

Годъ II.— Книга 6.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ

ТОМЪ II

1900.

МОСКВА.

Глагола ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
Иисъ: вы же когѠ Мѧ глаголете выти ;
Ѡвѣщавъ же Сѧмнъ Петръ, рече:
Ты еси Хрѣстосъ, Снъ Бѧ живагъ.
И Ѡвѣщавъ Иисъ рече ѣмъ: влѣнъ
еси, Сѧмне вѣръ иѡна, такъ плѠть
и крѠвь не гавѧ тебѣ, но Оцъ МѠй,
Иже на нѣсѣхъ. И Иисъ же тебѣ глголю,
такъ ты еси Петръ, и на сѣмъ камени
созиждѣ Црковь Мою, и врата адова
не ѡдолѣютъ ей.

(Мѧ. XVI, 16—18).

Нѣсть стъ, такъже Ты, Гди Бже
мѠй, вознесѣи рѠгъ вѣрныхъ Твоихъ,
Блже, и оутвердивый насъ на камени
исповѣданіѧ Твоегѡ.

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

Сія есть побѣда, побѣдившая міръ: вѣра наша (1 Іоанн. 5, 4).

Мятежный и вѣроломный Китай, безчисленный, какъ песокъ морской, помимо воли своего высшаго правительства, началъ съ нами нечаянно убійственную войну и проливаетъ кровь храбрыхъ русскихъ воиновъ. Кому Китай объявилъ войну? Могущественному и Богомъ благословенному государству Русскому; онъ открылъ войну противъ св. Церкви Божіей, которой Глава ея, Самъ всемогущій Господь, сказалъ, что и врата адовы не одолѣютъ ее. Открылъ войну противъ могущественнаго Царя православнаго, пекущагося о мирѣ всего міра и о мирномъ развитіи своего народа. Противъ кого началъ внезапно и вѣроломно Китай, невѣдущій истиннаго Бога и Христа Божія, свой убійственный разбой? Противъ мирныхъ городовъ русскихъ, находящихся на дальнемъ Востокѣ, не подготовленныхъ къ его разбойническому нападенію. Противъ храбраго искони и побѣдоноснаго воинства русскаго, закаленнаго въ битвахъ со врагами вѣроломными, завистливыми, усиливающимися сломить наше могущество, сократить наши предѣлы, поколебать нашу вѣру православную, разрушить святыя храмы наши, иаругаться святынямъ нашимъ.

Но на начинающаго — Богъ. Китайцы начали съ нами, мирными сосѣдями, войну — они и будутъ побѣждены нашими храбрыми войсками, и *ангелъ Господень будетъ погонять ихъ*, а насъ защищать; и падутъ изъ нихъ тысячи и тьмы, а насъ Господь заступитъ, и Матерь Божія со святыми угодниками покроютъ и осѣнятъ насъ своими молитвами и предстательствомъ; только бы мы сами, православные братья и сестры, постарались быть достойными небесной помощи своею правою искреннею вѣрою и житіемъ непорочнымъ, только бы мы сами старались побѣждать внутреннихъ

*) Слово, произнесенное о. протоіер. Іоанномъ И. Сергіевымъ 21 іюля 1900 г. въ Москвѣ, въ храмѣ богадѣльни братьевъ Боевыхъ.

враговъ, — разумѣю гибельныя страсти наши: гордость и вольнодумство, невѣріе и маловѣріе, пьянство и распутство, крайне усилившееся повсюду, обуявшую многихъ страсть къ наживѣ и не разбирающую средствъ и исключаящую состраданіе и милосердіе къ бѣднымъ, неуваженіе и непокорность къ родителямъ и т. п.

Эти внутренніе домашніе враги крайне вредны для нашего благосостоянія, ибо удаляютъ насъ отъ Бога, подвигаютъ на насъ гнѣвъ Его, и ради этихъ беззаконій мы достойны наказанія.

Исправимся всѣ, всякій возрастъ, оба пола; Господь милостивъ, но Онъ и Судья праведный, готовый всегда праведно обличать, наказывать и вразумлять насъ, чтобы мы не заблудились и не погибли до конца. Если мы будемъ жить по вѣрѣ и угождать Ему, то несомнѣнно побѣдимъ всѣхъ враговъ нашихъ, и благоденствіе наше будетъ непоколебимо. Тогда мы будемъ говорить съ Давидомъ: *съ Тобою, Господи, я поражаю войска, съ Богомъ моимъ я восхожу на стѣну; щитъ Онъ для всѣхъ уповающихъ на Него. Ибо кто Богъ, кромѣ Господа, и кто защита, кромѣ Бога нашего? Богъ препоясываетъ меня силою и устрояетъ мнѣ вѣрный путь; дѣлаетъ ноги мои какъ у оленя, и на высотахъ моихъ поставляетъ меня; научаетъ руки мои брани и мышцы мои сокрушаютъ мѣдный лукъ... Ты расширяешь шагъ мой подо мною, и не колеблются ноги мои. Я преслѣдую враговъ моихъ и настаю ихъ, и не возвращаюсь, доколь не истреблю ихъ; поражаю ихъ, и они не могутъ встать, падаютъ подъ ноги мои, ибо Ты препоясалъ меня силою для войны и низложилъ подъ ноги мои возстающихъ на меня; Ты обратилъ ко мнѣ тылъ враговъ моихъ, и я истребляю ненавидящихъ меня; они вопіютъ, но нѣтъ спасающаго; — ко Господу, но Онъ не внимлетъ имъ; я разстываю ихъ, какъ прахъ предъ лицемъ вѣтра, какъ уличную урять попираю ихъ. Избавилъ меня отъ мятѣжа народа, поставилъ меня главою иноплеменниковъ; они блѣднѣютъ и трепещутъ въ укрѣпленіяхъ своихъ. Живъ Господь и благословенъ — Защитникъ мой, Богъ, мстящій за меня и покоряющій мнѣ народы, и избавляющій меня отъ враговъ моихъ (Пс. 20). Дай Богъ и намъ воспѣть эту хвалу Ему вмѣстѣ съ Давидомъ въ обстоятельствахъ подобныхъ. Аминь.*

Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ.

Изъ исторіи души ищущаго истины человѣка*).

(Философско-литературный этюдъ къ вопросу о необходимости для человѣка вѣры въ Бога).

2-я стадія исканія истины.

Предъ нами картина извѣстнаго русскаго художника Н. Н. Ге „Что есть истина?“¹⁾

Двѣ фигуры выступаютъ предъ зрителемъ, остановившимся предъ этой картиной. Одна по правую сторону зрителя стоитъ въ тѣни. Съ перваго же взгляда въ ней видится человѣкъ, совершенно равнодушный къ своей внѣшности и вообще къ своему матеріальному благополучію. Онъ стоитъ съ руками назадъ, въ грязномъ хитонѣ, черезъ лѣвое его плечо спускается какая-то отрепанная хламида, волосы всклокочены. Фигура лишена движенія, она застыла, застыла въ какомъ-то тревожномъ безпокойствѣ, глаза устремлены, но устремлены

*) Окончаніе, см. V-ю книгу.

1) Эта картина находится въ Московской городской картинной галлерей имени Павла и Сергія Третьяковыхъ (по каталогу 1897 г. № 1400). Анализируя эту картину, съ цѣлью очертить вторую стадію психическаго состоянія, ищущаго истины человѣка, мы нѣсколько измѣняемъ замыселъ художника относительно дѣйствующихъ лицъ, изображенныхъ на картинѣ. Какъ извѣстно, Н. Н. Ге хотѣлъ въ этомъ произведеніи нарисовать Христа въ тотъ моментъ, когда Пилатъ предложилъ ему вопросъ: что есть истина? Но такъ какъ художникъ стремился создать образъ Христа, не какъ образъ Богочеловѣка, а какъ идеальнаго мудреца, то потому, освобождая данное художественное произведеніе отъ чисто субъективнаго замысла самого художника — выразить свой взглядъ на христіанство, мы дѣлаемъ такую замѣну дѣйствующихъ лицъ: Пилатъ — это языческій мудрецъ-эпикуреецъ, Христосъ, — языческій мудрецъ-стоикъ. Думаемъ, что отъ подобной замѣны данное произведеніе отнюдь ничего не теряетъ. Вѣдь, Н. Н. Ге, создавая образъ Христа, понималъ его, какъ идеальнаго человѣка, проникнутаго всецѣло высшими стремленіями. Отсюда мы, производя замѣну, ничего другаго не дѣлаемъ, какъ только даемъ болѣе точно названіе художественнымъ образамъ.

разсѣянно, на другую фигуру, которая стоитъ къ ней въ полуоборотѣ, какъ будто этотъ презирающій внѣшность человѣкъ стремится что-то осилить — побѣдить однимъ своимъ собственнымъ взглядомъ, но не находитъ въ своей душѣ достаточной для этого силы, — и вотъ его глаза растерянно устремляются на встрѣченное препятствіе — на фигуру другого человѣка. Вы всматриваетесь въ эту вторую фигуру, — и видите залитаго всецѣло потокомъ солнечныхъ лучей другого человѣка, блестящаго, лоснящагося, сытаго, самодовольнаго человѣка. Золотистый плащъ съ пурпуровой каймой облегаетъ его тѣло, фигура дышитъ, живетъ, и вся — вся полна силы и движенія. На ходу, съ презрительнымъ жестомъ руки, онъ задаетъ какой-то вопросъ презирающему внѣшность человѣку и, не дожидаясь отъ него отвѣта, своей собственной фигурой, своей лоснящейся выбритой зашейной даетъ этотъ отвѣтъ, а презрительнымъ жестомъ руки и насмѣшливо-самодовольнымъ взглядомъ не заставляетъ сомнѣваться въ истинности этого отвѣта. Что есть истина? — говорить эта фигура, — и тотчасъ отвѣчаетъ: смотри на меня и знай: истина — это упитанное и умащенное тѣло, — и солнце, какъ бы вторя этому отвѣту, заливаетъ всю фигуру своими блестящими лучами, радостно играя на этомъ самодовольномъ тѣлѣ.

Всмотритесь внимательно въ эти фигуры, и вы замѣтите въ нихъ тѣхъ же самыхъ личностей, съ которыми мы ознакомились по разсказу В. Г. Короленка.

Этотъ презирающій внѣшность человѣкъ, удивляющій васъ своей духовной и бессильной въ результатѣ потугой — это Сократъ, защитникъ идеальныхъ стремленій, проповѣдывавшій, что стоить лишь человѣку поступать по законамъ разума, изслѣдуя каждую пядь дороги, — и онъ встрѣтитъ истину, ощутитъ „вѣяніе великой жизни“. Его взглядъ потускнѣлъ, онъ привыкъ загораться при видѣ безбрежнаго горизонта, населеннаго милыми образами чудныхъ идеальныхъ стремленій своей собственной души, а теперь онъ видитъ, что этотъ горизонтъ назначенъ не для однихъ его милыхъ созданий, что въ немъ реютъ и реютъ также свободно обратительныя для него, грубо-чувственныя фигуры, что яркій свѣтъ, по временамъ мелькавшій ему, также охотно играетъ и на грубо-животномъ тѣлѣ. А кто этотъ нагло отвергающій всякіе идеальные порывы человѣкъ? Вы безъ труда увидите

въ немъ сотоварища Сократа по пути къ истинѣ чрезъ мрачное поле человѣческой жизни — Елпидія. То же заботливо-нѣжное отношеніе къ своему собственному тѣлу, только теперь онъ не плачетъ, не удивляется наивно хитроумной діалектикѣ Сократа. Онъ теперь самъ философъ, самъ постигаетъ истину, самъ играетъ искусно умозаключеніями. Съ самодовольной миной предлагаетъ онъ теперь вопросъ: „что есть истина?“ Сократу, защитнику идеальныхъ стремленій, и совершенно спутывается нить размышленій въ головѣ философа-идеалиста. Послѣдній не можетъ отвѣтить на него; онъ сбить вопросомъ. Онъ думалъ, что его идеальные порывы суть полная, совершенная истина, и никакъ не ожидалъ, что сомнѣніе можетъ коснуться и этихъ высшихъ проявленій человѣческой души. Онъ думалъ, что люди не слѣдуютъ высшимъ идеальнымъ стремленіямъ только потому, что не сознаютъ ихъ, и вслѣдствіе этого ему казалось, что стѣбитъ только раскрыть предъ человѣкомъ величіе этихъ стремленій, чтобы онъ всецѣло отдался имъ. Съ такими мыслями онъ явился предъ людьми съ своею проповѣдью. И что же онъ видитъ? Не одно отсутствіе сознанія. Онъ чувствуетъ, что тотъ человѣкъ, котораго онъ хотѣлъ просвѣтить, не представляетъ собою исключительно слабого и немощнаго существа, способнаго лишь пассивно воспринимать; онъ чувствуетъ въ этомъ другомъ силу, — силу, не только ясно выразумѣвающую себя, но и способную заглянуть въ душу его самого. И вотъ нить его размышленій прервалась. Готовая было слетѣть съ его устъ проповѣдь о высшихъ идеальныхъ стремленіяхъ вдругъ исчезла предъ вопросомъ: что такое эти идеальныя стремленія, „что есть истина?“ И вся фигура языческаго философа-идеалиста сомкнулась, его глаза устремились на встрѣченное препятствіе, тревожно всматриваясь въ нее. А фигура язычника, эпикурейца все растетъ и растетъ. Животная сила не стѣсняется выставить себя во всеѣмъ своемъ просторѣ. И передъ глазами зрителя какъ будто продолжается разговоръ между Сократомъ и богатымъ аѣнскимъ кожевникомъ Елпидіемъ. Только теперь Елпидій уже не добрый невѣжда, а человѣкъ, научившійся отъ Сократа хитроумной игрѣ разсужденій. Ты говоришь, — обращается онъ къ Сократу, — что жизнь питается лишь идеальными порывами, что человѣку нужно познавать истину. Но почему ты говоришь такъ?

Не потому ли, что стремленіе къ истинѣ доставляетъ тебѣ величайшее наслажденіе? — Да, — слышится отвѣтъ Сократа. И если бы это стремленіе не отзывалось въ твоей душѣ пріятнымъ чувствомъ, сталъ ли бы ты воспитывать въ себѣ его? — Нѣтъ. Пойми же теперь, что твое стремленіе къ истинѣ есть стремленіе къ наслажденію. И что такое истина помимо наслажденія? Пустое слово, призракъ, обманъ. Одна истина — это наслажденіе, — и вотъ я служу этой истинѣ. Зачѣмъ же ты отъ меня отрицаешься, зачѣмъ ты хочешь навязывать мнѣ какія-то пустыя желанія? Ты будешь болѣе послѣдователенъ, если присоединишься ко мнѣ. Пей, ѣшь и веселись, — вотъ удѣлъ человѣка, вотъ жизненная истина.

Ты хочешь сказать, что человѣкъ обладаетъ не однимъ только тѣломъ, что у него есть и разумъ, и что потому онъ долженъ поступать по законамъ разума и служить добродѣтели. Но что такое твоя „разумная добродѣтель“? Ты служишь ей потому только, что самонаслаждаешься, съ чѣмъ ты сейчасъ согласился. Ты проповѣдуешь поступать по законамъ разума, потому что видишь вокругъ себя отсутствіе разума, отсутствіе сознанія основъ своей жизни, и ты наслаждаешься этимъ зрѣлищемъ. Ты проповѣдуешь о добродѣтели, проповѣдуешь о высшихъ духовныхъ стремленіяхъ, потому что видишь опять вокругъ себя плоть и наслаждаешься этимъ зрѣлищемъ. Такъ что же даетъ тебѣ силу и крѣпость? Что заставляетъ тебя служить добродѣтели? Не наслажденіе ли, возникающее отъ созерцанія противоположныхъ движеній человѣческой души? Такъ зачѣмъ же ты присвоиваешь истину только себѣ? Зачѣмъ ты готовишь смерть себѣ своею проповѣдью? Что станетъ съ твоимъ разумомъ, если всѣ согласятся съ тобой, и плоть исчезнетъ съ лица земли? Не унесется ли съ дыханіемъ вѣтра твоя разумная добродѣтель, разъ искоренится блестящій чувственный порокъ? Разъ ты служишь добродѣтели, потому что это услаждаетъ тебя, не долженъ ли ты ради спасенія самого себя и своего самонаслажденія воскликнуть: да живетъ порокъ, да живетъ чувственное тѣло!¹⁾ Такъ должно разсуждать, соблюдая законы разума.

¹⁾ Ср. разсужденіе *An. France* о необходимости зла: „Le Jardin d'Épicure“. Paris 1895, p. 88 sq.

Или, можетъ-быть, ты скажешь мнѣ, что чувственное наслажденіе не всегда удовлетворяетъ человѣка? Что человѣкъ, отдающійся влеченію своей плоти, иногда бываетъ неспокоенъ и предается томленію; и что поэтому надобно человѣку стремиться къ достиженію высшихъ, болѣе твердыхъ благъ, чѣмъ тѣлесныя удовольствія, что человѣку надобно достигать духовнаго величія, духовнаго спокойствія? Но скажи мнѣ ты, — ты, прошедшій всю свою жизнь въ погонѣ за этими высшими идеальными стремленіями, ты, отдавшій всѣ силы своего тѣла достиженію истины, часто ли ты наслаждался духовнымъ спокойствіемъ, не посѣщали ли тебя, и не посѣщали ли весьма часто, уныніе, сомнѣніе и тоска? Такъ что же есть „истина“? И язычникъ-эпикурецъ самодовольно глядитъ на язычника-идеалиста. Онъ чувствуетъ справедливость своихъ словъ, чувствуетъ ихъ силу и небрежно говоритъ ихъ, говоритъ на ходу, показывая этимъ, что вопросомъ объ „истинѣ“ и не стоитъ заниматься, что нужно лишь немного вникнуть въ психологическое состояніе человѣка, чтобы видѣть, что онъ всецѣло плоть, и что высшей истиной для него можетъ быть только плотское удовольствіе.

И сомкнулись уста языческаго философа-идеалиста. Какой-то туманъ вдругъ застлалъ открывшійся было предъ его взоромъ необъятный горизонтъ. Нѣтъ болѣе простора для дѣятельности, нѣтъ чудныхъ образовъ вдохновенной къ добродѣтели души. И торжествующая, полная духовной бодрости фигура Сократа принизилась. Ничего онъ не можетъ отвѣтить Елпидію, напрасно онъ силится смять взоромъ это лоснящееся тѣло; слова Елпидія глубоко проникаютъ въ его душу и тушатъ вспыхнувшее въ ней пламя высшихъ духовныхъ стремленій. Онъ чувствуетъ внутренно, что хотя предъ нимъ стоитъ и ненавистное на видъ жирное тѣло, но что это тѣло воспитано имъ, что оно соприкасается, и соприкасается весьма тѣсно, съ его духомъ, и больно становится философу-идеалисту. Онъ не понимаетъ, какимъ образомъ ощущаемая имъ въ душѣ единая жизненная истина вдругъ раздвоилась, какимъ образомъ основа жизни вдругъ распалась, и жизнь получила два совершенно обособившіяся направленія. Чувствуетъ онъ, что ощущаемое имъ духовное благо не есть ложь, не есть одна видимость и обманъ, но чувствуетъ онъ также, что и стоящій предъ нимъ человѣкъ —

не призракъ, что и его слова представляютъ собой исповѣданіе дѣйствительной, а вовсе не мнимой жизни. Что же дѣлать? Куда обратить свои взоры? Прочь, прочь отъ этой неумолимой, безотрадной, не знающей ничего высокаго, дѣйствительности, прочь отъ этого горделиваго, самодовольнаго, всеразрушающаго разума! О, гдѣ тотъ счастливый вѣкъ, когда люди жили въ блаженномъ невѣдѣніи, когда они жертвовали безотвѣтно, просто, какъ будто совершая свое обычное дѣло, гдѣ тотъ вѣкъ, когда любовь овладѣвала сердцемъ человѣка всецѣло, вполнѣ, заставляя говорить его невиннымъ дѣтскимъ лепетомъ! И вотъ мудрецъ-поклонникъ идеальныхъ стремленій отводитъ свой взоръ отъ оскорбившей его душу низменной дѣйствительности и обращается къ золотому вѣку человѣческой невинности.

Встрѣтившись на своемъ пути къ вѣчной истинѣ съ неумолимымъ, ясно формулированнымъ вопросомъ (какой смыслъ борьбы между идеальными и низменными стремленіями человѣческой души), онъ не смогъ отвѣтить на него, въ своей душѣ онъ не ощутилъ достаточной силы для просвѣтленія представшаго предъ нимъ во всемъ своемъ вооруженіи зла, онъ не былъ и такъ крѣпокъ внутренно, чтобы уничтожить, смять своей силою и величіемъ противоположную альтернативу, не могъ сказать: я не признаю тебя, чувственное наслажденіе, потому что ты — простая иллюзія, видимость, призракъ! Разсужденія окрѣпшаго въ діалектикѣ Елпидія такъ сильно еще продолжали поражать слухъ Сократа, что онъ не въ состояніи былъ не признать зла частью дѣйствительной міровой жизни, и онъ призналъ это, но призналъ безъ полнаго и яснаго сознанія. Его душа, какъ будто инстинктивно стремясь къ самосохраненію, не пожелала привести къ ясному сознанію открытаго факта и, воспользовавшись послѣдними, остававшимися въ ней соками жизни, отвела свои взоры прочь отъ неумолимой непонятной дѣйствительности. Глаза мудреца растерянно смотрѣли на животный чувственный разумъ; онъ чувствовалъ преграду своей дѣятельности, но вполнѣ не понималъ, въ чемъ заключается эта преграда. Когда же его глаза прояснились, когда туманъ испалъ съ нихъ, предъ нимъ уже не было мудреца-эпикурейца. Предъ нимъ снова разстилался необъятный горизонтъ, населенный чудными, милыми для его взора, видѣніями. Душа

нашла въ себѣ еще силы, чтобы снова отдаться очарованію, снова обозрѣть міръ подъ вліяніемъ аффекта.

Мудрецъ вступилъ въ новый фазисъ исканія истины. Каково же теперь это его новое психическое состояніе? Какой горизонтъ вдругъ явился предъ его восхищенными глазами? Какія видѣнія могли вновь успокоить его тревожную душу? И насколько логично онъ теперь разрѣшаетъ свой жизненный вопросъ?

3-я стадія исканія истины.

Очаровательный міръ — міръ грезъ и мечты снова явился предъ устремившимся вдаль яснымъ, но лишеннымъ свѣжести и бодрости взоромъ мудреца¹⁾. Но этотъ міръ совсѣмъ не тотъ, который открылся человѣку, когда онъ еще впервые при руководствѣ своего разума вступилъ въ безотрадное поле жизни, когда онъ еще впервые задалъ себѣ вопросъ: гдѣ истина? и смѣлой поступью отправился къ ней, изслѣдуя съ радостью каждую пядь своей дороги. Нѣтъ уже болѣе яркихъ красокъ. Видѣнія не поражаютъ отчетливостью и правильностью своихъ контуровъ. Какая-то тайная, но глубокая печаль легла въ качествѣ основного фона картины, — и образы, обаятельные, восхитительные образы плывутъ по далекому горизонту, почти сливаясь другъ съ другомъ. Какъ будто они знаютъ, что они только образы, только мечта, что имъ недостаетъ плоти, чтобы, очертившись вполне рельефно, вступить въ настоящую жизнь.

Они не живутъ болѣе въ современной мудрецу обстановкѣ. Эта обстановка гибельна для нихъ, гибельна, какъ рѣзкій, холодный вѣтеръ для тепличнаго растеньица. Изъ тьмы вѣковъ, изъ далекихъ-далекихъ странъ они смотрятъ на мудреца и ласкаютъ его душу, наполняя ее страстнымъ желаніемъ

¹⁾ Данное состояніе души ищущаго истины человѣка очерчивается нами, какъ вѣроятно уже замѣтилъ читатель, на основаніи вообще романтической поэзіи. Принимаемъ эту поэзію за руководство при описаніи психической жизни человѣка, пережившаго разочарованіе при видѣ крушенія созданнаго имъ идеала, потому что эта поэзія, какъ появившаяся въ исторіи вѣдѣніе означенныхъ причинъ, какъ нельзя болѣе можетъ точно раскрыть предъ нами состояніе человѣческой души, пытающейся послѣ разочарованія снова разрѣшить для себя своими собственными силами мучительный вопросъ.

схватить ихъ и дать имъ настоящую дѣйствительную жизнь. Гдѣ же истина?

Тамъ, тамъ, — лепечетъ мудрецъ, — указывая на являющіеся ему образы въ картинной, но странной обстановкѣ, которая, какъ готическое зданіе, можетъ волновать сердце зрителя, увлекая грандіозными порываніями къ неизвѣстному, невѣдомому, но не дать яснаго, спокойнаго настроенія. Возвратитесь къ прошлому, — продолжаетъ мудрецъ, — почувствуйте, переживайте, волнуйтесь, страдайте въ блаженномъ невѣдѣніи, оставивши свой холодный, всеизучающій разумъ, и вы найдете истину.

Мечтайте, опьяняйтесь, — восклицаетъ мудрецъ, — переживайте энтузіазмъ, вѣрьте, вновь вѣрьте, какъ дѣти, лепечите слова молитвы, переживайте мечтательное настроеніе рыцарей, экстазъ отшельника, мечтайте, мечтайте мелодически, купайтесь въ лунномъ сіяніи, прислушивайтесь къ витанію духовъ, къ росту травы, понимайте пѣніе птицъ, углубляйтесь въ звѣздное небо, въ лунную ночь, — и тогда поймете, чтò есть истина.

Звучать, какъ натянутая струна, отвѣчая непосредственно и гармонично на каждое впечатлѣніе, — вотъ въ чемъ истина, вотъ въ чемъ возстановленіе павшаго человѣчества.

„Высоко на колокольнѣ, — поетъ Гюго, — привѣшенъ былъ старый колоколь; въ началѣ металлъ блестялъ и былъ чистъ; только слово „Богъ“ было начертано на немъ съ короной внизу. Но на колокольню стало взбираться все большее и большее число посѣтителей, и каждый изъ нихъ царапалъ на бронзѣ колокола кто тупымъ ножомъ, кто ржавымъ гвоздемъ свое вульгарное имя или глупость, или ребяческую шутку. Пыль и паутина покрываютъ въ настоящее время колоколь, ржавчина забралась въ щели, и время сдѣлало свое дѣло. Но что же въ этомъ для колокола? Даже когда все вокругъ спитъ, сквозь ночной мракъ колоколь вздыхаетъ, какъ вѣчно дымящійся вулканъ, — жалобная молитва пролагаетъ себѣ путь сквозь металлъ. И въ мою душу, носившую съ самаго начала печать своего благороднаго происхожденія, страсти врѣзали свои вульгарныя имена и почти стерли божественную печать. Но это принесло столько же вреда моей душѣ, сколько и колоколу. Когда онъ приходитъ въ колебательное состояніе, когда невидимая рука при-

касается до него и приказываетъ ему пѣть, тогда внезапно раздаются изъ дрожащихъ нѣдръ металла сквозь загрязненную поверхность могучіе, захватывающіе звуки гимна, и пыль, ржавчина, прамамы — все должно участвовать въ созданіи великой гармоніи“. И мудрецъ порывается къ своимъ милымъ образамъ, згорая безумнымъ желаніемъ усвоить себѣ ихъ эфирное тѣло, свободно и естественно волнующееся при каждомъ даже легкомъ дыханіи вѣтерка.

Встрѣтившись съ препятствіемъ, онъ замѣтилъ, что въ его идеальныхъ юношескихъ порывахъ не все было чистой истиной, что въ нихъ было нѣчто грубое, которое влекло его къ землѣ, которое заставляло его, сводя боговъ на землю и тѣмъ обновляя міръ, слишкомъ много заниматься ихъ чувственной одеждой¹⁾. И вотъ боги пали — пали, переселившись съ живого Олимпа вѣрующаго сердца въ холодный, мертвенный мраморъ. Жизненная сила „разумной добродѣтели“ Сократа исчезла въ тотъ самый моментъ, какъ отлилась въ строгія и ясныя формы діалектическаго разсужденія, и потому, при встрѣчѣ съ противорѣчивымъ фактомъ, эта добродѣтель оказалась бессильной. Она не могла выйти изъ своей темницы, не могла вырваться изъ сковавшихъ ее цѣпей діалектики, и потому не могла воспринять открытаго новаго факта и дать ему осмысленнаго положенія. Истина оказалась слабой, недостаточной.

Но развѣ можетъ истина обладать безсиліемъ? Развѣ можетъ она остановиться въ недоумѣніи предъ какимъ-нибудь вопросомъ? Понятно, нѣтъ. Такъ что же? Отвѣтъ одинъ. Идеальные юношескіе порывы были не достаточно широки, не достаточно идеальны. Сократъ стремился къ истинѣ, но не понималъ всего величія, всей широты истины. Онъ стремился схватить ее въ діалектическихъ разсужденіяхъ. Странная попытка, достойная юноши, но не зрѣлаго мудреца, — разсуждаетъ находящійся на данной ступени исканія истины. Истина выше діалектики. Разбейте логическія формы, дайте

¹⁾ Для находящагося на данной ступени исканія истины идеальные порывы 1-го фазиса будутъ казаться до нѣкоторой степени грубыми, и тотъ первичный энтузіазмъ холоднымъ. Что это такъ, достаточно обратить вниманіе на отношеніе романтизма къ классической повѣи Гёте. (Ср. Г. Брандесъ, Литература XIX в. въ главныхъ теченіяхъ французской литературы. Перев. съ нѣмецк. Зауеръ. С.-Пб. 1895, стр. 177).

воздуху свободный доступъ въ вашу волнующуюся грудь, откройте свое трепещущее сердце, вынесите на волю свою игривую мечту, освободите фантазію — великую создательницу — отъ узъ стараго-брюзги разсудка, и вы откроете истину, откроете ее въ непосредственномъ переживаніи всѣхъ впечатлѣній, въ гармоническомъ отзвукѣ вашей души на самыя разнообразныя явленія красоты и безобразія, добродѣтели и порока, счастья и страданія, самопожертвованія и черстватаго эгоизма и т. д. Истина — это звукъ колокола, отлитаго изъ благороднаго металла и отъ времени заржавленнаго и испещреннаго самыми разнородными, даже глупыми надписями.

Вотъ отвѣтъ на жизненный вопросъ — что такое истина, и какъ достигнуть ея, защитника идеальныхъ стремленій, находящагося въ данномъ фазисѣ исканія истины.

Насколько же логиченъ этотъ отвѣтъ?

Послѣдуемъ за естественнымъ развитіемъ человѣческой души.

Какъ мы видѣли, защитникъ идеальныхъ стремленій освободился отъ діалектическихъ разсужденій мудреца-эпикурейца лишь искусственно. Онъ разбилъ логическія формы разума, отвратилъ свой взоръ отъ холодной, не удовлетворяющей сердце дѣйствительности и приникъ весь къ мечтѣ, къ фантазіи, думая, что она дастъ вмѣстѣ и дѣйствительное разумное положеніе открытому факту присутствія къ міровой жизни зла и успокоеніе человѣческому сердцу, жаждущему идеальнаго міра. Зло существуетъ въ мірѣ. Но развѣ это бѣдствие? развѣ это недостатокъ? Нѣтъ, перенесенное фантазіей въ заоблачный міръ, лишенное присущихъ ему на землѣ грубыхъ формъ, оно явилось какъ естественное дополненіе къ грезѣ идеальнаго міра. Это не что иное, какъ мазокъ, нанесенный искусной рукою маэстро съ цѣлію отгнать ту или иную подробность въ картинѣ. Всмотритесь въ самый дѣлъ въ Квазимодо¹⁾. Развѣ этотъ уродъ въ томъ видѣ, какъ его изображаетъ В. Гюго, тиранитъ ваше сердце? Развѣ онъ говоритъ вамъ противъ благоустройства міровой жизни? Развѣ можетъ онъ своимъ видомъ заставить васъ трепетать объ его участи и вспыхнуть негодованіемъ противъ странной не-

¹⁾ Одно изъ дѣйствующихъ лицъ романа В. Гюго „Соборъ Парижской Богоматери“.

справедливости судьбы? Нѣтъ, его видѣ лишь заставляетъ васъ съ болѣе тонкимъ и болѣе нѣжнымъ, любовнымъ вниманіемъ останавливать свои взоры на обаятельной красотѣ Эсмеральды. Итакъ живетъ идеальный міръ, говоритъ мудрецъ-романтикъ, живетъ, несмотря на присутствіе на землѣ зла и бѣдствія. Вы переживаете лишь самое отношеніе явленій и не останавливаетесь своимъ взоромъ на самыхъ явленіяхъ, бросьте эту грязную, бессмысленную дѣйствительность и обратитесь къ мечтѣ, къ фантази.

Но развѣ человѣческая личность можетъ удовлетвориться одной мечтой, одними хотя и прекрасными и обаятельными, но туманными видѣніями? Развѣ человѣческая душа есть дѣйствительно золова арфа, издающая гармоническіе звуки на всякія жизненныя впечатлѣнія? Мы не будемъ здѣсь рѣшать этого вопроса на языкѣ метафизики. Всмотримся въ самую душу проповѣдывающаго такъ мудреца-романтика, и мы увидимъ, что человѣческая личность вовсе не золова арфа, что она не пассивный, а дѣятельный членъ міровой жизни, и потому ее интересуеетъ не мечта, а дѣйствительная, настоящая жизнь. Она жаждетъ идеальнаго міра, но не идеальнаго міра грезъ и фантази, а дѣйствительно переживаемаго. Пусть зло расплывется въ заоблачномъ мірѣ, пусть оно станетъ тамъ необходимымъ дополненіемъ добра, — это не важно. Не зло мечты пугаетъ человѣка, заставляя судорожно сжиматься его сердце, а зло, дѣйствительно обнаруживаемое его взоромъ. Не той добродѣтели жаждетъ человѣкъ, которой необходимо ради ясности и отчетливости порока, — добродѣтели соннаго міра, а добродѣтели, которая ни въ чемъ не нуждается, кромѣ самой себя. Пусть вопросъ разрѣшенъ мечтой и фантазіей — это не важно. Вопросъ поставленъ не мечтой, а жизнью, данными, выдвинувшими его предъ человѣческимъ сознаніемъ, были не положенія фантази, а факты дѣйствительной жизни.

Вотъ почему, для правильнаго разрѣшенія вопроса, мудрецу-романтику должно свести созданный имъ заоблачный міръ въ область настоящей, земной жизни. Онъ долженъ, стремясь достигнуть дѣйствительно истины, поставить свои милые и обаятельные, но поражающіе своею бѣдностью, образы среди обстановки современной ему жизни. И мудрецъ чувствуетъ справедливость этого. Онъ не ограничивается однимъ

порываніемъ къ образамъ своей фантазіи, онъ стремится къ нимъ, чтобы уловить ихъ и воплотить въ дѣйствительной, настоящей жизни. Но развѣ это возможно? Не создать ли самъ мудрецъ этого заоблачнаго міра искусственно, отстраненіемъ своихъ взоровъ отъ фактовъ дѣйствительной жизни? Какъ же воплотить этотъ міръ идеальныхъ образовъ? Развѣ приданная имъ плоть не отяготитъ ихъ? Развѣ отъ вспрыснутой имъ крови не огрубѣютъ ихъ лица? Несомнѣнно. При встрѣчѣ съ дѣйствительной жизнью они завянутъ, какъ вянутъ лепестки нѣжнаго цвѣтка подъ жгучими лучами солнца ¹⁾.

Такъ какимъ же результатомъ заканчивается въ жизни человѣка проповѣдь объ истинѣ мудреца-романтика? — разочарованіемъ — разочарованіемъ болѣе глубокимъ, болѣе страшнымъ, чѣмъ то разочарованіе, которое постигло мудреца-идеалиста, когда онъ впервые, обходя міръ съ проповѣдью о разумной добродѣтели, встрѣтился съ дѣйствительнымъ зломъ. Тогда мудрецъ только растерялся, только смутился, какъ предъ непреодолимой загадкой. Теперь же, послѣ тщетныхъ усилій воплотить свою мечту въ дѣйствительной жизни, онъ страдаетъ глубоко. Онъ чувствуетъ раны своей души и не видитъ нигдѣ помощи. Онъ пробуетъ обратиться къ своей единственной утѣшительницѣ — мечтѣ, но это обращеніе не болѣе, какъ только легкій сонъ, за которымъ необходимо слѣдуетъ пробужденіе, еще болѣе ужасное, еще болѣе томительное. Предъ его сознаниемъ съ мучительной ясностью встаетъ ужасный образъ, повергающій его въ совершенно безпросвѣтную тьму сомнѣній. Это нищій, котораго часто встрѣчала Эмма (m-me Бовари), возвращаясь въ дилижансѣ къ мужу. На дорогѣ они встрѣчали одного нищаго, который бродилъ всегда съ палкою, ожидая проѣзжихъ. Куча тряпокъ покрывала его плечи, и старая войлочная шляпа, продырвлeнная и измятая, скрывала его лицо. Но когда онъ снималъ ее, то вмѣсто вѣкъ онъ открывалъ два окровавленныхъ глазныхъ яблока. Кожа висѣла надъ ними красными клочьями. Изъ нихъ текла матерія, застывая зелеными потоками на носу, черныя ноздри котораго судорожно вздрагивали. Про-

¹⁾ Яснымъ доказательствомъ жизненной несостоятельности проповѣди мудреца-романтика относительно возстановленія человѣчества могутъ служить романы Флобера. Ср. типы Саламбо, Бовари (романы того же названія), Фр. Морро (L'education sentimentale) и Антонія (La tentation de S. Antoine).

тягивая шляпу, онъ откидывалъ голову съ идіотическимъ хохотомъ, и его синеватые зрачки, закатываясь вверхъ, соприкасались у висковъ съ его язвами.

Тащась за экипажемъ, онъ напѣвалъ пѣсенку:

Лѣтомъ жаръ волнуетъ кровь,
Снится дѣвушка любовь...

Дальше въ пѣснѣ шла рѣчь только о птичкахъ, о солнцѣ и веснѣ.

Иногда онъ вдругъ появлялся позади Эммы, обнаживъ голову. Она съ крикомъ отбрасывалась въ сторону. Иверъ (кучеръ) дразнилъ его. Онъ совѣтовалъ ему завести балаганъ въ Сень-Роменской ярмаркѣ или съ хохотомъ спрашивалъ, какъ здоровье его возлюбленной.

Иногда на ходу его шляпа вдругъ просовывалась въ окошечко дилижанса, и онъ, схватившись свободною рукой за подножку, висѣлъ между грязными колесами. Голосъ его, сперва слабый и пискливый, становился рѣзкимъ, звуча во тьмѣ, какъ какая-то смутная жалоба о неопредѣленныхъ страданіяхъ, и сквозь звонъ бубенчиковъ, шелестъ деревьевъ и грохотъ экипажа, въ этомъ голосѣ слышалось что-то безконечно далекое, ужасающее Эмму. Оно забиралось въ глубину ея души, точно ураганъ въ бездну, и уносило ее въ пространство безграничной тоски.

Но Иверъ, чувствуя, что экипажъ потяжелѣлъ, стегалъ слѣпного своимъ длиннымъ бичомъ, кончикъ бича хлесталъ его по язвамъ, и онъ падалъ съ дикимъ ревомъ въ грязь¹⁾.

Да, человѣкъ, пережившій разочарованіе и обратившійся за утѣшеніемъ къ проповѣди романтиковъ, снова необходимо предается ужасному отчаянію. Восхищенный своими идеальными стремленіями, полный вѣры въ силы своего разума, онъ думалъ, что онъ носить въ своей душѣ такое обиліе могучей силы, что достаточно ему раскрыть свои уста, и жизнь міра тотчасъ измѣнитъ свое обычное теченіе. Но жизнь оказалась выше его силъ. Достаточно было ей только показать молодому мечтателю то зло, которое онъ хотѣлъ стереть съ лица земли своими собственными усиліями, въ его дѣйствительномъ, грубомъ видѣ, — и онъ палъ, палъ съ глубоко-

1) Флоберъ, „Мадамъ Бовари“.

кой раной въ своемъ сердцѣ. Онъ пережилъ это разочарованіе. Въ его душѣ нашлось еще столько силы, что онъ могъ, зажавши свою рану, позабыть свои страданія и вновь нарисовать предъ своимъ взоромъ обаятельный міръ. Но онъ не могъ вернуть себѣ тѣ капли крови, которыя онъ пролилъ при первомъ разочарованіи, — и передъ нимъ простерся міръ блѣдный, міръ тѣней и расплывающихся образовъ, — міръ тяжело раненаго. Онъ позабылъ о своихъ страданіяхъ, но онъ не смогъ исцѣлить своей раны, и по временамъ язва его души раскрывалась, — изъ нея сочилась горькая печаль о несоотвѣтствіи міру идеальному дѣйствительной жизни.

Въ стремленіи заглушить стenanія своей души и найти гдѣ-нибудь успокоеніе, онъ порывается къ своему заоблачному міру, — и бываетъ, что слетѣвшія къ нему видѣнія смягчаютъ его сердце, но моментъ — и жизнь, дѣйствительная жизнь, замѣтивши, что ея экипажъ отяжелѣлъ отъ этой личности, бессмысленно разрушающей въ себѣ свойства личности и стремящейся стать излишнимъ балластомъ, стегаетъ его бичомъ, и кончикъ бича бьетъ его по ранамъ, и онъ падаетъ съ страшнымъ ревомъ въ грязь. Въ порывѣ отчаянія онъ клянеть свой разумъ, восхищается глупостью¹⁾, грязью²⁾, но вмѣстѣ съ тѣмъ чувствуетъ, что онъ не хочетъ — не хочетъ этой глупости и грязи³⁾. Ему надобна жизнь, свѣтъ, истина, — чистая истина, которая бы, какъ ясное солнце, вдругъ озарила землю, которая бы, какъ звукъ колокола, отлитая изъ чистѣйшаго и благороднѣйшаго металла, вдругъ пронеслась въ воздухъ, приведши въ гармоническое содроганіе всѣ фибры человѣческаго сердца, рвущагося къ небу, — и снова подымается человѣкъ, съ ужаснымъ, неестественнымъ усиленіемъ подавивши свои страданія, и снова принимается за свою попытку стать дѣйствительнымъ титаномъ. Что же ждетъ его? Какой конецъ этой его послѣдней попытки обновить міръ своими собственными силами?

1) Антоній, увидавши Катоблепаса, уродливое животное, безсознательно сѣвшее разъ свои собственныя ноги, восклицаетъ: „Его глупость плѣняетъ меня“ (Sa stupidité m'attire. *Flaubert*, „La tent. de S. Antoine“).

2) *Flaubert*, „Correspond.“ II, 122.

3) См. далѣе сцену встрѣчи Антонія съ Катоблепасомъ. „La tentation de S. Antoine“.

4-я стадія исканія истины.

Новый міръ открывается предъ мудрецомъ, заглушившимъ въ себѣ пессимистическое отчаяніе, которымъ заключилось его восторженное поклоненіе истинѣ — мечтѣ романтизма. Если передъ этимъ онъ искалъ успокоенія своему сердцу въ грезахъ и расплывающихся при соприкосновеніи съ дѣйствительностью призракахъ, — теперь онъ весь дѣятельность, весь энергія. Онъ понялъ, что мечты недостаточно, что нужна жизнь, — и весь отдается попыткѣ создать эту чистую идеальную жизнь.

Романтикъ палъ, предавшись отчаянію, — говоритъ находящійся на этой ступени исканія истины, — онъ стремился къ идеалу, онъ стремился сказать себѣ: „я понимаю тебя, жизнь“; но онъ не отдалъ себѣ отчета въ томъ, что значитъ сказать это слово „понимаю“. Едва онъ приподнял завѣсу истины, едва окрылился его духъ, увидѣвъ предъ собой жизнь, какъ чистое движеніе и волненіе, онъ испугался этой картины; у него не хватило духа, чтобы осмыслить ее; не хватило силъ, чтобы вступить въ среду этого волненія и подчинить его себѣ. Эта картина распростерлась предъ нимъ, какъ бессмысленная и бездушная, и онъ, воскликнувши: „ужасный холодъ пронизываетъ меня до глубины души; это — смерть, еще болѣе ужасная, чѣмъ настоящая смерть“¹⁾, обратился назадъ и сталъ или проповѣдывать настоящую смерть, стремленіе къ небытію (пессимизмъ), или сдѣлался рабомъ факта, бездушнаго и бессмысленнаго (положительная наука). Но истина и въ небытіи и не въ чуждомъ разумѣ фактъ; истина — творчество чловѣка, легкое, свободное, отрѣшенное отъ всего стѣснительнаго; оно разрываетъ узы со всѣмъ, оно попираетъ всѣ идеалы обычныхъ людей; оно стоитъ выше вѣры, выше нравственнаго закона, оно *сверхчеловѣческое*. Предъ нимъ весь міръ и всѣ люди — ничто; оно знаетъ только себя.

Вотъ рѣшеніе жизненнаго вопроса, находящагося на данной стадіи исканія истины²⁾.

1) *Flaubert*, La tentation de s. Antoine.

2) Это рѣшеніе даетъ философія Ницше.

Насколько логично оно? Послѣдуемъ за ходомъ психической жизни этого мудреца. Мы увидимъ отсюда, что это стремленіе къ свободному творчеству — стремленіе къ пустотѣ, и человѣческая душа не можетъ не замѣтить этого, не можетъ не замѣтить, что, обращая въ ничто всѣхъ людей, она обращаетъ въ ничто самоё себя, губить свое собственное вдохновеніе; словомъ, несеть свою святыню на алтарь истукана такъ же, какъ древній финикіянинъ въ порывѣ отчаянія несъ своихъ дѣтей въ раскаленные объятія Молоха. Мы увидимъ отсюда, что эта проповѣдь — не проповѣдь человѣка, дѣйствительно выдающаго разрѣшеніе вопроса, а проповѣдь жалкаго, безсильнаго человѣка, не находящаго въ своемъ разумѣ успокоенія себѣ. Это — не гимнъ невѣрія, это — плачь его, его полная слабость.

Вотъ эта жизнь, изображенная Гауптманомъ въ драмѣ „Потонувшій колоколъ“ (Die versunkene Glocke).

Великъ мастеръ Генрихъ. Сотни колоколовъ, дѣло его рукъ, разносятъ его славу далеко за предѣлами его родной деревни, пробуждая въ людскихъ сердцахъ искреннюю любовь къ нему. Пасторъ говоритъ о немъ, какъ о мастерѣ, одаренномъ Богомъ великимъ искусствомъ на славу себѣ, своимъ соотечественникамъ и на хвалу Всевышнему. Взоры его жены (Магды) съ чистой любовью и благодарностью смотрятъ на него.

Ты взялъ меня, — говорятъ она, — и сдѣлалъ человѣкомъ.
 Въ невѣжествѣ, въ терзаньи, япщеть,
 Жила я подъ дождливымъ сѣрымъ небомъ;
 Ты поманилъ, увлекъ и далъ мнѣ радость.
 И никогда твою любовь сильвѣй
 Не чувствовала я, какъ въ ту минуту,
 Когда меня суровою рукою
 Отъ темноты ты къ свѣту обратилъ¹⁾.

Но эти чистые звуки людскихъ сердецъ его не трогаютъ. Они не открываютъ ему міра, жизни; для него это — звуки „тоски, раскаянья, безсилія, ошибокъ, и темноты, и желчи, и отравы“. Ему чудятся звуки металла, свободно рвущіе въ воздушномъ пространствѣ, и ихъ онъ стремится воплотить въ своемъ твореніи. Всю душу вкладываетъ онъ въ созданіе колокола, проводя дни и ночи въ изученіи мельчай-

¹⁾ Переводъ К. Бальмонта.

шихъ его движеній. Наконецъ, наступаетъ давно жданный день. Злые духи однако не дремлютъ: когда колоколь съ трудомъ везуть въ нагорную церковь, лѣвѣй ломаетъ колесо, и колоколь катится внизъ, съ утеса на утесъ, пока не погружается на дно озера. Истерзанный и умирающій Генрихъ выходитъ на горную поляну, гдѣ стоитъ домикъ старой вѣдьмы Виттихенъ. Для него теперь все кончено. Его твореніе не поднялось въ нагорную высь, не пробудило эхо въ горныхъ вершинахъ. Высота оказалась для него недоступной, но долины онъ самъ не желаетъ знать. Мелки и ничтожны ея людишки; онъ не желаетъ пресмыкаться среди этихъ пасторовъ, учителей, цырюльниковъ. Онъ видитъ въ нихъ лишь „низость ихъ душъ“: слѣпую, заносчивую вѣру (пасторъ), слѣпой, заносчивый разумъ (учитель) или просто заносчивое житейское невѣжество (цырюльникъ). Что же ему остается теперь, когда его твореніе погибло, какъ не одно — умереть? Но чу!... онъ слышитъ чьи-то звуки, они напоминаютъ ему его грезы, его мечты; чье-то лицо склоняется надъ нимъ, чье-то дыханіе оживляетъ его. Предъ нимъ горная эльфа Раутенделайнъ. Ему является образъ свободного творческаго духа. Кто жъ она? Что это за образъ?

... Оттуда, — характеризуетъ она себя, —
 Я родомъ, не могла бы я сказать;
 Куда иду, мнѣ тоже не извѣстно.
 Меня однажды бабушка вустовъ
 Подобрала на мхахъ и на травинкахъ,
 И молокомъ меня вскормила лань.
 Я дома — на горахъ, въ лѣсу, въ болотѣ.
 Когда свиститъ, реветъ и воетъ вѣтеръ,
 Когда, какъ кошка дивная, онъ бьется,
 Мурлыча и мяукая, — со смѣхомъ
 Я въ воздухъ тогда ношусь, кружусь,
 Я хохочу, ликую; влечетъ эхо,
 И лѣсовикъ, ундина, водяной,
 Внимая мнѣ, отъ хохота трясутся.
 Я злая, и когда я разсержусь, —
 Парашусь, кусаюсь, больно-больно,
 Тотъ, кто меня разсердить, берегись!
 Но если и никто меня не сердить,
 Немногимъ это лучше, потому что
 Я по капризу зла или добра,
 Какъ захочу. Сегодня такъ, а завтра
 Совсѣмъ иначе.

. . . Я хитра, упряма, свосвольна,
Лѣнива, непослушна.

Вотъ образъ свободнаго творчества. Вотъ тѣ звуки, кото-
рые носятя въ нагорной высотѣ около избушки вѣдьмы Вит-
тихень, гдѣ не знаютъ о жизни долинъ, гдѣ къ ней отно-
сятся съ полнымъ презрѣніемъ. Вотъ кто склоняется надъ
умирающимъ Генрихомъ и чаруетъ его. Что ему въ томъ,
что она капризна, лѣнива, коварна, непослушна? — Она
свободна, она отрѣшена отъ всего. Она не знаетъ ни прош-
лаго, не хочетъ знать и будущаго; она сама для себя.
Въ полудремотномъ состояніи вслушивается Генрихъ въ звуки
ея голоса, и призракъ свободнаго творчества все болѣе и
болѣе увлекаетъ его.

О, милый образъ! — говоритъ онъ: — поддержи меня!
Освободи меня рукою нѣжною
Отъ этой утомительной земли,
Съ которой часть меня сковалъ цѣпями,
Какъ будто приговоздивъ меня къ кресту.
Освободи меня, ты это можешь,
Я знаю, и еще... здѣсь, съ головы
Сними вѣнецъ терновый, ихъ руками
Сплетенный для меня. Вѣнца не нужно.
Любви! Одной любви!...
Здѣсь хорошо. Здѣсь новый стройный шорохъ.
Здѣсь ели вѣютъ темными руками
Загадочно. Вершинамъ своими
Торжественно киваютъ. Сказка! Сказка
Медлительно проходить черезъ дѣсь.
Она шуршитъ и что-то смутно шепчетъ,
Листами шелеститъ, поетъ съвозъ травы...
Ты — сказка! Сказка, поцѣлуй меня!

Да, теперь одна для него спасительница — Раутенделайнъ.
Напрасно отыскиваютъ его среди горъ люди (пасторъ, учи-
тель и цырюльникъ), напрасно они несутъ его домой, гдѣ
съ трепетомъ ждетъ его любящая жена и двое прелестныхъ
дѣтей. Ихъ любовь не воскреситъ его; для нихъ онъ умеръ.

Я больше не хочу служить долгиамъ, — говоритъ онъ
Магдѣ, —

Ихъ мѣръ не успокоиваетъ больше
Мою всегда стремительную кровь.
Все, что въ моей душѣ теперь хранится,
Съ тѣхъ поръ какъ я побылъ среди высотъ,

Стремится вновь къ заоблачнымъ вершинамъ,
Свѣтло блуждать надъ моремъ изъ тумана,
Творить созданья силою вершинъ.

... Чтобъ жить вторично,
Я долженъ въ сердцѣ чувствовать здоровье,
Желѣзо въ жилахъ, мощь въ своихъ рукахъ,
И жаръ завоевателя безумный,
Чтобъ что-нибудь чудесное создать,
Неслыханно-прекрасное.

Его исцѣляетъ Раутенделейнъ. Она спускается съ горъ въ долину, идетъ въ домъ Генриха, и ея травы возвращаютъ ему силы, ея поцѣлуй раскрываетъ глазамъ пробуждающагося новый мѣръ. Новый человѣкъ, сильный и свободный, поднимается съ своего одра. Желанія, стремленія, надежды съ небывалой силой охватываютъ все его существо. Раутенделейнъ уноситъ его въ горы, и тамъ для него начинается новая жизнь, жизнь гигантскаго труда. Онъ строить храмъ, съ колокольни котораго новый колоколь возвѣститъ людямъ долины новыя начала жизни. Магда и дѣти оставлены, забыты.

— Я исцѣленъ, я обновленъ! — говоритъ онъ пастору, когда тотъ приходитъ къ нему въ горы напомнить ему о землѣ и его собственной семьѣ: — я слышу

Дыханье возрожденія во всемъ
Въ моей груди, исполненной блаженства, —
Какъ будто въ ней расцвѣлъ веселый май, —
Въ моей рукѣ, какъ будто бы желѣзной,
И въ пальцахъ, напряженныхъ точно когти
Могучаго орла, что, въ пустотѣ
Паря, ихъ разжимаетъ и сжимаетъ:
Творить, творить, лишь только бы творить.
Вы видите въ саду моемъ зеленомъ
Святылище?... ваша церковь отчасти
Разрушилась, отчасти погорѣла;
И потому тамъ высоко въ горахъ
Хочу я заложить фундаментъ новый —
На новомъ основаньи новый храмъ!...

... Ни одинъ соборъ донинѣ
Не слышалъ, чтобъ съ его высокой башни
Звучалъ такой непобѣдимый звонъ;
По силѣ равенъ онъ съ весеннимъ громомъ,
Чей гулъ гудитъ надъ зеленью луговъ;
И знаю: въ звукъ трубъ его громовыхъ
Потонуть звоны всѣхъ колоколовъ,

И, въ лигованьи гудкомъ возрастаю,
 Онъ міру возвѣститъ рожденье дня...
 Подъ смутный шорохъ шелковыхъ знаменъ
 Ряды существъ идуть въ мой храмъ блестящій,
 И дивный колокольный перезвонъ,
 Мой звонъ, въ пѣвучихъ страстно-нѣжныхъ звукахъ,
 Сквозь воздухъ блещеть звонкою игрой, —
 Въ груди у всѣхъ, звеня, дрожить рыданье
 Отъ боли наслажденья: это пѣсня,
 Погибшая, забытая, родная,
 Возставшая изъ ясной дали дѣтства,
 Найденная въ глубокомъ родникѣ
 Прозрачныхъ сказокъ, — вѣдомая всѣмъ,
 Но до сихъ поръ не спѣтая ни разу.
 И чуть она начнется тихо, тайно,
 То выражая муки соловья,
 То воплощая нѣжный смѣхъ голубки, —
 Въ сердцахъ у всѣхъ внезапно вспыхнетъ ледъ
 И вскроется, — и ненависть, и скорби,
 И бѣшенство, и мракъ тоски, и пытки
 Растаютъ въ ласкѣ теплыхъ, теплыхъ слезъ.

Пасторъ (взволнованный и подавленный). Вашъ полетъ для меня слишкомъ высокъ, мастеръ Генрихъ; я простой человекъ, живущій на землѣ, не понимающій вашихъ фантазій. Одно я однако знаю, что вы, какъ видно, уже забыли различіе между правдой и неправдой, добромъ и зломъ.

Генрихъ. Адамъ въ раю тоже этого не зналъ.

Пасторъ. Фразы, пустая болтовня... Мнѣ не хотѣлось вамъ напоминать, но нечего дѣлать: вспомните о женѣ, о дѣтяхъ, которыя видятъ только слезы матери.

Генрихъ. О, если бы я могъ осушить ея слезы, какъ охотно я бы это сдѣлалъ. Но я не въ силахъ это сдѣлать... Я живу теперь любовью; я самъ — весь любовь и обновленъ ею. Но мнѣ не дано удѣлить мою любовь семьѣ.

— Неслышанная жестокость, — возмущается пасторъ: — адъ, украшенный какъ рай, держитъ васъ въ тискахъ, проклятая вѣдьма отняла васъ у семьи, у добрыхъ христіанъ. И развѣ вы не видите, что храмъ, о которомъ вы мечтаете, пагуба христіанскому міру, капище Ваалу и Молоху?... Берегитесь, чтобы народъ, возмущенный и оскорбленный въ своихъ чувствахъ, не пробрался въ ваше убѣжище и не разбилъ вдребезги мастерскую и мастера.

— Меня и этимъ не испугаете, — отвѣчаетъ Генрихъ: —

если умирающей отъ жажды иногда разбиваетъ кувшинъ съ виномъ, на то его воля, можетъ-быть — это его судьба. Моей вины тутъ нѣтъ. Я остаюсь, я знаю, чего хочу и что могу. Кто знаетъ, можетъ-быть и я подыму свой молотъ и разобью въ прахъ тотъ колоколь, въ который звонятъ ложь, ненависть, пресмыканіе, а чаще всего — призываютъ къ глупости.

— Еще одно я вамъ скажу на прощаніе, — говоритъ старый пасторъ: — вамъ я вижу не помочь, но есть слово, называющееся *раскаяніе*, и наступитъ день, когда посреди твоихъ фантазій оно какъ стрѣла пронзитъ тебѣ сердце. Ты не будешь жить, но и не умрешь, и проклянешь весь міръ, себя, твоё твореніе и все вокругъ тебя. Тогда, тогда вспомни обо мнѣ...

Генрихъ. Вы болтаете вздоръ. Никогда этого не будетъ. Противъ вашей стрѣлы я защищенъ, она также мало можетъ мнѣ поцарапать кожу, какъ этотъ колоколь, сорвавшійся и упавшій на дно озера, когда-либо можетъ опять начать звонить.

Пасторъ. И онъ будетъ звонить, мастеръ Генрихъ, помяните меня.

Жажда великаго подвига вдохновляетъ Генриха. Онъ твердо вѣритъ, что онъ создастъ тотъ колоколь, звукъ котораго возвѣститъ обновленіе міра, — и въ этой вѣрѣ онъ живетъ въ горахъ, бросивши свою жену и дѣтей. Для чего ему теперь заботиться объ этихъ людяхъ, которые ютятся тамъ, гдѣ-то въ долинахъ! Его душу волнуетъ великій подвигъ, а для великаго должно пренебречь всѣмъ, всѣмъ, даже милымъ своему сердцу.

Но воспоминанія о долинахъ порой прокрадываются и въ его душу. Они томятъ его по ночамъ, терзаютъ въ сумерки, шепчутъ устами тысячекѣтнаго водяного: „тщетны всѣ твои жертвы, вина остается виною, ты полонъ пороковъ, твоё платье въ крови, и нѣтъ руки, которая въ состояніи ее смыть, такъ какъ тебѣ не удалось добыть у Господа превращенія преступленія въ заслугу и наказанія въ награду“. — „Раутенделяйнъ! — кричитъ Генрихъ, просыпающийся изъ тяжкаго кошмара: — цѣлуй меня, я долженъ чувствовать твое, твое сердце, свѣжестъ лища въ твоихъ волосахъ“. — „Что съ тобою, дорогой?“ — „Ничего, теперь

хорошо, темныя силы душили меня, мучили, но уже прошло, я опять на ногахъ. Скажи мнѣ дитя: ты, вѣдь, вѣришь въ меня? — „Въ тебя не вѣрить?“ отвѣчаетъ дѣвушка: „да ты — мой Балдуръ, солнце и свѣтъ“. — „Я Балдуръ? Какъ бы мнѣ хотѣлось вѣрить тебѣ, проникнуться тѣмъ опьяненіемъ, безъ котораго нельзя сдѣлать ничего великаго. Безъ опьяненія нѣтъ вѣры, безъ вѣры въ себя ничего нельзя свершить, глаза тускнѣютъ, грудь сужается, и великій идеалъ исчезаетъ, превращаешься въ поденщика. Такъ прочь же сомнѣнія и угрызенія, вѣдь они только продуктъ той пошлой толпы, которая, вмѣсто того, чтобы благословить, проклинаетъ“. Противъ нея у него хватить силы.

Съ крикомъ и проклятіями люди снизу отправляются вверхъ, чтобы разрушить „храмъ Ваала“. Этихъ враговъ мастеръ Генрихъ не боится: „Какъ собаки, они на меня напали, — рассказываетъ онъ, — готовые растерзать, за что? Но и я съ ними поступилъ какъ со стаей псовъ, гранитныя скалы посыпались на ихъ подлыя головы, и кто не погибъ, бѣжалъ. Подай мнѣ бокаль, Раутенделяйнъ. Борьба освѣжаетъ грудь, побѣда закаляетъ, кровь быстрѣе течетъ по жиламъ, силы удесятерились, самъ весь обновленный человѣкъ, въ любви и ненависти“. Онъ хочетъ веселья, музыки, хочетъ отпраздновать свою полную побѣду надъ идеалами долины, свое полное освобожденіе отъ нихъ. Дѣвушка танцуетъ, раздаются звуки скрипки и флейты, но чу... что это за звуки примѣшиваются къ игрѣ и пѣнію? „Дѣвушка, развѣ ты ничего не слышишь? звукъ плача, какъ будто давно похороненный тонъ... Нѣтъ это ничего, обними меня. Посмотри внизъ: глубоко и огромно пространство, гдѣ живутъ люди. Дитя, поймешь ли ты меня, если я тебѣ скажу: тамъ моя родина, но тамъ внизу я и свой и чужой. Но точно такъ же здѣсь наверху: я свой и чужой“.

„Но неужели ты ничего не слышишь? Развѣ ты не видишь дѣтскихъ головокъ? Вотъ онъ все ближе и ближе; два мальчика съ трудомъ поднимаются на верхъ, таща съ собою кувшинъ. Вотъ они возлѣ него, и раздается голосокъ: папа! — Это я; дитя мое; что тебѣ? — Мама проситъ тебѣ кланяться. — Спасибо, мой милый мальчикъ, какъ ей, хорошо? — Хорошо. — Что вы несете въ кувшинъ? — Это для тебя, отецъ, что-то соленое и горькое: слезы нашей ма-

тери. — Праведный Богъ! Но гдѣ же ваша мать? — Она у водяныхъ розъ...“

И вдругъ раздаются звуки колокола — потонувшаго колокола. Старый водяной потомъ рассказываетъ, что онъ тысячу лѣтъ живетъ, но еще такого ужаса не испыталъ. „Рука мертвой женщины, съ лицомъ страдальцы, прикоснулась къ языку металла, и голосъ словно умирающей львицы раздался на днѣ озера, поднялся вверхъ, наполняя воздухъ плачемъ, стономъ, ударомъ грома. Раскаленнымъ желѣзомъ каждый ударъ колокола жжетъ сердце мастера Генриха. Раутенделайнъ пытается его успокоить, но онъ отталкиваетъ ее прочь. „Будь ты проклята, подлая сирена, проклятіе надъ тобою и надо мною, надъ моимъ твореніемъ, надъ всѣмъ міромъ! Я иду, иду, здѣсь я, сжался, Господи!“ Генрихъ падаетъ, подымается и медленно спускается внизъ. Вопль вырывается изъ устъ Раутенделайнъ: „все кончено!“

Мы не передаемъ конца этой ужасной драмы, — потому что у нея не можетъ быть другого конца, какъ эти вырвавшіяся изъ устъ дѣвушки слова: „все кончено“. Да, все кончено. Нѣтъ возможности человѣку достигнуть обновленія міра своими собственными силами, и онъ долженъ произнести, искренно произнести слова Фауста:

Къ зеркалу истины сіяющей и вѣчной
Я, образъ божества, приблизиться мечталъ,
Я съ духами себя безсмертными равнялъ,
Былъ гордости одной исполненъ безконечной,
Превыше ангеловъ я былъ въ своихъ мечтахъ,
Весь міръ хотѣлъ обнять и, полный упоенья,
Какъ Богъ, хотѣлъ вкусить святаго наслажденья,
И вотъ возмездіе за дерзкія стремленья:
Я словомъ громовымъ поверженъ былъ во прахъ.
О, нѣтъ, великій духъ, не равенъ я съ тобою.
Тебя я вызвать могъ тоскующей душою,
Но удержать тебя я силы не имѣлъ:
Такъ малъ и такъ великъ, о чудное видѣнье,
Я былъ передъ тобой. Но вотъ одно мгновенье —
И вновь я человѣкъ и жаловъ мой удѣлъ¹⁾.

Да, человѣкъ долженъ сказать себѣ: я человѣкъ, — и придетъ время, когда онъ дѣйствительно и искренно скажетъ

1) *Götte*, Фаустъ. Ч. I, ст. I. Пер. Холодковского.

это, — и тогда онъ услышитъ чистый звукъ колокола вносящей дѣйствительное обновленіе въ міръ христіанской церкви, и пойметъ онъ этотъ звукъ, пойметъ всю его чистоту и небесную божественную гармоничность. Онъ принесется къ нему въ свѣжемъ дыханіи начинающагося весенняго вѣтерка, принесется протяжнымъ, унылымъ великопостнымъ звукомъ покаянія, и человекъ откроетъ ему свое сердце, и тотчасъ почувствуетъ, какъ несущаяся къ нему въ душу печаль и страданіе таетъ въ свѣжемъ дыханіи вѣтра, какъ солнце, играя своими лучами, все болѣе и болѣе ясно освѣщаетъ его духовному взору крестъ, единственное средство его спасенія.

Н. Боголюбовъ.

Нижній Новгородъ,
6 марта 1900 г.

Буддизмъ передъ судомъ Евангелія¹⁾.

Прошли тѣ времена, когда буддизмъ изучался только съ исторической или этнографической точки зрѣнія, когда его трактовали, какъ одну изъ формъ язычества древняго, или описывали, какъ предметъ суевѣрнаго поклоненія современныхъ намъ ламаитовъ. Къ величайшему изумленію и смущенію сыновъ Церкви Христовой, древній буддизмъ на нашихъ глазахъ воскресаетъ изъ мертвыхъ, покидаетъ свое историческое кладбище, бродитъ по свѣту и становится предметомъ проповѣди и поклоненія уже не азіатскихъ только язычниковъ, но среди самыхъ культурныхъ, самыхъ просвѣщенныхъ классовъ христіанскаго міра! Къ многочисленнымъ духовнымъ недугамъ современнаго общества прибавилась такимъ образомъ новая болѣзнь — родъ религіознаго рецидивизма, новая форма декадентства, одновременно съ этимъ проникающаго, кажется, во всѣ области нашей духовной жизни. Совершается настоящій буддійскій „ренѣсансъ“. Буддизмъ возвѣщается и принимается, какъ послѣднее слово религіозной мудрости, какъ откровеніе вѣчной истины, какъ „свѣтъ Азіи“, имѣющій озарить и просвѣтить вселенную, какъ единственная и окончательная религія будущаго! Не подумайте, что горячіе проповѣдники и миссіонеры этого древняго заблужденія выходятъ изъ нѣдръ Азіи, изъ числа прирожденныхъ буддистовъ Цейлона и Бирмы, изъ присяжныхъ жрецовъ буддійской теологіи. Напротивъ, эти люди, принадлежа къ самымъ культурнымъ народамъ земнаго шара, суть прирожденные хри-

¹⁾ Публичная лекція, читанная въ Синодальномъ училищѣ церковнаго пѣнія 10 ноября 1899 г. Кромѣ датированныхъ въ соответственныхъ мѣстахъ пособій, авторъ пользовался для настоящей статьи сочиненіемъ Келлога „Буддизмъ и христіанство“, переведено съ англійскаго *Θ. С. Орнатскимъ*. Кіевъ 1894 г.

стіане, родившіеся и выросшіе среди условій христіанской цивилизаціи, сочетавшіеся Христу при самомъ крещеніи и, можетъ-быть, получившіе отчасти христіанское воспитаніе. И люди образованнаго христіанства не только не отвращаются отъ этой дикой проповѣди, но, жадно прислушиваясь къ ней, настолько ею проникаются, что дѣлаются *рenegатами*, отступниками отъ Христа въ пользу древняго Будды-Готамы!

Всѣ помнятъ, какъ въ 1893 году, во время Колумбійской выставки въ Чикаго, въ одномъ изъ засѣданій пресловутаго парламента религій, американецъ Страуссъ публично присоединился къ буддизму, произнесъ на санскритскомъ языкѣ установленную присягу и принявъ отъ руки настоящаго буддійскаго жреца форменное посвященіе, при громѣ рукоплесканій присутствовавшей въ собраніи христіанской публики. Не всѣмъ, конечно, прозелитамъ буддизма удастся измѣнить Христу при такой торжественно-театральной обстановкѣ. Большинство этихъ несчастныхъ соблазняется и совращается въ буддизмъ тайно, въ глубинѣ смятенныхъ думъ и чувствъ своихъ, безъ всякихъ церемоній и формальностей¹⁾.

Къ ихъ услугамъ на всѣхъ культурныхъ языкахъ готова обширная литература, на всѣ лады, въ стихахъ и прозѣ излагающая жизнь Будды, восхваляющая его личность и ученіе. Усердно разыскиваются, переводятся и комментируются памятники древней такъ наз. „канонической“ буддійской письменности, пишутся многочисленныя критическіе трактаты, составляются систематическіе своды буддійской „теологій“. Дѣло литературной пропаганды буддизма пошло такъ далеко, что нерѣдко это ученіе излагается прямо въ миссіонерской формѣ катихизисовъ, каковы, напр., буддійскіе катихизисы Генри Олькотта и Субадры Бикшу (Subhadra Bikschu). Послѣдній изъ этихъ катихизисовъ изданъ въ Брауншвейгѣ, но датируется не годами христіанской эры (1892) а годомъ „отъ преселенія въ нирвану Совершеннѣйшаго“ (2435), т.-е. Будды. Можно было бы подумать, что авторъ — коренной индусъ и прирожденный буддеецъ. На самомъ дѣлѣ

¹⁾ О томъ, какъ велико число этихъ ренегатовъ, точная статистика, разумеется, не сообщаетъ; по замѣчанію Анри Фуке („Le Temps“ 1899, № 13798), въ одномъ только современномъ Парижѣ число буддистовъ можно полагать *больше чѣмъ атеистовъ!* А это — величина, хотя и неопредѣленная, но тѣмъ не менѣе ужасающая!

это, какъ и Г. Олькоттъ, — одинъ изъ ренегатовъ христіанства; онъ — прирожденный нѣмецъ и христіанинъ, по имени — Фридрихъ Циммерманъ, уже послѣ отступничества принявшій прозвище Субадры, съ эпитетомъ Бикшу, т.-е. буддійскій отшельникъ.

Миссіонерская энергія апостоловъ буддизма доходитъ до того, что, въ интересахъ своей пропаганды, они, не задумываясь, прибѣгаютъ даже къ приемамъ фальсификаціи. Несмотря на разнообразіе всѣхъ этихъ передѣлокъ и поддѣлокъ, которымъ подвергается буддизмъ въ рукахъ европейскихъ и американскихъ реставраторовъ, общая ихъ идея заключается въ томъ, чтобы сообщить буддизму видъ, наиболѣе симпатичный и приуроченный къ понятіямъ и вкусамъ современной образованной публики. Таковы только что упомянутые катихизисы Олькотта и Циммермана; такова всесвѣтно-извѣстная книга Э. Арнольда „Свѣтъ Азіи“, такова, наконецъ, и изданное въ Англіи въ 1895 году „Евангеліе Будды“, сочиненное Карусомъ. Авторъ послѣдняго изданія даже и не считаетъ нужнымъ скрывать тѣ искусственные приемы, къ которымъ прибѣгалъ онъ при компановкѣ своего труда. Онъ сознается, что иное въ буддійскихъ писаніяхъ онъ опускалъ, другое принималъ, третье измѣнялъ. Такъ, напр., Карусъ выпустилъ изъ буддійскихъ разсказовъ почти все чудесное на томъ основаніи, что, по его, Каруса, мнѣнію, „чудеса перестали теперь быть доказательствами религіи“. Вообще, ему не столько дорогъ самый буддизмъ, сколько современная идея буддизма, какъ она слагается и частью успѣла уже сложиться въ фантазіи европейцевъ. Зато Карусъ выражаетъ твердую надежду, что приспособленный такимъ образомъ буддизмъ сдѣлается великимъ факторомъ въ развитіи будущаго религіознаго сознанія человѣчества.

На основаніи непреложныхъ обѣтованій Христа Спасителя, твердо и несомнѣнно вѣруемъ, что надежды эти никогда не осуществляются въ полномъ ихъ объемѣ. Но тѣмъ не менѣе мы должны считаться съ фактами современной дѣйствительности. Издаваемые о буддизмѣ книги расходятся въ громадномъ количествѣ экземпляровъ и въ самое короткое время выдерживаютъ по нѣскольку изданій. Упомянутая нами книга Арнольда „Свѣтъ Азіи“ не только нарахватъ читается въ Европѣ и Америкѣ, но, по послѣднимъ извѣстіямъ,

циркулируетъ уже между нашими грамотными бурятами (Аларскаго и Кырэнскаго дацановъ), укрѣпляя и поддерживая ихъ въ той мысли, что буддизмъ есть религія будущаго, и что настанетъ время, и очень скоро, когда буддизмъ восторжествуетъ. Къ слову сказать, книга Арнольда попала къ забайкальскимъ бурятамъ, по свидѣтельству аларскаго миссіонера, благодаря любезности одного русскаго высокопоставленнаго лица, которое, будучи православнымъ по рожденію, въ настоящее время настолько увлеклось буддизмомъ, что выразило готовность заодно съ инородцами восточной Сибири противодействовать нашимъ миссіонерамъ¹⁾. Буддійское „Евѣнгеліе“ Каруса, о которомъ только что была у насъ рѣчь, приобрѣло въ глазахъ европейскихъ почитателей Будды священное значеніе. По словамъ профессора Буткевича, ее переплетаютъ въ атласъ и бархатъ, украшаютъ съ лицевой стороны сребропозлащеннымъ изображеніемъ Будды, возлагаютъ на аналояхъ, покрытыхъ парчевыми пеленами, и т. д. Въ большихъ европейскихъ городахъ уже существуютъ буддійскія кумирни со всѣми атрибутами культа, гдѣ совершаются пріѣзжими бонзами торжественныя идолослуженія въ присутствіи образованной публики. Впрочемъ, всѣ эти кумирни, бурханы, буддійскія мессы и т. п. свидѣтельствуютъ, по нашему мнѣнію, только о падкости европейской публики ко всякаго рода новымъ ощущеніямъ и оригинальнымъ зрѣлищамъ. Опасная сторона заключается не въ ново-буддійскомъ или ламаитскомъ культѣ, но въ идеяхъ древняго буддизма, какъ онѣ понимаются теперь въ Европѣ, а цѣнность этихъ идей, какъ скоро увидимъ, въ значительной степени зависитъ отъ того, что ими совершенно исключается какой бы то ни было культъ и обрядность. Гораздо болѣе слѣдуетъ придавать значенія сильно распространеннымъ въ большихъ городахъ западнаго міра такъ называемымъ *этическимъ обществамъ* и *теософическимъ союзамъ*, которые, въ сущности своей, суть не что иное, какъ буддійскія общины.

Къ огорченію нашему, существуютъ несомнѣнные признаки начала буддійскаго движенія и у насъ въ Россіи. Увлекательная поэма Арнольда выдержала у насъ два перевода и нѣсколько изданій, слѣдовательно, читается нарасхватъ. Стали

¹⁾ М. Кунлетскій, см. *Церк. Вѣд.* 1898 г. № 49.

появляться и переводы подлинныхъ буддійскихъ писаній, каковы, напр., изданный въ прошедшемъ году въ Москвѣ переводъ Даммапады, сдѣланный г. Герасимовымъ и пущенный въ обращеніе подъ недвусмысленнымъ заглавіемъ „Путь къ истинѣ“. Все чаще начинаютъ слышаться въ обществѣ горячія похвалы по поводу „простоты буддійской религіозной конструкціи и возвышенно-чистой этики буддизма“. Раздаются такія рѣчи и съ высоты университетскихъ кафедръ, возглашаемыя руководителями русскаго учащагося юношества. Такова именно рѣчь проф. Ольденбурга, произнесенная 8 февраля прошедшаго года на торжественномъ актѣ Петербургскаго университета и, къ глубокому смущенію многихъ присутствовавшихъ, восхвалявшая буддизмъ, какъ одну изъ самыхъ почтенныхъ и симпатичныхъ религіозно-нравственныхъ системъ міра¹⁾.

Конечно, мы никогда не дойдемъ до устройства въ большихъ городахъ кумиренъ и проч. принадлежностей буддійскаго культа, но литературная пропаганда буддизма, какъ видимъ, и у насъ совершается безпрепятственно. Такъ называемые „буддійскіе мотивы“ съ тенденціознымъ характеромъ стали проникать даже въ нашу беллетристику. Сошлемся на переводную сказку Л. Толстого „Карма“ (Полн. собр. т. XIV), на стихотвореніе Крещановскаго „Изъ буддійской поэзіи“ (Лит. прил. къ „Нивѣ“ 1899 г., февр.) и др.²⁾

Въ современной буддійской пропагандѣ легко различить два направленія, съ виду глубоко противоположныя другъ другу, въ своихъ затаенныхъ мотивахъ — родственныя и одинаково враждебныя христіанству.

На первомъ планѣ стоитъ проповѣдь буддизма *во имя прогресса и культурныхъ идей*, какъ понимаютъ ихъ съ точки зрѣнія „лжеименнаго разума“ и невѣрія. Писатели этого направленія пытаются отыскивать въ буддизмѣ доктрины, служащія отголоскомъ всѣхъ новѣйшихъ теорій и направленій отрицательнаго характера: раціонализма, атеизма, матеріализма, даже позитивизма и эволюціонизма. Съ этой точки

1) „Церковный Вѣстн.“ 1899 г., № 7. Такимъ же характеромъ проникнуть очеркъ С. Ѳ. Ольденбурга „Женщины-буддистки“, помѣщенный въ „Русск. Богатствѣ“ 1899 г.; январь.

2) Фактическія данныя о тенденціозной пропагандѣ буддизма частію приводятся въ статьѣ нашей въ журн. „Вѣра и Церковь“ 1899 г., кн. 1.

зрѣнія буддизмъ прославляется какъ противоположность христіанству, выставляется его *антиподомъ*.

Въ отдѣльныхъ случаяхъ въ этомъ отношеніи дѣло далеко не всегда обходится безъ натяжекъ, но въ общемъ буддійская религіозная система даетъ чрезвычайно родственныя созвучія главнѣйшимъ мотивамъ современной философіи невѣрія. Не имѣя въ виду подробно останавливаться теперь на характеристикѣ буддійской пропаганды этого направленія, мы ограничимся немногими выдающимися цитатами, которыя покажутъ намъ отношенія къ буддизму этого рода писателей¹⁾. Одинъ изъ панегиристовъ буддизма, *Шульце* пишетъ, что изслѣдователю этой древней религіи, при воспоминаніи о богооткровенномъ ученіи Ветхаго и Новаго Завѣта, „станеть ясно, что онъ выбрался изъ тѣсной и сумрачной долины на горную высоту и странствуетъ тамъ на солнечномъ свѣтѣ, при ясномъ небѣ и далекой перспективѣ“. Вышепомянутый нами Субадра Бикшу-Циммерманъ говоритъ, что буддизмъ есть будущая религія Европы, потому что „онъ не есть дѣло стры, но дѣло познанія и убѣжденія, есть религія свободаго и благороднаго, вѣщащаго въ себя челоуѣчества, которое не требуетъ никакой божественной помощи и не боится никакого божественнаго гнѣва²⁾“. Трудно, конечно, съ большею откровенностью и ясностью раскрыть тѣ мотивы, изъ которыхъ вытекаютъ горячіе восторги по адресу буддизма со стороны апостоловъ невѣрія. Но вотъ что говоритъ, наконецъ, въ похвалу буддійской системы Олькотъ, авторъ одного изъ буддійскихъ катихизисовъ: „Буддизмъ превосходить всѣ другія религіи тѣмъ, что онъ учитъ наивышнимъ благамъ безъ Бога, продолженію бытія безъ того, что называется душою, блаженству безъ неба, возможности освященія безъ ходатайствующаго Спасителя, искупленію, при которомъ каждый самъ является своимъ искупителемъ и которое совершается безъ церемоній, молитвъ и покаяній, безъ священниковъ и посредства святыхъ, наконецъ — наивысшему совершенству, которое достигается уже въ этой жизни и этомъ мірѣ³⁾“. Кратко резюмируя всѣ эти рѣчи, получаемъ

1) Болѣе подробную характеристику этого направленія мы дали въ статьѣ: „Буддизмъ и современное невѣріе“, въ журн. *Вѣра и Церковь* 1899 г., книги 1 и 2.

2) „Христ. Чт.“ 1898 г., іюль. См. статью *Писаревскаго*.

3) Переводъ проф. Буткевича. Харьковъ 1888. Отв. 128.

тезисъ, что буддизмъ тѣмъ именно и хорошъ, что ояъ не имѣетъ ничего общаго съ религіей Христовой и отрицаетъ ее во всѣхъ ея существенныхъ пунктахъ.

Тѣмъ изумительнѣе является для насъ другое изъ упомянутыхъ нами направленій, стремящееся напротивъ выставить буддизмъ какъ своего рода двойникъ христіанства, какъ отраженіе самыхъ существенныхъ его сторонъ, какъ религію, только лишь по формѣ изложенія и въ несущественныхъ частностяхъ отличающуюся отъ христіанства... Въ свое время мы увидимъ, насколько справедливы и основательны всѣ эти попытки къ сближенію и уравниенію буддизма съ христіанствомъ. Теперь же считаемъ неизлишнимъ сказать нѣсколько словъ для разъясненія вопроса о самой возможности совмѣщенія столь противоположныхъ точекъ зрѣнія на одинъ и тотъ же предметъ. Чѣмъ, въ самомъ дѣлѣ, можно объяснить этотъ чуть ли не безпримѣрный въ своемъ родѣ случай, что одно и то же ученіе, при сравненіи съ другимъ ученіемъ, то восхваляется, какъ радикальная его противоположность, то проповѣдуется, какъ дубликатъ его или *fac-simile*?

Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ мы прежде всего отмѣтимъ тотъ историческій фактъ, что буддизмъ на протяженіи своего 24-вѣкового существованія претерпѣвалъ самыя разнообразныя трансформациі, попеременно находившія свое отраженіе въ памятникахъ буддѣйской письменности, что даетъ возможность писателямъ разныхъ направленій воспроизводить его въ различныхъ до неузнаваемости формахъ. Съ другой стороны, по свидѣтельству такихъ авторитетныхъ знатоковъ буддизма, какъ напр. Ольденбергъ, позднѣйшія произведенія буддѣйской письменности нисходятъ своею давностію до VI и даже X вѣка христіанской эры, чѣмъ открывается возможность предположенія о формированіи позднѣйшихъ сказаній о Буддѣ и его ученіи уже подъ вліяніемъ христіанскимъ. Замѣчательно, что не въ древнѣйшихъ, такъ называемыхъ *палийскихъ* текстахъ, а въ этихъ именно позднѣйшихъ памятникахъ буддѣйской литературы писатели занимающаго насъ теперь направленія находятъ наибольшее количество поводовъ для своихъ сближеній. Наконецъ, всѣмъ вообще тенденціознымъ писателямъ свойственны не только произвольныя преувеличенія въ пользу предвзятыхъ тенденцій, но и совершенно намѣренныя натяжки въ одну сторону, съ такими же

преднамѣренными недосмотрами и умолчаніями — въ другую. Мы имѣли уже случай упомянуть, какъ писатели либеральнаго направленія усиливаются пріобщить древній буддизмъ къ идеямъ современной философіи невѣрія. Точно такъ же поступаютъ писатели противоположнаго направленія, стремясь во что бы то ни стало отыскать въ буддизмѣ элементы евангельской исторіи и христіанскаго ученія. Въ томъ и другомъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ контрафакціей, иногда самой беззастѣнливой, которая и дала поводъ одному изъ русскихъ изслѣдователей буддизма озаглавить свою статью вопросомъ: „Какъ и почему въ Европѣ дѣлаютъ буддизмъ“¹⁾. Самымъ характернымъ образчикомъ этого рода является упомянутое нами „Евангеліе Будды“ Каруса. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно просмотрѣть оглавленіе книги: Рождество Будды, Первые ученики, Проповѣдь въ Бенаресѣ, Посольство учениковъ, Проповѣдь о любви къ ближнимъ, Слѣпорожденный, Блудный сынъ, Свѣтъ міра, Будда-святель, Дѣвица у колодца. Бракъ въ Ямбунадѣ, Хожденіе по рѣкѣ, Прощальная беседа Будды и проч. Ничего подобнаго этимъ заглавіямъ нѣтъ въ буддійской литературѣ, какъ нѣтъ и понятія, которое соотвѣтствовало бы общему заглавію книги Каруса — „Евангеліе Будды“, „The Gospel of Buddha“. Самое же содержаніе перечисленныхъ главъ въ громадномъ большинствѣ случаевъ до такой степени удаляется отъ смысла соотвѣтствующихъ имъ евангельскихъ повѣствованій, что только и остается, что одно общее съ ними, искусственно придуманное заглавіе. Вообще можно только изумляться рѣшимости, съ какою Карусъ сближаетъ повѣствованія, не имѣющія между собою ровно ничего общаго. Между тѣмъ, упорно настаивая на своихъ сближеніяхъ, онъ приводитъ до 76 цитатъ изъ четвероевангелія въ доказательство этого мнимаго параллелизма²⁾.

Обозрѣвая эту группу писателей, намѣренно и непреднамѣренно одѣвающихъ буддизмъ въ христіанское облаченіе, мы не можемъ пройти молчаніемъ произведенія послѣдователей такъ называемой *отрицательной критико-богословской*

1) Проф. прот. Буткевичъ въ журн. *Вѣра и Разумъ* 1898 г.

2) См. вышеупомянутую статью проф. Буткевича, гдѣ приводится подробная характеристика указанныхъ поддѣлокъ.

школы, которые съ тѣмъ же легкомысліемъ, но еще съ большей настойчивостію пускаются въ экскурсіи для сближенія буддизма съ христіанствомъ. Для писателей этой группы буддизмъ самъ по себѣ не представляетъ ни малѣйшаго интереса, и они вполне къ нему равнодушны, какъ къ предмету вѣрованій и пропаганды, но пользуются имъ, какъ своего рода критическимъ приемомъ или орудіемъ для рационалистической критики первоисточниковъ христіанства. Всякое открытое ими, а чаще всего — *изобрѣтенное*, сходство является у нихъ посылкою къ неизмѣнному заключенію противъ богооткровенности и самобытности христіанства, въ его первоначальныхъ памятникахъ. Такъ, еще Ренанъ, въ своей *Жизни Иисуса* указывалъ на возможность буддійскаго вліянія въ Палестинѣ въ первомъ вѣкѣ христіанской эры. Также и Бунзенъ старается доказать, что встрѣчающіяся будто бы въ евангеліяхъ совпаденія съ легендами о Буддѣ могли быть заимствованы изъ буддизма чрезъ посредство ессеевъ. Въ самое же послѣднее время настойчиво развивалъ такую же мысль профессоръ Зейдель. Сюда же слѣдуетъ отнести и вышедшую нѣсколько лѣтъ тому назадъ за границей книгу Нотовича подъ заглавіемъ „Пробѣлъ въ жизни Иисуса“, гдѣ проводится мысль, будто бы Господь нашъ съ 12-лѣтняго возраста находился въ Индіи, въ качествѣ ученика у одного буддійскаго монаха. Въ подтвержденіе этой басни г. Нотовичъ ссылается на рукописное сказаніе, будто бы лично имъ самимъ прочитанное въ одномъ изъ тибетскихъ монастырей. Книга г. Нотовича не замедлила, впрочемъ, найти себѣ заслуженную оцѣнку въ европейской литературѣ, и авторъ публично уличенъ былъ во лжи и шарлатанствѣ¹⁾. Какъ бы то ни было, означенные писатели съ своей стороны много содѣйствовали укорененію въ образованномъ мірѣ убѣжденія въ мнимой дѣйствительности болѣе или менѣе существеннаго сходства обѣихъ религій и тѣмъ, конечно, оказали услугу буддійской пропагандѣ. Въ сравненіи съ впечатлѣніемъ этой пропаганды оказывается безсильнымъ голосъ безпристрастныхъ и объективныхъ изслѣдованій буддизма, каковы, напр., Ольденбергъ въ Германіи, занимающійся реставраціей буддизма чисто научнымъ методомъ, безъ всякихъ предвзятыхъ цѣлей и фик-

1) *Писаревскій*. „Христ. Чт.“ 1888 г. іюль.

тивныхъ сближеній¹⁾). Но и у этихъ писателей есть свои невольныя, по крайней мѣрѣ незлонамѣренныя, прегрѣшенія въ сторону сближенія буддизма съ христіанствомъ. Таково именно неразборчивое употребленіе христіанскихъ терминовъ въ приложеніи къ буддійскимъ понятіямъ, не имѣющимъ ничего общаго съ христіанствомъ, напр. *грѣхъ*, *искупленіе*, *оправданіе*, *святость*, *церковь*, часто встрѣчающееся даже и у Ольденберга²⁾).

Какъ же должно смотрѣть на оба, охарактеризованныя нами направленія въ современной буддійской пропагандѣ, съ *православно-богословской* точки зрѣнія? Какъ ни глубоко враждебна нашему христіанскому сознанію проповѣдь буддизма, раздающаяся во имя либеральнаго прогресса и невѣрія, мы однако ничего не имѣемъ возразить противъ того, подразумѣваемаго ею, положенія, что буддизмъ относится къ христіанству, какъ его антиподъ, какъ отрицаніе всѣхъ основныхъ истинъ, составляющихъ сущность христіанства. Конечно, много разнообразныхъ и важнѣйшихъ задачъ раскрывается передъ христіанскимъ апологетомъ по поводу различныхъ пунктовъ буддійскаго ученія, восхваляемыхъ поклонниками буддизма съ этой точки зрѣнія, но всякому ясно, что дѣйствительнымъ объектомъ христіанско-апологетической полемики является здѣсь не столько самый буддизмъ, сколько стоящія позади его теченія современной невѣрующей мысли, находящія въ буддизмѣ свое болѣе или менѣе полное и дѣйствительное отраженіе³⁾). Иное дѣло, когда проповѣдь этого лжеученія раздается во имя будто бы существеннаго сходства его съ ученіемъ Христа Спасителя, при чемъ, конечно, подразумѣвается и намѣреніе приписать ему и равное съ христіанствомъ значеніе и достоинство. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ предъ нами встаетъ неотразимая задача разсмотрѣть съ указанной точки зрѣнія собственныя основы буддійскаго ученія и представить ихъ въ свѣтѣ богооткровенной истины Христовой.

¹⁾ *Ольденбергъ*. „Будда, его жизнь, ученіе и община“. Переводъ *Николаева*.

²⁾ У тенденціозныхъ писателей злоупотребленіе терминологіей доходить до крайности: напр. „Господь сказалъ“ — это значить *сказалъ Будда* (Ольденбургъ).

³⁾ См. статью нашу: „Буддизмъ и современное невѣріе“, „*Вѣра и Церковь*“ 1899 г., кн. 1 и 2

Давно уже въ современной литературѣ возникло стремленіе игнорировать или, по крайней мѣрѣ, сколько возможно умалять разницу между богооткровенной религіей христіанской и религиозными учениями натурального происхожденія. У современныхъ писателей нерѣдко можно встрѣчаться съ взглядами, подобными тѣмъ, которые открыто выражались на чикагскомъ конгрессѣ религій даже ораторами христіанскими, именно, что всѣ религіи равны между собою, что онѣ суть только разные пути, которыми восходить челоувѣчество къ небу и Богу, — разные врата, которыми люди различныхъ расъ и народовъ входятъ въ царство Божіе, — разные, наконецъ, призматическіе цвѣта, на которые исторически разложился бѣлый лучъ единой и вѣчной Истины. Такимъ образомъ исключительное превосходство христіанской религіи и коренящійся въ признаніи этого превосходства обычай противопоставлять христіанство всѣмъ остальнымъ религіямъ, какъ истину — заблужденіямъ, какъ богооткровенное — естественному, выставляется, какъ устарѣлый предрассудокъ, который въ наше просвѣщенное время не долженъ стѣснять чьей-либо религиозной свободы¹⁾.

Что касается собственно буддизма, то стремленіе къ уравненію его съ христіанствомъ, какъ можно примѣтить, развивается изъ двухъ противоположныхъ точекъ зрѣнія. Одни, стоя на почвѣ атеистическихъ или деистическихъ ученій и отправляясь изъ утвержденія существующихъ будто бы сходствъ между обѣими религіями, въ виду несомнѣнно естественнаго происхожденія буддизма, дѣлаютъ заключеніе о *такомъ же естественномъ* происхожденіи и религіи христіанской. Съ этой точки зрѣнія, одна религія можетъ быть выше и чище другой, но обѣ онѣ представляютъ не что иное какъ *два момента одного и того же эволюціоннаго процесса*, которому обязаны своимъ происхожденіемъ и всѣ остальные религіи міра. Другіе писатели, стоя, повидимому, на точкѣ зрѣнія теистической философіи и даже примѣняясь къ языку христіанской ортодоксіи, признаютъ нашу религію *богооткровенною*; но, принимая во вниманіе тѣ же предполагаемыя

¹⁾ Проф. В. А. Соколовъ. „Парламентъ религій въ Чикаго“, 1894, стр. 76 и др. Та же мысль въ беллетристической формѣ раскрывается въ сказкѣ „Суратская кофейня“ Л. Толстого (Полное собр., т. XIV).

сходства ея съ буддизмомъ, дѣлають заключеніе ни больше ни меньше, какъ о *богострожденномъ происхожденіи и самаго буддизма*. Представителемъ этого послѣдняго взгляда является извѣстный знатокъ натуральныхъ религій — оксфордскій профессоръ Максъ Мюллеръ. Выражая сѣтованіе, что, слѣдуя устарѣлымъ и ненаучнымъ традиціямъ, мы до сихъ поръ продолжаемъ не признавать или ограничивать разные пути и способы, посредствомъ которыхъ Богъ „говорилъ прежде отцамъ нашимъ чрезъ пророковъ“, знаменитый ученый говоритъ: „Если мы вѣримъ, что есть Богъ, что Онъ сотворилъ небо и землю и управляетъ міромъ чрезъ Свое непрестанное Провидѣніе, то нельзя (будто бы) допустить, чтобы миллионы человѣческихъ существъ, подобно намъ созданныхъ по образу Божію, во время своего невѣдѣнія были настолько оставлены Богомъ, что всѣ ихъ религіи были бы одною ложью и заблужденіемъ. Напротивъ, нѣтъ ни одной религіи, которая не содержала бы въ себѣ сѣмянъ истины и не была бы однимъ изъ способовъ божественнаго воспитанія человѣческаго рода“. Что можемъ сказать въ отвѣтъ на это замѣчаніе? Безъ сомнѣнія, мы должны согласиться съ тою мыслию автора, что всѣ естественныя религіи въ общемъ ходѣ исторіи имѣли свое провиденціальное значеніе; мы прямо признаемъ за языческими религіями древности значеніе одного изъ способовъ, коими Богъ подготовлялъ человѣчество къ принятію обѣщаннаго Спасителя. Но мы знаемъ также, что Промыслъ Божій самая неправды и заблужденія человѣческія направляетъ къ служенію своимъ высшимъ цѣлямъ. Развѣ это даетъ намъ право считать напр. войны Александра Македонскаго и римлянъ, объединившія древній міръ ко времени пришествія Христа, или предательство Іуды — за результаты божественнаго внушенія? Не можемъ спорить и противъ того положенія, что всѣмъ вообще религіямъ свойственны нѣкоторыя сѣмена истины. Трудно было бы даже представить себѣ, какъ натуральныя религіи могли бы освободиться отъ этихъ сѣмянъ, если Богъ вложилъ въ глубину разума и совѣсти нашей зачатки истиннаго боговѣдѣнія, а въ природѣ внѣшней открылъ широкое свидѣтельство о присносущной силѣ Своей и Божествѣ! Съ тѣхъ поръ, какъ существуетъ человѣкъ на землѣ, небеса не перестаютъ возвѣщать славу Божію для всѣхъ людей безъ изыатія. Но не слѣдуетъ играть словами. Рѣчь

идеть не объ отдѣльныхъ сѣменахъ или доляхъ истины, утопающихъ въ океанахъ грубыхъ языческихъ заблужденій и религіозныхъ суевѣрій, но объ истинности цѣльныхъ религіозныхъ системъ. Только на этомъ признакъ и можетъ утверждаться понятіе о богооткровенности религіи. Никто не станетъ спорить, что въ древней, геоцентрической системѣ Птолемея есть отдѣльныя положенія, общія ей съ системой Коперника, а слѣдовательно и истинныя; тѣмъ не менѣе признается безусловно справедливымъ, что Птолемеѣва система есть ложная, а Коперникова — истинная. Мы допускаемъ, что въ буддизмѣ, какъ и во всякой человѣческой религіи, есть нѣкоторыя доли истины, напр. въ нравственной части буддійскаго ученія, но это не даетъ намъ ни малѣйшаго права, изъ-за этихъ отдѣльныхъ истинъ, признавать за буддизмомъ истинность системы и разсматривать его, какъ божественное откровеніе въ томъ же самомъ смыслѣ, въ какомъ мы признаемъ это достоинство за религіей христіанской. Чтобы отстоять буддизмъ въ этомъ исключительномъ достоинствѣ, необходимо доказать, что онъ заключаетъ въ себѣ божественную истину отъ А до Z, т.-е. что онъ не только содержитъ въ себѣ отдѣльныя истины, но есть полная, всецѣло адекватная себѣ истина.

Буддизмъ рекламируется, какъ „свѣтъ Азіи“, но если это — свѣтъ богооткровенной Истины, то онъ долженъ быть совершенно тождественнымъ съ озаряющимъ міръ свѣтомъ Христова Евангелія. Отсюда вопросъ о дѣйствительности существующаго будто бы сходства между обѣими религіями приобретаетъ рѣшающее значеніе. Если бы это сходство оказалось въ наличности и притомъ — въ чертахъ наиболѣе существенныхъ, хотя бы и въ ряду съ несущественными различіями, тогда предъ нами открылась бы задача объяснить происхожденіе этихъ различій, что въ свою очередь, можетъ быть, привело бы насъ къ необходимости установить на отношенія буддизма къ христіанству приблизительно тотъ же взглядъ, какой раздѣляетъ наша Церковь на отношенія къ христіанству ветхозавѣтнаго іудейства. Но, если бы изслѣдованіе показало, что при всѣхъ существующихъ сходствахъ буддизмъ не только не стоитъ въ гармоническомъ согласіи съ христіанствомъ, но и противорѣчитъ какимъ-либо его существеннымъ идеямъ, то мы будемъ имѣть право противо-

полагать ему христіанство, какъ свѣтъ' противопологаемъ тьмѣ, божественную истину — человѣческимъ заблужденіямъ. — Теперь приступимъ къ рѣшенію поставленной нами задачи.

Мы уже имѣли случай упоминать объ атеистическомъ характерѣ буддизма. И дѣйствительно, безбожіе буддійской системы стоитъ внѣ сомнѣнія. Есть впрочемъ писатели, пытающіеся смягчить буддійскій атеизмъ, представляя его въ формѣ такъ называемаго *агностизма*. Говорятъ, что, будто бы, не отрицая бытія Божія, Будда только считалъ этотъ вопросъ выходящимъ за предѣлы человѣческаго знанія, подобно тому, какъ въ наше время относятся къ этому вопросу позитивисты. Но если бы и оказалось справедливымъ такое предположеніе, т.-е. если бы основатель буддизма относился къ идеѣ Божества только съ умолчаніемъ, то на практикѣ это совершенно равнялось бы положительному безбожію, такъ какъ неизбежно вело бы къ исключенію изъ системы всего того смысла и свѣта, который обусловливается признаніемъ реальности Высочайшаго Существа. Справедливость сказаннаго нами наглядно подтверждаетъ тотъ же позитивизмъ, который, сдѣлавъ оговорку о непознаваемости Божества, какъ и вообще всего, относящагося къ міру сверхъестественному, свободно затѣмъ вступаетъ въ интимный союзъ со всѣми отрицательными ученіями и со всѣми выводами современнаго невѣрія. На самомъ же дѣлѣ въ памятникахъ буддійской письменности находятся неоспоримыя доказательства положительнаго безбожія этой системы. Въ разговорѣ съ однимъ браминомъ Будда заявилъ, что онъ „никого не видитъ ни въ небесныхъ мірахъ, ни въ мірѣ Мары, ни между богами, ни между людьми, кого бы ему прилично было почитать“. Этотъ атеистическій взглядъ Будда постоянно обнаруживаетъ и во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, когда рѣчь заходитъ о происхожденіи міра и жизни. „Безпричинна и невѣдома жизнь смертныхъ на землѣ, говаривалъ Будда. Когда Малюнка спросилъ его, вѣченъ ли существующій міръ, или нѣтъ, Будда совсѣмъ уклонился отъ отвѣта, а въ другой разъ такъ говорилъ по тому же вопросу: „не думайте, ученики: міръ вѣченъ или не вѣченъ, но думайте, что міръ есть страданіе, думайте о причинѣ страданій, думайте о пути къ уничтоженію страданій“. Такого рода отвѣты свидѣтель-

ствуютъ, конечно, о принципиально-агностическомъ отноше-
 ній Будды къ вопросу о происхожденіи міра, но вмѣстѣ
 съ тѣмъ указываютъ на упорное нежеланіе разрѣшить этотъ
 вопросъ признаніемъ Высочайшаго Существа, наличность
 Котораго, безъ сомнѣнія, устраняла бы всякую необходи-
 мость умолчаній по вопросу о происхожденіи міра. Атеизмъ
 Будды нисколько не смягчается даже вообще нерѣдкими
 упоминаніями въ рѣчахъ его о Брамѣ и другихъ богахъ.
 Боги древне-браминской религіи фигурируютъ въ буддій-
 скихъ писаніяхъ то въ качествѣ фигуральныхъ выраженій,
 уцѣлѣвшихъ изъ старо-индусскаго словаря, то въ качествѣ
 обстановочныхъ лицъ, не имѣющихъ ни малѣйшаго божес-
 твеннаго значенія. Подобно хорамъ въ древнеклассической
 трагедіи, боги являются только для того, чтобъ подивиться
 какому-нибудь подвигу Будды или воспѣть ему хвалебный
 гимнъ. Открытый Буддою путь къ спасенію настойчиво ре-
 комендуется имъ не только для людей, но даже и для бо-
 говъ. Въ Урувелѣ во время проповѣди Будды боги съ благо-
 говѣніемъ слушаютъ его ученіе по цѣлымъ ночамъ. Самъ
 Брама, являясь къ Буддѣ, почтительно преклоняетъ предъ
 нимъ колѣни. Словомъ, о богахъ въ буддійской литературѣ
 упоминается какъ будто нарочно для того, чтобы подчерк-
 нуть ихъ ничтожество, а вмѣстѣ и абсолютный атеизмъ
 Будды. Этотъ атеизмъ подтверждается и цѣлымъ рядомъ со-
 временныхъ изслѣдователей древняго буддизма, каковы: Бартъ,
 архидіаконъ Гардвикъ, Ольденбергъ и даже М. Мюллеръ. По
 свидѣтельству Келлога, путешественники и миссіонеры, ка-
 ковы Гарди, Эджинсъ и др., удостовѣряютъ, что даже совре-
 менные намъ буддисты въ южной части Индостана, гдѣ
 съ наибольшей чистотою сохранился древній буддизмъ, отли-
 чаются ярко выступающими атеистическими воззрѣніями.

Такимъ образомъ буддизмъ становится въ рѣзкую противо-
 положность съ христіанствомъ, и не только съ христіан-
 ствомъ, но и со всѣми остальными религіями міра, по са-
 мому основному изъ религіозныхъ вопросовъ — о бытіи
 Божіемъ.

Есть тѣмъ не менѣ писатели, которые, несмотря на
 столь очевидныя доказательства безбожія буддійской системы,
 не только относятъ ее къ числу теистическихъ системъ, но
 навязываютъ ей даже ученіе, аналогичное съ христіанскимъ

догматомъ о Пресв. Троицѣ. По ихъ мнѣнію, эту буддійскую троицу мы должны видѣть въ 1) *Буддѣ*, 2) проповѣданномъ имъ *Законѣ* и 3) учрежденной имъ *Общинѣ* буддійскихъ отшельниковъ. *Будда*, *Законъ* и *Община* — вотъ престранная троица! Начать съ того, что Будда никогда не считалъ и не думалъ возглашать себя богомъ, какъ мы впоследствии и убѣдимся. Далѣе, элементы этой троицы до такой степени не адекватны другъ другу и различны по своей природѣ, что разсматривать ихъ какъ аналогію съ христіанскимъ ученіемъ о Троичности есть явная несообразность: *Будда* — личность, *Законъ* — отвлеченное понятіе, а *Община* — предметъ собирательный. Руководствуясь этимъ методомъ, мы могли бы навязать ученіе о троичномъ Богѣ — любой религіозной системѣ, напр. *Магометъ*, *Коранъ* и *общество правоверныхъ*, или: *Моисей*, *Торъ* и *кагалъ*. Но зачѣмъ ограничиваться троицей? Можно набрать пятерицу, шестерицу и т. д. Очевидно, что въ данномъ случаѣ фигурируетъ именно *троица*, а не четверица и шестерица, — единственно въ видахъ тенденціознаго сближенія буддизма съ христіанствомъ.

Само собою разумѣется, что по отношенію къ атеистической системѣ буддизма не можетъ быть никакой рѣчи и о *божественномъ Откровеніи*. Въ самихъ буддійскихъ писаніяхъ ученіе Будды, какъ по происхожденію своему, такъ и по содержанию, носитъ характеръ вполне *раціоналистическій*. Свой пресловутый „путь четырехъ священныхъ истинъ“, которымъ, по высокопарному выраженію одной изъ хроникъ, Будда „привелъ въ движеніе колесо закона“, онъ *измыслилъ*, сидя подъ священнымъ деревомъ Боди. Въ одной изъ буддійскихъ сутръ разказывается, какъ Будда цѣлую ночь провелъ, измышляя ученіе о происхожденіи вещей. Въ другой разъ Будда цѣлую ночь размышлялъ о *12 ниданакъ*, т.-е. причинахъ въ прямомъ и потомъ обратномъ порядкѣ, всѣ ихъ *обобщилъ*, *вывелъ* изъ одной причины и *приложилъ* ко всѣмъ обстоятельствамъ жизни. Наконецъ, мы уже видѣли доказательство того, что за это именно отсутствіе всякаго сверхъестественнаго или богооткровеннаго элемента въ буддійскомъ ученіи оно и восхваляется въ лагерьѣ представителей современнаго невѣрія. Нужно ли пояснять, какой великій контрастъ представляетъ буддизмъ съ ученіемъ пророковъ и апостоловъ, повсюду дававшихъ понять, что ихъ проповѣдь

исходить не отъ плоти и крови, но отъ Духа Святого! Самъ Христось, явившійся въ міръ, какъ воплощенное Слово Божіе, проповѣдуя Свое ученіе, возвѣщалъ его отъ имени Отца, Которымъ былъ посланъ. Христіанское ученіе всюду даетъ понять о ничтожествѣ мудрости человѣческой и превосходствѣ премудрости Божіей. Словами боговдохновеннаго Павла оно учитъ, что немудрое Божіе — мудрѣе человѣковъ и немощное Божіе — сильнѣе человѣковъ, почему Богъ и избралъ для проповѣди Евангелія немудрыхъ и немощныхъ и худородныхъ, да посрамится премудрость человѣческая и да не хвалится никакая плоть предъ Богомъ¹⁾. Напротивъ, Будда даже и не подозрѣвалъ о возможности какой-либо мудрости выше мудрости человѣческой.

Настолько же сильный контрастъ съ христіанствомъ открывается въ ученіи Будды о *человѣкѣ*. Одинокю и сиротливо стоитъ человѣкъ въ этомъ мірѣ — безъ Бога, изнемогая подъ бременемъ окружающихъ его золъ и страданій, не смѣя взглянуть на небо и не имѣя никакихъ поводовъ ожидать оттуда ни одного луча свѣта, ни помощи, ни утѣшенія. Откуда произошелъ человѣкъ и зачѣмъ существуетъ онъ на землѣ? Будда самъ не знаетъ и не хочетъ отвѣчать на этотъ вопросъ. „Безпричинна и невѣдома жизнь смертныхъ“, говоритъ онъ! Не зная ничего о Богѣ — Творцѣ міра, буддизмъ ничего не можетъ повѣдать ни о созданіи, ни о назначеніи человѣка, ни о томъ, какъ возвысилъ его Творецъ надъ всѣми земными созданіями, вложивъ въ существо его безсмертную, по образу Самого Творца созданную душу. Даже болѣе того. Буддизмъ *совсѣмъ не признаетъ души* *человѣческой* въ смыслѣ субъекта или личности, въ смыслѣ постоянной основы всѣхъ нашихъ представленій, чувствованій и желаній. Опять-таки въ рядахъ современныхъ проповѣдниковъ буддизма нерѣдко высказывается противоположное утвержденіе, что буддизмъ признаетъ будто бы не только наличность психической субстанціи, но и личное безсмертіе души человѣческой. Въ доказательство этого положенія приводится обыкновенно буддійское ученіе о *душепреселеніяхъ*. Скоро мы увидимъ настоящую цѣну этого доказательства. Теперь же укажемъ на собственныя свидѣтельства буддійской

1) 1 Коринѣ. I, 18 и слѣд.

литературы по данному предмету. Такъ, въ одномъ изъ буддійскихъ памятниковъ, Sutta Pitaka, говорится: „Изъ способности ощущеній и представлений невѣжественный человѣкъ дѣлаетъ выводъ „я есмь“, что я существуетъ, что я будетъ существовать и пр., но просвѣщенный учениемъ Совершеннаго освободился отъ невѣдѣнія, а потому у него *нѣтъ и мысли, что я существуетъ*“. Въ той же Питакѣ Будда указываетъ на существованіе души послѣ смерти, въ какомъ бы то ни было видѣ, сознательномъ или безсознательномъ, *какъ на ересь, именуемую attavada — утвержденіемъ самости*. Наконецъ, вотъ очень прозрачная буддійская аллегорія, приводимая Ольденбергомъ: одинъ буддійскій монахъ, въ разговорѣ съ царемъ Милиндой, спрашиваетъ: „Въ повозкѣ ли ты пріѣхалъ, великій государь?“ — „Да, я пріѣхалъ въ повозкѣ“. — „Тогда объясни мнѣ повозку, великій царь; составляетъ ли ось повозку?“ — „Нѣтъ, ось не составляетъ повозки“. — „А колесо, кузовъ, ярмо?“ Послѣ отрицательныхъ отвѣтовъ царя, отшельникъ спрашиваетъ: можетъ-быть, повозка есть что-нибудь помимо своихъ составныхъ частей? Царь и на этотъ вопросъ отвѣчаетъ отрицательно. Тогда пустынный упрекаетъ царя, что онъ солгалъ, когда сказалъ, что пріѣхалъ въ повозкѣ, потому что не существуетъ никакой повозки¹⁾. Отсюда дѣлается не одинъ разъ повторяемый въ буддійской литературѣ выводъ, раскрывающій смыслъ аллегоріи, что „если тѣлесность, воспріятіе, познаніе не составляютъ человѣка, а, съ другой стороны, человѣкъ не существуетъ внѣ тѣлесности, воспріятія, познанія, то, слѣдовательно, человѣкъ вообще не существуетъ, какъ личность или субстанція, а есть только сумма составляющихъ его явленій. Поэтому даже послѣдователи древняго браманизма, признававшаго бытіе я или Атмана, упрекаютъ буддистовъ въ абсолютномъ *апсихизмѣ*. То же мнѣніе подтверждаютъ и новѣйшіе изслѣдователи буддизма съ Ольденбергомъ во главѣ. Сентъ-Илеръ говоритъ, что Будда не признавалъ бытія души, какъ не признавалъ онъ и Бога. „Я думаю даже“, присовокупляетъ онъ, „что нельзя сослаться ни на одинъ изъ священныхъ буддійскихъ текстовъ, гдѣ бы ясно указывалось или, по крайней мѣрѣ, предполагалось различіе души отъ тѣла“.

1) *Ольденбергъ*, стр. 200 — 201.

Правда, многіе изъ современныхъ буддистовъ признають существованіе души, но дѣлають это совершенно вопреки ученію Будды. По словамъ миссіонеровъ, ихъ приводитъ къ этому не что иное, какъ неискоренимое никакой теоріей свидѣтельство нашего самосознанія, подобно тому какъ, подчиняясь инстинктивнымъ запросамъ духа, вопреки атеизму Будды, они возвели въ божеское достоинство самого Готаму, а тибетскіе ламаиты придумали даже верховнаго Будду, отъ котораго, путемъ эманации, рождаются всѣ человѣческіе будды (Келлогъ).

Что же касается *душепереселенія*, то этотъ терминъ не можетъ даже и мѣста имѣть въ системѣ, отрицающей самое бытіе души, какъ субъекта или личности. Но то, что выдается за буддійское переселеніе душъ, не имѣетъ ничего общаго съ такъ наз. *метампсихозисомъ*, свойственнымъ нѣкоторымъ религіознымъ и философскимъ ученіямъ древности. Соотвѣтственный пунктъ буддійской метафизики можетъ быть точнѣ названъ ученіемъ о перерожденіяхъ живыхъ существъ. Настоящимъ субъектомъ этихъ перерожденій является не личность или *я*, а *карма*, подъ которой буддизмъ разумѣетъ совокупность этическихъ качествъ человѣка, итогъ его помысловъ, стремленій и поступковъ, — то, что на современномъ языкѣ мы назвали бы *характеромъ челоѣка*. Каждый данный характеръ существовалъ раньше *этого* челоѣка, составляя нравственный обликъ какого-нибудь другаго существа, и будетъ существовать послѣ смерти *этого* челоѣка, возродившись въ иномъ существѣ. „Это тѣло — не ваше, ученики, оно есть наслѣдіе прошлаго“, говорилъ Будда. „Дѣла мои суть мои предки“, поясняетъ онъ въ другомъ мѣстѣ; „они суть рождающее меня чрево матери моей“. Эти же дѣла составляютъ, наконецъ, и истинное потомство челоѣка, его историческое наслѣдіе, имѣющее возрождаться потомъ, въ цѣломъ рядѣ послѣдовательныхъ существованій. Преобладаніе похвальныхъ качествъ ведетъ, по ученію Будды, къ перерожденіямъ въ высшія формы, преобладаніе дурныхъ — служить причиною низшихъ и унижительныхъ перерожденій. Самому Буддѣ, по его словамъ, въ прежнее время приходилось бывать и зайцемъ, и свиньей, и быкомъ. Надо замѣтить, впрочемъ, что производительною силою, обуславливающею дальнѣйшія перерожденія, являются не похвальныя

дѣла и качества человѣка, а собственно дурныя, потому что абсолютное преобладаніе добрыхъ качествъ (при полномъ отсутствіи дурныхъ) совершенно устраняетъ всякую возможность будущихъ перерожденій, и человѣкъ, какъ увидимъ впоследствии, совсѣмъ уничтожается.

Итакъ, вотъ это ученіе, возвѣщаемое, какъ одна изъ самыхъ возвышенныхъ и самыхъ близкихъ къ христіанству религій міра. Едва мы только начали нашъ обзоръ буддійскихъ вѣрованій, какъ должны уже отмѣтить въ нихъ отсутствіе двухъ самыхъ главныхъ и необходимыхъ факторовъ всякой религіозной системы. Въ буддизмѣ нѣтъ *ни Бога, ни человека*, въ полномъ и существенномъ значеніи этихъ терминовъ. Не только смѣшно говорить о какой-нибудь близости буддизма съ христіанствомъ, но въ высшей степени трудно трактовать его и какъ *религію* вообще. Религія есть отношеніе человѣка къ Существу Высочайшему. Въ буддизмѣ отсутствуютъ оба элемента этого соотношенія, слѣдовательно, если и возможно называть его *религіей*, то лишь въ томъ атеистическомъ и матеріалистическомъ смыслѣ, который имѣетъ религія въ опредѣленіи Фейербаха: „религія есть отношеніе человѣка къ самому себѣ“.

Справедливость послѣдняго замѣчанія яснѣе выступаетъ при разсмотрѣннн буддійскаго ученія о *грѣхѣ*. Съ христіанской точки зрѣнія, грѣхъ есть вытекающее изъ нашей свободы нарушеніе воли и закона Божія, извращеніе нормальныхъ отношеній человѣческой души къ Богу. Хотя христіанство различаетъ наши отношенія къ Богу, ближнему и самому себѣ, но нарушеніе каждой изъ этихъ обязанностей представляетъ собою одинаково грѣхъ противъ Бога. Вотъ почему Давидъ, оплакивая грѣхъ свой противъ Урія Хеттеянина, воскицаетъ ко Господу: „Тебѣ, Тебѣ единому согрѣшихъ и лукавое предъ Тобою сотворихъ!“ По той же причинѣ цѣломудренный Иосифъ на обольстительныя рѣчи жены Пентефрія отвѣчаетъ: „Како сотворю глаголь сей злый и согрѣшу предъ Богомъ?“ Ученіе о грѣхѣ, какъ нарушеніи нормальнаго для человѣка повиновенія волѣ Божіей, является однимъ изъ существенныхъ пунктовъ христіанской системы. Грѣхъ лишилъ человѣка первоначальнаго блаженства. Грѣхъ былъ причиною разстройства нравственной и физической природы человѣка и виною вѣчной смерти его въ тѣлесномъ и

духовномъ смыслѣ. Грѣхъ явился поводомъ для дѣйствія божественной благодати, искупляющей и спасающей. Борьба съ грѣхомъ и побѣда надъ нимъ, при благодатной помощи свыше, есть условіе приготовленія нашего къ жизни вѣчной. Въ буддійской системѣ также нерѣдко упоминается о грѣхѣ. Но идея грѣха въ собственномъ смыслѣ не могла прійти и на умъ буддиста. Ничего не зная о Верховномъ нравственномъ міроправителѣ и о божественномъ законѣ, онъ, очевидно, долженъ былъ составить себѣ какое-нибудь иное, своеобразное представленіе о грѣхѣ. И дѣйствительно, въ буддизмѣ грѣхъ есть только дѣяніе, которымъ нарушаются правильныя отношенія человѣка къ самому себѣ, къ интересамъ своего благополучія. По содержанію своему, буддійское понятіе грѣха на первый взглядъ совпадаетъ съ понятіемъ о страстяхъ и похотяхъ, въ коихъ выражается привязанность человѣка къ утѣхамъ и радостямъ чувственности. Все, что совершается человѣкомъ на почвѣ этихъ привязанностей, и есть грѣхъ. Но такъ какъ въ корнѣ всѣхъ страстей человѣческихъ лежитъ *жажда жизни* (то, что новѣйшими философи называютъ *волей къ жизни*), то она-то и составляетъ основную причину всѣхъ грѣховъ или первоначальный грѣхъ — *tanhā*. *Tanhā* обозначаетъ вообще сильное влеченіе къ чему-либо, вытекающее изъ инстинкта жизни и, прежде всего, къ самой жизни, здѣшней или загробной. Авторъ *Дампарады* въ заключительной главѣ о браманѣ говоритъ: „того я назову вѣрнымъ браманомъ, кого отдаленнаго не достигаетъ никакая суэта, отъ кого отпали страхъ и ненависть, и гордость, и зависть; какъ спадаетъ горчичное зерно съ острія иглы, кто не связанъ никакими мечтами, кто отринулъ и подавилъ всѣ услады этого міра и всякую жажду. Того нареку я вѣрнымъ браманомъ, *кто не жаждетъ ничего для себя ни въ этомъ мірѣ, ни слѣдующемъ, кто исцѣмился отъ всякихъ надеждъ и желаній, кто стоитъ ничѣмъ непоколебимъ*“¹⁾. Такимъ образомъ, подъ понятіе о грѣхѣ въ буддизмѣ, строго говоря, подходитъ всякое проявленіе индивидуальной воли независимо отъ его предмета и цѣли. Съ этой точки зрѣнія, любовь предосудительна наравнѣ съ ненавистью; привязанность къ чувственности и земной жизни

¹⁾ *Damparada*, XXXVI.

порицается такъ же, какъ и желаніе жизни загробной; запрещается не только жажда грѣховныхъ удовольствій, но, по справедливому замѣчанію Келлога, даже и желаніе самой добродѣтели ¹⁾: ясно, что всякій, кто, встрѣтивъ въ буддійскихъ писаніяхъ, слово *грѣхъ*, вздумалъ бы разумѣть подъ нимъ то же, что понимается подъ грѣхомъ въ христіанствѣ, тотъ навязалъ бы буддизму совершенно чуждую ему идею. Такъ какъ источникомъ грѣха, по буддійскому представленію, служитъ воля къ жизни, а въ жизни своей человѣкъ лично неповиненъ, то буддисту должно быть болѣе или менѣе чуждо и *сознаніе своей грѣховности*, и послѣдователь Будды нерѣдко дѣйствительно признается, что онъ во всю жизнь не совершилъ никакого грѣха, если не считать за грѣхъ ловлю рыбы или нечаянное наступленіе ногой на наскѣкомое.

Если мы при этомъ вспомнимъ, что, по ученію Будды, міръ представляетъ собою сплошную цѣпь причинъ и дѣйствій, механически охватывающую всѣ явленія жизни, въ томъ числѣ и человѣческой ²⁾, то будетъ понятно, что этимъ устраняется существенное условіе грѣховности, заключающееся въ свободной волѣ человѣка. Не ясно ли, что это ученіе гораздо болѣе вяжется съ матеріалистическимъ детерминизмомъ и вытекающей изъ него теоріей невмѣняемости, чѣмъ съ христіанскимъ представленіемъ о грѣховности человѣка!

Если въ буддійской системѣ отсутствуетъ правильное понятіе о грѣхѣ, то а ргіогі можно заключить, что мы не найдемъ аналогій съ христіанствомъ и въ буддійскомъ ученіи о *спасеніи*. Мы понимаемъ спасеніе, какъ избавленіе отъ грѣхопаденія, состоявшаго въ своевольномъ нарушеніи человѣкомъ божественной заповѣди, равно и отъ послѣдствій грѣхопаденія — отъ проклятія и вѣчной смерти, тѣлесной и духовной. Въ буддійской системѣ спасеніе повсюду разумѣется какъ избавленіе личности *отъ страданій жизни*. Страданіе, коему подвергается человѣкъ на ряду со всѣмъ живущимъ, составляетъ исходную точку и центръ всей буддійской системы, которая резюмируется въ четырехъ священнѣхъ истинахъ, открытыхъ Буддою въ ночь его просвѣщенія. Вотъ краткое изложеніе

¹⁾ Даштапада, XVI.

²⁾ Подробнѣе объ этомъ въ статьѣ о *буддизмѣ* В. и Ц. 1899 г., январь и февраль.

этихъ истинъ: первая истина — *міръ переполненъ страданіями*; вторая гласитъ о *причинѣ страданій*; третья — *объ освобожденіи отъ страданій, или спасеніи*, и четвертая — *о пути къ освобожденію отъ страданій*. Но гдѣ же лежатъ коренная причина или источникъ этихъ страданій? Этотъ вопросъ, столь ясно и положительно разрѣшаемый съ точки зрѣнія христіанскаго ученія о грѣхопадении, въ буддійской системѣ представляетъ неразрѣшимую проблему. Метафизика буддизма даже не задается вопросомъ объ объективной причинѣ всеобщей міровой скорби. Признавая страданіе за фактъ, неподлежащій объясненію съ этой точки зрѣнія, буддизмъ ограничивается указаніемъ одной лишь внутренней, субъективной причины страданій, которая, въ отношеніи къ человѣку, кроется въ его привязанности или жадѣ къ жизни. На почвѣ этой привязанности произрастаютъ всѣ вождельніи и страсти, результатъ которыхъ есть страданіе. „Кого побѣждаетъ жажда, т.-е. воля къ жизни, презрѣнная, привязывающая къ міру, того страданія, по словамъ Даммапады, растутъ, какъ сорныя травы“. Когда корень растенія не испорченъ, то срубленное дерево снова растетъ, точно такъ же все снова и снова появляется страданіе, если не убита жажда къ жизни. Плодомъ этой жажды является привязанность, въ силу которой, расширяя предѣлы своего существованія, человѣкъ говоритъ: *мой домъ, моя жена, мои сыновья, мое имущество*. Неудовлетворенность всѣхъ этихъ привязанностей и притязаній и составляетъ муку жизни, которая, не ограничиваясь предѣлами настоящаго существованія человѣка, приходитъ изъ прошедшаго и уходитъ въ будущее. Каждый мучится за то, что не сумѣлъ убить въ себѣ жажду жизни въ предыдущихъ фазахъ своего земного существованія, и каждому угрожаютъ тѣ же страданія въ дальнѣйшихъ перерожденіяхъ, если онъ не приметъ должныхъ мѣръ къ своему спасенію въ теперешней формѣ существованія. Понятно, что здѣсь идетъ рѣчь не о спасеніи отъ грѣха и праведнаго возмездія за грѣхъ, какъ понимаютъ это христіане, но отъ страданій жизни, источникъ или корень которыхъ лежитъ *неизвѣстно гдѣ*, во всякомъ случаѣ далеко за предѣлами индивидуальной воли человѣка. Чѣмъ въ самомъ дѣлѣ виноватъ человѣкъ, что воля къ жизни составляетъ непреборимый инстинктъ его бытія?

Такимъ образомъ, въ буддизмѣ отсутствуетъ самый *поводъ къ спасенію*, какъ понимаемъ его мы, въ христіанствѣ. Будда хочетъ спасать людей не отъ грѣховъ, а отъ безвинныхъ страданій. *Путь* къ такому *спасенію* лежитъ въ подавленіи и искорененіи не только низменныхъ и чувственныхъ вожделѣній, но и всѣхъ вообще желаній и привязанностей, какой бы ни носили они характеръ, на кого бы и на что бы они ни простирались. Въ отдаленной перспективѣ этого пути лежитъ подавленіе въ себѣ самой воли къ жизни, самаго желанія существованія, какъ въ здѣшней жизни, такъ и загробной. Мы будемъ имѣть впереди случай пояснить, какимъ методомъ достигается это состояніе. Теперь же съ насъ довольно знать, что въ этомъ-то искорененіи всякой волеиспособности и заключается буддійское спасеніе, характеризуемое терминомъ *нибана*, или *нирвана*. Для мудреца, „достигшаго святости“, т.-е. сумѣвшаго подавить въ себѣ всякое желаніе и самую жажду жизни, *нирвана* осуществляется еще въ условіяхъ тѣлеснаго существованія. Съ его души, какъ съ острія иглы, соскакиваетъ всякое конкретное представленіе, всякое опредѣленное отношеніе къ предметамъ окружающаго міра, всякое чувство или пожеланіе, а слѣдовательно и всякая скорбь, всякое страданіе. Полное безстрастіе, безмятежіе и невозмутимый покой наполняютъ его существо, а въ моментъ смерти наступаетъ для него окончательная стадія спасенія, т.-е. *абсолютная нирвана*. Что же это за состояніе, составляющее вѣнецъ мечтаній буддиста? Какъ можно судить по общему смыслу всей буддійской системы и руководствуясь прямыми указаніями памятниковъ, *нирвана* есть полное *уничтоженіе человеческой личности*, со всѣми ея проявленіями, иначе сказать, *абсолютная смерть*. Самое слово *нирвана* значитъ *уасаніе, потузаніе*. Въ одной изъ буддійскихъ сутръ Будда такъ объясняетъ *нирвану* ученику своему Упасивѣ: „Какъ пламя, погашенное силою вѣтра, не можетъ считаться существующимъ, такъ точно и мудрецъ, освободившійся отъ имени и тѣла, исчезаетъ и не можетъ считаться существующимъ... То, вслѣдствіе чего говорятъ: „онъ есть“, для него болѣе не существуетъ“. Общія этотъ исходъ своимъ послѣдователямъ, буддизмъ остается логически вѣренъ своимъ основнымъ воззрѣніемъ. Та вѣра, которая, проповѣдуя асихизмъ, начала съ положенія, что существо-

ваніе есть страданіе, необходимо должна была окончить ученіемъ, что освобожденіе отъ страданій составляетъ высшее благо, а такъ какъ коренная причина страданій заключается въ самомъ фактѣ личной жизни, то и высшее благо естественно совпадаетъ съ ученіемъ объ освобожденіи отъ самого существованія. Съ другой стороны, для *нибуты*, т.-е. „праведника“, достигшаго нирваны уже здѣсь на землѣ, невозможно перерожденіе въ какую-либо иную форму земного существованія, такъ какъ перерожденіе вообще составляетъ удѣлъ только людей, болѣе или менѣе грѣховныхъ, съ буддійской точки зрѣнія. Такимъ образомъ, абсолютная, *вѣчная смерть*, во всѣхъ смыслахъ и значеніяхъ, вотъ то жалкое и страшное спасеніе, которое уготовляетъ Будда своимъ послѣдователямъ. Вотъ тотъ рай и вѣчное блаженство, которое хотятъ навязать буддизму его европейскіе почитатели и апостолы, стремящіеся приравнять его къ христіанству! Арнольдъ на примѣръ, называетъ буддизмъ *благоутіемъ*, въ качествѣ послѣдней цѣли, открывающимъ человѣку *жизнь*, которая не знаетъ никакихъ временъ, которая возвѣщаетъ тотъ блаженный конецъ всѣхъ смертей, когда умираетъ, наконецъ, и самая смерть. Что это, какъ не легкомысленная игра словами? Блаженство вѣчной безжизненности! Счастіе того *ничто*, которое не въ состояніи испытывать ни счастья, ни несчастья! Можно, пожалуй, согласиться, что въ нирванѣ перестаетъ существовать и самая смерть, но не потому, что надъ нею восторжествовала жизнь, а только потому, что съ уничтоженіемъ жизни, не остается субъекта, которому могла бы угрожать смерть. Можно ли представить себѣ наиболѣе глубокой контрастъ, чѣмъ тотъ, въ которомъ дѣйствительно стоитъ эта пресловутая нирвана съ Евангеліемъ царствія Божія и жизни вѣчной, возвѣщающимъ не только сознательное блаженство вѣчно-безсмертному духу человеческому, но и его обновленному воскресеніемъ тѣлу?

Свящ. І. Покровскій.

(Окончаніе будетъ.)

ОТДѢЛЪ II.

О ПСИХОЛОГИЧЕСКИХЪ ПРИЧИНАХЪ ВОЗНИКНОВЕНІЯ И РАСПРОСТРАНЕНІЯ РУССКАГО СЕКТАНТСТВА.

I.

Сектантство въ средѣ нашего народа представляетъ такое печальное явленіе, что требуетъ наибольшаго вниманія не только отъ пастырей Церкви, но и отъ всякаго русскаго человѣка, хранящаго въ себѣ твердое сознаніе того, что православіе есть основной устой нашей народной жизни и крѣпкій оплотъ самого государственнаго строя. Проявившись сначала какими-то бурными, беспорядочными движеніями въ народѣ, а затѣмъ все болѣе и болѣе разрастаясь и организуясь въ отдѣльныя общества съ строго опредѣленнымъ направленіемъ и устройствомъ, это пагубное явленіе съ каждымъ днемъ надвигается все больше и больше и охватываетъ собою все большіе и большіе горизонты. Если въ первой половинѣ истекающаго XIX столѣтія страшные удары его, направившіеся противъ главныхъ устоевъ нашего народнаго самосознанія, шли, такъ сказать, извнѣ — изъ высшихъ слоевъ русскаго общества, въ видѣ псевдолиберализма, утопическаго социализма, нигилизма и всякихъ другихъ *измовъ*, — то въ наше время такіе же страшные, если не болѣе, удары идутъ изнутри, возникаютъ изъ среды самого же народа, разбивая его на отдѣльные кружки, фанатически преданные лишь своимъ идеямъ и глухіе къ основнымъ устоямъ народной жизни и чрезъ это подтачивая цѣлость народнаго организма въ самомъ корнѣ его. Конечный результатъ сектантства, предоставленнаго самому себѣ, это — уничтоженіе основъ религіозной, нравственной и семейно-общественной жизни людей, чтившихъ Церковь, любившихъ семью и отечество. Это — язва, которая кладетъ глубокія раны въ организмъ установившагося религіозно-соціального быта русскаго народа.

Что же это за явление, обладающее столь поразительной живучестью? Каковы причины возникновѣнія его и столь большой распространѣнности? Эти вопросы давно уже занимали умы многихъ русскихъ людей, которые старались такъ или иначе разрѣшить ихъ и для этого прежде всего обратились къ историческому объясненію. Какъ появленіе раскола объясняли и объясняютъ чисто историческими причинами, такъ и на сектантство попытались взглянуть лишь какъ на историческое явленіе. Много было указано, какъ русскими, такъ и иностранными органами печати причинъ, которыми пытались чисто историческимъ путемъ объяснить появленіе сектантства. Такъ, иные видятъ историческія причины возникновѣнія его въ ненормальныхъ условіяхъ соціального быта русскаго народа: въ угнетеніи крестьянъ помѣщиками въ эпоху крѣпостничества, особенно въ западномъ краѣ поляками-католиками, въ невѣжественности простого народа, особенно ярко сказывавшейся въ эпоху 40—70-хъ годовъ, и главнымъ образомъ въ тѣхъ ненормальныхъ житейско-экономическихъ условіяхъ, въ которыхъ находится весь русскій народъ и въ частности духовенство. Что дѣйствительно на послѣднюю причину болѣе и чаще всего указывали, это видно изъ того, по крайней мѣрѣ, что даже въ популярныхъ органахъ печати она неоднократно была затрогиваема и о ней трактовали, какъ о неоспоримомъ, вполне ясною для всякаго наблюдателя, явленіи. Иные объясняютъ появленіе сектантства, какъ прямое, неизбѣжное слѣдствіе исторической эпохи 40—60-хъ годовъ, когда прежніе устои русской жизни ломались, прежніе идеалы перестали удовлетворять духовнымъ запросамъ русскаго человѣка, и когда онъ, по свойственной его натурѣ „широкости“ (что было отмѣчено еще Гоголемъ и Достоевскимъ), рубилъ съ плеча не только одно дурное, отжившее, но вмѣстѣ съ дурнымъ и многое хорошее. Наконецъ, иные смотрятъ на сектантство, какъ на прямой отпрыскъ протестантства, которое стало проникать къ намъ въ Россію еще при Петрѣ Великомъ и особенно широкой волной разлилось по ней при Екатеринѣ II, распространивъ среди русскихъ не только сѣмена раціонализма, но и мистицизма. Такого взгляда держатся преимущественно протестанты же.

Но бросая взглядъ на наше историческое прошлое, особенно теперь, — на исходъ столѣтія, когда представляется такъ много побужденій для такихъ ретроспективныхъ взглядовъ, мы не можемъ не замѣтить, что одни изъ вышеуказанныхъ историческихъ явленій совершенно исчезли и отошли въ область исторіи, другія

постепенно ослабляются новыми лучшими обстоятельствами и теряют свое значеніе; слѣдовательно, и сектантство, какъ прямое слѣдствіе однихъ лишь этихъ условій, также должно было бы постепенно ослабляться въ своей интенсивности и приближаться къ паденію. Между тѣмъ, всякому ясно, что оно, наоборотъ, все болѣе и болѣе растетъ. Ясное дѣло, что на сектантство нельзя смотрѣть лишь какъ на историческое явленіе, но и, прежде всего, какъ на психологическое, и для объясненія возникновенія и распространенія его нужно поискать основныхъ, присущихъ душѣ человѣка причинъ, — причинъ психологическихъ. На историческіе же факторы надо смотрѣть лишь какъ на ту благоприятную почву или атмосферу, въ которой извѣстныя психологическія явленія крѣпли, развивались и организовались.

II.

Если всякій народъ по природѣ своей религіозенъ, то тѣмъ съ большимъ основаніемъ можно сказать это о русскомъ народѣ. Мягкій, склонный къ чувствительности и грусти, подвижной, податливый, чувствующій всегда потребность въ опорѣ, характеръ русскаго человѣка не очень способенъ къ абстрактной, теоретической мысли, зато онъ обладаетъ громадной силой религіозной воспримчивости. Русскій человѣкъ склоненъ наиболѣе къ религіознымъ порывамъ, въ которыхъ онъ выражаетъ свое живое общеніе съ духовнымъ міромъ, — общеніе, основанное не на отвлеченныхъ философскихъ идеяхъ человѣческаго разума, но на безконечно живой и чувствуемой сердцемъ идеѣ Бога. Истины религіи такъ глубоко проникаютъ собой всю жизнь народа, что все, что есть идеальнаго въ его несложномъ міровоззрѣніи, непосредственно заключается въ религіи, произведено ею. Въ религіи народъ ищетъ утѣшенія, поддержки и спасенія въ тяжелыя, смутныя времена своей жизни; отъ нея же онъ ждетъ объясненія и отвѣта на всѣ волнующіе его жизненные вопросы. Словомъ, религія является не только неизмѣннымъ спутникомъ народа, а и главнымъ могущественнымъ рычагомъ его жизненнаго строя. Отсюда его стремленіе уяснить ее себѣ въ своемъ сознаніи въ ея близости къ себѣ и жизненной силѣ: не довольствуясь основанными на вѣрѣ и неизмѣнномъ вселенскомъ ученіи объясненіями, которыя предлагаетъ ему Церковь, онъ стремится истины религіи, какъ руководительницы жизни, приблизить къ своему сознанію и обнять ихъ своимъ

слабымъ разумомъ въ ихъ приложеніи къ этой жизни. Однимъ словомъ, по удачному выраженію родоначальника штундизма Бонекемпера, „народъ старается ввести въ жизнь *опытное* христіанство, видоизмѣняемое сообразно степени развитія его послѣдователей, требованіями жизни и духа времени“. Вотъ здѣсь-то впервые и является скептицизмъ, или критическое отношеніе къ истинамъ религіи. И это вполне понятно.

Процессъ пониманія или познаванія чего бы то ни было неизбежно связанъ прежде всего съ скептицизмомъ: разъ я желаю познать тотъ или иной предметъ, слѣдовательно, я не довольствуюсь той формой или тѣмъ образомъ предмета, въ которомъ онъ обычно является мнѣ, я сомнѣваюсь въ его дѣйствительности и стараюсь понять истинную сущность предмета. Такъ происходитъ и съ народомъ въ религіозной области: онъ начинаетъ сомнѣваться въ истинахъ религіи, какъ онѣ предлагаются ему Церковію, и стремится познать ихъ въ такой степени, въ какой ему хочется, т.-е. вполне согласовать ихъ съ своимъ разумомъ.

Такого стремленія въ его основаніи отрицать, конечно, нельзя, но для того, чтобы оно въ результатѣ своемъ не привело къ серьезнымъ уклоненіямъ (о которыхъ рѣчь будетъ ниже), необходимы два важныхъ условія. Такъ какъ религія, возникая не изъ одной какой-либо способности человѣческаго духа, а изъ самой сущности его, содержитъ объекты не только для ума, но и для сердца и воли и, слѣдовательно, требуетъ одинаковой дѣятельности всѣхъ этихъ силъ, — то прежде всего необходимо, чтобы послѣднія получили въ религіи гармоническое развитіе. Вотъ первое условіе. Это въ особенности должно сказать о христіанствѣ: какъ универсальная и всесовершенная религія, оно совершеннѣйшимъ образомъ обнимаетъ собою всѣ стороны человѣческаго духа: уму челоука оно даетъ совершеннѣйшее вѣрученіе (догматы), религіозное чувство питаетъ и удовлетворяетъ глубокосодержательною обрядовою стороною, какъ внѣшнимъ, видимымъ выраженіемъ невидимаго общенія челоука съ Богомъ (культъ), волю его подчиняетъ волѣ Божіей и дѣятельности его поставляетъ высочайшій идеаль — Христа (этика). Слѣдовательно, необходимо, чтобы всѣ силы духа челоука сообразно съ такимъ содержаніемъ получили, такъ сказать, религіозное воспитаніе. — Вторымъ не менѣе важнымъ условіемъ является развитіе челоука именно въ вѣрѣ и покорности вселенскому ученію св. Церкви. Дѣло въ слѣдующемъ. Религіозную истину нельзя низводить въ рядъ обыкновенныхъ че-

ловѣческихъ истинъ, для болѣе или менѣе правильнаго пониманія которыхъ достаточно обладать разсудкомъ и находиться на известномъ уровнѣ хорошаго образованія. Религіозная истина не есть результатъ нашихъ логическихъ соображеній, нашихъ выводовъ и заключеній; она не добывается нами при посредствѣ опыта и размысленій, какъ добываются повседневныя человѣческія свѣдѣнія. Опытъ и размысленіе приводятъ только къ болѣе или менѣе глубокому пониманію ея, но не открываютъ ея. Огкровенная истина есть плодъ посредственнаго или непосредственнаго воздѣйствія на насъ Божества, плодъ озаренія нашего разума и сердца свыше — силою божественною. Поэтому она стоитъ всегда выше нашихъ силъ, нашего духа. А отсюда уже открывается и то, что какое развитіе наше не можетъ служить безспорнымъ ручательствомъ для насъ правильнаго пониманія искомой религіозной истины, если оно не будетъ постоянно сопровождаться смиренной вѣрой и искреннимъ послушаніемъ высшему руководительству св. Церкви, которой одной вѣрено Самимъ Господомъ храненіе и истолкованіе божественныхъ истинъ.

Итакъ, только при условіи гармоническаго развитія всѣхъ силъ духа человѣческаго въ вѣрѣ и покорности вселенскому голосу св. Церкви возможно и вполне позволительно человѣку стремленіе уяснить себѣ истины религіи и, такъ сказать, приближать христіанство къ своему сознанію. Только въ такомъ случаѣ это стремленіе получить свой настоящій смыслъ и не будетъ внушать опасности серіозныхъ и гибельныхъ уклоненій.

Но дѣло въ томъ, что такое развитіе, конечно, достигается далеко не сразу, а лишь продолжительнымъ, непрерывнымъ и усиленнымъ трудомъ, подвигомъ и упражненіемъ. Между тѣмъ у многихъ сильно развитое религіозное чувство и стремленіе воплотить христіанскіе идеалы въ своей жизни — „по-божески“, съ одной стороны, недостатокъ настойчивости, силы воли и терпѣливости, необходимыхъ для воспитанія духа человѣческаго прежде всего въ вѣрѣ и покорности Церкви, съ другой стороны, — требуютъ немедленнаго и безъ всякихъ ограниченій рѣшенія вопросовъ вѣры. И вотъ духъ такихъ людей, еще не достигшій гармоническаго развитія и не укрѣпившійся въ вѣрѣ и покорности Церкви, начинаетъ ихъ уяснять по-своему. При такомъ свободномъ, независимомъ отношеніи къ религіи еще не развившагося въ указанномъ направленіи и характерѣ духа, человѣкъ рискуетъ одной какой-либо способности отдать въ этомъ дѣлѣ преимущественное, такъ сказать,

право голоса и власть вслѣдствіе этого въ двѣ противоположныя и одинаково далекія отъ истины крайности: или въ рационализмъ, т.-е. въ низведеніе богооткровенныхъ истинъ на степень обыкновенныхъ человѣческихъ мнѣній по религіознымъ вопросамъ, или въ мистицизмъ, т.-е. въ возведеніе своихъ личныхъ мнѣній объ истинахъ вѣры на степень богодуховенности, а отсюда и непогрѣшимости. Объяснимся.

Человѣкъ, отдавая предпочтеніе одной какой-нибудь изъ своихъ способностей въ дѣлѣ изученія извѣстнаго предмета, естественно и изучаетъ его лишь въ отношеніи къ этой способности, остальное же игнорируетъ и отвергаетъ, какъ ненужное. Такъ бываетъ и въ области религіи. Если въ дѣлѣ рѣшенія религіозныхъ вопросовъ человѣкъ отдаетъ предпочтеніе своему разуму, то онъ, понятно, и разсматриваетъ религію лишь подъ угломъ своихъ личныхъ воззрѣній и господствующихъ убѣжденій и, обрѣзывая ее сообразно величинѣ узкихъ рамокъ своего субъективнаго пониманія, затмеваетъ божественный блескъ ея ложными тѣнями своихъ излюбленныхъ началъ. Отсюда уже само собою понятно, что вѣра въ священное преданіе, какъ стоящее на ряду съ священнымъ Писаніемъ хранилище чистаго и непомяченнаго свѣта Откровенія, значеніе вселенскихъ соборовъ, ученіе св. отцовъ и учителей Церкви, какъ руководителей религіозно-нравственной дѣятельности, культъ, въ которомъ человѣкъ во вѣѣ выражаетъ свое религіозное чувство, — все это категорически отрицается, какъ противорѣчащее, будто бы, разуму и его требованіямъ. Остается одно священное Писаніе, какъ самодовлѣющій принципъ вѣры и нравственности, но и послѣднее разумъ человѣческій извращаетъ ради своихъ предвзятыхъ идей, считая себя вполне компетентнымъ въ дѣлѣ пониманія его. Ясное дѣло, что здѣсь уже играетъ важную роль рационализмъ, притомъ довольно грубый и заключающій въ себѣ зародыши развитія самыхъ чудовищныхъ формъ его.

Если же въ дѣлѣ рѣшенія религіозныхъ вопросовъ человекомъ отдается преимущество чувству, то въ такомъ случаѣ возможны два рода уклоненій. Тѣ люди, у которыхъ религіозное чувство стоитъ на высшей ступени интенсивности и часто даже переходитъ въ религіозный экстазъ, постепенно приходятъ къ тому убѣжденію, что человѣкъ постояннымъ развитіемъ и усиленіемъ своего религіознаго самочувствія можетъ достигнуть такого нравственнаго совершенства, при которомъ душа его будетъ входить въ непосредственное общеніе съ Богомъ, а тѣлесная природа его сдѣлается

столь чистой и возвышенной, что въ нее будетъ воплощаться Божество. (Отсюда-то и развился столь извѣстный въ мистическомъ сектанствѣ, а особенно въ шалапутствѣ принципъ „перевоплощенія и обоженія“.) Такія мистико-пѣстистическія бредни, находя себѣ, повидимому, подтвержденіе въ томъ особомъ тѣлесномъ состояніи, которымъ сопровождается религіозный экстазъ и которое принимаютъ за дѣйствіе божественной силы, — все болѣе и болѣе утверждаются въ нѣкоторыхъ людяхъ¹⁾ и заставляютъ ихъ отрицать всю внѣшнюю видимую сторону религіи, такъ какъ она, по ихъ мнѣнію, лишь ослабляетъ силу личнаго субъективнаго религіознаго чувства и ограничиваетъ свободу его.

Далѣе тѣ, у которыхъ религіозное чувство покоится лишь на обрядовой сторонѣ религіи и для которыхъ обряды суть не только формы выраженія религіозныхъ идей и чувствъ, но и нѣчто существенное само по себѣ, даже болѣе — самое существо религіи, — постепенно вырабатываютъ себѣ то убѣжденіе, что вся внѣшняя сторона религіи такъ же неизмѣнна и непоколебима, какъ и внутреннее ея содержаніе, и слѣдовательно, всякое измѣненіе въ обрядахъ является ересью и влечетъ своихъ послѣдователей къ вѣчной гибели. Такого убѣжденія наши раскольники.

III.

Обобщая все доселѣ сказанное, мы ясно видимъ, что желаніе простаго, но глубоко религіознаго человѣка приблизить христіанство къ степени своего развитія, условіямъ и требованіямъ жизни и вытекающей отсюда религіозный скептицизмъ производятъ первые шаги уклоненія отъ истиннаго пониманія христіанской религіи. Но всѣ такія уклоненія, пока они составляютъ еще только смутныя, неясныя броженія въ умахъ и сердцахъ народа, еще не производятъ отдѣленія отъ Церкви ея чадъ и образованія отдѣльных толковъ, сектъ. Это еще только то особенное, хорошо извѣстное всѣмъ сектантамъ душевное настроеніе народа, которое предшествуетъ появленію секты. Точно опредѣлить это состояніе нельзя, не переживъ его самолично, но въ общемъ — это чувство какаго-то недовольства, неудовлетворенности, мучительное сознаніе уже своей отчужденности отъ Церкви и въ то же время отсутствія того, что

¹⁾ Особенно у такихъ, которые обладаютъ болѣе развитой предрасположенностью къ мистицизму.

могло бы замѣнить человѣку столь необходимую и дорогую для него Церковь. Человѣкъ, переживающій такое состояніе, сознаетъ, что, несмотря на свое стремленіе имѣть собствѣнные религіозныя убѣжденія, онъ въ дѣйствительности имѣетъ еще только одни сомнѣнія, стоитъ, такъ сказать, на распутьи, безъ идеала, и даже не отдаетъ себѣ яснаго отчета въ томъ, какимъ же образомъ и когда онъ выберется на торную дорогу.

Само собой понятно, что такое состояніе переходно, и на немъ самосознаніе человѣка остановиться не можетъ. Поэтому наиболѣе даровитые и вдумчивые изъ народа, неуклонно и непрестанно работая умомъ въ одномъ и томъ же направленіи, постепенно придаютъ своимъ религіознымъ сомнѣніямъ и уклонамъ все большую и большую опредѣленность и устойчивость, перерабатываютъ ихъ послѣ долгой и мучительной борьбы въ непоколебимыя жизненныя убѣжденія и — самостоятельно ли то, или подъ вліяніемъ разныхъ религіозно-философскихъ идей и модныхъ теорій — постепенно вырабатываютъ изъ нихъ опредѣленную систему или ученіе. Вотъ теперь-то они не могутъ равнодушно относиться къ тому, что народъ все еще принадлежитъ къ Церкви, въ которой, по ихъ мнѣнію, нельзя найти ни отвѣта на мучащіе вопросы, ни спасенія, и начинаютъ фанатическую проповѣдь или, вѣрнѣе, пропаганду своего ученія. Эта проповѣдь уже вовсе не напоминаетъ собой того смутнаго, неопредѣленнаго чувства, которое прежде царило въ ихъ душахъ и мучило ихъ своей неопредѣленностью; нѣтъ, это — точное, ясное раскрытіе предъ народомъ всего того, что выношено и выстрадано ими въ душѣ въ теченіе долгаго времени; это — страстная, фанатичная пропаганда о томъ, что православная Церковь не есть истинная, что въ ней „завелись ереси“, что это — „Вавилонъ, коснѣющій въ нечестіи“, что нужно отъ нея отдѣлаться, что только ихъ „новая вѣра“ и есть истинная, что только она можетъ научить людей жить „по-божески“ и т. д.

Такимъ образомъ, эти экзальтированные проповѣдники, такъ сказать, выливаютъ въ извѣстную опредѣленную форму все то, что бродило въ умахъ народа, что составляло какія-то смутныя, но дорогія чаянія и стремленія его.

Какъ же относится къ этой проповѣди народъ? Не умѣя строго разграничить ложь и истину, стремясь только найти гдѣ-нибудь желанное разрѣшеніе вопросовъ вѣры, которые ставятъ сильное религіозное чувство, и въ то же время думая, что въ „новой вѣрѣ“, проповѣдуемой „своимъ человѣкомъ“, владѣющимъ всѣми

ключами къ душѣ народной, они найдутъ отвѣты на всѣ запросы религіознаго чувства, наконецъ, непосредственно, какъ бы инстинктивно чувствуя, что въ ней есть что-то привлекательное, производящее сильное обаяніе, — простые люди съ сочувствіемъ идутъ за новымъ учителемъ, вначалѣ даже и не подозревая, какъ далеко они уклоняются отъ родной Церкви. Да простой народъ и не можетъ устоять предъ такими лжеучителями: страстность ихъ проповѣди, вымученность каждой строки ихъ ученія, фанатическая готовность пострадать за него даже „до положенія живота своего“, строгая, почти подвижническая жизнь ихъ, высокій подъемъ нравственнаго чувства — все это, подобно сильнымъ чарамъ, быстро завладѣваетъ умами, сердцама и воображеніемъ простыхъ людей, и они удаляются отъ лона св. Церкви и становятся злѣйшими врагами ея. Появляются секты съ одной стороны рационалистическаго характера, съ другой — мистическаго.

Вотъ послѣдовательный психологическій процессъ возникновенія сектантства и распространенія его на первыхъ порахъ. Мы видѣли, въ сложныхъ перипетіяхъ, какъ изъ зародившагося въ душахъ народа религіознаго скептицизма постепенно, шагъ за шагомъ возникаютъ уклоненія отъ правильнаго пониманія христіанскихъ истинъ; какъ эти уклоненія вырабатываются и обобщаются религіозными энтузіастами въ положительное ученіе; какъ, наконецъ, кажущееся соотвѣтствіе послѣдняго религіознымъ запросамъ и въ особености сильное обаяніе личности лжеучителей увлекаютъ многихъ изъ народа, отдѣляютъ ихъ отъ Церкви и дѣлаютъ рьяными послѣдователями этого ученія.

Но съ теченіемъ времени обаяніе самой личности первыхъ учителей постепенно уменьшается и даже совсѣмъ исчезаетъ, и самая память о нихъ уничтожается, а сектантство все растетъ, ибо главная и общая причина привлекательности — кажущееся соотвѣтствіе его религіознымъ запросамъ и стремленіямъ, которыя волнуютъ пылливый умъ народа, — остается въ полной силѣ. Даже болѣе того: оно все болѣе усиливается и расширяется: народъ уже ищетъ въ сектантствѣ не только отвѣта на религіозные запросы, но и удовлетворенія всѣмъ тѣмъ стремленіямъ, какія живутъ у него въ душѣ и назойливо заявляютъ о себѣ. Посмотримъ, какія же это стремленія.

Духъ человѣческій вообще требуетъ свободы въ своихъ дѣйствіяхъ и проявленіяхъ: во всѣхъ сферахъ дѣятельности эта свобода проявляется въ достиженіи человѣкомъ той или иной заду-

манной имъ цѣли, хотя бы выполнению ея препятствовали многія внѣшнія условія и обстоятельства, далѣе, въ томъ или иномъ измѣненіи существующаго порядка вещей сообразно своей тенденціи, въ созданіи новыхъ формъ жизни частной, семейной и общественной. Этого мало: въ своемъ стремленіи къ свободѣ духъ человѣческій посягаетъ, наконецъ, и на религію. Но здѣсь его свобода получаетъ ограниченіе: Церковь есть божественное установленіе, стоящее выше всякаго человѣческаго произвола и дерзкаго посягательства; человѣкъ къ ней только примыкаетъ, какъ одинъ изъ безчисленныхъ ея членовъ, но не онъ ее создалъ, а потому и не въ правѣ ничего въ ней измѣнять; онъ долженъ подчинить свою свободу этому божественному установленію. Такъ же религія ограничиваетъ свободу человѣка и по отношенію къ государству: государство, какъ взаимоотношеніе на извѣстныхъ обязательствахъ союза людей или извѣстнаго народа и правительства или верховной власти, санкціонируется религіей и получаетъ характеръ такого же божественнаго установленія, какъ и Церковь; законы государственные, нормирующіе это взаимоотношеніе, представляются религіей какъ тѣ же божественные законы, но только въ принципѣ облеченные въ соотвѣтствующую земной социальной жизни человѣка форму,—какъ та же воля Божія. Такое ограниченіе свободы нисколько не противорѣчитъ существу души человѣка; напротивъ, только при такомъ ограниченіи и возможна истинная нравственная свобода, — ибо, подчиняясь Церкви и ея требованіямъ, государству и его законамъ, человѣкъ подчиняется самому Богу и Его высочайшей премудрой волѣ, лежащей въ основѣ всего мірозданія. При такомъ ограниченіи, свобода человѣка въ своемъ дѣйствіи управляется высочайшимъ разумнымъ началомъ и этимъ самымъ навсегда ограждена отъ перехода къ гибельному по своимъ послѣдствіямъ произволу. Но до сознанія всего этого человѣкъ поднимается постепенно, по мѣрѣ движенія впередъ своего общаго развитія; на первыхъ же порахъ его исполнѣ сознательной христіанской жизни такое ограниченіе показывается ему очень стѣснительнымъ. Человѣкъ, въ религіозномъ отношеніи совершенно индифферентный, для котораго религія не заслуживаетъ вниманія даже и какъ предметъ простаго человѣческаго любознанія, скоро свыкается съ такимъ ограниченіемъ, такъ какъ, направляя всю дѣятельность свою на другія доступныя ему области, онъ даже и не чувствуетъ его. Но для человѣка съ сильнымъ религіознымъ чувствомъ и съ нѣкоторой долей религіознаго скепти-

цизма, — для человѣка, видящаго въ религіи основу всей своей жизни и дѣятельности, это ограниченіе на первыхъ порахъ показывается настолько противоположнымъ его взглядамъ на жизнь, какъ на проявленіе свободной индивидуальной дѣятельности, что онъ никакъ не можетъ помириться съ нимъ. Поэтому онъ начинаетъ искать такихъ религиозныхъ обществъ или союзовъ, которые предоставили бы ему во всѣхъ родахъ христіанской жизни и дѣятельности полную личную свободу. Такія общества онъ и находитъ въ сектахъ, которые представляютъ собою не что иное, какъ договорные союзы, основанные на товариществѣ и полной индивидуальной свободѣ единомышленниковъ. Члены такихъ союзовъ, считая себя „духовными“, вполне совершенными христіанами, на основаніи извѣстныхъ словъ св. Писанія: „идѣже Духъ Господень, ту — свобода“, отрицаютъ всякіе законы, постановленія и опредѣленія Церкви и государства, какъ ограничивающіе личную свободу человѣка. Конечно, все это у нихъ только одна теорія, показная, лицевая сторона сектантства. На самомъ дѣлѣ, въ сектахъ существуетъ цѣлый институтъ различныхъ правилъ, постановленій, которымъ безусловно должны подчиняться члены сектъ; существуетъ въ сектахъ и цѣлая іерархія властей: есть и начальники общинъ, и „батюшки“, и учителя; и всѣ они страшно злоупотребляютъ предоставленною имъ общинной властью: распоряжаются, какъ хотятъ, членами общинъ, производятъ всякаго рода вымогательства и вообще безсовѣстно эксплуатируютъ все въ свою пользу. Но, понятно, вся эта, такъ сказать, обратная сторона медали еще не извѣстна ищущимъ, такъ какъ ихъ вниманіемъ всецѣло завладѣла привлекательная показная сторона и ученія и быта сектантовъ. И вотъ мы видимъ, что исканіе полной свободы для жизни и дѣятельности побуждаетъ многихъ укловаться въ сектантство, какъ отвѣчающее, повидимому, этому стремленію.

Это общее стремленіе разбивается затѣмъ на болѣе частныя. Не всякій, конечно, человѣкъ обладаетъ настолько широкой и многосторонней натурой, чтобы требовать себѣ свободы и простора во всѣхъ сферахъ жизни и дѣятельности. Напротивъ, въ большинствѣ случаевъ бываетъ такъ, что человѣкъ, сообразно своимъ естественнымъ наклонностямъ и прврожденной предрасположенности къ чему-нибудь одному, чувствуетъ къ какой-нибудь сферѣ дѣятельности большее влеченіе, чѣмъ къ другимъ, а слѣдовательно, въ ней и ищетъ для проявленія своего генія простора и свободы. Такъ, напримѣръ, иные изъ народа ищутъ полной свободы для про-

явленія *вовнѣ* своего религіознаго чувства. Участіе народа въ общественномъ богослуженіи выражается въ благоговѣйномъ слушаніи его, въ болѣе или менѣе глубокомъ проникновеніи всѣмъ тѣмъ, что совершается священнослужителями, въ возношеніи къ Богу чрезъ нихъ молитвъ и въ принятіи чрезъ нихъ св. даровъ благодати. Но многіе изъ народа, выходя изъ того положенія, что то или иное выраженіе *вовнѣ* религіознаго чувства есть не что иное, какъ плодъ непосредственнаго религіознаго вдохновенія или экстаза и, слѣдовательно, не можетъ быть заключено въ разъ навсегда опредѣленные и общія для всѣхъ рамки, — не довольствуются вышеуказаннымъ участіемъ въ богослуженіи. Имъ хочется непосредственно участвовать во всѣхъ религіозныхъ дѣйствіяхъ, таинствахъ, обрядахъ: не только принимать таинства, преподаваемые богоучрежденными „строителями“ (I Кор. 4, 1) ихъ, но и самимъ совершать ихъ; не только участвовать въ общихъ церковныхъ молитвахъ и пѣніи, установленныхъ и опредѣленныхъ Церковью, но и выражать свое индивидуальное молитвенное настроеніе въ собственной вдохновенной импровизаціи; наконецъ, не только слушать толкованіе священнаго Писанія и проповѣдь священнослужителей, но и самимъ толковать и проповѣдывать, вдохновляясь отъ Духа Святого. Такую-то безумную свободу они и находятъ въ сектахъ: сектанты устраиваютъ общія молитвенныя собранія, на которыхъ всѣ вмѣстѣ читаютъ и поютъ молитвы и религіозные гимны, какъ собственной импровизаціи, такъ и переложенные изъ псалмовъ (форма религіозной поэзіи, наиболѣе любимая сектантами); совершаютъ всѣ вмѣстѣ „преломленіе хлѣба“, замѣнившее имъ таинство евхаристіи; публично исповѣдуютъ другъ передъ другомъ свои грѣхи, читаютъ и толкуютъ священное Писаніе и т. п. Въ такихъ дѣйствіяхъ ищущіе и находятъ себѣ удовлетвореніе и полную свободу для выраженія *вовнѣ* своего религіознаго чувства.

Другіе ищутъ въ сектантствѣ свободы и простора для осуществленія своихъ социально-коммунистическихъ чаяній и стремленій. Такія стремленія бродятъ въ душахъ людей во всякую эпоху культурной жизни человѣчества, имѣя въ своемъ основаніи какое-то неясное представленіе о достоинствѣ человѣческой личности, общности человѣческихъ интересовъ, о происхожденіи человѣчества отъ одной четы и вытекающемъ отсюда „равенствѣ и братствѣ“ всѣхъ людей. Такія социально-коммунистическія идеи у большинства людей, благодаря правильному развитію и болѣе глубокому и вѣрному пониманію необходимыхъ условій нормальности социально-

экономическаго и государственнаго строя, остаются въ своихъ законныхъ, нормальныхъ предѣлахъ и выражаются въ общинной взаимопомощи, въ уваженіи и защитѣ правъ личности ближняго и т. п. Ясно, что въ такой степени развитія эти коммунистическія стремленія не заключаютъ въ себѣ ничего ненормальнаго и опаснаго. Между тѣмъ у многихъ людей, или подъ влияніемъ различныхъ этико-философскихъ идей, сообщаемыхъ народу въ живыхъ, увлекательныхъ и популярныхъ образахъ и формахъ тенденціозной литературы¹⁾, или вслѣдствіе неправильнаго пониманія нѣкоторыхъ мѣстъ священнаго Писанія, — эти стремленія столь сильно развиваются, что, пересиливъ всѣ другія идеи и стремленія, требуютъ уже неизбежно для своего осуществленія простора и свободы. Опять-таки и въ этомъ случаѣ для ищущихъ являются „тихою пристанью“ секты: въ нихъ не игнорируются и социальные вопросы, и на ряду съ протестомъ противъ Церкви всегда существуетъ и протестъ противъ государства и правительства, хотя иногда и скрытый.

Такимъ образомъ, сектантство, давая удовлетвореніе неправильно развившимся стремленіямъ къ свободѣ въ той или иной области, пріобрѣтаетъ себѣ все больше и больше послѣдователей, и прозелитизмъ является отличительной чертой его.

Но, отвѣчая на запросы духа человѣческаго въ сферѣ свободы, сектантство отвѣчаетъ ищущимъ и на запросы въ нравственной области. Такая мысль, быть можетъ, покажется на первый взглядъ слишкомъ парадоксальной: какимъ образомъ, сектантство, будучи уклоненіемъ отъ православной Церкви, можетъ отвѣчать на запросы въ нравственной области? Но если мы заглянемъ въ душу такого человѣка, у котораго моральные понятія не достигли еще высокаго развитія, то убѣдимся, что мысль наша вполне отвѣчаетъ дѣйствительности. Въ самомъ дѣлѣ, нравственныя стремленія людей съ еще не вполне развитымъ пониманіемъ идеи добра и нравственнаго долга находятъ себѣ осуществленіе скорѣе тогда, когда люди, стремящіеся къ достиженію ихъ, не только внутренно, духовно связаны между собою въ силу единства своей основной цѣли, но и вовнѣ представляютъ собою тѣсно сплоченное братство. Да это и понятно: слабому еще человѣку нужна прежде всего внѣшняя поддержка. Правда, внутреннее единство во Христѣ объ-

¹⁾ Напр. графъ Левъ Толстой въ своихъ разсказахъ, повѣстяхъ и этюдахъ съ этическимъ направленіемъ.

единяетъ всѣхъ членовъ Церкви гораздо тѣснѣе и прочнѣе, чѣмъ всякая внѣшняя сплоченность; но до яснаго сознанія силы этого внутренняго единства многіе не могутъ сразу возвыситься: имъ показывается недостаточнымъ одно это единеніе; слабость и колеблемость ихъ духовной природы требуетъ внѣшней сплоченности, какъ поддержки и опоры въ достиженіи нравственныхъ цѣлей. Наблюдая надъ жизнью членовъ православной Церкви, такіе люди замѣчаютъ, что каждый изъ нихъ живетъ отдѣльно отъ другихъ и, подъ охраняющимъ крыломъ правительства, пекущагося о благѣ и счастіи своихъ подданныхъ, безопасно устрояетъ свою земную жизнь и благоденствуетъ, часто даже забывая нравственный законъ и его требованія. Такой порядокъ вещей не удовлетворяетъ ихъ, и они обращаются къ сектамъ, гдѣ и находятъ внѣшнее единеніе и тѣсно сплоченное братство. Въ сектахъ, какъ и вообще во всякихъ незаконныхъ, тайныхъ, преслѣдуемыхъ правительствомъ, обществахъ и кружкахъ, замѣчается самая тѣсная сплоченность и единеніе (конечно, прежде всего „страха ради іудейска“): сектанты вмѣстѣ поселяются, каждый день устраиваютъ общія молитвенныя собранія, общимъ голосомъ рѣшаютъ дѣла, касающіяся ихъ общины, обсуждаютъ средства удовлетворять потребностямъ всѣхъ членовъ, имѣютъ общія работы, помогаютъ другъ другу во всемъ, поддерживаютъ другъ друга, имѣютъ даже общую казну и имущество. На первыхъ порахъ появленія секты въ ней даже замѣтенъ и высокій нравственный подъемъ, и, хотя нравственность во всѣхъ сектахъ скоро падаетъ и даже замѣняется иногда развратомъ, но сектанты и развратъ умѣютъ освящать религіей¹⁾. Такая сплоченность и тѣсное братство всѣхъ членовъ общины сектантской, такой, повидимому, высокій нравственный характеръ ея подкупаютъ многихъ, ищущихъ удовлетворенія своимъ нравственнымъ стремленіямъ, и они убѣгаютъ изъ церкви въ сектантство, видя въ немъ твердую опору и поддержку въ достиженіи нравственныхъ идеаловъ.

Есть, наконецъ, и еще одна важная, психологическая причина распространенія сектантства: это — ненормально развившіяся прирожденныя мистическія наклонности человѣка. Во всякое время жизни человѣчества эти наклонности живутъ въ душѣ человѣка. Въ некультурную эпоху мистицизмъ проявляется въ созданіи мифовъ, въ одухотвореніи всей неодушевленной природы, въ различ-

¹⁾ Особенно ярко это замѣтно въ сектахъ съ мистическимъ направленіемъ: въ хлыстовствѣ, въ шалапутствѣ („духовная любовь, духовныя сестры“).

ныхъ суевѣрiяхъ; въ эпоху культурной жизни онъ сказывается въ склонности человѣка ко всему необъяснимому, таинственному, въ стремленiи его постигать или созерцать мiръ духовный непосредственно чувствомъ и такъ же непосредственно входить въ общенiе съ нимъ. Но у иныхъ людей это стремленiе или подавляется преобладающимъ значенiемъ разума, или выражается въ области религiозной — то въ увлеченiи спиритизмомъ и медиумизмомъ, какъ средствами сообщаться якобы съ душами умершихъ, то въ занятiяхъ гипнотизмомъ, какъ средствомъ входить въ таинственное общенiе съ внутренней природой человѣка и влиять на нее чрезъ это общенiе. У другихъ же людей, въ особенности съ сильнымъ религiознымъ вдохновенiемъ, чувство мистицизма направляется исключительно на область религiи и выражается въ увѣренности такихъ субъектовъ въ томъ, что будто бы возможно соединенiе человѣка съ Богомъ какое-то таинственное, безъ всякихъ внѣшнихъ посредствъ. Тѣ физиологическiя явленiя въ тѣлѣ человѣка, которыя часто сопровождаютъ усердную и горячую молитву, какъ, напри- мѣръ, приливъ крови къ головѣ, учащенiе дыханiя, стѣсненiе въ груди, сильное нервное напряженiе, вызывающее довольно стран- ные конвульсивныя содроганiя во всемъ тѣлѣ, — создаютъ по- степенно въ людяхъ, подвергающихся имъ, твердое убѣжденiе въ томъ, что эти явленiя суть не что иное, какъ непосредственное воздѣйствiе Божества, соединившагося съ человѣкомъ. Но на этомъ убѣжденiи человѣкъ не останавливается и дѣлаетъ дальнѣйшiе выводы: для него христіанское богослуженiе и церковныя собранiя уже не являются молитвеннымъ общенiемъ человѣка съ Богомъ чрезъ посредство свыше установленной iерархіи и таинствъ, а суть прямое, свободное выраженiе субъективной личности, непосредственно вдохновляемой Духомъ Св., а потому не нуждающейся ни въ какихъ посредствахъ. Далѣе, по его мнѣнiю, тѣлесная природа дѣлается такой же участницей въ общенiи съ Божествомъ, какъ и духъ, и становится „обоженною“. Достигши такихъ чудо- вищныхъ размѣровъ и приведши человѣка къ такимъ нелѣпнымъ заключенiямъ, можетъ ли такая склонность имѣть мѣсто въ церкви, можетъ ли она искать въ ней удовлетворенiя себѣ и полнаго про- стора? Очевидное дѣло, что не можетъ, такъ какъ удовлетворенiе ея неизбежно повлекло бы за собою не только ниспроверженiе всего внѣшняго строя церкви, ея культа, iерархіи, но и серіозныя заблужденiя въ самыхъ истинахъ религiи, такъ какъ въ мисти- цизмѣ нѣтъ мѣста строгому и опредѣленному критерию истины.

Гдѣ же этимъ людямъ съ такимъ крайнимъ мистическимъ направлеи́емъ искать удовлетворенія себѣ? Одни набрасываются на книги мистическаго содержанія, очень распространенныя среди народа, и съ жадностью и увлечени́емъ читають ихъ. Другіе предпринимають путешествія по св. мѣстамъ, скитамъ, монастырямъ, пустынямъ, стараясь сблизиться съ монахами, отшельниками, старцами, — людьми, отречьшимися отъ міра, ушедшими отъ него, забывшими все земное и погруженными всецѣло въ созерцаніе Божества и размышленіе о Немъ. Но и тѣ и другіе разочаровываются скоро въ своихъ ожиданіяхъ и надеждахъ: первые убѣждаются, что чтеніе книгъ, какъ говорится, — то, да не то: оно лишь щекочетъ ихъ мистическія натуры, ласкаетъ и этимъ еще болѣе раздражаетъ ихъ мистическую наклонность, но жизненности-то во всемъ этомъ и нѣтъ: нѣтъ осуществленія на дѣлѣ того, что прочитано въ книгахъ... Вторые также скоро убѣждаются, что среди всѣхъ этихъ монаховъ, отшельниковъ, старцевъ вовсе нѣтъ того мистицизма, какого они ищутъ, какой имъ былъ бы желателенъ... И мучимые душевнымъ разладомъ, какой-то тревогой сердца, неудовлетворенностью, эти люди съ страстностью, свойственной глубоко-религіознымъ натурамъ, бросаются, наконецъ, въ сектантскія общества, которыя, при своемъ вообще привлекательномъ характерѣ, всѣ даютъ просторъ религіозно-мистическому чувству, а въ особенности тѣ изъ нихъ, которыя имѣють специально мистическій характеръ (скопцы, хлысты, шалапуты).

IV.

Мы указали психологическія причины возникновенія и распространенія сектантства, очертили тотъ сложный психологическій процессъ, который зарождается въ душѣ еще вполне православнаго христіанина и затѣмъ, претерпѣвая множество разнообразныхъ, болѣе или менѣе сложныхъ перипетій, заканчивается уже въ душѣ самаго рьянаго сектанта. Но этимъ мы вовсе не хотѣли сказать, что психологическія причины являются единственными причинами, вызвавшими появленіе сектантства и поддерживающими его быстрое распространеніе, — и историческихъ обстоятельствъ мы вовсе не игнорировали. Напротивъ, уже въ началѣ нашей статьи, было, хотя вскользь, замѣчено, что историческія обстоятельства послужили той благопріятной почвой, на которой всѣ вышеизложенныя психологическія явленія быстро и успѣшно раз-

вивались и въ результатѣ создали сектантство. При такомъ пониманіи и психологическія и историческія причины получаютъ должное значеніе свое, свою долю участія въ образованіи сектантства и этимъ вполне примиряются. Да иначе и представлять себя дѣла нельзя.

Въ самомъ дѣлѣ, если бы сектантство было слѣдствіемъ однихъ лишь психологическихъ причинъ, притомъ такихъ, которыя въ своемъ основаніи или зародышѣ не представляютъ собою ничего неестественнаго и присущи духу человѣка, то мы имѣли бы полное право считать сектантство вполне законнымъ и естественнымъ явленіемъ, какъ бы своего рода необходимымъ фазисомъ или стадіей въ религіозномъ развитіи народа. Иные изъ изслѣдователей сектантства и склонны именно такъ думать. Но, какъ извѣстно, дѣдо обстоитъ совершенно иначе: сектантство по своимъ враждебнымъ дѣйствіямъ противъ Церкви и государства, по своему ученію, а еще болѣе по своимъ очевиднымъ гибельнымъ послѣдствіямъ для каждаго, вступившаго въ него, представляетъ столь пагубное для Церкви и ея чадъ явленіе, столь ненормальную эпоху въ религіозной жизни нашего народа, что никоимъ образомъ нельзя его считать необходимой стадіей, которую неизбѣжно долженъ былъ пройти народъ, чтобы усовершенствоваться въ религіозномъ развитіи.

Далѣе, если бы не было благопріятныхъ историческихъ обстоятельствъ, способствовавшихъ развитію указанныхъ нами психологическихъ явленій, то несомнѣнно, что эти послѣднія не выродились бы въ сектантство въ его настоящемъ видѣ. Быть можетъ, они даже заглохли бы, а если бы и остались существовать въ душахъ людей, то лишь самымъ смутнымъ образомъ были бы сознаваемы послѣдними. Сдѣлавъ маленькую экскурсію въ область психологіи отдѣльнаго индивидуума, мы легко замѣтимъ, что развитію того или иного психическаго явленія способствуютъ всегда внѣшнія обстоятельства жизни человѣка. Такъ напр., душѣ каждаго человѣка присущъ зародышъ чувства мнительности или подозрительности; это вполне естественное явленіе; но, подъ вліяніемъ различныхъ неудачъ въ жизни, горестей, обманутыхъ надеждъ, разочарованія въ друзьяхъ, недобраго отношенія ближнихъ, мнительность можетъ мало-по-малу перейти въ дикую манію — явленіе уже ненормальное. Такъ точно произошло и съ народомъ въ области религіозной. Всѣ указанные нами въ началѣ статьи ненормальныя историческія и социальна-экономическія обстоятельства, особенно знаменитая эпоха 40—70-хъ годовъ дали толчокъ къ пробужденію

и развитію таившихся въ глубинѣ души неясныхъ чувствованій, чаяній, стремленій, которыя и создали сектантство. И если, какъ мы уже говорили, многіе изъ этихъ историческихъ причинъ уже канули въ лету забвенія, то развившіяся отъ даннаго имъ толчка психологическія причины, какъ бы въ силу инерціи, все еще продолжаютъ жить, все еще подогрѣваютъ сектантство и сообщаютъ ему необыкновенную живучесть.

Если мы теперь, по ознакомленіи съ психологическимъ процесомъ возникновенія и распространенія сектантства, спросимъ себя: что же главное и на что нужно обращать большее вниманіе, когда мы говоримъ о сектантствѣ, — на историческія ли, или психологическія причины? — то должны будемъ отвѣтить, что прежде всего нужно обращать вниманіе на причины психологическія. Такой отвѣтъ необходимъ и важенъ прежде всего по отношенію къ борьбѣ съ сектантствомъ, и правильность его выяснится предъ нами послѣ того, какъ мы обратимъ вниманіе на то, чѣмъ должна быть борьба православныхъ съ сектантствомъ. Вѣдь борьба эта состоитъ не только въ опроверженіи ученія сектантовъ, въ различныхъ диспутахъ и собесѣдованіяхъ, но и — это главное — въ предохраненіи себя и своего брата по вѣрѣ отъ паденія и уклоненія въ сектантство. Пастырь считаетъ своей святой обязанностью не только бороться уже съ явными сектантами, но и стоять настражѣ у души каждаго своего пасомаго и замѣчать малѣйшія антиправославныя броженія въ ней, чтобы пресѣкать ихъ еще въ зародышѣ. Съ другой стороны и каждый православный христіанинъ также долженъ зорко слѣдить за своей душевной жизнью, не позволять вкрадываться въ свою душу разнымъ недобрымъ вѣяніямъ, сомнѣніямъ, а вкравшимся не дать разрастись. Такая задача была бы не трудной, если бы сектантство было порожденіемъ однихъ лишь историческихъ причинъ. Тогда каждый бы являлъ, что опасность уклоненія отъ православной Церкви заключается не въ немъ самомъ, а внѣ его. За всѣмъ же происходящимъ внѣ нашего внутренняго, духовнаго міра, мы можемъ легче услѣдить и во-время предотвратить нежелательное для насъ явленіе, чѣмъ подстеречь то, что совершается въ глубинѣ нашего духа, незамѣтно для насъ самихъ, и изъ области безсознательнаго постепенно переходитъ въ область сознательнаго, уже громко заявляя о себѣ. А между тѣмъ, наблюдая надъ психологическими причинами, мы видѣли, какъ незамѣтно подползаютъ къ душѣ вполнѣ православнаго христіанина всякія сомнѣнія, неясныя чаянія, какое-то безотчетное

недовольство; какъ незамѣтно закрадываются они въ самые тончайшіе изгибы его души и завладѣваютъ ею всецѣло; какъ, наконецъ, изъ нихъ — этихъ маленькихъ, первоначально, зернышекъ развивается ужасающее своими чудовищными размѣрами, грозное противленіе Церкви... Ясное дѣло, что тутъ ужъ опасность уклоненія заключается не внѣ насъ, а въ насъ же самихъ, и слѣдовательно предотвратить её мы въ состояніи будемъ лишь тогда, если будемъ знакомы съ психологическимъ процессомъ возникновенія ея. Вотъ почему мы и замѣтили, что въ борьбѣ съ сектантствомъ главнымъ образомъ и прежде всего нужно имѣть въ виду психологическія причины возникновенія, а не историческія.

О ВЗАИМОТНОШЕНИИ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХЪ И ГОРОДСКИХЪ УЧАСТКОВЫХЪ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВЪ О БѢДНЫХЪ ВЪ МОСКВѢ И ДРУГИХЪ БОЛЬШИХЪ ГОРОДАХЪ.

Богатые и бѣдные времени св. Златоуста — по его же твореніямъ — и нашего времени въ ихъ поразительной противоположности: первые съ ихъ тщеславной роскошью и излишествами во всемъ, бросаніемъ денегъ на грубыя чувственныя забавы и скупостью на подаванія нищимъ; вторые съ ихъ дѣйствительными или мнимыми убожествами во всемъ и болѣзненностью, злоупотребленіемъ милостынею и даже преступностью со стороны нищихъ-промышленниковъ — воровствомъ, калѣченіемъ дѣтей и т. п. — Постепенное осложненіе условий общественной жизни и все возрастающее увеличеніе бѣдности и бѣдныхъ. — Признаніе поручной и помелочной раздачи милостыни неудовлетворительною для помощи истинно нуждающимся и только плодящую профессиональное нищенство; отсюда предпочтеніе и въ прежнее, особенно же въ новое время — общественной благотворительности съ равнообразными специальными учрежденіями.

„Если ты дѣлаешь добро, знай, кому дѣлаешь, и будетъ благодарность за твои благодѣянія“¹⁾.

„Подлинно безуміе и явная нелѣпость — наполнять одеждами сундуки свои, а не обращать вниманія на того, кто сотворенъ по образу и подобию Божію и не имѣетъ одежды, дрожитъ отъ холода и едва держится на ногахъ. Но скажешь, онъ притворяется дрожащимъ и немощнымъ. И ты не боишься такими словами навлечь на себя молнію свыше? Простите, я содрогаюсь отъ гнѣва! Ты пресыщаешься, утучняешь себя, продолжаешь упиваться до глубокой ночи, нѣжишься на мягкихъ постеляхъ и не думаешь отдавать отчета въ такомъ беззаконномъ употребленіи даровъ Божіихъ; а отъ бѣднаго, несчастнаго, который ничѣмъ не лучше мертвеца, ты требуешь строгаго отчета, и не боишься грознаго и страшнаго суда Христова? Если онъ и притворяется, то притворяется по бѣдности и необходимости, по причинѣ твоего жестоко-

¹⁾ Сирах. XII, 1.

сердця и безчеловѣчя, требующаго такого притворства и иначе не преклоняющагося на милость. Ибо кто такъ несчастливъ и жалокъ, чтобы безъ всякой нужды, для куска хлѣба, принимать столь безобразный видъ, терзать себя и терпѣть такую муку? Итакъ, притворство его возвѣщаетъ всѣмъ о твоёмъ безчеловѣчии. Если онъ просить, умоляетъ, жалобно вопиеть, плачетъ, рыдаетъ, скитается цѣлый день и не находитъ необходимой пищи, то, можетъ-быть, и вымыслилъ такую хитрость, которая не столько ему, сколько тебѣ, служитъ безчестіемъ и обвиненіемъ. Онъ достоинъ состраданія, что дошелъ до такой крайности; а мы достойны тысячи казней, что принуждаемъ бѣдныхъ прибѣгать къ этому. Если бы мы легко склонялись на милость, то онъ никогда не рѣшился бы подвергнуться этому. Что я говорю о наготѣ и дрожаніи отъ холода? Скажу нѣчто, еще болѣе ужасное: нѣкоторые принуждены были ослѣплять малолѣтнихъ дѣтей, дабы тронуть наше безчувствіе. Такъ какъ, скитаясь зрячими и обнаженными, они не могли привлечь вниманія жестокосердыхъ ни нѣжностію возраста, ни несчастіемъ, то присоединили къ своимъ бѣдствіямъ еще другое, плачевнѣйшее бѣдствіе для утоленія голода, находя болѣе легкимъ лишиться общаго свѣта и дарованныхъ всѣмъ лучей солнечныхъ, нежели непрестанно бороться съ голодомъ и подвергнуться самой жалкой смерти. Вы не привыкли сострадать бѣдности, а забавляетесь несчастіями; посему они и удовлетворяютъ вашему ненасытному желанію, возжигая и въ себѣ и въ васъ пламень лютѣйшей геенны... Есть бѣдные, легкомысленные и малодушные, готовые терпѣть все другое, кромѣ голода, которые, неоднократно приступая къ вамъ съ жалкимъ видомъ и жалобными словами, но не получивъ никакой помощи, оставляютъ просьбы и прибѣгаютъ къ хитростямъ не хуже кудесниковъ: одни жуютъ кожи изношенной обуви, другіе вбиваютъ въ голову острые гвозди, иные ложатся на ледъ обнаженнымъ чревомъ, а иные подвергаютъ себя еще болѣе нелѣпымъ мученіямъ, дабы представить жалкое зрѣлище. Между тѣмъ какъ это дѣлается, ты стоишь и смѣешься, удивляясь и утѣшаясь бѣдствіями другихъ, подвергающихъ безобразію общую нашу природу! Что хуже этого можетъ сдѣлать человѣконенавистный дьяволъ? А дабы онъ усерднѣе дѣлалъ это, ты съ великою щедростію даешь деньги. Кто просить, призываетъ Бога и приступаетъ къ тебѣ кротко, того ты не удостоиваешь ни отвѣта, ни взгляда, и если онъ часто докучаетъ тебѣ, говоришь о немъ такіа невыносимыя слова: ему ли жить, ему ли дышать, ему ли смотрѣть на

солнце? А къ тѣмъ, напротивъ, ты благосклоненъ и щедръ, такъ что самъ ты дѣлаешься виновникомъ смѣшного и сатанинскаго ихъ безобразія. Посему о нихъ-то самихъ, виновникахъ такихъ дѣлъ, не подающихъ ничего прежде, нежели увидятъ другихъ страждущими, съ большою основательностью можно было бы сказать: имъ ли жить, имъ ли дышать, имъ ли смотрѣть на солнце, столь тяжело согрѣвающимъ противъ общей природы и оскорбляющимъ Бога? Надлежало бы дѣлать и выносить все, чтобы искоренить столь великое безуміе; а мы, напротивъ, всячески стараемся и заботимся о томъ, чтобы это было, чтобы тебѣ посмотрѣть на это. И ты еще спрашиваешь, для чего существуетъ геенна? Спроси лучше, почему одна только геенна? Ибо какихъ наказаній не достойны тѣ, которые устроятъ столь жестокое и безчеловѣчное зрѣлище и смѣются надъ тѣми, о которыхъ надлежало бы плакать и имъ и вамъ самимъ, а особенно вамъ, принуждающимъ ихъ къ столь безобразнымъ дѣйствіямъ?... Что же, скажешь, надобно дѣлать? Оставить жестокость и внушить всѣмъ нуждающимся, что если они будутъ дѣлать это, то ничего не получаютъ; а если они будутъ приходить скромно, то получаютъ щедрое подаваніе. Когда они будутъ знать это, то, я ручаюсь, хотя бы они были несчастіе всѣхъ, никогда не рѣшатся подвергать себя такому мученію, а, напротивъ, будутъ благодарить васъ, что вы избавили ихъ отъ посмѣяніи и страданій. Между тѣмъ нынѣ за кучеровъ вы отдали бы дѣтей своихъ и за пласуновъ положили бы самыя души свои, а Христу алчущему не хотите удѣлить и малѣйшей части своего имущества; если же когда подадите немного серебра, то находите въ такомъ расположеніи духа, какъ будто бы отдали все, забывая, что не подавать только, а подавать щедро — вотъ въ чемъ особенно состоитъ милостыня²⁾!... Я крайне стыжусь, когда вижу, какъ многіе богачи ѣздятъ на коняхъ, украшенныхъ золотыми уздами, сопровождаютъ слугами, одѣтыми въ золотыя одежды, покоятся на серебряныхъ постеляхъ и позволяютъ себѣ множество другихъ излишествъ; но какъ скоро надобно подать бѣдному, то представляются бѣднѣ самыхъ бѣдныхъ. А чѣмъ они часто оправдываются? Бѣдный, говорятъ, получаетъ изъ казны церковной. Какое тебѣ до того дѣло? Если я подаю, ты не спласешься за это; если Церковь подаетъ, ты не загладишь этимъ своихъ грѣховъ. Если ты не подаешь потому, что Церковь обязуется по-

²⁾ Пс. СХІ, 8.

давать нуждающимся, то равнымъ образомъ, если священники молятся, — развѣ ты поэтому не долженъ молиться? другіе постанутъ, — развѣ ты поэтому можешь постоянно предаваться пьянству? Или ты не знаешь, что Богъ предписалъ заповѣдь о милостынѣ не столько для бѣдныхъ, сколько для самихъ подающихъ? Но не подозрѣваешь ли ты священника? Это также весьма тяжкій грѣхъ, но я не буду распространяться о немъ; въ такомъ случаѣ дѣлай все самъ, и ты получишь за то сугубую награду. Все, что мы говоримъ о милостынѣ, говоримъ не для того, чтобы ты приносилъ пожертвованія къ намъ, но чтобы подавалъ ихъ самъ отъ себя. Принося ко мнѣ, ты, можетъ-быть, впадешь въ тщеславіе, а иногда, соблазвившись, отойдешь съ лукавымъ подозрѣніемъ; а если вы будете дѣлать все сами, то избавитесь отъ соблазна и неумѣтнаго подозрѣнія и получите большую награду... Не будемъ же представлять такихъ предлоговъ и считать для себя оправданіемъ то, что Церковь имѣетъ много сокровищъ. Когда ты видишь у ней много имущества, то представь также великое число записанныхъ бѣдныхъ, множество больныхъ, тысячи случаевъ къ издержкамъ; разбери, разсчитай, — никто не препятствуетъ; мы даже готовы дать вамъ отчетъ. Но скажу нѣчто важнѣйшее. Когда мы представимъ отчетъ и покажемъ, что расходъ не менѣе прихода, а иногда и болѣе, то я желалъ бы спросить васъ: когда мы предстанемъ туда и услышимъ слова Христовы: вы видѣли Меня *алчущимъ* и — не напители, *нагимъ* и — не одѣли³⁾, тогда что скажемъ мы? Чѣмъ оправдаемся? Уважемъ ли на такого-то и такого-то, которые не слушали этого, или на нѣкоторыхъ подозрительныхъ священниковъ? Но какое тебѣ до нихъ дѣло? Я осуждаю тебя, скажетъ Онъ, за твои грѣхи. Дабы получить оправданіе, надобно очистить собственные грѣхи, а не указывать на другихъ такихъ же грѣшниковъ. Церковь принуждена имѣть то, что теперь имѣетъ по вашей скупости; а если бы все дѣлалось по правиламъ апостольскимъ, то доходъ ея составляло бы ваше расположеніе, которое было бы и безопаснымъ хранилищемъ и неистощимымъ сокровищемъ. А теперь, когда вы собираете сокровища на землѣ и запираете все въ своихъ хранилищахъ, а Церковь принуждена производить издержки на общества вдовъ, сиротъ дѣвъ, принятіе странниковъ, вспоможеніе пришельцамъ (чужестранцамъ), утѣшеніе узниковъ, облегченіе больныхъ и увѣчныхъ

³⁾ Мѡ. XXV, 44.

и на другія подобныя нужды, то что ей дѣлать? Неужели оставить всѣхъ ихъ безъ вниманія и затворить пристанища? Кто же будетъ подавать помощь въ кораблекрушеніяхъ? Кто станетъ облегчать слезы, рыданія и вопли, раздающіеся со всѣхъ сторонъ? Итакъ, не будемъ говорить все, что вздумается. Мы готовы теперь же, какъ я сказалъ, дать вамъ отчетъ; а если и не такъ, если бы у васъ были учителя порочны, все похищающіе и присвоющіе себѣ, и тогда ихъ порочность не могла бы служить оправданіемъ для васъ⁴⁾. Впрочемъ, говоря такъ (въ пользу бѣдныхъ), „я не думаю поощрять лѣнь, ибо она есть учительница всякаго зла; я хочу, чтобы всѣ трудились, но я хочу также, чтобы вы не были ни жестокими, ни безчеловѣчными“⁵⁾.

Полторы тысячи лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ Златоустымъ святителемъ обращены были эти рѣчи къ гражданамъ Антиохіи, и однакожь какъ многое изъ нихъ *буквально* приложимо къ нашему времени, притомъ обоюдосторонне, т.-е. и къ просящимъ милостыню и къ подающимъ ее! И нынѣ есть не мало богатыхъ

4) Св. Златоуста бес. 21 на 1-е посл. къ Кор., русскій перев. 1858 г., ч. I, стр. 384—392.

5) Бес. 35 на еванг. Мѣ. — „По милости Божіей, число христіанъ въ Антиохіи доходить, я думаю“, говорилъ еще однажды святитель, „до 100.000. Если бы каждый изъ васъ далъ по одному ломтю хлѣба бѣднымъ, всѣ имѣли бы богѣе, чѣмъ довольно; если бы каждый далъ по олову (самая мелкая монета), мы больше не имѣли бы бѣдныхъ“ (Бес. 85 на то же еванг.) И благоразумно направляя дѣла милосердія богатой и знатной вдовы, потомъ діакониссы Константинопольской церкви — Олимпиады, которая, повидимому, часто впадала въ крайность и оказывала помощь людямъ недостойнымъ, онъ напоминалъ ей, что и ей вѣдь придется дать отчетъ въ томъ, какъ она раздавала. „Если хочешь, поэтому, повиноваться мнѣ, направляй свои дары сообразно нуждамъ тѣхъ, которые просятъ у тебя. Этимъ путемъ ты будешь въ состояніи помогать больше и получишь отъ Бога награду за свою мудрость и любовь“. И другіе отцы Церкви пастырски убѣждаютъ своихъ пасомыхъ быть внимательными при распредѣленіи подаваній и вникать въ обстоятельства просителей. Такъ, напр., Василій В. говоритъ: „Требуется большая опытность, чтобы различать между тѣми, которые дѣйствительно бѣдны, и тѣми, которые просятъ только для того, чтобы собрать денегъ. Дающій нуждающемуся и больному даетъ Богу и получаетъ награду. Но дающій бродягѣ и лѣнивцу бросаетъ свои деньги псамъ“, т.-е. даетъ людямъ, которые заслуживаютъ скорѣе порицанія за свою наглость, чѣмъ сожалѣнія за свою бѣдность“ (Epist. 292; сл. Амвросія Мѣх. De officiis, 11, 10 и проч.). Бл. Иеронимъ называлъ тунеядствующихъ „святотатцами“; были и соборныя опредѣленія, направленные противъ нихъ, согласно тому, что самъ ап. Павелъ обличалъ тѣхъ, которые не хотятъ трудиться и живутъ *безчестно* (2 Сол. III, 6), т.-е. предаются праздношатаю и занимаются *воровствомъ* (Еф. IV, 28), т.-е. живутъ на счетъ другихъ и дармоѣдничаютъ (2 Сол. III, 10).

людей въ христіанскомъ мірѣ, частіе — въ нашемъ православно-русскомъ обществѣ, далеко не по-христіански жестокосердыхъ и скупыхъ на подаваніе милостыни бѣднымъ. По безмѣрному себялюбію и тщеславію эти люди строятъ себѣ великолѣпные дома съ роскошнѣйшею обстановкой, одѣваются въ щегольское платье съ драгоценными украшеніями, дома ѣздятъ на тысячныхъ лошадахъ, а то со всѣмъ комфортомъ отправляются въ чужіе края, и днемъ и ночью „пресыщаются“ изысканными яствами и питіями, предаются различнымъ азартнымъ играмъ, или особенно возбуждательнымъ — не въ высоко-гуманномъ, но больше въ низменно-чувственномъ смыслѣ — зрѣлищамъ, нерѣдко соединеннымъ именно съ „безобразнымъ“ насилуваніемъ „общей всѣмъ намъ“ богоподобной природы, съ страшными, „нелѣпыми“ мученіями и даже опасностью для жизни („нуждающихся“) исполнителей, въ особенности малолѣтнихъ дѣтей, каковы цирковыя „худесническія“ упражненія акробатовъ-плясуновъ, хожденіе по канату, летаніе на парашютныхъ шарахъ, укрощеніе звѣрей и прочее. Точно такъ же наши городскіе уличные нищіе, „легкомысленные и малодушные“ въ своемъ невѣжествѣ и развращенности, часто „притворяются дрожащими и немощными“ собственно не отъ холода, а отъ пьянства; полуобнаженные падшія женщины являются съ взятыми „на прокатъ“ чужими младенцами; порочные родители-гуineaдцы высылаютъ для сбора милостыни въ грязномъ рубищѣ своихъ дѣтей, съ наглою ложью называющихъ себя сиротами. Мало того: нѣкоторые, сдѣлавшіе для себя нищенство промысломъ, воруютъ и безжалостно калѣчатъ и уродуютъ малолѣтнихъ дѣтей, напр. искривленіемъ рукъ и ногъ, даже „ослѣпляютъ“ ихъ съ цѣлію тѣмъ сильнѣе „тронуть“ сердца безчувственныхъ жертвователей и „преклонить ихъ на милость“. Что же можетъ быть ужаснѣе нищеты, соединенной съ порочностью, или даже порождающей преступность: это — болѣзнь общественная въ нравственномъ и экономическомъ смыслѣ, притомъ заразительная для многихъ другихъ, въ которой болѣе или менѣе повинны всѣ мы (общество), по своему нехристіанскому „жестокосердію“ не помогши этимъ людямъ въ свое время въ дѣлѣ умственной просвѣщенія и добронравственнаго направленія и руководства, какъ и матеріальной поддержки, и которая требуетъ скорѣйшаго радикальнаго лѣченія общими же силами и средствами. А то и теперь уже нерѣдко бываетъ, что встрѣчающіеся намъ на улицахъ или ходящіе по домамъ, пожалуй, съ подложными свидѣтельствами или мнимо-„слезными“ письмами,

нищѣ за воровство и другія преступленія попадаютъ на скамьи подсудимыхъ и въ тюрьмы. Какое и физическое и нравственное „безобразіе“! Но и такой человѣкъ — нашъ ближній и братъ во Христѣ — все же „достоинъ состраданія“, что „дошелъ до такой крайности“ и униженія⁶⁾!

Съ другой стороны, справедливо и то, что дѣла благотворенія не оскудѣли и вообще между послѣдователями Христа Господа, частіе опять — между членами нашей православно-русской Церкви. Объ этомъ свидѣлствуютъ многообразныя благотворительныя учрежденія, которыя возникаютъ и существуютъ на пожертвованія частныхъ, болѣе состоятельныхъ лицъ; это доказываютъ подписныя листы и сборныя кружки, обносимыя въ церквахъ и наполняющіяся, хотя и мелкими, пожертвованіями для тѣхъ или другихъ благотворительныхъ цѣлей; объ этомъ ясно, наглядно говорятъ, наконецъ, многочисленныя толпы самихъ нищихъ, ходящихъ по домамъ нашимъ или встрѣчающихъ насъ при храмахъ и на кладбищахъ, на улицахъ и площадяхъ городскихъ. Конечно, не протягивалась бы рука просящаго, если бы не отверзалась, болѣе или менѣе щедрая, рука дающаго.

Но несмотря на видимое улучшеніе условій нашей жизни, несмотря на заботы правительства и общества объ увеличеніи общаго благосостоянія, нужда все-таки не уменьшается, и количество

⁶⁾ „На каждого внимательнаго и вдумчиваго наблюдателя вся эта безпріятная, худо одѣтая, голодная „бѣдность“ (уличныхъ нищихъ) должна производить впечатлѣніе крайне тяжелое, удручающее“, говорилъ одинъ изъ кievскихъ академическихъ проповѣдниковъ на пассии — Н. К. Маккавейскій. „Но особенно должна поражать она рядомъ съ богатствомъ, роскошью и блескомъ: у саженьныхъ зеркальныхъ оконъ большихъ магазиновъ, у роскошныхъ подъѣздовъ многочисленныхъ отелей, подъ электрическими лучами, такъ пріятно ласкающими толпы сытыхъ и нарядныхъ людей, праздно разгуливающихъ по улицамъ, рядомъ со всѣми тѣми многочисленными предметами роскоши, удобства, самаго изысканнаго и прихотливаго вкуса, которыми окружилъ свою жизнь такъ называемый культурный человѣкъ, какую страшную насмѣшкой должна казаться вся эта культура бѣдняку, несчастному отверженцу общества, котораго никакія открытія и усовершенствованія въ области этой культуры какъ будто никогда не касаются, положенію котораго помочь не могутъ, горькой судьбой его даже и не интересуются! Какая поразительная противоположность: ошеломляющее богатство и крайняя нищета, роскошнѣйшіе наряды и жалкія рубища, безграничная расточительность на предметы совершенно ненужные и нужда въ хлѣбѣ! Это тяжкій недугъ большихъ городовъ!“ (Слово въ питокъ 3-й недѣли Великаго поста — „О путяхъ христ. благотворительности“ въ март. кн. „Трудовъ К. Д. Академіи“ 1898 г.).

бѣдныхъ все растетъ и растетъ. Наши благотворительныя учрежденія, сословныя и общественныя, — пріюты для малолѣтнихъ обоюга пола, богадѣльни для престарѣлыхъ, бесплатныя или дешевыя квартиры и столовыя для недостаточныхъ, даже ночлежныя дома для городскихъ пришлецовъ и бездомниковъ — переполнены, и однакожь далеко не въ состояніи вмѣстить всѣхъ, нуждающихся въ ихъ помощи; точно такъ же пожертвованій, собираемыхъ по подписнымъ листамъ и въ кружки, и подаваемой нами въ руки милостыни далеко не достаетъ для всѣхъ просящихъ ее, и по самому размѣру своему она не можетъ существенно облегчить положеніе и доставить обезпеченіе нуждающимся. „Немаловажное значеніе для успѣха благотворительности имѣютъ и самыя способы благотворенія“, говорилъ о. Іоаннъ Гончаревскій въ своемъ поученіи по случаю открытія въ Харьковѣ мѣстнымъ „Благотворительнымъ Обществомъ“ (основаннымъ въ 1843 г.) участковыхъ по приходамъ попечительствъ о бѣдныхъ: „Самый распространенный и обычный у насъ способъ благотворенія — милостыня, при современныхъ условіяхъ, особенно въ многолюдныхъ городахъ, сдѣлался мало достигающимъ своей цѣли и даже неудобнымъ. Главная особенность нашей милостыни въ томъ, что мы дѣлаемъ ее врозь, каждый самъ по себѣ, и обыкновенно тогда, когда нищія сами находятъ насъ въ домахъ нашихъ, или при храмахъ и на улицахъ и просятъ о подавніи. Собственно, съ христіанской точки зрѣнія, ничего нельзя имѣть противъ того, чтобы нуждающійся самъ заявлялъ о своей нуждѣ и просилъ о помощи, а имѣющій чувствовалъ состраданіе къ просящему и давалъ, и въ малолюдныхъ поселеніяхъ, гдѣ просящіе милостыню всѣмъ извѣстны, этотъ порядокъ не представляетъ неудобствъ. Но въ многолюдныхъ городахъ, гдѣ личность просящихъ никому не извѣстна, милостыня, прежде всего, не представляетъ условій къ тому, чтобы подаваніе распредѣлялось между просящими правомѣрно, соответственно степени нужды ихъ: одному обстоятельства поблагопріятствуютъ, и онъ получить больше того, что ему необходимо, а другому не достается и того, что необходимо для утоленія голода и найма ночлега. Мало этого. Обычный способъ подачи милостыни не обезпечиваетъ даже того, чтобы милостыня поступала только тому, кто ея достоинъ; ибо кто можетъ поручиться, что получившій милостыню, по довѣрію къ его мнимой нуждѣ, не понесетъ ее тотчасъ же въ притонъ порока, а не получившій ея, по недовѣрію къ его дѣйствительной нуждѣ, не останется въ этотъ день голоднымъ и не самъ только,

а съ цѣлю семей. Но самый важный недостатокъ разсматриваемаго способа благотворенія тотъ, что онъ ведетъ къ развращенію нравственности просящихъ. Возможность полученія безъ труда и всякому, даже не имѣющему нужды, привлекаетъ въ многлюдные города множество просящихъ изъ окрестныхъ мѣстъ и не только тѣхъ, которые безъ подаенія прожить не могутъ, но такихъ, которые могли бы, хотя отчасти, зарабатывать трудомъ, или же жить на средства родственниковъ; а возможность здѣсь скрыть преступное употребленіе испрашиваемого подаенія привлекаетъ даже людей порочныхъ. Это скопленіе людей, не занятыхъ трудомъ, представляетъ множество поводовъ къ развитію и укорененію пороковъ: здѣсь порча одного сразу развращаетъ десятки людей, и многіе изъ нищихъ-промышленниковъ не стыдятся прибѣгать ко всевозможнымъ обманамъ и даже не останавливаются предъ совершеніемъ возмутительныхъ преступленій (о которыхъ мы говорили выше). Такимъ образомъ нашъ способъ благотворенія, не достигая вполне своей цѣли, даже приноситъ вредъ, способствуя развитію пороковъ, а нерѣдко и самыхъ преступленій. (Существуютъ, какъ извѣстно, цѣлыя промышленныя артели или товарищества нищихъ, дѣйствующія по системѣ паевъ, иногда же состоящія по найму у какого-нибудь разбогатѣвшаго кулака, — таковы цѣлыя деревни и въ Московской губерніи; есть также особенные специалисты, которые содержатъ притоны изуродованныхъ дѣтей, похищаемыхъ ими или покупаемыхъ у родителей-изверговъ и отдаваемыхъ нищимъ „на прокаты“?). Между тѣмъ сколько

7) Въ „Новомъ Времени“ недавно напечатаны были нѣкоторыя статистическія свѣдѣнія о профессиональномъ нищенствѣ въ Россіи. Оказывается, что, въ противоположность другимъ странамъ, гдѣ въ особенности стройно организовано городское нищенство, въ Россіи развито нищенство сельское. Въ городахъ тоже много нищихъ, но они дѣйствуютъ въ одиночку, рѣдко прибѣгаютъ къ антрепризамъ или товариществамъ (исключеніе составляютъ Псковъ и Олонецкая губернія). Въ деревняхъ же нищенскій промыселъ организован систематически, на общинныхъ началахъ. Большинство сельскихъ нищихъ — крестьяне-собственники, обладающіе иногда значительными надѣлами. Они составляютъ партіи по вѣсколку десятковъ человѣкъ, со старостой во главѣ, который вѣдаетъ приходъ и расходъ, и отправляются для сбора, а по возвращеніи, подѣливъ деньги, при чемъ иногда на долю каждого приходится сотни рублей, начинаютъ пьянствовать. Сельскіе нищие группируются по специальностямъ: одни собираютъ на нужды якобы приходскихъ церквей, другіе просятъ на переселеніе, третьи — на погорѣлое, на градобитіе, на калѣчество и т. д. Есть мѣстности, прославившія своею виртуозностію въ наукѣ нищенства (приводятся примѣры изъ губерній Могилевской, Гродненской, Витебской, Пензенской, Московской и Во-

есть бѣдныхъ людей, которые по званію своему, по чувству чести, по непривычкѣ жить на чужой счетъ, стыдятся просить милостыню,

ронеской. По статистическимъ свѣдѣніямъ, собраннымъ Министерствомъ Внутреннихъ Дѣлъ, въ 1877 году въ 71 губерніяхъ и областяхъ Россіи насчитывается до 300.000 просящихъ милостыни). Доходы нищихъ простираются до 300 р. въ годъ на челоѣка, иногда даже до 1000 р. Въ городахъ средній заработокъ нищаго исчисляется въ 15—60 р. въ мѣсяцъ, въ Москвѣ — въ 90 р. въ мѣсяцъ и т. д. Во что обходятся народу нишіе, можно судить по сдѣланному изслѣдователями этого вопроса подсчету, изъ котораго видно, что, напр., въ Москвѣ раздается милостыни 7.375.000 р., а въ Калужской губерніи каждый крестьянинъ раздаетъ нищимъ около 2 р. Если двухрублевый расходъ принять за норму и считать въ Россіи 120 милліоновъ жителей, то получается колоссальная цифра нищенскаго бюджета въ 240 милліоновъ р. въ годъ. И все это тратится большею частію непроизводительно, на пьянство и развратъ туеядцевъ и лѣнтаевъ. Сколько добра можно было бы сдѣлать на эти деньги, сколько утереть непритворныхъ слезъ, утолить неприкрытаго горя! Изъ всѣхъ угловъ Россіи есть свѣдѣнія, что въ дни особенно усердной раздачи милостыни выручка трактировъ, посѣщаемыхъ нищими, достигаетъ максимальныхъ размѣровъ (изъ 26 № „Церк. Вѣстн.“ 1900 г. — „Мнѣнія и отзывы“). По словамъ профессора И. И. Янжула, въ Москвѣ насчитывается до 50.000 постоянныхъ нищихъ, существующихъ на личное благотвореніе. Если положить содержаніе каждаго изъ такихъ нищихъ 50 к. въ сутки, что, по его мнѣнію, ниже дѣйствительности, то окажется, что въ Москвѣ ежегодно тратится $7\frac{1}{2}$ милліоновъ р. такихъ денегъ, которыя, навѣрное, почти всѣ поступаютъ въ карманы кабатчиковъ (въ чтеніи „О милліонахъ“ — „Вѣстн. Европы“). А по описанію г. Вл. Гиляровскаго, „московскіе нишіе“ представляютъ собою правильно организованную корпорацію. Они должны быть причислены къ цеху... Они — ремесленники и настолько привязаны къ своему дѣлу, что предложите любому нищему бросить свое занятіе и замѣнить его даже болѣе прибыльнымъ, — и, если это будетъ типичный нищій, онъ его ни на что не промѣняетъ. Жизнь нищенская имѣетъ свои прелести — волю и равноправность. Съ бытовой стороны это общество чрезвычайно интересно. Тутъ есть свои податныя сословія, свои мѣста для сборовъ и т. д. Наконецъ, у нищихъ есть даже свои клубы самаго чудодѣйственнаго характера, такъ какъ — для всего міра безногій — нищій здѣсь танцуетъ лучше любого тандора-профессіоналиста. Нишіе бываютъ постоянные и временные. Первые нишіе — ремесленники. Вторые же — случайно попавшіе на эту гибельную дорогу. Большею частію это — оставшіеся безъ заработка чернорабочіе-поденщики. Занятіе нищихъ иногда очень прибыльно. И нерѣдко приходится читать, что умеръ такой-то нищій, оставивъ въ своихъ лохмотьяхъ сотни и даже тысячи рублей. По характеру занятій всѣхъ нищихъ можно раздѣлить на 10 группъ. Болѣе интересные изъ нихъ — группа „съ ручкой“, перелетнаго характера. Затѣмъ нишіе, присутствующіе всегда за позднею обѣдней, на паперти. Сюда же принадлежатъ слѣпые, убогіе и „странники“. Далѣе интересна группа „титулованныхъ“ нищихъ. Къ этой категоріи принадлежатъ отставные офицера, чиновники отъ XIV до V класса, почетные граждане. Каждый день ими отправляется рядъ писемъ лицамъ, извѣстнымъ (болѣе или менѣе состоятельнымъ), конечно, по „Адресъ-календарю г. Москвы“. Самые крупныя сборы они дѣлаютъ всегда предъ годо-

хотя терпятъ страшную нужду! Сколько, напр., изъ званія чиновниковъ или учителей и вообще изъ такъ называемаго благороднаго сословія (разночинцевъ) есть лицъ съ немалыми семействами, не-

выми праздниками. Затѣмъ выдѣляются группы „погорѣльцевъ“, „вѣчныхъ не-вѣстъ“, „несчастныхъ вдовъ“ и т. д. Самое ужасное положеніе среди нищихъ занимаютъ дѣти („Московскіе нище“, М. 1896 г. — Мы дѣлаемъ это извлеченіе изъ брошюры по рецензіи о ней „Русск. Обзор.“ въ окт. кн. 1897 г.). Г. Бодиско въ „Моск. Вѣдом.“ горячо ратуетъ противъ баловства, обычно практикуемаго русскимъ человѣкомъ подъ формой благотворительности. „Вслѣдствіе этого баловства“, говоритъ онъ, „нищенство и тушеядство нигдѣ въ такихъ размѣрахъ не развиты, какъ у насъ. Кто пропился, кто не хочетъ работать, кто не хочетъ подумать о завтрашнемъ днѣ, стоитъ ему, принявъ печальный видъ, одѣвшись въ рубище, потаскаться по улицѣ, и онъ въ полдня безъ труда наберетъ себѣ болѣе, чѣмъ трудящійся человѣкъ получитъ за свою усиленную работу. Такимъ путемъ размножилась у насъ въ столицахъ и городахъ такъ называемая „босая команда“, въ деревнѣ же расплодился собственники-нище, которые кусочками набираютъ болѣе, чѣмъ подевною платною работой. Изъ столицъ бродяги выселяются, втѣплымъ порядкомъ, на родину (что городской казнѣ стоитъ очень не дешево), но немедленно же возвращаются назадъ, и такъ продолжаться будетъ до тѣхъ поръ, пока для нихъ не будутъ учреждены обязательныя работы. (Всѣ работы городскія — колка дровъ, очистка улицъ и т. п. и подгородныя — садоводство, огородничество и проч. въ большинствѣ случаевъ исполняются деревенскими жителями; городскіе же нище остаются безъ заработка.) Въ деревнѣ же нищенство никѣмъ не преслѣдуется и вслѣдствіе того все болѣе и болѣе развивается. Нужно тщательно разграничивать между благотворительностью и баловствомъ, чтобы противоудѣйствовать этому злу; въ особенности такая обязанность лежитъ на лицахъ „офиціальныхъ“ (210 № 1899 г.). А вотъ живая и характерная картина кормленія нищихъ, напр., на такъ называемомъ Хитровомъ рынкѣ въ Москвѣ: является благодѣтель, входитъ въ одну изъ многихъ расположенныхъ по рынку харчевенъ и заказываетъ, положимъ, полсотни обѣдовъ. Цѣна уже давно установлена по 10 к. за обѣдъ. Котлы со щами и супомъ разбавляются водой, а вмѣсто каши предлагаются двухкопеечныя ситники, такъ что весь обѣдъ съ хлѣбомъ для харчевника обходится не дороже 3—4 к. Выходитъ изъ харчевни приказчикъ и издаетъ особый свистъ. Этотъ свистъ тотчасъ повторяется во всѣхъ концахъ рынка, и къ харчевнѣ слюмя голову несутся „стрѣлки-ляпицы“ (нище — ночлежники въ домѣ купцовъ Ляпиныхъ, въ которомъ каждый день ночуетъ 800 человѣкъ, а всѣхъ ночлежныхъ квартиръ здѣсь 300, на 15—30 жильцовъ каждая; „стрѣлокъ“-нищій, при своей ственныхъ ему ловкости и наглости, зарабатываетъ въ день рубля 3, чего истинный бѣднякъ, слишкомъ скромный и стыдливый, конечно, не сумѣетъ сдѣлать). Противъ входа они выстраиваются попарно въ затылокъ плотною стѣной, а приказчикъ отсчитываетъ 25 паръ, которыхъ и выпускаетъ въ харчевню, а остальныхъ разгоняетъ. Вошедшіе въ харчевню получаютъ по ломтю хлѣба и ситнику, а супа и щей часто и не пробуютъ, зная ихъ качество. Полученный хлѣбъ тотчасъ же продается на рынкѣ. Вотъ вамъ и благотворительный обѣдъ за здравіе или за упокой! Таковъ же смыслъ и толкъ копеечной раздачи по

счастливымъ образомъ оставшихся безъ службы и безъ средствъ къ существованію! Сколько изъ всѣхъ сословіи оставшихся безъ замужества дѣвицъ, и безъ всякихъ средствъ и безъ всякой опоры въ жизни! Сколько вдовъ, часто съ малолѣтними дѣтьми, иногда еще съ старикомъ отцомъ или дряхлою матерью, не имѣющихъ никакой собственности и обезпеченія! Живя въ тѣсныхъ, сырыхъ, холодныхъ квартирахъ (большею частію въ подвалахъ съ болѣе или менѣе гнилостнымъ запахомъ, въ темныхъ и грязныхъ углахъ и каморкахъ), стараясь содержать себя и свое семейство своими трудами, онѣ просиживаютъ ночи за тяжелою, неблагодарною работою, разстроиваютъ свое здоровье, преждевременно теряютъ зрѣніе, — и однакожъ, при скудномъ вознагражденіи за свою работу, при нынѣшней дороговизнѣ всѣхъ самыхъ необходимыхъ потребностей жизни, часто терпятъ недостатокъ въ насущномъ хлѣбѣ, не говоря уже о томъ, что не могутъ пріобрѣсти себѣ и своему семейству приличной и теплой одежды, и не могутъ дать своимъ дѣтямъ никакого образованія. Если вы будете ограничивать свою благотворительность только подаваніемъ милостыни тѣмъ, которые протягиваютъ къ вамъ свою руку, то ясно, что до всѣхъ такихъ бѣдныхъ тружениковъ и труженицъ, стыдящихся вмѣстѣ съ нищими просить милостыни, никогда не достигнетъ рука помощи⁸⁾ (а иные вѣдь изъ послѣднихъ съ горя кончаютъ жизнь самоубійствомъ, а то и убійствомъ всей своей семьи!).

„Если ты дѣлаешь добро, знай, кому дѣлаешь, и будетъ благодарность за твои благодѣянія“: вотъ правило, которому должны слѣдовать всегда благотворители, чтобы жертвы ихъ благотворенія служили дѣйствительно во благо и тѣмъ, кому онѣ оказываются, и обществу, въ которомъ тѣ живутъ и дѣйствуютъ, а самимъ благотворителямъ привлекали бы благодать Отца небеснаго. Но по мѣрѣ того, какъ все сложнѣе и сложнѣе дѣлается наша общественная жизнь, все настойчивѣе требуется участіе разума въ проявленіи добраго сострадательнаго чувства, потому что труднѣе дѣлается задача помощи бѣднымъ не только въ виду большого разнообразія причинъ бѣдности, не только въ виду абсолютнаго роста ея, но и въ виду необходимости бороться съ симуляціей

рукамъ сотнямъ нищихъ, производимой нѣкоторыми изъ московскаго купечества, напр., по субботамъ и въ общемъ составляющей десятки, даже сотни тысячъ рублей въ годъ, такъ какъ подобныя подачи большею частію тотчасъ же сносятся ими въ харчевни и питейные дома.

⁸⁾ „Вѣра и Разумъ“ 1896 г., № 4.

бѣдности, обусловленной лѣностью, пьянствомъ и другими пороками. Цѣль всякаго благотворенія бѣдному, безъ сомнѣнія, та, чтобы облегчить положеніе бѣднаго, удовлетворить необходимымъ его нуждамъ, извлечь его изъ нищеты и, если возможно, доставить ему средства къ собственному обезпеченію. „Не должно быть у тебя нищаго“⁹⁾: такъ говорилъ Господь еще ветхозавѣтному Израилю, внушая ему при благотвореніи соотечественникамъ заботиться о томъ, чтобы не было между ними ни одного такого, который оказываемою ему помощію не извлекался бы изъ нищеты. (Замѣчательно, что евреи и въ настоящее время нигдѣ не нищенствуютъ — не просятъ милостыни). Такъ понималась цѣль благотворенія и въ первенствующей Церкви христіанской, въ которой, по свидѣтельству книги Дѣяній апостольскихъ, не было никого нуждающагося; ибо всѣ, которые владѣли землями или домами, продавая ихъ, приносили цѣну проданнаго и полагали къ ногамъ Апостоловъ, и каждому давалось, въ чемъ кто имѣлъ нужду“¹⁰⁾. Но при существующемъ у насъ способѣ благотворенія — поручной и помелочной раздачѣ милостыни нищимъ — такая цѣль, очевидно, не достигается. Живущій подаваемъ нищій (дѣйствительный или мнимый тунеядецъ) обыкновенно до самой смерти своей остается нищимъ, и кого вы разъ встрѣчали у церковныхъ дверей или въ другомъ мѣстѣ съ протянутою рукою, того вы будете встрѣчать тамъ всегда, пока болѣзнь не отниметъ у него возможности являться за подаваемъ (въ которомъ тогда-то онъ особенно и нуждается), или пока смерть не положитъ конецъ его жалкой жизни, которая, по выраженію премудраго сына Сирахова, „не заслуживаетъ даже имени жизни“¹¹⁾. Благотворительность же должна стремиться не къ прокормленію возможно большаго колпчества нищихъ, — на чтò

⁹⁾ Второз. XV, 4. Милосердіе къ бѣднымъ, какъ существенная и отличительная черта, выступаетъ въ образѣ всякаго израильскаго праведника (Пс. XXXVII, 26; XL, 1; CXI, 5); напротивъ, немилосердіе составляетъ характеристическую черту нечестиваго (Притч. XII, 10).

¹⁰⁾ Дѣянія Ап. IV, 34—35. Первенствующая Церковь вполне носить характеръ семейства. Семейственное чувство взаимности среди первыхъ христіанъ было такъ сильно, что „у множества увѣровавшихъ было одно сердце и одна душа, и никто ничего изъ имѣнія своего не называлъ своимъ, но все у нихъ было общее“ (Дѣянія IV, 32). Жертвы въ пользу ближнихъ были вполне дѣломъ свободной любви (V, 4); но она была такъ могуча, что уравнивала всѣ наличныя различія во владѣніи, а потому среди первыхъ христіанъ не оказывалось такихъ, которые терпѣли бы въ чемъ-либо недостатокъ (см. 2 Кор. VIII, 14).

¹¹⁾ XL, 30.

однако тратятся ежегодно значительныя суммы и чѣмъ только плодятся нищенство, какъ промыселъ, — а въ уменьшеніи ихъ¹²⁾. Такимъ образомъ, гораздо болѣе разумнымъ, надежнымъ и цѣлесообразнымъ долженъ быть признанъ общественный, коллективно-„попечительскій“ способъ благотворенія бѣднымъ, оказанія имъ всевозможныхъ пособій къ содержанію. Мѣстныя благотворительныя общества, члены которыхъ сами посвятили себя или поставлены обществомъ именно на служеніе бѣднымъ, видятъ множествомъ глазъ, такъ что отъ нихъ трудно укрыться нуждѣ истинной, хотя и невѣдомой многимъ, и нуждѣ мнимой, злоупотребляющей человѣколюбіемъ; они дѣйствуютъ множествомъ рукъ, а потому дѣйствуютъ неустанно и, по возможности, благовременно, такъ что ваша милостыня вѣрнѣе и скорѣе дойдетъ къ нуждающимся бѣднякамъ.

12) „Не мимолетное естественное чувство состраданія, не полусознательный инстинктивный порывъ, а живая любовь и твердое христіанское убѣжденіе должны руководить дѣломъ истинной благотворительности“, поучаетъ съ церковной кафедры и г. Макавейскій. Поэтому мы должны поступать здѣсь не только съ полнымъ вниманіемъ, но и съ осторожностью, боясь вмѣсто пользы принести вредъ; мы должны дѣйствовать притомъ не всегда одними и тѣми же средствами, но выбирать изъ нихъ наиболѣе цѣлесообразныя въ данномъ случаѣ. Такъ, подавая на хлѣбъ тому, кто дѣйствительно нуждается въ этомъ, мы должны отказывать въ такой милостыни другому, потому что для него она можетъ оказаться камнемъ вмѣсто хлѣба. Но отказывая ему въ деньгахъ, имѣемъ ли мы право безучастно пройти мимо, оставивъ его на произволъ судьбы? Несомнѣнно, достоинъ нашего милосердія тотъ, кто страдаетъ тѣломъ; но развѣ не достоинъ его человѣкъ, больной душою, страждущій невидимымъ для насъ недугомъ? А таковы всѣ эти несчастные, очутившіеся въ рядахъ нищихъ безъ видимаго права на это. Каковы бы ни были причины, поставившія ихъ на этотъ опасный путь, они не только заслуживаютъ нашего милосердія и участія, но нуждаются въ нихъ, можетъ-быть, болѣе другихъ, обыкновенныхъ нищихъ. Здѣсь дѣло идетъ о гибнущихъ силахъ души, о жизни или смерти человѣка. Какъ же виновенъ тотъ, кто безучастно проходитъ мимо такого человѣка, успокоивая себя убѣжденіемъ въ неизлечимости тунейства! Какъ виновенъ и тотъ, кто, вопреки ясному пониманію дѣла, выражаетъ свое якобы участіе обычнымъ денежнымъ подаваніемъ! Это ли та истинная любовь къ ближнему, о которой училъ Господь нашъ? Узнайте причины, вызвавшія настоящее положеніе этого человѣка, взгляните въ тайники души его, рассмотрите и оцѣните по достоинству все, что найдете здѣсь, опредѣлите средства и условія, при которыхъ онъ могъ бы спастись, поставьте его на путь отреченія, — и тогда только вы можете сказать, что свой христіанскій долгъ по отношенію къ этому погибшему человѣку вы исполнили“. (Такой путь благотворительности для одного человѣка слишкомъ труденъ, часто совершенно непосиленъ; но онъ легко можетъ быть исполненъ добрыми усиліями нѣсколькихъ или многихъ — при благотворительности общественной, напр. чрезъ церковно-приходское попечительство.)

Тамъ и малая лепта, которая въ отдѣльности недостаточна на дневное пропитаніе нищаго, въ соединеніи съ другими подобными жертвами, возрастала бы въ достаточное вспомошествованіе и, такимъ образомъ, правильнѣе достигала бы цѣли милостыни — обезпеченія бѣдности¹³⁾. А что всего важнѣе, — тогда наше общество освободилось бы отъ многихъ тунеядцевъ - нищихъ и, можетъ-быть, со временемъ приобрѣло бы въ нихъ полезныхъ себѣ членовъ, потому что, не получая больше подавій, они, естественно, волей-неволей принуждены были бы оставить свой постыдный промыселъ и начать снискивать себѣ пропитаніе собственнымъ трудомъ. По крайней мѣрѣ, поощряемая взаимностью, любовь благотворительнаго братства не только не должна упускать изъ виду, но должна стремиться болѣе и болѣе приближаться къ высокому идеалу благотворительности въ вѣкъ апостольскій, когда въ христіанскомъ обществѣ не было никого нуждающагося, когда, съ одной стороны, нищета устранялась мѣрами предупредительными, съ другой — удовлетворялась лишь дѣйствительная нужда¹⁴⁾.

¹³⁾ Св. ап. Павелъ также придаетъ большое значеніе и малымъ подавіямъ. Онъ увѣщаетъ коринѣскихъ христіанъ въ каждое воскресенье дѣлать небольшія подавія, смотря по средствамъ каждаго, и особенно, если кто получалъ счастливый доходъ отъ своего ремесла, чтобы, когда придетъ апостоль, деньги уже были готовы (1 Кор. XVI, 2).

¹⁴⁾ О началахъ и цѣляхъ или задачахъ общественной благотворительности въ издававшемся московскимъ протоіереемъ Г. П. Смирновымъ - Платоновымъ журналѣ „Дѣтская Помощь“ помѣщенъ былъ рядъ статей Н. В. Исакова, проsvщеннаго и благонамѣреннаго филантропа, такъ много потрудившагося и *практически* въ области разумной благотворительности (непосредственнымъ участіемъ въ дѣлахъ Человѣколюбиваго Общества). „Милосердіе“, говоритъ онъ въ одной изъ своихъ статей, „какъ дѣло свободной воли, не допускаетъ принужденія въ благотворенія и крѣпко держится вѣкового порядка; но строгое слѣдованіе евангельской заповѣди не разрѣшаетъ экономической задачи, а потому и вопросъ о разумномъ выполненіи христіанскаго долга остается еще открытымъ... Современное общество мало присматривается къ чувствительному злу и, не считая бѣдняковъ, думаетъ помочь нуждѣ случайными посильными пожертвованіями, но суровая дѣйствительность съ каждымъ днемъ громче заявляетъ свои требованія: число людей, совершенно необезпеченныхъ въ средствахъ къ существованію, увеличивается, требовательности въ отношеніи качества работъ оставляютъ неискусныя рабочія руки безъ дѣла, условія развивающейся жизни вынуждаютъ неподготовленное къ труду большинство безуспѣшно мѣнять профессіи и вмѣстѣ съ тѣмъ нуждаются. Всѣ сословія выдѣляютъ изъ среды своей обнищавшихъ, и контингентъ бѣдняковъ растетъ. Дворянство, чиновничество, духовенство, мѣщане, ремесленники, купцы, сельскіе обыватели и отставные воинскіе чины усердно пополняютъ ряды ожидающихъ общественной помощи, и

не въ силу позволенія на даровое кормленіе, а по неизмѣннымъ законамъ мірового порядка. Причины общаго зла въ строй нашей давнепрошедшей жизни: сословность искусственно дѣлила людей на касты, мѣшала имъ переходить изъ одной группы въ другую, скопляя людей тамъ, гдѣ меньше всего представлялось имъ производительнаго труда, и препятствовала развѣститься у занятій соборазно естественнымъ условіямъ. Результатомъ проявился громадный классъ людей, необезпеченныхъ въ работѣ и хлѣбѣ, при всемъ ихъ желаніи трудиться и у которыхъ, кромѣ рукъ и головы, ничего нѣтъ. Классъ этотъ, безъ энергіи и прочной нравственной силы, неизменно долженъ былъ посягнуть на общественные запасы и упасть на благотворительность, какъ на единственный источникъ существованія. Общественная благотворительность, чуткая къ нуждѣ, не оттолкнула несчастнаго, но, соразмѣряя свои излишки, распалась въ частности, нисколько не ослабляющія зла. Слѣбое сердоболіе дѣйствуетъ зря, не предвидя, не пытаясь предвидѣть результаты и даже не зная дѣли своей дѣятельности. Общественное же призрѣніе (какъ мѣра взаимнаго страхованія или взаимной опеки всѣхъ членовъ политическаго организма) твердо держится экономическаго принципа, т.-е. затрачиваетъ производительно, зная для чего и на какія средства“ („Объ источникахъ общественной благотворительности“ № 8, за 1894 г.). — Приведемъ еще небольшое извлеченіе изъ доклада Думской комиссіи проф. В. М. Герье объ учрежденіи въ Москвѣ городскихъ участковыхъ попечительствъ: „Задачи цѣлесообразной благотворительности въ настоящее время далеко не такъ просты, какъ она представлялась въ старое время. Она заключается не въ томъ, чтобы прокормить, по мѣрѣ силъ и возможности, обращающееся за подаваніемъ населеніе, — такая задача была бы не по силамъ какому бы то ни было городскому управленію; къ тому же, привлекая все новыя и новыя толпы нищихъ, такое исполненіе задачи было бы подобно наполненію водою бездоннаго сосуда. Цѣлесообразная благотворительность должна глубже входить въ причины явленія, съ которыми она призвана бороться, и стараться, по возможности, уничтожить его въ корнѣ. Нищета, т.-е. обѣдненіе, доводящее до нищета и испрашиванія подаванія, есть общественный недугъ, который долженъ быть излечиваемъ не столько въ своемъ симптомѣ и послѣдствіи — прошеніи милостыни, сколько предупрежденъ и предотвращенъ. Такъ, напр., въ случаѣ заболеванія лица, трудомъ котораго семья живетъ семья, не большая, по своевременная помощь можетъ спасти семью отъ разоренія и нищеты и дать ей возможность, по выздоровленіи „кормильца“, стать на ноги и снова сдѣлаться живымъ общественнымъ организмомъ, вмѣсто того, чтобы распасться и увеличить собою толпу общественныхъ паразитовъ... Нищета, однако, порождается не одною только физическою болѣзью. Какъ всѣ общественные недуги, и этотъ заключаетъ въ себѣ, кромѣ физическихъ и экономическихъ элементовъ, — нравственные, и потому долженъ быть излечиваемъ не одними матеріальными или денежными, но и нравственными средствами, т.-е. нравственнымъ авторитетомъ, личнымъ утѣшеніемъ и попеченіемъ. Влѣдствіе продолжительной или повторительной безработицы, наклонности къ пьянству и безпорядочной жизни, приржденнаго или приобрѣтннаго нерасположенія къ труду, въ большихъ городахъ сотни лицъ постоянно колеблются между правильнымъ, самостоятельнымъ общественнымъ существованіемъ и полнымъ нравственнымъ паденіемъ, обрекающимъ ихъ на нищество. Поддерживать и ободрять такія личности словомъ и дѣломъ — значить не только спасать ихъ, но и изба-

влять общество отъ нашиняго бремени. Какое же, однако, у общественнаго управленія средство, чтобы взять на себя исполненіе такой сложной задачи? Средство это ясно указано опытомъ: оно заключается въ призывѣ къ дѣлу и въ организаціи всѣхъ живыхъ наличныхъ силъ, готовыхъ служить великой задачѣ общественной благотворительности“. И далѣе выражается надежда, что въ Москвѣ окажутся и приливъ добровольныхъ пожертвованій, который дастъ возможность городу въ обширныхъ размѣрахъ проявлять благотворительность, безъ обремененія городской кассы, и готовность многочисленныхъ, преданныхъ дѣлу, лицъ (въ коллегіальныхъ органахъ) для правильного расходованія пожертвованнаго и для безкорыстнаго служенія дѣлу о призрѣніи бѣдныхъ (особенно самоотверженныхъ женщинъ).

П. Н. Б.—въ.

(Продолженіе будетъ).

СТРАННЫЕ СУЖДЕНИЯ О ПОСТАНОВКѢ РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОГО ОБРАЗОВАНІЯ И ВОСПИТАНІЯ ВЪ СВѢТСКОЙ ШКОЛѢ¹⁾.

Вопросъ объ улучшеніи и возвышеніи религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія въ средней свѣтской школѣ, которымъ съ особеннымъ усердіемъ въ послѣднее время занимаются наши духовные журналы, нерѣдко затрогивается и въ свѣтской прессѣ, теперь оживленно разрабатывающей педагогическіе вопросы, отмѣчающей недостатки средней свѣтской школы и предлагающей всевозможныя мѣры для устраненія ихъ. Къ сожалѣнію, въ статьяхъ подобнаго рода встрѣчаются иногда сужденія и мысли, съ которыми нельзя согласиться, но которыя тѣмъ не менѣе привлекаютъ къ себѣ сочувствіе многихъ. Въ видахъ уясненія дѣла не бесполезно иногда раскрывать предъ обществомъ несостоятельность такихъ мыслей и сужденій. Это мы и имѣемъ въ виду сдѣлать въ настоящей замѣткѣ по отношенію къ двумъ статьямъ очень распространенной газеты „Новое Время“ (№№ 8600 и 8651); изъ нихъ послѣдняя принадлежитъ перу стараго педагога и безызывѣстнаго нынѣ писателя-публициста Е. Маркова.

Авторы указанныхъ статей признаютъ весьма важнымъ преподаваніе Закона Божія, религіозное воспитаніе юношества ставятъ одной изъ капитальныхъ задачъ школы, признавая громадную воспитательную пользу этого предмета и въ то же время заявляютъ, что нынѣшняя постановка предмета далеко не достигаетъ желанныхъ результатовъ. Въ чемъ же, по ихъ мнѣнію, заключаются недостатки настоящаго положенія дѣла, и что нужно измѣнить въ немъ для успѣха его?

Неизвѣстный авторъ (въ № 8600) Новаго Времени настаиваетъ, чтобы „священная исторія Новаго Завѣта выдвинулась на передній

¹⁾ Изъ реферата, читаннаго въ отдѣленіи Педагогическаго Общества по вопросамъ религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія 20 мая 1900 г.

фасадъ всей восьмилѣтней программы (черезчуръ образное и мало-понятное выраженіе) и проходила не по пересказамъ Рудакова или Соколова, но, какъ подлинное слово Божіе, въ подлинномъ словѣ Божіемъ — Евангеліи“ (тавтологія малопонятная). Затѣмъ имъ рекомендуется, чтобы „изъ четырехъ евангелій, почти совпадающихъ въ смыслѣ излагаемыхъ тамъ событій (опять темно) и содержащихся словъ Иисуса Христа, составить, безъ перемѣны текста, одно евангельское повѣствованіе о жизни и ученіи Иисуса Христа. И вотъ это-то евангеліе должно быть предметомъ самаго тщательнаго изученія учениками“. Вмѣстѣ съ тѣмъ порицается современное положеніе преподаванія, въ которомъ якобы все вниманіе и всѣ силы учениковъ „сосредоточены на подробностяхъ катихизиса и литургики“¹⁾.

Эти взгляды, если сколько-нибудь вдуматься въ нихъ и представить въ умѣ ихъ примѣненіе на дѣлѣ, могутъ поразить своею близорукостью и полнымъ непониманіемъ отношенія христіанскаго ученія въ нѣсколько систематическомъ видѣ къ его первоисточникамъ — свящ. Писанію и свящ. преданію. Вѣдь православный катихизисъ, въ его обычномъ построеніи у митр. Филарета и въ измѣненномъ, съ прибавленіями изъ богословія (курсъ VII и VIII классовъ гимназій), не есть что-либо новое, обособленное, а опирающееся и исходящее въ своихъ основоположеніяхъ изъ священнаго Писанія и отчасти преданія. Всякому изучавшему катихизисъ извѣстно, что въ немъ каждое положеніе подкрѣпляется текстами, которые, по требованію объяснительной записки о преподаваніи Закона Божія въ гимназіяхъ, должны быть заучиваемы благоговѣнно, какъ слово Божіе, по предварительномъ разсмотрѣніи въ контекстѣ рѣчи, не безъ справокъ съ Новымъ Завѣтомъ. Авторъ, можетъ-быть незамѣтно самъ для себя, мудрствуетъ какъ бы „полоторски“, ибо примыкаетъ своими взглядами къ именующимъ себя евангеликами, которые, какъ извѣстно, все въ религіи выводятъ изъ одного только Евангелія; но православно-христіанская Церковь при всемъ уваженіи, высококомъ и благоговѣнномъ почитаніи св. Евангелія и всѣхъ вообще книгъ Ветхаго и Новаго Завѣта, а не одного исключительно Евангелія, руководствуется и утверждаетъ религіозное ученіе еще и на свящ. преданіи. Читать, заучивать и понимать слово Божіе надобно согласно съ духомъ православной Церкви. Значитъ, на ряду съ изученіемъ слова Божія, должны

1) Ср. „Вѣра и Церковь“ за 1899 г., кн. 7, стр. 228.

быть къ нему и комментаріи. Вотъ однимъ изъ такихъ комментаріевъ, по выраженію автора, и является катихизисъ, котораго впрочемъ авторъ не исключаетъ окончательно изъ гимназической программы, только отодвигаетъ на высшіе классы противъ нынѣшняго порядка его прохожденія.

Совершенно раздѣляя этотъ взглядъ автора мы не можемъ понять его негодованія на прохожденіе въ младшихъ классахъ гимназій элементарно-историческаго курса Закона Божія. Вѣдь предварительно изученія истинъ христіанско-православнаго ученія, въ катихизической ли то системѣ или по первоисточникамъ, прежде класснаго знакомства съ книгами священнаго Писанія и преданіемъ, нужна же какая-нибудь подготовка и введеніе къ этому курсу. Такимъ введеніемъ и подготовкой къ чтенію священнаго Писанія и будетъ краткое элементарное ознакомленіе съ истинами православно-христіанской вѣры, какое дается нынѣ библейской исторіей, и которое должно быть восполнено еще прохожденіемъ краткаго курса исторіи христіанской Церкви въ слѣдующемъ III классѣ. Можно желать сокращеній, улучшеній, поправокъ и переработки многихъ мѣстъ въ общепринятыхъ учебныхъ руководствахъ (авторъ упоминаетъ почему-то только Рудакова и Соколова), но изъ-за недостатковъ этихъ книжекъ отрицать умѣстность начальнаго курса библейской исторіи не основательно.

Касаясь вопроса объ изученіи курса богослуженія, авторъ прямо отрицаетъ всякую надобность объясненій церковной службы, называя ихъ „мелочными и утомительными“, и все дѣло усвоенія курса сводитъ къ одному посѣщенію храма и участію въ церковномъ богослуженіи. Болѣе чѣмъ странно это замѣчаніе. Вѣдь умѣлое картинное описаніе богослужебныхъ моментовъ подготавливаетъ христіанина къ разумному, сознательному присутствію за церковной службой, а усвоеніе общаго смысла и отдѣльныхъ малопонятныхъ выраженій въ пѣснопѣніяхъ и молитвахъ, слышимыхъ за церковной службой, можетъ повысить и утвердить доброе религіозное чувство, дать основу и расположеніе къ разумному и благочестивому исполненію молитвенныхъ дѣйствій молящагося; поэтому напрасно опасаться автору, что отчетливое пониманіе богослужебныхъ моментовъ неудобно въ смыслѣ благоговѣнія въ церковной службѣ. Иначе ему придется заподозрить въ неблагоговѣннѣихъ руководителяхъ, совершителей богослуженія, пастырей и архипастырей, которые, въ силу своего званія и обязанностей, должны основательно, раздѣльно до мельчайшихъ подробностей, представлять себѣ

весь чинъ церковнаго богослуженія; иначе ему придется отвергнуть, какъ совсѣмъ ненужныя, предлагаемыя иногда съ церковной кафедрой особыя катихизическія поученія, содержащія объясненія на литургію и другія церковныя службы.

Г. Марковъ, другой самый недавній выразитель взглядовъ на характеръ преподаванія Закона Божія, негодуетъ (№ 8651 „Новаго Времени“), что „Законъ Божій втиснуть въ общія рамки другихъ предметовъ, что за него также ставятъ единицы и пятерки“. По его образному выраженію, „система зубренія законца (?) со всею ея свитою балловъ, взысканій, аттестатовъ, служебныхъ правъ, обязательныхъ всенощныхъ съ переключками и т. п. способна только испугнуть и угнать далеко, словно робкую птицу, такое глубоко-искреннее, чуткое и тонкое чувство, какъ религіозное настроеніе человѣка“. Ему кажется, что „священникъ могъ бы гораздо лучше наставлять своихъ учениковъ истинамъ вѣры и правиламъ религіозной нравственности, въ своихъ свободныхъ бесѣдахъ съ ними, чуждыхъ всякой угрозы и не связанныхъ ни съ какими вышними выгодами“. Однимъ словомъ, онъ примыкаетъ къ носителямъ того убѣжденія, довольно распространеннаго съ легкой руки Шлейермахера, что „религія есть достояніе сердца человѣческаго“, урокъ Закона Божія — „особенный урокъ“. Знанія религіозныя — дѣло неважное, второстепенное: какъ можно менѣе „богословскихъ мудрствованій и догматическихъ положеній!“

Съ точки зрѣнія истиннаго православно-христіанскаго ученія и практики съ древнихъ временъ, это воззрѣніе — крайность и крайность весьма вредная, ибо благочестивое расположеніе сердца и доброе направленіе воли можетъ быть устойчивымъ и плодотворнымъ лишь при извѣстной суммѣ отчетливо усвоенныхъ религіозныхъ знаній, какихъ „свободными бесѣдами“ не добиться самому ревностному и преданному своему дѣлу преподавателю. Извѣстнаго запаса знаній, опредѣленно и точно изложенныхъ въ строго-православномъ духѣ, требуютъ и обстоятельства переживаемаго нами времени, въ силу которыхъ каждому, можно сказать, образованному человѣку при самыхъ разнообразныхъ отношеніяхъ приходится сталкиваться со множествомъ религіозныхъ и противорелигіозныхъ ученій, самыхъ иногда гибельныхъ въ духовномъ отношеніи направленій. Въ виду этого необходимо, чтобы изъ средней свѣтской школы выходили юноши, усвоившіе себѣ отчетливо извѣстную сумму религіозныхъ знаній историческихъ, догматическихъ, въ извѣстной системѣ изложенныхъ, и кромѣ того, непосредственно ознакомленные

съ свящ. Писаніемъ Новаго Завѣта и съ нѣкоторыми избранными мѣстами Ветхаго Завѣта. А это осуществимо путемъ настоящаго школьнаго преподаванія курса Закона Божія, съ приложеніемъ къ дѣлу обычныхъ школьныхъ улучшенныхъ пріемовъ, какъ и при преподаваніи другого учебнаго предмета.

Несомнѣнно, конечно, что одними классными занятіями кругъ религіозно-воспитательныхъ средствъ не можетъ ограничиваться; для выработки религіозно-нравственнаго направленія нужны живые примѣры и навыки. Но для этого мало вліянія и примѣра одного законоучителя; въ этомъ случаѣ большую подмогу ему долженъ оказывать весь, такъ сказать, строй школьной жизни и семья; въ семьѣ, гдѣ все проникнуто истинно христіанскимъ направленіемъ и образомъ мыслей, дитяти съ малыхъ лѣтъ прививаются добрые, истинно христіанскіе навыки. А въ періодъ школьной жизни дитяти, кромѣ классныхъ занятій, неизмѣримо великое воспитательное значеніе имѣетъ храмъ при учебномъ заведеніи. Можно при извѣстномъ педагогическомъ тактѣ воспитательнаго персонала такъ повліять на учащихя, что они и „безъ переключекъ“ ко всенощнымъ будутъ посѣщать свой храмъ, гдѣ вся обстановка, образъ исполненія церковныхъ службъ, краткія церковныя бесѣды руководителя религіознаго воспитанія и образованія, общее по возможности гнѣіе, широкое участіе учащихя въ чтеніи, словомъ — все можетъ быть поставлено такъ, чтобы воспитательное значеніе храма было исчерпано во всей полнотѣ. Не нужно забывать только, что если все это необходимо для учащихя, то не менѣе того и для учащихъ, которые должны подавать собою въ этомъ отношеніи живые примѣры...

Кѣльцы.

Свящ. Вл. Гобчанскій.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Историческій очеркъ развитія апологетическаго или основнаго богословія и другіе богословско-апологетическіе труды проф. богословія, прот. Т. И. Буткевича. Харьковъ 1900 г.

Названное въ заглавіи обширное (482 стр.) изслѣдованіе прот. Т. И. Буткевича, печатавшееся въ 1898 и 1899 годахъ въ журн. „Вѣра и Разумъ“ и въ началѣ текущаго года вышедшее отдѣльнымъ изданіемъ, трактуетъ о происхожденіи и постепенномъ, соотвѣтственномъ условіямъ времени, развитіи апологетическаго богословія, или защиты основныхъ истинъ вѣры Христовой Церкви, и въ этомъ смыслѣ имѣетъ ближайшее отношеніе къ задачамъ „Вѣры и Церкви“, какъ богословско-апологетическаго журнала. Считаемо поэтому вполне справедливымъ познакомить съ нимъ нашихъ читателей и для этого изложимъ въ общихъ чертахъ его содержаніе.

Свой историческій очеркъ развитія апологетическаго богословія авторъ начинаетъ обзорѣніемъ апологетическихъ трудовъ первыхъ вѣковъ христіанства (гл. 1-я). Указавъ кратко на законоположительный для христіанъ всѣхъ временъ примѣръ Самого Господа нашего Іисуса Христа и св. апостоловъ, проповѣдь и писанія которыхъ иногда носятъ на себѣ апологетическій и даже полемическій характеръ по отношенію къ некрѣпавшимъ іудеямъ и язычникамъ, авторъ далѣе подробно останавливается на апологетическихъ трудахъ тѣхъ церковныхъ писателей втораго и третьяго вѣка, которые известны подъ именемъ апологетовъ. Послѣ іудеевъ, уже къ концу I вѣка потерявшихъ всякое значеніе въ своей борьбѣ съ христіанствомъ, главнымъ врагомъ послѣдняго явилось греко-римское язычество, напавшее на христіанъ съ оружіемъ въ рукахъ и цѣлымъ рядомъ самыхъ чудовищныхъ обвиненій противъ нихъ. Сначала обвиненія эти касались главнымъ образомъ отношенія христіанъ

въ язычеству и ихъ поведеніи и носили характеръ ни на чемъ не основанной клеветы, но потому они явились уже въ формѣ обвиненія неправости самаго ученія христіанскаго и исходили отъ лица ученыхъ и философовъ во имя разума и науки. На всѣ эти обвиненія христіанство давало могучій отвѣтъ не только своею жизнію, но и писаніями полемико-апологетическаго содержанія. Съ ними-то и знакомить авторъ своихъ читателей въ 1-й главѣ, отмѣчая главнѣйшія мысли христіанскихъ писателей въ опроверженіе тѣхъ обвиненій. Послѣ изложенія содержанія апологій св. Іустина Философа, Татіана, Аеинагора, Теофила Антиохійскаго, Ермія, Мелитона Сардійскаго, Минуція Феликса, Тертулліана, Кипріяна Карфагенскаго и другихъ, защищавшихъ христіанство отъ взводимыхъ на него ложныхъ обвиненій и клеветъ на почвѣ главнымъ образомъ нравственно-практической, авторъ подробнѣе останавливается на трудахъ христіанскихъ писателей первыхъ вѣковъ въ защиту собственно христіанскаго вѣрученія отъ нападеній на него со стороны языческихъ ученыхъ и философовъ во имя разума и науки¹⁾. Чтобы яснѣе выставить значеніе этихъ трудовъ, авторъ напередъ обстоятельно знакомить съ самими литературными врагами христіанства и ихъ нападками и говорить о Лукіанѣ Самосатскомъ, о Цельсѣ, Филостратѣ, Ямликѣ, Порфиріи, Герондѣ, Юліанѣ богоотступникѣ и др. Особенно подробно передаетъ онъ содержаніе Цельсова сочиненія противъ истинности христіанской религіи, носившаго названіе: „*Λόγος ἀληθείας*“. Въ соотвѣтствіе съ главнымъ содержаніемъ этого и другихъ враждебныхъ христіанству сочиненій, апологеты должны были, съ одной стороны, доказать ложь и безсодержательность язычества и невозможность обосновать его на почвѣ философіи, а съ другой — указать твердыя основанія въ пользу подлинности и достовѣрности книгъ св. Писанія и опровергнуть возраженія противниковъ противъ божественнаго достоинства І. Христа, противъ чудесъ и пророчествъ, божественнаго происхожденія христіанства, самостоятельности и несравненной цѣнности его ученія. Это-то полемико-апологетическое содержаніе твореній свв. отцовъ и учителей III и IV вѣковъ, какъ-то: Климента Александрійскаго, Оригена, Евсевія Кесарійскаго, св. Афанасія и Кирилла Александрійскихъ и Θεодорита Кирскаго и изъ западныхъ: Арнобія и Лавтанція, Викентія Лиринскаго и Августина, и отмѣчаетъ авторъ, знакомя и съ общимъ характеромъ и содер-

1) Ср. Апологеты древне-христіанской Церкви. „Вѣра и Церковь“ 1899 г., кн. 1, 2, 6 и 7.

жаниємъ ихъ твореній и дѣлая по мѣстамъ даже выписки изъ нихъ. Конечно, совершенно справедливо, что многое въ возраженіяхъ древнихъ враговъ христіанства, точно такъ же, какъ и въ направленной противъ нихъ древне-христіанской апологетической литературѣ, можетъ имѣть только историческое, а не непосредственно практическое значеніе; съ другой стороны, несомнѣнно и то, что современные апологеты могутъ найти въ нихъ не мало и такого апологетическаго матеріала, который не окажется излишнимъ и въ ихъ практической дѣятельности, и даже не въ общихъ только вопросахъ, а и въ ихъ детальномъ раскрытіи. Дѣло въ томъ, что мысли древнихъ противниковъ христіанства, каковы Цельсъ, Порфирій и Юліанъ, нерѣдко повторяются и современными намъ невѣрами: Штраусомъ, Ренаномъ, Бауромъ и др.; ибо матеріалистическій пантеизмъ, нравственный автономизмъ и другія философскія направленія, на почвѣ которыхъ дѣйствуютъ эти невѣры, отъ древне-греческой философіи ведутъ свое начало и въ своихъ существенныхъ чертахъ одни и тѣ же съ нею. Понятно отсюда, почему и апологеты христіанства, вступающіе въ борьбу съ его врагами въ наше время, могутъ находить для себя опору въ древне-христіанской апологетической литературѣ. Этими-то и объясняется, что въ современной богословской литературѣ видное мѣсто занимаютъ труды, посвященные памятникамъ этой древне-христіанской письменности, ея переводамъ и разработкѣ¹⁾. Поэтому-то и нужно поставить въ особую заслугу о. Буткевичу, что и онъ въ своемъ историческомъ очеркѣ далъ не краткое и общее обзорнѣе этой письменности, а пользуясь спеціальными изслѣдованіями о ней, представилъ обстоятельное изложеніе содержанія не только древне-христіанскихъ апологетическихъ произведеній, а и тѣхъ языческихъ сочиненій, противъ которыхъ они были направлены. Можно даже пожалѣть, что не всѣ произведенія древне-христіанской письменности полемико-апологетическаго содержанія авторъ анализируетъ съ одинаковой обстоятельностью: въ твореніяхъ, напр., св. Григорія Богослова противъ Юліана и въ его словахъ о богословіи есть не мало цѣнныхъ въ апологетическомъ отношеніи мыслей и приемовъ, точно такъ же, какъ и въ твореніяхъ св. Василія Великаго (противъ аномеевъ, о св. Духѣ или въ шестодневѣ), и въ историческомъ очеркѣ апологетическаго богословія, преслѣдующемъ между прочимъ и практическія цѣли, свѣдѣнія о нихъ были бы далеко не лишними.

¹⁾ Ср. „Вѣра и Церковь“ 1900 г., кн. 2, стр. Библиогр., статью о переводѣ твореній Оригена.

Слѣдующая, 2-я глава сочиненія посвящена обзорѣнню „литературной борьбы съ магометанствомъ, язычествомъ и раввинизмомъ въ среднѣе вѣка“. Глава эта, сравнительно съ первой, очень невелика (стр. 107—128), и это понятно: указанные враги христіанства не имѣли уже той силы и значенія, какъ было то въ первые вѣка; и оттого для апологетической дѣятельности христіанскихъ ученыхъ не было даже и особенныхъ побужденій. Изъ средневѣковыхъ апологетовъ восточной Церкви авторъ отмѣчаетъ десять именъ и изъ нихъ лишь о св. Іоаннѣ Дамаскинѣ говоритъ сравнительно болѣе подробно. Къ сожалѣнію, и эта сравнительная подробность слишкомъ ограничена, и намъ думается, что о св. Іоаннѣ Дамаскинѣ, объ его литературной дѣятельности противъ иконоборства, можетъ-быть, не лишне было бы сказать больше сказаннаго, опять-таки именно въ практическихъ видахъ. Гораздо болѣе вниманія удѣляетъ авторъ средневѣковымъ писателямъ западной Церкви такъ называемаго схоластическаго направленія. Писатели эти, путемъ философскихъ изслѣдованій на началахъ аристотелевской діалектики слившіеся представить христіанство единственно разумною религіей, само собою разумѣется, не достигали своей цѣли и даже еще больше, благодаря своему формализму, превратили неисчерпаемые живые догматы нашей вѣры въ сухія разсудочныя положенія, не давашія никакой пищи не только сердцу, но и уму; тѣмъ не менѣе несправедливо было бы лишать произведенія схоластиковъ всякаго значенія въ апологетическомъ отношеніи: заслуга ихъ въ томъ, что они собрали все сказанное въ первые вѣка христіанства въ защиту его и изложили въ стройной логической системѣ. Достаточно припомнить хотя бы Ансельма Кентерберійскаго, представившаго первый опытъ онтологическаго доказательства бытія Божія; кромѣ него авторъ знакомитъ читателей съ главнымъ содержаніемъ и характеромъ произведеній Іоанна Эригены, Петра Абеляра, Петра Ломбарда, Фома Аквината и др.

Еще меньше третья глава, трагующая о „борьбѣ съ невѣріемъ въ эпоху возрожденія наукъ и искусствъ“ (стр. 128—149). Мѣтко охарактеризовавъ средневѣковое папство и раскрывши, какъ оно своими злоупотребленіями и нравственной распущенностію способствовало развитію въ обществѣ невѣрія и вызвало такое крайнее увлеченіе древне-классическимъ язычествомъ и враждебное настроеніе къ христіанству, извѣстному въ его искаженномъ представленіи, что настояла такая же, если еще не большая, чѣмъ въ I вѣка, насущная и неотложная потребность въ апологетическомъ раскрытіи и дока-

зательствъ его богооткровенной истинности, о. Буткевичъ знакомить насъ съ появившимися въ то время апологетами и ихъ трудами. Конечно, сочиненія нѣкоторыхъ изъ этихъ апологетовъ, писанныя схоластической латынью и подъ вліяніемъ того же католицизма, были далеко неудовлетворительны и для того времени, но были между ними и такія, которыя во многихъ отношеніяхъ могутъ быть пригодными еще и теперь. Таковы, напр., „Провинціальныя письма“ и „Мысли о религіи“ Блеза Паскаля, о русскомъ переводѣ которыхъ еще такъ недавно была рѣчь на страницахъ „Вѣры и Церкви“.

Тѣ же злоупотребленія папства, которыя вызвали собою апологетическую дѣятельность однихъ, породили и реформацію, какъ протестъ противъ этихъ злоупотребленій. Но эта реформація, возбудивъ интересъ къ церковной жизни, не только не остановила атеистическаго движенія, начавшагося на западѣ съ эпохи возрожденія, но еще, какъ говоритъ авторъ, „подлила масла въ огонь“. Отвергнувъ св. преданіе и поставивъ одинъ человѣческій разумъ рѣшительнымъ судьей въ дѣлѣ пониманія св. Писанія, реформація положила начало и стала во главѣ того рационалистическаго движенія, которое и породило собою всѣ антицерковныя и антирелигіозныя направленія философской мысли, начиная съ англійскаго деизма XVII в., продолжаясь во французскомъ матеріализмѣ энциклопедистовъ прошедшаго столѣтія и кончая нѣмецкимъ пантеизмомъ и пессимизмомъ нашего времени. Исторію этого движенія съ строго логическимъ раскрытіемъ его содержанія и направленія о. Буткевичъ и излагаетъ въ началѣ каждой изъ послѣдующихъ главъ своего сочиненія, главнымъ предметомъ которыхъ служатъ апологетическія сочиненія западныхъ богослововъ послѣднихъ трехъ столѣтій. Какъ явившіяся для противодѣйствія этому движенію и для борьбы съ нимъ, сочиненія эти не только въ содержаніи своемъ, а и въ самомъ характерѣ изложенія опредѣлялись и опредѣляются содержаніемъ и направленіемъ вызвавшаго ихъ къ жизни невѣрія и сами нерѣдко носятъ на себѣ слѣды того же антицерковнаго рационализма. Съ этой точки зрѣнія, всѣ слѣдующія семь главъ книги о. Буткевича представляютъ собой особенный интересъ. Читая эти главы, мы не внѣшнимъ только, такъ сказать, образомъ знакомимся со всѣми этими западными апологетическими сочиненіями послѣдняго времени, лучшія изъ которыхъ то въ переводѣ, то въ разнаго рода извлеченіяхъ и передѣлкахъ давно уже циркулируютъ и у насъ, а и понимаемъ ихъ внутренній смыслъ и значеніе, постигаемъ ихъ сравнительную цѣнность и приобретаемъ опытность въ благоразумномъ пользованіи

ими. Само собою разумѣется, что ни въ своихъ библиографическихъ отчетахъ объ этихъ сочиненіяхъ, ни тѣмъ больше въ исторіи движенія философской мысли послѣднихъ столѣтій авторъ не даетъ больше того, что мы знаемъ о томъ и другомъ изъ общеизвѣстныхъ курсовъ философіи и специальныхъ монографій о тѣхъ или иныхъ извѣстныхъ западныхъ богословскихъ произведеніяхъ; но интересъ книги о. Буткевича и заслуга его въ томъ, что онъ то и другое сопоставилъ между собою и указалъ ихъ внутреннюю связь и чрезъ это не только глубже и шире уяснилъ то и другое, а и оживилъ самый интересъ къ богословской наукѣ въ ея отношеніи къ философіи и др. наукамъ.

Отсылая желающихъ ближе ознакомиться съ исторіей постепеннаго развитія апологетическаго богословія на западѣ въ послѣдніе три вѣка въ связи съ исторіей движенія философской мысли къ самой книгѣ о. Буткевича, мы, чтобы не остаться голословными въ своемъ сужденіи о значеніи его труда, особенно въ этой его части, отмѣтимъ конспективно главные предметы содержанія слѣдующихъ главъ книги.

Въ четвертой главѣ (Борьба съ англійскимъ деизмомъ XVII и XVIII вв.) авторъ, давши краткое понятіе о деизмѣ и его возникновеніи, излагаетъ главныя мысли и отмѣчаетъ особенности важнѣйшихъ представителей его и затѣмъ, предложивъ общую оцѣнку деистическаго міровоззрѣнія, знакомитъ насъ съ тѣми сочиненіями англійскихъ, преимущественно, богослововъ, въ которыхъ въ связи съ доказательствами его несостоятельности отстаивалась истинность христіанскаго тезиса (стр. 149—171).

Въ пятой главѣ, не совсѣмъ точно озаглавленной: „Борьба съ французскимъ вольномысліемъ XVIII вѣка“, сначала сообщаются свѣдѣнія и предлагается характеристика французскаго невѣрія прошлаго вѣка, отражавшагося въ противохристіанскомъ содержаніи и направленіи матеріалистическихъ произведеній французскихъ энциклопедистовъ (Дидро, Д'Аламбера, Руссо, Вольтера, Гельвеція, Де-ла-Метри и др.), а далѣе въ соотвѣтствіе съ этимъ выставляется цѣлый рядъ выступившихъ противъ нихъ французскихъ апологетовъ христіанства не только прошедшаго, а и настоящаго столѣтій, съ болѣе или менѣе подробнымъ изложеніемъ основныхъ мыслей и указаніемъ особенностей ихъ апологетическихъ произведеній. Начавъ свой библиографическій очеркъ съ апологетовъ XVI в., каковы между прочимъ Боссюэтъ, Фенелонъ (его метафизическія доказательства бытія Божія), авторъ послѣ прошедшаго столѣтія, богословы котораго особенно

старались въ дѣлѣ защиты христіанства стоять на строго научной почвѣ, переходить къ настоящему, доводить свой обзоръ до самаго послѣдняго времени, останавливаясь на имѣющихся и въ русскомъ переводѣ произведеніяхъ Гизо, Пресансе, Э. Навиля и направленныхъ противъ позитивизма сочиненіяхъ Сесси, М. Секретана и др. (стр. 171—222).

На десяти страницахъ шестой главы авторъ говоритъ о вызванныхъ проникшимъ и въ Италію французскимъ невѣріемъ апологетическихъ трудахъ итальянскихъ богослововъ, которые, къ сожалѣнію, силою вещей вынуждались и вынуждаются не столько доказывать истину христіанства, сколько защищать интересы папства.

Слѣдующія три главы посвящены изображенію борьбы протестантскихъ богослововъ съ раціонализмомъ и невѣріемъ въ Германіи. Въ седьмой главѣ (стр. 252—259) рѣчь идетъ о развившемся несомнѣнно подъ вліяніемъ англійскаго деизма и французскаго энциклопедизма въ прошедшемъ столѣтіи германскомъ, такъ называемомъ, вульгарномъ раціонализмѣ и его представителяхъ и о боровшихся съ нимъ апологетахъ, которые сами подъ вліяніемъ философіи Лейбница нерѣдко носили и носятъ на себѣ раціоналистическій характеръ и отличаются неопредѣленностію и шаткостію своихъ основоположительныхъ воззрѣній. Восьмая глава, самая большая по своимъ размѣрамъ глава книги (стр. 259—396), озаглавлена: „Невѣріе XIX вѣка“. По характеру своего содержанія глава эта можетъ быть названа главой изъ исторіи нѣмецкой философіи текущаго столѣтія въ ея отношеніи къ богословію. Она начинается изложеніемъ и критическимъ разборомъ разсѣянныхъ въ многочисленныхъ гносеологическихъ изслѣдованіяхъ И. Канта, его богословско-философскихъ воззрѣній на чудеса, доказательства бытія Божія, автономную нравственность, возможность божественнаго отравенія и значеніе христіанства; затѣмъ идетъ рѣчь о развившейся изъ воззрѣній Канта пантеистической философіи Фихте и Шеллинга и ея значеніи въ исторіи христіанской протестантско-раціоналистической апологетики; далѣе слѣдуетъ такое же историко-критическое обозрѣніе взглядовъ и сужденій по вопросамъ основнаго богословія Шлейермахера и Гегеля (о сущности религіи и значеніи христіанства, о Лицѣ І. Христа); послѣ этого въ связанной картинѣ и живыхъ образахъ предъ нами проходятъ выросшіе на почвѣ философіи Гегеля Фейербахъ, Бруно Бауэръ, Д. Штраусъ съ ихъ богословскими изслѣдованіями критико-отрицательнаго направленія и также представители развившагося изъ этой философіи матеріализма съ ихъ крайними атеистическими

воззрѣніями и рядомъ съ ними вѣрующіе естествоиспытатели, между которыми встрѣчаются не одни нѣмецкія, а и русскія имена (Иноземцева, Боткина, Пирогова); глава заключается изложеніемъ и критикою дарвинизма и эволюціонизма. Съ перваго взгляда глава эта можетъ показаться *чрезмѣрно* большою сравнительно съ главами положительнаго, такъ сказать, содержанія, но это будетъ несправедливо въ виду того широкаго распространенія опирающагося на положенія этихъ философскихъ ученій невѣрія, которое охватило собою чуть не всѣ области знанія и такъ тяжело отзывается въ жизни. Съ другой стороны, данными содержанія этой главы не только вполне выясняется содержаніе и направленіе богословской апологетической литературы текущаго столѣтія, нѣмецкой и нашей русской, а и опредѣляются въ извѣстномъ отношеніи тѣ задачи, которыя предстоятъ богословамъ впереди, — тѣ вопросы, которые еще ждутъ своего отвѣта. Такимъ образомъ эта глава является подготовительною или вступительною къ слѣдующимъ послѣднимъ двумъ главамъ, знакомящимъ насъ съ богатой апологетической литературой послѣдняго времени въ Германіи и у насъ, въ Россіи. Литература эта по частямъ и отрывочно болѣе или менѣе общеизвѣстна, и потому мы не станемъ вслѣдъ за авторомъ дѣлать историческаго обзорѣнія ея, а назовемъ лишь важнѣйшихъ апологетовъ, о которыхъ говоритъ онъ здѣсь, и перейдемъ къ заключительнымъ выводамъ. Вотъ болѣе знаменитые нѣмецкіе апологеты послѣдняго полустолѣтія: Хр. Т. Фозенъ, Ауберленъ, Лютартъ, Фр. Деличъ, Баумштаркъ, Фойгтъ, Эбрардъ, Вейсъ, Шпанцъ, Гутбермель, Штеуде, Шульцъ и И. Оттигеръ; изъ русскихъ *оригинальныхъ* апологетовъ о. Буткевичъ остававливается на трудахъ прот. Ѡ. А. Голубинскаго, проф. В. Д. Кудрявцева, проф. А. Ѡ. Гусева, архіеп. Иннокентія Херсон., митр. Макарія, проф. Н. Л. Рождественскаго, протоіереевъ: Д. А. Тихомірова, А. Кудрявцева, Н. А. Елеонскаго, П. Я. Свѣтлова и І. Д. Петропавловскаго. Съ своей стороны мы желали бы видѣть этотъ послѣдній списокъ нѣсколько увеличеннымъ: намъ думается, что уже въ практическихъ цѣляхъ дать своею книгою пособіе въ апологетической дѣятельности и молодымъ богословамъ, и оо. законоучителямъ, и вообще образованнымъ людямъ, нелишне было бы отмѣтить и хотя кратко охарактеризовать не одни лишь произведенія присяжныхъ богослововъ и учебные курсы основнаго богословія въ собственномъ смыслѣ, а и богословско-философскіе труды нѣкоторыхъ свѣтскихъ писателей, какъ напр. А. С. Хомякова, И. В. Кирѣевскаго, Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева, П. Е. Астафьева, А. И. Введенскаго и др. Можетъ-быть, о. Буткевичъ

въ слѣдующемъ изданіи своей многополезной всѣмъ вышеозначеннымъ лицамъ книги и сдѣлаетъ это. Къ сожалѣнію, онъ не можетъ сдѣлать одного прибавленія, не менѣе, конечно справедливаго и необходимаго, чѣмъ указанна; поэтому мы и считаемъ своимъ долгомъ сдѣлать это за него. Мы говоримъ о богословско-апологетическихъ трудахъ самого о. Т. И. Буткевича.

Конечно, исторія апологетики не есть еще апологетика и написать такую исторію не значить еще стать богословомъ-апологетомъ; но, съ другой стороны, какъ нельзя отрицать за трудами подобнаго рода важнаго значенія въ дѣлѣ апологіи христіанства, ибо ими указываются правильные и опытомъ провѣренныя пути для дальнѣйшаго продолженія этого великаго дѣла, такъ едва ли справедливо и людей, потрудившихся въ собираніи и обслѣдованіи апологетическаго матеріала, накопившагося въ разныхъ странахъ на протяженіи вѣковъ, совсѣмъ вычеркивать изъ списка христіанскихъ апологетовъ и не видѣть личныхъ заслугъ ихъ для Церкви Христовой. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ и отношеніяхъ труды дѣятелей этого рода могутъ быть даже плодотворнѣе для защиты вѣры и Церкви, и заслуги ихъ многоцѣннѣе, чѣмъ труды и заслуги писателей, прямо заявляющихъ объ апологетическомъ значеніи своихъ сочиненій. Конечно, важное значеніе при этомъ имѣетъ самостоятельность труда, — то, насколько обслѣдуемый въ немъ историко-библіографическій матеріалъ есть плодъ самостоятельнаго изученія его авторомъ и знакомства съ нимъ послѣдняго по подлинникамъ его, равно какъ и то, каково по своимъ качествамъ и достоинствамъ самое это обслѣдованіе, — имѣетъ ли оно критико-прагматическій характеръ, или есть простое описательно-библіографическое произведеніе; но нужно же согласиться, что требованія эти слишкомъ условны и удоборастяжны въ ихъ приложеніи къ различнымъ отдѣльнымъ произведеніямъ. Несомнѣнно, конечно, что о. Буткевичъ не весь обслѣдуемый имъ апологетическій матеріалъ изучилъ по подлинникамъ, какъ во многихъ случаяхъ онъ и самъ даетъ знать объ этомъ, но это не даетъ еще права отрицать самостоятельность труда его. Уже одно то, что авторъ каждый отдѣлъ своего историческаго очерка предваряетъ характеристикой данной эпохи, выясненіемъ тѣхъ духовныхъ нуждъ и потребностей, на удовлетвореніе которыхъ и были направлены апологетическіе труды этой эпохи, и свои бібліографическіе отчеты объ апологетическихъ трудахъ сопровождаетъ строгой критической оцѣнкой этихъ трудовъ, даетъ полное право видѣть въ авторѣ не только самостоятельно

работающаго историка богословской науки, но и знающаго свое дѣло богослова-апологета. Самый характер критики о. Буткевича, чуждой сухого формализма и всегда направленной на существо дѣла, много способствуетъ установкѣ правильныхъ отношеній къ разсматриваемымъ явленіямъ и заключаетъ въ себѣ не мало положительнаго апологетическаго элемента.

Далѣе, о. Буткевичъ, по праву, долженъ быть зачисленъ въ рядъ выдающихся русскихъ богослововъ-апологетовъ потому, что разсмотрѣнный нами его „Историческій очеркъ постепеннаго развитія основного или апологетическаго богословія“ представляетъ собою какъ бы введеніе въ курсъ апологетики. Правда, предъ нами нѣтъ такого курса его, изложеннаго въ системѣ: разсмотрѣнная книга есть почти послѣднее изъ появившихся въ печати произведеній автора; но зато почти всѣ раннѣйшіе труды его при всей ихъ внѣшней разрозненности могутъ быть названы какъ бы отдѣльными главами одного обширнаго апологетическаго труда, по отношенію къ которому разсмотрѣнное сочиненіе и есть какъ бы вступленіе, или введеніе.

Первые литературные труды о. Буткевича появились еще въ 1882 году на страницахъ „Православнаго Обзорнія“, гдѣ печаталась тогда его „Жизнь Господа нашего Иисуса Христа“; тамъ же въ слѣдующемъ 1883 г. имъ напечатаны были: „Новое нѣмецкое сочиненіе о жизни Христа Das Leben Jesu von B. Weiss“, „Полувѣковая борьба христіанскаго богословія и его современныя задачи“ и „Пессимизмъ Шопенгауэра и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ“. Первые двѣ статьи вошли потомъ въ составъ „Жизни Господа нашего Иисуса Христа“, во второе отдѣльное изданіе этого сочиненія (въ введеніе). Одновременно съ этимъ о. Буткевичъ сотрудничалъ въ издававшихся тогда „Харьковскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ“. Въ 1884 году преосвященнымъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ, основанъ былъ богословско-философскій журналъ „Вѣра и Разумъ“, въ которомъ на ряду съ содержаніемъ составляющимъ обычную программу собственно духовныхъ журналовъ (въ церковномъ отдѣлѣ), и Епархіальныхъ Вѣдомостей (въ „Листкѣ для Харьковской епархіи“), въ особомъ отдѣлѣ дано мѣсто изслѣдованіямъ изъ области философіи вообще, по скольку они имѣютъ отношеніе къ богословію. По своему строго научному содержанію журналъ этотъ съ перваго же года занялъ почетное мѣсто въ ряду нашихъ духовныхъ журналовъ на ряду съ академическими изданіями, а по своимъ апологетическимъ задачамъ и широкой постановкѣ этого дѣла больше всѣхъ

другихъ духовныхъ журналовъ привлечь къ себѣ вниманіе и симпатіи свѣтскаго образованнаго общества, интересующагося вопросами вѣры. Въ этомъ-то журналѣ самымъ неустаннымъ и постояннымъ работникомъ въ выполненіи намѣченной программы, съ перваго же года изданія журнала и до сего времени, и сталъ о. Буткевичъ: безъ трудовъ его нѣтъ, кажется, ни одного годового изданія этого журнала, а есть годы, въ которые имя о. Буткевича встрѣчается во всѣхъ 24 книгахъ его. Между этими статьями встрѣчаются, конечно, временныя и случайныя, такъ сказать, по своему содержанію и мелкія (лишь въ нѣсколько страницъ) по объему; большая же часть статей касается важнѣйшихъ вопросовъ апологетическаго богословія, профессоромъ котораго о. Буткевичъ состоитъ въ Харьковскомъ Императорскомъ университетѣ, и нерѣдко представляютъ собою капитальныя изслѣдованія, въ нѣсколько сотъ страницъ каждая.

Вотъ перечень произведеній о. Буткевича, напечатанныхъ въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“: 1) *Штундизмъ и Пашковщина* (за 1884 г., т. I, ч. I, стр. 154—203); 2) *Иннокентій Борисовъ, бывший архіепископъ Херсонскій. Біографическій очеркъ* (1884, 1885 и 1886 гг.; въ 1887 г. Тузовымъ издана отдѣльной книгой съ портретомъ архіепа. Инновентія въ 419 стр.); 3) *Значеніе философіи въ системѣ семинарскаго курса и преимущество ея въ этомъ отношеніи предъ математикою и другими общеобразовательными предметами* (1884 г., т. II, ч. II, стр. 63—86); 4) *Клятва и новѣйшее гоударство* (по К. Гартлибу: „Der Eid und moderne Staat“. Eine theologische Studie Heilbronn. 1885 г., т. I, ч. II, стр. 65—84); 5) *Сужденія католиковъ о Россіи* (1885 г., т. I, ч. II, стр. 54—265); 6) *Церковно-религіозное состояніе Запада и вселенская Церковь* (1885 г., т. I, ч. I, стр. 647—671, 877—912); 7) *В. В. Верещагинъ въ полемикѣ съ вѣнскимъ католическимъ архіепископомъ.* (Нѣсколько словъ по поводу письма Верещагина въ № 316 „Русскаго Курьера“) (1885 г., т. I, ч. II, стр. 788—812); 8) *Вѣра и знаніе, вѣра и жизнь* (1885 г., т. II, ч. I, стр. 78—89, 123—144, 226—240); 9) *Какъ преподается философія въ нѣкоторыхъ философскихъ факультетахъ западно-европейскихъ университетовъ* (1885 г., т. II, ч. II, стр. 23—34); 10) *Лактанцій и его философскія сужденія* (1885 г., т. II, ч. II, стр. 318—341, 373—401); 11) *Энциклика папы Льва XIII* (1886 г., т. I, ч. I, стр. 470—496, 606—662); 12) *Спиритизмъ* (1886 г., т. I, ч. I, стр. 240—267, 300—333, 368—400, 498—522; въ томъ же году издана была отдѣльно); 13) *Разсудочныя силы животныхъ* (1886 г., т. II, ч. I, стр. 236—270; ч. II, стр. 567—598);

14) *Датскій философъ Сиренъ Курнегоръ, какъ проповѣдникъ ии-
ческихъ началъ въ развитіи личности* (1886 г., т. II, ч. II, стр. 182 —
225); 15) *Новое покушеніе іезуитовъ противъ православія. (Крити-
ческій разборъ появившейся за границей книги: „Исхожденіе Св.
Духа и вселенское первосвященство“.* Изд. Сергѣя Асташкова.)
(1887 г., т. I, ч. I, стр. 299—316, 577—603, 653—690; т. II,
ч. II, стр. 100—224, 579—606; въ томъ же году издана отдѣльно
въ Харьковѣ); 16) *Буддйскій катихизисъ.* Переводъ съ нѣмецкаго
(1887 г., т. II, ч. II, стр. 407—446, 453—460, 557—568; въ слѣд.
году издана отдѣльно); 17) *Русская и нѣмецкая школа* (1888 г.,
т. I, ч. I, стр. 50—69, 124—157, 194—215, 345—369, 394—416,
479—494, 602—624, 741—761; т. I, ч. II, стр. 435—468, 581—623,
697—714); 18) *Новый русскій философъ Н. М. Минскій* (1890 г., № 5);
19) *Метафизическія воззрѣнія князя Сергѣя Трубецкого* (1890 г.);
20) *Самооправданіе или самообвиненіе.* (Отвѣтъ князю С. Трубецкому
и редакціи „Православнаго Обзорѣнія.“) (1891 г.); 21) *Нагорная про-
повѣдь.* (Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа
съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною крити-
кою новѣйшаго времени.) (1891—1892 гг.; въ 1893 г. издана от-
дѣльной книгой въ I—XIV+1—255 стр.); 22) *Послѣднее сочине-
ніе графа Л. Н. Толстого: „Царство Божіе внутри насъ“.* (Крити-
ческій разборъ.) (1894 г.; издана отд. книгой въ въ 189 стр.);
23) *Зло, его сущность и происхожденіе* (1896—97 гг.; издана отд.
книгой въ 505 стр.); 24) *Основное или апологетическое богословіе
и его задачи* (1897 г., т. I, ч. II, стр. 343—375); 25) *Всеобщ-
ность и изначальность религіи въ человѣческомъ родѣ* (1898 г.,
т. I, ч. I, стр. 87—112, 222—262); 26) *Историческій очеркъ
апологетическаго или основнаго богословія* (1898—1899; издана отд.
книгой въ 483 стр.); 27) *Упанишады Ведъ* (1898 г., т. I, ч. I);
28) *Какъ и зачѣмъ европейцы дѣлаютъ буддизмъ* (1898 г., т. II,
ч. II); 29) *Религія московитянъ.* (Переводъ съ нѣмецкой рукописи
1702 г.) (1899 г., издана отд. книгой въ 71 стр.); 30) *Религіоз-
ныя убѣжденія декабристовъ* (1899 г.; издана отд. книгой въ 64 стр.)
и 31) *Философія монизма.* (Критическій разборъ сочиненія Геккеля:
„Die Welträthsel“ Vom. 1899 г.) (печатается въ настоящемъ году).
Въ своемъ перечнѣ мы не указали цѣлаго ряда проповѣдей о. прото-
іерея, произносившихся имъ или въ царскіе дни, или въ дни
университ. акта и печатавшихся или въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“,
или въ газетѣ „Южный Край“.

Изъ всей этой массы отдѣльныхъ произведеній о. Бутѣевича развѣ

только нѣкоторые историко-біографическаго содержанія не имѣютъ прямого богословско-апологетическаго значенія и въ этомъ смыслѣ не могутъ найти себѣ такого или иного мѣста въ курсѣ основного или апологетическаго богословія въ его обычномъ содержаніи¹⁾. О жизненномъ, отвѣчающемъ на самые насущные духовные запросы современнаго общества, увлекаемаго и обольщаемаго невѣріемъ и раціонализмомъ, значенія апологетическаго содержанія произведеній о. Буткевича говоритъ уже самый предметъ ихъ, указываемый въ заглавіяхъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно сомнѣваться въ глубокожизненномъ значеніи, напр., изслѣдованій автора о пессимизмѣ Шопенгауэра, о буддизмѣ, спиритизмѣ и лжеученіи гр. Л. Н. Толстого? Широкое распространеніе этихъ ложныхъ ученій и воззрѣній въ современномъ образованномъ обществѣ и пагубное вліяніе ихъ на духовную жизнь отдѣльныхъ его представителей слишкомъ общеизвѣстны, чтобы говорить объ этомъ подробно; читатели же „Вѣры и Церкви“ хорошо знаютъ объ этомъ, напр., изъ статей о. Арсеньева о современномъ пессимизмѣ (1-я кн. за текущій годъ) или о. Покровскаго, о буддизмѣ, (см. въ этой же книгѣ выше); а статья: „Новое покушеніе іезуитовъ противъ православія“ касается тѣхъ же іезуитскихъ апологій філіовистическаго ученія, имѣющихъ своею задачею склонить православныхъ богослововъ къ уступкамъ старокатолицизму, которые въ конецъ добываетъ нашъ выдающійся богословъ-апологетъ А. Θ. Гусевъ въ только что напечатанной въ „Вѣры и Церкви“ статьѣ его объ этихъ апологіяхъ.

Рамки журнальной статьи не позволяютъ намъ войти въ ближайшее разсмотрѣніе содержанія всѣхъ поименованныхъ нами апологетическихъ статей и изслѣдованій. Буткевича, тѣмъ болѣе, что многія изъ нихъ появились въ печати уже болѣе десятка лѣтъ тому назадъ; тѣмъ не менѣе, мы считаемъ не бесполезнымъ, хотя бы въ самыхъ

¹⁾ Даже такіа, повидимому, не имѣющія прямого отношенія къ обычному содержанію апологетич. богословія, произведенія, какъ „Религіозныя убѣжденія декабристовъ“ и „Религія москвитянъ или подробное описаніе начала, продолженія и теперешняго состоянія ихъ религіи, равно какъ ихъ правовъ, обычаевъ и церемоній“, своими основными мыслями могутъ быть пригодными въ дѣлѣ апологіи христіанства: первое, въ которомъ собрано нѣсколько лирическихъ стихотвореній религіознаго содержанія, писанныхъ бывшими декабристами въ тяжелые дни ихъ жизни въ Сибири, можетъ служить прекраснѣйшей иллюстраціей къ ученію о могущественномъ благодатно-возрождающемъ дѣйствіи вѣры Христовой на сердце человѣческое, а второе, представляющее собою переводъ нѣмецкой рукописи 1702 года, можетъ служить безпристрастнымъ свидѣтельствомъ объ истинности нашего православія.

общихъ чертахъ, познакомить читателей съ важнѣйшими изъ этихъ произведеній о. Буткевича.

Вотъ уже восемнадцать почти лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ на страницахъ перваго у насъ (не по времени только, а и по своимъ внутреннимъ достоинствамъ) богословско-апологетическаго журнала „Православное Обзорѣнiе“ началось печатанiе перваго богословскаго апологетическаго произведенiя о. Буткевича, доставившаго ему степень магистра богословiя и дважды потомъ выпедшаго отдѣльнымъ изданiемъ подъ заглавiемъ: *Жизнь Господа нашего Иисуса Христа* (опытъ историко-критическаго изложенiя евангельской исторiи съ опроверженiемъ возраженiй, указываемыхъ отрицательной критикой новѣйшаго времени); но несомнѣнно, что оно и доселѣ не потеряло своего значенiя и интереса, несмотря на то, что за эти восемнадцать лѣтъ появилось не мало другихъ сочиненiй подъ такимъ же заглавiемъ.

Важное значенiе въ этомъ отношенiи имѣеть, конечно, то обстоятельство, что авторъ, съ цѣлю наиболѣе основательнаго утвержденiя истинности евангельскихъ сказанiй о земной жизни Господа и для болѣе живого и нагляднаго представленiя изображенныхъ въ ней событiй, большое мѣсто въ своей объемистой (въ 800 стр.) книгѣ удѣляетъ вопросу о происхожденiи и подлинности нашихъ каноническихъ евангелiй въ сравненiи ихъ съ такъ называемыми апокрифическими евангелiями и въ особой главѣ (Святая земля) предлагаетъ прекрасное описанiе Палестины, какъ въ географическомъ, такъ и въ этнографическомъ отношенiи во время земной жизни Спасителя, точно такъ же какъ и то, что и въ томъ и другомъ случаѣ постоянно имѣеть въ виду результаты новѣйшихъ научныхъ изысканiй въ этой области, подтверждая свои мысли обильными учеными цитатами; но несомнѣнно, не въ этихъ, въ известной степени общихъ съ другими сочиненiями достоинствахъ книги о. Буткевича заключается главное значенiе ея, какъ богословско-апологетическаго произведенiя, а въ томъ, что главною задачею своею онъ поставилъ защиту евангельской исторiи отъ нападенiя на нее со стороны отрицательной критики и къ этой задачѣ направляетъ все содержанiе своей книги. Задача эта имѣеть особенный жизненный интересъ потому особенно, что противники христіанства въ послѣднее время съ особенною силою направили свои нападки именно на евангельскую исторiю — на чудесныя событiя, изображенныя въ евангелiяхъ, справедливо заключая, что, какъ говорить св. апостолъ, еще Христосъ не воста, суетна и вѣра наша;

достаточно сказать, что извѣстныя книги Ренана и Штрауса въ ихъ русскомъ переводѣ доселѣ еще увлекаютъ многихъ колеблющихся, и въ основѣ антихристіанской литературной дѣятельности гр. Л. Толстого лежитъ его „Новое Евангеліе“. Поэтому отраженіе этихъ нападокъ путемъ разбора и доказательства ихъ полной несостоятельности — логической, психологической, естественно-исторической и др. должно быть поставлено, можно сказать, во главу угла современной апологіи; поэтому и на Западѣ въ послѣднее время на этомъ именно пунктѣ сосредоточена главнымъ образомъ апологетическая дѣятельность богослововъ ортодоксальнаго направленія. Вполнѣ справедливо поэтому эту именно сторону дѣла выдвинулъ на первый планъ и о. Буткевичъ въ своей „Жизни Господа нашего Иисуса Христа“. Съ этою дѣлю послѣ обзорѣнія отрицательной литературы предмета и обстоятельнаго рассмотрѣнія вопроса о подлинности евангелій (вводная часть сочиненія), авторъ переходитъ къ самому содержанію евангелій и здѣсь главное вниманіе останавливаетъ на чудесныхъ событіяхъ земной жизни Господа; изложивъ въ главныхъ чертахъ событіе, онъ обыкновенно приводитъ разнообразныя возраженія противъ него со стороны отрицательной критики и подвергаетъ ихъ строгой критикѣ, дѣлающей очевидною ихъ несостоятельность. Какъ другую цѣнную особенность труда о. Буткевича въ отношеніи къ евангельскимъ событіямъ, нужно отмѣтить то, что въ распредѣленіи ихъ онъ, кромѣ начальныхъ и конечныхъ страницъ этой исторіи, слѣдуетъ не хронологическому, доселѣ еще не установленному твердо, а предметному порядку, рассматривая чудеса въ области природы внѣшней, въ области тѣлесной жизни людей и въ области духовной.

Десять лѣтъ спустя послѣ первоначальнаго появленія рассмотрѣннаго сочиненія о. Буткевича, на страницахъ другого, незадолго передъ тѣмъ только что основаннаго духовнаго журнала — „Вѣра и Разумъ“ началось печатаніе обширнаго изслѣдованія его изъ той же области евангельской исторіи, подъ заглавіемъ „Нагорная проповѣдь. Опытъ изъясненія ученія Господа нашего Иисуса Христа съ опроверженіемъ возраженій, указываемыхъ отрицательною критикою новѣйшаго времени. По поводу лжеученія графа Л. Н. Толстого“. Изслѣдованіе это въ слѣдующемъ году появилось отдѣльнымъ изданіемъ, снабженное обстоятельнымъ предисловіемъ. Въ немъ авторъ между прочимъ такъ мотивируетъ происхожденіе и опредѣляетъ значеніе настоящаго своего труда: „Въ вышедшемъ уже вторымъ изданіемъ сочиненія нашемъ „Жизнь Господа нашего Иисуса

Христа“ мы разсуждали главнымъ образомъ только о событіяхъ изъ жизни Спасителя и Его чудесныхъ дѣйствійхъ; что же касается Его ученія, то мы высказали о немъ лишь нѣсколько общихъ заключеній, не упомянувъ даже ни единого слова ни о нагорной проповѣди, ни о притчахъ, ни о рѣчахъ Его вообще. Это опущеніе, сдѣланное нами въ то время по обстоятельствамъ, отъ насъ совершенно не зависѣвшимъ, и давшее право критикѣ къ совершенно справедливымъ замѣчаніямъ, всегда лежало на нашей научной совѣсти. Восполнить въ духѣ изданной книги опущенное, т.-е. изъяснить въ этомъ духѣ ученіе и притчи Спасителя, которыя составляютъ одну изъ самыхъ существенныхъ частей какъ евангельской исторіи, такъ и христіанскаго ученія, мы всегда считали своею нравственною обязанностію и ждали только благоприятнаго времени для ся выполненія. Теперь это время отчасти наступило“.

Это объясненіе о. Буткевича, такъ мѣтко и такъ прямо отмѣчающее существенный недостатокъ разсмотрѣннаго нами его произведенія, а вмѣстѣ опредѣляющее значеніе и характеръ и новаго его сочиненія, начатаго съ цѣлію восполненія того недостатка, и въ этихъ отношеніяхъ несомнѣнно весьма важное, еще болѣе глубокаго вниманія заслуживаетъ съ психологической точки зрѣнія, какъ характеристика отношенія автора къ взятому имъ на себя научному труду въ защиту Христовой вѣры, къ людямъ-братьямъ, ради которыхъ трудъ этотъ преданъ былъ печатному тисненію, равно какъ и къ тѣмъ, которые указывали ему его недостатки. Это чуждое мелочного самолюбія, совѣстливое отношеніе о. Буткевича къ своимъ научнымъ богословскимъ работамъ — какъ много говорить оно и о самомъ авторѣ, какъ глубоко убѣжденномъ и вѣрующемъ христіанинѣ, и о трудѣ его, какъ результатѣ этой высоко-нравственной вѣры! Вотъ достойный всякаго уваженія примѣръ истинно христіанскаго единенія науки и вѣры, разума и совѣсти! Но послушаемъ, что далѣе говорить о. Буткевичъ о своемъ новомъ произведеніи и задачахъ его.

Указавъ, какъ на другое побужденіе къ своей новой работѣ, опредѣлявшее собою частіе и характеръ ея, — на появленіе лжеученія гр. Л. Н. Толстого, искажающаго смыслъ нагорной проповѣди Спасителя и увлекающаго собою многихъ — по преимуществу молодыхъ людей, и выяснивъ фальшь графской псеповѣди въ томъ, какъ онъ потерялъ было совѣсть вѣру во Христа, стремясь утвердить ее въ себѣ при помощи церковно-богословскаго ученія, и снова обрѣлъ ее, лишь отрѣшившись отъ этого ученія, о. Буткевичъ съ грустью разсказываетъ о дняхъ своей юности, когда непрощенные бла-

годѣтели всячески старались отвращать его, паравнѣ съ другими его сверстниками, отъ слѣдованія благодатному руководительству Церкви въ дѣлѣ вѣры, и такъ заключаетъ свой разсказъ, въ жизненной правдѣ котораго, замѣтимъ встатп, безъ сомнѣнія распишутся очень многіе: „Благодареніе Богу за все! По Его безконечной милости, и самое явное зло, которое стремятся дѣлать люди одни другимъ, нерѣдко обращается на общую пользу. Вліяніе непрошенныхъ благодѣтелей юности не настолько однакоже было сильнымъ, чтобы окончательно подчинить насъ себѣ, но оно не осталось и совершенно безслѣднымъ для насъ. Оно заставило насъ прежде всего посеріознѣе отнестись къ самимъ себѣ и къ своимъ вѣрованіямъ. Оно отучило насъ принимать только на одну вѣру людскія мнѣнія, заставило полюбить философскія изслѣдованія, побудило, насколько было для насъ по силамъ, работать и въ области христіанскаго богословія. Первымъ результатомъ такихъ занятій лично для автора была вышеупомянутая внига: „Жизнь Господа нашего Іисуса Христа“; предлагаемое разсужденіе есть ея восполненіе и продолженіе тѣхъ же трудовъ... По словамъ Толстого, осуждающаго и отвергающаго не только всѣ христіанскія вѣроисповѣданія, но и самую христіанскую науку, его оттолкнуло отъ Церкви „осужденіе другихъ вѣръ“, „взаимное отрицаніе другъ друга разными исповѣданіями“; подобное положеніе дѣла въ работахъ богословской отрицательной критики намъ болѣе всего содѣйствовало увидѣть ложь рационалистическаго толкованія и найти истину въ ученіи Церкви... Въ такомъ-то пменно духѣ раскрытія несостоятельности возрѣвннй отрицательной критики мы и намѣрены предложить читателю изъясненіе ученія Господа нашего Іисуса Христа, изложеннаго въ такъ называемой „нагорной“ проповѣди“.

Такимъ образомъ предложенное авторомъ толкованіе нагорной проповѣди ставитъ своею задачею не повторять то, что въ объясненіе ея говорилось и говорится въ другихъ истолковательныхъ трудахъ, такъ сказать, объективно, безотносительно къ личнымъ сомнѣніямъ и недоумѣніямъ по поводу тѣхъ или иныхъ мыслей и словъ Евангелія, а именно имѣть постоянно въ виду эти сомнѣнія и недоумѣнія и, отвѣчая на нихъ, ихъ разбирая, приходитъ къ правильному толкованію ученія Господа, подѣ церковнымъ руководительствомъ, другими словами — взглянуть на дѣло съ психологической стороны. „Мы не будемъ“, говорить между прочимъ авторъ, „намѣренно рисоваться и выставлять себя на показъ, какъ это дѣлаетъ Толстой; но если бы читатель захотѣлъ, онъ всегда мѣ-

жеть представить себѣ, по настоящему изслѣдованію, тотъ психическій процессъ внутренней борьбы, который мы, при помощи Божіей, уже пережили. Предварительно мы всегда будемъ приводить сужденія отрицательной критики, а въ томъ числѣ и взгляды графа Л. Н. Толстого, и будемъ нерѣдко при пособіи самой же отрицательной критики обнаруживать ложь ея толкованія для того, чтобы яснѣе и вполнѣ объективно могла раскрыться истина ученія, охраняемаго православною Церковію“.

Такъ дѣйствительно и поступаетъ авторъ. Взявши для объясненія напр. 1-ю заповѣдь, онъ сначала приводитъ самыя крайнія отрицательныя объясненія ея у Толстого, Ренана и др. и путемъ строгой логической критики доказываетъ ихъ несостоятельность, указываемую даже другими представителями рационалистическаго отношенія къ евангеліямъ; затѣмъ точно такъ же разбираетъ толкованіе этихъ другихъ, преимущественно пѣмцевыхъ, богослововъ и такимъ образомъ естественно приходитъ къ толкованію, предлагаемому православною Церковію. Къ сожалѣнію, рассматриваемая книга, имѣющая 255 страницъ (+XVII предисловія), есть лишь первая часть труда и заключаетъ въ себѣ толкованіе лишь 1—12 стиховъ пятой главы евангелія отъ Матѳея (и соответствующихъ имъ изъ еванг. отъ Луки), или такъ называемыхъ заповѣдей блаженства. Если о. Буткевичъ въ такомъ же духѣ и съ такою же подробностію будетъ толковать и слѣдующіе отдѣлы нагорной бесѣды, затѣмъ другія рѣчи Господа и притчи Его, то нужно ожидать цѣлаго ряда книгъ, подобныхъ настоящей. Но вотъ прошло уже восемь лѣтъ со времени появленія этой книги, и доселѣ не явилось еще ни одной изъ послѣдующихъ. Впрочемъ, отмѣчая этотъ фактъ, мы высказываемъ лишь грусть и вмѣстѣ пожеланіе видѣть скорѣе продолженіе такого капитальнаго и насущнаго труда о. Буткевича, и ни въ какомъ случаѣ не рѣшаемся дѣлать ему какого бы то ни было упрека; ибо мы знаемъ, что эти восемь лѣтъ не пропали у него даромъ. Въ эти годы, помимо рассмотрѣннаго нами выше историческаго очерка развитія апологетическаго богословія и нѣкоторыхъ другихъ, сравнительно небольшихъ изслѣдованій, онъ подарилъ намъ однимъ существенно важнымъ по своему предмету и капитальнымъ по своимъ достоинствамъ изслѣдованіемъ, подъ заглавіемъ: „Зло, его сущность и происхожденіе“. Къ рассмотрѣнію этого послѣдняго сочиненія о. Буткевича мы и перейдемъ теперь.

Вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи — такой же существенно важный вопросъ апологетическаго богословія, какъ и во-

прось о Лицѣ Спасителя міра и совершенномъ Имъ дѣлѣ спасенія; можно сказать, что онъ предполагается этимъ послѣднимъ, какъ его необходимое условіе, такъ что отъ такого или иного рѣшенія вопроса о злѣ, его сущности и происхожденіи зависитъ такое или иное рѣшеніе и вопроса о спасеніи и Спасителѣ. Если зло въ своей сущности лежитъ внѣ человѣческаго духа, человѣкъ невиновенъ въ немъ — въ его происхожденіи, то грѣха, какъ состоянія, вмѣняемаго человѣку, нѣтъ, и вопроса о спасеніи во Христѣ и съ исторической и съ психологической стороны не можетъ и не должно быть. Этихъ соображеній довольно, чтобы видѣть, что взятый о. Буткевичемъ для рѣшенія въ названномъ сочиненіи вопросъ есть такой же существенно важный вопросъ, какъ и вопросъ о Спасителѣ и спасеніи, который разрабатывался авторомъ въ предшествующихъ трудахъ его и стоитъ съ нимъ въ тѣсной, органической связи. Далѣе, если не по существу и не по идеѣ, то по горькой дѣйствительности вопросъ этотъ — самый близкій человѣку изъ богословскихъ вопросовъ. Близость его обуславливается уже тѣмъ, что весь міръ во злѣ лежитъ и нѣтъ человѣка, котораго зло не касалось бы такъ или иначе; зло есть явленіе универсальное въ мірѣ. Вотъ почему вопросъ этотъ занималъ, занимаетъ и будетъ занимать всѣхъ людей, не только богослововъ, а и философовъ, не только въ христіанствѣ, а и въ язычествѣ, не только культурныхъ и образованныхъ, а и необразованныхъ и дикихъ. Такимъ образомъ вопросъ этотъ есть вопросъ въ полномъ смыслѣ міровой, а оттого и трудный. Трудности его обуславливаются не одною только всеобщностію его, а и еще больше того разнообразіемъ рѣшеній его въ родѣ человѣческомъ, — разнообразіемъ, доходящимъ часто до взаимно себя исключавшей противоположности. Разнообразіе же это въ свою очередь зависитъ отъ его многосторонности. Дѣло въ томъ, что въ дѣйствительности зло является въ двоякомъ видѣ: и какъ явленіе внѣшнее — физическое, и какъ внутреннее — духовное. Зло физическое такъ всеобъемлюще, что человѣкъ не въ силахъ побѣдить его и во многихъ случаяхъ оно способствуетъ проявленію зла духовнаго. Слѣдовательно, дѣйствующая причина его лежитъ повидимому внѣ человѣка. Но человѣкъ въ то же время не можетъ не видѣть и обратнаго отношенія между тѣмъ и другимъ зломъ и не сознавать зависимости физическаго зла отъ духовнаго, которое въ немъ самою. Слѣдовательно, въ нѣкоторыхъ случаяхъ и отношеніяхъ самъ человѣкъ причина и зла физическаго. Но откуда же зло въ немъ самою, если онъ часто и не желаетъ его и борется съ нимъ, хотя и безсильно? Какъ примирить все это, съ одной сто-

роны, съ наличностію свободной воли человѣка и съ другой — съ ученіемъ о Богѣ, какъ всемогущемъ, всевѣдущемъ и всеблагомъ Творцѣ и Промыслителѣ? Вотъ стороны вопроса, которыя, обуславливая все многообразіе его рѣшеній, дѣлають его однимъ изъ самыхъ трудныхъ мировыхъ вопросовъ. Божественное откровеніе даетъ твердый и опредѣленный отвѣтъ на этотъ вопросъ, или лучше — на эти вопросы, въ своемъ ученіи о злѣ физическомъ, какъ наказаніи за грѣхъ, который есть уклоненіе свободной человѣческой воли отъ указаннаго ей Творцомъ идеала, и частіе — въ ученіи о первородномъ грѣхѣ, съ которымъ рождаемся всѣ мы; но этотъ отвѣтъ со всей его ясностію можетъ быть виденъ въ откровеніи только подъ руководствомъ хранямаго въ Церкви св. преданія; безъ него же, или при одностороннемъ пользованіи имъ, такимъ же будетъ и отвѣтъ этотъ, и это естественно должно вызывать собою стремленіе разума снова самому доискиваться отвѣта и снова ошибаться. Въ этомъ и заключается причина доходящаго до противоположностей разнообразія въ рѣшеніи вопроса о злѣ не только внѣ христіанства, а и въ немъ самомъ, въ той его части, гдѣ или не признается, или искаженно понимается св. преданіе.

Теперь, каково же можетъ и должно быть отношеніе къ этому вопросу со стороны христіанина-богослова? — Онъ можетъ, конечно, изложить ученіе о злѣ, его сущности и происхожденіи, данное въ божественномъ откровеніи, объяснивъ его подъ руководствомъ и въ духѣ церковнаго преданія; для полноты и обстоятельности онъ можетъ указать на его удобопріемлемость для разума, ссылаясь на согласныя съ ученіемъ откровенія соображенія самого разума и открывая несостоятельность соображеній несогласныхъ. Такъ обыкновенно и поступаютъ наши богословы-догматисты, имѣющіе своею прямою задачею положительное изложеніе православнаго ученія по этому вопросу. Но едва ли въ правѣ сдѣлать такъ богословъ-апологетъ; центръ тяжести его работы долженъ быть не столько въ раскрытіи положительнаго ученія Церкви, сколько въ защитѣ его отъ тѣхъ искаженій, которыя неизбежно являются у мыслителей, стоящихъ внѣ бож. откровенія и отрицающихъ его непогрѣшимый авторитетъ во имя авторитета собственнаго разума; а для этого онъ долженъ не ограничиться только разборомъ и опроверженіемъ возраженій такихъ мыслителей противъ ученія божественнаго откровенія, а и, стоя на ихъ собственной точкѣ зрѣнія, показать несостоятельность ихъ собственныхъ измышленій.

Этимъ именно путемъ и пошелъ въ своемъ трудѣ о Буткевичъ

дѣйствуя въ этомъ случаѣ такъ же, какъ и въ предшествующихъ своихъ апологетическихъ произведеніяхъ о жизни и ученіи Спасителя. Взявши вопросъ о злѣ, его сущности и происхожденіи во всей его, нами лишь схематически намѣченной, шпиротѣ, онъ не только, или лучше — не столько занялся раскрытіемъ и положительнымъ обоснованіемъ православнаго ученія о сущности и происхожденіи зла, сколько изложеніемъ и разборомъ философскихъ рѣшеній этого вопроса, начиная съ рѣшенія его древне-греческими философами и кончая представителями современнаго пессимизма, дарвинизма и эволюціонизма, и опроверженіемъ ихъ возраженій противъ православнаго ученія.

Вотъ въ общихъ чертахъ содержаніе его сочиненія: въ первой главѣ послѣ утвержденія факта универсальности зла въ мірѣ, путемъ разбора одностороннихъ опредѣленій его сущности пессимистами, оптимистами и др. авторъ приходитъ къ православному ученію о сущности зла, какъ не согласнаго съ назначеніемъ употребленія свободы воли (грѣхъ) и какъ слѣдствія его — зла физическаго (стр. 1—48); во второй главѣ излагается ученіе Божественнаго откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ, при чемъ главное вниманіе свое авторъ обращаетъ на опроверженіе не согласныхъ съ ученіемъ православной Церкви толкованій библейскихъ изреченій о семъ представителями такъ называемой отрицательной критики (48—74); въ третьей главѣ, какъ бы дополненіи второй, кратко передается древне-церковное (до св. Іоанна Дамаскина включительно) ученіе о первородномъ грѣхѣ, какъ источникѣ зла въ мірѣ (74—84); четвертая глава подробно излагаетъ согласныя съ откровеніемъ преданія объ этомъ древнихъ языческихъ народовъ: ассиріанъ, вавилонянъ, финикійянъ, индійцевъ, китайцевъ, японцевъ, грековъ, римлянъ, германцевъ, африканцевъ и др., и при этомъ разбираются рационалистическія объясненія происхожденія этихъ преданій (84—148); пятая — самая большая глава во всей книгѣ, имѣетъ предметомъ своимъ ученіе о происхожденіи зла въ мірѣ, какое въ разное время предлагалось разумомъ человѣческимъ. Авторъ излагаетъ и разбираетъ ученіе о семъ древне-китайскихъ мыслителей, древнихъ индійцевъ, Зороастра, греческихъ философовъ: іонійцевъ: Анаксимандра, Фалеса, пифагорейцевъ, элеатовъ: Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Протагора и софистовъ, Сократа, Эвклида, циниковъ, Платона, Аристотеля, стоиковъ, эпикурейцевъ, скептиковъ, эклектиковъ и александрійцевъ, Плутарха Херонейскаго, Филона, неоплатониковъ, гностиковъ, Пелагія, Августина, схоластиковъ и философовъ новаго времени: Гоббеса, картезіанцевъ, Спинозы, Лейбница, деистовъ, энциклопедистовъ и раціо-

налистовъ XVIII в., Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Гартмана, Шлейерахера, Шенкеля, Ю. Мюллера, Д. Ст. Милля, индивидуалистовъ, Пфлейдерера, дарвинистовъ и эволюционистовъ (148—414). Шестая глава разбираетъ возраженія противъ Божественнаго откровенія о происхожденіи зла въ мірѣ со стороны разныхъ мыслителей, говорящихъ о несомѣстности (будто бы) этого ученія съ всевѣдѣніемъ, правосудіемъ, премудростію и благостію Бога и др. т. под. (475—505).

Конечно, при всей существенной важности изслѣдуемаго авторомъ богословскаго вопроса и, можно сказать, всесторонней обстоятельности этого изслѣдованія, въ немъ, какъ и во всякомъ произведеніи человѣческомъ, можно найти разнаго рода недостатки. Такъ напр. намъ кажется, что сочиненіе много выиграло бы, если бы авторъ въ изложеніи ученія разума о происхожденіи зла въ мірѣ слѣдовалъ не исключительно одному лишь историческому порядку появленія ученій разныхъ мыслителей, а вмѣстѣ и систематическому, соотвѣтственно основнымъ философскимъ міровозрѣніямъ; при этомъ автору не пришлось бы повторяться, какъ пришлось не разъ дѣлать это теперь, а для читателей яснѣе и раздѣльнѣе представлялись бы основныя теченія философской мысли въ рѣшеніи этого вопроса. Можетъ-быть найдутся въ книгѣ и другія погрѣшности въ изложеніи и расположеніи частей, въ цитаціи и т. п. Но то несомнѣнно, что онѣ нисколько не касаются существа дѣла и не умаляютъ высокихъ достоинствъ книги, какъ богословско-апологетическаго изслѣдованія. Съ этой точки зрѣнія оно стоитъ на высотѣ своего положенія и путемъ критики несогласныхъ съ ученіемъ православной Церкви мнѣній и сужденій не только защищаетъ его, а и раскрываетъ его во всей его божественной непререкаемой истинности; можно только дивиться тому, что находятъ люди, которые, вопреки ясно высказанному авторомъ основному, можно сказать, положенію его о силѣ первороднаго грѣха въ насъ, селятся отыскивать погрѣшности книги въ этомъ отношеніи.

С. С.

Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка. Соч. Павла *Пономарева*. Казань 1899 г. 211 стр. Цѣна 1 р. 25 к.

Въ „Вѣрѣ и Церкви“ за прошедшій годъ (кн. 9-я) было уже изложено содержаніе и выяснено значеніе двухъ цѣнныхъ трудовъ, по-

священныхъ одной и той же идеѣ христіанскаго аскетизма, хотя и съ различныхъ сторонъ („Постриженіе въ монашество“ архим. Иннокентія и „Св. Пахомій Великій и первое иноческое общеніе“ архим. Палладія); теперь мы отмѣчаемъ третій трудъ въ области той же аскетики и трудъ очень важный, такъ какъ онъ посвященъ „догматическимъ основамъ христіанскаго аскетизма“, а основы эти указаны по святоотеческимъ твореніямъ аскетовъ IV вѣка. Достоинно примѣчанія то обстоятельство, что всѣ три труда въ большей или меньшей степени связаны съ Казанской духовной академіей; всѣ они представляютъ изъ себя магистерскія диссертациі, бывшія предметомъ обсужденія въ этой академіи, при чемъ двѣ послѣднія и напечатаны были въ мѣстномъ академическомъ органѣ; такой значительный интересъ, оказываемый указанной академіей аскетическимъ вопросамъ, свидѣтельствуетъ о томъ, что въ настоящее время эта академія находится подъ вліяніемъ, благопріятствующимъ развитію прочнаго аскетическаго направленія, теоретическому уясненію его основныхъ положеній и обстоятельной, научной защитѣ этого направленія отъ разнообразныхъ враждебныхъ теченій. Плодомъ такого-то пробужденія въ ней интереса къ нравственно-аскетическимъ вопросамъ и являются всѣ три указанныхъ нами сочиненія. Благовременность и глубокая дѣятельность такого научно-теоретическаго отношенія къ тому аскетическому направленію, которое такъ часто нынѣ порицается или и вовсе отрицается за нѣкоторые отдѣльные неудачные примѣры его практическаго осуществленія, едва ли нуждается въ разъясненіи. Нынѣ особенно своевременно подчеркнуть глубоко-жизненное значеніе этого направленія, его возвышенную внутреннюю сущность и совершенную равноправность на бытіе и по соображеніямъ здраваго разума. Важно, конечно, и церковно-историческое или даже археологическое отношеніе къ тѣмъ или инымъ сторонамъ аскетики или ея проявленіямъ, но особенно важно именно существенное разъясненіе самыхъ основъ аскетизма.

Диссертациа г. Пономарева какъ разъ и задается цѣлью — „объективно изслѣдовать христіанскій аскетизмъ въ его общихъ догматическихъ основахъ, насколько послѣднія проявились въ жизни и литературѣ свв. отцовъ-аскетовъ IV вѣка“ (3 стр.). Путемъ положительнаго истолкованія основъ аскетической жизни, ея начала, проявленія въ сознаніи и дѣли, авторъ пришелъ къ тому твердому выводу, что идеаль аскетическій есть по существу своему идеаль общехристіанскій, приобретающій у аскетовъ свою специфическую

особенность только выборомъ средствъ къ его осуществленію и степенью интенсивности того пламеннаго стремленія аскетовъ къ святости, которое свойственно и всѣмъ вообще христіанамъ.

Трудъ г. Пономарева надо отнести къ числу наиболѣе самостоятельныхъ; въ западной литературѣ, по словамъ самого автора, онъ нашелъ очень мало подходящаго для него матеріала, такъ какъ католическіе богословы ограничиваются въ своихъ курсахъ аскетике простымъ перечнемъ общехристіанскихъ нравственныхъ обязанностей и добродѣтелей, а протестантскіе, отрицая самое направленіе аскетизма, обыкновенно удовлетворяются историческими изслѣдованіями вѣшняго образа жизни монаховъ, игнорируя внутреннее состояніе духа подвижниковъ. Наиболѣе помогъ нашему автору опытъ аскетике преевѣщаго. Теофана, замѣчательный по глубинѣ и богатству мыслей и составленный подъ влияніемъ святоотеческой аскетической литературы, хотя и не чуждой субъективизма. Волей-неволей, слѣдовательно, автору приходилось изучать аскетическую литературу свв. отцовъ и самостоятельно ее обрабатывать для намѣченныхъ цѣлей. Имъ были изучены творенія свв. Макарія Египетскаго, Марка Подвижника, Василя Великаго, Григорія Нисскаго, Григорія Богослова, Нила Синайскаго и Добротолюбіе. На основаніи такихъ глубокомысленныхъ твореній отцовъ Церкви авторъ и рѣшаетъ вопросъ о сущности аскетизма съ антропологической, сотериологической и телеологической точекъ зрѣнія, давъ предварительно краткій историческій очеркъ аскетизма до IV вѣка по Р. Хр. Этому очерку посвящено *введение* книги (9—63 стр.). Св. Василій Великій еще райское пребываніе прародителей называлъ „образомъ поста“, имѣя въ виду дапную имъ Богомъ заповѣдь воздержанія отъ плодовъ одного древа. Но это райское подвижничество можно называть подвижничествомъ лишь въ смыслѣ идеальномъ, какъ прочное органическое самоположеніе человѣка въ добрѣ въ силу дапной ему Богомъ природной наклонности къ добру; первобытный человѣкъ вовсе не зналъ тѣхъ страстей, борьба съ которыми и составляетъ основную задачу подвижничества, обыкновенно такъ называемаго. Обращаясь къ историческимъ типамъ этого обыкновеннаго подвижничества, г. Пономаревъ прежде всего указываетъ на подвижничество буддійское; отличительной особенностью этого аскетизма было вытекавшее изъ ощущенія страданія сознаніе зла жизни, отсутствіе стремленія къ совершенству и развитію и желаніе простаго освобожденія отъ міра и его страданій. Другимъ типомъ аскетизма былъ греческій, въ разныхъ его формахъ. Здѣсь было сознаніе подняться

надъ слабостями и недостатками природы человѣческой, было стремленіе къ любомудрію и совершенству, но не было силы осуществить это желаніе, не было пменно силы благодатной. Третьимъ типомъ, наиблизайшимъ къ христіанству, но также не вполне совершеннымъ, былъ аскетизмъ еврейскій. Находясь подъ непосредственнымъ вліяніемъ идей монотеизма и теократіи, евреи не могли подняться до истинной цѣли подвижничества — богоподобія, опредѣляя суть его лишь очищеніемъ чловѣка для того, чтобы тѣмъ легче стоять предъ величіемъ всесвятаго Іеговы. Начало истиннаго и совершеннѣйшаго аскетизма стало возможно только съ явленіемъ Христа. „Уневѣщиваніе Христу“, стремленіе къ „нетлѣннѣ“, святости и богоподобию, при благодатной помощи свыше — такова сущность аскетизма христіанскаго, заявившаго о себѣ уже въ первые три вѣка по Р. Хр. подвигами пустынничества, постничества и особенно дѣвства (*παρθενία* = *παρθενία*; дѣвство = обожествленіе). Появившись, какъ фактъ, въ жизни христіанъ первыхъ трехъ вѣковъ, аскетизмъ сталъ предметомъ тщательнаго теоретическаго изученія главнымъ образомъ съ IV вѣка и въ IV вѣкѣ свв. отцы, приступая къ выясненію началъ христіанской аскетивы, прежде всего естественно должны были обратить вниманіе на природу чловѣка, такъ какъ, не изучивъ ея недостатковъ, нельзя и думать объ ихъ устраненіи.

Этой „антропологической основѣ христіанскаго аскетизма, какъ его исходному началу“, г. Пономаревъ и посвящаетъ *I главу* своего изслѣдованія (64—100 стр.). Въ идеальномъ своемъ состояніи, т.-е. состояніи до грѣхопаденія, природа чловѣка была выше своего нынѣшняго положенія. Сотворенный по образу и подобию Божію, чловѣкъ, по выраженію Макарія Египетскаго, былъ владыкою всего, начиная отъ неба и до дальняго; онъ обладалъ царственной властью, какъ отображеніемъ постояннаго единенія его съ Всевышнимъ; всѣ духовныя силы его были въ строгой гармоніи и единствѣ между собою, результатомъ чего было его тѣлесно-духовное безстрастіе, нравственная чистота и нетлѣннѣ; чловѣкъ, находясь въ постоянномъ единеніи съ Добромъ, былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и въ состояніи блаженства. Актомъ грѣхопаденія, какъ утвержденія чловѣка въ горделивомъ самовозвышеніи и отпаденія его изъ области богообщенія въ міръ физическаго удовольствія и прилѣпленія къ земному, единеніе Бога съ чловѣкомъ было порвано, гармонія силъ чловѣческихъ нарушена, его нетлѣннѣ смѣнилось тлѣннѣмъ, т.-е. смертію тѣла и страстностью души; изъ владыки міра чловѣкъ обратился въ раба страстей и похотей міра грѣховнаго; блаженство и міръ

духовный замѣнились постоянными злостраданіями. Природа чело-
вѣка отнынѣ стала раздвоенной: съ сущностью ея все еще сопряжена
любовь къ своему Первообразу, но міръ похоти обольщаетъ и влечетъ
ее къ тяжкому пороку. Отсюда чувство стыда и смятенія душъ.
Такое состояніе челоѣка даетъ возможность точно опредѣлить сущ-
ность аскетизма съ антропологической его стороны: борьба со стра-
стями и достиженіе святости — вотъ сущность аскетизма съ этой
точки зрѣнія. Постоянное покаянное настроеніе — вотъ основной
тонъ подвижничества, разсматриваемаго съ этой же стороны. Чело-
вѣкъ слишкомъ недостоинъ любви Божіей. Путемъ борьбы со стра-
стями онъ долженъ стремиться къ утвержденію въ себѣ первоздан-
наго челоѣческаго совершенства, чему поможетъ еще познаніе
своего внутреннего міра и той красоты жизни, которую носить въ
Себѣ Божество.

Но не простая ли иллюзія челоѣка этотъ горній міръ и идсаль-
ная новая жизнь, которыя предносятся духу челоѣческому? Гдѣ
залогъ не возможности только, но и реальной дѣйствительности,
хотя бы лишь принципиально утвержденной, этой новой жизни че-
лоѣка?

Отвѣтомъ на этотъ вопросъ является *вторая глава*, разъясняю-
щая „сотеіологическую основу христіанскаго аскетизма, какъ его
принципиальную возможность“ (101—152 стр.). Со стороны чело-
вѣка залогомъ возможности таковой новой жизни является пробужде-
ніе въ немъ „владычественнаго“ ума, „умное дѣланіе“ его. Бого-
любивый и неперемѣчивый умъ есть руководство и путь къ Богу,
онъ есть свѣтъ, осіявающій душу, какъ солнце осіяваетъ тѣло.
Въ понятіи владычественнаго ума мыслится, во-1-хъ, его способ-
ность къ правильному теоретическому богопознанію, а во-2-хъ, и
его практически-волевая способность къ утвержденію себя въ добрѣ,
къ возбужденію въ себѣ чувства любви и красоты. Сила владыче-
ственнаго ума была безусловно великой въ райской жизни челоѣка;
тогда онъ стоялъ во главѣ всей жизни его; теперь же, въ падшемъ
челоѣкѣ, онъ потерялъ значительную степень своего значенія; те-
перь онъ только противится злу, но непремѣнной власти надъ стра-
стями уже не имѣетъ. Область чувствованій злыхъ, вовсе не имѣв-
шихъ прежде мѣста, весьма ослабляетъ теперь силу этого ума.
Прежняя значительность и сила владычественнаго ума нинѣ однако
можетъ быть восстановлена, въ томъ именно случаѣ, если онъ со-
единится съ благодатными средствами, дарованными челоѣчеству
воплощеніемъ Сына Божія. Здѣсь мы и вступаемъ въ глубокомы-

сленную святоотеческую христологію. Ісусъ Христосъ возсоздалъ падшую природу Своими собственными трудами, униженіями и страданіями; Своимъ „трудничествомъ“ и особенно тѣмъ самоотреченіемъ и до крестнаго распростертія Своего св. тѣла соотвѣтственно концамъ міра и даже по смерти, которое окончилось Его трехдневнымъ пребываніемъ во гробѣ и узакъ смерти, называемымъ у отцовъ „духовнымъ субботствованіемъ“ — этими чрезвычайными актами богочеловѣческой любви Своей Онъ „совокупилъ весь родъ человѣчскій въ единого человѣка и заключилъ его въ лонѣ великаго божества, Агнчею кровью очистивъ всѣ нечистоты и отъявъ скверну, которая смертнымъ преграждала путь отъ земли къ небу“ (Добротолюбіе, V, 55 — 56 стр.). Его „трудничество“ уврачевало природу человѣка, а „субботствованіе“ или „мертвость Ісусова“ истребила „мертвость“ человѣчества и даровала ему возможность нравственнаго воскресенія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, земная жизнь Спасителя есть для человѣчества и безконечный идеалъ для подражанія ея нравственному совершенству. Нынѣ человѣкъ, вновь усыновленный и примиренный съ Богомъ страданіями Спасителя, долженъ сознать свою нравственную связь съ Спасителемъ міра, возведшимъ человѣка въ древнее благополучіе, долженъ *усвоить* себѣ жизнь Христа, т.-е. *жить во Христѣ*, стать Его *общникомъ*. Это-то сознаніе нравственной связи человѣка съ Богомъ и способно „окрылить“ владычественный умъ подвижника, исполнить его полноты божественной. Первымъ актомъ въ этомъ взаимоотношеніи между владычественнымъ умомъ и благодатію божественною должно быть „сочетаніе“ ума съ Богомъ путемъ „пробужденія отъ смертнаго усыпленія“. Исканіе истины, желаніе спасенія, обнаруженіе „предначинанія“, рѣшимость „возопити ко Ісусу“, но исканіе, желаніе, обнаруженіе и рѣшимость не горделивыя, не требовательныя, но смиренномудрыя, исходящія изъ „состоянія духовнаго младенчества“ — вотъ первое и необходимое условіе для того, чтобы Господь „взыскалъ“ погибшее созданіе и постучалъ въ двери его сердца. Только послѣ этого пробужденія отъ сна благодать войдетъ въ сердце человѣка и поможетъ „уму“, побѣдивъ злыя чувства, создать доброе настроеніе, т.-е. только послѣ этого „Духъ Божій войдетъ въ общеніе съ духомъ человѣка“, Затѣмъ она, какъ закваска, по закону естественной постепенности жизни духа, будетъ медленно перерождать его и возводитъ отъ силы къ силѣ; въ началѣ духовная жизнь человѣка будетъ поочередно то подниматься до ревности по Богѣ, то ниспадать до унынія, самоиვნія и искушенія; то въ ней возобладаютъ

и воспламенится огонь добродѣланія, то онъ померкнетъ и умалится и появится упоеніе грѣхомъ и сладостію житейскою; но при помощи Божіей и при посредствѣ многихъ трудовъ и подвиговъ, при рачительности и терпѣливомъ самопринужденіи, владычественный умъ человѣка при выборѣ чувствованій все чаще и чаще будетъ соединяться съ чувствованіями благодатными, отсѣвая вражескія нападенія, будетъ погружаться въ сладость божественную, отменяя тѣсноту грѣховную. Здѣсь весьма полезны всѣ труды подвижническіе, усиленные „памятованія“ разныхъ цѣлебныхъ совѣтовъ аскетическихъ, отгоняющихъ соотвѣтствующее грѣховное искушеніе (при зависти нужно помнить о братствѣ, при чревоугодіи — о зловоніи и вредности яствъ и т. п.) и послушаніе старческое. Посредствомъ этихъ видовъ трудничества христіанская настроенность мало-по-малу укрѣпится, и благодать Божія, обитая въ достойномъ ея сосудѣ, принесетъ великіе духовные плоды: простоту сердечную, послушаніе, вѣру, смиреніе, кротость, радость, любовь и молитву. При чувствѣ любви сознаніе человѣкомъ его связи съ Богочеловѣкомъ станетъ живою вѣрою его въ тѣсное общеніе съ Богомъ до общенія лозы съ ея вѣтвями. Человѣкъ проникнется самоотверженіемъ, какъ такимъ практическимъ началомъ, которое должно проникать умъ человѣка во весь процессъ его аскетической жизни, и смиренномудріемъ, какъ такимъ теоретическимъ принципомъ, когда человѣкъ всегда считаетъ себя духовно нищимъ и свои успѣхи въ добродѣтели относить не къ своему усилію, а къ милости Божіей. Ощущеніе этой божественной милости породитъ и третій плодъ — чувство духовной радости.

Итакъ, съ точки зрѣнія сотеріологической, аскетизмъ надо опредѣлить, какъ ревность и силу пребывать въ общеніи съ Богомъ и стараніе вселить въ себѣ Духа Святого, даруемаго людямъ благодаря кресту Христову.

Но въ какихъ же дѣйствіяхъ должна выражаться эта аскетическая ревность пребывать въ общеніи съ Богомъ? *Третья глава* и даетъ намъ отвѣтъ на этотъ вопросъ объ „осуществленіи христіанскаго аскетизма въ жизни и дѣятельности“ (153—192 стр.). Созерцаніе — вотъ основная и общая форма истинно подвижнической жизни. Два предмета составляютъ содержаніе этого созерцанія подвижническаго: внутреннее состояніе его природы и Богъ. Постоянная сосредоточенность аскета на этихъ двухъ предметахъ и называется „самособранностью“, выражающеюся или въ чуткости аскета къ своему нравственному состоянію, или въ готовности и умѣньи

его направлять свои движенія по указаніямъ его нравственнаго чувства, или, наконецъ, въ высшемъ ея выраженіи — молитвѣ, какъ общеніи съ Божествомъ и сочетаніи ума посредствомъ несказанной любви къ Господу со святостью предъ Нимъ. Иными словами, пламенное стремленіе къ спасенію, понимаемому въ смыслѣ развитія въ себѣ любви къ Богу, какъ залога богообщенія — вотъ центральная идея подвижническаго созерцанія. Ради успѣшности этого созерцанія и низложенія „плотскаго мудрованія“, ради отчужденія отъ страстей и умерщвленія грѣха — аскетизмъ, во-1-хъ, сурово относится къ тѣлу и строго регулируетъ его движенія, хотя отнюдь не уничтожаетъ его и не убиваетъ его, какъ зло само по себѣ. Онъ проповѣдуетъ воздержаніе, хотя бы то и строгое, но не самоубійство. Ради той же удобоисполнимости и удобоносимости аскетическихъ идеаловъ въ состоянн дѣвства сравнительно съ состояніемъ брачнымъ, безбрачіе является вторымъ психологически естественнымъ выраженіемъ дѣятельнаго подвижничества. Сочетаясь не съ другомъ земнымъ, а съ Самимъ Господомъ Богомъ, подвижникъ, далѣе, необходимо приходитъ, путемъ глубокаго размышленія, къ дальнѣйшему выводу, что высочайшій предметъ его любви и созерцанія требуетъ полной изолированности и обособленности его отъ жизни міра, которая не носитъ на себѣ печати идеальности и располагается чаще всего по своимъ мірскимъ соображеніямъ; отсюда удаленіе подвижниковъ изъ міра, безраздѣльная сосредоточенность ихъ сознанія въ жизни пустынной или монастырской. Но, живя тамъ, вдали отъ міра и людей, аскеты не являютъ собою узкихъ эгоистовъ, занятыхъ однимъ лишь личнымъ спасеніемъ и не имѣющихъ „альтруистическихъ“ попеченій о благѣ своихъ ближнихъ. Нѣтъ, и благо общественное не только не исключается у аскета изъ понятія его собственнаго блага, но нераздѣльно и неизмѣнно съ нимъ сливается и порождаетъ особыя формы проявленія этого аскетическаго человѣколюбія или „альтруизма“. Первое мѣсто среди этихъ формъ занимаетъ то непрестанное духовное состраданіе и сочувствіе къ людямъ, какое необходимо мыслится въ числѣ аскетическихъ обязанностей и которое выражается въ молитвѣ аскетовъ объ очищеніи и преуспѣянн всякаго человѣка, въ мірѣ живущаго. Затѣмъ, второю формою того же человѣколюбія у аскетовъ является ихъ постоянная ревность собственнымъ примѣромъ духовно руководить людьми и, возгрѣвая въ нихъ боголюбивую и добродѣтельную жизнь, „порождать себѣ дѣтей духовно“. Аскетъ научаетъ міръ добру даже помимо своего желанія дѣлать это. Если даже онъ молчитъ, то его жизнь учитъ

людей добру и правдѣ; аскеты — это свѣточн въ мракъ, свѣтильнички во тьмѣ. Аскетъ своей собственной святой жизнью вливаетъ духовную жизнь въ организмъ человѣчества и возрождаетъ ее къ началамъ правды, мира и любви. Итакъ, даже у самаго строгаго отшельника-аскета и то есть средства принимать человѣколюбивое участіе въ жизни своихъ собратьевъ. Но жизнь аскетовъ доказываетъ ихъ участіе къ ближнимъ и еще болѣе непосредственное и прямое. Таковы бесѣды подвижниковъ, а также письма многихъ изъ нихъ съ цѣлю воздѣйствовать на кого-либо (напр. на царей) въ интересахъ истины и правды, а наконецъ и непосредственное выступленіе нѣкоторыхъ изъ нихъ на дѣятельность въ моменты тяжелыхъ бѣдствій и испытаній (напр. для поддержанія вѣры, защиты истины и пр.). Слѣдовательно, въ смыслѣ человѣколюбія аскетизмъ не обособляетъ отъ міра, а скорѣе воспитываетъ людей въ сострадательной любви къ нему. Благодать такъ воспламеняетъ подвижниковъ радостью и любовью, что они вмѣстили бы всякаго человѣка въ сердцѣ своемъ и положили бы за всякаго душу свою, если бы это было нужно для блага его.

Небольшая и послѣдняя *четвертая* глава (193—208) говоритъ о цѣлесообразности аскетизма соотвѣтственно съ его назначеніемъ. Аскетизмъ, приводящій человѣка къ святости, исполняетъ душу подвижника истинно блаженнымъ счастьемъ. Всѣ силы души подвижнической просвѣщаются, и онъ становится обителью Духа Святого, а это приписитъ человѣку настоящій покой и блаженство. Въ области чувства у аскета основнымъ началомъ является упоеніе любовью къ Богу и погруженіе въ область міра горняго. Въ сферѣ теоретико-познавательной у человѣка-подвижника, въ состояніи прославленія, всякое покрывало предъ самой истиной отпадетъ, и человѣкъ будетъ созерцать Бога непосредственно. Наконецъ, его воля опредѣляется нынѣ предикатомъ истинной свободы, т.-е. совершеннаго очищенія отъ рабства злу и грѣху. Вообще человѣкъ-подвижникъ, въ состояніи святости, находится уже и въ состояніи обожествленія. Теперь и самая смерть не только не страшна ему, но даже возжелѣнна: ибо только по смерти онъ будетъ со Христомъ лицомъ къ лицу, и только тогда же самое тѣло его получитъ обновленіе и одухотвореніе.

Таково содержаніе диссертации г. Пономарева. Въ коротенькомъ заключеніи (209—211), подводя итоги своей работы, авторъ говоритъ, что особенностью аскетизма является не то, будто подвижники исполняютъ какую-то особую волю Божію и воплощаютъ особый идеалъ, отличный отъ идеала общехристіанскаго, а то, что одинъ

и тотъ же общехристіанскій, въ Евангеліи Самимъ Богомъ указанный, идеаль — быть въ единеніи съ Богомъ — аскетами и понимается преимущественно со стороны его духовности, небесности и божественности и осуществляется съ тѣхъ же сторонъ. Земные интересы здѣсь совсѣмъ отодвигаются на задній планъ. Выводъ, какъ видимъ, совершенно правильный и вполне убѣдительно и всесторонне обоснованный. Въ лицѣ г. Пономарева, такимъ образомъ, институтъ монашества нашель себѣ сильнаго апологета и основательнаго критика тѣхъ многочисленныхъ и разнообразныхъ возраженій противъ самаго принципа аскетизма, какихъ не мало приходилось и донинѣ приходится оговсюду слышать и читать. Онъ вполне правильно поняль сущность апологетики аскетизма для настоящаго времени и, повидимому, чуждый полемики и стремленія быть современнымъ и отвѣчать на темы дня, на самомъ дѣлѣ оказалъ крупную услугу именно современному нашему обществу, даль примѣрный образецъ истинной апологетической и вполне научной разработки узкаго вопроса, который для многихъ казался какъ бы уже безвозвратно рѣшеннымъ по духу времени и сданнымъ въ архивъ, и который на самомъ-то дѣлѣ до сихъ поръ не только плохо рѣшался, но даже плохо и ставился для рѣшенія. Говорили о монашествѣ, плохо зная истинную сущность его, критиковали монаховъ, судя по ихъ отдѣльнымъ неудачнымъ представителямъ, а то и прямо по отбросамъ ихъ, напр. по уволеннымъ изъ монастырей послушникамъ-скитальцамъ, — забывая о томъ, что цѣнить всякое моральное теченіе или нравственный институтъ надо по его основамъ и принципамъ, а не по собственнымъ о нихъ измышленіямъ. Давъ положительное разъясненіе истинныхъ „догматическихъ основъ аскетизма“, г. Пономаревъ тѣмъ самымъ сдѣлалъ излишнимъ полемическій разборъ всякихъ отрицательныхъ возраженій противъ монашества; ибо когда предметъ ясно показанъ во всемъ его истинномъ блескѣ и величіи, сами собой умолкнутъ, притихнутъ или видоизмѣнятся такія сужденія о немъ, которыя были основаны на незнаніи основной природы этого предмета.

А. Полозовъ.

И. Артоболевскій. Первое путешествіе св. апостола Павла съ проповѣдью Евангелія (Изыясненіе Дѣяній XIII—XIV гл.). Троицкая Сергіева лавра 1900 г. VIII+343 стран.

До появленія названнаго сочиненія г. Артоболевскаго въ нашей богословской литературѣ былъ уже данъ научно-богословскій ком-

ментарій тѣхъ мѣстъ кн. Дѣяній, въ которыхъ повѣствуется о 2-мъ (кн. свящ. Д. Глаголева: Второе благовѣстническое путешествіе св. апостола Павла) и 3-мъ (кн. архим. Григорія: Третье благовѣстническое путешествіе св. апостола Павла) путешествіяхъ ап. Павла. Такимъ образомъ книга г. Артоболевскаго о первомъ путешествіи ап. Павла, закончивъ научный комментарий на одинъ изъ важнѣйшихъ отдѣловъ кн. Дѣяній, тѣмъ самымъ восполнила недостающую составную часть общей исторіи проповѣди апостола среди іудеевъ разсѣянія и язычниковъ въ трехъ благовѣстническихъ путешествіяхъ.

По своему содержанию вся книга г. Артоболевскаго раздѣляется на 5 главъ, не считая краткаго (I—VIII) предисловія и приложенія, въ которомъ разсматриваются апокрифическіе акты Павла и Феклы. Въ предисловіи авторъ справедливо указываетъ на важное значеніе перваго благовѣстническаго путешествія св. ап. Павла какъ для пониманія и характеристики дѣятельности апостола, такъ и всей христіанской Церкви. *Въ первой главѣ, озаглавленной: Въ Антиохіи Сирійской* (стр. 1—50), говорится объ обстоятельствахъ возникновенія и утвержденія Церкви Христовой въ Антиохіи съ присоединеніемъ указаній на характеристическія черты антиохійской Церкви, объ отправленіи Варнавы и Савла съ проповѣдью къ язычникамъ (на основ. Дѣяній 13, 1—3), при чемъ здѣсь сообщаются свѣдѣнія о пророкахъ и учителяхъ антиохійской Церкви, рѣшается вопросъ о томъ, какъ нужно понимать служеніе Господу (*leitourgouōtōn*), что значить возложеніе рукъ (*ἐπίθεσις τῶν χειρῶν*) на Варнаву и Савла; сюда же, къ этой главѣ, присоединяется комментарий на II Кор. 12, 1—4, при чемъ упоминаемая здѣсь *откровенія* относятся къ началу перваго благовѣстническаго путешествія ап. Павла. Хронологіей этого путешествія заканчивается 1-я глава. *Во второй главѣ* (стр. 51—157), подъ заглавіемъ: *Островъ Кипръ*, дается подробное богословско-историческое толкованіе Дѣяній 13, 4—12, причемъ, въ частности, выясняются причины, по которымъ свв. апп. Павелъ и Варнава избрали первымъ мѣстомъ благовѣствованія островъ Кипръ, сообщаются подробныя историко-географическія свѣдѣнія объ островѣ Кипрѣ, объ его населеніи, о мѣстностяхъ и городахъ, пройденныхъ благовѣстникомъ на островѣ Кипрѣ, о проповѣди въ Пафѣ, о переимѣннѣ имени Савла на Павелъ, объ обличеніи ап. Павломъ волхва Елимы и о наказаніи его и наконецъ о впечатлѣніи, произведенномъ чудомъ апостола на Сергія Павла и его обращеніи. *Въ третьей главѣ* (стр. 158—184), подъ заглавіемъ: *Отъ острова*

Китра до Антіохіи Писидійской (коммент. на Дѣянїя 13, 13—14 стр.), даются, на основаніи древнихъ географовъ и новѣйшихъ путешественниковъ, подробныя свѣдѣнія о Пергіи, ея жителяхъ, храмѣ и культѣ, — о дальнѣйшемъ пути апостоловъ отъ Пергіи до Кремены, — отъ Кремены до Сагаласса, — отъ Сагаласса до Бариса, — отъ Бариса до Антіохіи Писидійской. *Въ четвертой главѣ* (стр. 185—261), подъ заглавіемъ *Антіохіа Писидійская*, посвященной важнѣйшей, въ богословскомъ отношеніи, части (13, 14—52) изслѣдуемаго г. Артоболовскимъ отдѣла кн. Дѣянїй, говорится о географическомъ положеніи *Антіохіи Писидійской*, о религіозно-нравственномъ состояніи жителей Антіохіи, дается истолковательное изложеніе проповѣди ап. Павла въ антіохійской синагогѣ и сообщается, наконецъ, о послѣдствїяхъ этой проповѣди: о ея воздѣйствіи на слушателей-язычниковъ и о враждебномъ отношеніи къ ней и къ апостоламъ іудеевъ. *Въ пятой главѣ* (стр. 262—313), подъ заглавіемъ: *Ликаонїа и возвращеніе апостоловъ въ Антіохію Сирійскую*, имѣется въ виду вся 14-я глава книги Дѣянїй, гдѣ авторъ, принимая во вниманіе содержаніе этой главы, говоритъ о благовѣстничествѣ Павла и Варнавы въ Иконїи, Листрѣ и Дервїи и о возвращеніи ихъ отсюда въ Антіохію Сирійскую, при чемъ здѣсь, какъ и въ предыдущихъ главахъ, даются историко-географическія справки о всѣхъ упоминаемыхъ здѣсь городахъ. Наконецъ, въ *Приложенїи* (стр. 314—343), какъ мы упомянули, говорится объ апокрифическихъ актахъ Павла и Θεоклы, о времени происхожденїя¹ и ихъ исторической цѣнности.

Что касается значенїя труда г. Артоболовскаго для нашей богословской литературы вообще, то оно, какъ видно изъ замѣчанїя, предпосланнаго нами общему изложенію содержанїя, опредѣляется, прежде всего тѣмъ, что этотъ трудъ восполнилъ собою научно-богословскїй комментарий на важнѣйшїй отдѣлъ книги Дѣянїй, изображающїй распространеніе христіанства среди язычниковъ и іудеевъ разсѣянїя и даль, такимъ образомъ, возможность всѣмъ интересующимся благовѣстническими трудами апостола Павла познакомиться съ недостававшимъ въ нашей богословской литературѣ первымъ путешествїемъ апостола. Что же касается характера самой работы, то съ этой точки зрѣнїя книга г. Артоболовскаго можетъ дать достаточно полное удовлетвореніе каждому любознательному читателю, интересующемуся исторїею апостольской проповѣди. Такъ, изъ этой книги можно почерпнуть достаточныя, проверенныя по трудамъ лучшихъ древнихъ историковъ и географовъ (Тацитъ, Страбонъ, Плиній) и новыхъ путешественниковъ, не безынтересныя данныя о мѣстности

стяхъ и городахъ, по которымъ проходилъ св. ап. Павелъ съ проповѣдью Евангелія, а также и о религіозно-нравственномъ состояніи жителей, съ коими приходилось имѣть дѣло ап. Павлу. Здѣсь, въ своемъ трудѣ, г. Артоболовскій слѣдитъ почти за каждымъ шагомъ апостола и, движимый ревностью къ всестороннему изслѣдованію избраннаго имъ вопроса, не оставляетъ безъ историко-географическихъ справокъ ни одной мѣстности и ни одного города, относительно которыхъ можно даже только лишь строить предположенія, что ихъ посѣщаль съ своею проповѣдью св. ап. Павелъ. Къ такимъ мѣстностямъ и городамъ, относятся, напр., на Кипрѣ: *Китій*, изъ котораго происходили многіе знаменитые греки (какъ философъ Зенонъ и врачъ Аполлоній), *Амавъ*, приморскій городъ, извѣстный своимъ безнравственнымъ культомъ Афродиты, Куріумъ и др., въ *Памфилии*: горный проходъ *Киммакъ*, города: *Сагалассъ*, окруженный горами, Креманъ и др. Правда, для специалиста богослова-эзегета всѣ эти историко-географическія справки могутъ показаться излишними подробностями, но для человѣка мало знающаго съ бытомъ жителей тѣхъ мѣстъ и городовъ, чрезъ которые проходилъ когда-то св. ап. Павелъ, всѣ эти подробности являются не лишенными интереса.

Изъ указанного труда г. Артоболовскаго читатель можетъ также вынести достаточное представленіе о сущности проповѣди св. ап. Павла, съ которою послѣдній проходилъ различныя мѣстности и города въ свое первое благовѣстническое путешествіе, при чемъ въ заслугу автору должно быть поставлено то, что, предлагая комментарий на интересовавшія его главы книги Дѣяній, онъ постоянно справляется съ древне-греческими истолковательными, на книгу Дѣяній апостольскихъ, трудами Златоуста, Теофилакта и др., а также съ наилучшими современными библейско-историческими и богословско-эзегетическими пособиями иностранныхъ ученыхъ. Съ литературной стороны разсматриваемое сочиненіе въ общемъ совершенно удовлетворительно: оно написано языкомъ яснымъ и правильнымъ.

По цѣнѣ (1 р. 50 в.) разсматриваемое сочиненіе сравнительно не дорого, такъ что въ интересахъ нашей богословско-образованной публики нельзя не пожелать его распространенія.

В.

Новѣйшія учебныя руководства по объясненію богослуженія православной Церкви для гимназій и прогимназій.

Нельзя намъ пожаловаться на скудость учебной литературы по объясненію богослуженія православной Церкви въ предѣлахъ курса гимназій и прогимназій. До изданія послѣднихъ программъ (1890 года) было въ употребленіи девять учебныхъ руководствъ (прот. Рудакова, Михайловскаго, Дм. Соколова, Добронравина, Дебольскаго, Романова, Лаврова, Лебедева, М. Соколова), а въ ближайшее время, въ 90-е годы, появились еще три новыхъ руководства: свящ. Темномѣрова, прот. Городцова и Знаменскаго, изъ коихъ послѣднія два въ минувшемъ году вышли уже вторымъ изданіемъ. Эти-то новыя руководства мы намѣрены подвергнуть подробному разбору, не безъ сопоставленія изрѣдка ихъ съ предшествовавшими трудами подобнаго назначенія.

І. Ученіе о богослуженіи православной Церкви, изданіе 2-е, исправленное и дополненное, составилъ законоучитель дома Анатолія Демидова, священникъ Никаноръ Темномѣровъ. С.-Петербургъ 1896. 130 + 11 стр.

По плану изложенія это руководство приближается къ старымъ руководствамъ, написаннымъ по прежней программѣ, 1871 года, каковы учебники прот. Рудакова, Дм. Соколова, а по объему заключающагося въ немъ литургическаго матеріала приближается скорѣе всего къ руководству прот. Добронравина (впослѣдствіи еп. Гермогена). А потому въ немъ замѣчаются и отступленія отъ программы во введеніи, и поставлено въ концѣ прибавленіе къ гимназическому курсу — изложеніе чина требъ. Обвинять составителя за это прибавленіе едва ли справедливо; ибо только краткостью времени, назначеннаго въ гимназіи на изученіе курса богослуженія, можно объяснить опущеніе этого отдѣла въ программѣ; потому-то почти всѣ составители учебныхъ руководствъ дѣлаютъ такое дополненіе. Но существенная задача учебнаго предмета, вопреки опредѣленно выраженному требованію программы 1890 г. — ознакомить учащихся съ самыми главнѣйшими вѣсноупніями православной Церкви, оставлена о. Темномѣровымъ безъ должнаго вниманія. Въ разбираемомъ руководствѣ отнюдь не больше вѣсноупній, чѣмъ въ старыхъ руководствахъ. Въ особенности это нужно сказать о богослуженіи воскресномъ. А потому всѣ сужденія автора о догматикѣ, тропаряхъ, ирмосахъ и проч. остаются ли къ чему не прикрѣпленными. Не трудно было бы избѣжать

этого недостатка, если бы авторъ, хотя и съ нѣкоторымъ укло-неніемъ отъ программы, излагалъ всенощное бдѣніе воскресное и праздничное порознь. Тогда бы удобно было въ своемъ мѣстѣ привести больше воскресныхъ пѣснопѣній, и изложеніе не представляло такой сбивчивости, какъ сейчасъ у нашего автора, какъ и во многихъ другихъ руководствахъ. Точно такъ же у нашего автора, вслѣдъ за другими, такъ кратко рассматриваются молебныя пѣнія и чинъ отпѣванія и поминовенія усопшихъ, что изъ этихъ службъ не приведено ни одной молитвы или пѣснопѣнія. Въ рассматриваемомъ руководствѣ помѣщены рисунки нѣкоторыхъ священныхъ предметовъ и облачений. Такого обычая держатся почти всѣ составители. На нашъ взглядъ это совершенно лишнее. Лучше всего знакомить учащихся съ этими предметами непосредственно, наглядно: привести ихъ въ храмъ и остановить вниманіе на каждомъ изъ обозрѣваемыхъ предметовъ. Смѣло можно утверждать, что у нихъ тогда получится болѣе ясное представленіе объ изучаемыхъ предметахъ, да и времени будетъ большое сбереженіе, ибо такимъ путемъ нетрудно за одинъ даже часъ преподавать всѣ необходимыя свѣдѣнія о храмѣ, его обстановкѣ, свящ. предметахъ и облаченіяхъ. Можно бы развѣ оставить рисунки архіерейскихъ богослужебныхъ принадлежностей, кои живущимъ въ захолустныхъ мѣстахъ совсѣмъ незнакомы непосредственно. Съ указанными особенностями и недостатками въ планѣ и объемѣ руководства можно бы еще мириться, если бы авторъ изложилъ то, что онъ счелъ нужнымъ въ своемъ руководствѣ, точно, ясно и опредѣленно, безъ сбивчивости, противорѣчій. Но въ томъ бѣда, что эта сторона заставляетъ желать громаднхъ измѣненій и исправленій. Какая-то недозрѣ-лость мысли, отсутствіе вдумчивости; поверхностность въ сужде-ніяхъ проглядываютъ на каждой почти страницѣ, точно такъ же, какъ масса ошибокъ и въ стилистическомъ и въ фактическомъ отношеніяхъ.

Въ своемъ опредѣленіи богослуженія (стр. 3 и 4) авторъ не касается существеннаго признака его — участія въ немъ пастырей Церкви, которое дѣлаетъ богослуженіе священнодѣйствіемъ, т.-е. дѣйствіемъ, освящающимъ молящихся благодатію Св. Духа, и неясно и сбивчиво устанавливаетъ дѣленіе богослуженія на частное и общественное. Общественное богослуженіе, по его словамъ, имѣетъ въ виду „религіозное воспитаніе вѣрующихъ“, непосредственное общеніе ихъ съ Богомъ; частное „совершается“ по нуждамъ и требованію вѣрующихъ. Забывая въ послѣднемъ случаѣ къ слову „вѣрующихъ“

присоединить, вѣроятно, отдѣльныхъ, авторъ неясно выдѣляетъ особенности въ содержаніи такъ называемаго имъ частнаго богослуженія сравнительно съ общественнымъ. Да и вообще указанное авторомъ дѣленіе, встрѣчающееся и во всѣхъ другихъ руководствахъ, намъ кажется неточнымъ. Въ самомъ дѣлѣ, по этому дѣленію заказную заупокойную обѣдню можно назвать частнымъ богослуженіемъ, погребеніе епископа — представителя церкви — общественнымъ, а погребеніе мірянина — частнымъ. По нашему мнѣнію, всякое богослуженіе, совершаемое по богослужебнымъ книгамъ и поставленнымъ на то лицами, независимо отъ его назначенія и количества присутствующихъ, какъ церковное, есть общественное. — Возвращаемся къ книгѣ о Темномѣрова. По принятому всѣми почти составителями порядку, дальше слѣдуютъ свѣдѣнія о началѣ и происхожденіи богослуженія; сказанное здѣсь авторомъ мало относится къ дѣлу, между тѣмъ какъ о влияніи ветхозавѣтнаго богослуженія на христіанское и вообще о взаимной связи ихъ, что и исторически справедливо и дѣтямъ понятно, не сказано почти ничего. — Въ статьѣ о храмѣ (стр. 5 и далѣе) не совсѣмъ точно дано опредѣленіе его и недостаточно объяснено значеніе его особыхъ наименованій. Важный недочетъ, что не сказано о влияніи базиликъ на форму храма. Главу храма авторъ отождествляетъ съ куполомъ. Обозрѣвая внутреннее устройство храма (стр. 6 и далѣе), авторъ напрасно уподобляетъ притворъ двору скинии, который соответствуетъ скорѣе погосту вокругъ храма; напрасно также утверждаетъ, что алтарь *всегда* выше средней части храма, ибо въ старинныхъ храмахъ устроились на одной плоскости всѣ части храма. О размѣщеніи иконъ въ иконостасѣ говорится крайне сбивчиво. Изъ словъ автора слѣдуетъ, что за иконою Спасителя ставится икона храмоваго святого и затѣмъ — иконы (не одна значить) особенно чтимыхъ святыхъ. Отсюда слѣдуетъ, что за иконою Богородицы нѣтъ уже другихъ иконъ. Многоярусные иконостасы авторъ обуславливаетъ одной только высотой храма, а не планами и взглядами строителей, какъ это бываетъ въ дѣйствительности, ибо знаемъ очень высокіе храмы съ одноярусными иконостасами. Опредѣленіе соли, какъ помоста, неправильное и даже неприличное. Рѣчь объ уничтоженіи стѣны въ притворѣ, объ установкѣ въ немъ стола для продажи свѣчъ и совершеніи въ немъ литіи совершенно ошибочна, ибо притворы почти повсемѣстно существуютъ въ храмахъ въ видѣ незначительныхъ пристроекъ, въ которыхъ не продаютъ свѣчей и не совершаютъ литій. — Въ статьѣ

о совершителяхъ богослуженія (стр. 11 и далѣе) неточно замѣчаніе объ иподіаконахъ, ибо фактически при кафедральныхъ соборахъ состоятъ на иподіаконскихъ вакансіяхъ обыкновенные діаконы по сану; наименованія дьячковъ и пономарей теперь упразднено. — Говоря о свящ. одеждахъ (стр. 12 и далѣе), авторъ не даетъ отчетливаго точнаго описанія ихъ, а больше указываетъ на ихъ символическое значеніе. Палица, имѣющая форму ромба, невѣрно уподобляется квадрату, а орлицы — кругу; названіе митры одеждой также не совсѣмъ удачно. — Въ статьѣ о свящ. изображеніяхъ (стр. 17), которая можетъ быть умѣстнѣе была бы въ рѣчи объ иконостасѣ, также не мало неточностей и промаховъ стилистическихъ. Таково, напр., выраженіе: „крестъ служилъ и служить орудіемъ спасенія, знаменіемъ христіанства, древомъ, на которомъ Господь пролилъ Свою кровь“; выраженіе: „понятно, что христіане должны были изображать крестъ такъ, чтобы онъ былъ менѣе понятенъ“... отзывается тавтологіей. Таково же и опредѣленіе иконъ, назначеніе которыхъ оставлено безъ выясненія. — Объясненіе эктений, предлагаемое въ слѣдующемъ отдѣлѣ, несомнѣнно лучшее мѣсто во всемъ руководствѣ, но и оно въ нѣкоторыхъ частностяхъ нуждается въ исправленіи.

Много неточностей и даже невѣрныхъ свѣдѣній въ отдѣлѣ о всеобщемъ блѣвнн (стр. 32—47). Такъ, объ участіи діакона въ началѣ службы говорится, что онъ выступаетъ только для произнесенія великой эктении; по автору, отвѣтствуютъ священнику и діакону вездѣ вѣрующіе, а не ликъ или пѣвцы только, какъ это бываетъ на самомъ дѣлѣ; благословеніе хлѣбовъ поставлено въ связь съ вечерами любви, на что въ исторіи богослуженія нигдѣ нѣтъ указаній; произвольно установлено винословіе между отрпцаніемъ фарисеями воскресенія Иисуса Христа и чтеніемъ воскресныхъ утреннихъ евангелій. Опущено совсѣмъ объ антифонахъ до Евангелія и чтенія Евангелія въ праздники; слишкомъ глухосдѣлано замѣчаніе, что „Воскресеніе Христово видѣвшее“ въ прочіе праздники „замѣняется соответственными пѣснопѣвннми“. Слишкомъ недостаточное опредѣленіе канона, какъ „ряда новозавѣтныхъ пѣснопѣвнн въ честь прославленія лица или событія“; притомъ канонъ по принятой практикѣ поется цѣликомъ только въ одну Пасху. Произвольно авторъ называетъ ирмосы и тропари пѣсней канона за разъ тропарями; невѣрно замѣчаніе, что ирмосъ 9-ой пѣсни канона составленъ по образцу пѣсни Захаріи; о кондакѣ и малыхъ эктеніяхъ въ канонѣ нѣтъ упоминанія. Объ отсутствіи и составѣ

1-го часа на основаніи словъ автора нельзя составить сколько-нибудь опредѣленнаго представленія; до того, онъ кратокъ.

Въ изложеніи чина литургіи (стр. 47—71) авторъ, говоря о проскомидіи, сообщаетъ, что „древніе христіане, приходя къ службѣ, приносили все необходимое для таинства“, а потомъ „церковь стала заготовлять все необходимое“. Выходитъ, что христіане противоплагаются церкви, подъ которой дается, какъ будто право по римско-католически, разумѣть лишь священнослужителей. Невѣрно замѣчаніе, что священникъ при вынутіи частицъ произносить: „помяни, Господи, принесшихъ и ихъ же ради принесоша“. Въ рѣчи о второй части литургіи крайне туманно и сбивчиво указаніе, чѣмъ замѣняются изобразительные псалмы въ нѣкоторые праздники: „поются, говоритъ авторъ, избранные стихи изъ другихъ псалмовъ Давида, съ припѣвами церкви, содержащіе (что? — припѣвы или стихи) въ себѣ пророчества и вообще прославленіе празднуемаго событія“. Чтò пойметъ изъ этого изучающій богослуженіе по книжкѣ нашего автора? По автору, священникъ на маломъ входѣ „выходитъ на средину храма“. Затѣмъ нѣтъ указанія на чтеніе или пѣніе тропарей послѣ входа; молитва за Царя послѣ сугубой эктени установлена не въ 1881, а въ 1883 году. Упомянутое, что въ Китаѣ и Японіи довольно успѣшно дѣйствуютъ миссіонеры, вѣрно на половину и именно относительно Японіи. Въ рѣчи о великомъ входѣ не упомянуто о предварительномъ кажденіи діакона и моленіи священника купно съ нимъ. Авторъ вообще участіе діакона въ литургіи какъ-то не досказываетъ; а потому выражается напр.: „внушивъ присутствующимъ, чтобы они стояли съ благоговѣніемъ, священникъ возглашаетъ: „благодаримъ Господа“, но это внушеніе творить діаконъ, какъ самъ авторъ замѣчаетъ на предыдущей (60) страницѣ; точно такъ же возношеніе Даровъ творить по автору священникъ, а не діаконъ, какъ это принято повсемѣстно. Говоря о приготовленіи вѣрующихъ къ причащенію, авторъ выдѣляетъ прошеніе „о принесенныхъ и освященныхъ Дарѣхъ“ изъ просительной эктени. О діаконѣ дальше опять рѣчи нѣтъ, — ни о дѣйствіи его во время: „Отче нашъ“, ни о причащеніи его, ни о помощи священнику при причащеніи мірянь. Обидно для присутствующихъ за литургіей, что причастный стихъ поется только для того, чтобы они не стояли разсѣянно. Наконецъ, поставивши рубрику „отпустъ“, авторъ говоритъ: „перенесеніемъ св. Даровъ съ престола на жертвенникъ и эктешей оканчивается божественная литургія“ и, ошибочно приписать пра-

вѣдному Іову стихъ: „Буди имя Господне“ (сравни. Пс. 112, ст. 2), выражается: „литургія затѣмъ заканчивается благословеніемъ священника“. Выходитъ, что литургія заканчивается два раза еще до отпуста. О настоящемъ отпустѣ литургіи нѣтъ должныхъ свѣдѣній.

Подобными же недостатками отличается и описаніе пасхальнаго богослуженія (стр. 72 и далѣе). Такъ, по автору, „священнослужители съ крестомъ, хоругвями и иконами обходятъ вокругъ храма“, а затѣмъ священникъ (уже одинъ), начавъ утреню, самъ поетъ: „Христосъ воскресъ“, но во время пѣнія канона являются опять священнослужители для кажденія (очевидно, не одинъ). О часахъ и литургіи сказано очень мало; а о вечернѣ и помину нѣтъ.

Говоря о сочельникѣ передъ Рождествомъ (стр. 75) и предъ Богоявленіемъ, авторъ выражается: „въ этотъ день совершаются царскіе часы, литургія Василія Великаго, такъ же точно и утреня въ самый праздникъ, начинается (вмѣсто того, чтобы сказать предваряется) великимъ повечеріемъ“. Происхожденіе освященія воды въ самый праздникъ Крещенія Господня авторъ выводитъ, впрочемъ, „съ вѣроятіемъ“, „отъ обыкновенія іерусалимскихъ христіанъ въ день праздника совершать крестный ходъ на рѣку Іорданъ; но это едва ли такъ: Іорданъ не такъ близко отъ Іерусалима. Въ изложеніи богослужебныхъ особенностей праздника Входа Господня въ Іерусалимъ (стр. 79) затѣмъ-то приведена исторія праздника. Замѣтимъ автору, что праздникъ Благовѣщенія (стр. 84) представляетъ множество особенностей, вопреки его заявленію о противномъ, изъ которыхъ кое-что слѣдовало бы знать учащимся въ средней свѣтской школѣ.

Слѣдуя примѣру большинства составителей, авторъ изложеніе великопостнаго богослуженія (стр. 89) предваряетъ „понятіемъ о постахъ“, гдѣ распространяется много о нравственно-воспитательномъ значеніи поста, что собственно литургическаго значенія не имѣетъ; не имѣетъ такого же значенія и вся рѣчь о другихъ постахъ, кромѣ Великаго. Говоря о приготовительныхъ недѣляхъ къ Великому посту (стр. 91), авторъ излагаетъ обычный литургическій матеріалъ, но какъ и вездѣ въ своей книжкѣ, нечуждъ стилистическихъ промаховъ. Въ притчѣ о блудномъ сынѣ отцу его навязываетъ надежды на возвратъ послѣдняго и считаетъ несомнѣннымъ, что этотъ отецъ „не разъ выходилъ на дорогу посмотреть, не возвращается ли его сынъ“ (?). По разсказу автора сынъ началъ просить прощенія первый, но по Евангелію отецъ предварилъ его своею любовію, что предполагаетъ прощеніе до просьбы объ этомъ. „На рѣкахъ Ва-

вилонскихъ“ поется не только въ два подготовительныхъ воскресенья, а и въ недѣлю сыропустную. Крайне наивно авторъ ставитъ въ связь употребленіе сыра и масла на сырной недѣлѣ съ молитвой Ефрема Сирина на богослуженіи (на какомъ — онъ этого не договариваетъ). Въ особенномъ обилии сбивчивость, преувеличенія и неточности встрѣчаются въ дальнѣйшемъ изложеніи великопостнаго богослуженія (стр. 94). Авторъ выражается: „на службахъ постоянно совершаются земные поклоны“, ризы называетъ обстановкой храма; сначала говоритъ: „литургія отмѣняется и замѣняется вечерней“, чрезъ нѣсколько строкъ ниже говоритъ уже о литургіи преждеосвященныхъ Даровъ. О происхожденіи этой литургіи на одной страницѣ высказываетъ три мнѣнія: „начало ся восходитъ къ первымъ вѣкамъ христіанства; составленіе ся приписывается св. Григорію Двоеслову, отцы Церкви постановили въ извѣстные дни поста приобщать вѣрующихъ преждеосвященными Дарами, составивъ для этого особый чинъ литургіи“. Дальше опять невѣрные сужденія: литургія состоитъ изъ часовъ, вечерни и собственно литургіи. Но поелику часы имѣютъ отпустъ, надо ихъ считать отдѣльной службой. Изложеніе самой литургіи сводится къ одному перечисленію составныхъ частей. О заамвонной молитвѣ простое указаніе, что читается другая молитва, примѣнительная къ посту, а какое ся содержаніе — не дается знать. Важныя особенности службы: порядокъ выдутія агнца, кажденіе при „Да исправится молитва моя“, употребленіе молитвы Ефрема Сирина, образъ совершенія Великаго входа, полузакрытіе завѣсы по перенесеніи св. Даровъ, возглашеніе: „Преждеосвященная святая святыхъ“ — все это авторомъ опускается. Далѣе, насколько авторъ небреженъ въ изложеніи, можно судить по слѣдующей фразѣ: „въ первое воскресенье Великаго поста, называемое недѣлей православія, совершается такъ называемое торжество православія, установленное царицей Θεодорой“. Выраженіе „такъ называемый“, у автора излюбленное и часто приводится не у мѣста. О субботѣ акаѣиста у него простое упоминаніе; его содержаніе и построеніе не разсматривается вовсе. — Въ рѣчи о Страстной седмицѣ „Се женихъ грядетъ въ полунощи“ авторъ называетъ — тропаремъ, а „Чертогъ твой вижу“ — пѣсню, тогда какъ на страницѣ 38-ой самъ же тропарь опредѣляетъ именно какъ пѣснь. На обрядъ умовенія ногъ авторъ смотритъ какъ „на передачу въ лицахъ разсказа евангелія о тайной вечери“. Ночь на Великій пятокъ, по словамъ нашего автора, христіане проводятъ въ молитвенномъ бодрство-

вани“; плащаницу выносятъ при пѣвнн „Тебе одѣющагося“, а во время пѣвнн „Благообразный Іосифъ“, о каковой пѣвнн не оказалось нужнымъ даже упомянуть. Утреню Великой субботы авторъ называетъ погребеніемъ Спасителя, а въ изложеніи особенностей литургіи не приводитъ такого исключительнаго прибавленія, какъ благословеніе хлѣбовъ.

Чинопослѣдованія таинствъ въ изложеніи нашего автора мы будемъ касаться, такъ какъ это пока не требуется гимназической программой; а о молебныхъ пѣвннхъ (стр. 125) скажемъ, что опредѣленіе ихъ самое неточное и недостаточное; не приведено ни одной молитвы изъ этихъ службъ, а только одинъ плясъ ихъ. Изложеніе чина погребенія усопшихъ страдаетъ тѣми же недочетами, какъ и молебны: не помѣщено даже: „Со святыми упокой“.

На бѣду себѣ авторъ помѣстилъ еще подъ заглавіемъ „приложеніе“ (стр. 108—110) молитву св. Ефрема Сирина съ переводомъ и объясненіемъ. Это объясненіе, пожалуй, самое худшее мѣсто во всей книгѣ. Въ первой и второй части молитвы св. Ефремъ указываетъ грѣхи и добродѣтели *для насъ*, а въ третьей части онъ молить Господа помочь *ему уже* увидѣть свои грѣховныя язвы. Авторъ утверждаетъ, что мы чаще всего предаемся праздности. О любоначалии авторъ не видитъ „нужды распространяться“, хотя опредѣляетъ его только какъ желаніе властвовать надъ другими. Въ примѣненіи къ дѣтскому возрасту оно скорѣе значить своеволие, уклоненіе отъ повинновенія. Объясненіе празднословія самое наивное. Авторъ неудачно пользуется выраженіемъ священнаго Писанія „о плоти со страстями и похотями“ въ примѣненіи его къ уклоненіямъ отъ цѣломудрія. За уясненіемъ добродѣтелей терпѣвнн и любви авторъ отсылаетъ читателя къ Библии, изъ которой, впрочемъ самъ же приводитъ слова апостола Павла изъ 1 Коринѣ., но для дѣтскаго пониманія они требуютъ новаго и толковаго объясненія. Въ третьей части авторъ опять ведетъ рѣчь о празднословіи, дѣлая перифразъ словъ молитвы. Грѣху осужденія ближняго онъ придаетъ высшее значеніе, между тѣмъ какъ раньше такимъ основнымъ грѣхомъ счелъ праздность.

Внѣшняя сторона изданія болѣе чѣмъ удовлетворительна. Встрѣчаются опечатки и ихъ не мало, но они не искажаютъ смысла и легко могутъ быть замѣчены самими учащимися. Непростительна только неустойчивость правописаній многихъ божественныхъ и церковныхъ предметовъ, напр. церковь, священное Писаніе, литургія и пр.

Въ общемъ близкое знакомство съ трудомъ о Темномърова можетъ убѣдить въ малой пригодности его, при отмѣченныхъ недостаткахъ, для употребленія въ качествѣ учебнаго руководства въ средней свѣтской школѣ. Автору понадобится, на случай новаго изданія, сдѣлать много поправокъ, много существенныхъ измѣненій и дополненій, обратить вниманіе и изучить хотя тѣ литургическіе опыты, которыхъ обзорънѣе послѣдуетъ здѣсь дальше.

Свящ. Вл. Гобчанскій.

(Окончаніе будетъ.)



НОВЫЯ КНИГИ.

Сергіевъ, І. И., прот. *Богопознаніе и самопознаніе, приобретаемыя изъ опыта.* С.-Пб. 1900 г. Ц. 40 к.

Соколовъ, А. *Культъ, какъ необходимая принадлежность религи.* Полемико-апологетическое богословское изслѣдованіе. Казань 1900 г. I—IV+I—335 стр.

Свѣтловъ, П. Я., проф., свящ. *Курсъ апологетическаго богословія.* Кіевъ 1900 г. Стр. 413+IX. Ц. 2 р.

Лебедневскій, П. С. *Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій, Спаситель міра.* Въ 2 частяхъ. XV—1101+X стр. Москва 1900 г. Ц. 2 р.

Поповъ, Н. Гр., свящ. *Разборъ книги и. Соколова: Герархія англиканской епископальной церкви.* Москва 1900 г. 106 стр. Ц. 40 к.

Петровъ, Г., свящ. *Евангеліе, какъ основа жизни.* С.-Пб. 1900 г. Стр. 119. Цѣна 40 к.

Петровъ, М. Н., проф. *Евангеліе въ исторіи.* Вып. II. 1900 г. Ц. 15 к.

Петрушевскій, М. *О значеніи наименованія: наволическія (соборныя) посланія.* Почаевъ 1900 г.

— ***Начало и конецъ нашего земнаго міра.*** Опытъ раскрытія пророчества апокалипсиса. С.-Пб. 1900 г. Стр. 250. Ц. 50 к., съ пер. 70 к.

Четыркинъ, А., свящ. *О кончинѣ міра (по ученію Слова Божія).* Догматико-экзегетическое изслѣдованіе. Вильна 1900 г. Ц. 50 к. съ пер.

Остроумовъ, О., прот. *Жить — любви служить.* Очеркъ православнаго правоученія. Москва 1900 г. Цѣна 1 р. 50 к. съ пер.

Мальцевъ, А., прот. *Мѣсяцесловъ православной наволической восточной Церкви.* Часть I (сентябрь—февраль). Нѣмецкій переводъ съ параллельнымъ славянскимъ текстомъ, провереннымъ по греческимъ оригиналамъ. Стр. 1—LXXXIX, 1—1000. Цѣна 2 р.

Іосифъ Флавій. *Иудейскія древности.* Перев. съ греч. кандидата вост. языковъ Г. Г. Генкеля. Въ 2 томахъ. С.-Пб. 1900 г. 6 р.

Продолжается подписка на 1900 г.

(XI ГОДЪ ИЗД.)

ПРИРОДА И ЛЮДИ,

ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

для семейнаго чтенія.

Въ теченіе года подписчики получаютъ **52** иллюстрированныхъ №№, въ которыхъ будутъ помѣщаться всѣ выдающіяся событія всего міра, очерки и рассказы изъ исторіи науки, путешествій и изобрѣтеній, описаніе чудесъ Парижской всемірной вист. 1900 г., обзоръ XIX вѣка, романы и новости съ массою иллюстрацій.

Безплатно **12** томовъ, подъ общимъ заглавіемъ „БИБЛИОТЕКА РОМАНОВЪ“ (приключенія на сушѣ и на морѣ), которые будутъ заключать въ себѣ произведенія извѣстныхъ писателей:

3 тома, составляющихъ полную серію сочин. **Фалькенгорста:** **АФРИКАНСКІЙ КОЖАНЫЙ ЧУЛОКЪ:** томъ I — Нѣжное сердце, II — Таганайскій левъ, 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 карликъ, 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. выпускъ.

„ВСЕМІРНАГО ПУТЕШЕСТВЕННИКА“,

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 рассрочка: при подпискѣ **2** руб., въ 1 марта **1** руб., въ 1 мая **1** руб. и въ 1 іюля остальныя.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Стрельнинная, № 12, собств. д.

Редакторъ Ф. С. Грушевъ. Издатель П. И. Сойкинъ.

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ
„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“,

ИЗДАНИЕ П. П. СОЙКИНА,
 ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ А. И. ПОПОВИЦКАГО И ПРИ УЧАСТІИ
 ОТЦА ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО.

„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“ представляет собой единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями.

ПОДПИСЧИКИ ВЪ ТЕЧЕНІЕ 1900 ГОДА ПОЛУЧАТЬ:

52 иллюстрированныхъ ММ. Каждый номеръ въ размѣрѣ 16 стр. больш. формата, съ рисунками изъ исторіи русскаго народа и русской православной Церкви.

12 ежемѣсячныхъ книгъ, каждая объем. 180—240 страницъ, заключающ. въ себѣ: историческія повѣсти и рассказы, описанія святыхъ и т. п.

И КРОМЪ ТОГО, **БЕЗПЛАТНО** ИСПОЛНЕННУЮ
 НА МЕТАЛЛѢ, **ВЪ 12 КРАСОКЪ**,
 размѣромъ 5 × 6 вершковъ, въ рельефной золоченой ризѣ

копію съ нерукотвореннаго
ОБРАЗА ХРИСТА СПАСИТЕЛЯ,
 точной свѣтлостью съ иконы, находящейся въ домикѣ Петра Великаго въ С.-Пб.

Въ 12 книжкахъ „**РУССКАГО ПАЛОМНИКА**“ будетъ дано:

- 1) «Вѣрнимъ путемъ». Повѣсть А. И. Красницкаго, въ 2 частяхъ.
- 2) «Иудейскій царь Соломонъ». Соч. Фаррара. Перев. свящ. М. Славянскаго.
- 3) «Подвижники XIX в.» I ч. Историко-біограф. очерки Е. Поселянина.
- 4) «За святую обитель». Историческая повѣсть изъ Смутнаго времени В. П. Лебедева.
- 5) «Русскія миссіи на окраинахъ» Историко-этнографическій обзоръ прот. І. В—ва.
- 6) «Бытовныя очерки современной Палестины». С. И. Кончаловича.
- 7) «Подвижники XIX в.» II ч. Историко-біограф. очерки Е. Поселянина.
- 8) «Наши черныя единовѣрцы». Сост. В. Бучинскій и Ф. Рыбскій.
- 9) «Милость Божія надъ царями и правителями земли русской» Н. В. Мякова.
- 10) «Ты побѣдилъ, Галилеянинъ» Повѣсть изъ древней церк. исторіи Н. Малицкаго.
- 11) «Туча съ запада». Историч. повѣсть изъ временъ распространенія христіанства у зап. славянъ Ф. Рыбскаго.
- 12) «Визвъ-мученикъ». Историч. повѣсть В. П. Лебедева.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на журналъ **РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ** безъ доставки въ С.-Пб. пять руб. Съ доставкой и перес. во всѣ города Россійской имперіи шесть руб. За границу восемь р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 рубля, къ 1 апрѣля 2 рубля и къ 1 июля остальныя.

Подробное объявленіе и пробный № высылаются за 7-коп. марку.
ГЛАВНАЯ КОНТОРА: С.-Пб., Стремянная улица, № 12, собств. домъ.

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

Миссіонерское Обозрѣніе.

«МИССІОНЕРСКОЕ ОБОЗРѢНІЕ» — органъ внутренней миссіи — посвящено всестороннему изслѣдованію и обличенію ученія русскихъ сектъ (особенно же штунды, пашковщина, толстовства, хлнстовства и др.), а также и расколо-старообрядчества. Послѣдній отдѣлъ въ новомъ году значительно расширять въ объемѣ и программѣ.

«Миссіонерское Обозрѣніе» выходитъ ежемѣсячными книжками (12 въ годъ), съ приложеніемъ 4 книгъ (трехмѣсячники) и «Миссіонерскихъ Листковъ» въ формѣ «Отвѣты изъ слова Божія».

Подписная плата ШЕСТЬ руб. съ пересланою за полное желаніе, ПЯТЬ руб. за 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 Обозрѣнія» и во всѣхъ вѣстныхъ конторахъ и книжныхъ магазинахъ.

Въ журналѣ принимаетъ участіе досточтимый отецъ Іоаннъ Кронштадтскій.

Расширять отдѣлъ иностранной хроники, куда войдутъ современныя вѣстія «изъ міра заграничнаго сектантства», о дѣятельности иностранныхъ миссій, отзывы о новѣйшихъ литературныхъ произведеніяхъ инославныхъ богослововъ, по вопросамъ Церкви и вѣры, объ отношеніяхъ инославныхъ церквей къ православію и проч.

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

ПРИЛОЖЕНИЕ имѣть въ виду охранительныя задачи миссiи и утвержденiе православныхъ чадъ Церкви въ основныхъ истинахъ вѣры. Изъ наиболѣе крупныхъ произведенiй, предназначенныхъ къ напечатанiю въ **Приложенiи**: «Святоотеческое по преимуществу миссiонерское изъясненiе библейскихъ книгъ по порядку и пререцаемымъ мѣстъ: священнаго Писанiя», «Противоштундистскiй катихизисъ» **А. Дородницкаго**; «Кiевскiя аполлетическiя противоштундистскiя чтенiя», «Въ защиту христiанскаго брака противъ лжеученiя хлыстовъ» **П. П. Добромыслова**; **Катихизическiя поученiя** (въ вопросахъ и отвѣтахъ) «О православномъ церковномъ богослуженiи», сваш. **А. Бугрова**; **Катихизическiя вѣручительныя поученiя** «на всѣ евангельскiе праздники года, блаженства и на синайскiя заповѣди» сваш. **Кронида Иванова**. «Миссiонерскiя поученiя въ обличенiи раскола и сектъ».

Въ отдѣлѣ народныхъ чтенiй будутъ печататься «Житiя кiево-печерскихъ святыхъ» (въ стихахъ) сваш. **Ганицкаго** рассказы изъ жизни сектантовъ, сваш. **Орлова** повѣсти изъ хлыстовскаго быта и раскола.

Въ **Миссiонерскихъ Листкахъ**, вмѣстѣ съ «Отвѣтами изъ слова Божiя», будутъ печататься избранныя библейскiя изреченiя изъ дневныхъ и праздничныхъ евангельскихъ и апостольскихъ чтенiй, а также краткiя наставленiя и изреченiя изъ творенiй свв. отцовъ и листки въ 16 долей листа подъ заглавiемъ «**Миссiонерское Зернышко**», которые будутъ состоять изъ нѣсколькихъ библейскихъ и святоотеческихъ изреченiй по данному вопросу вѣры и нравственности.

Въ «**Миссiонерскомъ Обзорѣнiи**» будутъ помѣщены фототипическiе снимки съ группы «**Кiевского вѣблейнаго собора архидиаконствъ**», портреты ревнующихъ объ успѣхахъ внутренней миссiи архидиаконствъ и миссiонеровъ, сектантскiе и раскольничьи типы: группа скопцовъ, родоначальники нивѣйскихъ сектъ малевашины, пашковщины, толстовства и хлыстовства.

Редакторъ-Издатель **В. Сворцовъ**.



многихъ вѣковъ. Но таковыя астрономы и астрологи въ тогдашее время были только въ Персіи, да развѣ еще въ Индіи; у прочихъ народовъ познаніе о небѣ ограничивалось или одною нуждою, какъ у народовъ, занимавшихся мореплаваніемъ, или случайными только замѣчаніями, общими всѣмъ народамъ, какъ напр. у аравитянъ. Правда, наука о звѣздахъ въ своемъ совершенствѣ была исключительно собственностью халдеевъ, но для насъ здѣсь все равно, были ли волхвы собственно персы, или халдеи, потому что Халдею, по тогдашнему ея гражданскому состоянію, мы принимаемъ за часть Персіи. Впрочемъ, такъ какъ въ извѣстную эпоху времени вмѣстѣ съ гражданскимъ могуществомъ и халдейская мудрость со всѣми своими пріобрѣтеніями перешла къ персамъ, а между тѣмъ халдейскіе наблюдатели звѣздъ не назывались волхвами, а только халдеями, то евангельскихъ волхвовъ съ наибольшою вѣроятностію можно считать волхвами персидскими, научившимися мудрости халдейской.

Теперь понятно, откуда они могли знать о рожденіи царя іудейскаго и необыкновенную звѣзду счесть звѣздою его. Они заблаговременно и задолго могли имѣть нѣкоторыя свѣдѣнія объ іудейскомъ Мессіи. Давидъ, плѣнникъ Навуходоносора, своею мудростію такое снискалъ уваженіе при дворѣ персидскомъ, что поставленъ былъ княземъ волхвовъ (5, 11). Великій пророкъ, пользуясь столь благопріятными для него обстоятельствами, безъ сомнѣнія, старался внушить своимъ подчиненнымъ понятіе объ истинномъ Богѣ и Его обѣтованіяхъ. Несомнѣнно по крайней мѣрѣ то, что онъ, будучи плѣнникомъ еще, написалъ откровеніе, въ которомъ весьма опредѣленно предсказано было, что до времени Мессіи седьминъ семь и шестьдесятъ двѣ, начиная съ того времени, какъ вышелъ указъ о возстановленіи Іерусалима (9, 25). Волхвы, безъ сомнѣнія, знали, что написалъ ихъ князь. Они сами были свидѣтелями его мудрости, сами сознавались, что онъ просвѣщенъ умомъ божественнымъ; они слышали, что плѣнные іудеи воодушевляются только надеждою на будущаго Мессію своего. Посему предсказаніе Давида о Христѣ должноствовало произвести на нихъ сильнѣйшее впечатлѣніе. По преданію, оно должноствовало переходить и къ послѣдующимъ родамъ. Теперь, когда приближалось время Рождества Христова, столь ясно и опредѣленно предсказанное Давидомъ, не только іудеи, но и всѣ жители Востока заняты были ожиданіемъ необыкновенныхъ перемѣнъ въ мірѣ. Всеобщее ожиданіе извѣстно конечно было и волхвамъ, какъ показываетъ самый вопросъ ихъ: *идѣ новорожденный Царь*

Иудейскій, такъ какъ здѣсь выражается такое же понятіе о Немъ, какое имѣли и іудеи, ожидавшіе въ Мессіи царя. Мудрецы восточныя, будучи заняты и пророчествомъ Даниила и всеобщимъ ожиданіемъ, какъ скоро увидѣли особенную и отъ всѣхъ отличную звѣзду, естественно могли представить, не означаетъ ли она рожденіе того великаго преобразователя, котораго ожидаютъ іудеи и о которомъ молва ходитъ повсюду. Гаданіе ихъ было основательное, вѣра уже могла возбуждаться въ нихъ. Ей нужно было только подкрѣпленіе, нужно было уничтожить всѣ сомнѣнія, съ какими сопряжено бываетъ всякое гаданіе. И вотъ Богъ, Который избралъ ихъ, какъ начатокъ Церкви Своей между язычниками, открылъ имъ какиѣ-нибудь образомъ, напримѣръ въ сновидѣніи, что явленіе особенной звѣзды точно означаетъ рожденіе Царя Іудейскаго. Волхвы, удостовѣрившись такимъ образомъ въ истинѣ событія, тотчасъ отправилась къ новорожденному Царю, для поклоненія, съ дарами, какъ то было тамъ въ обычаѣ.

Вотъ и источникъ, откуда восточныя мудрецы могли имѣть свѣдѣнія о рожденіи Царя Іудейскаго.

2) По повѣствованію Матвея кажется, будто астрологія имѣть право утверждать, что рожденіе великихъ мужей и замѣчательнѣйшія измѣненія въ общечеловѣческой жизни обозначаются звѣздными явленіями, — мнѣніе, которое указываетъ на суевѣріе. Но нельзя сомнѣваться, что міръ видимый, или вещественный, имѣть внутреннее соотносительное согласіе съ міромъ невидимымъ, духовнымъ. Будемъ ли разсматривать это съ пантеистической или супранатуралистической точки зрѣнія — это все равно: пантеизмъ еще болѣе согласенъ допустить это, чѣмъ супранатурализмъ. Конечно, основаніе сего соотношенія для насъ тайна; но тѣмъ не менѣе согласіе внѣшней природы, подчиненной въ теченіи своемъ неизмѣнному порядку, съ областію духовной нравственной жизни человѣчества истинно. Древняя и новая исторія свидѣтельствуютъ, да мы уже и на своей краткой жизни видимъ, что болѣе или менѣе великія событія въ мірѣ нравственномъ часто предварялись или сопровождались знаменіями и во внѣшней видимой природѣ, — и это вовсе не мечта суевѣрія, а осязательный опытъ. Мы не намѣрены, пожалуй, здѣсь признать чудесности, не намѣрены, пожалуй, утверждать, что, предвидя великія перевороты въ мірѣ нравственномъ, Божественная сила производитъ непосредственныя чудеса и въ видимой природѣ; будемъ, пожалуй, держаться ближе натурализма, и логически должны будемъ прійти къ тому заключенію, что, видно, такъ устроенъ міръ

Божій, что извѣстныя естественныя законы, такъ сказать, только рѣдкія и необыкновенныя, явленія природы совпадаютъ съ естественными же и законными, только необыкновенными и рѣдкими, явленіями міра нравственнаго, — что это — дивная гармонія вселенной, единство универсума (воспользуемся выраженіемъ новой философіи). Если же есть дѣйствительно соотношеніе между областію видимаго и невидимаго, внутренняя связь котораго сокрыта впрочемъ пока для насъ, то нужно положить, что для человѣка возможно нѣсколько и понимать такое соотношеніе съ его, по крайней мѣрѣ, вѣшной стороны, — возможно понимать, что извѣстное явленіе въ природѣ означаетъ то или другое явленіе въ мірѣ нравственномъ; ибо если таковыя явленія служатъ знаменіями вещей, исключительно или главнымъ образомъ относящихся къ людямъ, то и разумнѣе этихъ явленій не можетъ быть сокрыто вполнѣ отъ ихъ понятія. Если это соотношеніе основано на неизмѣнныхъ законахъ природы или вселенной, то и соотносящіяся явленія должны быть подобны въ тѣхъ случаяхъ, когда знаменуютъ подобныя событія. Слѣдовательно, на основаніи нѣсколькихъ предшествовавшихъ опытовъ, коими дознаво, что извѣстнаго рода явленіе было знаменіемъ какого-нибудь событія, можно гадать, какого рода событіе должно произойти по показанію какого-либо явленія, — какъ напр. рожденіе человѣка, который будетъ имѣть роковое вліяніе на судьбу цѣлыхъ странъ и народовъ, или моръ или война и т. п. И это вовсе не астрологическія бредни и не грубое суевѣріе, съ какой точки ни разсматривайте. Что волхвы персидскіе или халдейскіе имѣли понятіе о взаимномъ соотношеніи двухъ міровъ, изъ коихъ въ одномъ дѣйствуетъ законъ нравственно духовный, въ другомъ — только вещественный, и что признавали возможнымъ для себя по явленіямъ въ послѣднемъ узнавать то, что должно произойти въ первомъ, — это можно заключить изъ постояннаго упражненія ихъ въ астрономіи и астрономическими наблюденіями, заключающимися въ ихъ древнѣйшихъ памятникахъ. Если теперь они уже знали, что скоро должно прійти время рожденія въ Іудеѣ великаго царя, то астрономическое наблюденіе надъ необыкновенною звѣздою не должно ли было привести ихъ къ *предположенію*, — не означаетъ ли она исполненія этого ожиданія, каковое предположеніе могло перейти въ убѣжденіе, когда они вникли въ ходъ событій по высказаннымъ уже источникамъ. Эго, говоримъ, вовсе не суевѣріе, а опытъ осязательный.

Но что это была за звѣзда, что за явленіе небесное, которое

указало на рожденіе царя іудейскаго? Какъ и о всякомъ необыкновенномъ явленіи, и объ этомъ составилось довольно много мнѣній. Въ томъ согласны всѣ толкователи, что звѣзда волхвовъ должна быть не простая какая-нибудь изъ числа обыкновенныхъ звѣздъ, а отличная отъ прочихъ. Но дѣйствительно ли это была звѣзда, или что-нибудь только похожее на звѣзду, мнѣнія объ этомъ неодинаковы даже у отцовъ Церкви, имѣющихъ руководительное значеніе въ толкованіи Писанія. Одни (напр. Григорій Нисскій) полагаютъ, что здѣсь должно разумѣть звѣзду не въ собственномъ значеніи слова, но какъ мы иногда комету называемъ звѣздою по причипѣ ихъ сходства, а не потому, чтобы онѣ дѣйствительно были одно и то же, такъ и волхвы назвали звѣздою такое явленіе, которое было только похоже на звѣзду (Бес. на Р. Хр.). Другой (Теофилактъ) говоритъ: «Если ты слышишь о звѣздѣ, не думай, чтобы она была такая же, какія мы видимъ; это была божественная или ангельская сила, принявшая видъ звѣзды». Основаніемъ этого мнѣнія, какъ видно изъ словъ Златоуста, который и самъ разумѣлъ здѣсь невидимую или умную силу, было: а) теченіе звѣзды, несообразное (будто бы) съ закономъ, по которому свѣтила небесныя совершаютъ путь свой; она шла отъ сѣвера къ югу во время перехода волхвовъ изъ Іерусалима въ Вилеємъ, между тѣмъ какъ звѣзды текутъ отъ востока къ западу; б) ея блистаніе не только ночью, но и среди дня; в) прерывчатое теченіе, ибо дошедши до Іерусалима, она исчезла, а послѣ опять явилась на пути въ Вилеємъ; г) ея шествіе въ низшей части воздуха, ибо иначе она не могла бы указывать пути. Другіе, напротивъ, разумѣли звѣзду въ собственномъ смыслѣ, только отличную отъ всѣхъ обыкновенныхъ, новую, чудесную. Примѣчательны слова одного изъ древнѣйшихъ отцовъ, мужа апостольскаго Игнатія Богоносца: «Звѣзда сіяла на небѣ свѣтлѣе всѣхъ, прежде ея бывшихъ, и свѣтъ ея былъ неизреченный, такъ что зрители испугались при видѣ сего новаго явленія; это была царица свѣтилъ небесныхъ» (къ Ефес.). Согласно съ нимъ думали Оригенъ, Василій Великій, Евсевій и др. Такъ думать заставляетъ, по видимому, и Евангеліе. Кому болѣе вѣрить, какъ не очевидцамъ? Но волхвы говорятъ просто: мы видѣли *звѣзду* Его. Какъ астрономы, они безъ сомнѣнія соединяли съ этимъ словомъ понятіе о такомъ явленіи, которое по ихъ мнѣнію было одинаковой природы съ обыкновенными звѣздами, хотя по внѣшнему виду и прочимъ отношеніямъ отличалось отъ нихъ. И евангелистъ самъ далѣе употребляетъ то же самое слово безъ всякаго измѣненія

и тѣмъ подтверждаетъ, что понятіе волхвовъ о явленіи было правильное и что онъ самъ разумѣетъ звѣзду истинную. Всѣ причины, по которымъ толкователи уклоняются здѣсь отъ прямого смысла повѣствованія, неудовлетворительны, несмотря на авторитетъ достоуважаемаго мужа, высказавшаго ихъ (Злат.). Прибавимъ къ этому, что если бы звѣзда ни въ какомъ совершенно отношеніи не подлежала естественному порядку міра, то кажется, евангелистъ замѣтилъ бы таковое ея свойство, какъ это сдѣлалъ напр. Моисей относительно столпа, водившаго евреевъ по пустынѣ. Но въ то же время необходимо признать, что звѣзда эта не была обыкновенная, или въ обыкновенномъ состояніи. Примѣчательно болѣе новое открытіе астрономическое въ этомъ отношеніи, о которомъ говорятъ Кеплеръ, Шубертъ и Иделеръ. Необыкновенная звѣзда по ихъ наблюденіямъ дѣйствительно должна была явиться около времени Р. Христова на востокъ по обыкновеннымъ и естественнымъ законамъ теченія планетъ небесныхъ: это именно близкое совпаденіе планетъ Юпитера и Сатурна въ созвѣздіи рыбъ, столь близкое, что для простого глаза онѣ обѣ представлялись *одною звѣздою*. Это совпаденіе планетъ должно было произойти по ихъ вычисленіямъ астрономическимъ сначала въ 747 году по основаніи Рима, потомъ въ 748 году, т.-е. въ томъ году, въ которомъ родился Христосъ. Это открытіе довольно удобно прилагается къ сказанію евангельскому. Первое совпаденіе — это время, когда волхвы увидѣли необычайную звѣзду на востокъ; второе — это время, когда изъ Іерусалима волхвы пошли въ Вилеємъ. Вела ли эта звѣзда ихъ отъ Персіи до Іерусалима, евангелистъ не говоритъ; волхвы говорятъ, что они видѣли звѣзду Его на востокъ, и только. Всѣмъ извѣстно было, что цари іудейскіе живутъ въ Іерусалимѣ; предполагалось, что и родившійся царь долженъ былъ быть въ Іерусалимѣ. Поэтому волхвы могли и безъ руководства звѣзды притти въ Іерусалимъ, тѣмъ болѣе, что путь отъ Персіи до Іерусалима былъ имъ извѣстенъ (Мѡ. 2, 12). Слѣдовательно, нѣтъ нужды предполагать, что звѣзда вела ихъ изъ Персіи до Іерусалима. Астрономическое изслѣдованіе подтверждаетъ, что она *не могла* вести ихъ, потому что планеты по совпаденіи скоро должны были снова разъединиться, и только въ 748 году, въ концѣ ноября, должны были онѣ снова явиться на юго-западѣ и притомъ опять такъ тѣсно соединенными, что невооруженному глазу эти планеты должны были показаться за одну звѣзду. Это время могло совпадать со временемъ прибытія волхвовъ въ Іерусалимъ, когда они, снова уви-

дѣвши звѣзду, возрадовались радостію великою (ст. 9—10). За-мѣтите, что эти результаты астрономическихъ изслѣдованій изло-жены людьми не слишкомъ-то склонными вѣрить всему; однакоже результаты такъ хороши для евангельской исторіи, что обращаютъ неволью на себя вниманіе и весьма близко, повидимому, подходятъ къ правдѣ, если уже и не сознаться, что говорятъ правду. Какъ хотять, признаютъ ли, что одно явленіе такое въ природѣ случи-лось ради великаго явленія въ жизни, или нѣтъ, — во всякомъ случаѣ соотношенія двухъ этихъ явленій отвергать не къ правдѣ, когда дѣйствительность этого соотношенія подтверждается историко-астрономическими данными, и притомъ безъ всякой задней мысли. Одно только здѣсь недоумѣніе: какъ звѣзда эта могла итти отъ Іерусалима въ Вилеємъ и *стать верху, идѣже бѣ отроча*, какъ говоритъ Матѳей, если это была звѣзда естественная, только въ необычайномъ, рѣдкомъ явленіи, — та ли, о которой говорятъ новѣйшія наблюденія, или другая, только естественная, — это все равно? Отвѣтъ на этотъ вопросъ составляетъ третье основаніе внутреннее для критики, по коимъ она отвергаетъ достовѣрность сказаній Матѳея.

Оно таково:

3) Звѣзда, которая шла предъ волхвами и остановилась надъ тѣмъ мѣстомъ, гдѣ рождено было Отроча, не могла быть обыкновенная звѣзда; это долженъ былъ быть метеоръ. Всѣ попытки иначе объяснить это будутъ раціоналистическія.

Нужно *захотѣть* не понимать повѣствованіе Матѳеево, чтобы не видѣть, какъ просто и вѣстѣ чудесно представляется у него цѣлое происшествіе. Чудесное въ этомъ повѣствованіи состоитъ здѣсь въ томъ, что волхвы, узнавъ о мѣстѣ рожденія Мессіи въ Вилеємѣ и предпринявъ туда путь, неожиданно увидали опять то же не-бесное явленіе, которое побудило ихъ къ цѣлому путешествію, и это явленіе стояло предъ ними въ направленіи къ мѣсту рожденія Мессіи, которое они сейчасъ только узнали. Вилеємъ лежитъ на югъ отъ Іерусалима и совпаденіе планетъ, по математическимъ вы-численіямъ, должно было въ вечернюю пору явиться именно на южномъ горизонтѣ неба. По показанію волхвовъ, они видѣли звѣзду на востокъ (*ἀνατολῆς*), странѣ, гдѣ восходятъ звѣзды; но теперь она находилась предъ ними, т.-е. на югѣ, — довольно очевидное дѣло. Евангелистъ выраженіемъ: *идяше предъ ними* (звѣзда) — *προῖγεν*, не на что другое хотѣлъ указать, какъ на замѣча-тельный фактъ, что куда имъ указывало итти слово пророческое,

изложенное учеными еврейскими, туда призывало ихъ теперь стояніе звѣзды. Слово *προῆγγεν* по словоупотребленію можно объяснять въ смыслѣ предваренія — звѣзда предваряла ихъ, т.-е. они вышли изъ Иерусалима и увидѣли звѣзду въ сторонѣ Вилеемской; они шли — звѣзда была въ одномъ направленіи съ ними къ югу и такимъ образомъ предшествовала имъ, какъ предшествуетъ идущему на западъ заходящее солнце, — это образъ рѣчи, заимствованный изъ простаго воззрѣнія на движеніе свѣтилъ. Изъ такого образа рѣчи объясняется и другое выраженіе, что звѣзда *стала*: какъ скоро, дошедши до Вилеема, волхвы остановились, и звѣзда представлялась стоящею, такъ какъ простому глазу незамѣтно ея медленное теченіе, когда онъ съ одного мѣста смотритъ. Чтобы она остановилась *надъ домою*, этого евангелистъ не говоритъ; напротивъ видно, что подъ *ἐπάνω* онъ разумѣетъ пространство извѣстное, неопредѣленное, ибо онъ говоритъ *далѣе* уже о домѣ (ст. 11). У насъ и въ русскомъ переведено: *надъ мѣстомъ* остановилась (*ἔστη* — стояла) звѣзда. Такимъ образомъ *ἔστη* и *προῆγγεν* — не причина, а слѣдствіе ихъ путешествія и прибытія: звѣзда предваряла ихъ и стояла вверху надъ тѣмъ мѣстомъ, т.-е. надъ Вилеемомъ, гдѣ пророческое слово указывало мѣстопробываніе новорожденнаго. Нѣтъ сомнѣнія, что о домѣ они узнали не по звѣздѣ, а по указаніямъ другихъ. Такимъ образомъ есть и естественное объясненіе того, какъ могла звѣзда привести волхвовъ для поклоненія новорожденному царю іудейскому, — объясненіе, основанное на астрономическихъ данныхъ и весьма вѣроятное. Естественное явленіе употреблено было Богомъ какъ сверхъестественное и естественное совпаденіе во времени Юпитера и Сатурна и рожденія Богочеловѣка послужило къ прославленію новорожденнаго и положило первые начатки Церкви между отверженными Богомъ язычниками. Но если бы кто счелъ такое объясненіе дѣла чрезъ естественное явленіе звѣзды неудовлетворительнымъ, то что мѣшаетъ видѣть здѣсь явленіе чисто сверхъестественное? И можетъ ли это сверхъестественное явленіе отрицать историческій характеръ повѣствованія Маттеева, если смотрѣть на евангельскую исторію безъ предвзятыхъ раціоналистическихъ взглядовъ на невозможность чуда? Чуду воплощенія достойно могли послужить и могли его сопровождать и другія чудеса.

4) Далѣе предстоить вопросъ: что это за дары, принесенные волхвами новорожденному? Съ чего они взяли принести именно эти дары? Это символы, отвѣчаетъ положительный библейскій экзегетъ. Но отрицательный экзегетъ говоритъ, что символически понимать

эти дары произвольно. Итакъ, нужно выставить и развить основанія, по которымъ *можно и должно* придавать символическое значеніе этимъ дарамъ. Основанія для признанія символическаго значенія даровъ, принесенныхъ волхвами Христу, слѣдующія: 1) Символическій языкъ, или способъ выражаться вмѣсто словъ знаками и вещами, у древнихъ и преимущественно восточныхъ народовъ былъ въ весьма обычномъ употребленіи. Поэтому *возможно* и то, чтобы золото, ладанъ и смирна были символическимъ выраженіемъ свидѣтельства, даннаго волхвами о Христѣ. 2) Но если взять во вниманіе мудрость волхвовъ, для которой языкъ символическій былъ извѣстенъ и обыкновененъ, — важность Ввелемскаго событія, которую они, какъ видно, понимали, и самый языкъ символическій, какъ знаменательный, особенно для народовъ востока, болѣе чѣмъ языкъ словесный, и потому преимущественно употреблявшійся въ важныхъ случаяхъ: то становится *вѣроятнымъ*, что волхвы, принося дары Христу, сдѣлали ими символическое привѣтствіе Ему; 3) къ тому же заключенію приводитъ неравноцѣнность даровъ: ладанъ при золотѣ уменьшалъ бы цѣну и достоинство послѣдняго, по крайней мѣрѣ, въ мысляхъ дароносцевъ, если бы вещи эти были не болѣе, какъ простой даръ. Конечно, для символическаго только выраженія не было исключительной необходимости употреблять дорогія вещи, каково золото, но волхвы, зная величіе новорожденнаго царя, не могли употреблять и вещей весьма малочѣнныхъ; 4) примѣчательно также, что евангелистъ не упоминаетъ о томъ, чтобы волхвы изрекли какое-нибудь свидѣтельство о Христѣ при поклоненіи Ему; а этого надлежало отъ нихъ ожидать, тѣмъ болѣе, что они, обрѣвши Его, возрадовались радостію великою, а радость есть такое чувство души, которое она менѣе всего способна таить въ себѣ. Евангелистъ не умолчалъ бы о ихъ свидѣтельствѣ о Христѣ, если бы они произнесли его, такъ какъ при ихъ высокихъ понятіяхъ о Христѣ равно высоко было бы и ихъ свидѣтельство, и слѣдовательно, какъ вѣщаніе мудрецовъ языческихъ такъ же относилось бы къ славѣ младенца, какъ вѣщанія Симеона и Анны, не опущенныя Лукою. Поэтому надобно предположить, что сдѣлавъ Христу благоговѣйное безмолвное поклоненіе, они изрекли свое высокое свидѣтельство о Немъ своими дарами.

Но какое же символическое значеніе этихъ даровъ? Его обыкновенно опредѣляютъ такъ: волхвы принесли золото какъ царю, ладанъ какъ Богу, смирну какъ человѣку. Не имѣя ни ясныхъ, ни неясныхъ указаній на то въ Евангеліи, мы не можемъ защи-

щать рѣшительно это мнѣніе (да это для насъ и не нужно), но тѣмъ не менѣе нельзя не сказать безъ особенныхъ натяжекъ дѣлу, что оно очень вѣроятно: 1) волхвы, по собственнымъ ихъ словамъ, признавали Христа царемъ еще прежде, чѣмъ увидѣли Его въ Вилеємѣ. Золото же въ древности, по свидѣтельству самой древности, составляло преимущественную, а въ случаѣ военной добычи исключительную, собственность царей. Поэтому весьма вѣроятно, что волхвы принесли въ даръ Христу золото, какъ символъ Его царскаго достоинства (ср. Апок. 3, 4); 2) нѣтъ ничего невѣроятнаго, что мудрые поклонники признавали во Христѣ и лице божественное, какъ думаютъ отцы. Не говоря уже о томъ, что они не могли найти въ состояніи младенца внѣшнемъ ничего такого, что дѣлало бы Его достойнымъ поклоненія, воздаваемого и обыкновенному царю: 1) необыкновенныя пути Промысла, коими они приведены были къ младенцу Іисусу, безъ сомнѣнія, привели ихъ къ той мысли, что искомый и найденный ими царь не есть царь обыкновенный и изъ людей обыкновенныхъ; 2) волхвы не только не дѣлаютъ поклоненія Ироду В., царю іудейскому, но и вѣрятъ его увѣренію о собственномъ его намѣреніи и желаніи поклониться поворожденному царю также іудейскому. Слѣд., по мнѣнію ихъ Христосъ былъ лице высшее, чѣмъ обыкновенный царь іудейскій, каковъ былъ Иродъ; 3) слова: *падиши поклонимся Ему* (волхвы), по самой напряженности выраженія означаютъ болѣе, чѣмъ поклоненіе величайшему изъ земныхъ царей; 4) если волхвы узнали о мѣстѣ рожденія царя Израилева изъ представленнаго имъ первосвященниками и книжниками іудейскими пророчества Михеева; то изъ того же самаго пророчества они, конечно, узнали, что исходъ этого вождя изъ начала, отъ дней вѣчныхъ и слѣд.—божественный. Мы не говоримъ, что у нихъ было чистое представленіе о божествѣ Христовомъ; вѣроятнѣе всего, что у нихъ въ мысли была примѣсь языческаго представленія о воплощеніи боговъ, но мы и не говоримъ о чистотѣ ихъ представленія, а только о томъ, что, вѣроятно, было у нихъ такое представленіе о лицѣ Христовомъ. Итакъ, какъ преимущественное, а можетъ-быть, и исключительное и притомъ всегдашнее и повсемѣстное, употребленіе ладана состояло въ воскуреніи его божеству, то есть полное право думать, что волхвы, принося Христу ладанъ, тѣмъ самымъ исповѣдали Его божество, хотя, вѣроятно, и съ несовѣмъ чистымъ въ то время представленіемъ о семъ. 3) При представленіи о божествѣ Христа (каково бы это представленіе ни было) волхвы, зная и человѣческое

Его рожденіе и видя Его Самого младенцемъ въ человѣческомъ состояніи, безъ сомнѣнія были увѣрены и въ томъ, что Онъ—человѣкъ. Но смирна или мирра всего удобнѣе могла служить символомъ, выражающимъ человѣчество, служа символическимъ выраженіемъ смертности, такъ какъ на Востокѣ всегда намащались, между прочимъ, ею тѣла умершихъ, приготовляемыя къ погребенію. Нѣкоторые изъ отцовъ, идя далѣе, предполагаютъ, что принесеніемъ смирны волхвы исповѣдали не только человѣчество Христово, но и то, что тѣло Его по смерти пребудетъ нетлѣнно, такъ какъ мирра имѣетъ въ себѣ силу предохранять тѣла отъ гніенія. Если трудно повѣрить, чтобы видѣніе волхвовъ о лицѣ Христа простиралось такъ далеко, то во всякомъ случаѣ вѣроятно то, что принесеніемъ Ему мирры они выразили свое понятіе о смертности Того, Коего они исповѣдали царемъ и Богомъ. Вообще, въ нихъ была такая вѣра во Христа, что послѣ, по преданію, они воплѣ стали христіанами и одинъ изъ нихъ за исповѣданіе вѣры во Христа претерпѣлъ мученическую смерть. «Все это — вѣроятіе, да догадка, да преданіе», — можетъ сказать на это отрицательная критика. Но опять спросимъ: да какая же исторія обходится безъ вѣроятій, да догадокъ, да преданій? Иначе, выкидывайте за бортъ всю исторію, — нѣтъ ея!

б) Далѣе критика указываетъ на ветхозавѣтное пророчество, приведенное Матеемъ, и толкованіе, вложенное имъ въ уста первосвященниковъ и книжниковъ, — о мѣстѣ рожденія Мессіи (ст. 5 и далѣе). Это мѣсто, говоритъ она, неправильно объяснено и понято первосвященниками и книжниками. Православное пониманіе этого мѣста поддерживаетъ ложное пониманіе и изложеніе этого пророчества. Здѣсь, по ея мнѣнію, вовсе не говорится о рожденіи Мессіи въ Вилеємѣ, а просто о происхожденіи его изъ рода Давидова, — если уже и допустить, что здѣсь говорится о Мессіи. Въ самомъ-то дѣлѣ это мѣсто весьма неопредѣленно и едва ли можетъ быть отнесено къ Мессіи, а скорѣе къ Зоровавелю или даже Езекию. Но во всякомъ случаѣ изъяснять его такъ, какъ изъяснено оно первосвященниками и Матеемъ, — это значить раввински насиловать слова.

Въ подлинникѣ пророчество Михеево, приведенное у Матвея, читается такъ: «Вилеємъ Евфраа! Ты малъ, чтобы быть тебѣ въ ряду съ тысячами Іудинями; но изъ тебя произойдетъ у меня долженствующій быть Владыкою Израйля, котораго происхожденіе издревле, отъ дней вѣчныхъ» (Мих. 5, 1). Выше пророкъ изобра-

жаетъ спасеніе Іуды такими красками, которыя ясно означаютъ, что это языкъ пророческій, вдохновенный, что онъ, т.-е. пророкъ, созерцаетъ въ отдаленности Мессіанское время и предвозвѣщаетъ это время. Постепенно эти краски и тоны пророческой рѣчи совокупаются въ индивидуальный величественный образъ, и идетъ величественное слово о будущемъ Спасителѣ іудейскаго народа, Владыкѣ не только Іуды, но и Израиля. Угнетающей силы ассиріянь, по слову пророка, не будетъ болѣе, — Владыка Израилевъ, — будетъ царствовать надъ міромъ (гл. 4 и 5). Чтобы не принять этого Владыки Израиля за кого-либо изъ царей израильскихъ, пророкъ говоритъ о немъ, что происхожденіе его издревле — отъ дней вѣчныхъ. Очевидно, что этимъ совершенно устраняется объясненіе то, будто здѣсь можно разумѣть кого-либо изъ послѣдующихъ царей іудейскихъ, а не Мессію, — и то, будто здѣсь говорится только о происхожденіи этого Владыки изъ царскаго рода Давидова. Что бы это значило, что была бы за сила пророчества, если бы пророкъ сказалъ только о происхожденіи этого Владыки изъ рода Давидова, когда это было уже извѣстно всѣмъ іудеямъ вообще и каждому въ частности? Какимъ бы способомъ это послужило къ возвышенію Мессіи надъ всѣми языками и царями? Тутъ не было бы силы пророчества. Но и принимая это объясненіе, все-таки можно утверждать, что ложно первосвященники и книжники, за ними Матѳей, а за нимъ всѣ послѣдующіе толкователи — ложно понимаютъ слово *произойдетъ*, когда объясняютъ его въ смыслѣ именно рожденія? Но если цѣлая іудейская древность такъ понимала рѣчь пророка Михея, что онъ въ показанномъ мѣстѣ говорилъ именно о рожденіи Мессіи, если іудейскіе толкователи доселѣ не могутъ оторваться отъ такого представленія, то на какомъ основаніи мы можемъ понимать слова пророка иначе? Контекстъ рѣчи пророка, не говоря уже о филологическомъ значеніи слова, заставляетъ принять слова его именно въ смыслѣ рожденія. Если бы пророкъ хотѣлъ лишь о происхожденіи Мессіи изъ Давидова рода говорить, то онъ естественнѣе назвалъ бы Сіонъ или Іерусалимъ, какъ мѣсто-пробываніе царствующаго рода Давидова, мѣсторожденіемъ новаго Владыки, а то, смотрите, у пророка какое противоположеніе: Мессія, происшедшій изъ бѣднаго городка, возвеличится надъ всѣми! Тому, кто ссылается постоянно на іудейскій духъ и изъ него выводитъ легенду о прославленіи и возвеличеніи Мессіи, кто такъ часто ссылается на апокрифы, принимаемые за полное выраженіе этого духа (какъ это дѣлаетъ Штраусъ), тому, кажется, можно бы знать, что

съ этимъ іудейскимъ духомъ сообразнѣе было бы сказать, что Мессія родится въ Іерусалимѣ, гдѣ жилъ и царствующій родъ Давида. Однакоже древніе іудейскіе толкователи оставались всегда при мысли о рожденіи Мессіи въ Велеемѣ, по сказанію Михея. Такимъ образомъ и первосвященники и книжники, и Матѳей и позднѣйшіе толкователи понимаютъ и излагаютъ пророчество Михеево правильно, и оно нисколько не набрасываетъ тѣни подозрѣнія на историческій характеръ Матѳеева сказанія.

Послѣ этихъ возраженій Штраусъ потрудился найти и источники, изъ которыхъ, какъ говоритъ онъ, образовался мифъ о звѣздѣ и о поклоненіи восточныхъ мудрецовъ. Этотъ мифъ, говоритъ онъ, образовался изъ сопоставленія пророчества Валаама: *и возсіяетъ звѣзда отъ Іакова* (Числь 24, 17) и пророчества Исаи въ 60-й гл. о поклоненіи восточныхъ народовъ іудейскому царствующему народу, и псалма 71, въ которомъ Соломонъ почитается такими же дарами, какіе у Исаи приносятся царствующему дому Давидову. Но въ пророчествѣ Валаама слово *звѣзда*, очевидно, употребляется не въ собственномъ, а переносномъ значеніи; объ этомъ ясно свидѣтельствуется второе полустііе этого же стиха — и возстанетъ человекъ отъ Ізраиля, и дальнѣйшее продолженіе рѣчи о томъ, что этотъ человекъ возобладаетъ языками. Далѣе, ниоткуда не видно, чтобы между іудеями около времени рожденія Іисуса была какая-либо вѣра въ явленіе звѣзды при рожденіи Мессіи, что невозможно, если бы они въ этомъ смыслѣ изъясняли пророчество Валаама. Когда волхвы, пришедши въ Іерусалимъ, указали, какъ на побужденіе къ своему путешествію, на то, что они видѣли звѣзду Мессіи на востокѣ и вслѣдствіе того пришли поклониться Ему, то это смутило всѣхъ, какъ событіе неожиданное, странное, чего не могло бы быть, если бы въ пророчествѣ Валаама народная вѣра видѣла Мессіанскую звѣзду. Если же у народа не было этой вѣры, то очевидно, не могъ образоваться и мифъ объ этомъ, такъ какъ мифъ образуется лишь въ устахъ народа. Наконецъ, молчаніе объ этомъ евангелиста Матѳея представляетъ уже рѣшительное основаніе для отверженія этого рѣшенія критики. Этотъ евангелистъ, не опускающій никакого случая, чтобы привести пророчество ветхозавѣтное и показать исполненіе его въ какомъ-либо событіи, не могъ не привести и этого пророчества Валаамова, и не указать исполненія его въ звѣздѣ, явившейся волхвамъ, если бы евреи въ самомъ дѣлѣ считали эту звѣзду Мессіанскою звѣздою. Но Матѳей и не намекаетъ на это. Ergo... Что касается до указан-

наго пророчества въ 60-й гл. Исаи и псалма 71, то замѣчательно, что тогда какъ и въ псалмѣ и у Исаи предсказывается поклоненіе и почтеніе дарами будущаго Мессіа отъ лица многихъ восточныхъ царей и народовъ и дарами богатѣйшими, — въ мнимои легендѣ Матеевой приносятъ дары лишь нѣсколько лицъ не царскаго происхожденія, не царскаго достоинства, а простыя звѣздохеты; дары же ихъ вмѣсто овецъ и воловъ и всякихъ земныхъ сокровищъ состоятъ въ златѣ, ливанѣ или ладанѣ и смирнѣ. Нѣтъ, такъ не бываетъ съ образованіемъ легендъ и мифовъ; они являлись всегда великолѣпнѣе и украшеннѣе тѣхъ событій, которыя были въ дѣйствительности, или тѣхъ источниковъ, изъ которыхъ почерпались онѣ; такъ было всегда и вездѣ. Чтò же здѣсь за исключеніе, даже противоположность, необыкновенная въ образованіи пародныхъ легендъ? Да легенда ли это? Что-то слишкомъ проста, кратка и безхитростна!... Штраусъ пытается даже не только поклоненіе волхвовъ и принесеніе ими даровъ объяснить пророчествомъ Исаи и 71 псалмомъ, но и явленіе имъ звѣзды. Онъ говоритъ, что эта звѣзда есть не что иное, какъ олицетвореніе 13-й ст. 60 гл. Исаи, т.-е. олицетвореніе свѣта и славы Господней. Хитро, только не понятно, какъ можно такъ извращать ясное понятіе слова — *звѣзда*, и ситѣшивать его съ понятіемъ славы Господней? Этого не приходило въ голову ни одному даже изъ позднѣйшихъ іудеевъ, даже раввиновъ, которые очень хитры были на выдумки и нечаянныя сопоставленія. Звѣзда — это былъ единственный необыкновенный феноменъ, а свѣтъ надъ Іерусалимомъ или въ Іерусалимѣ — это не что иное, по представленію іудеевъ, какъ сіяющее присутствіе Божества среди своего народа; эта слава Господня была знаменіемъ для народовъ, язычниковъ; но чтобы они имѣли въ семъ послѣднемъ участіе, чтобы они ходили во свѣтѣ ея, — этого-то уже никакъ не могло представить себѣ религіозное понятіе іудеевъ; въ этомъ состояло уже окончаніе божественнаго царства Мессіа. И никто не имѣетъ права навязывать іудеямъ, будто они изъ одного могли сдѣлать другое, изъ конца начало, изъ сіяющей полноты присутствія Божія среди своего народа — простое астрологическое предзнаменованіе, изъ свѣта у Исаи — звѣзду волхвовъ. Мы знаемъ, что даже послѣ вознесенія Іисуса не только народъ, но и апостолы еще не думали, что и язычники должны ходить свѣтомъ Іеговы, и нужно было особенное откровеніе объ этомъ предметѣ, — какъ же могла образоваться легенда, когда не было даже субстрата для нея? Съ другой стороны, это опять противорѣчитъ

законамъ обыкновеннаго образованія легендъ и мифовъ, — въ легендѣ менѣе, чѣмъ въ первоначальномъ источникѣ, откуда образовалась она. И наконецъ, Матеей опять не преминулъ бы указать въ этомъ исполненіе древняго пророчества, если бы это такъ было. Такимъ образомъ критика такъ же мало находитъ основаній для своихъ сужденій у Исаи и въ псалмѣ, какъ мало и въ пророчествѣ Ваалаама.

Такъ вотъ основанія, по которымъ думаютъ отрицать историческую достовѣрность Матееева сказанія о поклоненіи волхвовъ и о звѣздѣ, явившейся имъ. Стоять ли они того, чтобы основывать на нихъ такіа смѣлыя сужденія противъ евангельской исторіи — вы видѣли.

Теперь слѣдуетъ повѣствованіе о бѣгствѣ І. Христа въ Египетъ и возвращеніи оттуда. Здѣсь вниманіе критики обращено особенно на странное, повидимому, приведеніе Матееемъ трехъ пророчествъ ветхозавѣтныхъ (ст. 15, 17 и 23). Говоря о возвращеніи Іисуса изъ Египта, Матеей приводитъ пророчество Осіи, которое, по контексту пророческой рѣчи, относится вовсе не къ Мессіи, а къ народу еврейскому (Ос. 11, 1). Повѣствуя объ убіеніи дѣтей Иродомъ, евангелистъ приводитъ мѣсто изъ пророка Іереміи, которое относится къ отводимымъ въ Вавилонъ плѣнникамъ еврейскимъ (Іерем. 31, 15). Наконецъ, говоря о поселеніи Іисуса въ Назаретѣ, по возвращеніи изъ Египта, Матеей приводитъ объ этомъ пророчество, котораго буквально нѣтъ во всемъ Ветхомъ Завѣтѣ. Понятно, что заключаетъ изъ этого о сказаніи Матееевомъ отрицательная критика.

Прежде всего рѣчь о первыхъ двухъ пророчествахъ. На первый взглядъ — это, очевидно, приспособленіе фактовъ къ фактамъ. Мы часто будемъ встрѣчаться съ такими какъ будто приспособленіями происшествій изъ жизни еврейскаго народа къ происшествіямъ новозавѣтнымъ, и потому намѣрены вообще сказать нѣчто объ этихъ какъ будто приспособленіяхъ, а въ самомъ дѣлѣ внутреннихъ образахъ и, слѣдовательно, пророчествахъ. Почти всѣ апостолы, а особенно апостоль Павелъ очень часто пользуются такого рода изложеніемъ ветхозавѣтныхъ событій; послѣ него такое изложеніе часто встрѣчается у Матѳея, и, чтобы не повторять одного и того же при каждомъ имѣющемъ встрѣтиться подобномъ мѣстѣ, теперь, при объясненіи и въ объясненіе подобныхъ мѣстъ изъ пророковъ Іереміи и Осіи, скажемъ нѣсколько словъ о значеніи частныхъ происшествій изъ жизни еврейскаго народа вообще.

Событія изъ исторической жизни этого народа, какъ народа, состоявшаго подъ особеннымъ непосредственнымъ водительствомъ Божиимъ, имѣютъ совершенно другое значеніе, чѣмъ историческія событія изъ жизни всѣхъ другихъ народовъ, лишенныхъ откровенія божественнаго. Такія событія не принадлежатъ къ разряду тѣхъ историческихъ фактовъ, которые, выражая собою духъ народа, или какія-либо частныя и отдѣльныя стороны его внутренней жизни, и ограничиваются только временнымъ значеніемъ для этого народа, не имѣя прямого отношенія и приложенія къ дальнѣйшимъ поколѣніямъ человѣчества; это не факты только прошлые, умершіе или мертвые для потомства, разъ прешедшіе и уже не воспроизводящіеся и не имѣющіе воспроизвестись. Нѣтъ, значеніе событій, особенно важныхъ, изъ жизни избраннаго народа болѣе обширно и болѣе глубоко, и имѣютъ они совершенно особый характеръ, — характеръ прообразовательный по преимуществу. Основаніе для такого значенія своей исторіи вообще и важныхъ событій ея въ частности еврейскій народъ имѣлъ въ самой цѣли и назначеніи своего развитія историческаго. Онъ предназначенъ былъ быть и былъ непосредственнымъ орудіемъ къ совершенію домостроительства человѣческаго спасенія, такъ сказать, носителемъ идеи искупленія падшаго человѣчества и возстановленія его. Но законы этого домостроительства въ сущности одни и тѣ же были всегда и будутъ, одинаковы существенныя условія со стороны человѣка для участія въ этомъ искупленіи. Различіе лишь въ томъ, что ветхозавѣтные іудеи могли участвовать въ искупленіи только по вѣрѣ въ будущаго Мессію, новозавѣтные — спасаются по вѣрѣ уже въ пришедшаго. Такимъ образомъ законы духовной жизни какъ тамъ, такъ и здѣсь одни и тѣ же и различаются лишь временнымъ проявленіемъ своимъ и формою этого проявленія, зависящаго отъ времени. Какъ по обстоятельствамъ времени, такъ по характеру самаго воспитанія и характеру воспитываемаго народа, евреямъ не былъ открытъ самый духъ этихъ законовъ во всей его чистотѣ и духовности, но открытъ былъ внѣшнею формою — образомъ, съвозъ который нужно было проникать окомъ вѣры, чтобы понять и усвоить духовность этихъ законовъ; оттого весь законъ еврейскій вообще представляется какъ *тьма*, какъ образъ, а не самая духовная сущность (Евр. X, 1). По этой сѣновности и образности закона, сѣвною представляется и жизнь народа, управляемаго этимъ закономъ. Происшествія и событія, случившіяся въ жизни этого народа, имѣя значеніе историческое, какъ факты естественнаго хода раскрытія народной жизни,

имѣютъ, сверхъ того, еще другое высшее значеніе, если отрѣшиться исключительно отъ внѣшняго проявленія ихъ, и выикнуть во внутреннѣйшія существенныя отношенія ихъ или разсматривать въ самомъ существѣ дѣла, и по этому-то высшему значенію событія эти представляютъ въ себѣ всемірныи характеръ. Оттого въ изслѣдованіи жизни еврейскаго народа каждое важное историческое событіе можно и должно разсматривать не только какъ прошлый мертвыи фактъ, имѣвшій значеніе только для этого народа, но какъ фактической прообразъ, какъ типъ, имѣющій полное свое отношеніе и конкретное проявленіе собственно во Христѣ. Съ этой именно точки зрѣнія смотритъ великій апостоль Павелъ на жизнь еврейскаго народа и самихъ его родоначальниковъ, и въ этомъ смыслѣ трактуетъ событія, которыхъ онъ имѣлъ случай касаться. Такъ, напр., разсуждая о томъ, что вѣра Аврааму выѣвилась въ праведность, онъ смотритъ на эту вѣру не только какъ на мертвыи, прошлый фактъ, но какъ на типическій образъ вѣрующихъ вообще (Рим. IV, 22 — 24, 16). Точно такъ же, упоминая, что во время странствованія по пустынѣ многіе израильяне пали отъ невоздержанія, апостоль прибавляетъ: сія образъ (*τύπος*) намъ быша (1 Кор. X, 6). Подобнымъ образомъ объясняетъ онъ исторію Сарры и Агари (Гал. X, 22). Въ посланіяхъ къ римлянамъ, коринѣянамъ, галатамъ и особенно къ евреямъ мудрый апостоль разъясняетъ это положеніе общее многочисленными примѣрами, давая разумѣть могущимъ разумѣть духъ животворящій, а не убивающую букву Писанія, именно, что нѣкоторыя событія изъ жизни еврейскаго народа суть типическіе образы событий изъ жизни христіанской вообще. Евангелистъ Матѣей точно такъ же смотритъ на жизнь еврейскаго народа, и описывая исторію жизни Іисуса Христа, иногда ссылается на событія изъ жизни еврейскаго народа, имѣвшія типическій характеръ или прообразовательное значеніе въ отношеніи къ временамъ І. Христа или самому лицу Спасителя. Примѣрами такого объясненія, между прочимъ, служатъ два событія изъ жизни еврейскаго народа — выходъ изъ Египта евреевъ и плачь евреевъ, подъ образомъ Рахили, объ отводимыхъ въ плѣнъ, — событія, которыя Матѣей приводитъ какъ прообразы событий изъ временъ жизни І. Христа — бѣгства и возвращенія Его изъ Египта и избіенія дѣтей въ Вилеємѣ. Какъ типическіе образы, они суть дѣйствительныя пророчества, исполненіе которыхъ послѣдовало съ пришествіемъ Мессіи, хотя и сами по себѣ древле они имѣли свое полное историческое значеніе въ жизни еврейскаго народа. Теперь понятно, почему евангелистъ такъ поступаетъ съ пророчествами Осіи и Іереміи.

Годъ II. — Книга 7.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫИ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ



1900.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I.	
Буддизмъ передъ судомъ Евангелія. Свящ. І. І. Покровскаго. (Окончаніе).....	145
Отличіе христіанскаго оптимизма отъ оптимизма философскаго и его превосходство надъ нимъ. Е. И. Аѳонскаго	160
Нищета и богатство по ученію Спасителя. Д. А. Н.	195

ОТДѢЛЪ II.

О взаимоотношеніи церковно-приходскихъ и городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ въ Москвѣ и другихъ большихъ городахъ. П. Н. Б—ва. (Продолженіе).....	205
По поводу нападокъ на византизмъ и обрядность въ русской православной Церкви. С. М. Б—го.....	227
Михаиль Никифоровичъ Катковъ въ его отношеніи къ церковнымъ вопросамъ. С. С.	246
Библіографія	272

М. Тарѣвъ, Искушенія Господа нашего Иисуса Христа. — Старчество по ученію святыхъ отцовъ и аскетовъ. — Новѣйшія учебныя руководства по объясненію богослуженія православной Церкви для гимназій и прогимназій. (Окончаніе.) Свящ. Вл. М. Гобчанскаго. — Уроки по Закону Божию для младшаго возраста. Первый годъ. Примѣнительно къ примѣрной программѣ 1897 года вѣдомства М. Н. Просв. Свящ. П. І.

Новыя книги.

Редакторъ-издатель свящ. **І. И. Соловьевъ.**

Буддизмъ передъ судомъ Евангелія¹⁾.

Въ полной противоположности съ христіанствомъ стоитъ буддизмъ и въ ученіи *объ основаніи и средствахъ нашего спасенія*. Слово Божіе учитъ насъ, что въ своей поврежденной грѣхомъ природѣ человѣкъ не въ состояніи отыскать не только нужныхъ силъ для своего спасенія, но и самыхъ путей къ познанію спасающей истины. Поэтому для спасенія человѣка оказалось необходимымъ, чтобы сама Божественная Любовь, сойдя съ неба на землю и сдѣлавшись причастною нашей плоти и крови, отдала Себя, въ качествѣ умиловительной жертвы за грѣхи наши, для искупленія нашего отъ тяжести вѣчнаго осужденія и отчужденія отъ Бога. Отсюда получаетъ свое исключительное значеніе, какъ центръ и душа христіанства, крестная жертва Христа Спасителя, являющаяся безусловно необходимымъ основаніемъ нашего спасенія. Богъ спасъ насъ не по дѣламъ праведности, которыя мы сотворили бы, но *туне, по Своей Ело милости*. Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что и Сына Своего единороднаго далъ, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную. Ничего подобнаго искупительной жертвѣ Христовой не знаетъ прославляемый за свою мнимую близость къ христіанству буддизмъ. Напротивъ, въ немъ съ настойчивою послѣдовательностью проводится мысль о спасеніи человѣка своими собственными заслугами. Даже по отзывамъ нѣкоторыхъ изъ современныхъ проповѣдниковъ буддизма, онъ есть не что иное, какъ *религія самоспасенія*. Въ древней буддійской Даммападѣ говорится: „Каждый самъ собою творитъ злое, каждый страдаетъ самъ за себя. Каждый

¹⁾ Окончаніе, см. кн. 6.

можетъ не творить зла самъ собою и каждый самъ собою очищается. Никто не въ состояніи своими заслугами очистить другого“ (Дам. 165). „О, Ананда“, говоритъ Будда любимому ученику своему, „будь самъ для себя свѣточемъ, ищи помощи въ себѣ самомъ и не домогайся помощи внѣшней, ни у кого помимо себя самого не ищи убѣжища!“ Согласно съ смысломъ этихъ словъ, Будда и самъ никогда не думалъ усвоить своему дѣлу значеніе умилоостивительной или замѣстительной жертвы. Даже у Арнольда влагаεται въ уста Будды такая рѣчь: „Нѣтъ, никто не можетъ очистить своего духа кровію! Никто, хотя бы и добрый, не можетъ умилоостивить боговъ кровію; никто, будучи злымъ, не подкупить ихъ. Каждый за себя долженъ дать отвѣтъ за все, содѣянное имъ, и получить, чего заслуживаетъ по строгому закону возмездія, устанавливающему добро за добро и зло за зло, мѣру за мѣру, въ дѣлахъ, словахъ, мысляхъ, точно, неизмѣнно, непоколебимо, въ полномъ равновѣсіи прошедшаго и будущаго“. Съ этою рѣчью, которая, надо согласиться, вполне отвѣчаетъ духу и смыслу этой системы, безусловно несомнѣнимо представленіе о Буддѣ, какъ искупитель или спаситель. Вся заслуга, которую дѣйствительно приписываетъ себѣ основатель буддизма, состоитъ въ томъ, что онъ открылъ путь четырехъ истинъ и возвѣстилъ его людямъ, чтобы каждый, идя по слѣдамъ его, могъ достигать, въ буддѣйскомъ смыслѣ, спасенія.

Упомянуть ли о томъ, что *Будда не могъ бы быть спасителемъ* человѣковъ даже въ томъ случаѣ, если бы пожелалъ посвятить себя этой задачѣ? Дѣйствительный и единственный Спаситель міра, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, пришедшій взискать и спасти погибшее человѣчество, совершилъ это дѣло не чрезъ одно только нравственное вліяніе, не чрезъ одинъ только данный въ лицѣ Своемъ образецъ, не чрезъ одну только проповѣдь, но и чрезъ Свою крестную смерть, о значеніи которой мы только что говорили. Но почему Его крестная смерть могла имѣть значеніе умилоостивительной и искупительной жертвы? Потому что, отдавая душу Свою за искупленіе міра, Онъ *Самъ для Себя* не нуждался въ искупленіи, ибо, по самому существу Своему, былъ чуждъ всего грѣховнаго и нечистаго. Причастный подобно намъ плоти и крови, содѣлавшійся полнымъ и совершеннымъ чело-

вѣкомъ, Онъ остался непричастнымъ только грѣху человѣческому. *Чистый и непорочный* Агнецъ (І Петр. 1, 19), истинный Первосвященникъ, *святый, отдѣленный отъ грѣшниковъ* и превознесенный выше небесъ, Онъ не имѣлъ нужды, подобно другимъ первосвященникамъ, приносить жертвы за Свои грѣхи, а потому всецѣло могъ положить душу Свою за искупленіе человѣковъ. Въ Евангеліи и вообще въ Словѣ Божіемъ нѣтъ ни малѣйшаго намека, который позволялъ бы заключить, что Христосъ имѣлъ какую-нибудь заботу о Своемъ собственномъ спасеніи. Научивъ насъ ежедневно молиться Отцу небесному объ оставленіи долговъ нашихъ, Христосъ не только никогда не просилъ отъ Бога *отпущенія для Себя*, напротивъ, Самъ властно пользовался божественнымъ Своимъ правомъ оставлять и отпущать грѣхи человѣковъ. Поэтому Онъ, и только Онъ одинъ, могъ совершить замѣстительную жертву за людей и дѣйствительно искупить насъ отъ грѣха, проклятія и смерти. Но чтѣ же Будда? Сами свящ. книги буддистовъ изображаютъ его, какъ существо, которое не только не обладало силою спасать другихъ, но, напротивъ, само нуждалось въ спасеніи, какъ обыкновенный грѣховный человѣкъ. Это подтверждается и біографіей Будды, которая свидѣтельствуетъ, что до своего такъ наз. великаго отреченія, т.-е. до 26-лѣтняго возраста, Готама жилъ среди всѣхъ утѣхъ роскоши и чувственности, какія только были доступны наслѣднику восточнаго магараджи. Самъ Будда на вопросъ Бомбисары, кто ты такой, отвѣчаетъ: „я не богъ и не духъ. а простой человѣкъ, ищущій успокоенія и ради этого исполняющій правило аскетической жизни“. Даже послѣ своего просвѣщенія подъ деревомъ Боди, когда онъ сдѣлался Буддою, онъ не приобрѣлъ силы спасать людей и, какъ мы видѣли, считалъ даже невозможнымъ, чтобы человѣкъ могъ спастись чрезъ кого-либо другого, кромѣ самого себя. Отсюда слѣдуетъ, что прилагаемый иногда къ Буддѣ эпитетъ „искупитель“ или „спаситель“ есть не что иное, какъ фраза, вытекающая изъ невѣжества или кощунства.

Такими же противоположными полюсами являются буддизмъ и христіанство и по вопросу о такъ наз. *субъективныхъ сред-ствахъ спасенія*. Тогда какъ Евангеліе учитъ насъ, что человѣкъ оправдывается предъ Богомъ чрезъ усвоеніе крестной заслуги вѣроу, которая, въ свою очередь, споспѣшествуется

любовію, т.-е. вытекающимъ изъ вѣры послушаніемъ Христу или добрыми дѣлами, буддизмъ ничего не хочетъ знать о вѣрѣ, а на значеніе добрыхъ дѣлъ въ дѣлѣ спасенія имѣеть взглядъ, существенно расходящійся съ христіанствомъ. Для вѣры въ буддизмъ нѣтъ даже и объекта. Бога онъ не признаеть. Что касается Будды, то, какъ въ его міросозерцаніи, такъ и въ его личности, нѣтъ ровно ничего сверхъестественнаго, чтò, выходя за предѣлы простого рациональнаго представленія, могло бы возбуждать и питать чувство вѣры. Нѣтъ почвы въ буддизмѣ и для вѣры въ Будду, въ смыслѣ того благодатнаго и нравственнаго единенія, котораго требуетъ съ Собой Христосъ отъ Своихъ послѣдователей, когда говорить: „Я — путь, истина и жизнь. Никто не приходитъ къ Отцу, какъ только черезъ Меня. Я — лоза, а вы — вѣтви. Не можете творить ничего, если во Мнѣ не пребудете, какъ Я въ Отца“ . Христосъ пребываетъ во вѣки. Личность же Будды безъ слѣда исчезла въ нирванѣ. Да, Будда никогда и не думалъ ставить дѣло спасенія своихъ послѣдователей въ какую-нибудь связь съ своей личностію. Передъ самой смертью, лежа на плащѣ подъ сѣнію манговой рощи, Будда сказалъ Анандѣ: „Вы не должны думать, Ананда, что слово потеряло своего учителя; ученіе, которое я возвѣстилъ вамъ, и правила, которымъ я училъ, — вотъ вамъ учитель, когда я уйду отъ васъ“ . Такимъ образомъ, не только личность, но и самое имя Будды можетъ быть забыто безъ малѣйшаго вреда для его послѣдователей. Зная путь четырехъ истинъ, они могутъ спастись, по-своему, безъ всякаго отношенія къ личности основателя буддизма, какъ напр. нынѣ можно побывать въ Америкѣ, ровно ничего не зная о Колумбѣ.)Обожествленіе Будды, со всѣмъ, преисполненнымъ суевѣрной обрядности культомъ, установленнымъ въ ламаистствѣ или такъ наз. нео-буддизмѣ, не имѣеть ничего общаго съ древнимъ ученіемъ Готамы и, если бы онъ хоть на минуту могъ вернуться изъ нирваны, безъ сомнѣнія, привело бы его въ неописанный ужасъ.

Что касается *добрыхъ дѣлъ*, которыя предписываетъ своимъ послѣдователямъ буддизмъ, то несмотря на сравнительно высокое нравственное достоинство нѣкоторыхъ частныхъ предписаній, *этическая система буддизма*, рассматриваемая въ цѣломъ и съ точки зрѣнія основныхъ ея принциповъ, такъ же

мало можетъ быть сопоставляема съ христіанствомъ, какъ и остальные части буддійскаго ученія. Есть въ буддійской морали не мало прекрасныхъ нравственныхъ правилъ (о милосердіи, кротости, воздержаніи и т. под.), но положительно отсутствуетъ общій, объединяющій и связующій ихъ принципъ, а равно и авторизующій мотивъ, который давалъ бы имъ силу нравственнаго долга или закона. Аналогичныя нравственныя предписанія въ христіанствѣ объединяются и мотивируются его основными идеями: *во-первыхъ* — о *Богѣ*, какъ Существомъ личномъ, свободномъ и всесовершеннѣйшемъ, т.-е. реально осуществляющемъ въ Себѣ всю полноту вѣчной правды и святости, и *во-вторыхъ* — о *человѣкѣ*, какъ существѣ, созданномъ по образу Божию, также личномъ и свободномъ и въ самой природѣ носящемъ предназначеніе къ нравственному общенію съ своимъ Создателемъ путемъ послѣдовательнаго возвышенія по ступенямъ богоподобія. Отсюда Богъ является моральнымъ законодателемъ, который, *яко власть имѣющій*, т.-е. со всею силою непреложнаго авторитета, *императивно*, возвѣщаетъ намъ Свою волю и въ совѣсти нашей, и въ богооткровенныхъ заповѣдяхъ. Въ содержаніе же этихъ заповѣдей Господь вноситъ не что иное, какъ совершенства Своей собственной нравственной природы, къ уподобленію которой насъ призываетъ словами: „будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Но такъ какъ *Богъ есть любовь*, то весь смыслъ моральнаго закона въ христіанствѣ и сводится къ любви. „Возлюби Господа Бога твоего всею душою, всѣмъ сердцемъ и помышленіемъ твоимъ — это первая и большая заповѣдь — и возлюби ближняго твоего, какъ самого себя“. Эта *вторая* заповѣдь потому есть вторая и меньшая, что всецѣло вытекаетъ изъ первой, какъ слѣдствіе изъ своего основанія. Возлюби ближняго именно потому, что онъ — *ближній* твой, т.-е. созданіе твоего же собственнаго Создателя и чадо Того же небеснаго Отца, Которымъ и ты самъ живешь, и движешься, и существуешь. Такимъ образомъ весь нравственный законъ, какъ по своему первоисточнику, такъ по предмету и цѣли въ христіанствѣ, сводится къ Богу. Богъ любовь есть и властно требуетъ отъ насъ любви къ Себѣ, потому что Онъ *первѣе возлюбилъ насъ*. Отсюда идея любви составляетъ душу христіанской этики, проникающую нравственную дѣятельность христіанина до са-

мышь тончайшихъ ея изгибовъ, вносящую единство, разумъ и цѣль во всѣ ея проявленія.

Ничего подобнаго и требовать нельзя отъ атеистической системы буддизма. Буддистъ не только ничего не знаетъ объ обязанностяхъ человѣка къ Богу, но ему безусловно чужда самая мысль объ обязанностяхъ, которая сообщала бы его моральнымъ правиламъ силу закона, съ одной стороны, и значеніе нравственнаго *дома* — съ другой. Какъ вся его религія есть лишь отношеніе человѣка къ самому себѣ, такъ и предлагаемая ею нравственныя правила рекомендуются только, какъ испытанные рецепты, примѣняя которые, человѣкъ лишь обеспечиваетъ интересы собственнаго благополучія. Но если бы кто не захотѣлъ слѣдовать этимъ правиламъ, то онъ не нарушилъ бы этимъ никакого долга или обязанности, но только нанесъ бы ущербъ самому себѣ. Ничего не знаетъ буддизмъ и о любви, какъ въ смыслѣ основы всѣхъ вообще нравственныхъ совершенствъ, такъ и въ смыслѣ нормы, опредѣляющей наши отношенія къ себѣ подобнымъ. По словамъ Ольденберга, на буддійскомъ языкѣ нѣтъ даже и слова, которое въ состояніи было бы выразить христіанское понятіе о любви, — той любви, которая, по словамъ апост. Павла, долготерпитъ, милосердствуетъ, не завидуетъ, не ищетъ своего, все терпитъ, все покрываетъ, которая переживаетъ вѣру и надежду, и безъ которой слова человѣка, если бы онъ заговорилъ даже ангельскимъ языкомъ, есть только мѣдь звенящая и кимваль бряцающій. Не рѣдко въ буддійскихъ писаніяхъ любовь фигурируетъ даже какъ нѣчто предосудительное, какъ зло, которое мудрецъ долженъ подавлять въ себѣ на ряду съ ненавистью. Въ Даммападѣ, напр., прямо говорится, что „человѣкъ не долженъ имѣть любви къ чему бы то ни было, ибо утрата любимаго предмета ведетъ къ страданію. Кто, напротивъ, свободенъ отъ любви, тотъ свободенъ отъ скорби и страха“. Буддійскій святой изображается въ памятникахъ, какъ человѣкъ, безусловно свободный отъ всякихъ привязанностей, который, „покинувъ домъ и друзей, бродитъ одиноко, подобно носорогу“. Несмотря на эти столь ясныя свидѣтельства, европейскіе апостолы буддизма стараются навязать ему не только ученіе о любви къ ближнему, но даже и о любви ко врагамъ. На дѣлѣ, о человѣкѣ, какъ *ближнему*, буддизмъ и понятія не имѣетъ, а любовь

ко врагамъ вообще не можетъ имѣть мѣста ни въ какой натуральной, тѣмъ болѣе атеистической системѣ. Если буддизмъ и рекомендуетъ своимъ послѣдователямъ благожелательныя отношенія къ людямъ, то они мотивируются не любовію, а выгодною, предписываются, какъ правила утилитарно-практической мудрости. „Не будь ни съ кѣмъ грубъ и суровъ“, говоритъ Даммапада, „ибо и другой легко можетъ обратиться къ тебѣ съ тѣмъ же; ярость ведетъ за собою ярость и на ударъ отвѣчаютъ ударомъ“. Такой же характеръ имѣютъ правила буддійской этики и объ отношенія ко врагамъ. Нигдѣ не давая даже малѣйшаго намека на любовь ко врагамъ, буддійскія писанія рекомендуютъ только сдержанность и прощеніе обидъ, порицаютъ мстительность, мотивируя это тѣмъ, что въ житейскихъ дѣлахъ прощеніе обидъ и миръ со всѣми — наиболѣе выгодный образъ поведенія. Въ той же Даммападѣ читаемъ: „Гнѣвъ побѣждаетъ миролюбіемъ, зло — добромъ, скупого — дарами, а истиной побѣждаютъ лжеца. Вражда не утишается посредствомъ вражды: она утишается посредствомъ мира“. Итакъ, въ этической системѣ буддизма мы имѣемъ дѣло съ чистѣйшимъ утилитаризмомъ: нѣтъ иныхъ побужденій и мотивовъ для нравственной дѣятельности, кромѣ заботы о благополучіи и интересахъ личной выгоды. Такой же смыслъ имѣетъ буддійская мораль и съ точки зрѣнія ученія о спасеніи. Добрыя дѣла приближаютъ къ нирванѣ, злыя — удаляютъ отъ нея и ведутъ къ дальнѣйшимъ перерожденіямъ. Иныхъ, *высшихъ* побужденій не существуетъ, и слѣдовательно, если бы можно было достигнуть спасенія безъ добродѣтели, то не было бы никакой причины и хлопотать о ней. Да, и необходима ли въ дѣйствительности для спасенія добродѣтель? Если мы припомнимъ, что, воспитывая человѣка для спасенія, буддизмъ требуетъ отъ него подавленія всѣхъ желаній, независимо отъ ихъ предмета и цѣли, то должны будемъ согласиться, что вся пресловутая буддійская этика сводится къ нравственному индифферентизму, т.-е. въ сущности предписываетъ такое же равнодушіе къ добру, какъ и ко злу. Въ буддійскихъ памятникахъ дѣйствительно встрѣчаемъ похвалы мудрецамъ за то, что „они не увлекаются ни тѣмъ, что добро, ни тѣмъ, что зло“. Словомъ, буддизмъ проповѣдуетъ, въ концѣ концовъ, совершенно невысказанное и постыдное съ христіанской точки зрѣнія безразличіе къ основнымъ элементамъ нравственной жизни.

Съ этою проповѣдію вполне согласенъ и тотъ процессъ, который предписывается буддизмомъ въ качествѣ *лѣстницы спасенія*. Сущность его сводится къ самоуглубленному размышленію. Постепенное просвѣщеніе, подготовляющее буддійскаго праведника къ нирванѣ, есть процессъ исключительно *мыслительный*, совѣтъ не затрагивающій сердца, а воли касающійся лишь настолько, насколько это нужно для того, чтобы сосредоточиться на предметѣ созерцанія. Предметомъ созерцанія служитъ *поруженіе въ область безформеннаго*, гдѣ нѣтъ никакого реального представленія, которое могло бы служить предметомъ желанія, будь то жизнь или смерть, добро или зло, благо или страданіе человѣчества. Этотъ путь мудрости подчиненъ извѣстному методу, который состоитъ въ послѣдовательной *абстракціи*. По изображенію буддійскихъ памятниковъ, мудрецъ сначала думаетъ: *деревня, лѣсъ, человѣкъ*. Потомъ у него образуется пустота относительно этихъ представленій, и онъ думаетъ: *земля*, помимо всѣхъ находящихся на ней предметовъ. Далѣе онъ поднимается къ представленію безконечнаго пространства и безконечнаго времени и, наконецъ, *несуществованія* чего бы то ни было, и съ каждой изъ такихъ операцій онъ все болѣе приближается къ искупленію. У него будто бы „открывается чистый и не запятанный взглядъ истины“, служащій для него предверіемъ нирваны. Въ этомъ состояніи для буддійскаго праведника нѣтъ, конечно, никакого дѣла до людей, съ ихъ добромъ и зломъ, счастьемъ и несчастьемъ. Его личное спасеніе достигнуто, а затѣмъ пусть хоть міръ погибаетъ. Дѣла милосердія и состраданія къ людямъ не только отодвигаются въ сторону, какъ отвлекающія праведника отъ преслѣдуемой имъ цѣли личнаго спасенія, но и логически не совмѣщаются съ требованіями метода абстракціи. Горе и злосчастіе нашихъ ближнихъ открываются нашему сердцу не на высотахъ обобщающей и отвлекающей мысли, а въ конкретныхъ сферахъ окружающей насъ дѣйствительности.

Уже по характеру этого подвига, сущность котораго заключается въ своеобразной *мудрости*, соединенной со способностію обладанія извѣстными приѣмами самоуглубляющейся мысли, мы можемъ заключать, что буддійское спасеніе есть удѣлъ весьма немногихъ, такъ сказать, исключительныхъ натуръ. Хотя отшельничество Будда ставитъ непремѣннымъ усло-

віемъ для подвиговъ совершеннаго искупленія, но нѣтъ сомнѣнія, что далеко не всѣ и изъ отшельниковъ обладаютъ необходимыми для того *умственными* дарованіями. Что касается мірянъ, то, охваченные со всѣхъ сторонъ условіями лично-конкретнаго существованія, они не могутъ и мечтать о полномъ и совершенномъ спасеніи. Вообще Буддѣ и на умъ не приходило усвоить своей религіи широкой, всечеловѣческой характеръ. Онъ не думалъ призывать къ себѣ *всѣхъ труждающихся и обремененныхъ*. Есть основаніе предполагать, что въ началѣ своей дѣятельности Будда не думалъ даже и того, что найдетъ себѣ послѣдователей среди людей, сравнительно интеллигентныхъ. Такъ, одна изъ хроникъ рассказываетъ, что, достигнувъ спасенія *для себя*, Будда совсѣмъ не хотѣлъ проповѣдывать путь къ истинѣ остальнымъ людямъ, главнымъ образомъ изъ опасенія, что его не поймутъ: „зачѣмъ открывать міру то, что я пріобрѣлъ тяжелой борьбой? Истина останется скрытой отъ того, кого наполняетъ желаніе и ненависть; трудна она, таинственна, сокрыта отъ грубаго ума; ее можетъ созерцать только тотъ, умъ котораго не омраченъ земными помыслами!“ По словамъ легенды, самъ Брама, узнавъ мысли Будды, оставилъ небо столь быстро, какъ сильный человѣкъ выпрямляетъ согнутую руку, и появился предъ Возвышеннымъ. Обнаживъ въ знакъ почтенія плечо свое отъ верхней одежды и преклонивъ предъ Буддою одно колѣно, Брама сталъ умолять его итти на проповѣдь. „Пусть Господи-Возвышенный проповѣдуетъ ученіе! Есть люди чистые отъ праха земнаго; но если они не услышатъ проповѣди закона, то погибнуть!“ Только тогда Будда рѣшился итти на проповѣдь. Какая глубокая противоположность съ словами Спасителя: „Я на то родился и на то пришелъ въ міръ, чтобы свидѣтельствовать истину“ (Іоан. 18, 37)!

Но прекратимъ наши сравненія. Хотя мы далеко еще не исчерпали весь относящійся матеріалъ, но для насъ уже очевидно, что въ самыхъ основныхъ пунктахъ вѣро- и нравоученія буддизмъ представляетъ систему не только несходную съ христіанствомъ, но и совершенно ему противоположную и противорѣчащую.

Сводя въ общее заключеніе результаты нашего анализа, мы должны повторить, что въ оцѣнкѣ отношеній между обѣими религіями гораздо ближе подходятъ къ истинѣ писатели, про-

славляющіе буддизмъ съ точки зрѣнія современнаго невѣрія, чѣмъ тѣ, которые восхищаются его мнимою близостію и сходствомъ съ нашей божественной религіей. И дѣйствительно, буддизмъ есть отрицаніе, контрастъ, антиподъ христіанства, и не одного только христіанства, но и всякой религіозной системы, гдѣ только признается бытіе Божіе, хотя бы въ уродливыхъ формахъ политеизма.) Истина бытія Божія есть краеугольный камень всякаго теистическаго міросозерцанія. Если Богъ существуетъ и такъ или иначе открываетъ Себя человѣку, хотя бы только въ природѣ, разумѣ и совѣсти, то отсюда неизбѣжно вытекаетъ необходимость не только признавать бытіе Его, но и наше къ Нему отношеніе. Если Богъ существуетъ, то эта истина не можетъ быть отодвинута куда-нибудь на отдаленныя окраины нашего міросозерцанія, но должна стать его живымъ и движущимъ центромъ. Всѣ элементы міровой жизни, всѣ стремленія воли и дѣятельности человѣческой должны быть поставлены въ то или другое отношеніе къ этой доминирующей идеѣ, подобно тому какъ всѣ точки периферіи и радіусы круга разсматриваются не иначе, какъ въ отношеніи къ его центру. Если же божество открываетъ себя человѣку нѣкоторымъ особеннымъ, сверхъестественнымъ образомъ, и мы получаемъ опредѣленное о Немъ познаніе, какъ Существо духовно-личномъ, со всѣми предикатами Существа Высочайшаго, то Его премудрость и воля являются высшимъ закономъ, опредѣляющимъ, какъ цѣль всего вообще міроваго бытія, такъ направленія, задачи и цѣли всей человѣческой дѣятельности, всѣ отношенія человека къ Богу, міру и себѣ подобнымъ и вообще все, что обобщается обыкновенно подъ понятіемъ о *смыслѣ жизни*. Такое именно положеніе занимаетъ идея божества въ христіанствѣ, по ученію котораго Богъ есть непосредственный Творецъ міра со всѣми его частными формами, Промыслитель и Отецъ людей, Законодатель, Судія, Спаситель, Мздовоздаятель и, наконецъ, Высочайшее Благо и послѣдняя Цѣль всего существующаго. Отсюда понятно, что одного только безбожія буддійской системы достаточно, чтобы лишить насъ возможности сопоставленія ея съ христіанствомъ въ какомъ бы то ни было отношеніи. Лишь только устраняется идея Существа Высочайшаго, — все равно: въ атеистическомъ, или агностическомъ смыслѣ, — неизбѣжно перемѣщается въ си-

стемъ центръ тяжести, и, вмѣсто Бога, человѣкъ получаетъ неестественно преувеличенное, а слѣдовательно, и ложное положеніе. Паглядный примѣръ тому представляетъ философія современнаго невѣрія. То же самое случилось и съ буддизмомъ. Тогда какъ христіанство есть религія нормирующаго отношенія человѣка къ Богу, а чрезъ Бога — къ міру, ближнему и самому себѣ, буддизмъ есть система, опредѣляющая отношенія человѣка только къ себѣ самому и интересамъ своего благополучія. Горе и страданіе жизни составляютъ исходную точку всей системы; избавленіе отъ нихъ — завѣтную цѣль и высшее благо. Самъ человѣкъ и долженъ, и можетъ изобрѣсти способъ избавленія своего отъ золь жизни, самъ же человѣкъ является и законодателемъ своимъ въ области добродѣтели. И это — тотъ человѣкъ, который, въ силу естественной немощи и грѣховной извращенности своей природы, какъ, согласно съ свидѣтельствомъ слова Божія, показалъ и всемірно-историческій опытъ, не можетъ естественными своими силами ни побѣдѣть грѣха, ни устранить вытекающія изъ него послѣдствія! Кромѣ того, отказываясь дать какое бы то ни было объясненіе по вопросу о происхожденіи зла и страданій жизни, ученіе Будды выставляетъ ихъ тѣмъ не менѣе на первый планъ, такъ что ими заслоняются всѣ остальные факторы жизни, и система неизбѣжно принимаетъ узкій и односторонній характеръ. Взоры буддиста не привлекаютъ къ себѣ ни поэзія природы, ни дивныя силы духа, ни величіе самой добродѣтели, въ которой онъ ничего не хочетъ видѣть болѣе, какъ только техническій приѣмъ или терапевтическое средство для борьбы съ тѣми же страданіями жизни. Подвигъ спасенія поставленъ въ неизмѣримо трудныя и исключительныя условія, дѣлающія спасеніе удѣломъ весьма немногихъ, привилегированныхъ натуръ. Остальному человечеству предоставляется безпомощно изнывать подъ бременемъ подавляющаго зла и неповинныхъ страданій. Но не лучше и положеніе спасаемыхъ. Предписываемый Буддою внутренній процессъ самоспасенія въ сущности своей есть процессъ медленнаго, но систематическаго и рѣшительнаго нравственнаго самоубійства, такъ какъ требуетъ отъ послѣдователей буддизма подавленія въ себѣ самого желанія жизни, т.-е. самого корня, изъ котораго произрастаютъ не только низменныя и грѣховныя, но и самыя высокія и благородныя

стремленія духа, возвышающія насъ по ступенямъ богоподобнаго совершенства. Результатъ же этого спасенія, представляемый *нирванною*, таковъ, что хочется задать вопросъ: что лучше — спастись или погибнуть? Последнее, какъ мы видѣли, ведетъ къ дальнѣйшимъ перерожденіямъ и въ худшемъ случаѣ — въ низшія формы существованія. Но не лучше ли переродиться въ зайца или собаку, съ надеждою странствовать по перерожденіямъ еще нѣсколько милліоновъ вѣковъ, чѣмъ сейчасъ же похоропить себя въ этой ужасной нирванѣ, уничтожающей личность и сознаніе, и все, что содержитъ какое-либо напоминаніе о жизни? Для чего же стоитъ жить, для чего претерпѣвать скорби и страданія, для чего предпринимать трудный подвигъ самоспасенія? Для того, чтобы въ концѣ концовъ — все равно — погибнуть безъ слѣда и безъ смысла, какъ безъ цѣли и смысла явился человѣкъ на землѣ! Невольно припоминаются стихи великаго поэта, сумѣвшаго глубоко заглянуть въ психологію человѣка, тѣми или другими путями поставленнаго подъ власть міросозерцанія, подобнаго буддійскому. Неизбѣжно и неотвратимо такой человѣкъ задаетъ себѣ вопросъ:

Даръ случайный, даръ напрасный —
 Жизнь, зачѣмъ ты мнѣ дана?
 Иль зачѣмъ судьбою тайной
 Ты на казнь осуждена?
 Кто меня враждебной властью
 Изъ ничтожества воззвалъ,
 Душу мнѣ наполнилъ страстью
 Умъ сомнѣнемъ взволновалъ?...

и, не найдя въ своей безбожной и отрицательной философіи никакого отзвука на эту муку души, онъ долженъ будетъ сказать себѣ словами того же поэта:

Цѣли нѣтъ передо мною,
 Сердце пусто, празденъ умъ,
 И томить меня тоскою
 Однозвучный жизни шумъ!

Къ ужасу *отчаянія* сводится такимъ образомъ вся перспектива и весь смыслъ жизни, озаряемый свѣтомъ ученія Будды. Конечно, это — не свѣтъ и не смыслъ, а тьма и бессмыслица, отъ которой да избавитъ Господь всякаго чело-

вѣка, грядущаго въ міръ! Стоя на почвѣ буддизма и соблюдая въ то же время логическую послѣдовательность, которой не достаетъ въ буддизмѣ, можно только удивляться, почему его послѣдователямъ не рекомендуется болѣе краткій и рѣшительный способъ самоспасенія, такъ перѣдко практикуемый чадами современнаго невѣрія. Если самоубійство не сдѣлалось повальнымъ явленіемъ среди прирожденныхъ азіатскихъ буддистовъ, то случилось это единственно благодаря тому, что ими съ давнихъ поръ исповѣдуется не настоящій древній, но новый переродившійся буддизмъ, правда, грубый, но въ которомъ есть и боги, и жертвы, и молитвы, и надежда. Что касается до собственнаго ученія Готамы-Сакия-Муни, реставрируемаго теперь у насъ въ качествѣ древняго или настоящаго буддизма, то нельзя не согласиться, что оно представляетъ собою *самый мрачный и ужасный пессимизмъ*, который только существовалъ когда-либо въ мірѣ, чудовищно и противоестественно возведенный на степень *религии!*

Совершенно иное впечатлѣніе даетъ намъ система христіанства. Она дѣйствительно раскрываетъ передъ нами глубокой *смыслъ жизни*, давая ясныя отвѣты на всѣ запросы духа. Съ положительностію, удовлетворяющей требованіямъ самой строгой философской мысли, рѣшаетъ она вопросъ о происхожденіи міра и человѣка. Въ ученіи о сотвореніи человѣка *по образу и подобию Божію* даетъ она ключъ къ объясненію всѣхъ высшихъ стремленій духа въ области науки и знанія, въ области художественнаго творчества, наконецъ, въ сферѣ нравственно-практической дѣятельности человѣка. Ученіемъ о свободной волѣ человѣка христіанство разрѣшаетъ вопросъ о происхожденіи зла и грѣха, а равно и лежащей на каждомъ изъ насъ отвѣтственности за грѣхи предъ Вѣчною Правдою. Но оно не проповѣдуетъ кичливой теоріи самопомощи и самоспасенія. Грѣховный и безпомощный человѣкъ спасается силою и любовію Бога, Который для этой цѣли Самъ снисходитъ на землю, становится Богочеловѣкомъ, чтобы, подъявъ на рамена Свои всемірное бремя грѣховъ человѣческихъ, принести за насъ умиловительную и искупительную жертву. Христосъ не только искупилъ насъ отъ грѣховъ, но и открылъ пути и способы къ общенію съ Богомъ и вѣчной славѣ, о какой буддизмъ даже и вообразить не можетъ. Всѣ чаянія и стремленія сердца чело-

вѣческаго къ личной и сознательной жизни послѣ смерти, видѣнныя въ насъ самую природу, получили въ христіанствѣ свое высшее оправданіе и утверженіе. Тѣлесная смерть не есть конецъ всего, а лишь начало иной жизни. Безсмертный духъ человѣка не подвластенъ смерти, а въ концѣ времени воскреснетъ для вѣчной жизни и самое тѣло наше, обновленное и одухотворенное. Религія Христа сообщаетъ намъ, наконецъ, что въ концѣ времени самое небо и земля обновятся и измѣнятся въ лучшее состояніе, и царство Божіе наступитъ тогда во всей силѣ и славѣ: воля Божія будетъ исполняться тогда и на земли такъ же, какъ на небеси! Поистинѣ, въ такомъ ученіи есть *свѣтъ*, просвѣщающій человѣка, а слѣдовательно, и Тотъ, Кто возвѣстилъ это ученіе, есть истинный и божественный *Свѣтъ міра*.

Приготовляя человѣка къ блаженной вѣчности, христіанская этика предписываетъ ему дѣятельность, вполне согласную съ требованіями его духовной природы, въ частности съ показаніями его совѣсти. Основоположенія этой морали — Богъ-законодатель и свободная воля человѣка. Потому, что есть живой Богъ, и потому, что Онъ — высшее совершенство и нравственное благо, христіанская этика на самомъ первомъ мѣстѣ поставляетъ нашу обязанность любить Бога и служить Ему съ непоколебимою вѣрностію. Но такъ какъ Богъ есть не только Законодатель, но и Отецъ всѣхъ людей, то христіанская мораль предписываетъ намъ смотреть на cadaго человѣка какъ на брата и ближняго, т.-е. требуетъ отъ насъ живой и дѣятельной любви къ человѣчеству, исключаящей всякій эгоизмъ и себялюбіе. Христіанство освящаетъ и благословляетъ союзъ государственный, какъ одну изъ естественныхъ формъ служенія человѣка благу своихъ ближнихъ. Семейный союзъ, т.-е. супружескія отношенія и неразрывно связанныя съ ними отчество и материнство, также не только не унижаются въ христіанствѣ, но наоборотъ, освящаются и возвышаются, и только тѣмъ, кто чувствуетъ себя способнымъ навсегда сохранить дѣвство, совѣтуется оставаться безбрачными. Что касается мотивовъ нравственной дѣятельности, то христіанство хотя не игнорируетъ и низшихъ сравнительно мотивовъ, каковы страхъ и надежда, но эти мотивы всюду поставляетъ въ подчиненное отношеніе къ высшимъ мотивамъ, и какъ на самый высшій изъ субъ-

активныхъ мотивовъ оно указываетъ на безкорыстную любовь къ Богу, Который насъ прежде возлюбилъ Своею безконечною любовью и далъ примѣръ, какъ мы должны любить.

Наконецъ, что касается жизненно-практическихъ результатовъ христіанской системы, то она создала цѣлый рядъ явленій и формъ жизни, которыя въ совокупности входятъ въ понятія *христіанской культуры*, такъ существенно отличающейся отъ культуры азіатскихъ и вообще языческихъ народовъ. Конечно, и въ странахъ христіанскихъ много грѣха и порочности. Но это все же не измѣняетъ того неоспоримаго факта, что какъ только явилась на землѣ религія Христа и стала проникать въ сознаніе и жизнь народовъ, она всюду вносила за собой добро и одно только добро. Она возвысила достоинства человѣческой личности вообще, въ частности возвысила положеніе женщины, уничтожила рабство, создала филантропію и хотя не уничтожила еще войны, но уже успѣла облегчить ея ужасы и на первый планъ выдвинула идею мира, какъ всеобщій международный долгъ и обязанность. Таковы лучшіе плоды христіанской цивилизаціи, о которыхъ и понятія не имѣютъ народы, исповѣдующіе буддизмъ.

Выводы, вытекающіе изъ всего, сказаннаго выше, понятны сами собою: 1) если христіанство заключаетъ въ себѣ свѣтъ истины, въ чемъ, конечно, мы и не сомнѣваемся, то только крайнее легкомысліе и невѣдѣніе, какъ относительно христіанства, такъ и буддизма, могутъ признавать за послѣднимъ что-либо иное, кромѣ самаго мрачнаго заблужденія; 2) если христіанство, какъ мы твердо увѣрены, исходитъ отъ Бога, то буддизмъ долженъ быть признанъ созданіемъ человѣческаго духа, дошедшаго въ своемъ естественномъ состояніи до самыхъ крайнихъ ступеней отчужденія отъ Бога; наконецъ, 3) если христіанство ведетъ насъ къ богообщенію и къ богоподобію, къ дѣйствительному спасенію и жизни вѣчной, то увлеченіе буддизмомъ только удаляетъ человѣка отъ Бога и ведетъ его къ вѣчной гибели и вѣчной смерти.

Отличіе христіанскаго оптимизма отъ оптимизма філософскаго и его превосходство надъ нимъ.

(Научный оптимизмъ и его несостоятельность. — Міровоззрѣніе Лейбница. —
Оцѣнка его. — Христіанское міровоззрѣніе).

I.

Слово „оптимизмъ“ (лат. *optimus* — наилучшій) точно не выражаетъ того понятія, какое соединяется съ нимъ въ настоящее время. Послѣ Лейбница, который говорилъ о существующемъ мірѣ, какъ наилучшемъ изъ всѣхъ возможныхъ міровъ, оно вошло въ употребленіе и служитъ для выраженія понятія о томъ, что въ настоящемъ мірѣ добро преобладаетъ надъ зломъ, что жизнь доставляетъ намъ болѣшую сумму наслажденій, чѣмъ страданій, словомъ, что жизнь имѣетъ свою цѣнность.

Дѣйствительно, лишь послѣдняя мысль занимаетъ оптимистовъ и историковъ оптимизма послѣ Лейбница, и они оставляютъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, существующій міръ наилучшій или нѣтъ¹⁾.

Если объективное понятіе о цѣнности жизни перевести на субъективный языкъ, то оно будетъ указывать на мысль о счастья человѣка; жизнь можетъ имѣть для человѣка цѣнность въ томъ случаѣ, если онъ счастливъ.

Имѣя въ виду связь понятій цѣнности жизни и счастья, мы можемъ дать такое опредѣленіе разсматриваемому тер-

¹⁾ Несоотвѣтствіе термина „оптимизмъ“ соединяемому съ нимъ понятію замѣчалося и замѣчается многими. Такъ, Селли вмѣстѣ съ англійскою писательницею Джорджъ Эліотъ думали замѣнить его словомъ „меліоризмъ“. (*Селли*, „Пессимизмъ“, С.-Пб. 1893, пер. Яковенко, стр. 268.) Однако, въ виду распространенности термина „оптимизмъ“, ничто не мѣшаетъ имъ пользоваться.

мину: оптимизмъ есть утвердительный отвѣтъ на вопросъ: можетъ ли человѣкъ быть счастливымъ, а вмѣстѣ съ такимъ опредѣленіемъ мы напередъ предъявляемъ каждой оптимистической системѣ задачу рѣшить вопросъ о счастья человѣка.

При одномъ общемъ тонѣ разныя оптимистическія міровоззрѣнія существенно различаются, однако, другъ отъ друга въ зависимости отъ того, что принимается ими при изслѣдованіи за исходную точку. Такъ, оптимизмъ, претендующій на названіе научнаго, пытается обосновать свои положенія о цѣнности жизни на опытѣ, который принимается имъ за исходную точку для его выводовъ. Научный оптимизмъ имѣетъ дѣло лишь съ эмпирическою дѣйствительностью, а все то, что выходитъ за предѣлы опыта, имъ не принимается въ расчетъ.

Нѣкоторые изслѣдователи вопроса о цѣнности жизни считаютъ научную постановку дѣла единственно заслуживающею вниманія. „Извѣстно“, говоритъ одинъ изъ нихъ, „что самыя знаменитыя рѣшенія вопроса (о цѣнности жизни), какъ, напр., рѣшенія Будды, Шопенгауэра и Лейбница, сдѣланы были на основаніи апріорныхъ теологическихъ и метафизическихъ концепцій міра; поэтому въ сознаніи большинства образованныхъ людей этотъ вопросъ является не подлежащимъ научному анализу, чѣмъ-то вполне метафизическимъ. Ничто не можетъ быть ошибочнѣе подобнаго мнѣнія“¹⁾. Далѣе онъ утверждаетъ, что научное рѣшеніе вопроса есть единственно желательное и правильное. Однако, если это утвержденіе можетъ, повидимому, благопріятствовать научному оптимизму, то выводъ, которымъ дѣлится съ читателемъ тотъ же изслѣдователь, наноситъ ему рѣшительный ударъ: „выводъ, къ которому мы пришли“, говоритъ онъ, „неутѣшительнъ: за исключеніемъ нѣсколькихъ малочисленныхъ группъ, все человѣчество испытываетъ всѣ ужасы желанія, скуки, нужды и томленія“²⁾.

Обратимся за разъясненіями къ эмпирической дѣйствительности, на которой основывается научный оптимизмъ. Она дѣлитъ все человѣчество на двѣ части — счастливыхъ и несчастливыхъ, при чемъ, которая изъ нихъ больше, оптимисты не въ состояніи опредѣлить, ибо, какъ говоритъ

¹⁾ *Мокіевскій*, „Цѣнность жизни“. С.-Пб. 1884, стр. 9.

²⁾ *Ibid.*, стр. 251.

Н. Гротъ, „единственный методъ фактической провѣрки гипотезъ пессимизма и оптимизма — статистическій¹⁾), но и онъ, добавимъ мы, невозможенъ. Какъ бы то ни было, но фактъ тотъ, что есть несчастные люди. Что можетъ дать имъ въ качествѣ утѣшенія научный оптимизмъ?

Оптимисты говорятъ, что бѣдствій зависитъ отъ ненормальныхъ общественныхъ условій, измѣненіе которыхъ во власти самого человѣчества; при этомъ они возлагаютъ большую надежду на цивилизацію, которая будто въ недалекомъ будущемъ доведетъ до minimum'a, если не совсѣмъ уничтожитъ бѣдствія въ мірѣ. Печальное заблужденіе! Многовѣковой опытъ доказалъ, что цивилизація, если она не проникнута христіанскимъ духомъ, не воспитываетъ и возвышаетъ, а губитъ человѣчество. Избавляя его отъ нѣкоторыхъ животныхъ инстинктовъ, противныхъ человѣческому разуму, она несетъ за собою смерть для человѣческой воли, ввергая ее въ рабство страстямъ и порокамъ, которые ставятъ человѣка ниже животнаго. Другое дѣло — христіанская цивилизація. Но, во-первыхъ, здѣсь мы уже выходимъ изъ предѣловъ опыта и входимъ въ область Откровенія, проникать куда не дозволяетъ намъ научный оптимизмъ, а во-вторыхъ, и христіанская цивилизація не въ состояніи совершенно уничтожить бѣдствія въ мірѣ.

Если бы даже цивилизація имѣла то значеніе, какое приписываетъ ей научный оптимизмъ, то, во всякомъ случаѣ, плодами ея воспользуется будущее человѣчество, а что же для современныхъ несчастливцевъ?

Перейдемъ теперь къ другой, по взгляду научнаго оптимизма, счастливой части человѣчества. Опытъ показываетъ, что человѣкъ не можетъ быть счастливымъ, если только онъ полагаетъ идеалъ счастья въ области эмпирической дѣйствительности. Она не даетъ ничего, на чемъ человѣкъ могъ бы остановиться, въ чемъ увидѣлъ бы разумную цѣль своихъ стремленій, — цѣль, которая одна только и можетъ сообщить всякой дѣйствительности плодотворность. Наслажденія, слава, богатство — все это призраки, никогда еще не доставлявшіе обладателю ихъ такого состоянія, когда онъ могъ бы ска-

¹⁾ „О научномъ значеніи пессимизма и оптимизма, какъ міровоззрѣній“. Одесса 1884, стр. 21.

зять: я счастливъ. Состраданіе, любовь къ ближнимъ? Но для чего счастливый будетъ заботиться о нихъ? На этотъ вопросъ едва ли можно отвѣтить съ точки зрѣнія научнаго оптимизма.

Вообще, коренной недостатокъ послѣдняго заключается въ томъ, что онъ, не выходя изъ предѣловъ опыта, не въ состояніи указать цѣли для человѣческой дѣятельности, между тѣмъ какъ принципъ разумности требуетъ, чтобы всякая дѣятельность была одухотворена извѣстною цѣлью, и тогда только можно рассчитывать на ея плодотворность и на то, что она доставитъ человѣку возможное счастье въ сознаніи исполняемаго долга. Жизнь безъ цѣли не можетъ быть счастливой, между тѣмъ опытъ не указываетъ ея человѣку, а потому скорѣе можетъ служить опорой для пессимизма, чѣмъ для оптимизма.

Прекрасной иллюстраціей сказаннаго о научномъ оптимизмѣ можетъ служить попытка Дюринга обосновать мысль о цѣнности жизни на данныхъ опыта. Онъ прямо заявляетъ, что „сущность жизни заключается не въ томъ, чтобы достигъ цѣли, лежащей по ту сторону ряда ея функций“¹⁾. Этими словами опредѣляется характеръ его изслѣдованія. Полагая зло въ страданіи и добро — въ радостяхъ и удовольствіяхъ жизни²⁾, Дюрингъ стремленіе къ послѣднимъ какъ бы ставитъ главной задачей человѣка и ими замѣняетъ для послѣдняго цѣль потустороннюю. Что касается бѣдствій и страданій человѣчества, то Дюрингъ ихъ не игнорируетъ. Слѣдя за человѣческой жизнью по возрастамъ и поламъ, онъ почти всѣ аномаліи въ ея проявленіяхъ относитъ на счетъ ненормальныхъ общественныхъ условій; съ развитіемъ человѣчества эти условія постепенно будутъ измѣняться и якобы уступать мѣсто нормальному порядку вещей, при которомъ существующіе въ мірѣ недостатки, умаляющіе цѣнность жизни, будутъ сведены до minimum'a.

Таково въ общемъ оптимистическое міровоззрѣніе Дюринга. Въ немъ мы встрѣчаемъ знакомыя намъ мысли научнаго оптимизма, посему и оцѣнка его можетъ быть сдѣлана на основаніи сказаннаго о послѣднемъ. Говоря коротко,

1) „Цѣнность жизни“, перев. Антоновскаго. С.-Пб., 1896, стр. 216.

2) Ibid., стр. 218.

Дюрингъ не даетъ и не можетъ дать точки опоры для оптимистическаго взгляда на жизнь, такъ какъ въ опытѣ нельзя найти разумной цѣли для человѣка. Радости и удовольствія жизни, въ которыхъ Дюрингъ полагаетъ цѣнность ея, не могутъ удовлетворить человѣка, а другой цѣли онъ не указываетъ, а посему его мировоззрѣніе является необоснованнымъ.

Прибавимъ, въ качествѣ заключенія, къ сказанному о научномъ оптимизмѣ мнѣніе покойнаго Н. Страхова о положительной наукѣ, замѣтствующей свое содержаніе изъ опыта. „Наука“, говоритъ онъ, „не объемлетъ того, что для насъ всего важнѣе, всего существеннѣе, — не объемлетъ жизни. Внѣ науки находится главная сторона нашего бытія, — то, что составляетъ нашу судьбу, то, что мы называемъ Богомъ, совѣстью, нашимъ счастьемъ и достоинствомъ“. Такъ устанавливается некомпетентность научнаго оптимизма въ рѣшеніи принятой имъ на себя задачи. „Пессимизмъ и оптимизмъ“, справедливо говоритъ П. Гротъ, — „доктрины метафизическія, не научныя, проблемы, на которыя стараются отвѣтить оптимисты и пессимисты, неразрѣшимы строго научно и объективно и потому должны быть изъяты изъ области науки“¹⁾.

Другой типъ представляютъ философскія системы, извѣстныя вообще подъ названіемъ философскаго оптимизма. Характеръ его, по сравненію съ научнымъ, опредѣляется тѣмъ, что за исходную точку своихъ изслѣдованій онъ принимаетъ не эмпирическую дѣйствительность, а то или другое общее философское мировоззрѣніе, отъ котораго въ прямой зависимости стоитъ такой или иной взглядъ на жизнь. Понятно, что правильность послѣдняго будетъ вполнѣ зависѣть отъ качественной цѣнности перваго, и хотя вообще мы признаемъ компетентность философіи въ рѣшеніи оптимистической проблемы, однако должны сказать, что если философскій оптимизмъ въ опредѣленіи цѣли человѣческой жизни хочетъ руководиться однимъ своимъ разумомъ, не прибѣгая къ помощи Откровенія, то онъ, въ концѣ концовъ, долженъ потерпѣть полное фіаско. Тѣ истины, которыя могутъ казаться элементарными для просвѣщеннаго свѣтомъ христіанскаго Откровенія, предносились лишь въ смутныхъ образахъ

¹⁾ См. стр. 160-1

1) „О научномъ значеніи пессимизма и оптимизма“, стр. 22—23.

выдающимся мыслителямъ до-христіанской древности¹⁾. Это, какъ нельзя лучше, говорить о неразрѣшимости для человѣческаго ума нѣкоторыхъ вопросовъ, съ которыми приходится считаться, между прочимъ, и философскому оптимизму. Вольное или невольное игнорированіе нѣкоторыхъ пунктовъ христіанскаго Откровенія отзывается на послѣдовательности, а можетъ-быть, даже наносить рѣшительный ударъ и блестяще задуманной философской системѣ и отнимаетъ у нея точку опоры. „Безумное Божіе“ оказывается „мудрѣе челоуѣковъ“ (1 Кор. 1, 25). Насколько это справедливо, покажетъ предлагаемая нами оцѣнка философскаго оптимизма съ точки зрѣнія разума и христіанскаго Откровенія.

Мы выше сказали, что каждая оптимистическая система стоитъ въ зависимости отъ общаго философскаго міровоззрѣнія извѣстнаго философа. Понятно отсюда, что философскій оптимизмъ можетъ принимать различныя оттѣнки, такъ какъ каждая отдѣльная система даетъ свое рѣшеніе оптимистической проблемы. Однако, разсматривать всѣ оптимистическія міровоззрѣнія мы не видимъ необходимости по слѣдующимъ соображеніямъ. Для обстоятельнаго ознакомленія съ философскимъ оптимизмомъ мы избрали міровоззрѣніе Лейбница, у котораго оптимизмъ, по замѣчанію Селли, достигаетъ своего апогея; ни у кого другого не выраженъ онъ такъ ясно и опредѣленно²⁾. Эти черты Лейбницевою оптимистической проблемы, къ которымъ можно присоединить полноту и законченность, думаемъ, достаточно говорить въ пользу нашего избранія.

Міровоззрѣніе Лейбница представляетъ еще интересъ въ томъ отношеніи, что оно возникло на теистической почвѣ, а это ставитъ его на извѣстный пьедесталь предъ другими оптимистическими міровоззрѣніями, такъ какъ послѣднія падаютъ вмѣстѣ съ ихъ основными посылками. Такъ, оптимизмъ пантеизма и матеріализма держится на томъ положеніи,

1) Совершенно понятно отсюда извѣстное предсказаніе Платона, что отъ Бога будетъ посланъ учитель, чтобы прояснить мракъ настоящей участи челоуѣка и снять покрывало съ его будущей славы. А Кантъ прямо говорить, что если бы Евангеліе не научило всеобщимъ нравственнымъ законамъ во всей ихъ чистотѣ, то разумъ до сихъ поръ не дошелъ бы до нихъ съ такимъ совершенствомъ.

2) „Пессимизмъ“, стр. 34.

что все существующее въ мірѣ подвержено роковой необходимости, а отсюда и зло является необходимымъ элементомъ мировой гармоніи¹⁾. Но это противорѣчитъ общечеловѣческому сознанию, свидѣтельствуя о существованіи свободы, а также откровенному учению. Что касается, въ частности, матеріализма, то нелѣпость основныхъ посылокъ послѣдняго сознается даже лучшими его представителями. Если же основные послылки указанныхъ научныхъ направленій ложны, то таково же стоящее въ зависимости отъ нихъ оптимистическое міровоззрѣніе.

Совсѣмъ другое система Лейбница. Теистическій характеръ ея заставляетъ болѣе серьезно относиться къ взглядамъ Лейбница, тѣмъ болѣе, что онъ преслѣдовалъ задачу — привести въ согласіе вѣру съ разумомъ и пользовался богословской терминологіей не хуже любого современнаго ему богослова. Въ этомъ случаѣ слѣдуетъ принять во вниманіе замѣчаніе одного изслѣдователя богословія Лейбница; по его словамъ, оптимизмъ Лейбница, понятый такъ, какъ понималъ его самъ Лейбницъ, а не его ученики, еще въ настоящее время представляетъ одну изъ самыхъ лучшихъ попытокъ къ объясненію божественнаго міропорядка и... вполне отвѣчаетъ христіанскому понятію о Богѣ²⁾. Хотя это замѣчаніе и требуетъ ограниченія, въ чемъ мы убѣдимся при разборѣ системы Лейбница, однако въ немъ есть доля правды, такъ какъ Лейбницъ былъ вѣрующей христіанинъ, и намѣренія у него были самыя благія.

Остановливаясь на Лейбницѣ, какъ представителѣ философскаго оптимизма, мы тѣмъ самымъ ограничиваемъ свою задачу, которая будетъ состоять въ оцѣнкѣ міровоззрѣнія Лейбница предъ судомъ здраваго разума и христіанскаго Откровенія.

II.

Въ біографіи Лейбница обращаютъ на себя вниманіе слѣдующія два обстоятельства. Во-первыхъ, то, что его блестящей

1) Оптимистическое міровоззрѣніе павленста Гегеля можетъ быть резюмировано въ слѣдующей формулѣ: Все, что разумно, естественно, и все, что естественно, разумно. Гегель утверждаетъ, что дѣйствительный міръ таковъ, какимъ долженъ быть.

2) *Pichler*, Die Theologie des Leibniz. Th. I. München 1869, s. 262 c. 3.

карьерѣ судьба благоприятствовала въ теченіе всей жизни, за исключеніемъ печальнаго конца, и, во-вторыхъ, что его общественное положеніе, а также природный характеръ не позволили ему сосредоточиться на какой-нибудь одной отрасли знанія. Первое обстоятельство сообщило его міровоззрѣнію извѣстный (оптимистическій) характеръ, а второе — отразилось на качественной сторонѣ его философствованія, въ смыслѣ отсутствія въ немъ логической стройности и единства. Плана, намѣченнаго въ заглавіи „Теодицеи“ Лейбницъ не выдерживаетъ, постоянно возвращаясь къ главной мысли, составляющей краеугольный камень его оптимизма, что существующій міръ есть наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ міровъ. Доказательство этого положенія служить главной задачей Лейбница, и онъ ведетъ его двумя путями, которые мы назовемъ априорнымъ и апостериорнымъ.

Сущность доказательства перваго рода можетъ быть выражена въ слѣдующихъ немногихъ словахъ. Богъ, какъ Высочайшій Умъ, отъ вѣчности представлялъ всѣ планы возможныхъ міровъ. Всомогущество Божіе, безъ сомнѣнія, могло привести въ осуществленіе любой изъ этихъ плановъ, но въ соединеніи съ благодію и мудростію оно опредѣляется къ осуществленію одного только наилучшаго¹⁾. Такимъ образомъ, понятіе о Богѣ или, точнѣе, свойства Божіи — премудрость, благодіе и всомогущество — съ несомнѣнностію говорятъ въ пользу Лейбницева положенія о наилучшемъ мірѣ.

На этомъ можно было бы остановиться, и не нужна была бы вся „Теодицея“, если бы фактъ существованія зла въ мірѣ не говорилъ противъ такого, установленнаго априорнымъ путемъ, положенія. Въ самомъ дѣлѣ, зло въ мірѣ такъ велико, страданій и бѣдствій въ немъ такъ много, что обойти ихъ молчаніемъ, при взятой Лейбницемъ на себя задачѣ, было невозможно, тѣмъ болѣе, что его противникъ Бэръ на нихъ главнымъ образомъ и настаивалъ, опровергая положеніе о наилучшемъ мірѣ. *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* Богъ существуетъ. Откуда же зло?

Эту сторону дѣла Лейбницъ вовсе не игнорируетъ, а, напротивъ, направляетъ всю глубину своего ума и всѣ обширныя познанія на то, чтобы доказать, что существующіе въ

¹⁾ Théodicée. Berlin 1840, §§ 8, 130.

міръ безпорядки не только ничего не говорятъ противъ положенія о наилучшемъ міръ, но даже подтверждаютъ его. Это и есть то доказательство, которое мы называемъ апостеріорнымъ. Какъ же ведетъ его Лейбницъ?

Онъ различаетъ зло метафизическое, физическое и нравственное. Первое, по нему, состоитъ въ несовершенствѣ, второе — въ страданіи и третье — въ грѣхѣ¹⁾. Ясно, что страданіе и грѣхъ суть факты, или зло дѣйствительное. Но чтѣ же такое зло метафизическое, и какъ понимать его въ отношеніи къ дѣйствительному?

Сущность ученія о метафизическомъ злѣ можетъ быть представлена въ такомъ видѣ. Съ понятіемъ творенія соединяется мысль объ ограниченіи. Творенію не можетъ принадлежать абсолютное совершенство, иначе оно было бы Богомъ, Который одинъ безконеченъ, а творенію присущи конечность и ограниченіе. Его силѣ и его знанію положены опредѣленныя границы; оно подчинено условіямъ пространства и времени; оно находится въ разнообразной зависимости отъ внѣшняго міра, который оказываетъ на него то благопріятное, то неблагопріятное вліяніе. Въ силу этого первоначальнаго несовершенства, соединеннаго съ бытіемъ творенія, является у человѣка въ его разумѣ при познаніи истины заблужденіе, въ его чувствѣ вмѣстѣ съ радостями непріятности и страданія. Можно ли удивляться, послѣ этого, что и въ области воли добро является несовершеннымъ, что обнаруженіями ея являются на ряду съ справедливостью обманъ, ложь и другіе пороки?

Повидимому, на метафизическое несовершенство можно смотрѣть какъ на условіе, при которомъ только и могло обнаружиться зло. Необходимо, говоритъ Лейбницъ, чтобы зло было возможно, но случайно то, что оно существуетъ въ дѣйствительности²⁾. Однако, если мы ученіе о метафизическомъ злѣ сопоставимъ съ другими мѣстами, то увидимъ, что оно имѣетъ другой смыслъ. Когда Лейбницъ говоритъ о причинѣ зла (какъ физическаго, такъ и нравственнаго), то называетъ ее недостаточной, тогда какъ причину добра — реальной, положительной. *Bonum ex causa integra, malum*

1) Théodicée, § 21.

2) Causa Dei, § 69.

ex quolibet defectu¹⁾). Сущность физическаго зла — въ недостатокъ и лишеніи, сущность грѣха — въ лишеніи добра²⁾). Зло не имѣетъ для себя причины, которая бы его производила, и является только вслѣдствіе того, что причина добра отсутствуетъ.

Такимъ образомъ, причина зла, принципиально не отличающаяся отъ причины добра, кроется въ несовершенствѣ, которое Лейбницъ называетъ метафизическимъ зломъ, или, другими словами, послѣднее есть причина дѣйствительнаго зла, какъ метафизическаго, такъ и нравственнаго.

Если же причина зла по существу не отличается отъ причины добра, если она составляетъ часть той силы, которая производитъ добро, то то же самое можно сказать и о ея дѣйствіи. Итакъ, зло принципиально не отличается отъ добра³⁾; оно не противоположно послѣднему, а относится, какъ меньшее къ большему⁴⁾, какъ часть къ цѣлому⁵⁾, стало-быть, имѣетъ не самостоятельное, а подчиненное положеніе.

Можетъ ли, послѣ этого, оно, вторгаясь въ устройство міра, нарушать его красоту и гармонию? Нисколько. Оно, какъ подчиненное добру, подпадаетъ его могуществу, и случается, что кажущееся безпорядкомъ въ какой-либо части является порядкомъ въ цѣломъ⁶⁾. Зло вовсе не мѣшаетъ тому, чтобы этотъ міръ, разсматриваемый и взвѣшиваемый во всѣхъ своихъ частяхъ, былъ наилучшимъ⁷⁾.

Этого мало. Зло можетъ даже способствовать совершенству міра, оно можетъ быть отрицательнымъ условіемъ добра. Какъ немного кислоты, остроты и горечи часто нравятся намъ больше сахара⁸⁾, такъ бываютъ случаи, когда частный безпорядокъ необходимъ для достиженія наибольшаго порядка во всемъ⁹⁾. Кажущіяся несовершенства цѣлаго міра — это то же, что пятна на солнцѣ; они только возвышаютъ, а не

1) Théodicée, §§ 33.

2) Ibid. §§ 20, 32, 153.

3) Théodicée, § 8.

4) Ibid. §§ 32, 33, 153, 378.

5) Ibid. § 194.

6) Ibid. 128.

7) Ibid. Préface.

8) Ibid. § 12.

9) Ibid. § 145.

умаляютъ его кратоту и способствуютъ достиженію большаго блага¹⁾. Это то же, что тѣни въ картинѣ и диссонансы въ музыкѣ.

Лейбницъ идетъ дальше. Онъ за зломъ признаетъ значеніе положительное. Хотя онъ и ссылается на слова апостола въ доказательство того, что зло не можетъ имѣть значенія средства²⁾, однако восклицаетъ вмѣстѣ съ блаж. Августиномъ: *o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*³⁾

Здѣсь можно усматривать кульминаціонный пунктъ Лейбница оптимизма, а посему мы считаемъ изложеніе послѣдняго законченнымъ. Если существующіе въ мірѣ безпорядки, въ видѣ зла физическаго и нравственнаго, ничего не говорятъ противъ его красоты и гармоніи, даже имѣютъ въ немъ положительное значеніе, то является совершенно правильнымъ выведенное выше апіорнымъ путемъ изъ понятія о Богѣ заключеніе, что существующій міръ есть наилучшій.

Однако, нѣкоторыми пунктами изложеннаго міровоззрѣнія неизбежно вызываются недоумѣнія. Если сущность зла нужно усматривать въ несовершенствѣ творенія, то это будетъ говорить о его необходимости, поскольку всему творенію присуще извѣстное несовершенство, тѣмъ болѣе, что въ системѣ вѣчныхъ истинъ зло мыслилось соединеннымъ съ наилучшимъ планомъ міра⁴⁾. А если такъ, то какое значеніе можетъ имѣть свобода воли человѣка въ происхожденіи зла? Не является ли она пустымъ звукомъ послѣ признанія его необходимости? Однако, Лейбницъ считаетъ возможнымъ примирить фактъ существованія свободы съ ученіемъ о метафизическомъ злѣ и отводитъ въ своей системѣ рѣшенію этого вопроса далеко не послѣднее мѣсто. Итакъ, послѣдуемъ за нимъ⁵⁾.

1) Ibid. § 149; срв. §§ 202, 204, 211, 216, 333.

2) *Causa Dei*, § 36.

3) *Théodicée*, § 10.

4) *Théodicée*. Préface, и §§ 9, 10, 25, 114, 117, 121, 128, 129, 158, 165, 209, 211, 335; *Abrégé de la controverse*, § 67.

5) Въ виду того, что нѣкоторые причисляютъ Лейбница къ детерминистамъ, мы сочли нужнымъ полнѣе изложить ученіе его о свободѣ. Такъ, Чичеринъ (*Наука и религія*, М. 1879) считаетъ Лейбница спиритуалистомъ и причисляетъ его къ детерминистамъ на томъ основаніи, что послѣдовательный спиритуализмъ неизбежно ведетъ къ детерминизму. „Верховный Разумъ“, говоритъ онъ, отъ лица спиритуалистовъ, „отъ вѣка предвидѣлъ и предопредѣлилъ всю безконечную

Вотъ въ какихъ словахъ Лейбницъ резюмируетъ свое ученіе о свободѣ. „Свобода“, говоритъ онъ, „состоитъ въ разумности, содержащей въ себѣ отчетливое знаніе предмета желанія, въ произвольности, по которой мы сами опредѣляемъ себя къ дѣйствию, и въ случайности, т.-е. исключеніи логической и метафизической необходимости... Свободная субстанція сама опредѣляетъ себя... посредствомъ добраго мотива, понятаго разумомъ, который ее склоняетъ, но не принуждаетъ. Всѣ условія свободы содержатся въ этихъ немногихъ словахъ“. Разумность, произвольность и случайность — вотъ признаки, характеризующіе свободу.

Упрекъ въ детерминизмъ Лейбницъ могъ заслужить уже потому, что онъ подчиняетъ волю мотиву, за которымъ она должна слѣдовать. Но этотъ упрекъ можетъ итти лишь со стороны полагающихъ свободу въ полнѣйшемъ произволѣ, — свободу, не руководствующуюся никакими мотивами. Дѣйствительно, Лейбницъ чуждъ такого представленія о свободѣ. Когда онъ говоритъ о произвольности, то разумѣетъ подъ ней, какъ мы видѣли, лишь самоопредѣленіе къ дѣйствию посредствомъ оцѣнки разумомъ представляющихся ему разнообразныхъ мотивовъ. Разумъ выбираетъ мотивъ, и въ этомъ свобода воли или, вѣрнѣе, души; но разъ мотивъ избранъ, воля опредѣлила себя къ дѣйствию, то поступокъ слѣдуетъ уже съ необходимостью.

Однако, и эту необходимость Лейбницъ называетъ случайностью, опредѣляя ее, какъ исключющую логическую необходимость. Дѣло въ томъ, что Лейбницъ различаетъ необходимость двоякую: логическую, или метафизическую, и нравственную. Необходимость перваго рода основана на законѣ противорѣчія, по которому имѣетъ право на признаніе только одна изъ противоположныхъ истинъ; между тѣмъ какъ вторая необходимость основана на законѣ достаточнаго основанія, который требуетъ, чтобы все, что существуетъ, имѣло достаточное основаніе для своего существованія. Необходимостію втораго рода Лейбницъ и связываетъ отношеніе между поступкомъ и мотивомъ. Дѣйствіе, на которое рѣшается

цѣль причинъ и слѣдствій, которая связываетъ все сущее. Гдѣ же тутъ мѣсто для посторонняго начала? Но, во-первыхъ, Лейбницъ не спиритуалистъ, а, во-вторыхъ, предопредѣленіе, основанное на предвѣдннн, ничуть не исключаетъ свободы воли.

воля, несомнѣнно, имѣетъ свое основаніе въ мотивѣ, избранномъ волею, но оно не есть единственно необходимое, а лишь одно изъ многихъ возможныхъ, такъ что при немъ можно допустить существованіе противоположнаго. Итакъ, нравственная необходимость не имѣетъ той силы принудительности, какую имѣетъ необходимость логическая, или метафизическая. „Я держусь того мнѣнія“, говоритъ Лейбницъ, „что воля всегда склоняется въ ту сторону, которую принимаетъ, но что она никогда не подпадаетъ необходимости принять ее. *Astra inclinant, non necessitant*“¹⁾. Или еще: „всегда существуетъ преобладающее основаніе, которое направляетъ волю въ ея выборѣ, и для сохраненія свободы достаточно, чтобы это основаніе склоняло, но не принуждало“²⁾.

Такимъ образомъ, то обстоятельство, что воля опредѣляется въ своихъ дѣйствіяхъ мотивами, или, другими словами, нравственная необходимость не противорѣчитъ, по Лейбницу, свободѣ. „Достаточно, чтобы не было метафизической необходимости въ дѣйствіи, называемомъ свободнымъ, т.-е. достаточно, чтобы его избирали среди многихъ возможныхъ направленій“³⁾.

Что нравственная необходимость не противорѣчитъ свободѣ, Лейбницъ разъясняетъ такимъ образомъ: „воля всегда склоняется къ дѣйствию“, говоритъ онъ, „только представленіемъ добра, которое преобладаетъ надъ представленіями противоположными; это допускаютъ по отношенію къ Богу, къ добрымъ ангеламъ и душамъ, достигшимъ блаженства, и несмотря на это, ихъ все же признаютъ свободными“⁴⁾.

1) *Théodicée*, § 43.

2) *Ibid.* § 45.

3) *Ibid.* § 232.

4) Замѣчательно, что Шопенгауэръ и другіе детерминисты отвергаютъ свободу воли на томъ основаніи, что она опредѣляется въ своихъ дѣйствіяхъ мотивами, т.-е. утверждаютъ какъ разъ противоположное тому, что говорилъ Лейбницъ. Чѣмъ это объясняется? Дѣло въ томъ, что Шопенгауэръ, какъ кажется, не признавалъ того различія, какое устанавливаетъ Лейбницъ между логической и нравственной необходимостью. По нему, „необходимо есть то, что слѣдуетъ изъ даннаго достаточнаго основанія“. „Свобода воли“, пер. Черниговца. С.-Пб. 1887, стр. 7—8); стало-быть, онъ считаетъ всѣ основанія одинаково вынудительными, и въ этомъ его ошибка. Понятно, что при такомъ взглядѣ на дѣло признаніе свободы немислимо, такъ какъ всякое дѣйствіе имѣетъ

Однако, Лейбницъ допускаеть, что дѣйствія иногда не зависятъ отъ воли. Это происходитъ отъ того, что „въ душѣ существуетъ не только рядъ раздѣльныхъ представлений, находящихся въ ея владѣніи; но и рядъ смѣшанныхъ представлений, или страстей, ввергающихъ ее въ рабство“¹⁾. Хотя Лейбницъ неправъ въ томъ отношеніи, что ставитъ страсти въ зависимость отъ представлений, но въ общемъ онъ проводитъ ту вѣрную мысль, что каждое наше дѣйствіе есть результатъ не только одного мотива, избраннаго волей, но и еще чего-то, скрывающагося за этимъ мотивомъ. Если это что-то перевести на понятный языкъ, то оно будетъ значить, что каждое наше дѣйствіе есть результатъ мотива и характера, при чемъ мотивъ есть ближайшее основаніе дѣйствія, а характеръ составляетъ какъ бы общую основу, дающую извѣстное направленіе волѣ при выборѣ ею мотивовъ. А такъ какъ характеръ представляетъ нѣчто болѣе или менѣе твердо сложившееся, то понятно, что въ каждомъ данномъ случаѣ разуму приходится выдерживать съ нимъ борьбу, и, какъ говоритъ опытъ, побѣда часто остается не на его сторонѣ.

Таково ученіе Лейбница о свободѣ воли. Взятое отдѣльно отъ его другихъ взглядовъ, оно, повидимому, не даетъ основанія причислять философа къ детерминистамъ. Но какъ же оно вяжется съ его ученіемъ о метафизическомъ злѣ, предполагающемъ необходимость послѣдняго?

Лейбницъ хочеть примирить это противорѣчіе такъ. Хотя онъ и усматриваетъ начало зла въ свободѣ, но общую его причину отодвигаетъ дальше, т.-е. опять относитъ его къ несовершенству. „Свободная воля“, говоритъ онъ, „есть ближайшая причина зла виновности и, слѣдовательно, зла наказанія, хотя вѣрно то, что природное несовершенство тварей, существовавшее въ представленіи вѣчныхъ идей, есть первая и наиболѣе отдаленная причина этого“²⁾.

Такимъ образомъ, въ вопросѣ о происхожденіи зла свободѣ отводится второстепенное мѣсто. Она заслоняется уче-

свое основаніе въ избранномъ возею мотивѣ и посему, съ точки зрѣнія Шопенгауэра, необходимо. Свободнымъ же онъ называетъ то, что не зависитъ ни отъ какого основанія, т.-е. отождествляетъ свободу съ произволомъ, котораго, какъ мы видѣли, не допускаеть Лейбницъ.

1) Théodicée, § 64; ср. § 327.

2) Théodicée, § 288.

ліемъ Лейбница о метафизическомъ злѣ. Понятно, что и причина первороднаго грѣха должна быть усматриваема нѣсколько дальше, чѣмъ въ свободной волѣ. „Что касается причины зла“, говоритъ Лейбницъ, „то справедливо, что диаволь есть виновникъ грѣха; но начало грѣха скрывается дальше; источникъ зла находится въ первоначальномъ несовершенствѣ твореній; это дѣлаетъ ихъ способными къ грѣху; и бываютъ обстоятельства, по теченію вещей, когда эта возможность переходитъ въ дѣйствительность“¹⁾.

Такъ старается Лейбницъ примирить ученіе о необходимости зла въ мірѣ съ существованіемъ свободы въ человѣкѣ.

Теперь возникаетъ другое недоумѣніе. Если причина зла заключается въ несовершенствѣ твари, то вина въ его происхожденіи падаетъ исключительно на Бога, такъ какъ Онъ все создалъ съ извѣстными несовершенствами.

Изъ этого затрудненія Лейбницъ думаетъ выйти такимъ образомъ. Онъ одобряетъ мнѣніе платониковъ, бл. Августина и схоластиковъ, учившихъ, что Богъ есть причина того реальнаго въ злѣ, чтѣ въ немъ есть положительнаго, а не того формальнаго, чтѣ составляетъ въ немъ лишеніе²⁾. Это различіе между формальнымъ и реальнымъ Лейбницъ разъясняетъ при помощи слѣдующей аналогіи. „Положимъ, что теченіе одной и той же рѣки несетъ съ собою многія суда, которыя различаются своею кладью: одни нагружены дровами, другія — камнями, одни болѣе, другіе — менѣе... Сравнимъ силу, которую теченіе оказываетъ на суда и которую оно сообщаетъ имъ, съ дѣйствіемъ Божиимъ, производящимъ и сохраняющимъ все положительное въ тваряхъ и сообщающимъ имъ совершенство, бытіе и силу, а медленность нагруженныхъ судовъ — съ недостаткомъ, обнаруживающимся въ свойствахъ и дѣйствіяхъ твари; и мы найдемъ это сравненіе совершенно правильнымъ“³⁾. „Несовершенства и недостатки дѣйствій проистекаютъ отъ природной ограниченности твари, каковую ограниченность тварь въ самомъ началѣ своего бытія должна была получить по причинамъ идеальнымъ. Ибо Богъ не могъ сообщить ей всего, не слѣ-

1) Ibid. § 156.

2) Théodicée, § 30.

3) Ibid.

лавши ее въ то же время Богомъ, а потому должны существовать различныя степени совершенства вещей и всякаго рода ограниченности¹⁾. Какъ нельзя спрашивать о причинѣ или о *causa efficiens* зла, а только о его *causa deficiens*²⁾, такъ равно нельзя жаловаться на божественную волю въ его происхожденіи. Совершенства, или реальности творенія, такъ какъ они выступаютъ и въ каждомъ грѣховномъ дѣйствіи, должны быть относимы къ божественному сохраненію (*consensus*), которое можетъ быть мыслимо какъ непрерывное твореніе (*creatio continua*), но то, что въ грѣхѣ есть злого, касается его формы, и, какъ простое лишеніе, не можетъ быть относимо къ божественному сохраненію³⁾. Это лишеніе зависитъ отъ ограниченной воспріимчивости творенія къ совершенствамъ, которыя Богъ желаетъ сообщить ему въ возможной полнотѣ⁴⁾. Ограниченная же воспріимчивость имѣетъ свое основаніе въ божественномъ разумѣ, въ царствѣ вѣчныхъ истины, формъ и идей возможнаго, т.-е. въ томъ единственномъ, въ чемъ Богъ не имѣетъ силы, такъ какъ Онъ не творецъ Своего собственнаго разума⁵⁾.

Таковы попытки Лейбница выйти изъ затрудненій, неизбежно вызываемыхъ его теоріей происхожденія зла изъ метафизическаго несовершенства. Насколько онѣ удачны, мы увидимъ въ слѣдующей главѣ, предметомъ которой и служить оцѣнка міровоззрѣнія Лейбница.

III.

Прежде всего намъ слѣдуетъ остановиться на апріорномъ доказательствѣ положенія о наилучшемъ мірѣ. По Лейбницу, самое понятіе о Богѣ говоритъ въ пользу того, что существующій міръ наилучшій. Намъ кажется, что понятіе о Богѣ, Его высочайшія свойства — мудрость, благость и всемогущество — могутъ говорить лишь въ пользу избранія и созданія наилучшаго міра, но не въ пользу существующаго. Предположимъ, что избранъ и приведенъ въ бытіе наилучшій міръ.

1) Ibid. § 31.

2) Ibid. §§ 33, 152.

3) *Théodicée*, §§ 27, 381.

4) Ibid. §§ 20, 30, 31, 377, 388.

5) Ibid. §§ 20, 288, 380.

Но въ немъ есть разумно-свободныя существа (чего сознательно не отрицаетъ и Лейбницъ), которымъ, вмѣстѣ съ разумомъ и свободою, какъ бы ввѣрено сохраненіе порядка въ наилучшемъ мірѣ. Если бы порядокъ не былъ нарушенъ ими, что было вполне возможно, то тогда имѣло бы полную силу апріорное доказательство разсматриваемаго положенія. Но, не говоря объ Откровеніи, общечеловѣческое сознание, заключающееся въ преданіяхъ всѣхъ, даже некультурныхъ народовъ, свидѣтельствуешь о нарушеніи даннаго Творцомъ порядка. Откровеніе же ясно говоритъ о нарушеніи его, сначала въ мірѣ ангельскомъ, а потомъ и въ человѣческомъ. Поэтому и апріорное доказательство теряетъ силу. Необходимо строго разграничивать дѣла Творца и Промыслителя, между тѣмъ какъ Лейбницъ ихъ смѣшиваетъ¹⁾.

Перейдемъ теперь къ другому доказательству, основанному на теоріи происхожденія зла изъ метафизическаго несовершенства. Насколько правиленъ взглядъ Лейбница на отношеніе метафизическаго зла къ дѣйствительному?

Несомнѣнно то, что всему тварному, конечному бытію присущи извѣстныя несовершенства и ограниченія. Несомнѣнно также и то, что соединяемое съ понятіемъ тварнаго бытія несовершенство было условіемъ, при которомъ возможность зла могла перейти въ дѣйствительность. Но, „старая и нестарѣющая истина, что ограниченность не есть ни зло, ни начало зла“²⁾, такъ что уже самое названіе ея у Лейбница метафизическимъ зломъ является нѣсколько страннымъ; но суть дѣла не въ названіи, а въ томъ, какое значеніе придается метафизическому злу въ происхожденіи дѣйствительнаго.

Условіе — не причина, и поэтому въ разсужденіи о происхожденіи зла о несовершенствѣ творенія не должно быть рѣчи, между тѣмъ какъ Лейбницъ выдвигаетъ его на первое мѣсто и, какъ мы видѣли, сущность зла полагаетъ въ отсутствіи или лишеніи высшаго добра, т.-е. видитъ причину зла въ несовершенствѣ, или метафизическомъ злѣ.

Но принятіе метафизическаго несовершенства за исходную точку при изслѣдованіи вопроса о началѣ зла приводитъ къ слѣдующимъ несообразностямъ. Прежде всего, всякая огра-

1) *Филаретъ*, „Догм. богосл.“ Черниговъ 1864, ч. I, стр. 229.

2) *Голубинскій*, *Θ.*, „Премудрость и благодать Божія“. М. 1885, стр. 131.

ничность является зломъ, такъ какъ она заключаетъ въ себѣ отсутствіе нѣкотораго (высшаго) добра.

Нельзя не видѣть здѣсь смѣшенія понятій. Вѣрно то, что положеніе каждой вещи, каждаго существа въ системѣ бытія опредѣляется суммою совершенствъ, данныхъ имъ при твореніи. Но, съ другой стороны, также вѣрно и то, что всякое существо, на какой бы ступени іерархической лѣстницы оно ни стояло, можетъ отвѣчать или не отвѣчать назначенію, данному ему при твореніи. Если въ первомъ случаѣ оцѣнка можетъ быть количественная, то во второмъ случаѣ — качественная; если въ первомъ сравнительная, то во второмъ — абсолютная. Къ понятіямъ „дурно“, „хорошо“ должна быть прилагаема оцѣнка второго рода, такъ какъ понятія качественные не могутъ быть измѣряемы количественной мѣркой.

Здѣсь мы становимся на иную точку зрѣнія, при которой понятіе ограниченности не должно имѣть никакого значенія. Зло не есть ограниченіе предмета или существа. Оно состоитъ въ уклоненіи ихъ отъ своего назначенія. Если мы обратимся къ опыту, то увидимъ, что эта истина элементарна и общеизвѣстна, хотя и не сознается ясно. Мы составляемъ свое сужденіе о предметѣ въ зависимости отъ нашего представленія о томъ, чѣмъ долженъ быть извѣстный предметъ. Если онъ отвѣчаетъ своему назначенію, то онъ хорошъ; если нѣтъ, то дуренъ. И, что не лишне замѣтить, для составленія такого сужденія вовсе нѣтъ нужды въ какомъ-либо особенномъ развитіи или знаніи. Крестьянинъ прекрасно можетъ судить и судить о всѣхъ предметахъ своего обихода. Онъ знаетъ, что соха можетъ быть и плохой и хорошей, и никогда не станетъ бить свою собаку за то, что она ночью оборвала вора, тогда какъ если она стащитъ со стола кусокъ мяса, то ей навѣрно достанется.

Повторяемъ: зло состоитъ въ уклоненіи предметовъ или существъ отъ своего назначенія. Оцѣнивая съ этой точки зрѣнія все существующее, мы увидимъ, что, во-первыхъ, добро можетъ находиться и находится одинаково на всѣхъ степеняхъ іерархіи. Дитя не можетъ быть названо дурнымъ только потому, что оно по своимъ совершенствамъ ниже взрослому чловѣку.

Во-вторыхъ, зло можетъ существовать также на всѣхъ степеняхъ іерархіи. Какъ бы ни было велико естественное

несовершенство человѣческой природы, во всякомъ случаѣ, оно гораздо меньше естественнаго несовершенства природы животныхъ. А если такъ, то какимъ образомъ первое можетъ породять нѣчто гораздо худшее, чѣмъ второе?

Въ-третьихъ, наконецъ, на низшихъ степеняхъ іерархіи можно встрѣтить добро чаще, чѣмъ на верхнихъ. Съ количественной точки зрѣнія лепта вдовицы значила гораздо меньше, чѣмъ милостыня богатыхъ; однако, за нею была признана большая заслуга на вѣсахъ или нравственности¹⁾.

Итакъ, ограниченность (у Лейбница метафизическое зло) не можетъ быть названа зломъ въ безусловномъ смыслѣ и не должна имѣть мѣста въ разсужденіи о причинѣ зла. Вотъ почему уже Тома Аквинатъ, вопреки нѣкоторымъ средне-вѣковымъ богословамъ, опредѣлявшимъ зло какъ простое отрицаніе добра (что видимъ мы и у Лейбница), опредѣлялъ зло какъ *privatio boni debiti*²⁾. Такимъ опредѣленіемъ Тома Аквинатъ совершенно правильно разграничилъ другъ отъ друга смѣшиваемыя у Лейбница понятія отрицанія и лишенія — *negatio* и *privatio*. Простое отрицаніе отнимаетъ у вещи какую-нибудь реальность, которая не относится къ ея существу. Оно вообще не различно отъ понятія конечнаго бытія и само по себѣ не есть еще зло. Лишеніе, напротивъ, есть недостатокъ какой-нибудь реальности, которая относится къ понятію бытія, и должно быть разсматриваемо уже какъ зло³⁾. Между тѣмъ у Лейбница отрицаніе является зломъ, такъ какъ оно сообщаетъ вещи ограниченность и тѣмъ самымъ отнимаетъ у нея нѣкоторыя высшія блага, что, съ точки зрѣнія Лейбница, есть уже зло.

Если зло состоитъ не въ ограниченности, безразличной въ нравственномъ отношеніи, а въ уклоненіи предметовъ и существъ отъ своего назначенія, то оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть разсматриваемо какъ низшая степень добра, а представляетъ нѣчто противоположное ему.

Та несообразность, къ которой можно прийти, принимая положеніе Лейбница о злѣ, какъ низшей степени добра, прекрасно раскрыта Гартманомъ. По Лейбницу, разсуждаетъ онъ,

1) Э. Павиль, Вопросъ о злѣ. С.-Пб. 1871, стр. 55—56.

2) Прот. Буткевичъ, Зло, его сущность и происхожденіе. „Вѣра и Раз.“ 1896, стр. 72.

3) Müller, Die Christliche Lehre von der Sünde. Breslau 1867, s. 396.

зло есть не противоположность, а только недостатокъ блага; и такъ какъ абсолютное зло было бы только абсолютнымъ отсутствіемъ добра, то всякое относительное зло есть относительное отсутствіе, т.-е. меньшая степень блага. Это неправда, ибо изъ этого положенія прямо слѣдовало бы, что я соединеніе зла „а“ съ благомъ „А“ долженъ былъ бы предпочесть одному послѣднему, такъ какъ зло „а“ далеко не есть абсолютное зло, т.-е. нуль блага, а только меньшая степень блага, слѣдовательно, на эту степень оно еще увеличиваетъ степень блага, заключающагося въ „А“¹⁾.

Въ самомъ дѣлѣ, кто согласится съ тѣмъ, что страданіе заключаетъ въ себѣ нѣкоторое благо и есть нѣчто пріятное? Не является ли оно въ ощущеніи реальностью? „Наслажденіе и боль, радость и горе“, говоритъ Гартманъ, „относятся другъ къ другу, какъ положительное къ отрицательному, какъ тезисъ къ антитезису. При этомъ нужно замѣтить, что отрицательное *столько же* реально, какъ и положительное, и что это дѣло субъективной точки зрѣнія, простого произвола, какую изъ двухъ противоположностей захотятъ называть положительной, какую — отрицательной²⁾).

То же самое нужно сказать о нравственномъ злѣ, или грѣхѣ. Грѣхъ есть реальность, противоположная добру. Между тѣмъ у Лейбница вмѣсто качественной противоположности вездѣ выступаетъ количественное различіе большаго и меньшаго, вслѣдствіе чего является смѣшеніе метафизическаго зла съ нравственнымъ. Воля направляется къ добру даже въ каждомъ худомъ дѣйствіи³⁾, и если она предается злу, то это случайно, потому что зло скрыто подъ добромъ и какъ бы замаскировано⁴⁾. Какъ все у него приводитъ лишь къ различію въ степени, наиболѣе ясно открывается изъ того мѣста, гдѣ онъ говоритъ объ естественной инертности тѣлъ, усматривая въ ней совершенный прототипъ начальнаго ограниченія тварей, если изъ него происходитъ зло⁵⁾. При такомъ, чисто количественномъ, пониманіи грѣха, не можетъ

1) Гартманъ, Философія безсознательнаго. Излож. Козлова. М. 1875, стр. 244.

2) Ibid.

3) Théodicée, § 33.

4) Ibid. § 154.

5) Théodicée, § 30.

быть рѣчи о его реальности, отличной отъ добра. Причина его *causa deficiens*, а не *causa efficiens*.

Однако, если мы обратимся къ опыту, то найдемъ въ немъ много противорѣчащаго этому взгляду на сущность зла. Опытъ показываетъ, что въ нравственномъ мірѣ есть не только грѣхи слабости, въ которыхъ направляющаяся на добро воля, вслѣдствіе превосходства противодѣйствующихъ стремленій, отклоняется отъ своего предмета. Какъ, напр., можно объяснить изъ понятія простой ограниченности, какъ лишенія, тѣ дѣйствія, въ которыхъ обнаруживается не слабая, но злая воля, враждебное, коварное настроеніе, преступная склонность ко всему запрещенному, преданность порокамъ, вовсе не ослабляющаяся отъ противодѣйствующихъ стремленій? Отнюдь нельзя понимать эти явленія какъ простую остановку воли у низшихъ благъ, вмѣсто того чтобы идти къ высшимъ. Тѣ виды грѣха, въ которыхъ зло является какъ бы простымъ лишеніемъ, могутъ подняться до высшей степени зла только въ томъ случаѣ, если въ нихъ дѣйствуетъ положительное начало.

Если бы грѣховное дѣйствіе, какъ такое, какое Лейбницъ выводитъ изъ понятія о лишеніи, не имѣло реальной причины, то нельзя было бы понять, какъ оно можетъ производить въ субъектѣ грѣховное состояніе. То успѣшное развитіе, которое находитъ мѣсто въ злѣ, какъ и въ добрѣ, укрѣпленіе воли въ злѣ чрезъ сознательное повтореніе грѣха, — все это никоимъ образомъ не можетъ быть объяснено при отрицательномъ пониманіи нравственнаго зла.

Отъ чего происходитъ, далѣе, что зло, гдѣ оно выступаетъ въ положительнѣйшей степени, гдѣ эгоизмъ съ яснымъ сознаніемъ и рассчитанною послѣдовательностью возводится въ принципъ жизни, рѣдко обнаруживается вслѣдствіе слабости разума и воли, большею же частію, наоборотъ, отъ замѣчательной энергіи обоихъ? Не только въ добрѣ, но и въ злѣ человѣкъ можетъ самособираться. Не показываетъ ли опытъ, что направленіе на зло можетъ какъ бы электризировать человѣка и приводить въ сильное напряженіе, въ неутомимую дѣятельность всѣ силы его души? Если грѣхъ по существу не что иное, какъ слабость и задержка духовной жизни человѣка, то какъ онъ можетъ такъ сильно концентрировать послѣднюю?

Какъ можно, наконецъ, объяснить тѣ чувства, съ которыми мы относимся ко всякаго рода злу? Низость, нечестіе, необузданный эгоизмъ; которые такъ часто встрѣчаются въ жизни, будятъ въ насъ не сожалѣніе о поставленномъ человѣку ограниченіи, не сожалѣніе о его слабости, но мы относимся къ нимъ съ отвращеніемъ и презрѣніемъ. Напротивъ, все доброе, свѣтлое, возвышенное вызываетъ въ насъ похвалу и одобреніе. И, чтò важно, эта любовь къ добру не случайное явленіе; она искрится въ природѣ каждаго человѣка. Цицеронъ рассказываетъ, какъ однажды одинъ аѳинскій старецъ пришелъ въ театръ, и ни одинъ изъ его согражданъ не посторонился, чтобы дать ему мѣсто; но когда онъ подошелъ къ лакедемонскимъ посланникамъ, то они всѣ встали и приняли его въ свое общество; при чемъ вся зала потряслась отъ рукоплесканій. По этому поводу кто-то сказалъ: „Аѳиняне понимаютъ добро, но не хотятъ дѣлать его“¹⁾.

На основаніи сказаннаго мы, кажется, съ полнымъ правомъ можемъ установить слѣдующія положенія:

1. Зло состоитъ не въ ограниченности, не въ отсутствіи высшаго добра, а въ уклоненіи предметовъ отъ своего назначенія.

2. Метафизическое несовершенство въ отношеніи къ дѣйствительному добру и злу представляетъ нѣчто безразличное.

3. Зло, какъ физическое, такъ и нравственное, не низшая лишь степень добра, а представляетъ противоположную ему реальность. Оно является не подчиненнымъ добру, замаскированнымъ въ послѣднемъ, моментомъ, а самостоятельной силой, которой приходится выдерживать трудную борьбу.

Теперь обстоятельства дѣла совершенно измѣняются. Если Лейбницъ съ своей точки зрѣнія на зло могъ говорить, что оно, вторгаясь въ устройство міра, не нарушаетъ его красоты и гармоніи, то мы, опредѣляя зло какъ уклоненіе отъ нормы, стало-быть какъ беспорядокъ, не можемъ сказать этого. Будучи беспорядкомъ, оно не можетъ способствовать гармоніи и порядку. Будучи силой, противоположной добру, оно не можетъ быть его помощникомъ.

Правда, Лейбницъ возражаетъ, что міръ безъ зла вовсе не существовалъ бы, такъ какъ это былъ бы міръ безъ не-

1) Э. Навиль. „Вопросъ о злѣ“. Стр. 12.

совершенства, безъ недостатковъ, безъ границъ, безъ зла, словомъ, утопистическій міръ. Но здѣсь снова зло смѣшивается съ несовершенствомъ, ограниченностію. Развѣ не возможно предположить, что и при существующей іерархіи вселенной каждая вещь, каждое существо могли оставаться на своемъ мѣстѣ, не отступая отъ назначенныхъ имъ цѣлей? Эту возможность допускаетъ и самъ Лейбницъ.

При установленномъ нами опредѣленіи зла, кажется естественнымъ смотрѣть на него какъ на условіе добра. Правда, при теперешнемъ состояніи міра, когда гармонія въ немъ нарушена, зло, и то только физическое, можетъ служить средствомъ, но это не значить, что оно *conditio sine qua non* добра.

Сравненіе зла въ мірѣ съ тѣнями въ картинѣ и диссонансами въ музыкѣ едва ли можно считать удачнымъ. Неужели совершенствомъ цѣлаго могутъ искупаться недостатки и несовершенства въ частяхъ? Неужели страданія единичныхъ личностей и даже всего человѣчества служатъ условіемъ совершенства какого-то непонятнаго цѣлаго? Если это и такъ, то оптимизмъ Лейбница, проповѣдующій подобныя мысли, является скорѣе отвлеченной фантазіей, вовсе не отвѣчающей дѣйствительности, чѣмъ утѣшительной теоріей, доставляющей свѣтлый взглядъ на жизнь. Для человѣка, переносящаго всю жизнь страданія, едва ли можетъ служить утѣ ченіемъ та мысль, что на его страданіяхъ зиждется благополучіе цѣлаго.

Обратимся теперь къ попыткамъ Лейбница выйти изъ затрудненій, неизбежно связывающихся съ его ученіемъ о метафизическомъ злѣ.

Хотя мысль о необходимости зла чужда духу системы Лейбница, и хотя онъ старается парализовать ее признаніемъ случайности зла и ученіемъ о свободѣ воли, однако она непосредственно вытекаетъ изъ взгляда на зло, какъ на простое несовершенство. Свобода воли, въ разсужденіи о причинѣ зла, отодвигается на второе мѣсто и заслоняется несовершенствомъ, свойственнымъ всему творенію. Хотя человѣкъ въ своемъ субъективномъ сознаніи самъ опредѣляетъ себя къ дѣйствию, но на самомъ дѣлѣ онъ опредѣляется предшествующимъ всякому его дѣлу ограниченіемъ природы.

А если такъ, то вся вина въ происхожденіи зла падаетъ

на Творца несовершенныхъ тварей. Правда, Лейбницъ прямо говорить, что Богъ не виновникъ зла, потому что послѣднее происходитъ изъ отвлеченныхъ формъ, которыя отъ вѣчности заключались въ Его разумъ, а не отъ дѣйствія Его воли. Но едва ли можно чего-нибудь достигнуть въ этомъ случаѣ посредствомъ различенія въ Богѣ ума и воли. Какимъ образомъ зло можетъ произойти изъ отвлеченныхъ формъ, изъ идеальной области возможнаго? Вѣдь не думаетъ Лейбницъ, что зло происходитъ изъ отвлеченныхъ идей прежде, чѣмъ онѣ воплощаются въ твореніи нравственныхъ дѣятелей. А въ такомъ случаѣ божественная воля является виновницей зла, такъ какъ она, усматривая въ царствѣ вѣчныхъ истинъ зло соединеннымъ съ наилучшимъ планомъ, рѣшается однако привести этотъ планъ въ бытіе.

Относительно приводимой Лейбницемъ аналогіи съ цѣлью выйти изъ разсматриваемаго затрудненія нужно замѣтить, что это бесплодная попытка иллюстрировать процессы духа аналогіями матеріи. Если мы хотимъ что-нибудь знать о природѣ нравственнаго зла и его происхожденіи, то мы должны разсматривать этотъ вопросъ при свѣтѣ сознанія, и одного только сознанія. Различеніе въ одномъ и томъ же дѣйствиі положительнаго и привативнаго не находитъ себѣ ничего соотвѣтствующаго въ дѣйствительности. Когда Адамъ протянулъ руку, чтобы взять запрещенный плодъ, и ѣлъ его, онъ совершилъ грѣховный актъ. Но почему онъ былъ грѣховенъ? Потому что Адамъ зналъ, что онъ грѣховенъ; потому что его актъ былъ добровольнымъ и сознательнымъ преступленіемъ заповѣди Божіей. Если же Богъ былъ причиной всего, что было въ этомъ грѣховномъ актѣ положительнаго, т.-е. если бы Онъ былъ причиной того, что Адамъ захотѣлъ протянуть свою руку и съѣсть плодъ, то ясно, что Онъ былъ и причиной паденія Адама. Кажется, ничто не можетъ быть болѣе фантастичнымъ, чѣмъ различеніе между виновникомъ сущности поступка и виновникомъ несовершенства послѣдняго. Если бы Адамъ повиновался, т.-е. если бы онъ отказался ѣсть запрещенный плодъ, то этотъ поступокъ не былъ бы болѣе положительнымъ, чѣмъ тѣ хотѣнія, которыя привели его ко грѣху.

Затѣмъ, если то, что мы называемъ грѣхомъ, происходитъ отъ необходимаго несовершенства въ твореніи, какъ

медленность судна въ движеніи по рѣкѣ отъ его клады, то какъ можно винить твореніе за это? или, другими словами, какъ вообще можетъ существовать нравственное зло? Всякая нравственная отвѣтственность должна быть снята съ человѣка.

Такимъ образомъ, апостеріорное доказательство положенія о наилучшемъ мірѣ не только не достигаетъ цѣли, но и служитъ основаніемъ для такихъ выводовъ, которые сознательно отрицалъ самъ Лейбницъ, но которые вытекаютъ изъ него съ необходимостію.

IV.

Всѣ тѣ вопросы, надъ разрѣшеніемъ которыхъ безуспѣшно трудился Лейбницъ, исчерпываются по существу первыми главами книги Бытія. Сюда, къ первымъ моментамъ исторіи міра, христіанское міровоззрѣніе направляетъ взоры каждаго, желающаго получить ихъ разрѣшеніе.

Исходнымъ пунктомъ Лейбницева оптимизма, какъ мы знаемъ, служитъ понятіе метафизическаго несовершенства, свойственнаго творенію. Истина безконечнаго различія между Творцомъ и тварію глубоко сознается и христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Положеніе, что „между Творцомъ и тварію совершенно нѣтъ никакого сравненія“¹⁾, ставится имъ на ряду съ основными истинами. Ослабить его значило бы исказить сущность христіанскаго ученія.

Однакоже бытописатель говоритъ: „и видѣ Богъ вся, елика сотвори: и се добра зело“ (Быт. I, 31; ср. 1, 25). Вслѣдъ за нимъ учитъ и православная Церковь: „поелику Творецъ, по существу Своему, благъ, посеми все, что только Онъ сотворилъ, сотворилъ прекраснымъ и никогда не можетъ быть Творцомъ зла“²⁾. Итакъ, твореніе можетъ быть прекраснымъ, при свойственныхъ ему несовершенствахъ, и когда Церковь вмѣстѣ съ бытописателемъ говоритъ, что все было хорошо, то разумѣетъ не что иное, какъ то, что все соотвѣтствовало своему назначенію. Каждая тварь, на какой бы степени іерархической лѣстницы она ни стояла,

1) „Православное Исповѣданіе“, ч. I, попр. 8.

2) Посланіе вост. патр. о православной вѣрѣ, чл. 4; ср. „Правосл. Исповѣданіе“, ч. I, отв. на вопр. 31.

имѣла въ самой себѣ средства достигнуть цѣлей, назначенныхъ ей Творцомъ для осуществленія. Природа неодушевленная, а также царство животныхъ были предназначены на служеніе человѣку и приведены ему въ послушаніе (Бытіе I, 28—30), а человѣкъ, какъ сотворенный по образу и подобію Божію (Быт. I, 26, 27), долженъ былъ стремиться къ своему Первообразу и въ Немъ находить свою послѣднюю цѣль и благо. Имѣя такое назначеніе, человѣкъ былъ приспособленъ къ нему въ самомъ сотвореніи. Въ твореніи онъ былъ поставленъ у цѣли. Вслѣдствіе сего перво-зданные были въ Богѣ и обладали всѣми преимуществами и благами¹⁾. Рай чувственный и духовный былъ удѣломъ перваго человѣка.

Не существой свѣта, мы не имѣли бы никакого понятія о тьмѣ. Точно такъ же невозможно ясно понять, что такое зло, не составивъ себѣ понятія о добрѣ. Если добро состоитъ въ соотвѣтствіи творенія своему назначенію и въ томъ, что все по природѣ было подчинено Творцу, то, наоборотъ, зло нужно усматривать въ отступленіи твари отъ ея назначенія и въ ослушаніи волѣ Божіей.

Но нельзя искать начала зла въ природѣ неодушевленной, потому что она слѣпо повинуется даннымъ ей отъ Бога законамъ. Недаромъ науки о законахъ природы считаются науками положительными. Правда, исторіи философіи извѣстны попытки увѣковѣчить матерію, съ тѣмъ чтобы произвести отъ нея зло. Но существованіе вѣчной матеріи на ряду съ Высочайшимъ Существомъ вводило бы дуализмъ, съ которымъ не мирится разумъ человѣка, такъ какъ вѣчная матерія ограничивала бы Верховное Существо, и посему Оно уже не было бы неограниченнымъ, или верховнымъ. Нельзя искать начала зла и въ царствѣ животныхъ, такъ какъ они руководствуются инстинктами, которымъ повинуются съ необходимостію. Остается свободное существо человѣкъ. Въ немъ и указываетъ Откровеніе виновника зла. „О твари такъ рассуждай“, учить православная Церковь, „что поелику она сотворена Богомъ, то и сама добра, съ тѣмъ различіемъ, что тварь разумная и свободная, когда уклоняется отъ Бога, становится злою, не потому, что такую создана, но сему

¹⁾ „Добролюбіе“, т. I, стр. 140.

причиною дѣйствія ея, противныя разуму. Тварь же неразумная, поелику не имѣеть свободы, совершенно добра по природѣ своей¹⁾. То обиліе благодати, которой человѣкъ былъ соединенъ съ Богомъ, не имѣло ничего приневоливающего. Человѣкъ былъ свободенъ быть съ Богомъ и благодатию или отдѣлиться отъ нихъ. Онъ отдѣлился и палъ²⁾, преступивши заповѣдь Божию, данную ему для развитія его духовно-правственной природы. „Все по природѣ подчинено и послушно Творцу“, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ. „Поэтому, всякій разъ, какъ какое-либо изъ созданий добровольно возмутится и сдѣлается непослушнымъ Сотворившему его, то оно производитъ въ самомъ себѣ зло, ибо зло — не сущность кака-либо и не свойство сущности, но нѣчто случайное, то-есть добровольное отступленіе отъ того, что согласно съ природою, въ то, что противоестественно, что пменно есть грѣхъ“³⁾.

Итакъ, въ свободѣ воли христіанское міровоззрѣніе указываетъ начало зла, а сущность его — въ отступленіи твари отъ воли Божіей и вмѣстѣ отъ ея назначенія. „Первородный грѣхъ“, говоритъ Паскаль, „есть безуміе въ глазахъ людей, ... но это безуміе мудрѣ всей мудрости человѣческой, потому что безумное Божіе мудрѣ человѣковъ (1 Кор. 1, 25). Все состояніе человѣка зависитъ отъ этой незамѣтной точки“⁴⁾.

Дѣйствительно, въ паденіи прародителей христіанское міровоззрѣніе указываетъ причину всѣхъ бѣдствій и страданій человѣчества. Смерть, болѣзни, тяжелые труды, не сопровождающіеся соотвѣтственной наградой, явились, какъ наказаніе за преступленіе заповѣди (Быт. II, 17; III, 17—19). Явилось разстройство и въ природѣ внѣшней. „Представьте себѣ царя“, говоритъ Макарій Великій, „у котораго есть состояніе, и подвластные ему служители готовы къ услугамъ; и случилось, что взяли и отвели его въ плѣнъ враги. Какъ скоро онъ взятъ и уведенъ, необходимо служителямъ и приставникамъ его слѣдовать за нимъ же“⁵⁾. Такъ, по слову

1) „Православное Исповѣданіе“, ч. I, отв. на вопр. 31.

2) „Добролюбіе“, стр. 141.

3) „Точное изложеніе православной вѣры“, пер. *Бронзова*, С.-Пб. 1894, кн. IV, гл. 20.

4) „Мысли о религій“, пер. *Домова*, стр. 79—80.

5) „Добролюбіе“, стр. 144.

апостола, суетъ тварь повинуется не волею, но за повинувшаго ю (Рим. VIII, 20).

Такъ какъ первородный грѣхъ произвелъ разстройство въ духовно-нравственной природѣ человѣка, то оказались неизбѣжными грѣхи личные, или нравственное зло. Большимъ потокомъ разлилось оно въ человѣчествѣ; оно разрослось такъ быстро и широко, что передъ людскими пороками и нераскаянностію не устояло милосердіе Божіе, и только одна семья праведнаго Ноя спаслась въ ковчегѣ отъ наказанія. Что зло въ человѣчествѣ было громадно, объ этомъ свидѣтельствуетъ все ветхозавѣтное Откровеніе. Псалмопѣвецъ представляетъ Господа смотрящимъ „съ небесе на сыны человѣческія“. И что же? „Все уклонишася... нѣсть твояй благостыню, нѣсть до единаго“ (Пс. 13, 2—3).

Новозавѣтное Откровеніе также свидѣтельствуетъ о чрезвычайномъ распространеніи зла въ мірѣ; наиболѣе сильно выражаетъ это св. Іоаннъ Богословъ, говоря, что міръ во злѣ лежитъ (1 Іоан. V, 19). Было бы излишне приводить въ подтвержденіе отдѣльныя мѣста св. Писанія: христіанство своимъ существованіемъ лучше всего говоритъ объ этомъ.

Такъ какъ зло есть уклоненіе отъ нормы, отступленіе отъ воли Божіей, то оно отнюдь не низшая степень добра, а противоположное ему реальное начало. „Грѣхъ есть беззаконіе“, говоритъ апостоль (1 Іоан. III, 4). Онъ не немощь свободы, а ненависть къ добру (Сир. 1, 25; Притч. 1, 29). Въ немъ обнаруживается усиленная напряженная дѣятельность. Св. Писаніе говоритъ о дѣйствіи¹⁾ заблужденія на высшихъ пунктахъ человѣческой неправды (2 Тесс. II, 11). Говоритъ оно также о глубинахъ сатанинскихъ (Апок. II, 24). Припомнимъ и слова Спасителя, что сыны этого міра умнѣе въ своемъ родѣ, чѣмъ сыны свѣта (Лук. XVI, 8).

Такимъ образомъ, христіанство признаетъ зло со всѣми его роковыми послѣдствіями для человѣчества, нисколько не стараясь ослабить его пагубное значеніе. Грѣхомъ человѣкъ былъ приведенъ въ безпомощное состояніе, такъ какъ въ лучшемъ случаѣ не находилъ себѣ средствъ достигнуть цѣлей, подсказываемыхъ ему искрой оставшагося въ его природѣ добра, а то даже и цѣли существованія были представляемы въ ложномъ видѣ.

¹⁾ Яснѣе выражаетъ мысль греческій текстъ словомъ ἐνέδρουσα.

Счастье было потеряно человѣкомъ вмѣстѣ съ грѣхопадѣніемъ. Тщетное исканіе счастья прекрасно изобразилъ одинъ изъ мудрѣйшихъ и вмѣстѣ съ тѣмъ счастливѣйшихъ (въ относителномъ смыслѣ) ветхозавѣтныхъ людей. Послушаемъ его. „Я предпринялъ большія дѣла: построилъ себѣ дома, посадилъ себѣ виноградники, устроилъ себѣ сады и роци и насадилъ въ нихъ всякія плодотворныя деревья; сдѣлалъ себѣ водоемы для орошенія изъ нихъ роцей; приобрѣлъ себѣ слугъ и служанокъ, и домочадцы были у меня... собралъ себѣ серебра и золота и драгоценностей отъ царей и областей; завелъ у себя пѣвцовъ и пѣвицъ и услажденія сыновъ человѣческихъ, разныя музыкальныя орудія. И сдѣлался я великимъ и богатымъ больше всѣхъ, бывшихъ прежде меня въ Иерусалимѣ; и мудрость моя пребыла со мною. Чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывалъ имъ, не возбранялъ сердцу моему никакого веселья, потому что сердце мое радовалось во всѣхъ трудахъ моихъ, и это было моею долею отъ всѣхъ трудовъ моихъ. И оглянулся я на всѣ дѣла мои, которыя сдѣлали руки мои, и на трудъ, которымъ трудился я, дѣлая ихъ: *и вотъ, все — суета и томленіе духа, и нѣтъ отъ нихъ пользы подъ солнцемъ*“ (Эклез. II, 4—11).

Въ этихъ словахъ слышится вопль всего ветхозавѣтнаго человѣчества. Но не то же ли читаемъ мы у новозавѣтнаго учителя Церкви Григорія Богослова: „если вѣрно уставить вѣсы и взвѣсить все, что въ жизни пріятнаго и что прискорбнаго, то одна чаша, до верха нагруженная зломъ, пойдетъ къ землѣ, а другая, напротивъ, съ благами жизни побѣжитъ вверхъ¹⁾“.

Можно ли послѣ этого говорить о христіанскомъ оптимизмѣ? Не горькій ли пессимизмъ оно проповѣдуетъ, указывая гибельныя послѣдствія грѣхопадѣнія и раскрывая суетность человѣческаго счастья? Однако, христіанство по существу есть благая вѣсть о нашемъ спасеніи. Оно впервые опредѣленно сказало человѣку, что онъ можетъ быть счастливымъ. Правда, человѣчество не могло выйти изъ жалкаго положенія при помощи своихъ ослабѣвшихъ силъ. Разумъ, при своемъ постоянномъ стремленіи къ истинѣ, блуждалъ во мракѣ невѣднія, принимая вмѣсто истины грубыя заблужденія.

¹⁾ „О малодѣности вѣшняго человѣка и суетѣ настоящаго“.

Воля, при всеобщей чуткости къ добру, скорѣе склонялась къ порокамъ, чѣмъ къ добродѣтели. Чистое сердце, неизсякаемый источникъ радости и блаженства, сдѣлалось источникомъ скуки и пустоты.

Но невозможное для человѣка всегда возможно для божественной любви къ падшимъ людямъ, въ которыхъ остались проявленія духовной жизни. Бытописатель повѣствуетъ, что тотчасъ по грѣхопадѣніи прародителей и изреченіи имъ наказанія, была обѣщана и божественная помощь; была объявлена борьба между божественнымъ Избавителемъ („сѣменемъ жены“) и врагомъ человѣчества, погубившимъ перваго человѣка, діаволомъ, при чемъ тогда же сказано было, что борьба будетъ неравная: „Той твою блюсти будетъ главу, и ты блюсти будеши Его пѣту“ (Быт. III, 15), таковы слова Господа змѣю, въ которыхъ дана надежда человѣку на избавленіе. И вотъ, „когда исполнилось время, послалъ Богъ Сына Своего (единороднаго), рождаемаго отъ жены, да подзаконныя искупить“ (Гал. IV, 4—5). Пришелъ въ міръ Спаситель и, какъ Богъ, искупилъ человѣка отъ вины первороднаго грѣха, а какъ совершенный человѣкъ Своею жизнью, въ которой Онъ далъ образецъ святости и послушанія волѣ Пославшаго Его „даже до смерти“, показалъ, что цѣль человѣка осталась прежняя (жизнь въ Богѣ, богообщеніе), и что человѣкъ можетъ при помощи Божіей достигнуть ея съ тѣми остатками добра, которые сохранились въ его природѣ и которые естественному человѣку даютъ знать о себѣ въ духовно-нравственной сторонѣ его бытія стремленіемъ къ безконечному совершенствованію.

Но здѣсь возможно и естественно возраженіе. Вотъ уже около 2000 лѣтъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ христіанство существуетъ, а уменьшило ли оно бѣдствія въ мірѣ и сдѣлало ли человѣчество болѣе счастливымъ? Шопенгауэръ даже прямо заявляетъ, что христіанство нисколько не благопріятствуетъ оптимизму, и въ живой картинѣ рисуется бѣдствія человѣчества, якобы подрывающія возможность всякаго оптимизма. „Если бы каждому“, говоритъ онъ, „представить воочію муки и страданія, коимъ жизнь его постоянно открыта, онъ бы содрогнулся, и если провести упорнѣйшаго оптимиста по больницамъ, лазаретамъ и хирургическимъ камерамъ истязаній, по тюрьмамъ, комнатамъ пытокъ, черезъ поля сраженій

и мѣста казни, затѣмъ раскрыть предъ нимъ все мрачныя обитатели нищеты, куда она заползаетъ отъ взоровъ холоднаго любопытства, то навѣрное и онъ бы напоследокъ убѣдился, какого рода этотъ наилучшій изъ возможныхъ міровъ. Откуда же иначе Данте взялъ матеріаль для своего Ада, какъ не изъ нашего дѣйствительнаго міра? И тѣмъ не менѣе вышелъ очень изрядный адъ¹⁾. Но если это краснорѣчивое описаніе бѣдствій человѣчества, съ одной стороны, можетъ подрывать философскій оптимизмъ, пытающійся ослабить значеніе зла, то, съ другой стороны, оно ничего не прибавляетъ къ извѣстному уже намъ изображенію суеты всего земнаго и скорбей человѣческихъ устами ветхозавѣтнаго мудреца и новозавѣтнаго учителя Церкви. Это мнимое возраженіе даже благопріятствуетъ христіанскому оптимизму и вотъ какимъ образомъ. Христіанство, признавая бѣдствія и страданія людскія, вмѣстѣ съ тѣмъ не допускаетъ возможности полнаго счастья на землѣ. Но это счастье возможно въ будущей жизни, гдѣ условія совершенно перемѣнятся. Христіанство проповѣдуетъ истину безсмертія.

Истина безсмертія въ смутныхъ образахъ предносилась лучшимъ умамъ языческаго человѣчества (Дан. XII, 2); избранному же народу была опредѣленно извѣстна, но и здѣсь она заслонялась чувственными образами. Гдѣ она просвѣчиваетъ въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ, тамъ является свѣтлой точкой на общемъ мрачномъ фонѣ жизни ветхозавѣтнаго человѣчества. Отсюда двойственный характеръ ветхозавѣтныхъ писаній. На ряду съ мѣстами, изображающими суету всего земнаго (Экклез. I, 2—3), радостно звучатъ другія мѣста, въ которыхъ взоры писателя устремляются къ загробной жизни и къ Богу, соблюденіе заповѣдей Котораго приносить „веселіе и радость и долгоденствіе“ (Сир. I, 12, 13; II, 14, 15; IV, 12; Экклез. XII, 14; XI, 9).

Въ Новомъ Завѣтѣ истина безсмертія души раскрыта въ полнотѣ и совершенствѣ. Во всѣхъ рѣчахъ Спасителя она или прямо указывается, или же подразумевается. Она же служить постояннымъ предметомъ апостольскихъ писаній. Отрицать истину безсмертія значитъ отрицать все христіанство, такъ какъ самая мысль о царствѣ Христовомъ, царствѣ

1) Міръ какъ воля и представленіе. Перев. Фета. М. 1892, стр. 395—396.

небесномъ возможна только подъ условіемъ признанія безсмертія души. Но въ этой же истинѣ, какъ мы упомянули, заключается основаніе и христіанскаго оптимизма.

Полагая осуществленіе цѣли человѣка и достиженіе счастья въ будущей жизни, христіанство съ этой точки зрѣнія намѣчаетъ и тотъ путь, которымъ христіанинъ долженъ итти въ этой жизни. И здѣсь, на землѣ, исканіе царствія Божія должно составлять его задачу (Мѡ. VI, 33), а все остальное, необходимое для земного существованія, имѣеть лишь второстепенное значеніе и должно служить главной цѣли.

Та двойственность человѣческой природы, которая такъ прекрасно изображена апостоломъ въ видѣ борьбы между внутреннимъ, духовнымъ человѣкомъ, и внѣшнимъ, плотскимъ (Рим. VIII, 18—23), придаетъ и христіанскому воззрѣнію на міръ двойственный характеръ.

Такъ какъ міръ представляетъ слишкомъ много соблазновъ, отвлекающихъ человѣка отъ главной цѣли, то христіанство, съ суровостью относясь ко всему тому, что служитъ внѣшнему, плотскому человѣку, и что производитъ грѣхъ, предостерегаетъ отъ міра и его удовольствій. Отсюда становится яснымъ и смыслъ выраженій: „міръ во злѣ лежитъ“ (I Иоан. V, 19), или „міръ враждебенъ Богу“ (Іак. IV, 4). Съ другой стороны, возможно и обратное отношеніе, когда человѣкъ, познавъ суетность и непрочность всего земного, тѣмъ съ большею ревностью привязывается къ небесному, постоянному и въ мірѣ находитъ средства для своего нравственнаго усовершенствованія. Это и есть то нормальное отношеніе къ мірскому, котораго требуетъ христіанство и которое такъ прекрасно выражено апостоломъ въ словахъ: „вся ми лѣтъ суть... но да не обладанъ буду отъ чего“.

Итакъ, основаніемъ христіанскаго міровоззрѣнія служитъ одна мысль — это увѣренность въ вѣчной блаженной жизни. Посему и христіанскій оптимизмъ можетъ быть названъ трансцендентнымъ. Такъ какъ „наше житіе на небесѣхъ есть“ (Филип. III, 20), то земное счастье можетъ быть только предощущеніемъ будущаго; оно относится къ небесному, какъ несовершенное къ совершенному (I Кор. XIII, 10). „Ихже око не видѣ, и ухо не слыша, и на сердце человѣку не выдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его“ (I Кор. II, 9). А такъ какъ источникомъ всѣхъ этихъ благъ служитъ божественная

любовь къ падшему человѣку, то въ ней и долженъ христіанинъ видѣть основаніе своей радости. „Богъ всяческая во всѣхъ“ — вотъ начало и конецъ христіанскаго оптимизма.

V.

Предъ нами два міровоззрѣнія, отвѣчающія на одинъ и тотъ же вопросъ, но, имѣя точкой соприкосновенія лишь общность задачи, они, подобно двумъ линіямъ, образующимъ уголъ, расходятся съ тѣмъ, чтобы никогда не встрѣтиться.

Мы видѣли, что Лейбницъ не доказалъ основного положенія, заключающаго въ себѣ выраженіе его оптимизма, — положенія о томъ, что существующій міръ есть наилучшій. Теперь мы осмѣливаемся сказать больше: если бы онъ даже и успѣлъ въ этомъ, то его міровоззрѣніе страдало бы тѣмъ недостаткомъ, который подрываетъ всякую оптимистическую систему и котораго избѣгаетъ христіанское міровоззрѣніе.

Припомнимъ, что при опредѣленіи понятія „оптимизмъ“ мы предъявляли каждой оптимистической системѣ задачу рѣшить вопросъ о счастья человѣка и требовали отъ нея утвердительнаго отвѣта на вопросъ о томъ, можетъ ли человѣкъ быть счастливымъ. Удовлетворяетъ ли этому требованію система Лейбница?

Бѣдствія и страданія въ мірѣ несомнѣнны, какъ фактъ. Естественно, что человѣчество нуждается въ утѣшеніи и облегченіи. Въ качествѣ единственнаго утѣшенія Лейбницъ предлагаетъ теорію о томъ, что страданій не существуетъ. Человѣкъ, переносящій страданія, сочтетъ это за насмѣшку и только, и никогда подобныя увѣренія не доставятъ ему утѣшенія.

Можно считать достовѣрнымъ и психологически понятнымъ то положеніе, что кратковременность страданій значительно уменьшаетъ ихъ интенсивность. Человѣкъ рѣшается на тяжкую, мучительную операцію именно подъ влияніемъ мысли о ея мгновенности и о томъ, что за ней наступитъ облегченіе. Лейбницъ не обнадеживаетъ и въ этомъ отношеніи. Онъ не говоритъ, что человѣкъ хоть когда-либо можетъ быть счастливъ.

Указанные пробѣлы системы Лейбница въ совершенствѣ восполняются христіанскимъ міровоззрѣніемъ. Мы знаемъ,

що христیانство признає страданія челоуічества, но оно доставляєть и прекрасное утїшеніє. Оно говорить, що страданія христіанина оканчиваются вь этой жизни. Смерть для него не страшна, такъ какъ она служить переходомъ къ лучшей, блаженной жизни. И если мысль о временности страданій естественно облегчаетъ ихъ, то, съ другой стороны, увїренность вь *вїчномъ* блаженствї значительно увеличиваетъ интензивность радости христіанина, предвкушающаго это блаженство.

Указывая цїль челоуіка вь союзї съ Богомъ и утверждая возможность ея осуществленія вь будущей жизни, христیانство этимъ самымъ придаєть смыслъ настоящей жизни, прогоняєть мысль о ея пустотї и безцїльности, поднимаетъ енергію челоуіка вь борьбї со зломъ и облегчаетъ временныя страданія челоуічества. Послїднее психологически понятно. Когда челоуікъ увїренъ, что онъ идеть твердой дорогою къ должной цїли, то невзгоды пути представляются для него слишкому ничтожными. Эти кажущіяся отвлечеными положенія безчисленное множество разъ успїли доказать христіанскіє подвижники и мученики. Важно здїсь отмїтити и то, что цїль, указываемая христیانствомъ, общечелоуіческая. Достиженіє ея возможно не для избранныхъ только, а для всїхъ людей, безъ исключенія. Богатство и бїдность, почетъ и униженіє, словомъ, все то, чему придается большое значеніє вь этой жизни, не имїєть никакого значенія вь будущей. Всї предстануть на судъ вь равномъ достоинствї.

Далїе. Каждой оптимистической системї неизбїжно приходится считаться съ существованіємъ зла вь мїрї, и поэтому нельзя назвать удачной ту систему, которая неудовлетворительно рїшаєть вопросъ о его происхожденіи.

На этотъ вопросъ Лейбницъ отвїтилъ, какъ мы знаємъ, ученіємъ о метафизическомъ злї. Но, будучи несостоятельнымъ само вь себї, это ученіє привело Лейбница къ отрицанію свободы воли и къ обвиненію Творца вь происхожденіи зла. Чтї же христіанское міровоззрїніє?

Оно, признавая несовершенство тварей, подъ условіємъ котораго только и возможно зло, совершенно умалчиваетъ о злї вь разсужденіи причины зла. Послїднюю оно видитъ исключительно вь свободной волї челоуіка и такимъ обра-

зомъ устраняетъ всякія предположенія о виновности Творца въ происхожденіи зла. Правда, Бэль находитъ возможнымъ ставить Творцу въ упрекъ то, что Онъ создалъ человѣка съ тою степенью свободы, при которой стало возможнымъ зло. Но свобода въ томъ и состоитъ, что она предполагаетъ выборъ между добромъ и зломъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и возможность того и другого. Эта возможность могла и остаться возможностью. Человѣкъ, по выраженію блаж. Августина, обладалъ *posse non peccari*, хотя и не имѣлъ *non posse peccari*. Упрекать же Творца въ томъ, что Онъ создалъ человѣка свободнымъ, было бы равносильно упреку въ томъ, что Онъ создалъ его разумнымъ. „По необходимости свобода рѣшенія соединена съ разумомъ, потому что или человѣкъ не будетъ разумнымъ существомъ, или, будучи разумнымъ, будетъ господиномъ своихъ дѣйствій и независимымъ“¹⁾.

¹⁾ Точное изложеніе вѣры, кн. II, гл. XXVII.

Е. Афонскій.

Нищета и богатство по учению Спасителя.

Въ евангельскомъ текстѣ встрѣчаются выраженія, которыя для обывковеннаго читателя могутъ оказаться не совсѣмъ понятными и требуютъ особыхъ комментаріевъ, изысканій и сопоставленій. Но не всѣ читатели Евангелія располагаютъ возможностью знакомиться съ этими изысканіями. Между тѣмъ, если гдѣ, то именно въ Евангеліи набольвшая душа ищетъ отвѣта на своисомнѣнія, недоумѣнія, создаваемая жизнью.

Однимъ изъ самыхъ насущныхъ, всегда живыхъ вопросовъ жизни служитъ то неравенство въ матеріальномъ положеніи, которое заявляетъ о себѣ на каждомъ шагѣ, достигая громаднхъ размѣровъ, и мирится съ которымъ не такъ легко. Блескъ и роскошь богатства слишкомъ ослѣпительны, чтобы не возбуждать простой души лишеннаго ихъ. Въ Евангеліи по этому вопросу, — вопросу объ отношеніи къ земнымъ благамъ, богатству, есть не мало изреченій сильныхъ, характерныхъ. Если имѣть въ виду только эти изреченія, взятые сами по себѣ, то нельзя, повидимому, не прийти къ тому выводу, что Спаситель строго разграничивалъ богатыхъ и бѣдныхъ, разъ вопросъ ставился о наслѣдіи царствія небснаго. Строгія, рѣшительно осуждающія изреченія слышатся изъ устъ Спасителя почти всегда, какъ только Онъ говорилъ о богатствѣ, богатыхъ¹⁾, тогда какъ нѣтъ ни одного выраженія порицанія, осужденія бѣдныхъ (рядомъ съ богатыми), бѣдности. Этимъ, напротивъ, Онъ нерѣдко возвѣщаетъ утѣшеніе, обѣщаніе награды въ наслѣдіи царства небснаго. Такъ, Лк. VI, 20: *μακάριοι οἱ πτωχοί,*

1) См. Лк. VI, 24; XVI, 19 и сл. XII, 16 сл. Мѡ. XIX, 23 сл. VI, 19 и др.

ὅτι ἐμεῖρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ, — изреченіе знаменательное, невольно привлекающее вниманіе каждаго читателя.

Русскій и славянскій переводы передаютъ въ данномъ случаѣ смыслъ изреченія, сохраненнаго у Мѳ. V, 3, съ дополненіемъ *πτωχοί* опредѣленіемъ *τῷ πνεύματι*, духомъ. До настоящаго времени ученые изслѣдователи евангельскаго текста еще не пришли къ одному согласному рѣшенію о смыслѣ даннаго изреченія, и даже вопросъ о взаимномъ отношеніи словъ Христа у обоихъ евангелистовъ въ литературѣ признается иногда открытымъ. Однако съ полнымъ правомъ можно признать одинаково достовѣрными изреченія въ передачѣ какъ у ап. Матѳея, такъ и у Луки, поскольку тамъ и здѣсь нѣтъ ни малѣйшаго противорѣчія духу ученія Спасителя и въ частности — нагорной Его проповѣди. И не представляется никакой нужды прибѣгать къ разнообразнымъ ухищреніямъ въ толкованіи, то подставляя особенный смыслъ подъ слова: нищій, бѣдный и богатый, то выставляя на видъ опредѣленный контингентъ слушателей Христа въ данномъ случаѣ и пр. тому под., — буквальный смыслъ изреченія у Луки самъ по себѣ имѣетъ силу и значеніе. Оно находитъ себѣ полное подтвержденіе въ соответствующемъ „горе“ богатымъ (ст. 24). Напротивъ, русскій и славянскій текстъ ст. 20 является совершенно непонятнымъ и придаетъ всему изреченію характеръ неумѣстности, вставочности и нарушаетъ наблюдаемую евангелистомъ параллель. Евангелистъ, передавъ утѣшеніе всѣмъ, кто имѣетъ печаль здѣсь на землѣ, въ строгомъ соответствіи тотчасъ говоритъ о тѣхъ, кто имѣетъ на землѣ утѣшеніе. И странно было бы предполагать, что евангелистомъ допущено въ единственномъ случаѣ — въ вопросѣ о богатствѣ — нарушеніе строго соблюдаемой въ остальныхъ случаяхъ параллели. Если у Матѳея ублажаются не нищіе, а нищіе духомъ, то тамъ это имѣетъ свой смыслъ и совершенно умѣстно. Должно имѣть въ виду, что въ передачѣ нагорной проповѣди у этихъ евангелистовъ замѣчается очевиднѣйшая разница. Евангелистъ Матѳеи начинаетъ съ того, что имѣетъ отношеніе къ внутреннему существу человѣка, къ внутреннему его „я“, въ чемъ полагается существо *христіанскаго* воспитанія (ст. 2—12), и затѣмъ раскрываетъ то, что должно служить собственно выраженіемъ, проявленіемъ христіанской настроенности (съ 19 ст.

V гл.), что опредѣляетъ поведеніе жизни человѣка. У Луки же первая часть по Мѣ. опускается, и онъ прямо начинается съ опредѣленія поведенія христіанина, его отношенія къ земному, окружающему его, такъ что къ данному выраженію Луки у Матвея нужно искать параллели уже во второй части, каковой и будетъ VI, 19—34. Такимъ образомъ, несомнѣнно, у Луки — рѣчь о бѣдныхъ и богатыхъ въ собственномъ и буквальномъ смыслѣ слова, и это совершенно понятно и естественно въ виду того, что вопросъ о богатствѣ и бѣдности далеко не могъ быть для Христа безразличнымъ.

Этого вопроса Спаситель долженъ былъ коснуться и не какъ-нибудь, мимоходомъ, но разрѣшить его твердо и опредѣленно, такъ какъ ко времени Его явленія въ міръ люди успѣли сами его разрѣшить по-своему и сообщить этому — своему рѣшенію жизненную силу и значеніе. Грязь земли, при забвеніи всего высокаго, святаго, произвела самое рѣшительное, сильное вліяніе на разрѣшеніе самимъ человѣкомъ этого вопроса и сдѣлала то, что всю свою дѣятельность и достоинство люди пріучились оцѣнивать съ чисто земной, какъ единственно возможной, точки зрѣнія и истинное свое счастье, благо, полагать здѣсь, на землѣ, въ условіяхъ богатства, удобствъ и роскоши жизни. Такъ было во всемъ тогда извѣстномъ мірѣ: въ Римѣ и въ дикихъ, некультурныхъ странахъ. Такъ же было и среди соотечественниковъ Христа по плоти¹⁾. И если въ Римѣ обнаруженіе несостоятельности этихъ условій приводило къ отчаянію, то у іудеевъ на такой случай былъ прекрасный выходъ — въ будущемъ, когда наступитъ царство Мессіи. Это послѣднее рисовалось воображенію іудея въ яркихъ краскахъ блестящаго, великолѣпнаго земного царства, гдѣ его — сына Авраамова — ожидала слава, почести, богатство и первенствующее, господственное по отношенію ко всѣмъ ненавистнымъ, доселѣ сильнымъ всегда народамъ положеніе. Такой идеаль рисовался передъ взорами cadaго іудея. Съ естественностію отсюда развилось и то неправильное, глубокое подраздѣленіе среди и самихъ избранниковъ царства Мессіи. Мало-по-малу выдѣлились лица, осо-

¹⁾ Культурный міръ, правда, порождалъ философовъ, пренебрегавшихъ земнымъ, какъ ничего незначимымъ по своей скоропреходяности; среди іудеевъ возникали пророки и др. провозвѣстники истины, но потомъ вторые понимали и принимали ихъ по-своему, сообразно своему основному взгляду на вещи и міръ.

бенно ревностныя къ принятію будущаго высокаго положенія, посвятившія себя изученію свойствъ его. Гордость, самообольщеніе скоро сдѣлали на этой почвѣ свое дѣло. Мнимое превосходство въ знаніи создали надежды на первенство и въ царствѣ Мессіи, и первые „міра сего“ не замедлили присвоить себѣ первенство и въ будущемъ ожидаемомъ. Ко времени Христа оказалась, такимъ образомъ, партія богатыхъ, знатныхъ, аристократовъ, воспитанныхъ въ мысли о своемъ первенствѣ въ царствѣ Мессіи и потому усвоившихъ высокомѣрное презрительное отношеніе къ другимъ будущимъ ихъ сонаслѣдникамъ ожидаемаго царства, какъ послѣднимъ въ немъ. Эти, обиженные судьбою въ земномъ, подъ сильнымъ давленіемъ гордыхъ своимъ первенствомъ по знанію и богатству, и сами какъ бы сживались съ мыслью о своемъ ничтожествѣ и только покорно несли свой удѣлъ¹⁾. Таково было отношеніе къ земному, матеріальному благосостоянію въ средѣ соплеменниковъ Христа по плоти, и о немъ свидѣтельства разсѣяны по всему Евангелію, проходятъ красной нитью чрезъ всю исторію служенія Спасителя человѣчеству на землѣ. Изъ устъ апостоловъ, неоднократно заявлявшихъ протестъ противъ страданій ихъ Учителя, мы слышимъ просьбы дать имъ первыя мѣста въ царствѣ, устраиваемомъ Имъ, и Спасителю не разъ приходилось обличать ихъ и слушателей въ чувственно-земномъ пониманіи Его царства. Эта настроенность іудеевъ служила, съ одной стороны, однимъ изъ главныхъ побужденій во враждебномъ отношеніи іудеевъ къ Иисусу, и съ другой — опредѣляла въ значительной мѣрѣ и степени характеръ и тему рѣчей Его, какъ Мессіи.

Предсказывая страданія и преслѣдованія, ненависть міра по отношенію къ Его послѣдователямъ, Спаситель разъясняетъ, что эта борьба построится именно на ошибочныхъ, вошедшихъ однако въ плоть и кровь человѣка, представленіяхъ о благѣ и счастіи. И всякій, кто только хочетъ быть Его ученикомъ, долженъ отвергнуться самого себя, оставить все для него

¹⁾ Жажда богатства была, впрочемъ, одинакова во всѣхъ сферахъ общества. Презираемые іудеями, бѣдные, жалкіе галилеяне — и тѣ были далеко несвободны отъ нея, о чемъ можно заключать на основаніи грозной рѣчи Спасителя къ город. Харизину, Капернауму. Подонки, съ данной точки зр., общества, съ одной стороны, какъ бы приходили въ отчаяніе и съ другой — становились неразборчивыми на средства, что и породило въ большинствѣ особый классъ митарей.

дорогое въ жизни этой, хотя бы это были его родные и даже части его тѣла, долженъ совершенно отказаться отъ прежняго міровоззрѣнія, прежнихъ идеаловъ, потому что все земное, чѣмъ жилъ доселѣ человѣкъ, чуждо ему, представляетъ поддѣльное, ложное достояніе. Истинное, достойное человѣка наслѣдіе не на землѣ, а на небѣ; въ царствѣ небесномъ — его цѣль и назначеніе. Всѣ помыслы, всѣ желанія человѣка должны быть направлены къ правдѣ Божіей, и къ исканію, усвоенію ея должна быть направлена всяческая дѣятельность его, ею должна она освящаться.

Если стать на эту точку зрѣнія, на точку зрѣнія правды Божіей, то все земное должно представиться совершенно въ иномъ цвѣтѣ. Оно — даръ любви Бога, небеснаго Отца, — даръ людямъ, какъ чадамъ, для ихъ пользованія. Люди призваны быть распорядителями земли, господствовать надъ ней и обладать ею, — но такъ, чтобы быть всегда слугами Творца. Иное отношеніе къ благамъ земли, какъ имѣвшее мѣсто среди іудеевъ и почти всегда повторяющееся въ жизни, уже является преступнымъ, потому что, такъ сказать, перемѣняетъ роли. Изъ слуги Богу и распорядителя земнымъ человѣкъ тогда обращается уже въ раба земному до забвенія Бога и собственного достоинства. И Спаситель начертываетъ ему для выхода изъ этого состоянія и созданія новаго, достойнаго поведенія программу, указывая, что *не хлѣбомъ однимъ живъ будетъ человѣкъ, но всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ... не искушай Господа... и Ему только достойно поклоняться*, въ противоположность тому, чтó предначертывалъ доселѣ ему врагъ его, чтó опредѣлялъ судъ „міра сего“.

Вполнѣ естественно въ виду такого положенія вопроса о богатствѣ и славѣ въ средѣ современниковъ Спасителя, что Онъ оказался другомъ всѣхъ обиженныхъ, презрѣнныхъ. Ничтожные по суду „міра сего“, они предъ судомъ правды Божіей оказывались свободными, далекими отъ такого уничтоженія, потому что внутреннее существо ихъ не было и во всякомъ случаѣ могло быть незагрязненнымъ жизненно-земными своекорыстными расчетами. Они потому „блаженны“, тогда какъ „горе“ богатымъ. Не въ бѣдности самой по себѣ причина и источникъ ихъ блаженства; но судъ міра сего несостоятеленъ, ибо они вопреки его рѣшенію блаженны,

наслѣдуютъ царство небесное. А тѣ, за которыми уже написано, такъ сказать, по суду міра это наслѣдіе, напротивъ, не получаютъ его и не за богатство свое. Они получили уже утѣшеніе свое. Опытъ ежедневно говоритъ, что богатство не даетъ утѣшенія, — оно несетъ съ собой только несчастье, безпокойство, сильнѣйшее волненіе и только изрѣдка даритъ минуты кажущагося счастья, — но счастья, какъ очевидно, не признаваемого таковымъ съ точки зрѣнія Христа. Какое же утѣшеніе получили богатые? И справедливо ли было бы по суду Божию сопоставлять это кажущееся, мнимое утѣшеніе съ утѣшеніемъ въ наслѣдіи царства Божія? Ясно, богатые получили утѣшеніе *свое*, т.-е. то, котораго они искали, которому служили, — утѣшеніе, опредѣляемое судомъ „міра сего“. Дается же человѣку только то, что имъ просится, поэтому, если они забыли о царствѣ небесномъ, не искали его, то оно для нихъ закрыто, — закрыто тѣмъ утѣшеніемъ, которое было важно для нихъ.

И мы знаемъ, что Спаситель предупреждаетъ отъ такого утѣшенія не только богатыхъ, но и всякаго человѣка, будь онъ послѣдній бѣднякъ. Каждый долженъ искать правды Божіей и не пещись о пищѣ и питіи¹⁾. Въ такомъ поведеніи открывается истинно христіанская, чисто человѣческая настроенность, опредѣляемая полной покорностью и преданностью волѣ Божіей, воспитанная на надеждахъ на Его милосердіе и отеческую любовь. Отсюда, богатство опредѣляется не по количественной сторонѣ своей. Эта сторона слишкомъ относительна и неустойчива. Богачъ евангельскій — всякій, кто склоненъ и способенъ сказать своей душѣ: яждь, пей, веселись, кто ищетъ этого и только этого состоянія, приносить ему въ жертву свой трудъ, усиліе и страданіе. „Горе“ такому богачу, пусть онъ сравнительно съ другими ничтожный богачъ. Но состоятельный самарянинъ ни одного намека на осужденіе изъ устъ Христа не слышалъ, напротивъ, вся рѣчь Спасителя свидѣтельствуетъ о Его къ нему симпатіи. И для этого не потребовалось принести въ жертву все состояніе самарянину, онъ только сдѣлалъ все, что нужно для страждущаго іудея, отнесся къ нему съ чисто братской любовью. Никодиму его состоятельность матеріальная, знатность,

1) Мо. VI, 25—34.

почетъ не помѣшали быть тайнымъ ученикомъ Христа и не вызвали со стороны послѣдняго осужденія. Напротивъ, ихъ бесѣда дышитъ полнымъ взаимнымъ довѣріемъ. Напротивъ, простому человѣку, повидимому, не выдающемуся своимъ матеріальнымъ благосостояніемъ, Спаситель въ отвѣтъ на просьбу позволить быть Его ученикомъ, указалъ на невозможность ему быть въ средѣ послѣдователей Его. Онъ былъ книжникъ¹⁾. И рядомъ съ нимъ призвалъ другого ученика, требуя оставить мертвымъ погребать мертвецовъ, какъ въ другой разъ Онъ призвалъ Левія отъ его сокровищъ и занятій. Богатство, слѣдовательно, заключается не во внѣшнемъ матеріальномъ избыткѣ, а опредѣляется отношеніемъ къ нему, той оцѣнкой его, какую даетъ человѣкъ. Страстная алчба золота и достатка дѣлаетъ евангельскимъ богачомъ всякаго, потому что человѣкъ въ такомъ случаѣ дѣлается, какъ всегда въ страсти, рабомъ золота, вообще земного благоденствія. За служеніемъ этому божку, идолу онъ забываетъ истинный жертвенникъ сердца, служеніе Богу, братскую любовь. Въ порывахъ наживы онъ не только безразлично относится къ людямъ, но закрываетъ нарочито глаза на ихъ положеніе, проникается враждой къ нимъ, ненавистію. Посторонніе для него становятся только объектомъ эксплуатаціи, и съ этой единственной точки зрѣнія онъ разсуждаетъ о нихъ. И это вполне естественно, потому что человѣкъ не можетъ служить Богу и мамонѣ, а служеніе мамонѣ исключаетъ какое-либо человѣческое отношеніе къ ближнимъ.

Иллюстрирующимъ такой именно взглядъ Спасителя на богатство вполне можетъ служить разсказъ евангелиста, служащій заключеніемъ къ повѣствованію о богатомъ юношѣ²⁾. Когда юноша оказался не въ силахъ отказаться отъ имѣній своихъ въ пользу бѣдныхъ, то Спаситель замѣтилъ о трудности вообще богатому войти въ царство небесное. Это замѣчаніе произвело очень сильное впечатлѣніе на слушателей, такъ что они спросили: *кто же можетъ спастись?* Общая форма вопроса свидѣтельствуетъ о причастности указанному затрудненію всѣхъ, хотя, разумѣется, далеко не всѣ были богаты, какъ юноша. Очевидно, Спаситель далъ понять, что не бо-

¹⁾ Мф. VIII, 19—22.

²⁾ Лк. XVIII, 24—31 и пар.

гатство, какъ таковое, было главнымъ затрудненіемъ для юноши, но пристрастіе, сильная привязанность къ нему. И ученики Христа, въ свою очередь, оказались неспокойны. У нихъ сразу назрѣлъ вопросъ, достижимо ли для нихъ царство небесное, — назрѣлъ, несомнѣнно, подъ прямымъ влияніемъ замѣчанія Спасителя. Имъ Христосъ разъясняетъ, что царство небесное — удѣлъ тѣхъ, кто, такъ сказать, кардинально измѣнилъ центръ жизни, переоцѣнилъ всѣ вещи и поставилъ въ подчиненное, служебное положеніе по отношенію къ одному — Его Имени и правдѣ Божіей. Никто, конечно, не станетъ въ ст. 29 навязывать Спасителю требованія забыть родственныя отношенія, уничтожить ихъ, порвать, но для каждаго ясно, и ученики поняли, что ничто земное, хотя бы то были ближайшіе родственники, не должно въ сознаниі и дѣятельности человѣка затемнять идею правды царствія Божія.

Ничто, такимъ образомъ, не принуждаетъ человѣка отрицательно относиться къ всему земному и, слѣдовательно, къ богатству. Все это — благо, имѣющее свою цѣль въ человѣкѣ, — въ удовлетвореніи имъ своихъ потребностей. И только самъ человѣкъ дѣлаетъ злое изъ добра, обращаетъ вполнѣ законное, естественное въ непозволительное. Это замѣчается во всѣхъ областяхъ, куда только проникаетъ его воля; развращенное сердце создаетъ зло всюду, идя, такимъ образомъ, въ разрѣзъ съ волей Божіей, разрушая въ основѣ созданное Богомъ. Богатство, какъ ослѣпляющее, отсюда является дѣйствительно величиной, которой скорѣе нужно не желать, чѣмъ желать. Оно способно затемнить внутренне око, уничтожить его чистоту. Если въ чемъ, то именно въ богатствѣ можно предполагать залогъ всего, что привлекаетъ человѣка. Слава, почетъ, положенія даются, по суду міра, съ золотомъ, оно обезпечиваетъ эти мнимыя условія счастья. Съ другой стороны, ослѣпляя человѣка, оно не даетъ ему видѣть и пустоту его положенія, но всегда создавая болѣе и болѣе волнуемое настроеніе, увлекаетъ его далѣе и далѣе къ тому мнимому наслажденію, котораго по природѣ жаждетъ душа. Происходитъ, такимъ образомъ, полнѣйшій обманъ. Такъ какъ жизнь въ своей полнотѣ опредѣляется разнообразіемъ привходящихъ впечатлѣній и степенью интенсивности создаваемого ими настроенія, то за неумѣlostью получать истинныя, свойствен-

няя природѣ челоуѣка впечатлѣнія изъ того міра, о которомъ возвѣщаетъ ему образъ и подобіе, носимыя въ природѣ, онъ останавливается на ближайшемъ, видимомъ и мишурой послѣдняго старается и думаетъ удовлетворить основнымъ запросамъ духа. Онъ не достигаетъ этого удовлетворенія, конечно, но видимый блескъ этой мишуры только поддерживаетъ его въ его естественномъ, такъ сказать, задорѣ и увлекаетъ все далѣе и далѣе. Въ этомъ все зло, создаваемое челоуѣкомъ въ богатствѣ. Но оно съ ясностію говоритъ только о близорукости челоуѣка, но нисколько не противъ богатства, какъ такового. Напротивъ, съ чистой душой челоуѣкъ въ богатствѣ можетъ найти источникъ для чисто челоуѣческихъ наслажденій, чрезъ правильное его употребленіе. Напротивъ, бѣдность, какъ недостатокъ матеріальныхъ средствъ, служитъ источникомъ зла. Въ такомъ положеніи челоуѣкъ по необходимости призванъ ежедневно, ежеминутно заботиться о земномъ, объ удовлетвореніи потребностей своей физической природы. Забитый этой постоянной заботой, онъ не имѣетъ ни силъ, ни времени, ни средствъ думать о чисто духовныхъ потребностяхъ и волеяневолей, такъ сказать, самъ матеріализуется. Если что и развивается въ немъ это положеніе, то только усиленную религіозность, близящую къ фанатизму, поскольку религія откликается ему въ своихъ призывахъ къ надеждамъ въ будущемъ, гдѣ всѣ будутъ уравнены. Но въ такомъ случаѣ это чувство стоитъ уже на границѣ съ злымъ и нехорошимъ — нѣкоторой ненависти, зависти и недоброжелательности. Это послѣднее по большей части и бываетъ. Бѣднякъ какъ бы начинаетъ самоуслаждаться своимъ положеніемъ въ расчетъ на будущее, въ которомъ ему рисуется его отрада и утѣшеніе, быть можетъ, въ полную противоположность тѣмъ, кому здѣсь улыбается счастье. Но его мысль уже не можетъ выйти изъ заколдованнаго круга матеріальныхъ нуждъ, его сердцу чужды высшія, челоуѣческія наслажденія, его время проявляется въ грубыхъ и жестокихъ формахъ. При первомъ удобномъ случаѣ онъ готовъ облегчить свою наболѣвшую душу, но съ чисто дикою настроенностію. Далекій отъ образованія, онъ далекъ и отъ чисто духовной жизни. А это все — несомнѣнныя блага, предназначенныя въ удѣлъ челоуѣку, и доступныя только при достаткахъ и физиче-

скомъ довольствѣ. И только человѣкъ съ развращеннымъ сердцемъ злоупотребляетъ этимъ довольствомъ, обращаетъ это благо въ зло и, такимъ образомъ, подпадаетъ подъ судъ Спасителя: горе вамъ, богатые! потому что вы получили уже утѣшеніе свое.

Д. А. Н.

ОТДѢЛЪ II.

О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХЪ И ГОРОДСКИХЪ УЧАСТКОВЫХЪ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВЪ О БѢДНЫХЪ ВЪ МОСКВѢ И ДРУГИХЪ БОЛЬШИХЪ ГОРОДАХЪ*).

Краткая исторія благотворительности обще или всемірно-христіанской и частно или мѣстно-русской. „Положеніе“ о церковно-приходскихъ попечительствахъ; открытіе ихъ въ городахъ, включая и обѣ столицы наши, и селахъ и ихъ дѣятельность благотвѣтельная для приходскихъ общинъ, но *въ общемъ* малоуспѣшная, съ объясненіемъ причинъ этой малоуспѣшности. Церковные приходы нынѣшній и древне-русскій въ ихъ сопоставленіи въ разныхъ отношеніяхъ. Проекты реорганизациі церковно-приходскихъ попечительствъ, а вмѣстѣ и самихъ приходо^в; ихъ добрыя и недобрыя стороны. Предпочтеніе, отданное Московскою городскою думою предъ церковно-приходскими попечительствами городскимъ участковымъ попечительствамъ, какъ органамъ общественнаго призрѣнія бѣдныхъ.

„Если ты дѣлаешь добро, знай, кому дѣлаешь, и будетъ благодарность за твои благодѣянія“ (Сирах. XII, 1).

Предварительно разсмотрѣнія „Положеній“ о церковно-приходскихъ и городскихъ участковыхъ попечительствахъ о бѣдныхъ (собственно въ Москвѣ), считаемъ нужнымъ изложить, въ самомъ краткомъ очеркѣ, исторію благотворительности обще или всемірно-христіанской¹⁾ и частно или мѣстно-русской²⁾. Благотворительность съ самаго начала была присуща христіанской Церкви; она получила ее отъ Самого Христа Господа. Уже съ самаго начала, несмотря на благотворительность отдѣльныхъ лицъ, и семейства

*) Продолженіе. См. VI-ю книгу.

1) Главнѣйше по сочиненію Ульгорна „Христіанская благотворительность въ древней Церкви“ въ воспроизведеніи А. Раина въ нѣсколькихъ книжкахъ „Странника“ 1899 г. (отдѣльное изданіе А. П. Лопухина, С.-Пб.); также по статьѣ А. М. „Христіанство при концѣ древняго міра“ въ сент. кн. „Христ. Чтенія“ 1899 г. и др.

2) По разновременнымъ статьямъ новаго журнала „Вѣстникъ Благотворительности“ (нач. изд. 1897 г.); также по статьѣ А. Палкова „Древне-русскій приходъ“ въ февр.—апр. кн. „Богословскій Вѣстникъ“ 1897 г. и др.

также служить почвой, на которой она развивается, и въ той же мѣрѣ, какъ мало-по-малу всѣ другія человѣческія общества проникаются христіанскимъ духомъ, они также развиваютъ благотворительность въ своемъ кругѣ. Государство, гражданская община, корпораціи, — всѣ они принимаютъ участіе въ разрѣшеніи общей задачи — помощи бѣднымъ всякаго рода. Такъ отъ Церкви, какъ особыя силы, исходятъ побужденія къ благотворенію и во всѣ другія сферы. Она придаетъ всякому благотворенію особую высшую цѣль, именно содѣйствіе осуществленію царства Божія на землѣ; она воспитываетъ въ любви, какъ и Господь, когда Онъ Самъ осуществлялъ любовь (въ различныхъ благотвореніяхъ людямъ), воспитывалъ къ ней Своихъ учениковъ. Какъ понятіе царства Божія шире понятія Церкви, но Церковь есть средоточный пунктъ царства Божія на землѣ; такъ и христіанская благотворительность шире церковной, но Церковь есть и остается ея средоточіемъ. Нужно помнить, что языческій міръ потому именно и не могъ прійти къ благотворительности — съ характеромъ милосердой, обязательно добровольной любви (сглаживающей различіе между избыткомъ и недостаткомъ и такимъ образомъ устанавливающей равномѣрность между людьми)³⁾, что въ немъ не было такого учрежденія, какъ Церковь... Въ первыя времена христіанства, при маломъ сравнительно числѣ нуждающихся въ помощи, можно было въ попеченіи объ нихъ обходиться, такъ сказать, домашними средствами. Бѣдняки находили себѣ кровъ въ домѣ епископа, въ частныхъ домахъ членовъ Церкви или, если нужно было, въ гостиницахъ („пандохіяхъ“ — собственно убѣжища для паломниковъ), гдѣ объ нихъ и заботились. Но когда, послѣ Константина В., число христіанъ быстро умножалось, а вмѣстѣ съ тѣмъ увеличивалась и нужда, было уже недостаточно такихъ простыхъ средствъ: понадобились особыя учрежденія. Тому же содѣйствовала и другая причина: въ этотъ періодъ вообще замѣчалась сильная склонность къ учрежденіямъ, все дѣлалось посредствомъ учреждений. Время свободнаго движенія миновало; все организуется, заключается въ опредѣленныя формы, и такъ какъ ощущался недостатокъ въ жизненной силѣ, то именно болѣе путемъ принужденія, чѣмъ по свободному развитію (напр. въ дѣлѣ организаціи труда, когда даже пекаря, мясники и пр. соединялись въ прочныя ассоціаціи). Около 370 года св. Василій В. основалъ знаменитый „госпиталь“,

³⁾ 2 Кор. VIII, 14.

который, по его имени, получилъ наименованіе „Василіады“, и этому учрежденію стали быстро подражать во всѣхъ городахъ Каппадокіи; даже и въ деревняхъ были по мѣстамъ „птохотрофіи“⁴). Нѣсколько позднѣе св. Епифаній Кипрскій свидѣтельствуетъ о существованіи ксенодохіи въ Понтѣ, гдѣ онѣ назывались птохотрофіями⁵). Въ Едессѣ около 375 года св. Ефремъ Сирийъ, прибывъ въ годину голода, за неимѣніемъ ксенодохіи, въ одномъ портикѣ волѣлъ поставить 300 кроватей и самъ заботился о голодныхъ и больныхъ, даже о чужестранцахъ, толпами стекавшихся въ городъ⁶). Въ Антіохіи была сравнительно обширная ксенодохія, когда проповѣдывалъ тамъ св. Іоаннъ Златоустъ⁷); а въ Константинополѣ на постройку двухъ госпиталей онъ употребилъ то, что, благодаря его экономіи и простому образу жизни, оставалось отъ церковныхъ доходовъ⁸). Здѣсь же полководцемъ Нарсесомъ былъ построенъ, помимо другихъ, домъ для престарѣлыхъ („геронтокомія“), а императоромъ Юстиніаномъ — домъ для падшихъ женщинъ, называвшійся „домомъ покаянія“ и походившій на монастырское дисциплинарное учрежденіе⁹). Въ Ефесѣ епископъ Вассіанъ (котораго епископское достоинство послужило поводомъ къ продолжительнымъ спорамъ на Халкидонскомъ соборѣ) основалъ, будучи еще пресвитеромъ, госпиталь съ 80 кроватями¹⁰). Св. Іоаннъ „милостивый“ учредилъ въ разныхъ частяхъ г. Александріи, кромѣ страннопріимницъ („ксенодохіи“) и больницъ („носокомій“), уже имѣвшихся тамъ, семь до-

4) Gregor. Naz. Or. 30 in laudem Basilii. — „Госпиталь“ при своемъ первомъ появленіи былъ совершенно то же, что и домъ для странниковъ („ксенодохія“), и первыя учрежденія этого рода принимали всѣхъ нуждающихся въ убѣжищѣ: странниковъ, бѣдныхъ, вдовъ, сиротъ, больныхъ, пока постепенно не устроились отдѣльныя спеціальныя учрежденія сообразно различнымъ классамъ нуждающихся; и такимъ образомъ появились госпитали въ ихъ теперешнемъ смыслѣ — домовъ для приема больныхъ и немощныхъ. И „Василіада“ въ Кесаріи представляла собою какъ бы городъ среди города. Въ центрѣ была церковь; вокругъ ея много отдѣльныхъ зданій, расположенныхъ по надлежащему плану улицами, при чемъ нѣкоторыя были назначены для приема больныхъ и нуждающихся разнаго рода, другія — для слугъ и служащихъ (напр. врачей), инныя — для мастерскихъ, гдѣ все, что требовалось для заведенія, приготовлялось своими собственными рабочими.

⁵) Basiliius Ep. 143.

⁶) Sozom, III, 16.

⁷) Chrysost. Hom. 66 in Matth.

⁸) Palladii Viha Chrysost. с. 5.

⁹) Procopius, De aedificiis Justin. 1, 2; 9, 11.

¹⁰) Ср. Акты собора — II засѣд., — Гефеле II, 471.

мовъ для бѣдныхъ роженицъ, въ каковыхъ онѣ могли находить кровать и необходимые пропитаніе и уходъ¹¹⁾ (какъ были по мѣстамъ „вредотрофіи“ — дома для воспитанія малолѣтнихъ дѣтей безродныхъ ли, или подкидышей). Съ Востока подобныя учрежденія распространились и на Западъ. Первыми госпиталями на Западѣ является домъ для больныхъ, основанный Фабіолой въ Римѣ, и домъ для чужестранцевъ — Паммахіемъ въ Портѣ. Павлинъ, епископъ Ноланскій, устроилъ въ Нолѣ домъ для странниковъ, въ связи съ монастыремъ. Такимъ образомъ, кружокъ, образованный бл. Иеронимомъ и состоявшій чрезъ него въ связи съ Востокомъ, „пересадили, какъ выражается онъ самъ, эту вѣтвь отъ теревинѣа Авраамова на берегъ Авзонскій“¹²⁾. Учрежденія эти, повидимому, быстро распространились на Западѣ. Во время св. Амвросія въ Медиоланѣ еще не было страннопримницъ; бл. Августинъ по одному случаю описываетъ ихъ какъ вполнѣ новинку. Онъ самъ поручилъ пресвитеру Лепорію, жившему по-монашески вмѣстѣ съ нимъ, построить ксенодохию въ принадлежавшемъ ему саду¹³⁾. Въ Римѣ папа Симмахъ устроилъ жилища для бѣдныхъ при трехъ церквахъ, а Пелагій II — особую „птохию“. Велларій, военачальникъ Юстиніана, основалъ обширную страннопримницу въ Римѣ и сдѣлалъ вкладъ для нея¹⁴⁾. Въ Галліи соборъ Орлеанскій (549 г.) знаетъ о страннопримныхъ домахъ въ городахъ; особенно обширное учрежденіе этого рода было въ Ліонѣ¹⁵⁾. Изъ писемъ св. Григорія V. мы выносимъ впечатлѣніе, что въ его время, по крайней мѣрѣ, много было госпиталей въ Италіи — Неополѣ, Сициліи и Сардиніи¹⁶⁾. Правда, на Западѣ всѣ подобныя духовныя учрежденія не могли быть такими блестящими, какъ на Востокѣ; пока тамъ длилась сумятица народныхъ переселеній, они оставались и менѣе многочисленными и болѣе простыми по своей обстановкѣ, хотя здѣсь-то именно они и принесли особенно обильные плоды, и преобразование новыхъ германскихъ государствъ развилось еще шире. Съ теченіемъ времени, на мѣсто прежней общинной помощи бѣднымъ, теперь уже прекратившейся, все болѣе и болѣе развивалась система госпиталей (въ широкомъ смыслѣ этого наименованія), а рядомъ съ ними, во всевозможныхъ взаимоотношеніяхъ съ ними, все болѣе

11) Baron. Ann. eccl. ad 610.

12) Hieronym ad Oceanum — ad Pammachium.

13) Exposit. in Ev. Johann. tr. XC VII, с. 16.

14) Anastas. p. 82, 107, 114.

15) Can. 13, 15.

16) Gregor. M. Ep. VIII, 14; X, 11; III, 24.

и болѣе выступали монастыри (напр. орденъ госпитальеровъ сначала — 1042 г. — въ Иерусалимѣ, а потомъ на о. Мальтѣ, далѣе рыцарскіе и гражданскіе, мужскіе и женскіе, госпитальные ордена въ средніе вѣка).

Средства для содержанія описываемыхъ нами учрежденій поступали изъ разныхъ источниковъ. Если учрежденіе было прямымъ установленіемъ Церкви, то на его содержаніе употреблялись доходы церковные. „Церковь владѣетъ золотомъ“, говоритъ св. Амвросій Медиоланскій, „(даже въ церковныхъ сосудахъ) не для того, чтобы хранить его, но чтобы во времена нужды оказывать имъ помощь“¹⁷⁾. Въ Антиохіи св. Златоустъ считаетъ содержаніе страннопріимницы и продовольствіе принятыхъ въ нее больныхъ среди заботъ, которыя несетъ Церковь, равно какъ и поддержку бѣдныхъ, имена которыхъ значились въ матрикулахъ (особыхъ записяхъ, — однихъ вдовъ и дѣвственницъ до 3000, а всѣхъ регулярно вспомоествуемыхъ имъ здѣсь насчитывалось около 7700 человекъ)¹⁸⁾. Въ Александріи св. Іоаннъ „милостивый“ назначилъ постоянныя выдачи хлѣба изъ доходовъ своей церкви на продовольствіе содержавшихся въ госпитальяхъ (до 7500 чел.¹⁹⁾, въ Римѣ же во время Григорія В. такая матрикула имѣла размѣръ толстаго тома; но уже въ V вѣкѣ западная Церковь была самой крупной землевладѣлицей и вмѣстѣ богатой рабовладѣлицей въ имперіи). Если же госпиталь основывали частныя лица, они также и обезпечивали его или денежными вкладами, или земельною собственностью. Паммахій, Фабиола, Павлинъ Ноланскій и другіе основатели домовъ для бѣдныхъ и для странниковъ давали потребныя суммы изъ своихъ частныхъ средствъ. Къ этому прибавлялись пожертвованія и другихъ христіанъ, притекавшія въ изобиліи: Василій В. убѣждаетъ богачей Кесаріи къ щедрости, и получаетъ отъ нихъ средства на содержаніе своей „Василиады“. Производились иногда и особо-спеціальныя сборы²⁰⁾. Сначала государство, повидимому, также принимало участіе въ содержаніи госпиталей; по крайней мѣрѣ, законъ императора Граціана отъ 382 г. считаетъ ремонтъ госпиталей среди *muneris sordida*. Но уже при Валентиніанѣ это было оставлено. Страннопріимницы и всѣ сходныя съ ними учрежденія признаются, съ этого времени и впредь, дѣломъ чисто церковнымъ и

¹⁷⁾ De officiis II, 28.

¹⁸⁾ Hom. 66 in Matth.

¹⁹⁾ Baron. Ann. eccl. ad 610.

²⁰⁾ Hist. Laus. c. 6.

находятся всецѣло въ завѣдываніи Церкви, а государство ограничивается лишь покровительствомъ имъ въ своемъ законодательствѣ. Тѣ же самыя права и преимущества, которыми обладала Церковь, теперь были предоставлены и этимъ учрежденіямъ; ихъ начальники пользовались такими же льготами, какъ и клирики, а сами учрежденія имѣли право юридическихъ лицъ, включая сюда и право пріобрѣтенія собственности и полученія наслѣдствъ по завѣщаніямъ... Главный надзоръ за всѣми благотворительными учрежденіями въ епархіи былъ предоставленъ епископу, были ли они основаны собственно Церковію, или основаны и обезпечены частными лицами. Епископъ назначалъ служащихъ всякаго рода; онъ наблюдалъ и заботился о томъ, чтобы учрежденія выполняли тѣ цѣли, для которыхъ они предназначались; ему представлялись отчеты, и онъ дѣлалъ всѣ распоряженія²¹⁾. Но замѣчательно, что въ это время были изданы и первые законы противъ нищенства. Въ царствованіе Валентиніана II въ Римѣ скопилось такое множество нищихъ, что императоръ приказалъ сдѣлать разслѣдованіе и изгнать изъ города всѣхъ нищихъ, способныхъ къ работѣ. При Θεодосіи В. было постановлено закономъ, чтобы на будущее время никто не просилъ милостыни на улицахъ, пока не будетъ сдѣлано разслѣдованій относительно возраста, здоровья и положенія. Если человѣкъ неспособенъ къ работѣ, то ему позволялось просить; если же способенъ къ работѣ и продолжалъ просить, то его лишали свободы²²⁾. Узаконенія Юстиніана были еще строже: если нищій оказывался рабомъ, то его возвращали своему господину; если — свободнымъ человѣкомъ, то ему давали работу; если же онъ отказывался принять ее, то его изгоняли. „Эти предписанія“, говоритъ Юстиніанъ, „служатъ къ пользѣ нищихъ, потому что они имѣютъ своимъ назначеніемъ предохранить ихъ отъ преступленій, къ которымъ могла бы увлечь ихъ праздность“²³⁾.

Такимъ образомъ, исторически мы видимъ дѣйствующими два противоположныхъ принципа, изъ которыхъ выработалась современная система попеченія о бѣдныхъ: съ одной стороны церковная милостыня (въ общемъ и широкомъ смыслѣ слова), часто излишне щедрая и безразборчивая, потому дававшая поводъ къ злоупотребленіямъ ея и размножавшая промысловое и преступное нищенство; съ другой стороны, въ видахъ именно общественнаго порядка и

²¹⁾ 25 прав. Антиох. собора 341 г.; см. выше цитованныя письма Григорія В.

²²⁾ Cod. Justin. lib. II, tit. 25.

²³⁾ Novel. tit. IX, c. 4—5.

безопасности, государственно-полицейская строгость и прещенія противъ прослщихъ милостыню (средневѣковыя пытки и казни противъ нищихъ въ западной Европѣ). Съ теченіемъ времени оба указанные принципа постепенно принимаютъ болѣе умѣренный характеръ, пока, наконецъ, въ новой филантропіи открылась возможность ихъ сліянія въ одно цѣлое и взаимнаго содѣйствія достиженію одной и той же цѣли — искорененія или, по крайней мѣрѣ, ослабленія нищенства (напр. англійская система государственно-общественнаго призрѣнія, съ установленіемъ обязательнаго спеціальнаго налога въ пользу бѣдныхъ по приходамъ-округамъ, — съ 1834 г. „союзъ приходовъ“ или „гражданскій приходъ“, *civil parische*, — и съ самостоятельной администраціей изъ органовъ и агентовъ приходскихъ и правительственныхъ, при совершенной свободѣ частной благотворительности, съ ея сборами по церквамъ, улицамъ и домамъ, имѣеть уже трехсотлѣтнюю давность).

То же самое въ общихъ чертахъ находимъ мы и въ исторіи русской церковно-общественной благотворительности. Съ древнихъ временъ нищія безвозбранно ходили у насъ по базарамъ, улицамъ, домамъ и смѣло просили милостыни у всѣхъ не только простыхъ гражданъ, но и у лицъ властвующихъ, духовныхъ и свѣтскихъ — до самихъ царей и царицъ. Никакія общественныя и частныя торжества, — были ли они радостныя, какъ свадьбы, или печальныя, какъ похороны, — не обходились безъ нищихъ, которыхъ непременно одѣляли деньгами, провизіей или вещамп. Зато и щедрость добродѣтельныхъ дателей повсюду, естественно, размножала число нищихъ, ибо вездѣ и всегда находились люди, которые по невѣжеству и лѣни предпочитали кормиться Христовымъ именемъ, нежели трудиться; цѣлыя селенія нерѣдко промышленно исключительно нищенствомъ (къ удивленію и сожалѣнію, практикуется это, по мѣстамъ, и до сихъ поръ, какъ мы видѣли изъ публицистически-статистическихъ свѣдѣній). Такъ продолжалось вѣками. Но вотъ Стоглавый соборъ рисуетъ уже столь мрачную картину нищенства и неисчислимаго зла, причиняемаго имъ, что современное ему правительство не могло не принимать мѣръ противъ него. Весь XV и XVI вѣка въ этомъ отношеніи характеризуются въ смыслѣ укрѣпленія идеи общественнаго призрѣнія, предпочитая способъ или форму закрытыхъ заведеній и къ тому же направляя частную благотворительность. Такъ, царь Іоаннъ Васильевичъ Грозный совѣщался съ членами того же Стоглаваго собора, и постановлено было, чтобы всѣхъ прокаженныхъ и состарѣвшихъ без-

пріютныхъ описать по всѣмъ городамъ, съ цѣлью устроить для нихъ въ каждомъ городѣ богадѣльни мужскія и женскія на государственнѣй счетъ, съ милостынею отъ боголюбцевъ, подъ смотрѣніемъ добрыхъ священниковъ и таковыхъ же цѣловальниковъ или градскихъ людей; здоровые же нищіе питались бы отъ боголюбцевъ попрежнему, ходя по дворамъ, а могущихъ работать — обизывали бы къ работѣ. Впослѣдствіи царь Алексѣй Михайловичъ построилъ двѣ богадѣльни въ самой Москвѣ: Боровицкую у Боровицкихъ воротъ и Николоявленскую на Арбатѣ. Сами патріархи русской Церкви, помимо поручной, постоянной и временной, милостынной раздачи денегъ и хлѣба, устраивали богадѣльни, страннопріимные дома и больницы, напр. Іовъ основалъ въ Москвѣ „Кировскую“ на Кулишахъ богадѣльню, въ которой воспитывались также подкидыши, Іоакимъ — „Тихоновскую“ богадѣльню у Арбатскихъ воротъ, Никонъ устроилъ въ Новгородѣ четыре страннопріимныхъ дома для бѣдныхъ, престарѣлыхъ, вдовъ и сиротъ. Монастыри наши, владѣя на правѣ вотчинномъ обширными территориями и памятуя, что „Церкви богатство есть убогихъ богатство“, охотно принимали на свои земли всѣхъ несчастныхъ, строили богадѣльни, страннопріимные дома и были, такимъ образомъ, истиннымъ убѣжищемъ для бѣдности и дряхлости (больничный монастырь во имя св. Θεодора-былъ основанъ въ Москвѣ патр. Филаретомъ). Устраивались также приходскія богадѣльни и пріюты при храмахъ въ разныхъ городахъ; въ Москвѣ же, кромѣ патріаршихъ и царскихъ („верховые богомольцы“ — съ богадѣльнею для нихъ въ самомъ Кремлѣ), были нищіе Успенскіе, Богородицкіе, Пречистенскіе, Архангельскіе, Васильевскіе, — при церкви Василія Блаж., Чудовскіе и т. п., называясь по имени того храма, при которомъ жили и отъ котораго получали опредѣленное содержаніе. Далѣе — въ болѣе новое время — въ царствованіе Θεодора Іоанновича предполагалось построить двѣ „шпитальни“ или богадѣльни: одну въ Знаменскомъ монастырѣ и другую для больныхъ на Гранатномъ дворѣ за Никитскими воротами; на содержаніе ихъ должны были пойти вотчины, бывшія за архангельскимъ владыкою и также Знаменскимъ монастыремъ, съ отдѣленіемъ лѣнтяевъ и притворяющихся, которыхъ опредѣлено также обязать работой. Для нищенскихъ же дѣтей — мальчиковъ и дѣвочекъ предполагалось устраивать школы, съ обученіемъ тѣхъ и другихъ соответственнымъ полу ремесламъ и руководѣльямъ (такія школы-пріюты находились при Боровицкой и Кировской царскихъ богадѣльняхъ).

За смертію царя Осодора, этотъ указъ его (1682 г.) едва ли былъ приведенъ въ исполненіе; но выраженныя въ немъ общія идеи получили свое дальнѣйшее развитіе и практическое приложеніе въ царствованіе Петра В. Царь-труженикъ не любилъ, чтобы его подданные бездѣльничали, и съ безпощадною суровостью преслѣдуетъ тѣхъ, которые не хотятъ трудиться. Раздѣляя всѣхъ нуждающихся въ помощи на извѣстные разряды и назначая каждому разряду соотвѣтственную форму призрѣнія, онъ мнимымъ нищимъ, „праздношатающимся лѣнивцамъ и обманщикамъ“ опредѣляетъ суровыя наказанія (указомъ 1694 г.). Первая у насъ серьезная попытка создать болѣе прочную систему общественнаго призрѣнія выразилась въ устройствѣ цѣлой сѣти специальныхъ учреждений, подъ названіемъ „Приказовъ общественнаго призрѣнія“, открытых „Учрежденіемъ о губерніяхъ“ 1775 г. при императрицѣ Екатеринѣ II. На нихъ возложены были многочисленныя и довольно разнообразныя задачи, — именно „попеченіе и надзираніе о установленіи и прочномъ основаніи: 1) народныхъ школъ, 2) сиротскихъ домовъ для безпріютныхъ дѣтей обоого пола, 3) госпиталей или больницъ, 4) богадѣленъ для убогихъ, увѣчныхъ и престарѣлыхъ обоого пола, 5) установленіе особаго дома для неизлечимобольныхъ, 6) установленіе дома для сумасшедшихъ, 7) установленіе работныхъ домовъ для обоого пола (съ добровольными и принудительными работами)²¹⁾, 8) установленіе и надзираніе смирительныхъ домовъ для обоого же пола людей“ (исправительныхъ для мелкихъ преступниковъ). Успѣшную дѣятельность „Приказовъ“ тормозили излишній бюрократизмъ и недостатокъ средствъ (преимущественно кружечные сборы). Императоры Павелъ I и Александръ Благословенный неуклонно слѣдовали установленной системѣ призрѣнія бѣдныхъ и борьбы съ профессиональнымъ нищенствомъ, привлекая къ обязательному въ ней участию само общество въ лицѣ земскаго и городского представительства („Императорское человеколюбивое Общество“ — 1810 г.) и въ административно-карательныхъ цѣляхъ увеличивая работные дома, съ понудительными казенными работами²²⁾; а императоръ Николай I, кромѣ строжайшихъ предписаній подлежащимъ властямъ о неуклонномъ исполненіи всѣхъ прежнихъ

²¹⁾ Такой домъ для мужчинъ находился на 4-й Мѣщанской улицѣ, вмѣстѣ съ богадѣльней, а для женщинъ — за Калужской заставой въ б. Андреевскомъ монастырѣ, гдѣ нынѣ мѣщанская богадѣльня.

²²⁾ вновь открыты были, впрочемъ, только два работныхъ дома въ сибирскихъ городахъ — Иркутскѣ и Красноярскѣ.

постановленій о нищихъ, для спеціальныхъ изслѣдованій и разработки способовъ къ искорененію нищенства, также для фактическаго разбора задержанныхъ полиціей нищихъ и распредѣленія ихъ по соотвѣтственнымъ разрядамъ, учредилъ еще (въ 1835 г.) въ Петербургѣ, а потомъ (въ 1836 г.) и въ Москвѣ при комитетѣ Попечительнаго о тюрьмахъ Общества особый „комитетъ для разбора и призрѣнія нищихъ“; въ провинціяхъ же это дѣло поручалось „губернскимъ тюремнымъ комитетамъ“ и уѣзднымъ ихъ отдѣленіямъ (съ 1852 г.), которые (за исключеніемъ московскаго „комитета“) и продолжаютъ дѣйствовать до настоящаго времени. (Приказы же общественнаго призрѣнія замѣнены теперь городскими думами и земскими учрежденіями, какъ органами общественнаго самоуправленія.)

Въ 1864 году было Высочайше утверждено „Положеніе о приходскихъ попечительствахъ при православныхъ церквахъ“, каковыя попечительства съ того времени и открывались постепенно, по мѣрѣ удобствъ и возможности, въ разныхъ городахъ, не исключая и столицъ, и многочисленныхъ селахъ нашего обширнаго отечества. „По существу своей дѣятельности, попечительства представляютъ такія учрежденія, съ которыми соединены наилучшія ожиданія тѣснаго сближенія приходовъ съ Церковію, возбужденія въ нихъ усердія къ храмамъ, содѣйствія причтамъ въ пастырской дѣятельности и вообще нравственнаго подъема и оживленія церковно-общественной жизни“.²⁶⁾ По самому „Положенію“, приходскія попечительства учреждаются (§ 1) для попеченія о благоустройствѣ и благосостояніи приходской церкви и причта въ хозяйственномъ отношеніи, а также объ устройствѣ первоначальнаго обученія дѣтей и для благотворительныхъ дѣйствій въ предѣлахъ прихода по устройству больницы, богадѣльни, приюта и другихъ благотворительныхъ заведеній (§ 5); вообще попечительства обязаны заботиться объ оказаніи бѣднымъ людямъ прихода, въ необходимыхъ случаяхъ, возможныхъ пособій, также о погребеніи немощныхъ умершихъ и о содержаніи въ порядкѣ самихъ кладбищъ. Попечительства состоятъ (§ 2) изъ мѣстныхъ священнослужителей, которые суть непремѣнные ихъ члены, — какъ и церковный староста, и изъ членовъ отъ прихожанъ — выборныхъ въ числѣ и на срокъ по мѣстнымъ обстоятельствамъ каждаго прихода, съ выборнымъ же предсѣдателемъ (§ 3); въ сельскихъ приходсахъ непре-

²⁶⁾ Изъ указа Св. Синода отъ 22 ноября 1893 г.

мѣнными членами попечительства состоятъ волостные старшины или головы. Ближайшимъ источникомъ денежныхъ и вообще матеріальныхъ средствъ для приходскихъ попечительствъ (§ 6) полагаются добровольныя пожертвованія отъ прихожанъ, собранныя по особымъ подпискамъ или въ кружки (выставляемыя внѣ и обносимыя въ самой церкви), или по сборнымъ книгамъ на сторонѣ. Если въ приходѣ существуютъ уже приходскія или частныя благотворительныя учрежденія, какъ, напр., попечительныя совѣты или общества для вспомошествованія приходскимъ бѣднымъ, больницы, пріюты, школы и т. п. (§ 7), то приходскія попечительства должны, не стѣняя ихъ дѣятельности, содѣйствовать, по мѣрѣ возможности, улучшенію и распространенію такихъ учреждений. Церковно-приходскія попечительства открывались, и продолжаютъ открываться въ обѣихъ нашихъ столицахъ — Петербургѣ и Москвѣ, хотя далеко еще не при всѣхъ церквахъ; особенно въ нашей Москвѣ, есть они; а многія изъ существующихъ тамъ и здѣсь попечительствъ, къ сожалѣнію, находятся далеко не въ блестящемъ положеніи, располагаютъ очень небольшими средствами и потому не могутъ давать достаточнаго обезпеченія бѣднымъ своего прихода (даже при исключительномъ преслѣдованіи этой лишь задачи въ своей дѣятельности, такъ какъ заботиться о содержаніи церкви и причта имъ совсѣмъ почти не приходится). И все это нисколько не удивительно, хотъ и весьма печально, и въ этомъ нельзя много винить наше духовенство, крайне де апатичное и неподвижное. Ибо нынѣшніе наши приходы, городскіе и сельскіе, не имѣютъ правильной организаціи, — они въ высшей степени неравномѣрны какъ по количеству, такъ и по состоятельности приписанныхъ къ извѣстной церкви членовъ: одни (преимущественно въ селахъ) слишкомъ обширны, многолюдны и разбросаны территоріально; другіе, напротивъ, слишкомъ малолюдны и скудны во всѣхъ отношеніяхъ, такъ что иногда очень долго — по нѣскольку лѣтъ — остаются безъ священника, — никто не рѣшается занять такой приходъ. Въ столицахъ же собственно приходъ, какъ выражались на одномъ изъ „пастырскихъ“ собраній петербургскаго духовенства, — это „единица географическая (такіе-то улицы и дома), населеніе же въ предѣлахъ ея весьма неустойчиво, подвижно; многіе дѣлаются прихожанами такъ называемыхъ подворій, казенныхъ и домовыхъ церквей“²⁷⁾. Въ Москвѣ есть приходы, состоящіе всего

²⁷⁾ См. хронику епарх. жизни въ іюн. — іюл. кн. „Странника“ 1897 г. „Изъ жизни столичнаго духовенства“ и пр.

лишь изъ нѣсколькихъ десятковъ домовъ, и рядомъ другіе, имѣющіе десятки тысячъ населенія). При этомъ въ столичныхъ, какъ и другихъ большихъ городахъ, добрая часть домовъ или квартиръ въ нихъ иногда бываютъ заняты иновѣрцами, которымъ, понятно, совершенно чужды мѣстные церковно-приходскіе интересы, да иные и изъ православныхъ, особенно живущіе въ одиночку и съ утра до вечера занимающіеся какимъ-либо дѣломъ на сторонѣ, почти никогда не бываютъ въ своемъ приходскомъ храмѣ и не имѣютъ никакого общенія съ причтомъ. Поэтому, съ другой стороны, ошибочное представленіе о дѣлѣ составляютъ нѣкоторые публицисты, увѣряя, что состоятельность прихожанъ, въ частности положеніе и нужды бѣдняковъ здѣсь всего лучше де извѣстны *мѣстному* причту: нѣкоторыхъ, а пожалуй и многихъ, изъ своихъ пасомыхъ *приходскій* священникъ совѣмъ не видитъ и не знаетъ (мелкихъ чиновниковъ, приказчиковъ и служащихъ въ разныхъ техническихъ и торгово-промышленныхъ учрежденіяхъ)²⁸). Вообще же не только столичная епархія, петербургская, московская или кievская въ отдѣльности, но и вся русская Церковь въ совокупности въ настоящее время не обладаютъ ни большою денежною „казною“, ни многими „сокровищами“ или „имуществами“ (зданія, земли, разные угодья), на которыя во времена св. Златоуста содержались „общества вдовъ, сонмы дѣвственницъ, странники и узники,

²⁸) „О своей приходской церкви“, писалъ тогда же Г. П. Бочаровъ (въ 344 № „Русск. Слова“ 1897 г.: „Приходскіе храмы и прихожане“), „москвичи, главнымъ образомъ, узнаютъ только лишь тогда, когда представится необходимость дать молитву новорожденному, совершить крестины, свадьбу или отпѣваніе. Вотъ тутъ-то и начинаются хлопоты по разузнаванію, гдѣ находится приходскій храмъ. А между тѣмъ на *этихъ* *многихъ* прихожанъ возложены заботы о благодѣніи своего храма, о призрѣніи приходскихъ бѣдныхъ и престарѣлыхъ, о воспитаніи и образованіи малолѣтнихъ. Какъ же *прикрытъ* къ приходу москвичей и устроить такъ, чтобы они знали, къ какому приходу они принадлежатъ? Для этого онъ рекомендуетъ возстановить прежній порядокъ, дѣйствовавшій до второй четверти текущаго столѣтія, чтобы а) „во всѣхъ „Указателяхъ Москвы“, при перечисленіи домовъ, обозначать, къ какому приходу они приписаны, и б) при пропискѣ паспортовъ и видовъ на жительство, кромѣ участка, обозначать и приходскій храмъ“. При этомъ онъ справедливо замѣчаетъ еще, что многіе дома въ Москвѣ приписаны не къ ближайшему къ нимъ храму, а, напротивъ, къ самому отдаленному отъ нихъ“, и приводитъ тому примѣры. Точно такъ же, влѣдствіе растянутасти многихъ сельскихъ приходовъ, часть прихожанъ, обыкновенно, посѣщаетъ ближайшую къ нимъ церковь чужого прихода, а потому приходъ опять не устанавливаетъ и здѣсь никакой солидарности интересовъ прихожанъ.

больные и увѣчные“ и пр.; Св. Синодъ, безъ пособія изъ государственнаго казначейства, не могъ бы удовлетворить своимъ ближайшимъ нуждамъ — церковно-богослужебнымъ, духовно-учебнымъ, миссіонерски и народно-просвѣтительнымъ²⁹⁾. Совсѣмъ иное

²⁹⁾ Въ Петербургѣ къ 1891 году насчитывалось 32 церковно-приходскихъ попечительства, съ капиталомъ 328.117 руб. и недвижимостью на 1.239.331 руб. („Сборникъ свѣдѣній о благотворительности въ С.-Петербургѣ“ проф. Ю. Э. Янсона за 1891 г., изд. городской упр. По сообщенію же „Вѣстн. Благотворит.“, — март. кн. 1898 г., заимствованному изъ отчетовъ за 1895 годъ, въ распоряженіи „приходскихъ благотворительныхъ обществъ“ Петербурга имѣется, въ общей сложности, капиталъ въ 1.788.000 р., не считая недвижимыхъ имуществъ, сумму которыхъ опредѣлить де весьма трудно). Въ Москвѣ на 260 приходовъ едва ли можно насчитать 50 попечительствъ; къ тому же 1891 году ихъ насчитывалось 42 съ капиталомъ лишь до 250.000 р., а во всѣхъ 12 уѣздахъ Московской губ. — до 30. Въ 1889 году московскими попечительствами израсходовано было на пособіе бѣднымъ 51.836 р., изъ которыхъ 34.670 р. выданы на руки, а 14.156 р. употреблены на содержаніе благотворительныхъ заведеній при нихъ, — тогда какъ петербургскими попечительствами израсходовано было за тотъ же годъ 165.110 р., изъ которыхъ 40.324 р. розданы деньгами и вещами, а 124.786 р. употреблены на содержаніе различныхъ заведеній при нихъ. Число церковно-приходскихъ попечительствъ въ сельскихъ приходоухъ во всей Россіи *въ общемъ* можетъ быть опредѣлено въ 15 тыс., т.-е. они существуютъ, по крайней мѣрѣ, въ половинѣ приходоухъ, распредѣляясь по епархіямъ крайне неравномѣрно — отъ тысячъ и сотенъ до десятковъ и единицъ только; но здѣсь они, въ противоположность городскимъ попечительствамъ, едва ли не главнымъ образомъ заботятся о приходскомъ храмѣ и его причтѣ. По всеподданнѣйшему отчету оберъ-прокурора Св. Синода за 1895 годъ, общее число церковно-приходскихъ попечительствъ у насъ достигало 15.923 (на 35.269 приходоухъ); всѣ эти попечительства израсходовали въ томъ же году 2.333.820 руб., на поддержаніе причтоухъ 188.622 руб., а на школы и дѣла благотворенія вмѣстѣ всего лишь 435.648 руб.

По отличительной особенноти столицъ отъ всѣхъ другихъ мѣстностей, прибавлялось „въ руководство“ въ Высочайше утвержденномъ мнѣніи Государственнаго Совѣта, вслѣдствіе многочисленности въ нихъ населенія и по значительному числу временныхъ жителей въ разныхъ приходоухъ, поручить мѣстнымъ губернскимъ присутствіямъ по обезпеченію духовенства войти въ ближайшее соображеніе, на какихъ основаніяхъ могли бы быть учреждены приходскія попечительства при церквахъ С.-Петербурга и Москвы, и доставить таковыя соображенія въ Высочайше утвержденное присутствіе по дѣламъ православнаго духовенства, вмѣстѣ съ заключеніями с.-петербургскаго и московскаго митрополитоухъ. По редакторъ „Дѣтской Помощи“, прот. Г. П. Смирновъ-Платоновъ уже въ 1891 г. заявлялъ „необходимость составить общее, такъ называемое *нормальное Положеніе* о столичныхъ приходскихъ попечительствахъ, которое облегчило бы открытіе ихъ по приходоухъ“ (№ 12), хотя въ одномъ изъ слѣдующихъ №№ своего журнала онъ выражалъ, что „для столицъ, гдѣ не представляется особой нужды въ попеченіи о храмахъ и причтахъ, содержаніе которыхъ само собою обезпе

представлялъ изъ себя древне-русскій, безсословно народный и самоуправляющійся, приходъ (особенно „погостъ-округ“, т.-с.

чено прихожанами, рекомендовано открывать приходскія учрежденія главнымъ образомъ для благотворительныхъ дѣйствій внутри прихода“ (№ 14). А отпосылательно попечительство въ сельскихъ приходахъ онъ писалъ еще въ 1889 году слѣдующее: „Причиной медленнаго и слабаго развитія попечительства служатъ отчасти характеръ самого Положенія о нихъ. Положеніемъ въ одинъ разъ возлагается на попечительства три дѣла — благоустройство церкви, поцеление о причтѣ и собственно благотворительность. Всѣ эти дѣла, изъ которыхъ одно труднѣе другого, представляются равно обязательными. Навѣянтѣйшей причиной неудачи надобно считать отсутствіе надлежащаго руководства при учрежденіи ихъ. Намъ кажется, Положеніе можетъ оставаться въ томъ же видѣ безъ перемѣн (пересмотръ Положенія былъ возвѣщенъ циркулярнымъ указомъ Св. Синода къ епархіальнымъ преосвященнымъ 1894 г., но почему-то не состоялся), но необходима *инструкция*, какъ имъ пользоваться. Въ этой инструкціи на первомъ мѣстѣ должна стоять приходская благотворительность: когда увидятъ крестьяне, что мірская забота прежде всего обращена на нихъ самихъ, на нуждающихся въ приходѣ, тогда отношеніе къ учрежденію перемѣнится, — а съ развитіемъ благотворительной помощи въ приходѣ сама собою дойдетъ очередь и до храма и даже до причта. Поставивши на первомъ планѣ заботу о нуждающихся, нужно предоставить другія дѣла времени и опыту, и расширить дѣятельность постепенно“ (№ 5).

Мѣстные органы печати — „Епархіальныя Вѣдомости“ жалуются на излишній формализмъ, которымъ глубоко формализованы какъ самое учрежденіе церковно-приходскихъ попечительствъ, равно и братствъ, съ которыми по мѣстамъ и слились первыя (по административнымъ соображеніямъ и предписаніямъ, такъ что многія изъ попечительствъ и существуютъ лишь офціально и номинально), такъ и характеръ ихъ дѣятельности (цѣлыя горы журналовъ, рапортовъ, отчетовъ, вѣдомостей) и взаимныя отношенія членовъ между собою (предсѣдатель, ихъ товарищи, непремѣнно члены, секретари, казначеи). (К. Перевозниковъ, „О значеніи и необходимости оживленія братствъ въ наше время“ — по „Церк. Вѣстн.“ №№ 17—20 за 1899 г.) Также — на соперничество съ причтомъ и партійность: „члены больше слушаютъ наставниковъ со стороны волости, которая всегда праждебно настроена къ приходу и церкви, потому что на благоустройство того и другой требуются средства, которыя отъ приходовъ захватила волость и ревниво ихъ оберегаетъ (разныя доходныя мірскія статьи); русскіе интеллигенты, въ качествѣ помѣщиковъ, хотя и живутъ по приходамъ, держатъ себя особнякомъ, чуждаются приходской жизни и ничего не приносятъ отъ себя въ благосостояніе прихода ни изъ своего нравственнаго вліянія, ни изъ матеріальныхъ своихъ средствъ“. Иногда члены попечительства даже присваиваютъ себѣ права вышатаательства и произвольнаго распоряженія въ дѣлахъ церкви, помимо священниковъ и церковнаго старосты. По мнѣнію многихъ благочинныхъ, прибавляетъ ниже цитумый авторъ, для возрожденія приходской жизни потребна реорганизація церковныхъ попечительствъ; существенно необходимо, чтобы въ составѣ ихъ были люди, приверженные къ церкви и вліятельные въ приходѣ, не столько, впрочемъ, по матеріальной своей зажиточности и достатку, сколько по офціальному своему положенію, напр. сельскій староста — хозяинъ

центральное село съ нѣсколькими приписанными къ нему сельцами), — тотъ имѣлъ значеніе не только въ религіозно-церковномъ и нравственно-просвѣтительномъ отношеніи, но также въ административно-территоріальномъ и земско-общественномъ, съ обширнымъ церковнымъ имущественнымъ и земельнымъ хозяйствомъ (вотчинныя помѣстья и дворы, разные доходныя статьи — торговые амбары, лавки, винокурни, тони, пасѣки и пр.). Тогда и благотворительность, сильно и широко развитая, сосредоточивалась, дѣйствительно, около храма: повсюду около церквей, вмѣстѣ съ поповскими и причетническими дворами, находились дворы богадѣленныя подъ названіемъ „келій для нищихъ и вдовьихъ дворовъ“, такъ что, можно сказать, сколько было церквей и приходовъ въ Россіи, столько же въ ней было богадѣленъ, больницъ и приходскихъ монастырьковъ³⁰⁾. Въ большихъ городахъ было также много богоугодныхъ завсденій, мужскихъ и женскихъ, при церквахъ и монастыряхъ — богадѣлни, больницы и страннопріимные дома (въ Москвѣ насчитывалось 33 нищенскихъ богадѣлни — царскихъ, патріаршихъ, монастырскихъ, приходскихъ и частныхъ лицъ)³¹⁾. Повсемѣстно также въ древне-русскихъ городахъ нахо-

села (у волостного старшины бываетъ сель болѣе двухъ десятковъ, и онъ, если бы и хотѣлъ, не можетъ должнымъ образомъ радѣть о пользахъ каждаго изъ нихъ), также „братчики и сестрички“ — всегда лучшіе люди въ приходѣ (юго-западнаго края), а священники должны быть не непремѣнными только членами, а непремѣнными, *обязательными* предсѣдателями попечительствъ (П. В. „Къ разсужденіямъ о возстановленіи приходской жизни по старинѣ“ въ „Подольск. Епарх. Вѣдом.“ № 7 1899 г.; сл. „Тобольск. Епарх. Вѣдом.“ № 20 того же 1899 г. по янв. кн. „Богосл. Вѣсти.“ 1900 г. „Изъ періодической печати за истекшіи годъ“ и „Церк. Вѣсти.“ № 9 за 1898 г. „Мнѣнія и отзывы“). Противъ этого послѣдняго пункта, однакоже, сдѣлано было (практически вѣское) возраженіе въ Государственномъ Совѣтѣ при разсмотрѣніи еще первоначальнаго проекта о приходскихъ попечительствахъ въ томъ смыслѣ, чтобы снять съ приходскаго священника всякое пристрастіе въ направленіи попечительскихъ дѣлъ (см. статью г. Палкова „Начало возрожденія церковно-приходской жизни въ Россіи“ вѣ февр. кн. „Русск. Вѣстн.“ 1900 г.). Вотъ и „Предсѣдатель попечительства“, много лѣтъ стоящій очень близко къ этому дѣлу, находить, что, при сложности ближайшихъ и существенныхъ занятій пастыря въ настоящее время по церкви, приходу и школѣ, время заботъ еще по попечительству — это „служеніе трапезамъ“ — будетъ для него едва ли уже по силамъ („Церк. Вѣстн. № 29 за 1900 г.).

³⁰⁾ Проф. П. Знаменскій, „Приходское духовенство на Руси“ въ „Прав. Обозр.“ 1866 г.

³¹⁾ П. Забѣлинъ, „Матеріалы для исторіи Москвы“, въ двухъ частяхъ 1884—1891 г.

дидись такъ называемые „убогіе дома“ („божьи дома; скудельницы“), т.-е. особыя кладбища для бѣдныхъ, странниковъ, нищихъ, убогихъ; сюда благочестивые люди приходили съ гробами, одеждами и саванами и хоронили бѣдныхъ и безродныхъ мертвецовъ³²). Сюда же къ церковно-приходской благотворительности древней Руси нужно отнести и ссуду изъ церковной казны какъ отдѣльнымъ лицамъ, такъ и цѣлымъ крестьянскимъ обществамъ („на паяхъ“), равно и членамъ причта, денегъ, хлѣба, сѣмянъ, сѣна и пр., подъ закладъ движимаго и недвижимаго имущества (на льготныхъ условіяхъ — до срока безъ всякаго росту), такъ что церковная казна являлась въ полномъ смыслѣ слова народнымъ банкомъ. Для веденія столь обширнаго и сложнаго церковнаго хозяйства приходъ (въ Москвѣ за время патріарховъ — съ участіемъ причта) выбиралъ „лучшихъ людей“ — церковнаго старосту³³), иногда съ товарищемъ ему, а въ помощь имъ еще особыхъ приказчиковъ, съ тѣмъ, однакожъ, чтобы староста завѣдывалъ и распоряжался всѣмъ (между прочимъ, являясь представителемъ церковныхъ интересовъ на судѣ) „съ мірскаго совѣта“ и давая во всемъ отчетъ міру „по своей правдѣ, передъ Спасовымъ образомъ“. Приходская община древней Руси всегда имѣла также нравственное воздѣйствіе и надзоръ за своими членами. Но по времени, съ закрѣпощеніемъ крестьянъ, повлекшимъ за собою значительную зависимость отъ тѣхъ же вотчинниковъ и помѣщиковъ самого духовенства (въ матеріальномъ и нравствен-

³²) При такихъ убогихъ домахъ жилъ сторожъ, называвшійся „Божедомомъ“, который давалъ также пріютъ подкинутымъ дѣтямъ, и, такимъ образомъ, эти убѣжища превращались въ воспитательные дома въ древней Руси. При болѣе значительныхъ приходскихъ церквахъ, особенно же при соборахъ, всегда бывали „записные“ или штатные нищіе, особая артель; здѣсь были также пріюты для дѣтей-подкидышей и круглыхъ сиротъ, равно школы рукодѣлій и ремеслъ для нихъ. Къ этому же разряду питавшихся отъ церкви и прихода относились бобыли, обѣдѣвшіе и безпашные крестьяне; а равно и обѣдѣвшіе изъ учениковъ церковно-приходской школы.

³³) Какъ онъ же (приходъ) выбиралъ самого священника и другихъ членовъ причта, большою частію сыновей и ближайшихъ родственниковъ своихъ же священно-церковнослужителей, и вступалъ съ ними въ договорныя условія относительно ихъ содержанія („порядная запись“); а приходскій клиръ, въ свою очередь, участвовалъ въ мірскихъ выборахъ земскихъ старостъ и судей, и священники, съ вѣдома и разрѣшенія высшихъ властей, участвовали и въ самомъ судѣ, въ качествѣ членовъ, при разборѣ разныхъ судебныхъ дѣлъ своихъ прихожанъ, дьячокъ же носилъ тогда обязанности сельскаго секретаря или нынѣшняго нотаріуса.

номъ отношеніяхъ), затѣмъ съ отобраніемъ въ казну у архіереевъ, монастырей и церковей недвижимыхъ населенныхъ имѣній⁸¹⁾, также съ усиленіемъ раскола и сектантства и отсюда, разобщенностью религиозныхъ интересовъ прихожанъ, сознание общественной самодѣятельности въ церковно-приходскихъ дѣлахъ постепенно утрачивалось и сглаживалось⁸²⁾. И нынѣшній складъ всей нашей жизни — религиозно-бытовой и земско-гражданской слишкомъ во многомъ разнится отъ древне-русскаго, чтобы можно было думать о примѣненіи послѣдняго къ практикѣ нашей современной жизни. Въ частности, наше духовенство, высшее и низшее, прежде происходившее непосредственно изъ самого народа и бывшее своимъ и роднымъ ему не по духу только, но и по крови, учившееся у общихъ для всѣхъ „учителей-мастеровъ“, естественно, жило одною жизнію и одними интересами съ приходской общиной и принимало ближайшее, живое участіе во всѣхъ ея дѣлахъ и предпріятіяхъ, равно какъ и само получало отъ своего земства существенную защиту и помощь; но съ тѣхъ поръ, какъ оно замкнулось въ особое сословіе, съ своими спеціальными училищами и консисторскимъ формализмомъ, волей-неволей вдалось въ узкосословные и вѣдомственные интересы (на ряду съ другими сословіями), все болѣе и болѣе отдалялось отъ обще-русскихъ дѣлъ, — стало постепенно терять свое вліяніе и авторитетъ въ приходѣ⁸³⁾.

⁸¹⁾ Изъ громаднхъ средствъ, поступившихъ въ казну вслѣдствіе секуляризаціи „церковнаго имущества“, „расхода“ было сдѣлано только 1/8 часть „противу прихода“, по изслѣдованіямъ проф. Знаменскаго и другихъ.

⁸²⁾ См. статью г. Панкова „Упадокъ православнаго прихода“ въ марг. кн. „Русск. Вѣсти.“ 1899 г.

⁸³⁾ Въ современной печати, преимущественно свѣтской, а отчасти и духовной, много толкуютъ о возстановленіи (всесословнаго) прихода, какъ церковно-общественной, административно-судобной и земско-хозяйственной единицы, и во многомъ, какъ обыкновенно, разногласятъ и препираются между собою писатели-публицисты разныхъ лагерей. „Признавъ за крестьянскими учрежденіями, созданными на основаніи Положенія 9 февраля 1861 года, лишь временный и переходный характеръ“, говоритъ А. П. Папковъ въ заключеніи своего изслѣдованія „О древне-русскомъ приходѣ“, „необходимо выдвинуть для разрѣшенія задачи о наилучшемъ способѣ *завершенія* этой реформы. Въ такомъ случаѣ завершеніе крестьянской реформы не должно ли состоять въ созданіи условій для учрежденія такого наименьшаго по пространству общественнаго округа, въ которомъ управленіе было бы общесословнымъ, къ взаимной пользѣ всѣхъ мѣстныхъ обывателей? Иными словами: не слѣдуетъ ли считать религиозно-правственную связь жителей — „прихода-округа“ такою созидательною общественною связію, которая, получивъ наилучшія условія для своего еще боль-

И вотъ когда шесть лѣтъ назадъ въ Московской городской думѣ

шаго закрѣпленія, помогла бы, въ свою очередь, дѣла объединенія экономическихъ интересовъ мѣстныхъ обывателей, обоснованію ихъ гражданской равноправности и учрежденію соответствующаго мѣстнаго управленія (дек. кп. „Русск. Вѣстн.“ 1899 г.; ср. майск. кп. того же года)... Въ статьяхъ 43—45 „Положенію о крестьянахъ“, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, высказано, между прочимъ, что однимъ изъ главныхъ условій для образованія волости (какъ болѣе крупной низшей правительственной единицы — съ выборами въ общественныя должности лучшихъ и надежнѣйшихъ членовъ общины изъ крестьянъ, извѣстныхъ другъ другу) является совпаденіе ея съ церковнымъ приходомъ и что при малочисленности прихода дозволяется соединять нѣсколько (месякихъ) приходовъ въ одну волость, но, наоборотъ, раздроблять приходы запрещается. Въ исключительныхъ, однакожъ, случаяхъ допускается и отдѣленіе разныхъ частей прихода къ разнымъ волостямъ, тѣмъ болѣе, что въ нѣкоторыхъ губерніяхъ живутъ смѣшанно съ православнымъ населеніемъ крестьяне другихъ исповѣданій и иновѣрцы“ (ноябр. кп. „Русск. Вѣстн.“ 1898 г.). — Далѣе, между тѣмъ какъ, по однимъ, минимальною единицей народнаго хозяйства слѣдуетъ признавать уѣздъ: приходъ или волость (хотя бы и всесловная?) явились бы до единицами слишкомъ малыми, и общеземельное значеніе ихъ имѣло бы слишкомъ частный, личный характеръ (Дм. Бодиско въ статьѣ „Земство и земцы“ — „Моск. Вѣд.“ 112 № 1899 г.). Напротивъ, по другимъ, русскій уѣздъ слишкомъ великъ для того, чтобы ему быть основной земскою единицей, и онъ не можетъ де вѣдать многими мѣстныхъ вопросовъ (см. „Внутр. обзор.“ „Русск. Мысли“ въ февр. кп. 1899 г.; также статью свящ. І. Архангельскаго въ № 38 „Русск. Труда“ 1899 г.; въ томъ же смыслѣ недавно высказалось, на запросъ министерства внутреннихъ дѣлъ, и Кирсановское земство Тамб. губ.). Нѣкоторые возражаютъ еще, что приходъ не можетъ составить начальнаго органа земскаго самоуправленія въ населеніяхъ смѣшанныхъ по вѣроисповѣданіямъ или даже религіямъ, равно какъ и съ преобладающимъ иновѣрческимъ или раскольническимъ элементомъ. Но для выхода изъ этого затрудненія иные въ такихъ смѣшанныхъ приходахъ рекомендуютъ выдѣлять задачи этики — общественныя, благотворительныя, просвѣтительныя, сдѣлавъ ихъ достояніемъ всѣхъ прихожанъ, отъ задачъ спеціально-церковныхъ, которыя должна вѣдать одна православная часть прихода, при чемъ указываютъ на примѣръ англійскаго прихода, составляющаго и земско-судобную и нравственно-общественную единицу выѣстѣ. По мнѣнію „Моск. Вѣдом.“, существующая организація приходовъ совсѣмъ не приложима къ завѣдыванію административно-хозяйственными дѣлами, такъ какъ задачи церкви и самоуправленія совершенно различны, и въ такой общественной организаціи чисто мірскія дѣла (въ которыя, однакожъ, было бы вовлечено и приходское духовенство и которыя всегда сопряжены съ несогласіями и пререкальями) будутъ безусловно преобладать надъ церковными. Лучше уже требовать низшихъ земскихъ единицъ въ формѣ бессловныхъ волостей, въ кругъ дѣятельности которыхъ, между прочимъ, входитъ и попечительство о мѣстномъ церковномъ благоустройствѣ. А по замѣчанію „Вѣстн. Европы“ — это подниметъ платежи привилегированныхъ классовъ общества (личныхъ землевладѣльцевъ, промышленниковъ и торговцевъ), приблизитъ самоуправленіе къ тѣмъ, кто теперь всего меньше имъ пользуется, подниметъ умственный уровень массы, распро-

предложенъ былъ способъ примѣненія къ благотворительному дѣлу

странить въ ней сознание своихъ правъ, чувство законности, умѣнье стоять за свои интересы (между тѣмъ какъ и теперь волостное и сельское управленіе, содержимое на счетъ однихъ крестьянъ, служить, собственно говоря, всѣмъ жителямъ данной мѣстности). О. Е. Ромеръ рисуетъ такія перспективы для церковнаго прихода. Въ приходѣ должны быть извѣстная учрежденія и для завѣдыванія или приходскій совѣтъ, по проекту автора, въ составѣ мѣстнаго землевладѣльца, какъ предсѣдателя, мѣстнаго священника, въ качествѣ непримѣннаго члена, и пяти членовъ по выбору прихожанъ. Функции совѣта главнымъ образомъ — административныя и судебныя, и такимъ образомъ священникъ опять привлекается къ исполненію судебныхъ и административныхъ обязанностей, — долженъ выслушивать и разбирать всевозможныя дризги деревенской жизни, налагать наказанія, подвергать штрафу и т. п. Для выхода изъ этого затрудненія, свящ. І. Фудель предлагаетъ поправку къ проекту г. Ромера въ томъ смыслѣ, чтобы провести пограничную черту между приходомъ, какъ единицей церковной, съ его заботами о благосостояніи церкви, призваніи бѣдныхъ и школьномъ дѣлѣ, и приходомъ, какъ единицей административной — съ судебною и административною частію въ приходѣ (см. статья перваго „Русская деревня“ въ „Моск. Вѣд.“ 1897 г. и „Упорядоченіе деревни“ въ Соврем. лѣтописи „Русск. Вѣстн.“, авг. кн. 1898 г.; мнѣніе второго отмѣчено „Церк. Вѣстн.“ въ 44 № 1897 г.). Еще шире дается программа реформы сельскихъ приходовъ, какъ низшихъ органовъ земскаго самоуправленія, со всевозможными *ria desideria* въ статьѣ г. Т., напечатанной въ „Странникѣ“ подъ заглавіемъ „Сельскія приходскія попечительства о народной нравственности и благосостояніи“ (апр. кн. 1898 г.) и въ нѣсколькихъ статьяхъ „Русск. Труда“ (№№ 37 и 43 за 1899 г.; еще особыя приложенія къ газетѣ—№№ 1 и 2 за тотъ же 1899 г. „Земство, школа и приходъ“ Пв. Коссовича и „Приходъ и братства“ К. Одарченко). Между тѣмъ въ статьѣ Н. П. Кр.—на „Непосильныя задачи“ (20 № 1899 г.) прямо говорилось такъ: „для составленія полнаго сельскаго устава устройства прихода, какъ мелкой ячейки мѣстной жлпы и пр., потребуются коренной пересмотръ всѣхъ нашихъ законоположеній: административныхъ, судебныхъ, полицейскихъ, церковныхъ, экономическихъ и пр. и измѣненіе этихъ законоположеній согласно духу и потребностямъ народной жизни, т.-е. возстановить приходъ такимъ, каковыи онъ былъ до Петра В.“ „Церк. Вѣстникъ“, называя вообще мысль о разверстаніи уѣзднаго земства по приходамъ или, иначе, о сліяніи земства съ приходомъ тѣмъ и привлекательною, что, суживал дѣятельность въ тѣсныхъ рамкахъ, съ одной стороны, даетъ всѣмъ возможность съ большою или меньшею равнодѣльностью пользоваться плодами этой дѣятельности, а съ другой — обязываетъ личный интересъ съ общественнымъ и тѣмъ болѣе или менѣе обезпечиваетъ плодотворность самой дѣятельности, и, требуя отъ защитниковъ этой мысли совершенно выдѣлать изъ проекта ихъ реформы ту область, которая ни въ какомъ случаѣ не можетъ подлежать вѣдѣнію прихода, т.-е. избраніе приходскихъ священниковъ и распоряженіе церковнымъ имуществомъ (о чемъ у насъ будетъ рѣчь сейчасъ же), высказывается, что, безъ этихъ притязаній, проектъ этотъ сдѣлался бы въ извѣстной степени удобопріемлемымъ, даже безъ раздѣленія „непроходимою стѣною“ двухъ областей — церковной и общественной: „приходское общество, организовавшееся въ сплоченную хозяйственную и

церковно-приходскихъ попечительствъ, то большинство гласныхъ отвергло этотъ способъ, и дума предпочла устроить городскія

судебно-административную единицу на разумныхъ основаніяхъ, непротиворѣчащихъ каноническому праву, не представило бы собою препятствій къ тому, чтобы жить и дѣйствовать подъ покровомъ Церкви“ (47 № 1899 г.; ст. 51 № 1898 г.).

Въ частности нѣкоторые публицисты, толкующіе о реорганизаціи прихода, доходятъ до такихъ крайностей: желаютъ возстановленія выбора священниковъ приходомъ, отміны существующихъ (главнымъ образомъ отъ продажи восковыхъ свѣчей) сборовъ съ церковей на духовно-учебныя заведенія и пр. Давая отзывъ еще на первоначальный проектъ о церковно-приходскихъ попечительствахъ, главноуправляющій вторымъ отдѣленіемъ собственной Его И. В. канцеляріи высказался за необходимость предоставить именно этимъ попечительствамъ нѣкоторое участіе въ выборѣ и опредѣленіи къ мѣстамъ священниковъ и другихъ членовъ клира. Свою мысль, помимо ссылки на исторію, онъ аргументировалъ тѣмъ, что такое право попечительствъ общааетъ возбудить интересъ и сочувствіе къ церковному дѣлу, скрѣпить тѣсною связію свѣтское общество съ духовнымъ и разрѣшить трудную задачу улучшенія матеріальнаго быта духовенства: приходы, съ дѣлю имѣть хорошій причтъ, начнутъ де соперничать между собою въ устройствѣ его положенія, и это побудитъ къ пожертвованіямъ въ большей степени, чѣмъ всѣ начальственныя предписанія и наставленія. По присутствію по дѣламъ православнаго духовенства тогда же отклонило это предположеніе, какъ противное каноническимъ правиламъ Церкви (3-му прав. VII всел. собора и 13-му прав. Лаодикійскаго помѣстнаго собора, — см. у Палкова въ февр. кн. „Русск. Вѣсти“. 1900 г.). Отстаивающіе право прихожанъ избирать себѣ настоярей и, въ случаѣ ихъ непригодности, удалять, ссылаются на авторитетъ старшны (какъ дѣлаетъ это и главноуправляющій вторымъ отдѣленіемъ), тщательно при этомъ умалчивая, что вѣдь и встарину, какъ показываютъ официальные документы, сознавалась ненормальность такого порядка вещей, открывающаго широкій просторъ разнаго рода просякамъ и злоупотребленіямъ, дававшего возможность невѣждамъ и людямъ недостойнымъ путемъ запеканья, подкуповъ и спайванья вліятельныхъ членовъ прихода получать священническія мѣста. А митр. Филаретъ, въ то же самое время и по поводу того же предположенія, останавливаясь на 2-й ст. прибавленія къ духовному регламенту, требовавшей отъ ставленника имѣть „отъ прихожанъ своихъ свидѣтельство, что его знаютъ быть добраго человѣка“, замѣчалъ, что въ статьѣ этой говорится не объ избраніи, а лишь о правѣ рекомендаціи, въ которой прихожане не могли отказать и другому „доброму человѣку“, и что подобная рекомендація была безусловно необходима лишь въ то время, когда духовныя семинаріи только лишь утверждались и епархіальные архіереи не имѣли готовыхъ и ближайшимъ наблюденіемъ испытанныхъ въ поведеніи кандидатовъ на священнослужительскія мѣста. Отвѣчая интересамъ даннаго времени, 2-я статья прибавленія къ регламенту должна была впоследствии утратить свое значеніе, что и предумотрѣно въ самомъ регламентѣ: 10-я статья его требуетъ отъ епархіальныхъ архіереевъ „единныхъ въ школахъ архіерейской наставленныхъ учениковъ, когда довольно ихъ число покажется, производить на священника“ (см. статью А. А. Полетаева въ майск. кн. „Чтеній въ Обществѣ люб. дух. просвѣщенія“ 1894 г.). Нынѣшніе же кандидаты

участковыя попечительства о бѣдныхъ въ Москвѣ³⁷⁾). Пожалуй, здѣсь сказалось именно „лукавое, какъ выражается св. Златоустъ въ данной Бесѣдѣ, подозрѣніе священника“ — духовенства, которое будто бы „все похищаетъ и присвоиваетъ себѣ“, тѣмъ болѣе, что, по „Положенію о церковно-приходскихъ попечительствахъ“, „на

священства самимъ прихожанамъ, обыкновенно, бывають совершенно неизвѣстны; относительно же извѣстныхъ имъ достойныхъ лицъ условная рекомендація (такъ называемая „заручная“) всегда допускалась у насъ епархіальною властью. Донельзя странно, однакожь, что даже въ наше время представляется возможнымъ опять предоставлять самому обществу прихожанъ выбирать себѣ духовныхъ наставниковъ, обладающихъ одною церковною начитанностью, но безъ предоставленія имъ, какъ теперь, разныхъ „правъ и преимуществъ“ (! свящ. Т. Черкасскій въ 38 № „Русск. Трудъ“ 1899 г.). Что касается сборовъ съ церквей на духовно-учебныя заведенія, то, во-первыхъ, они въ такой или иной формѣ неизбежны и всегда производились у насъ, а во-вторыхъ, въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ всѣхъ разрядовъ, мужскихъ и женскихъ, въ настоящее время обучается не мало дѣтей и юношей свѣтскаго званія, какъ, съ другой стороны, часть церковно-свѣчной суммы идетъ и на содержаніе церковно-приходскихъ-народныхъ школъ. Достопамятный комитетъ 1807—1808 годовъ, взявшій на себя задачу „о усовершеніи духовныхъ училищъ, о начертаніи правилъ для образованія сихъ училищъ и составленіи капиала на содержаніе духовенства“, какъ извѣстно, рѣшилъ-было возстановить „право“, данное церквамъ еще Петромъ В. (по указу 1721 г.), „исключительнойъ пролажи при церкви тѣхъ восковыхъ свѣчей, кои въ церквахъ употребляются и на кои въ свое время обнародованы были точныя формы“; но это рѣшеніе комитета, къ сожалѣнію, до сихъ поръ остается неосуществленнымъ. — Присодинимъ здѣсь еще слѣдующее практически важное указаніе. Въ виду проектируемаго усовершенствованія „Положенія о крестьянахъ“ во всѣхъ отношеніяхъ, частіе — усовершенствованія волостной администраціи и волостного суда, профессоръ Моск. дух. академіи Н. А. Заозерскій, раскрывъ основанія и условія, по дѣйствующему нашему законодательству, совершенія *третьскаго суда* — *добровольнаго, по совѣсти*, даяще говорить: „въ нихъ нельзя усмотрѣть никакого юридическаго препятствія къ приложенію сопряженнымъ намъ священникомъ его долга и права быть миротворцемъ и мудрымъ, по христіанской совѣсти своей, посредникомъ-судьею своихъ пасомыхъ, стеченіемъ обстоятельствъ ставимыхъ въ отношенія тяжущихся, враждующихъ. Выступленіе священника въ званіи третейскаго судьи по крестьянскимъ дѣламъ въ настоящее время, юридически вполне возможное, открыло бы, по нашему мнѣнію, нѣкоторый путь вліянію Закона Божія на общественную крестьянскую жизнь, придадо бы ему значеніе *закона жизни*, вмѣсто того, чтобы ему оставаться отрѣшеннымъ отъ всякаго предмета церковной проповѣди и школьнаго преподаванія“ („Духовное лицо въ званіи третейскаго судьи“ въ „Богосл. Вѣстн.“ февр. — майск. кв. 1899 г., стр. 105, 8 — 9).

³⁷⁾ Хотя справедливость требуетъ замѣтить, что прежде сама дума предлагала московскому духовенству открыть приходскія попечительства на помощь бѣднымъ во всѣхъ приходсахъ и сбѣжала даже денежное вспомошествованіе таковымъ попечительствамъ.

нихъ возлагается попеченіе, прежде всего, о благоустройствѣ и благосостояніи приходской церкви и потомъ причта въ хозяйственномъ отношеніи, хотя въ столичныхъ и другихъ большихъ городахъ, какъ мы замѣчали уже, заботиться о содержаніи церкви и причта имъ почти совсѣмъ не приходится. Но вѣдь и церковно-приходскія попечительства состоятъ главнымъ образомъ изъ прихожанъ-выборныхъ, съ церковнымъ старостой и двумя особыми „представителями“ отъ нихъ (по 41 § инструкции церковнымъ старостамъ, Высочайше утвержденной 12 іюня 1890 г.), какъ непремѣнными членами, и предѣдатель попечительства избирается не непремѣнно изъ мѣстныхъ священнослужителей; а затѣмъ церковно-приходскія попечительства такъ же, какъ и всѣ общественныя учрежденія нашего времени, должны быть ежегодно готовы „давать отчетъ“ въ своихъ дѣйствіяхъ и въ завѣдуемыхъ ими суммахъ и имуществѣ общему собранію прихожанъ (§ 8 Положенія). Если же открывать церковно-приходскія попечительства въ малолюдныхъ приходсахъ Москвы, дѣйствительно, затруднительно и малополезно, то можно бы устроить коллективныя или групповыя попечительства для двухъ-трехъ смежныхъ приходоѡвъ (есть одно даже пятиприходное попечительство — въ такъ называемомъ Зарядьѣ, дѣйствующее, впрочемъ, особымъ образомъ), подобно тому, какъ каждое изъ городскихъ участковыхъ попечительствъ обнимаетъ собою по нѣсколькѣ приходоѡвъ. Какъ бы то ни было, теперь въ нашей первопрестольной Москвѣ дѣйствуютъ *параллельно* два органа благотворительности: церковно-приходскія и городскія участковыя (т.-е. въ извѣстномъ территоріальномъ районѣ примѣнительно къ полицейскимъ частямъ) попечительства о бѣдныхъ, „Положеніе“ о которыхъ (временное) было одобрено приговоромъ думы 15 марта 1894 г. и утверждено министромъ внутреннихъ дѣлъ „съ тѣмъ, чтобы призрѣніе нищихъ распространено было только на уроженцевъ Москвы и московской губерніи и на лицъ, проживающихъ въ столицѣ не менѣе двухъ лѣтъ, дабы учрежденіе попечительствъ не послужило поводомъ къ приливу въ Москву нищихъ изъ другихъ губерній“.

П. Н. Б-въ.

(Окончаніе будетъ.)

ПО ПОВОДУ НАПАДОНЪ НА ВИЗАНТИЗМЪ И ОБРЯДНОСТЬ ВЪ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ.

Въ № 8753 „Новаго Времени“ за 11 іюля текущаго года В. В. Розановъ по поводу только что появившейся четырнадцатою книги г. Барсукова о жизни и трудахъ Погодина съ нескрываемымъ чувствомъ раздраженія пишетъ о вредномъ для духовной религіозно-нравственной жизни русскаго народа значеніи православной церковной обрядности, обзывается имъ византизмомъ. Поводомъ къ этому обвинительному приговору послужилъ для него рассказъ Н. П. Барсукова о происхожденіи извѣстнаго разсужденія Погодина о царскомъ времени, которое этотъ послѣдній представилъ въ привѣтственномъ посланіи своемъ къ только что восшедшему на престолъ Государю Императору Александру Николаевичу; въ книгѣ на ряду съ этимъ приведено письмо митр. Московскаго Филарета къ намѣстнику Троице-Сергіевой лавры архим. Антонію, въ которомъ святитель высказываетъ свои недоумѣнія о томъ, можно ли и хорошо ли послать св. икону въ благословеніе Государю въ день Его рожденія. Въ этихъ воспоминаніяхъ Барсукова, въ ихъ освѣщеніи у Розанова, Погодинъ выставляется прямымъ и великимъ гражданиномъ, смѣло рѣшающимся высказать молодому Государю свои сужденія о томъ, какъ должно повелителю многомилліоннаго народа проводить свое время; между тѣмъ какъ митр. Филаретъ, при всей своей геніальности, при всемъ своемъ величій, въ этой, высказанной имъ въ письмѣ къ своему духовному отцу, нерѣшительности относительно посланія иконы кажется г. Розанову столь жалкимъ, что онъ готовъ даже плакать. Эти-то нерѣшительность и колебанія митр. Филарета неожиданно и негаданно и дали автору поводъ обрушиться на Византію, на церковный церемоніаль, на церковность вообще и усмотрѣть въ нихъ враждебную силу, подавившую личность и геній митр. Филарета и скывающую личность каждаго вообще. Въ рѣзкомъ, недопускающемъ сомнѣнія, тонѣ

развивая эту свою мысль о гибельномъ вліяніи Византіи на русскій народъ, г. Розановъ въ своихъ историко-критическихъ разсужденіяхъ и обобщеніяхъ доходитъ до утвержденія, будто бы вся эта православно-церковная обрядность, „вызванная изъ туманной дали владычества въ Церкви Христовой византійскихъ императоровъ“, стоитъ въ прямомъ противорѣчьи съ ученіемъ и завѣтами Спасителя. Высказавъ по этому вопросу дѣльный рядъ положеній и сужденій, не соответствующихъ ни историческимъ даннымъ, ни существу дѣла, авторъ въ качествѣ средства къ освобожденію отъ этихъ путъ, указываетъ тотъ путь непосредственнаго общенія со Христомъ, о которомъ говорятъ „наши великіе учителя, какъ Л. Н. Толстой и др.“ Эти-то раціоналистическія начала протестантизма г. Розановъ и предлагаетъ положить въ основу религіозно-нравственной жизни русскаго народа, взамѣнъ нашей церковной обрядности, какъ мертвящаго наслѣдія дряхлой Византіи.

„Новое Время“, очень распространенная газета, и потому всѣ эти противоцерковныя взгляды и сужденія г. Розанова быстрѣе и легче книжныхъ могутъ распространяться, обольщая не утвержденныхъ въ вѣрѣ своею смѣлостію, тѣмъ болѣе, что г. Розановъ уже не въ первый разъ такъ смѣло и рѣшительно, хотя совѣмъ бездоказательно, высказываетъ свои нападки на нашу церковность, и у него не мало, не подпольныхъ только, а и извѣстныхъ въ печати союзниковъ¹⁾. Въ виду всего этого едва ли справедливо оставлять всѣ такого рода выходки безъ разоблаченія ихъ безосновательности, лживости и пустоты.

Итакъ, вѣрно ли понялъ г. Розановъ упомянутый имъ фактъ изъ жизни святителя Филарета и причины его вызвавшія? Точно ли онъ знаетъ такъ презираемую имъ Византію и правильно ли истолковываетъ ея вліяніе на русскій народъ и послѣдствія этого вліянія? Вѣрно ли, наконецъ, понимаетъ церковную обрядность вообще и значеніе ея въ православіи и въ жизни православнаго христіанина? Прослѣдимъ нѣсколько ходъ мыслей автора, чтобы не быть голословными въ своемъ отрицательномъ отвѣтѣ на всѣ эти вопросы.

¹⁾ Такія же въ существѣ, только еще болѣе рѣзкія по своей формѣ мысли высказаны были г. Розановымъ уже и послѣ въ № 8770-мъ того же „Новаго Времени“ въ статьѣ: „Желтый человекъ въ передѣлкѣ“. Уже по этому заглавію можно догадываться о чемъ рѣчь въ этой статьѣ; оправдывая китайцевъ въ избиеніи ими христіанъ, онъ прямо обвиняетъ всѣ существующія христіанскія церкви въ искаженіи истиннаго Христова ученія, вмѣсто котораго всѣ мы и сами содержимъ и въ Китай несемъ, будто бы, лишь свои думы объ евангеліи.

Послѣ вступительныхъ разсужденій объ интересныхъ книгахъ и подробнаго сообщенія о письмахъ Погодина и митр. Филарета, г. Р—въ приступаетъ къ анализу послѣдняго письма и, сдѣлавъ небольшую выдержку изъ него („не понимаю, въ день рожденія послать икону нужно ли? не нужно ли? духъ занимается; какъ нужно бы, не знаю“), разсуждаетъ: „да неужели же этотъ геній не заблесталъ бы въ чудесныхъ словахъ на тѣ же погодинскія темы „о царскомъ времени“, если бы, какъ къ Димитрію Донскому Сергій Радонежскій, онъ вышелъ навстрѣчу юному государю изъ добрей лѣсовъ московскихъ?—Какое воспоминаніе, какое сравненіе: къ чему оно? Не вовсе безъ смысла. Прошли вѣка: сковались тяжелыя, золотыя одежды: парча и парча; длинныя мантии и эти посохи, священные въ вѣкахъ, „посохъ митрополита Петра“, который онъ, Филаретъ, несетъ въ священной церемоніи, однажды въ годъ; онъ не человѣкъ болѣе, онъ болѣе не лицо, отнюдь не монахъ... О, эти церемоніи, и посохи, и облаченія: тяжелы они, душны они. Геній вѣковъ подавилъ геній личности: и Филаретъ не дышетъ, едва дышетъ въ церемоніи. И вѣдъ послать образъ Государю — членъ церемоніи (что такое?), въ которой развѣ можно ступить не такъ, повернуться не такъ: нужно, „все церемонно“. Вотъ разгадка (?). Филаретъ есть членъ, узелъ, звено, или, пожалуй, глава священныхъ церемоній и церемонныхъ священныхъ жестовъ и церемонныхъ словъ... Въ шелестѣ его мантии какъ бы звуки (?) всѣхъ этихъ (?) почившихъ Златоустовъ (?), Двоеслововъ и дѣлаго сонма ликовъ, которыхъ представляетъ онъ собою“. Авторъ входитъ далѣе въ неестественный паэосъ и поставляя себя въ положеніе митр. Филарета, такъ изображаетъ вліяніе византизма: „Боже, какъ трудно, какая тяжесть надо мною! Десять вѣковъ лежитъ на моей груди, и этотъ крестъ давить, давить, и я не могу вздохнуть. Мое дѣло — не шевелиться; весь мой геній устремленъ на то, чтобы пронести посохъ митр. Петра въ крестномъ ходу такъ, что у взглянувшаго разъ по гробъ не забудется. Кончилась церемонія; я одинъ въ кельѣ, я въ простой рясѣ; кельйникъ прислуживаетъ мнѣ; приди, вотъ теперь приди, и я твою христіанскую душу напою глубочайшимъ Христовымъ словомъ. Теперь я научилъ бы и государей и министровъ и прочелъ бы урокъ этому невѣжѣ Погодину“...

Пока довольно; довольно этихъ глумленій надъ нашей православною церковностію, надъ нашимъ великимъ святителемъ. Скажемъ сначала о послѣднемъ.

Прежде всего, извѣстно, что митр. Филаретъ еще съ начала сороковыхъ годовъ находился въ нѣкоторой опалѣ и до конца жизни, т.-е. до 1867 г., его уже не вызывали въ Петербургъ для присутствования въ Синодѣ; да и самъ г. Р.—въ говорить, что по отзыву современника это время (начало царствованія Александра II), какъ переходное, было самое тревожное: „положеніе какое-то странное, всѣ въ недоумѣніи, никто не прочесть, никто не знаетъ настоящаго пути, которымъ хочетъ итти правительство, и даже знаменитый министръ высказываетъ нигилистическія мысли“... (стр. 2). Спрашивается: митр. Филаретъ, какъ дальновидный, тактичный и умный человѣкъ, какъ глава не петербургской, а московской Церкви, могъ ли при своей опалѣ не задуматься надъ посылкою св. иконы, если ближайшія, искусившіяся въ политикѣ придворной лица, приходили втупишь? При чемъ же тутъ византійскій церемоніаль, посохи, мантіи и т. п.? Византійскій церемоніаль, принятый въ православной Церкви, не могъ душишь, стѣснять геній митр. Филарета и по той простой причинѣ, что въ этомъ церемоніалѣ вовсе даже и не указано о поднесеніи св. иконы Государю въ день рожденія при Его вступленіи на престоль. Этотъ обычай укоренился у царелюбиваго русскаго народа и при томъ вовсе не приуроченъ ко дню рожденія; это было личное желаніе, личная инициатива митр. Филарета; онъ самъ это придумалъ, и по новизнѣ дѣла, по тогдашнимъ обстоятельствамъ, и по своему положенію, и по человѣческой слабости, могъ испытывать сомнѣнія и колебаніе. Не нужно при этомъ забывать и того, что свои недоумѣнія митр. Филаретъ написалъ въ письмѣ къ своему духовному отцу, отъ котораго не скрывалъ онъ самыхъ незримыхъ для міра, но неизбѣжныхъ въ каждой живой душѣ, движеній мысли и чувства.

Что ни св. икона, оставшаяся при святителѣ, ни церемоніаль вообще не могли бы помѣшать ему высказать, когда, какъ и гдѣ нужно, со всею прямою и дерзновеніемъ чистой совѣсти учителя Церкви свои пожеланія и совѣты Государю, это такъ несомнѣнно, что можно только удивляться, какъ этого не знаетъ г. Розановъ. Прочтите г. Розановъ рѣчи митр. Филарета, высказанныя имъ предъ государями въ дни коронаціи и другія времена, и вы увидите, что византійскій церемоніаль не мѣшалъ ему говорить рѣчи государямъ, далеко оставляющія за собою напыщенное письмо Погодина; высказать правду не мѣшали ему ни мантіи, ни посохи, ни златотканная парчи и церемоніаль службы, хотя онъ и былъ облаченъ во все это; самая его опала показываетъ, что онъ умѣлъ говорить что

нужно и когда нужно; не даромъ вѣнценосцы наши искали его со-
вѣтовъ въ дѣлахъ даже государственныхъ. И напрасно авторъ
представляетъ себѣ митр. Филарета подслушивающимъ въ шелестѣ
мантіи звуки всѣхъ этихъ почившихъ Златоустовъ¹⁾, задыхаю-
щимся подъ тяжестію Х вѣковъ, не шевелящимся (!) въ крестномъ
ходу и вдругъ чудесно въ кельѣ такъ измѣняющимся, что готовъ
и государей учить и давать урокъ невѣжѣ Погодину... Видно,
авторъ совсѣмъ, совсѣмъ не знаетъ митр. Филарета. Онъ не знаетъ
того, что митр. Филаретъ не тяготился церемоніями крестныхъ
ходовъ, а какъ лучший сынъ Церкви, любилъ ихъ, рвался къ нимъ,
и какъ нелицемѣрный учитель Церкви, и отъ другихъ требовалъ,
чтобы все было въ нихъ благообразно и по чину, какъ говорить
св. ап. Павелъ. Если кто, такъ именно митр. Филаретъ и въ уеди-
неніи келии и на всенародныхъ церковныхъ торжествахъ былъ
одинъ и тотъ же.

Если нужно искать внѣшней причины замѣшательства митр. Фи-
ларета въ вопросѣ о посылкѣ иконы Государю, то нужно видѣть
ее не въ церковномъ церемоніалѣ, а въ томъ, который стоитъ внѣ
компетенціи Церкви. Тутъ можно признать отчасти и вину визан-
тизма, но не въ томъ, что онъ придумалъ церемоніалъ церковный,
а въ томъ, что византійскіе императоры первые дали поводъ къ
стѣсненію компетенціи Церкви и умаленію прерогативъ церковной
власти, что они первые придумали и ввели тотъ сложный придвор-
ный церемоніалъ, который поставилъ свѣтскую власть на такую
высоту, взирая на которую представители церковной власти стали
приходить въ недоумѣніе, колебаніе даже при исполненіи церков-
наго, непредосудительнаго обычая. Но и тогда не всегда было
такъ. Стоитъ припомнить, какъ иконоборные императоры встрѣ-
чали себѣ отпоръ и противовѣсъ со стороны патріарховъ, дѣйстви-
вавшихъ въ духъ Василія Великаго противъ Валента, Іоанна Злато-
устаго противъ Аркадія и Евдоксіи, Амвросія Медиоланскаго противъ
Θеодосія Великаго, не допущеннаго въ церковь за избіеніе солу-
нянъ и т. д. Этотъ же духъ непоколебимой приверженности Церкви
и ея уставамъ перешелъ и къ святителямъ русской Церкви.
Вспомните св. Филиппа, который во всемъ величіи византійскаго
церемоніала, въ „парчѣ и съ посохомъ“, во время богослуженія
обличалъ лютость и неправду Іоанна Грознаго, и вы увидите, что

¹⁾ Позволить ли себѣ истинный христіанинъ при всемъ своемъ уваженіи къ ми-
троп. Филарету ставить ниже его вселенскихъ и великихъ учителей Церкви —
ея славу и украшеніе, выражаясь презрительно: эти почившіе Златоусты?

византійскій церковный церемоніаль ни въ какомъ случаѣ и смыслѣ не могъ и не можетъ давить и сковывать личность каждаго и тѣмъ больше геніи митр. Филарета. При патріархахъ, когда свѣтская власть стояла ближе къ Церкви, особенно при Филаретѣ и Никонѣ, этотъ духъ церковности былъ во всей силѣ и не мѣшалъ имъ право править слово истины, не убивалъ въ нихъ генія личности, и церемоніи церковныя придавали имъ больше значенія и величія въ глазахъ народа и царя, не щадившихъ ничего для увеличенія этихъ церемоній; тогда „собинный другъ царя“ смѣло входилъ въ палаты царскія ходатайствовать за сирыхъ и убогихъ, и слово патріарха разносилось съ силою и властію во всѣ концы земли русской. Не то стало съ того времени, какъ Петръ I, насмотрѣвшись во время заморскихъ путешествій на „люторовъ“, враговъ папства и церемоній, осмѣялъ вснародно патріарха и церемоніаль учрежденіемъ „всешутѣйшаго и всепьянѣйшаго собора во главѣ съ шутомъ-патріархомъ, митрополитами, епископами, прото-діаконами — скоморохами изъ шутовъ-приближенныхъ, когда сослалъ въ заточеніе нѣкоторыхъ изъ архіереевъ, противодѣйствовавшихъ его государственнымъ нововведеніямъ, а повинныхъ въ томъ же іереевъ подвергалъ позорной смерти, когда онъ, учредивъ вмѣсто патріаршества св. Синодъ вызывалъ въ него такихъ архіереевъ, которые ради власти готовы были поступиться очень многимъ (Феофанъ Прокоповичъ напр.) и даже подчинилъ членовъ Синода надзору свѣтскаго лица, когда нѣмцы-временщики навели панику на духовенство казнями и ссылками, когда почти цѣлыми уѣздами (въ Казанской губ.) священниковъ били батогами по обвиненію въ ложной измѣнѣ. Послѣ этого можно ли обвинять во всемъ церковный византійскій церемоніаль и осуждать митр. Филарета за его колебанія и недоумѣнія? Не за свою ли строгую самостоятельность въ воззрѣніи на церковные вопросы именно въ духѣ презираемаго авторомъ древняго византизма, не искаженнаго палеологами и комненами, онъ и въ опалу-то попалъ благодаря гр. Протасову! Вѣдь тотъ же византизмъ не помѣшалъ митр. Филарету отстаивать святость и неприкосновенность Свѣтлой недѣли отъ разныхъ увеселеній и театральныхъ представленій, не говоря уже о Великомъ постѣ... Какъ видите, въ одномъ случаѣ византизмъ отстаивалъ свое святое дѣло — назначеніе дней праздника прославленію Христа, а въ другомъ случаѣ тотъ же византизмъ молча уступилъ. Слѣдовательно, дѣло не въ немъ, а въ духѣ времени, въ настроеніи и направленіи законодательной власти, въ ея усиленіи на счетъ

прерогативъ Церкви. Можно бы, конечно, привести въ прямое доказательство этой горькой истины не мало живыхъ примѣровъ не только изъ прошлаго, а и изъ настоящаго времени. Припомните хотя бы тѣ времена помѣщиковъ, которые смотрѣли на духовенство какъ на рабочую силу, шестидесятые годы, когда изъ рукъ духовенства отняты были и школы, и благотворительность, и наблюденіе за нравственностію. Припомните, какъ въ наши дни, не смотря на рѣшительное противодѣйствіе Церкви, открыто и самоувѣренно дѣйствуютъ, все усиливаясь и усиливаясь разнаго рода сомованные учителя вѣры, въ родѣ Пашкова, Толстого и т. п. А только что появившійся законъ 2 іюля о театрахъ! И г. Розановъ прикидывается не знающимъ всего этого и нападаетъ на церковный обрядъ!

Мало того; не ограничиваясь этимъ, авторъ позволяетъ утверждать въ сознаніи читателей чисто протестантскій принципъ, что обрядъ не нуженъ, противорѣчитъ св. Евангелію, ученію Христа. Вотъ его слова: „особенность Евангелія — что оно благодать, а не законъ, и особенность ученія Спасителя, что оно обращено къ личной совѣсти, къ глубинамъ души, къ субъекту, а не къ объекту. Спаситель, какъ основатель перемонности, торжественности въ жизни? Евангеліе, какъ корень обряда и обрядового начала въ свѣтѣ, чтѣ за страшное очевидное извращеніе! Откуда оно? Оттуда, что мы смѣшали религіозныя задачи совѣсти съ задачами религіознаго памятованія, что вѣра, какъ актъ сердца, замѣнилась у насъ вѣрою, какъ фактъ выучки и памяти; и въ послѣднемъ анализѣ, что Евангеліе мы не рѣшаемся чувствовать въ немъ самомъ, а видимъ его какъ бы въ дымкѣ вѣковъ и тысячелѣтій, застилаемое болѣе близкимъ къ намъ и непосредственно съ нами связаннымъ византійскимъ туманомъ. Поразительно что можетъ быть самый религіозный на землѣ народъ, русскій, у коего жажда Бога — врождена, до сихъ поръ былъ (благодаря этому туману) наименѣе религіозно-творческимъ народомъ въ Европѣ. Италія выдвинула Римъ и его великія строительныя задачи, Испанія дала фанатиковъ и основателей орденовъ, Англія, Германія, Нидерланды, даже маленькая Швейцарія, сотворили дѣла вѣры, искали, томились, плакали, находили (?): одинъ русскій народъ ничего (?) не сотворилъ новаго на путяхъ вѣры (?), какъ бы въ немъ нѣтъ совѣсти и сердца, а только способность повторенія и подражанія... Всю поэзію, всю силу души мы сосредоточили на заботѣ: какъ бы самими не сотворить и точиѣе, стереотипиѣе повторить вчерашній шагъ, до самыхъ темныхъ (?) дней Византіи“ (стр. 3).

Какое чудовищное извращеніе фактовъ, исторіи, какое грубое, чисто дилетантское отношеніе къ ней, къ св. Церкви, какое поверхностное пониманіе сущности православія и какое умилптельное согласіе и единеніе съ Лютеромъ-новаторомъ! Лютеръ тоже, отвернувшись отъ Византіи, вздумалъ поступать по своему уму-разуму, ослѣпленному враждою къ Риму, да по Евангелію, понятому по своему желанію, и въ результатѣ получилась не Церковь, а простая община съ міряниномъ во главѣ, а въ киркахъ однѣ скамейки, хоры, да органы съ туманными проповѣдями. Того же желаетъ авторъ и русскому народу, ссылаясь на авторитетъ Христа Спасителя. Котораго онъ представляетъ врагомъ обрядности, происходящей отъ „византійскаго тумана“, ослѣпившаго христіанъ православныхъ.

Но такъ ли было на дѣлѣ, и правильно ли разсуждаетъ авторъ?

Христосъ Спаситель не могъ быть врагомъ обрядности, во-первыхъ, потому, что Онъ по человѣчеству происходитъ изъ еврейскаго народа, у котораго обрядность была основана на повелѣніяхъ Божіихъ, на законѣ Моисеевомъ, а поэтому Христосъ, по Божеству Своему одно существо съ Богомъ Отцомъ и Св. Духомъ, имѣющій одну съ Ними власть и силу и волю, не могъ противорѣчить Себѣ и уничтожать разъ постановленное¹⁾; поэтому Онъ и прямо заявилъ, что пришелъ не нарушать законъ, но исполнить, и Самъ всегда исполнялъ его: любилъ ходить въ храмъ, наблюдалъ праздники, совершая далекія путешествія къ этимъ днямъ въ Иерусалимъ, наблюдалъ за чистотою и благочиніемъ въ храмѣ, называя его домомъ Отца, домомъ молитвы, давалъ жертву на храмъ, хвалилъ жертвователей, молился и проповѣдывалъ въ храмѣ, приносилъ чрезъ св. Дѣву Марію, пречистую Матерь Свою, жертву — горлицъ; Самъ постился и общалъ, что и послѣ Него („когда отъимется Женихъ“) будутъ поститься; Онъ любилъ молиться съ колѣнопреклоненіемъ, воздѣяніемъ рукъ, слезами, пѣніемъ псалмовъ (послѣ тайной вечери), установилъ таинство евхаристіи, крещенія, покаянія и т. п.; словомъ — въ основѣ Имъ дано все то, что мы теперь видимъ въ православной Церкви. Правда, Онъ не давалъ мелочныхъ предписаній или другихъ разнаго рода обрядовыхъ правилъ и узаконеній, но Онъ предоставилъ это свободѣ и усердію членовъ Своей Церкви²⁾, преимущественно св. апостоламъ

¹⁾ Оставлено безъ передачи только то, что не отвѣчало духу новаго благодатнаго закона.

²⁾ Что Господу Христу угодно все, установленное византійскою Церковію,

и ихъ преемникамъ. Онъ св. апостоламъ заповѣдывалъ учить увѣровавшихъ чрезъ нихъ именно „творить вся, елика заповѣдано Имъ“; а что Имъ заповѣдано, то не все описано въ Евангеліи, такъ какъ, по отзыву св. Іоанна Богослова, въ написанномъ имъ Евангеліи въ послѣдней главѣ, „и всему міру не вмѣстить книгъ, если бы записывать все, сказанное и сдѣланное Спасителемъ“; о томъ же, что именно сказано, лучше знать не намъ, спустя 1867 лѣтъ и не Лютеру, спустя 1487 лѣтъ послѣ вознесенія Господа, а „самовидцамъ и служителямъ Слова“, какъ говоритъ ев. Лука, и ихъ преемникамъ, пастырямъ и учителямъ Церкви, мужамъ апостольскимъ, которые съ любовію принимали наставленія и ученіе своихъ предшественниковъ, свято и неизмѣнно хранили ученіе вѣры отъ язычниковъ и еретиковъ, умирали за это ученіе и передали его намъ.

Во-вторыхъ, Христосъ Спаситель, по человѣчеству во всемъ, кромѣ грѣха, подобный намъ, не могъ быть врагомъ обрядности, которая имѣетъ психологическія основы въ человѣческой природѣ, и Христосъ не могъ противорѣчить этой природѣ, общей съ нами. Если бы мы были духи безплотные, то, можетъ-быть, намъ и не нужны были бы обряды; но разъ у насъ есть тѣло, мы и должны прославлять Бога, по заповѣди ап. Павла, „въ душахъ и тѣлесѣхъ нашихъ, яже суть Божія“. Всѣ душевныя чувства свои мы почти всегда выражаемъ во внѣ, и если не находимъ этого выраженія, исхода, то чувствуемъ себя неудовлетворенными. Чувства благодарности, умиленія, восторга, благоговѣнія, благоговѣйной любви, усердія, покаянія и др. мы и выражаемъ въ священныя пѣснопѣнія, молитвахъ, которыя слышатся въ св. храмѣ.

А почему мы, слѣдуя въ этомъ „дряхлой, по выраженію автора Византія“, не слѣдуемъ его рецепту: „итти къ Богу каждому своимъ путемъ, т.-е. слѣдуя своему характеру молитвъ, умиленія, своимъ движеніямъ, своему золотому (?) сердцу и чистой (?) искренности“, то это по очень простой причинѣ, указанной и Христомъ въ Евангеліи и апостолами святыми. Слово Божіе вообще и въ частности св. Евангеліе, которому только, кажется, и хочеть слѣдовать авторъ, не знаетъ такой идеализаціи человѣка, которая слышится въ этихъ словахъ его. Первое слово Господа Іисуса Христа къ людямъ

вся обрядность, — это доказываютъ безчисленныя чудеса отъ св. пконъ, мощи святыхъ; этого не видятъ только ослѣпшіе духовно, „обьюродѣвшіе“ премудрые вѣка сего, подобно евангельскимъ фарисеямъ, но это открыто простымъ „убогимъ“, „младенцамъ“ вѣры, а не „книжникамъ“.

было: „покайтесь“; объ этомъ напоминалъ и св. Іоаннъ Предтеча. Христосъ не говоритъ намъ о золотомъ сердцѣ, а, напротивъ, учитъ, что изъ сердца нашего исходитъ много зла: клятва, блудъ, хула, злыя помышленія и т. п.; даже ближайшіе ученики Христа не чужды были недостатковъ: честолюбія, зависти, мстительности. Если приходится говорить объ искренности чистой, о золотомъ сердцѣ у св. апостоловъ и христіанъ. то лишь по сошествіи Св. Духа и учрежденіи св. Церкви, которой Христосъ въ лицѣ св. апостоловъ и ихъ преемниковъ — архіереевъ и священниковъ далъ власть „вязать и рѣшать“, освящать и очищать въ св. таинствахъ. Только въ единеніи съ св. Церковію, съ священствомъ и возможно очищеніе и усовершенствованіе духовное: всѣ мученики, преподобные и святые всѣ, всѣ миллионы христіанъ жили и умирали въ союзѣ съ священноначаліемъ и св. Церковію. Почитайте въ Четы-Минеяхъ, твореніяхъ святоотеческихъ и богослужебныхъ молитвахъ, чтò говорятъ и чувствуютъ всѣ эти великіе въ царствіи небесномъ? Есѣ они не только признаютъ свою грѣховность, а и открыто исповѣдуютъ невозможность *самовзвиненія, самоочищенія*... Только въ св. Церкви даны благодатныя средства для примиренія съ Богомъ и освященія, и она будетъ совершать свою великую миссію до скончанія вѣка и врата адовы, по слову Христа, не одолѣютъ ея.

Авторъ видитъ позоръ для Россіи въ томъ, что „объ Церкви и греческая и русская составляя одно, всю поэзію, всю силу сосредоточили на томъ, какъ бы стереотипнѣе повторить вчерашній шагъ и даже до темныхъ, для автора, дней Византіи“. Но такъ ли это? Не честь ли и хвала Церкви въ этой вѣрности ея преданію? Римъ, лютеране, штундисты и т. п. съ пренебреженіемъ отнеслись къ голосу и авторитету древности; къ канонамъ и уставамъ древности, къ голосу вселенскаго преданія, и жестоко заплатились; теперь, хотя нѣсколько и поздно, но умнѣйшіе, честнѣйшіе, изучившіе древнюю, ненавидимую авторомъ Византію православную (старокатолики, англикане), обращаютъ взоръ и сердца къ ней и ищутъ общенія съ православною Церковію, видя въ ней хранительницу древнихъ преданій и заветовъ, всегда державшуюся апостольскаго повелѣнія: „стойте и держите преданія, которымъ вы научились чрезъ слово или посланіе наше“. По автору, Византія приняла Евангеліе, „дряхлѣя и разлагаясь“¹⁾, и при семъ томъ не только тогда, а и много

1) Кстати. Въ Церкви Христовой всегда пребываетъ Духъ Святой, съ ней — Глава ея, Христосъ; она — столпъ и утвержденіе истины; поэтому можно гово-

спустя послѣ, и даже до темнаго X вѣка обнаружила въ православіи такую кипучую, мощную дѣятельность, что приходишь въ изумленіе, и намъ теперь чрезъ XIX почти вѣковъ приходится жить этою эпохою, и будетъ ею жить правосл. Церковь до скончанія вѣка, несмотря на всѣ силы ада и вопли враговъ Византіи. Сожмы мучениковъ, великихъ отцовъ, учителей Церкви, подвижниковъ появлялись въ это время; въ это время возникали оживленные споры, составлялись соборы, устанавливались каноны, точно опредѣлившіе догматы вѣры, на всѣ вѣка оградившіе ихъ отъ искаженій и перетолкованій со стороны враговъ Церкви, и все это авторъ называетъ *дряхлостію*. Для истинныхъ чадъ Церкви дороги „старообличье, старообразіе, желтая пергаментная кожа на нетлѣнныхъ мощахъ, сухія кости и сѣдины на ликахъ св. угодниковъ Божіихъ“, и все это они не прѣмѣняютъ на сытыя, розовыя фигуры итальянской школы, какъ не отвѣчающія идеѣ святости, претящія молитвенному чувству ихъ; молятся они не „на Византію, кланяются не ея дряхлости“, а ея лучшимъ сынамъ, великимъ и преславнымъ дѣятелямъ, свѣтлдамъ св. Церкви, столпамъ ея, утвердившимъ ее отъ Св. Духа помазанными твореніями и примѣрами величайшей святости. И ранѣе, и теперь, и до скончанія вѣка они будутъ увлекать чадъ Церкви своимъ примѣромъ, старообличіемъ, своею дивною жазнію, въ горній міръ, напоминать о немъ. Если ихъ св. лики ничего не говорятъ сердцу автора и ему подобныхъ, то много, несказанно много говорятъ они сердцу неиспорченныхъ ложнымъ воспитаніемъ русскихъ людей и особенно простого народа, который и за Христомъ шелъ въ пустыню, когда ругались надъ Нимъ мнимые праведники и книжники, и въ дель распятія билъ себя со скорбію въ грудь, послѣ увлеченія примѣромъ книжниковъ, доведшихъ Христа до распятія. Народъ простымъ, вѣрующимъ сердцемъ чуетъ красоту, величіе и цѣлесобразность старообличья Византіи, унаслѣдованныхъ отъ нея церемоній, столь ненавистныхъ автору; въ нихъ онъ находятъ себѣ покой душевный и полное удовлетвореніе и ради этой византійщины идетъ десятки и сотни и тысячи верстъ: изъ дальней Сибири въ Соловки, на Аѳонъ, въ Кіевъ, въ Москву и въ Троицкую лавру и на Валаамъ¹⁾.

речь объ ослабленіи вѣры и нравственности только у отдѣльныхъ членовъ Церкви, у отдѣльныхъ народовъ, входящихъ въ составъ Церкви, но не о всей Церкви, которую авторъ, повидимому, отождествляетъ съ византійскимъ государствомъ.

¹⁾ Народъ не только охотно, а и стремительно идетъ къ византійцу, о. Іоанну, какъ такъ же охотно шелъ онъ къ о. Серафиму (въ Саровѣ), къ о. Амвросію

Конечно послѣ театральныхъ церемоній и пьесъ византійскія церемоніи могутъ показаться и скучными и ненужными, но, къ счастью, народъ доселѣ не зналъ театровъ, и различнымъ обществамъ нашимъ, заботящимся о предоставленіи народу разумныхъ развлеченій, слѣдуетъ быть крайне осторожными, чтобы вмѣсто пользы не принести, ему вреда. Не трудно предвидѣть, что будетъ съ бѣднымъ народомъ, когда онъ войдетъ во вкусъ разнаго рода забавъ и, по примѣру римлянъ, будетъ кричать: „хлѣба и зрѣлищъ“. Но до сего времени онъ жилъ мирно и спокойно и возросъ въ великій народъ подъ сѣнію св. Церкви византійской. Напрасно авторъ возводитъ на русскій народъ небыллицу, что онъ ничего не сотворилъ, не томился, не плакалъ. Подъ сѣнію византійской Церкви онъ томился и плакалъ — въ порабощеніи у татаръ, поляковъ, томится и плачетъ незрими миру слезами и теперь подъ игомъ поляковъ, евреевъ, бельгійцевъ, англичанъ, нѣмцевъ, армянъ и татаръ, захватывающихъ земли его, права и привилегіи и все вообще достояніе въ помѣстьяхъ, дѣсахъ, рѣкахъ, дорогахъ желѣзныхъ и банкахъ; все это онъ переноситъ съ вѣрою въ Бога, съ терпѣніемъ уходитъ съ мѣсть доходныхъ и должностей, уходитъ съ земель, особенно съ юга, отдавая его нѣмцамъ и бельгійцамъ, а самъ направляясь въ Сибирь. Этотъ народъ совершилъ великое дѣло, отстоялъ Западъ отъ татаръ, вынесъ все на своей богатырской груди, давая сосѣдямъ возможность развиваться, двигать культуру; онъ низложилъ поработителя Европы — Наполеона, смирилъ турокъ, и теперь льетъ кровь за коварную Европу (въ Китаѣ). А г. Р—въ говоритъ, что русскій народъ не „творилъ дѣлъ вѣры“. Безчисленные сонмы святителей и преподобныхъ русской Церкви могутъ явно обличить автора; лавры — Почаевская, Кіевская, Троицкая, Валаамъ, Соловки, Кирилловъ, Оптинь и многіе другіе монастыри, служившіе или оплотомъ отъ враговъ, или центромъ просвѣщенія и гражданственной связи среди дикихъ обитателей окрестныхъ странъ, доказываютъ противное разсужденіямъ автора. А питавія страннхъ, убогихъ, больныхъ? Это было первымъ подвигомъ прѣжнихъ отцовъ, и только единому Богу извѣстны ихъ труды, да отчасти ихъ житія сохранили память объ этомъ. Если (въ Оптинь), и тамъ и здѣсь находя миръ и покой духовный; но не слышно что-то, чтобы онъ очень ужъ льнулъ къ гр. Толстому, напр., какъ не пойдетъ и къ г. Р—ву, хотя онъ очень ужъ легкій путь къ Богу показываетъ — всего лишь одно умиленіе золотого сердца, а эти строгіе и страшные для г. Розанова византійцы требуютъ часто подвиговъ...

теперь этого почти не видно, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что теперь этого нѣтъ; въ этомъ случаѣ болѣе, можетъ быть, чѣмъ въ другомъ какомъ приложпма пословица, что „добрая слава лежить, а худая бѣжить“...

Укоривъ русскій народъ въ его слѣпой приверженности къ старой Византіи, авторъ зоветъ его послѣдовать въ своемъ стремленіи къ Богу народамъ Запада, которые такъ неустанно всегда искали все новыхъ и новыхъ путей. Его не страшитъ то, что въ этомъ исканіи новыхъ путей они раздѣлились на ся и покоя не нашли; онъ смѣло говоритъ объ этихъ новыхъ путяхъ, какъ желанныхъ. „Церковь, говоритъ онъ, есть путь къ Богу“, но вслѣдъ за этимъ прибавляетъ, что „этихъ путей много. Есть путь старческой Византіи — путь медленныхъ движеній, великаго опыта, великихъ научныхъ познаній, нѣкотораго окаменѣнія сердца и равнодушія къ жизни. Но есть и для отрока, и для юноши, и для мужа иные, свои особенные пути, своего характера молитвы и умиленія, свои движенія, свое золотое сердце и чистая искренность“. „Вѣрамя“, говоритъ, что Россія въ правѣ искать этихъ иныхъ путей“. Какъ ни туманны всѣ эти громкія фразы, но въ связи съ выше-сказаннымъ и особенно съ такими словами, что Евангеліе обращено къ личной совѣсти, къ глубинамъ души, къ субъекту, а не къ объекту, можно легко понять, что Церковь, какъ путь къ Богу, онъ видитъ въ субъектѣ, т.-е. отвергаетъ Церковь внѣшнюю, видимую и признаетъ въ крайне-протестантскомъ духѣ одну лишь невидимую Церковь, какъ путь непосредственнаго обращенія душою своею каждаго къ Богу безъ всякаго внѣшняго посредства.

Но, не говоря о посланіяхъ апостольскихъ, которыя игнорируетъ авторъ и въ которыхъ, особенно въ посланіи къ ефесянамъ и въ пастырскихъ и въ коринескихъ, находится много указаній на объективную Церковь и на необходимость принадлежать къ ней, въ самомъ Евангеліи, какъ отчасти показано и выше, также есть указаніе на необходимость Церкви и обрядности. Христосъ обѣщаетъ устроить Церковь неодолимою для темныхъ силъ, внушаетъ ей повиноваться, назначаетъ ей руководителей и управителей, напоминая, что кто ихъ не послушаетъ, то не послушаетъ Его Самого, даетъ имъ власть совершать таинства, обѣщаетъ вѣчное пребываніе въ св. Церкви, а нашъ авторъ находитъ путь къ Богу только въ душѣ человѣка, тамъ открываетъ Церковь и стезю восхожденія къ Богу. Но этотъ принципъ субъективизма — скользкій и гибельный. Имъ пошелъ Лютеръ и погибъ; пошли послѣдователи его и за-

блудились; пошли и наши простаки, глядя на нѣмецкія выдумки, и тоже пропали. Въ прельщеніи и гордыни, подобно автору и Лютеру, они рѣшились положиться на свой умъ въ толкованіи слова Божія, на свое субъективное чувство, увѣрявшее ихъ, что они спасены, прощены безъ всякихъ трудовъ, подвиговъ, туне, даромъ, что они „цари и священники“ Бога вышняго и потеряли путь спасенія, выдумывая свои стези „стропотныя и непроходныя“. Повинуясь „движеніямъ своего золотого сердца“, которое они въ ослѣпленіи готовы считать даже брильянтовымъ, они составили самочинныя радѣнія, свои гимны въ родѣ „накатилъ на насъ Самъ Господь Духъ Святой“ и т. п.; на собраніяхъ они доходятъ до желаемаго авторомъ „умиленія“, даже до истерическихъ припадковъ, а на иныхъ радѣніяхъ и до свальнаго грѣха. Это ли тотъ свой, свойственный юности, путь общенія съ Богомъ, на который зоветъ Р—въ русскій народъ? Здѣсь ли русскій народъ, избавившись отъ византизма, имѣетъ возможность „принести Богу дары не подражательныя, а творческіе, восклицая: „вотъ я и мое Тебѣ, Господи!“ Знаемъ мы, г. Р—въ, какіе дары приносятъ Господу русскіе люди, имѣвшіе несчастье отдѣлиться отъ ненавистнаго вамъ дряхлаго византизма, отъ православной Церкви. Обуянные гордынею, не руководимые пастырями, не просвѣщаемые въ духѣ православной Церкви, они и преподносятъ Богу дары своего невѣжества, самочинія, даже безумнаго богохульства: одни неожиданно для всѣхъ объявляютъ себя Христами, апостолами, Богородицами и требуютъ себѣ поклоненія и почитанія; другіе, менѣе притязательныя, объявляютъ себя „священниками“ Бога вышняго, а всѣ послѣдователи нѣмецкой вѣры прямо заявляютъ, что они не хотятъ знать никого, а прямо со Христомъ имѣютъ дѣло, и увѣрены, что они святы, спасены и прощены, и дѣлу конецъ: остается только помереть, а потомъ и въ рай, забывая сказанное въ словѣ Божіемъ, что многими скорбями надо войти въ царство небесное, что самочинно, безъ трудовъ туда не попасть, что „вѣра безъ дѣлъ мертва“. По слову Божію, посредниками между людьми и Богомъ, Господь Христосъ поставилъ: ово апостолы, ово пророки, ово пастыри и учителя „къ созиданію святыхъ“ чрезъ установленныя Христомъ таинства; это же слово Божіе увѣщаетъ „повиноваться и покоряться имъ: тѣмъ бо бдѣть о душахъ вашихъ, яко слово воздати хотяще, да съ радостію сіе творять, а не въздыхающе“; а нашъ авторъ, трактуя о своихъ путяхъ къ Богу, своимъ характерѣ молитвъ и умиленія и искренности“, жалуется, что византизмъ своимъ шаблоннымъ церемоніаломъ задалъ его.

Полно рисоваться картинными и вмѣстѣ малосодержательными фразами и смущать „малыхъ сихъ“! Кто васъ давить? Вы сами себя, подѣ влияніемъ вражды къ Церкви, давите и вините св. Церковь, васъ воспитавшую и охраняющую! Церковь предлагаетъ вамъ готовыя молитвы и пѣснопѣнія, потому что эти молитвы и гимны составляли величайшіе психологи, глубоко изучившіе душу человѣческую съ ея чаяніями, желаніями, чувствованіями и страстями, такъ изучили, что въ мѣру ихъ трудно достигъ, и намъ и вамъ при всемъ современномъ образованіи; потому что эти молитвы составлены людьми, которые были близки къ Богу, были наставляемы и просвѣщаемы и ужъ сами все пережили, выстрадали и переживали, и потому каждая душа, истинно религіозная, узнаетъ въ ихъ молитвахъ и пѣснопѣніяхъ нѣчто родное, дорогое, необходимое для себя; онѣ находятъ откликъ въ такой душѣ и вызываютъ въ ней соотвѣтствующія чувства радости или скорби покаянія, благодаренія или хвалы. Но предлагая намъ готовыя молитвы, св. православная Церковь не запрещаетъ проявлять и свое умиленіе, и свой характеръ, и свою искренность, словомъ молиться своими молитвами для возбужденія своего молитвеннаго чувства и усиленія его, готовыя же молитвы она даетъ какъ образецъ, постановляетъ читать въ извѣстное время съ цѣлю педагогическою, чтобы приучить насъ къ молитвѣ, которая есть основа всѣхъ добродѣтелей. Св. Церковь знаетъ нашу лѣнь, нерасположеніе, знаетъ и немощь нашу, невѣдѣніе, недостатокъ богословскаго вѣдѣнія и духовныхъ потребностей, и даетъ образцы, чтобы мы не заблудились въ ереси или въ пожеланіяхъ чувственныхъ; ибо и слово Божіе говоритъ, что „о чемъ подобаетъ помолитися — не вѣмы“; поэтому и Христосъ далъ образецъ молитвы, а св. Церковь слѣдуетъ Его примѣру. Прочтите творенія еп. Теофана о молитвѣ и вы увидите, что тамъ разъяснено, какъ нужно дѣлать и свои изліянія молитвенныя. Эти общія молитвы также необходимы для выраженія нашего духовнаго общенія и единства церковнаго между собою и со Христомъ, а безъ этого единства нѣтъ Церкви, нѣтъ и спасенія.

Въ оправданіе своего осужденія пути стараго византизма и необходимости итти къ Богу каждому своими новыми путями, г. Р — въ не постѣснялся представить въ карикатурномъ видѣ тѣхъ путеvodителей, которые преемственно чрезъ Византію получили отъ Спасителя власть и силу пасти Его стадо. „Замѣйте, говоритъ онъ, юноша-семинаристъ, едва посвященъ въ санъ священника, уже

сталъ маленькимъ старичкомъ. Такъ нужно, такъ „типиконъ“? Да развѣ въ юности нѣтъ своеобразной красоты и правды, и святости, и вообще — Божія?... И вотъ старичокъ-юноша-священникъ, маленькій тоже Филаретъ, старообразится въ искусственныхъ и церковныхъ рѣчахъ; вся вчерашняя семинарская открытость, все золотое сердце семинариста атрофировано, искажено, вырвано. Зачѣмъ? Не знаемъ. Но, наблюдая дальше, видимъ, какъ старичокъ становится скопидомомъ, думаетъ о власти, о почетѣ, деньгахъ, шелеститъ рясою, ищетъ награды, всѣхъ поучаетъ, но, увы, никого не научаетъ. Онъ — сухая трость, а было — живое растеньице. Но развѣ изсушать людей — въ этомъ призваніе Церкви? Конечно, нѣтъ. Это — возрастъ Византіи!“ Такъ въ погоню за новыми путями, г. Розанову противенъ молодой священникъ, дѣйствующій по типикону и потому сразу опошлившійся, превратившійся изъ живого растеньица съ золотымъ сердцемъ въ сухую трость, въ скрягу, въ честолюбца, никого не обучающаго. Но справедливо ли это? Справедливо ли отъ части заключать къ цѣлому и на основаніи единичныхъ фактовъ обвинять все священство? Ибо если и есть молодые священники скопидомы, честолюбцы, всѣхъ учашіе, но никого (!) какъ утверждаетъ г. Розановъ, не обучающіе, то есть много примѣровъ и того, что молодые іереи съ жаромъ, свойственнымъ юности, и съ самоотверженіемъ предавались и предаются своему служенію, много добра дѣлаютъ среди своихъ прихожанъ, несмотря на молодость; только они совершаютъ свое дѣланіе скромно въ тиши. Объ нихъ не трубятъ въ газетахъ; вотъ если они какое преступленіе совершатъ, тогда затрубятъ; тогда всѣ, кому противны они, начнутъ кидать въ нихъ грязью, а по пути, кстати, выставятъ уже и все священство на позоръ публичный, да еще скажутъ, что такую сухую тростью изъ живого растеньица они дѣлаются вслѣдствіе самаго своего священства... Но если въ департаментѣ чиновники ведутъ себя степеннѣе, чѣмъ дома, не дозволяя себѣ, при исполненіи своихъ служебныхъ обязанностей, ни шутокъ, ни смѣха, то не тѣмъ ли болѣе священникъ долженъ удвоить это стараніе, при исполненіи своихъ? Впрочемъ, если онъ хорошій, искренній человѣкъ, то и въ храмѣ Божіемъ и въ обществѣ онъ обнаружитъ „золотое сердце и искренность“, но тактично, а слѣдовательно, нельзя и вести рѣчь о какомъ-то раздвоеніи личности или искаженіи ея византизмомъ; напротивъ, это-та степенность, благообразное поведеніе вполне естественны и приличны священнику, какъ и всякому молодому человѣку, ибо сказано въ священномъ Писаніи:

„веселися, юноше, но помни, что о всѣхъ сихъ приведетъ Господь ты на судъ“.

Нынѣ очень ужъ много даютъ воли „золотому сердцу и откровенности“, и не слѣдствіемъ ли этого является та полная разнузданность молодежи, которая такъ обычна стала нынѣ? Будетъ ли лучше при господствѣ новыхъ реформъ, открывшихъ входъ западной тли и гнили, чѣмъ было при господствѣ дряхлаго византизма, который однако воспиталъ Русь единою, крѣпкою и могучею? Будетъ ли лучше, когда каждый станетъ слѣдовать влеченіямъ своего „золотого сердца“ (какъ будто оно у всѣхъ золотое) и своей искренности? Не раздробится ли святая православная Русь на безчисленныя группы и секты, ничѣмъ не связанныя, другъ другу противоположныя и враждебныя? Не отзовется ли это страшными послѣдствіями для дорогой родины, а враги придутъ и возьмутъ нашу землю? Вѣдь грозятъ же недавніе русскіе крестьяне, а теперь штундисты своимъ одноподобенцамъ: „вотъ придетъ нѣмецкій царь, и мы тогда раздѣлаемся съ вами“. Этого ли желаетъ авторъ въ близоручномъ ослѣпленіи враждою къ византизму, предоставляя каждому плыть по морю житейскому въ своемъ утломъ челнокѣ, а не на кораблѣ церковномъ, гдѣ есть общій кормчій — Христосъ и Его помощники въ управленіи кораблемъ — пастыри церковные, дѣйствующіе по уставу — руководясь вселенскимъ преданіемъ, правилами богомудрыхъ отцевъ и учителей Церкви?

Слово Божіе, а если автору, по-протестански или, лучше сказать, по своему желанію, всего болѣе нравится слѣдовать Евангелію, то и Евангеліе необходимо читать и знать; но въ толкованіи его, въ пониманіи его нужно держаться вселенскаго преданія и руководства древней, называемой авторомъ византійской Церкви; иначе заблужденіе неизбежно, какъ показываютъ намъ это Лютеръ и всѣ его послѣдователи, а у насъ разнаго рода сектанты или, напр., гр. Толстой, который на основаніи самоизмышленнаго толкованія Евангелія возсталъ противъ судовъ, властей и т. п. Такъ и г. Р—въ напалъ на византизмъ за его старообличіе, за строгость, говоря: „Богъ призывалъ всѣхъ къ вѣрѣ въ любви, а мы взяли себѣ вѣру въ страхъ“. „Мы были напуганы строгостію“ византизма. Но вооружаясь на византизмъ за его строгость, развѣ не знаетъ г. Р—въ, что строгости требуетъ и Христосъ и все слово Божіе? Нынѣ принято убаюкивать себя возгласами: Богъ — любовь, Богъ — милостивъ, Богъ — проститъ; это, конечно, вѣрно; но вѣрно и то, что памятованіе однихъ только этихъ мыслей можетъ привести къ нрав-

ственному расслабленію, безопасности о спасеніи, что нынѣ и видимъ на дѣлѣ. Между тѣмъ въ Евангеліи — этомъ откровеніи любви — Христось говорить и о сениѣ огненной, и о скрежетѣ зубовъ, и объ отверженіи грѣшниковъ, наказаніи безпечнаго, говорившаго, что не скоро придетъ господиъ и проводившаго дни въ веселіи, и о внезапной смерти богача, не богатѣвшаго дѣлами добрыми. Христось возвѣщаетъ горе смѣющимся, пьянствующимъ и думающимъ только о земномъ; велитъ больше всего искать царствія Божія и правды его; говорить, что оно только усиліями великими восхищается; велитъ взять крестъ Его на себя, итти узкимъ путемъ. Авторъ твердитъ, что Евангеліе — благодать, а не законъ; вѣрно, но эта благодать, надо добавить, требуетъ исполненія заповѣдей: изъ того узнаютъ, что вы мои ученики, говоритъ Христось, когда заповѣди Мои соблюдаете, и не всякій говорящій: „Господи, Господи (Богъ — любовь, Богъ — милостивъ), войдетъ въ царство небесное, а творящій волю Божию“. Также и ап. Павелъ велитъ со страхомъ время житія своего жить съ Божіемъ и распинать плоть со страстями и похотями. Эти и имъ подобныя, во множествѣ находящіяся въ словѣ Божіемъ мѣста ясно показываютъ, что византизмъ остался вѣренъ ученію Христову, апостольскому и святоотеческому, и его строгость — строгость не придуманная, а основанная на словѣ Божіемъ и очень умѣстная въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія растлѣнной грѣхомъ плоти нашей, требующей уступокъ, послабленія, покоя, нѣги. Царствовать со Христомъ всѣ хотятъ, а крещеніемъ, которымъ Онъ крестился, не хотятъ креститься (отвѣтъ ап. Іоанну); раздѣлить славу и вѣнецъ побѣды со Христомъ желаютъ, а креста Его нести не хотятъ! Византизмъ строгъ, устарѣлъ, давитъ насъ, а мы юны, кровь играетъ въ насъ, намъ надо свободу получить, по своему вкусу и прихоти, по влеченію своего золотого сердца итти къ Богу, итти своими самочинными путями безъ указанія стараго, испытаннаго, умудреннаго жизнію, снабженнаго благодатными средствами для воспитанія нашего, „ментора“! Намъ желательно не подражать, а самимъ творить! Такъ вопіютъ нынѣ многіе, и г. Р — въ только одинъ изъ числа ихъ. И вотъ въ гордомъ самопрельщеніи многіе уходятъ изъ Церкви на халуги и распутія культуры и творять... но творять не созиданіе общества и родины, а разъединеніе, раздробленіе, соблазны и нестроеніе.

Отцы наши крѣпко любили св. Церковь и ея благолѣпные обряды и служенія и радостно умирали за свою вѣру: „умремъ за св. Софію, умремъ за домъ Пресвятыя Богородицы“ — вотъ былъ ихъ девизъ.

И благоговѣніемъ, почтеніемъ и удивленіемъ проникаемся мы къ этимъ благочестивымъ предкамъ своимъ, такъ свято и ненарушимо хранившимъ завѣты старины и святыню вѣры и такъ радостно и готовно и восторженно умиравшихъ за вѣру, Церковь и родину, сливавшихся у нихъ въ одно единое, священное цѣлое. Какъ же неизмѣримо далеко отстоимъ мы, бѣдные вѣрою и любовію, потомки ихъ, ихъ — этихъ героевъ и титановъ? Они за Церковь и родину кровь проливали, копьями поражали враговъ ихъ, а мы возстаемъ на завѣщанное ими достояніе — на св. Церковь съ перьями въ рукахъ и вмѣсто крови льемъ чернила, чтобы не защититъ, а очернить и унижить св. Церковь, которая въ правѣ сказать словами св. пророка: О горе мнѣ! Сыны родихъ, и ти отвергошася мене! Кто дастъ главѣ моей воду и очамъ моимъ источникъ слезъ, чтобы оплакать чадъ своихъ, возставшихъ на мать свою.

Во имя этихъ слезъ св. Церкви (ибо вѣримъ, что добрые пастыри молятся со слезами объ отступающихъ отъ Церкви), во имя блага добраго, славнаго народа нашего, во имя чистыхъ, святыхъ воспоминаній дѣтства (которые почти у каждаго сохранились до той поры, пока современная школа не истребила эти святые сѣмена), наконецъ, во имя всего, чтó дорого для современныхъ тружениковъ литературы и печати въ глубинѣ ихъ сердца, мы просили бы ихъ осторожниже касаться церковныхъ вопросовъ, серіозно подготовившись къ такому дѣлу и указывая дѣйствительные недостатки и цѣлесообразныя мѣры къ ихъ устраненію, а фразы и дилетантизмъ оставить, такъ какъ это сѣетъ только смуту и развращаетъ умы слабые въ вѣрѣ. Много рѣзкихъ по мѣстамъ выраженій есть въ нашей статьѣ, просимъ г. Розанова простить насъ за нихъ; они вырвались подъ влияніемъ глубокой преданности Церкви православной и подъ влияніемъ глубокаго огорченія отъ нападковъ на св. Церковь!

С. М. Б—й.

МИХАИЛЬ НИКИФОРОВИЧЪ КАТКОВЪ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНИИ КЪ ЦЕРКОВНЫМЪ ВОПРОСАМЪ.

(Общая характеристика публицистической дѣятельности М. П. Каткова, ея предметъ и основныя, руководящія начала. — Собрание передовыхъ статей „Московскихъ Вѣдомостей“ за 1863—1887 годы, и особенность редакторскихъ трудовъ М. П. — Строго православное отношеніе его къ ученію вѣры и вопросамъ церковной жизни. — Свобода совѣсти и вѣротерпимость въ ихъ отношеніи къ западному инословію и иновѣрію сибирскихъ инородцевъ. — Расколъ и едиповѣріе. — Духовно-просвѣтительная дѣятельность духовенства въ народной школѣ. — Недостатки церковно-богослужебной жизни и проповѣдничество. — Церковныя братства. — Задачи образованія въ учебныхъ заведеніяхъ духовнаго вѣдомства. — Русскій переводъ библіи. — Вопросы о положеніи и матеріальномъ обезпеченіи духовенства. — Духовносудебная реформа. — Отношеніе М. Н. къ митр. Филарету, Макарію и другимъ выдающимся служителямъ Церкви. — Отношеніе М. Н. къ вопросу о греко-болгарской распрѣ и о положеніи православія въ Палестинѣ. — Заключение.)

I.

Прошло уже тринадцать лѣтъ со дня кончины Михаила Никифоровича Каткова. Вся православная Россія, съ самимъ Государемъ во главѣ, оплакивала въ тотъ день эту великую утрату. Народный плачъ обнялъ тогда все славянское племя, и грустное эхо этого плача отозвалось во всѣхъ европейскихъ странахъ, даже не дружившихъ съ Россією, и громко откликнулось за океаномъ. Довольно сказать, что изъ однихъ, въ печати лишь появившихся, изъявленій скорби и соболѣзнованія составила цѣлая книга¹⁾. И можно ли сказать, что это было и прошло? „Вмѣстѣ со всѣми истинно-русскими людьми глубоко скорблю о вашей и нашей утратѣ“, такъ писалъ, по полученіи извѣстія о кончинѣ М. Н. Каткова, Государь Императоръ Александръ III вдовѣ почившаго и, указавъ

¹⁾ Мы разумѣемъ сборникъ телеграммъ и отзывовъ печати о М. П., напечатанныхъ послѣ его кончины въ „Моск. Вѣдомостяхъ“, изданный отдѣльно подъ заглавіемъ: „Памяти М. Н. Каткова“; въ сборникѣ 209 страницъ.

далѣе на то, что „сильное слово покойнаго, одушевленное горячею любовію къ отечеству, возбуждало русское чувство и укрѣпляло здравую мысль въ смутныя времена“, онъ продолжалъ: „Россия не забудетъ его заслуги, и всѣ соединяются съ вами въ единодуш-ной молитвѣ объ упокоеніи души его“. Такъ, по слову царскому, память народная должна переходить и переходить въ память цер-ковную, — молитвенную, а эта память — *вѣчная память*¹⁾.

1) Вѣщнія біографическія свѣдѣнія о Михайлѣ Никифоровичѣ сравнительно очень не велики. Вотъ, напр., написаны о себѣ М. Н. въ „Біографическомъ словарѣ профессоровъ и преподавателей Московскаго университета“, изданномъ къ столѣтнему юбилею университета, 12 янв. 1855 г. (ч. I, 38): „Катковъ Ми-хайлъ Никифоровичъ, адъюнктъ философіи и магистръ русской словесности, редакторъ „Московскихъ Вѣдомостей“, издаваемыхъ при университетѣ, коллеж-скій совѣтникъ, сынъ титулярнаго совѣтника, родился въ Москвѣ въ 1818 году (1 ноября). Рано лишившись отца, вмѣстѣ съ младшимъ братомъ, всѣмъ своимъ воспитаніемъ и дальнѣйшимъ образованіемъ обязанъ любви и самопожертвованію матери, урожденной Тулаевой. Ея самою и подъ ея надзоромъ были препо-даны ему первые уроки. Впослѣдствіи учился онъ нѣкоторое время въ Преобра-женскомъ сиротскомъ училищѣ, потомъ около года въ 1-й Московской гимназіи, наконецъ поступилъ въ пансіонъ проф. М. Гр. Павлова. Въ этомъ заведеніи, отличавшемся какъ общимъ своимъ устройствомъ, такъ и учебною частію, онъ окончилъ приготовительный къ университету курсъ ученія“. Въ университетѣ онъ былъ на словесномъ отдѣленіи (нынѣ историко-филологич. факультетѣ) и блистательно окончилъ курсъ въ маѣ 1838 года кандидатомъ съ отличіемъ, а черезъ годъ выдержалъ экзаменъ на степень магистра. Въ 1841 г. М. Н. от-правился за границу и провель 1½ года въ Берлинѣ: „здѣсь, пишетъ онъ въ своей автобіографической замѣткѣ, своимъ развитіемъ обязанъ преимуще-ственно знаменитому Шеллингу, который преподавалъ тогда въ Берлинѣ свою положительную философію“. Въ первое время по возвращеніи изъ-за границы, ровно какъ и раньше того, онъ занимался и жилъ литературнымъ трудомъ, участвуя своими критико-біографическими статьями въ „Отечественныхъ За-пискахъ“. Въ 1845 г. онъ защитилъ магистерскую диссертацию „Объ элементар-ныхъ формахъ славяно-русскаго языка“ и опредѣленъ былъ адъюнктомъ въ Моск. университетѣ по кафедрѣ философіи. Философію, преимущественно логику и психологію, преподавалъ до 1850 г., когда состоялось распоряженіе о препода-ваніи философіи профессоромъ богословія; плодомъ профессорской дѣятель-ности М. Н. явились напечатанные въ 1852 г. въ „Пропіеяхъ“ (сборникъ, изд. П. М. Леонтьевымъ) „Очерки древнѣйшаго періода греческой философіи“. „Въ со-чиненіи этомъ, говоритъ біографъ Михаила Никифоровича Н. А. Любимовъ, кромѣ оригинальности воззрѣнія, обнаруживается замѣчательное искусство въ передачѣ древнихъ текстовъ и угадываніи смысла выраженій, въ какихъ дошли до насъ мнѣнія древнѣйшихъ философовъ Греціи“. Съ упрядченіемъ преподаванія фи-лософіи въ университетѣ свѣтскими лицами, М. Н. былъ прикомандированъ къ изданію „Московскихъ Вѣдомостей“ и съ 1851 до 1856 г. оставался казен-нымъ редакторомъ этой газеты; въ этомъ году онъ началъ издавать ежемѣсяч-ный научно-литературный журналъ „Русскій Вѣстникъ“, и при немъ „Современ-

И не дивно все это. „Отъ престола царскаго до ветхой хижины послѣдняго поселянина все было предметомъ заботливой думы почившаго, его горячаго слова. Церковь и общество, государство и семья, наука и искусство, промышленность и торговля — все, всё стороны народной жизни и дѣятельности охватывалъ онъ своимъ орлинымъ, зоркимъ взглядомъ, обдумывалъ и опредѣлялъ своимъ гениальнымъ умомъ, обо всемъ болѣлъ своею великою душою... Это былъ архистратигъ Руси православной; это былъ оплотъ, охрана нашего царскаго престола; это былъ истинный сынъ и ревностный защитникъ матери нашей святой православной Церкви. На хоругви его гигантской жизнедѣятельности на славу и счастье Россіи не только у насъ, а и тамъ далеко — за моремъ, отчетливо ярко свѣтились три великія слова: *православіе, самодержавіе и народность*, — тѣ три великія слова, которыя отъ лѣтъ древнихъ служили „устоями русской народной жизни“¹⁾. „Это, такъ говорилъ въ своемъ поминавшемъ словѣ о почившемъ высокопреосвященнѣйшій Антоній, митрополитъ С.-Петербургскій, былъ одинъ изъ тѣхъ исполиновъ мысли и убѣжденія, слова и дѣла, которыхъ древность называла иногда адамантовыми и которые, рождаясь вѣками, составляютъ славу породившаго ихъ народа. Если употребить общеизвѣстное, но и всегда справедливое уподобленіе жизни человѣческой морю, то Михаила Никифоровича смѣло можно уподобить утвержденному на неподвижномъ и твердомъ гранитѣ маяку, который съ величавымъ спокойствіемъ распространяетъ блескъ лучей своихъ по зеркальной поверхности моря, по которой съ непоколебимою устойчивостію разливаются спасательные лучи своего свѣта

ную Лѣтопись“, почему долженъ былъ оставить редактированіе „Московскихъ Вѣдомостей“. То было горячее время: въ это время, съ началомъ царствованія Александра II, съ особенною силою проявилась нигилистическая пропаганда нашихъ западничашихъ либераловъ; на борьбѣ съ этимъ направленіемъ и сосредоточилась главнымъ образомъ публицистическая дѣятельность М. Н. Рамки мѣсячнаго изданія были слишкомъ тѣсны для этой политической дѣятельности; къ счастью, въ это время поднятъ былъ вопросъ объ отдачѣ „Московскихъ Вѣдомостей“ въ аренду частному лицу; М. Н. явился въ числѣ соискателей, и ему это право было уступлено. Это было въ сентябрѣ 1862 г. Съ 1 января 1863 г. до конца своей жизни — въ теченіе 25 лѣтъ М. Н. оставался на этомъ посту редактораиздателя „Московскихъ Вѣдомостей“ и „Русскаго Вѣстника“. Замѣчательную по своей документальной обстоятельности характеристику публицистической дѣятельности М. Н. можно читать въ книгѣ близкаго стоявшаго къ нему проф. Н. А. Любимова: „Михаилъ Никифоровичъ Катковъ и его историческая заслуга по документамъ и личнымъ воспоминаніямъ“. С.-Пб. 1889 г.

1) См. надгробное слово о М. Н. свящ. І. Соловьева.

и тогда, когда кругомъ него съ шумомъ и ревомъ свирѣпствуетъ буря, грозно хлещутъ волны и страшно бушуетъ море“... Отвѣчал далѣе на вопросъ, чѣмъ или отчего такъ сильны, могучи и крѣпки въ своей руководящей дѣятельности люди, подобные Михаилу Никифоровичу, высокопреосвященный Антоній говорилъ: „Это отъ того, что они въ своемъ первоначальномъ, подготовительномъ развитіи воспитались на началахъ возвышеннаго философскаго идеализма, который укрѣплялъ ихъ умъ, окрылялъ воображеніе, расширялъ ихъ духовный кругозоръ и возвышалъ ихъ духовное созерцаніе, постоянно удерживая запросы ихъ мысли и чувства въ области высшей, духовной. Это еще болѣе и главнымъ образомъ оттого, что такой чисто человѣческой естественный путь ихъ развитія совершался подъ животворнымъ воздѣйствіемъ благодатныхъ началъ истиннаго православнаго христіанства, составляющаго коренное и основное духовно-жизненное начало народа русскаго, безъ котораго онъ сдѣлался бы мертвымъ трупомъ. И какая поразительно глубокая и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣтски-простая была ихъ вѣра! Достаточно только вспомнить такихъ людей, какъ Ѳ. М. Достоевскій, П. С. Аксаковъ и М. Н. Катковъ. Ихъ душа питалась настоящею, сродною ей питательною пищею, оживотворялась и согрѣвалась истиннымъ и божественнымъ свѣтомъ и утоляла свою жажду изъ источниковъ воды живой. Они питали ее словомъ Божиимъ и жили жизнію Церкви. Вотъ почему они и выросли такими исполинами и сдѣлались такими могучими, крѣпкими и сильными“.

И въ самомъ дѣлѣ, при мысли объ устояхъ русской народной жизни, которые такъ громко и неуклонно возвѣщали, такъ ревниво и крѣпко защищали почившій своими вѣщами рѣчами, невольна напоминаются устои древнееврейской жизни, возвѣщавшіеся когда-то народу Божию пророками его, и въ этихъ вѣщихъ рѣчахъ нашего мудраго старца невольна слышится какъ бы нѣкоторый отголосокъ боговдохновенныхъ вѣщаній ветхозавѣтныхъ пророковъ, особенно въ той части ихъ, гдѣ они призывали избранный народъ къ храненію отеческихъ завѣтовъ и уклоненію отъ заманчивыхъ союзовъ съ язычниками. Стоять припомнить его горячія рѣчи за братское единеніе славянства съ Россіей во главѣ, его сильныя и крѣпкія предостереженія отъ увлеченія западничествомъ, его грозныя обличенія ложнаго либерализма, проповѣдующаго не рѣдко новое язычество, его неустанныя заботы о русской наукѣ, о русскомъ образованіи, во главѣ котораго должна стоять вѣра православная. Нѣтъ сомнѣнія, что всѣ эти рѣчи потому именно и напоминаютъ собою вѣщанія

ветхозавѣтныхъ пророковъ, что ими почившій и вдохновлялся въ своей дѣятельности, ими и жилъ. Святая богооткровенная вѣра и непререкаемая хранительница этой вѣры — Церковь православная — вотъ то руководящее начало, которое красною нитью проходить чрезъ всю многолѣтнюю общественно-государственную дѣятельность М. Н. Истинный сынъ русскаго народа, онъ зналъ силу и душу народную и видѣлъ эту силу и душу именно въ святой православной Церкви. Оттого-то самые основные устои народной жизни онъ понималъ и толковалъ въ истово-русскомъ народномъ духѣ, въ духѣ строгой церковности. Такъ, онъ особенно сильно и крѣпко отстаивалъ принципъ самодержавія царской власти противъ западнческаго конституціонализма, какъ политическій идеалъ русскаго народа, понимая и толкуя самодержавіе въ строго библейскомъ и церковномъ духѣ; ибо таковъ именно идеалъ царя по воззрѣніямъ русскаго народа, усвоеннымъ имъ отъ Церкви православной. Особенно незабвенны въ этомъ отношеніи послѣдніе годы царствованія императора Александра II, когда западнчески-либеральничавшая партія проникла даже въ правительственныя сферы и самая власть колебалась; „въ это-то именно смутное, говоря словами Государя Александра Александровича, время сильное слово покойнаго, одушевленное горячею любовію къ отечеству, и возбуждало русское чувство и укрѣпляло здоровую мысль“. А еще раньше — въ годы польскаго мятежа, „кто, какъ не онъ, — почти“, какъ говорилъ въ своемъ надгробномъ словѣ о М. Н. митр. Іоанникій, „одинъ, — истинный патріотъ, горячо любившій свое отечество и глубже всѣхъ понимавшій и умомъ и сердцемъ его истинныя нужды и потребности, ратоборствовалъ противъ цѣлаго сонмища мнимыхъ ревнителей чести и славы своего отечества и мало понимавшихъ его нужды и мало или совсѣмъ его не любившихъ?“ Если М. Ник. Муравьевъ былъ въ этомъ дѣлѣ княземъ Пожарскимъ нашего времени, то М. Н. Катковъ, несомнѣнно, былъ нашимъ Мининымъ. И когда громознымъ словомъ его отвоевано было право Россіи быть русскою и въ западномъ краѣ стала вводиться православно-русская жизнь, кто опять, какъ не Михаилъ Никифоровичъ, защищалъ и поддерживалъ своимъ авторитетнымъ словомъ дѣятелей, выступившихъ на этомъ поприщѣ, радостными кликами привѣтствуя возвращеніе уніатовъ въ родное православіе и доказывая высокое значеніе православно-русскаго храмоздательства въ краѣ? Знаменательно въ этомъ отношеніи святительское благословеніе, преподанное Михаилу Никифоровичу митр. Филаретомъ чрезъ поднесенную ему икону архистратига Михаила...

Не касаясь другихъ сторонъ народной жизни, скажемъ слово о значеніи Михаила Никифоровича въ дѣлѣ народнаго просвѣщенія Россіи, въ которомъ несомнѣнно болѣе, чѣмъ въ чемъ-либо другомъ, проявляется духовная жизнь народа. Чтò бы тамъ ни говорили наши западники въ защиту необходимости для Россіи лишь западнаго просвѣщенія, въ которомъ одномъ и есть, будто бы, свѣтъ, то несомнѣнно, что истинно-русское просвѣщеніе, совсѣмъ несогласное съ западнымъ именно тѣмъ, что въ основѣ его лежитъ православно-церковное воззрѣніе на жизнь, возьметъ, наконецъ, верхъ и крѣпко станетъ не только въ простомъ народѣ, а и въ высшихъ слояхъ общества. Михаилъ же Никифоровичъ всегда былъ неустаннымъ провозвѣстникомъ, крѣпкимъ и сильнымъ, стойкимъ защитникомъ именно этого православно-церковнаго образованія для народа, — былъ имъ даже тогда, когда не было еще и помина о церковно-приходскихъ школахъ. Проводя эту мысль далѣе, онъ крѣпко настаивалъ на необходимости не только освящать школьную науку свѣтомъ Христовой истины, но и укрѣплять и возрождать жизнь дѣтской души Христовой благодатію; поэтому онъ считалъ необходимымъ, чтобы душою школы былъ православный храмъ съ его богатствомъ благодатныхъ священнодѣйствій и учитель Закона Божія былъ вмѣстѣ и пастыремъ и духовнымъ отцомъ воспитанниковъ... „Школа, говаривалъ онъ, — это зародышъ, зерно церковнаго прихода, который имѣетъ глубокое значеніе въ жизни народной“. Не даромъ онъ такъ ратовалъ противъ сокращенія приходовъ и широко развивалъ свои мысли о приходской жизни, не гнушаясь толковать на страницахъ своей большой политической газеты и о приходскихъ попечительствахъ, и объ общенародномъ пѣніи, и о церковномъ хозяйствѣ до свѣчныхъ огарковъ включительно.

Не менѣе достойно вниманія его отношеніе къ нашему расколу старообрядчества, привязавному къ одной лишь обрядности. Не раздѣляя воззрѣній на расколъ нашихъ западниковъ, любящихъ восхвалять его и защищать противъ якобы притѣсненій со стороны Церкви, М. Н. осуждалъ его горделивую самобытность и неразумную привязанность къ буквѣ, къ обряду и въ то же время не оставался только безучастнымъ порицателемъ раскольниковъ, давая на страницахъ своихъ изданій мѣсто братскимъ призывамъ раскольниковъ къ единенію съ Церковію. Эти братскіе призывы впервые раздалились отъ лица доселѣ здравствующаго досточтимаго Н. И. Субботина, именно на страницахъ его „Современной Лѣтописи“. Осо-

бннаго вниманія заслуживаютъ сужденія М. Н. о нуждахъ единовѣрія и его отношеніи къ православной Церкви, — сужденія, отличающіяся истинно христіанскою осторожностію и вмѣстѣ зрѣлостію и твердостію.

Да и объ одномъ ли этомъ церковномъ вопросѣ говорилъ М. Н. въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“! Можно смѣло сказать, что онъ отеликался на всѣ возникавшіе въ свое время церковные вопросы, всегда здраво и зрѣло обсуждая ихъ въ строго православномъ духѣ; всѣ они были ему близкими и дорогими, какъ близки и дороги бывають родительскіе вопросы любящему сыну. Онъ горячо стоялъ за православные интересы и въ далекой отъ насъ Святой землѣ; не чужимъ себѣ считалъ и дѣло греко-болгарской церковной распри; а о положеніи православія на окраинахъ нашего отечества — и въ Польшѣ и въ холодной Сибири онъ, можно сказать, болѣлъ душой своею.

Поистинѣ можно сказать, что М. Н. своимъ гениальнымъ умомъ и могучимъ словомъ служилъ родной землѣ во славу православной Церкви; во имя вѣры православной и за православную Церковь, какъ зиждательницу русской народной жизни, стоялъ онъ на стражѣ больше 30 лѣтъ. Восхитительна чудная, златотканная рѣчь его, какъ художника слова; достойна удивленія несокрушимая, какъ необходимость, логика его мышленія; но несомнѣнно выше всего этого самый, такъ сказать, тонъ его рѣчи, — то сильный и порывистый, какъ буря и вихрь, когда громилъ онъ раціоналистическую ложь либерализма, то страстный и горячій, какъ огонь, когда звалъ онъ къ порядку и долгу, то тихій и нѣжный, какъ вѣяніе хлада тонка, когда касался словомъ своимъ святыхъ вѣры. Здѣсь въ этой какъ бы какой робости слышалось благоговѣніе вѣрующей души, но держащей проникать въ святое святыхъ вѣры. Чтеніе статей М. Н. поистинѣ было всегда и наслажденіе и поученіе...

II.

20 іюля 1887 г. соменулись навѣки уста, вѣщавшія эти дивныя рѣчи, и казалось, что мы не только не услышимъ больше такихъ рѣчей, а и говоренныя имъ дотолѣ и разсѣянныя въ летучихъ повременныхъ листкахъ на протяженіи болѣе четверти вѣка, забудутся даже и тѣми, которые прежде зачитывались ими. Но вотъ вдовой покойнаго, Софьей Петровной Катковой, въ 1898 г. начато, а въ пропедшемъ окончено „Собраніе передовыхъ статей „Московскихъ Вѣдомостей“ за 1863—1887 годы, въ двадцати пяти томахъ, по

числу лѣтъ изданія газеты Михаиломъ Никифоровичемъ. Во всѣхъ этихъ томахъ, напечатанныхъ убористымъ шрифтомъ 1088 печатныхъ листовъ или 17406 страницъ большого формата. Статьи изданы погодно, т.-е. каждый томъ заключаетъ въ себѣ статьи одного года; статьи же каждаго года въ книгахъ расположены по порядку тѣхъ №№ газеты, въ которыхъ онѣ были напечатаны. Для удобства пользованія ими каждый томъ снабженъ указателемъ, въ которомъ каждой статьѣ дано соответствующее заглавіе и всѣ онѣ расположены по рубрикамъ или отдѣламъ: сначала указаны статьи по внутренней политикѣ: общіе вопросы, военное дѣло, западный и юго-западный край, крестьянскія дѣла, морское дѣло, мѣстное самоуправленіе и земство, печать, польскій вопросъ, пути сообщенія, религія и церковь, сословія, судебное дѣло, учебное дѣло, финансовыя вопросы, Финляндія; послѣ этого въ такомъ же порядкѣ указаны статьи по иностранной политикѣ. Къ послѣднему тому присоединенъ общій указатель статей, занимающей 12 листовъ (194 страницы)¹⁾.

Конечно этими передовыми статьями далеко не исчерпывается все, что въ теченіе болѣе двадцатипятилѣтней дѣятельности М. Н. говорилось, обсуждалось и въ такомъ или иномъ видѣ появлялось въ печати въ его изданіяхъ — въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ и въ „Русскомъ Вѣстникѣ“. Всѣ разнаго рода статьи и изслѣдованія различныхъ авторовъ по самымъ различнымъ вопросамъ са-

¹⁾ Въ началѣ перваго тома вмѣсто предисловія въ объясненіе значенія передовыхъ статей „Моск. Вѣдомостей“, какъ произведеній М. Н., сдѣлана выписка изъ передовой статьи „Моск. Вѣдомостей“ за 1884-й годъ (№ 67), гдѣ между прочимъ говорится: „все, что въ газетѣ печаталось и печатается отъ редакціи, главнымъ образомъ передовыя статьи, если не всегда прямо выходитъ изъ-подъ пера издателя (или издателей, какъ прежде), то ближайшими сотрудниками, по его указанію. Не было ни одного вопроса, который возбуждался бы въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* не по инициативѣ того, кому эта газета служитъ органомъ. Каждому изъ сотрудниковъ, какъ и постороннимъ лицамъ, предоставляется высказывать свои мысли, у кого таковыя имѣются, лишь бы онѣ не противорѣчили направленію газеты, но не иначе, какъ подъ своимъ именемъ. Въ передовыхъ же статьяхъ не допускается никакого авторства, никакой мысли, кромѣ заданной. Всякая статья, имѣющая значеніе, пишется не только по мысли, но прямо со словъ издателя, и ни одна статья не проходитъ безъ его провѣрки и переработки, при чемъ написанная статья нерѣдко исчезаетъ и на поляхъ корректуры появляется новая. Статьи повторительнаго содержанія, въ подтвержденіе и развитіе уже установленнаго вопроса, пишутся и безъ предварительныхъ указаній знакомыми съ вопросомъ сотрудниками, но всегда подвергаются провѣркѣ и переработкѣ. Даже въ отсутствіе издателя, редакціонныя статьи посылаются къ нему и печатаются не иначе, какъ по его корректурѣ“.

мымъ повлечіемъ ихъ на страницахъ этихъ изданій конечно обязаны Михаилу Никифоровичу, какъ издателю-редактору; такія статьи и изслѣдованія нерѣдко и писались-то по его почину, по его указаніямъ и подъ его руководствомъ. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно бы даже провѣрить это документально; но едва ли возможно хотя бы отчасти разслѣдовать то, все ли въ нихъ принадлежитъ перу подписанныхъ или неподписанныхъ авторовъ ихъ и какъ много въ нѣкоторыхъ изъ нихъ сдѣлано исправленій, измѣненій и дополненій рукою Михаила Никифоровича. Это конечно дѣло памяти и совѣсти самихъ авторовъ такихъ статей; но то несомнѣнно, что нѣкоторые изъ авторовъ, послѣ редакторской правки ихъ статей Михаиломъ Никифоровичемъ, не совсѣмъ узнавали свои произведенія. Такъ, можно сказать, многообъятна была литературная публицистическая дѣятельность М. Н. по всѣмъ намѣченнымъ выше по указателю вопросамъ религіи и Церкви. Поистинѣ это былъ трудъ гиганта духа! Даже если мы, не касаясь послѣдней части этого труда, ни для кого не видной и едва уловимой, остановимъ свое вниманіе на одномъ лишь томъ, что вошло въ только что изданное „Собраніе передовыхъ статей Московскихъ Вѣдомостей“, и въ такомъ случаѣ изъ статей М. Н. по вопросамъ вѣры и Церкви можетъ составиться книга не въ одинъ десятокъ печатныхъ листовъ. И какихъ, какихъ сторонъ церковной жизни не затрогивалъ онъ въ этихъ статьяхъ, на какіе современные ему церковные вопросы не откликнулся своимъ сильнымъ словомъ, всегда полнымъ глубокаго пониманія дѣла и живого къ нему отношенія!

Всѣхъ передовыхъ статей „Моск. Вѣдомостей“ по вопросамъ вѣры и Церкви—112. Многія изъ этихъ статей представляютъ собою небольшія разсужденія общаго характера, но между ними встрѣчаются и цѣлыя рефераты съ обстоятельной документальной или исторической аргументаціей. Даже и такія статьи, которыя въ своемъ содержаніи касаются самыхъ общихъ вопросовъ и по своему предмету имѣютъ лишь временный интересъ, не лишены своего значенія для характеристики религіозно-нравственныхъ воззрѣній Михаила Никифоровича и его отношенія къ православнои церкви; что же касается статей, трактующихъ о насущныхъ вопросахъ церковно-общественной жизни и притомъ такихъ, западнически-либеральное отношеніе къ которымъ доселѣ не перестаетъ смущать и увлекать многихъ православно-русскихъ людей, то знакомство съ ними должно имѣть важное жизненное значеніе; въ нихъ найдется не мало страницъ для однихъ угѣшительныхъ и отрадныхъ, какъ авторитетный откликъ на ихъ

собственные думы и мечты, а для другихъ и прямо-таки поучительныхъ. Глубокія мысли и вѣскія сужденія по церковнымъ вопросамъ, ясно, точно и даже иногда художественно изложенныя въ этихъ статьяхъ, по своему характеру и направленію просто поражаютъ въ устахъ не выдающагося богослова и опытнаго церковнаго дѣятеля, а свѣтскаго человѣка, съ утра до поздней ночи занятаго самыми разнообразными вопросами государственной жизни, и смѣло могутъ быть названы цѣнными въ духовной литературѣ.

Въ этихъ-то видахъ мы и считаемъ долгомъ познакомить съ ними читателей „Вѣры и Церкви“ хотя бы въ общемъ обзорѣніи, группировавъ ихъ по отдѣльнымъ вопросамъ церковной жизни.

III.

Съ благоговѣйнымъ смиреніемъ, какъ истинный сынъ православной Церкви, относился Михаилъ Никифоровичъ къ ученію православной Церкви и благодатной силѣ ея культа, съ истинно дѣтскою вѣрою держась этого ученія, какъ непреложной истины и съ такимъ же истинно дѣтскимъ непосредственнымъ чувствомъ принимая, какъ святыню, таинства и другія благодатію Св. Духа освящающія, насъ церковныя священнодѣйствія¹⁾; этимъ-то, конечно, и объясняется то достойное глубокаго вниманія обстоятельство, что въ своихъ многочисленныхъ статьяхъ по вопросамъ вѣры и церкви это непреложное ученіе православной вѣры и благодатную силу Христовой Церкви въ ея многообразныхъ проявленіяхъ не дѣлаетъ предметомъ рационалистическаго обсужденія, на какое такъ падки многіе изъ нашихъ западничающихъ либераловъ. „Въ цѣломъ мірѣ“, говоритъ онъ въ одной изъ своихъ статей (№ 168 „Моск. Вѣдом.“. 1863 г.), „должны мы охранять честь, достоинство и величіе нашей Церкви. Она по преимуществу вѣрена нашему народу. Мы должны защищать ея интересы пуще всего. Тутъ ни о какой уступкѣ, ни о какомъ послабленіи не должно быть рѣчи. Вездѣ, гдѣ страдаютъ

1) „Мистика, говоритъ Н. А. Любимовъ въ своей книгѣ: „М. П. Катковъ и его историческая заслуга“, была всегда существеннымъ качествомъ натуры Каткова. По мистика эта не была туманною и гадательною, создающею свои вѣрованія, свою личную религію. Это была мистика захѣчательно трезвая. Она дозволила уму философа принять положительныя вѣрованія Церкви въ той же силѣ и въ томъ же смыслѣ, какъ принимаетъ ихъ простой и неученый искренній христіанинъ“ (стр. 34).

интересы Церкви, мы, не разсуждая и не колеблясь, должны спѣшить на защиту ея; чего бы эта защита ни стоила, мы не должны ни минуты колебаться. Ни въ чемъ не должны уступать ни католическимъ державамъ, ни папѣ; имъ ни въ чемъ не должны мы уступать ни на западѣ, ни на востокѣ“. Еще въ той же статьѣ: „Русскій народъ не можетъ измѣнить православной Церкви; въ ней душа его; въ ней его святыня и народность. Въ ней онъ возросъ; въ ней онъ воспитанъ; ею утверждена его самостоятельность, и въ ней вся его будущность. Православная Церковь есть наша народная Церковь, и государство должно ограждать ее, оберегать ее и отъ разбойника и отъ татя, усиливать и улучшать положеніе ея служителей, чтобы они могли успѣшно и крѣпко пасти свою паству“. Мысль эта о ни съ чѣмъ несравнимомъ достоинствѣ и значеніи для насъ православія, обусловливающихъ собою неприкосновенность его истины и благодатной силы и обязывающихъ насъ къ охраненію его чести, съ особенною ясностію и силою высказана была М. Н. въ статьѣ „Москов. Вѣдомостей“ за 1867 г. (№ 101). Здѣсь онъ говоритъ, между прочимъ: „Въ Россіи есть національная Церковь. Русскою слѣдуетъ называть нашу Церковь не потому, что она пользуется государственной привилегіей, а потому, что она присутствовала при началѣ нашего историческаго бытія, при рожденіи нашего государства. Какъ только можемъ мы запомнить себя, она уже свѣтилась въ нашей тьмѣ и сопутствовала намъ во всѣхъ превратностяхъ исторической жизни. Она поддерживала и спасала насъ; она проникала во всѣ изгибы нашего существованія и на все положила свое знаменіе. Всѣ наши воспоминанія связаны съ нею; вся наша исторія исполнена ею. Нельзя представить себѣ возможность какой-либо иной изъ существующихъ нынѣ церквей, которая могла бы назваться русскою, хотя, съ другой стороны, никогда нельзя упускать изъ виду, что истинное значеніе нашей Церкви состоитъ не въ томъ, чтобы быть національною. Связывать ее съ какою-либо народностію значило бы унижать и безславить ее. Она признаетъ себя вселенскою и въ этомъ ея истинный характеръ. Значеніе же русской имѣетъ она для насъ не по сущности своей, а лишь потому, что мы усвоили ее себѣ изначала и что она существуетъ у насъ, какъ національное учрежденіе“.

Въ этихъ словахъ, съ поэтическимъ художествомъ и философскою глубиной раскрывающихъ историческое и жизненное значеніе для насъ православія, можно сказать, исходная точка всѣхъ сужденій Михаила Никифоровича по вопросамъ вѣры и Церкви,

опредѣляющая собою не только характеръ этихъ сужденій, а и самый предметъ ихъ. Исходя въ этой основной мысли о православной Церкви, онъ ставилъ задачей своихъ публицистическихъ рѣчей по разнымъ церковнымъ вопросамъ, въ соотвѣтствіи съ нуждами и потребностями времени, отстаивать чистоту и чистоту православія отъ покушеній на него и искаженій его, откуда бы ни исходили они, отвѣтъ ли — со стороны иновѣрія и инословія, или изнутри — отъ непокорныхъ и непослушныхъ сыновъ его, и чего бы они ни касались¹⁾.

IV.

Однимъ изъ самыхъ насущныхъ церковно-общественныхъ вопросовъ общаго характера, чаще другихъ превратно истолковываемымъ лжеименнымъ разумомъ, несомнѣнно, должно признать во-

¹⁾ Прекрасное разъясненіе и, такъ сказать, обоснованіе такой именно программы публицистической дѣятельности М. П. по вопросамъ вѣры и Церкви можно усматривать въ написанной имъ еще въ 1858 году (по поводу статьи „Русскаго Вѣстника“ о турецкихъ дѣлахъ или, точнѣе, о злоупотребленіяхъ константинопольской патриархіи въ дѣлахъ болгарской Церкви) докладной запискѣ министру Народнаго Просвѣщенія; въ ней онъ, между прочимъ, говорилъ: „Нельзя безъ грусти видѣть, какъ въ русской мысли постепенно усиливается равнодушіе къ интересамъ религіи. Это слѣдствіе тѣхъ преградъ, которыми хотятъ насильственно отдѣлять высшіе интересы отъ живой мысли и живого слова образованнаго русскаго общества. Вотъ почему въ литературѣ нашей замѣчается совершенное отсутствіе религіознаго направленія. Гдѣ возможно повторяютъ только казенныя и стереотипныя фразы, тамъ теряется довѣріе къ религіозному чувству, тамъ всякій поневолѣ совѣстится выражать его, и русскій писатель никогда не посмѣетъ говорить публикѣ тономъ такого религіознаго убѣжденія, какимъ могутъ говорить писатели другихъ странъ, гдѣ нѣтъ специальной духовной цензуры. Эта насильственная недоступность, въ которую поставлены у насъ всѣ интересы религіи и Церкви, есть главная причина того безплодія, которымъ поражена русская мысль и все наше образованіе; она же, съ другой стороны, есть корень многихъ печальныхъ явленій въ нашей внѣшней церковной организаціи и жалкаго положенія большей части нашего духовенства. Неужели намъ суждено всегда обманывать себя и хитросплетенною ложью пышныхъ официальныхъ фразъ ублаживать нашу совѣсть и заглушать голосъ вопіющихъ потребностей? Въ такомъ великомъ дѣлѣ мы не должны ограничивать горизонтъ нашъ настоящимъ поколѣніемъ, и съ грустью должны мы сознаться, что будущность нашего отечества не обѣщаетъ добра, если продлится эта система отчужденія мысли, этотъ ревнивый и недоброжелательный контроль надъ нею. Не добромъ помилуютъ насъ потомки наши, никакая въ причинѣ глубокаго упадка религіознаго чувства и высшихъ нравственныхъ интересовъ въ народѣ, чѣмъ грозитъ намъ не очень далекая будущность Россіи. См. кн. Любимова, стр. 80.

прось о свободѣ совѣсти и вѣротерпимости. Во всей возможной полнотѣ и истинности вопросъ этотъ рѣшенъ въ христіанской Церкви, вѣрной ученію Спасителя; поэтому-то наши либералы, обыкновенно стоящіе подъ иноземными и инославными (только не православными) вліяніями, не будучи въ состояніи, да и не желая усвоить его въ его истинномъ значеніи, любятъ обвинять нашу Церковь и покровительствующее ей правительство въ религиозной нетерпимости и фанатизмѣ; особенно щедро расточаютъ они такіа обвиненія на Церковь по поводу положенія нашихъ сектантовъ и раскольниковъ внутри Россіи и иновѣрцевъ на ея окраинахъ — западныхъ, въ Польшѣ и Прибалтійскомъ краѣ, и восточныхъ, въ Сибири. Примѣровъ этого можно найти не мало въ любомъ изъ ложнолиберальныхъ изданій и въ наши дни, когда такъ замѣтенъ поворотъ къ истинно-русскому, православному направленію мысли; въ шестидесятыхъ же и семидесятыхъ годахъ подобнаго рода рѣчи получили какъ бы право гражданства и смѣло высказывались всюду. Поэтому на этомъ вопросѣ чаще другихъ останавливался въ своихъ передовыхъ статьяхъ „Моск. Вѣдом.“ и Михаилъ Никифоровичъ. Его съ обстоятельною полнотою и ясностію раскрывалъ онъ въ своихъ пламенныхъ статьяхъ по поводу польскаго возстанія въ шестидесятыхъ годахъ¹⁾; онъ былъ исходной точкой смѣлыхъ и сильныхъ разоблаченій и обличеній Михаиломъ Никифоровичемъ политики правительственныхъ чиновниковъ въ ихъ отношеніи къ нашимъ сибирскимъ миссіонерамъ и восточнымъ инородцамъ²⁾; его не разъ

1) См. „Моск. Вѣдом.“ 1863 г. № 166. Объ отношеніи политики къ религіи; №№ 168 и 173. О свободѣ совѣсти и религиозной свободѣ и о возраженіяхъ по этому поводу М. П. Погодина; 1864 г. № 128. Объ освобожденіи униатской церкви отъ вліянія ксендзовъ и паповъ; № 253. Новый законъ о католическихъ монастыряхъ въ Польшѣ; 1868 г. № 242. Римско-католическія духовныя коллегіи и семинаріи; 255. Іосифъ Сѣмашко. М. Литовскій; 1869 г. № 4. Передача духовныхъ дѣлъ униатовъ въ вѣдѣніе Министерства Народнаго Просвѣщенія; № 99. Дѣятельность Ковенскаго Братства и открытіе въ Вильнѣ Общества ревнителей православія и др.

2) См. „Моск. Вѣд.“ 1867 г. № 101. Границы вѣротерпимости и переходъ ея въ покровительство иновѣрнымъ религіямъ; 1868 г. № 126. Оронбургское духовное магметанское собраніе; 1869 г. № 283. Открытіе миссіонерскаго Общества въ Москвѣ и отчетъ пр. Парвенія объ иркутской миссіи; 1871 г. №№ 278 и 284. Случай выдачи русскими повокрещеннаго монгола китайскимъ властямъ. Препятствія, встрѣчаемыя правосл. миссіонерами со стороны мѣстныхъ русскихъ властей; 1873 г. № 211. Политика забайкальскихъ властей въ дѣлѣ распространенія православія среди инородцевъ; 1874 г. №№ 283, 290 и 320. Отношеніе мѣстной администраціи къ православнымъ миссіямъ въ восточной Сибири; 1888 г. № 138. Гоненіе на православіе въ Россіи и др.

касался М. П. въ своихъ многочисленныхъ статьяхъ о нашемъ такъ наз. старообрядческомъ вопросѣ¹⁾; особенно много прекрасныхъ мыслей по этому вопросу въ статьяхъ о стремленіи къ единенію съ православіемъ со стороны западныхъ исповѣданій²⁾). Если собрать и изложить въ систематическомъ порядкѣ мысли и сужденія М. П. по вопросу о свободѣ совѣсти и вѣротерпимости, разсѣянные во всѣхъ отмѣченныхъ и неотмѣченныхъ нами статьяхъ, то выйдетъ довольно объемистая брошюрка; поэтому мы, отсылая особенно интересующихся этимъ вопросомъ къ статьямъ М. П. въ ихъ цѣломъ видѣ въ „Моск. Вѣдомостяхъ“, ограничимся лишь выдержками наиболѣе существенныхъ и имѣющихъ принципиальное значеніе мѣстъ изъ этихъ статей.

„Свобода, такъ писалъ М. П. въ статьѣ 168-го № „Московск. Вѣдомостей“ за 1863 г., какъ религіозная, такъ и всякая другая, не значитъ давать оружіе нашему врагу: свобода не значитъ отказываться отъ власти въ пользу чужого деспотизма. Религіозная свобода не значитъ простирать терпимость до того, чтобы водворять у себя чужую нетерпимость. У насъ католикамъ нѣтъ ни малѣйшаго стѣсненія; они имѣютъ свою церковь, свою іерархію, и духовенство ихъ во многихъ отношеніяхъ чуть ли не лучше поставлено здѣсь (въ польскомъ краѣ), чѣмъ духовенство господствующей у насъ Церкви. Католическіе подданные русской державы ничѣмъ не унижены предъ православными; они могутъ быть и военачальниками и градоначальниками. Стало-быть, ни папа, ни католическіе подданные русской державы не имѣютъ права жаловаться на нетерпимость къ нимъ русскаго закона“; такъ что, по мнѣнію М. П., „вопросъ о религіозной свободѣ у насъ можетъ быть поставленъ, какъ вопросъ о расширеніи правъ и льготъ не той или другой иновѣрческой секты, а принадлежащихъ русскимъ людямъ“.

1) См. „Моск. Вѣд.“ 1869 г. №№ 13, 65. Вѣротерпимость, ея сущность и границы; № 79. Система преслѣдованій или система терпимости; № 81—83. Система преслѣдованій и ея результаты; 1872 г. № 32. Старообрядческой школьной вопросъ; 1873 г. № 56. По поводу признанія раскола авинскимъ синодомъ; 1883 г. № 138. Дарованіе льготъ раскольникамъ и мн. др.

2) См. „Моск. Вѣд.“ 1864 г. № 87. Взглядъ священника англиканской Церкви на православную; 1869 г. № 13. Возрастающее стремленіе къ единой вселенской Церкви; 1871 г. № 64. Вопросъ объ общеніи въ таинствахъ между православной и американской епископальной Церквами; № 160. Вѣротерпимость Россіи сравнительно съ Англіей и Пруссіей; 1872 г. № 213. Старокатолики и ихъ отношеніе къ православной Церкви и др.

Но говоря такъ, М. Н. сильно возстаетъ противъ закона, карающаго отпаденіе отъ православія. „Мы можемъ скорбѣть“, говоритъ онъ, „объ отпаденіи человѣка, но не лишать его гражданскихъ правъ... Особенно это имѣетъ значеніе по отношенію къ русскимъ подданнымъ римско-католическаго вѣроисповѣданія въ западномъ краѣ... Если мы будемъ не только постоянно напоминать имъ о томъ, чтобы они стали православными, а и насильно заставлять ихъ, то отъ этого выйдетъ лицемеріе и обманъ“... Доказывая гибельность такого положенія дѣла, М. Н. ссылается на католическихъ ксендзовъ, которые не только терпятъ это, а еще и поощряютъ. „Римская пропаганда теперь уже не требуетъ, чтобы уловленный ею человѣкъ формально отпалъ отъ своей Церкви; она беретъ только душу его, разрѣшаетъ ему ходить на молитву въ Церковь его отцовъ и исполнять тѣ изъ ея правилъ, которыя охраняются полиціей и помѣчаются въ книгахъ; дозволяетъ ему удерживать званіе православнаго, довольствуясь, чтобы онъ въ душѣ своей признавалъ себя папистомъ. Ярыс паписты очень рады оставить за нами полицейскую часть человѣка, а себѣ берутъ духовную. Они очень рады выѣсть ядро, а намъ оставить скорлупу. Намъ форму и букву, намъ метрическую книгу, намъ отвергнутую молитву и поруганное таинство, а имъ святыню совѣсти, имъ сердце и духъ человѣка... Хорошъ ли этотъ раздѣлъ? Мы не выдумываемъ“, и далѣе подтверждаетъ свою мысль цифрами и свидѣтельствами¹⁾... „Какъ нельзя требовать, чтобы всѣ католики были непремѣнно поляками, обязательно на польскомъ языкѣ и службу правили и т. п.; такъ нельзя требовать, чтобы русскій человѣкъ непремѣнно былъ православнымъ“... Признавая, что въ простомъ народѣ не можетъ быть отпаденій отъ православной вѣры въ ино-вѣріе, которому мѣсто въ такъ называемыхъ образованныхъ классахъ, М. Н. говоритъ, что и здѣсь не это страшно, а безвѣріе, или равнодушіе къ вѣрѣ. Ибо „нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что, съ религіозной точки зрѣнія, лучше, чтобы человѣкъ исповѣдывалъ какую-нибудь вѣру, чѣмъ оставался безъ всякой вѣры, или, какъ наши нигилисты, полагалъ свою религію въ духѣ отрицанія и съ бессмысленнымъ фанатизмомъ служилъ этому божеству. Ужъ если необходимо сдѣлать выборъ, то лучше предпочесть про-

¹⁾ Назадъ тому года четыре все это съ жестокой буквальною повторялось на нашихъ глазахъ въ Петербургѣ при кончинѣ и погребеніи одной высокопоставленной особы, тайной католички. Какъ тяжело было тогда слушать все это! И какъ, значитъ, глубоко и мѣтко понималъ дѣло Михаилъ Пикифоровичъ!

езлитизмъ католическій, чѣмъ прозелитизмъ безвѣрія и отрицанія“. Въ доказательство этого М. П. приводитъ примѣръ извѣстнаго Печорина...

Не соглашаясь съ мыслию о необходимости карать отпаденія отъ православія, М. П. съ другой стороны очень сильно возстаетъ противъ поощренія отпаденій. „Государство не должно поощрять отпаденій отъ православной Церкви, — а поощренія могутъ быть не только прямыми, а и косвенными, дѣйствующія издаюка и такими путями, которые, повидимому, клонятся въ противную сторону. Все, что ведетъ къ разслабленію духа въ Церкви, все, что роняетъ или унижаетъ положеніе ея служителей, все, что умалетъ ея участіе въ народномъ воспитаніи и образованіи, а съ другой стороны, всякаго рода преимущества, нравственныя или матеріальныя, сознательно или безсознательно предоставляемыя другимъ вѣроисповѣданіямъ, — все это можетъ очень сильно поощрять къ отпаденіямъ. Государство должно высоко держать знамя Церкви, вмѣстѣ съ честью и величіемъ всюду, но оно должно не ослаблять ея духа посторонними подпорками и помогами“.

Издававшій тогда газету „Москва“, Мих. Петр. Погодинъ, возражая противъ этихъ рѣчей Михаила Никифоровича, говорилъ, что такую свободу совѣсти нужно отложить до того времени, когда наше общество созрѣетъ, окрѣпнетъ, будетъ умнѣй. „Но когда мы будемъ умнѣй и лучше, такъ потомъ писалъ М. П. въ отвѣтъ на эти возраженія („Моск. Вѣд.“ 1863 г., № 174), можетъ-быть, никому и не потребуется этой печальной свободы переходить отъ своей Церкви къ другой. Но какъ намъ стать умнѣе? Можетъ ли общество созрѣть умственно и нравственно безъ элемента свободы? Можно ли пріобрѣсти опытность безъ испытаній, безъ усилій и жертвъ? Но, если эта свобода можетъ въ самомъ дѣлѣ принести вредъ, то Богъ съ ней совѣтъ“...

Разъясняя далѣе понятіе свободы совѣсти въ ея отличіи отъ свободы пропаганды, М. П. говоритъ: „Почти во всѣхъ цивилизованныхъ государствахъ допускается полная свобода совѣсти, свобода каждому исповѣдывать ту или другую вѣру, но не вездѣ, далеко не вездѣ допускается полная свобода проповѣди въ видахъ пропаганды. Коварное совращеніе предупреждается и преслѣдуется закономъ при самой полной свободѣ совѣсти; вынужденіе не только матеріальное, но и нравственное считается преступленіемъ... Есть огромная разница между освобожденіемъ совѣсти отъ полицейскаго запрета и предоставленіемъ всякому всевозможныхъ удобствъ дѣй-

ствовать какими угодно средствами па совѣсть другихъ. Вездѣ либо государство, либо само общество принимаетъ дѣятельныя мѣры противъ наглыхъ и безчестныхъ совратителей, вездѣ стараются отнять у нихъ удобства дѣйствовать непозволительными способами, обращаться къ массамъ съ грубыми прельщеніями и устрашеніями или тайно подкрадываться къ людямъ съ обманомъ и хитростію... Въ Австріи допущена теперь свобода вѣроисповѣданій, несмотря на то, что католическая церковь пользуется тамъ всѣми правами господствующей церкви и ревниво оберегаетъ ихъ; по законъ допускающій тамъ переходъ отъ господствующей Церкви къ другой и наоборотъ, постановляетъ непременнымъ условіемъ предварительное заявленіе и отпускъ. Католикъ, возымѣвшій желаніе присоединиться къ православію или къ протестантскому вѣроисповѣданію, а равно и наоборотъ, обязанъ при двухъ свидѣтеляхъ заявить о томъ своему духовному пастырю, подвергнуться спросу въ побудительныхъ причинахъ, склоняющихъ его къ переходу, выждать нѣкоторое, довольно значительное время, и лишь по исполненіи всѣхъ этихъ условій, при непоколебимой рѣшимости, имѣетъ право просить отпуска. Такимъ постановленіемъ предупреждаются нападеніе врасплохъ и тайныя захваты. Благодаря такому постановленію чловѣкъ не имѣетъ надобности скрывать свое отпаденіе отъ Церкви. Его насильно не держатъ; но обязывалъ къ предварительному заявленію и искусу, тѣмъ самымъ дають ему возможность войти въ себя, одуматься, отдать себѣ отчетъ въ своемъ влеченіи и, можетъ-быть, въ послѣднюю минуту, при разлукѣ съ Церковію, внять ся призыву, раскаяться и возвратиться въ ея нѣдра съ полнымъ и испытаннымъ убѣжденіемъ. Свѣтъ всегда лучше потемокъ, и только въ потемкахъ дѣйствуетъ зло, только въ потемкахъ приволье обманамъ, только въ потемкахъ могутъ быть страшны коварныя совращенія¹⁾.

Мысль свою о свободѣ совѣсти М. П. съ особенною ясностію, раздѣльностію и силою развиваетъ въ статьѣ 1867 г., № 101, гдѣ

¹⁾ Припоминаю свой разговоръ съ М. П. въ годъ его смерти (статьи перваго тома, откуда сдѣлана эта выдержка, какъ извѣстно, были собраны и отпечатаны въ особомъ изданіи еще при его жизни) по поводу этихъ словъ. Поясняя высказанную въ послѣднихъ строкахъ мысль о предварительномъ опросѣ и искусѣ отпадающихъ, онъ сказалъ: А развѣ не то же самое и у насъ по отношенію къ желающимъ снятъ съ себя духовный санъ? И никто не скажетъ, что это худо; напротивъ, сколько любви слышится въ этихъ увѣщаніяхъ. Интересно бы знать, не бываетъ ли случася, что подъ влияніемъ такихъ увѣщаній рѣшающіеся на снятіе сана отказываются отъ своего намѣренія“.

онъ указываетъ предѣлы вѣротерпѣмости, переходящей въ попу- стительство и покровительство иновѣрію. „Предоставлять свободу и давать власть — двѣ разныя вещи, которыя между собою смѣ- шиваются. Цивилизованное государство предоставляетъ лицамъ сво- боду совѣсти и допускаетъ въ своихъ предѣлахъ разныя, свободно существующія, религіозныя общества. Но совѣмъ иное дѣло давать этимъ обществамъ власть дѣлать ихъ существованіе обязательнымъ. Это значило бы нарушать свободу лицъ и притомъ не въ пользу государства, а въ ущербъ и подрывъ ему. Стѣсненіе личной сво- боды допускается здравомысленно лишь въ видахъ какой-либо государственной необходимости; но здравый смыслъ отступаетъ въ смущеніи при видѣ дѣйствій вынужденія, допускаемыхъ прави- тельствомъ во вредъ своему государству. Исторія Россіи, особенно за нынѣшнес столѣтіе, полна поразительныхъ явленій, которыя бу- дуть предмстомъ вѣчнаго изумленія людей мыслящихъ. Приходится думать, что народъ нашъ одаренъ сверхъестественною крѣпостію, если въ немъ не совѣмъ изсякла жизнь при тѣхъ испытаніяхъ, которымъ онъ подвергался. Зато и нѣтъ надобности искать иныхъ причинъ, кромѣ господствовавшей у насъ правительственной прак- тики, для объясненія тѣхъ золъ, которыми народъ нашъ страдаетъ, и тѣхъ опасностей, которыя въ нашемъ государственномъ орга- низмѣ гнѣзятся“. Послѣ этого „не въ укоръ нашему правитель- ству, а изъ живой преданности пользамъ и славѣ настоящаго, съ полною откровенностію“, М. И. живыми и сильными чертами рисуеъ картины правительственнаго покровительства иновѣрію въ ущербъ государству на разныхъ его окраинахъ... „Если пра- вительство считаетъ себя обязаннымъ заботиться о національномъ учрежденіи, каковымъ признается православная Церковь въ Россіи, то оно ни въ какомъ случаѣ не несетъ на себѣ обязанности да- вать силу и власть всякимъ другимъ религіознымъ учрежденіямъ, не имѣющимъ національнаго значенія. Въ предѣлахъ Россіи суще- ствуетъ напр. римско-католическое церковное учрежденіе. Такъ какъ въ Россіи есть населенія, исповѣдующія римскій католицизмъ, то правительство не можетъ не допускать и даже не признавать его въ извѣстной мѣрѣ. Но оно отнюдь не можетъ брать на себя обязанности блюсти его чистоту, поддерживать господствующія въ немъ нормы, обезпечивать его отъ внутреннихъ ересей, или принуждать принадлежащихъ къ нему людей строго покоряться его чину. Еще менѣе можетъ правительство поддерживать какое- либо религіозное учрежденіе въ смыслѣ чужого національнаго учре-

жденія. Между тѣмъ у насъ не то... Такъ еврейство у насъ государство въ государствахъ; ни въ одной странѣ міра еврейская вѣра не имѣетъ силы государственнаго закона и обязательной власти, а у насъ имѣетъ. У насъ берутся подати съ христіанъ на поддержку еврейской синагоги... Особенно такое положеніе дѣла имѣется въ казанскомъ краѣ по отношенію къ магометанству. Въ магометанскихъ государствахъ оно слабѣетъ, а у насъ развивается въ силу яснаго покровительства со стороны правительства, которое въ этомъ краѣ усвоило себѣ характеръ татарско-магометанскаго подобно тому, какъ на западѣ приняло образъ нѣмецкаго и польскаго⁴. Изобразивъ далѣе на основаніи бюллетеней Императорской академіи наукъ, какъ въ этомъ краѣ магометанскія религіозныя книги расходятся въ десяткахъ и сотняхъ тысячъ экземпляровъ въ простомъ народѣ, М. II. говоритъ: „между тѣмъ какъ токи народнаго просвѣщенія татарско-магометанскаго льются обильно и все ему понудительно помогаетъ и способствуетъ, земству, которое приняло бы къ сердцу дѣло русско-христіанскаго просвѣщенія, напомнитъ, что дѣло это сопряжено съ затрудненіями... Многочисленное племя киргизовъ не имѣетъ опредѣленной религіи, и что же? Въмѣсто мирной христіанской проповѣди киргизы насильно обращаются въ магометанство, а наша миссія встрѣчаетъ противодѣйствіе своей дѣятельности среди киргизовъ со стороны генераль-губернатора Сибири. Всѣ дѣйствія мѣстной власти намѣренно перетолковываются въ томъ смѣслѣ, что какъ духовное начальство заботится о распространеніи среди бурятъ христіанской вѣры, такъ гражданское о поддержаніи ихъ языческой“.

Въ заключеніе своей статьи М. II. съ радостію привѣтствуетъ поворотъ въ правительственной политикѣ, который долженъ составить вѣчную славу царствованія императора Александра II. „Отнынѣ русское правительство, свободное отъ всякаго узкаго доктринерства, должно быть русскимъ и только русскимъ, предоставляя каждому, безъ различія неповѣданій и племенного происхожденія возможность, быть честнымъ русскимъ гражданиномъ, не придавая государственной обязательной силы никакимъ учрежденіямъ кромѣ чисто государственныхъ“.

Всѣ эти и подобныя пмъ мысли М. II. высказывалъ при каждомъ удобномъ случаѣ и иногда съ такою, можно сказать, смѣлостію и независимостію, которая связывала уста власть имущихъ, несомнѣнно лишь въ силу, съ одной стороны, вопіющей правды такихъ рѣчей, а съ другой — ихъ неподкупной искренности. Осо-

бенно это нужно сказать о статьяхъ его по поводу оренбургскаго магометанскаго собранія (1868, № 126), по поводу случая выдачи русскими новокрещеннаго монгола китайскимъ властямъ (1871 г., № 284) и по поводу такой же вообще политики нашихъ мѣстныхъ гражданскихъ властей по отношенію къ дѣятельности забайкальскихъ миссіонеровъ въ дѣлѣ распространенія православія среди шпородцовъ (см. 1873 г., № 211); а въ статьѣ по такому же вопросу въ 1884 г., № 306, подобныя дѣйствія гражданскихъ властей онъ прямо называетъ гоненіемъ на православіе въ Россіи.

Что во всѣхъ подобныхъ случаяхъ Михаиломъ Никифоровичемъ руководила не желчность зоиля, ищущаго только поводовъ къ заявленію своего я, а именно горячая ревность по Богѣ — по вѣрѣ и Церкви православной, это съ особенною очевидностію проявляется въ его многочисленныхъ положительнаго характера статьяхъ о православной Церкви въ ея отношеніи къ иновѣрью; таковы напр. его статьи по поводу обнародованія отчетовъ нашихъ миссій. Пикогда не забывая въ своей газетѣ отмѣчать появленіе такихъ отчетовъ, какъ факты, заслуживающіе серьезнаго общественнаго вниманія, М. П. всегда съ восторженною радостію привѣтствовалъ ихъ сообщенія объ успѣхахъ нашихъ миссій въ дѣлѣ распространенія православія. См. напр. его статьи по поводу отчета Общества возстановленія православія на Кавказѣ (1866 г., № 261, и 1872 г., № 163), по поводу открытія миссіонерскаго Общества въ Москвѣ (1869, № 283), по поводу 3-го собранія этого Общества объ успѣхахъ православія въ Японіи (1873, № 122, ср. 1880, №№ 89, 109 и 165; 1886, № 62) и др.

V.

Это же воззрѣніе на положеніе православія въ Россіи въ связи съ вопросомъ о свободѣ совѣсти и вѣротерпимости лежитъ несомнѣнно въ основѣ многочисленныхъ статей М. П. и о нашемъ такъ называемомъ старообрядческомъ расколѣ. Всѣ эти статьи отличаются характеромъ глубокаго повиманія дѣла, горячей ревности по вѣрѣ и духомъ истинно христіанской братской любви къ заблуждающимся. Въ общемъ воззрѣніи его на это печальное явленіе нашей церковной жизни, чуждыя крайностей какъ либерализма, видящаго въ расколѣ жизненное проявленіе истиннаго православія, гонимаго официальною Церковію и государствомъ, такъ и ригоризма, готоваго во имя оправданія христіанской доктрины, невѣжественно смѣшиваемой въ расколѣ съ формальной обрядностію,

примѣнять къ раскольникамъ одни лишь репрессивныя и крутыя мѣры, общеизвѣстны. Ни въ одномъ свѣтскомъ органѣ печати не предлагалось такихъ полныхъ, обстоятельныхъ и точныхъ сообщений о духовныхъ собесѣдованіяхъ нашихъ богослововъ и раскольниковъ, какія всегда были въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“. Собесѣдованія эти, на которыхъ обыкновенно со всею очевидностію разоблачаются неправости раскольниковыхъ мудрованій по разнымъ вопросамъ вѣры и Церкви, всегда имѣли и конечно всегда будутъ имѣть значеніе братскаго призыва православной Церкви къ единенію съ нею отторгшихся отъ нея по неразумію чадъ ея; можно судить поэтому, какой широтой христіанской любви къ ближнему отличались отношенія М. П. къ раскольникамъ. О строго-православномъ пониманіи имъ дѣла говоритъ уже его постоянная и полная солидарность въ вопросахъ о расколѣ съ такимъ глубокимъ богословомъ-расколовѣдомъ, какъ Н. И. Субботинъ, который на страницахъ „Московскихъ Вѣдомостей“ болѣе 30 лѣтъ тому назадъ началъ свою, доселѣ не прекращенную „Лѣтопись раскола“. Вопросы этихъ въ теченіе двадцатипятилѣтней публицистической дѣятельности М. П. и въ свѣтскихъ и въ церковныхъ правительственныхыхъ сферахъ, равно какъ и въ обществѣ, поднималось не мало, и едва ли можно найти хотя одинъ изъ нихъ, на который такъ или иначе не откликнулся бы М. П. самъ, въ имъ самимъ всегда писанныхъ передовыхъ статьяхъ „Моск. Вѣдомостей“, всегда оставаясь вѣрнымъ своимъ основнымъ воззрѣніямъ на дѣло. Ходатайствуютъ раскольники о дозволеніи имѣть имъ свои школы, М. П., усматривая причины этого ходатайства въ ослабленіи религіозныхъ основъ воспитанія въ нашихъ среднихъ школахъ, высказывается за дозволеніе, но въ противодѣйствіе раскольнической пропаганды говоритъ о необходимости контроля надъ ними („Моск. Вѣд.“ 1872 г., № 32). Въ высшихъ правительственныхыхъ сферахъ поднятъ вопросъ о легитимациі раскольниковыхъ браковъ; онъ подвергаетъ его обстоятельному обсужденію не только съ юридической, а и съ нравственной точки зрѣнія. „Главное значеніе ихъ, говоритъ онъ, въ утвержденіи семейнаго начала. Доселѣ браки раскольниковъ не считались законными, а любодѣйствомъ, а дѣти — незаконнорожденными. Не въ этомъ ли нужно искать одну изъ главныхъ причинъ зыбкости семейнаго быта и распутства въ обществѣ раскольниковъ? Кромѣ того, дѣти, прижитыя раскольниками, считались незаконнорожденными; имъ затрудненъ былъ путь къ полученію наслѣдства по смерти родителей и они не могли юридически

свидѣтельствовать о родственныхъ отношеніяхъ даже между собой. А между тѣмъ законодательство наше утверждаетъ бракъ сврея, магометанина и даже язычника“. Стоя такимъ образомъ за гражданскую легитимацію раскольниковыхъ браковъ, М. Н. настаиваетъ на необходимости прочной организаціи особыхъ полицейскихъ метрическихъ книгъ для раскольниковъ („Моск. Вѣдомости“ 1874 г., № 59; ср. № 270). По поводу впервые сообщенныхъ въ обнародованномъ весподданѣйшемъ отчетѣ синодальнаго оберъ-прокурора свѣдѣній о расколѣ въ 1866 г., М. Н. пишетъ большую передовую статью о важномъ значеніи подробнаго и точнаго разслѣдованія различныхъ раскольниковыхъ сектъ и обнародованія ихъ. „У насъ до послѣдняго времени, говоритъ онъ, не знали раскола до того, что о существованіи нѣкоторыхъ странныхъ сектъ, напр. наполеоновщины, само правительство впервые узнало, кажется, изъ книги иностранца, путешествовавшего по Россіи. Отъ этого вышло то, что во времена преслѣдованій раскола, поповщина напр., самая близкая къ православной Церкви отрасль его, подвергалась имъ наравнѣ съ изувѣрными отраслями безпоповщины, въ родѣ бѣгуновъ, душилщиковъ и т. п. Наоборотъ, во времена снисходительности правительства къ раскольникамъ, секты, нетерпимыя ни въ какомъ благоустроенномъ обществѣ, какъ напр. скопцы, пользовались такими же льготами, какъ и поповщина, и даже большими“. Говоря о законности дарованія гражданскихъ правъ раскольникамъ, онъ утверждаетъ: „Но давая права раскольникамъ, нельзя же распространять свободу вѣрованій и религіозныхъ дѣйствій на всѣ вообще отрасли раскола, нельзя же давать свободу скопцамъ, дозволять фанатическія убійства и самоубійства, нельзя допустить расторженіе всѣхъ общественныхъ и семейныхъ связей и составленіе какого-то *status in statu*, какъ у бѣгуновъ, нельзя дозволить проповѣди противъ существующаго государственнаго порядка и противъ семейнаго союза. Вотъ точка отправленія для раздѣленія раскола на секты дозволенные и недозволенные“ („Моск. Вѣд.“ 1866 г., № 208). Будучи сторонникомъ преимущественно духовнаго воздѣйствія на раскольниковъ безъ вмѣшательства въ дѣло свѣтской власти, М. Н. напр. съ большимъ сочувствіемъ относился къ вопросу о дарованіи имъ нѣкоторыхъ гражданскихъ правъ и по отправленію ими духовныхъ требъ (см. „Моск. Вѣд.“ 1883 г. № 138); тѣмъ не менѣе онъ не разъ высказывалъ мысль о необходимости крайней осторожности въ этомъ дѣлѣ. „Мы не беремъ на себя обязанности, говорилъ онъ напр. еще въ 1864 г. („Моск.

Вѣд., № 65) рѣшать, до какой точки можетъ простираться терпимость правительства относительно раскола; но мы можемъ утвердительно сказать, что какъ бы далеко ни простиралась эта терпимость, она ни въ какомъ случаѣ не должна превращаться въ пособіе расколу и поддержку его. Какъ бы либерально ни стали мы смотрѣть на расколъ, ни въ какомъ случаѣ нельзя представить себѣ, чтобы правительство могло взять его подъ свою опеку. Подобная опека привела между прочимъ къ тому, что далайламство напр. стало процвѣтать не въ Тибетѣ, гдѣ оно предоставлено себѣ самому, а у насъ въ Забайкальскомъ краѣ“.

Особеннаго вниманія заслуживаютъ мысли и сужденія М. Н. по вопросу объ единовѣрїи. Строго православныя по существу въ своемъ содержаніи, точно опредѣленные и ясныя до очевидности въ своемъ изложеніи, онѣ представляютъ собой особенный интересъ въ виду той неопредѣленности въ пониманіи отношенія единовѣрїя къ православію, которое въ то время высказывалось даже нѣкоторыми духовными лицами и потому печально отражалось въ самой жизни. Такого рода печальныя явленія М. Н. по своей духовной ровности не могъ проходить мимо, и они-то обыкновенно служили для него выѣшнимъ поводомъ къ выраженію своихъ мыслей и сужденій. Такъ было, напр., въ 1869 г. по поводу недозволенія одного преосвященнаго православному перейти въ единовѣрїе, которое сестъ якобы ступень къ православію. Н. И. Субботинъ въ своемъ заключеніи объ этомъ инцидентѣ высказался противъ мнѣнія преосвященнаго; взявъ это авторитетное слово Н. И. за исходное, М. Н. пишетъ большую и обстоятельную статью о единовѣрїи, въ которой онъ преимущественно выставляетъ на видъ то, что разности въ обрядахъ между русскою и греческою Церквами не нарушаютъ ихъ единенія и не унижаютъ одну передъ другой (№ 66). Особенно подробно и обстоятельно этотъ взглядъ свой на единовѣрїе въ его отношеніи къ православію М. Н. высказалъ по поводу надѣлавшаго въ свое время много шума спора между Т. И. Филипповымъ и проф. Пильскимъ. Когда споръ этотъ перешелъ изъ Петербурга въ Москву, М. Н. принялъ живое участіе въ немъ и написалъ двѣ статьи (№№ 116 и 174), въ которыхъ писалъ, между прочимъ: „Тяготѣющей надъ единовѣрїемъ взглядъ, будто оно сестъ какъ бы не полное православіе, какъ бы дворъ пришельцевъ при Церкви, сестъ великое препятствіе въ развитіи духа искренняго братскаго единенія между ея сынами, различающимися между собою только въ незначительныхъ формахъ обряда. Ни совѣтъ, ни разумъ не могутъ допустить противорѣчїя, что

сынъ православной Церкви не можетъ стать предъ алтаремъ храма, гдѣ молящіяся творять крестное знаменіе двумя перстами, хотя въ этомъ же храмѣ богослуженіе совершается православнымъ священникомъ и самими епископами¹⁾. Церковный обрядъ, поскольку онъ не кроетъ подъ собою несправомыслия, не оскорбляетъ достоинства дома молитвы, не служитъ символомъ противленія и раскола, есть дѣло свободы. Такъ какъ въ этихъ предѣлахъ свобода обряда не противорѣчитъ существу Церкви, то слѣдуетъ допустить, какъ нехоти и допускаетъ Церковь, многообразіе и видоизмѣненіе въ обрядахъ. Чѣмъ свободнѣе будетъ это многообразіе въ единствѣ, тѣмъ явственнѣе и дѣйственнѣе будетъ выступать существо Церкви, во всемъ себѣ равное и съ собою согласное. Придавать обязательную силу догмата тому, что не установлено ни апостолами, ни соборами и что, стало-быть, не принадлежитъ къ существу вѣры, не значить ли это мыслить и поступать пораскольнически? А потому мы, согласно съ г. Филипповымъ и вопреки г. Нильскому, признаемъ въ единствѣрїи полноту православія. Но мы не раздѣляемъ мнѣнія г. Филиппова, будто Церковь на соборѣ 1667 г. положила проклятіе на самые обряды и запретила ихъ безусловно, такъ что теперь, допуская ихъ употребленіе въ единствѣрческихъ церквахъ и не снявъ съ нихъ клятвы на православномъ соборѣ, она, будто бы, противорѣчитъ самой себѣ... Соборная клятва пала не на обряды, а на духъ противленія Церкви, на духъ раскола. Источникъ возстаія увлеченныхъ этимъ духомъ заключался не во мнѣніи о превосходствѣ этихъ обрядовъ, а въ той ложной мысли, что всякая іота, аки догматы великій и страшный, непремѣнна и обязательна для всѣхъ. Изъ этого источника и произошла вся ненависть мнимыхъ старообрядцевъ къ Церкви... Разница въ обрядахъ, сама по себѣ неважная, скрываетъ въ себѣ еретическую мысль, будто существо Церкви заключается столько же въ ученіи Церкви, сколько и въ обрядѣ, будто Церковь, измѣнившая обрядъ, потеряла свою святость. И вотъ двупертіе и сугубая аллилуія сдѣлались символомъ розни и отторженія. Г. Филипповъ доказываетъ, что прокляты обряды. Да, они прокляты, но какъ символы, какъ выраженіе духа лжи и вражды. Что клятва поразила не самые обряды, а именно этотъ духъ, на это есть неоспоримое доказательство: соборъ 1667 г. не распространилъ дѣй-

1) Въ данномъ случаѣ М. И. имѣлъ въ виду освященіе единствѣрческой церкви въ Москвѣ преосв. Леонидомъ, о чемъ въ свое время въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ было горячее сочувств. слово (см. „Моск. Вѣд.“ 1867 г., № 5).

ствія своей клятвы на преемнія поколѣнія, державшіяся тѣхъ же обрядовъ; между тѣмъ какъ клятва, осуждающая ересь, осуждастъ се во все времяна. Понятно само собою и то, что съ исчезновеніемъ духа раскола, съ возвращеніемъ раскольниковъ къ духу единенія съ Церковію и послушанія ей, клятва сама собою теряетъ всякую силу“...

Такая по своему основному воззрѣнію на единовѣріе статья написана была М. Н. и въ предшествующемъ 1873 г. (№ 290). Въ ней мысль о полномъ равноправіи единовѣрія съ православіемъ развита еще шире. Указавъ на то, что нѣкоторые единовѣрцы унижаютъ троеперстіе, видя въ немъ нечестіе, М. Н. говоритъ: „такое или иное сложеніе перстовъ, такое или иное пѣніе аллилуія, затворяетъ врата вселенской Церкви и оставляетъ ищущаго общенія съ Церковію на дворѣ пришельцевъ и язычниковъ. Боже, сохрани нашу Церковь отъ того, чтобы она не дала такого отвѣта, когда къ ея дверямъ придуть отъ запада, сѣвера и юга старокатолики или протестанты и стануть стучаться, чтобы имъ была отверста дверь церковнаго единенія и полноправнаго общенія!... Если мы будемъ придавать догматическую важность различіямъ въ обрядѣ, различіямъ зависящимъ отъ національныхъ, мѣстныхъ и временныхъ условій, будемъ неправильно приписывать этимъ разностямъ обязательную силу во все времяна, во всехъ мѣстахъ и для всехъ народовъ, то этимъ не только обезсилимъ, но и смутимъ Церковь, не только пресѣчемъ ей пути распространенія, но и пзвратимъ се; ибо вѣру во Христа и общеніе на ней основанное поставимъ въ зависимость отъ вѣшной случайности церковнаго быта, которая сама по себѣ ничего не значитъ и освященіе свое заимствуетъ только отъ вѣры во Христа“¹⁾.

Какая ясность, чистота и вмѣстѣ широта взгляда выражена М. Н. въ этихъ немногихъ словахъ не только по отношенію къ современному для него внутреннему церковному вопросу объ отношеніи православія къ единовѣрію, а и къ современному для насъ вѣшне-церковному вопросу объ отношеніи, напр., къ старокатоликамъ! Впрочемъ, такой же въ существѣ дѣла отвѣтъ не разъ данъ былъ М. Н. и прямо по отношенію къ иновѣрцамъ, ищущимъ единенія съ православною Церковію. Такъ это было еще въ 1864 г., по поводу записки Йонга изъ Нью-Йорка о стремленіи американцевъ (епископ. Церкви) къ православію („Моск. Вѣд.“ 1864 г., № 87);

¹⁾ Такія же мысли о единовѣрціи М. Н. высказывалъ не разъ и послѣ; см. „Моск. Вѣд.“ 1883 г., № 138.

потомъ объ нихъ же въ 1869 г. (№ 13) и 1871 г. (№ 64) и о старо-католикахъ въ 1872 г. (№ 223). Во избѣжаніе повторенія, не дѣлая никакихъ извлеченій изъ этихъ статей, тѣмъ не менѣе отмѣтимъ, что въ нихъ, при всемъ сочувствіи М. П. къ мысли объ единеніи съ ищущими его иновѣрцами, нельзя не замѣтить нѣкотораго рода осторожности. Особенно это замѣтно въ статьѣ 1871 г. по поводу вопроса объ общеніи въ таинствахъ между православною и американскою епископальною Церквами. На вопросъ этотъ, предложенный комитетомъ епископовъ американской Церкви, Св. Синодомъ данъ былъ отрицательный отвѣтъ, и М. П., признавая принципіальную истинность этого отвѣта, не въ утвердительномъ смыслѣ, а лишь въ качествѣ матеріала для разсужденія, указываетъ на случай, когда въ нуждѣ — смертной опасности не имѣющій около себя своего священника обратится къ православному священнику съ просьбой о приобщеніи.

С. С.

(Окончаніе будетъ.)

БИБЛОГРАФІЯ.

М. Тартвевъ. Испушенія Господа нашего Иисуса Христа. Коментарій на Мо. IV, 1—11; Мр. I, 12, 13; Лук. IV, 1—13. Новое изданіе. Москва 1900 г.

Пазванная книга состоитъ изъ трехъ главъ. Первая, критико-экзегетическая, раскрываетъ литературную и историческую достовѣрность евангельскихъ повѣствованій объ испушеніи Иисуса Христа въ пустынь. Эта глава имѣетъ всецѣло апологетическое содержаніе. Здѣсь авторъ въ § 1 показываетъ, противъ раціоналистической критики, вѣроятность евангельскихъ свидѣтельствъ: объ испушеніи Иисуса Христа въ пустынь повѣствуютъ три евангелиста, такъ называемые синоптики, изъ которыхъ одинъ былъ въ числѣ двѣнадцати, а двое другихъ — въ числѣ семидесяти учениковъ Христа, — повѣствуютъ согласно въ общемъ и существеномъ, пополняя другъ друга въ частностяхъ, и съ такими незначительными различіями, которыя скорѣе говорятъ о безыскусственности евангелій, чѣмъ противъ ихъ вѣроятности. Раціоналисты пытаются объяснить происхожденіе евангельскаго повѣствованія помянуемаго предпологаемаго имъ историческаго событія — тѣми или другими гипотезами. Какъ относиться къ такимъ объясненіямъ? По словамъ автора, провѣрять ихъ буквою евангельскаго текста, указывать на ихъ несогласіе съ каноническими свидѣтельствами, значило бы стоять на иной точкѣ зрѣнія, чѣмъ какая породила эти объясненія. Нѣтъ, въ этой борьбѣ вѣры съ разумомъ есть общая почва, которую всякій имѣетъ право занять, если только можетъ. Эта почва — понятность евангельской исторіи. Если отрицательная критика дѣйствительно объясняетъ исторію, или сказаніе, то она права и неуязвима, — по крайней мѣрѣ разумъ на ея сторонѣ. Но въ томъ и дѣло, что она не можетъ дать такого объясненія,

при которомъ исторія стала бы понятною, ясною и разумною. Общій характеръ всѣхъ рационалистическихъ гипотезъ — произвольность и внутренняя противорѣчивость. Это авторъ и показываетъ въ § 2. Но каждый рационалистическій взглядъ на исторію искушенія заключаетъ въ себѣ, какъ свое отрицательное предположеніе, критику евангельской исторіи, при чемъ эта критика всегда сводится къ большому или меньшему отрицанію объективной стороны искушенія изъ-за ея чудеснаго характера. Почему и авторъ поставляетъ своею задачею, сверхъ уясненія неосновательности рационалистическихъ объясненій, только косвенно подтверждающихъ дѣйствительность искушеній Христа, какъ объективнаго событія, — установить *quo modo* этой дѣйствительности. Онъ показываетъ въ § 3, что евангельскіе рассказы каждымъ словомъ указываютъ на искушеніе въ пустынь, какъ на дѣйствительный историческій фактъ изъ жизни Иисуса Христа.

Вторая глава сочиненія — богословская — посвящена вопросу о внутренней дѣйствительности безгрѣшныхъ искушеній Господа Иисуса Христа. „Искушенія Иисуса Христа въ пустынь, пишетъ авторъ, составляютъ историческій фактъ. Но искушеніе, по самому своему понятію, не можетъ быть только объективнымъ явленіемъ, а должно имѣть внутреннюю дѣйствительность. Искушеніе, какъ только внѣшнее явленіе, безъ соответствующей внутренней дѣйствительности, не имѣетъ значенія. И, конечно, евангельскія свидѣтельства о томъ, что въ пустынь ко Христу приступалъ искушитель, получаютъ полный смыслъ только подъ тѣмъ условіемъ, что предложенія діавола были дѣйствительнымъ искушеніемъ для Иисуса Христа. Внутренняя дѣйствительность Его искушеній не можетъ подлежать сомнѣнію. Но какова была эта дѣйствительность?“ На этотъ вопросъ авторъ отвѣчаетъ въ двухъ параграфахъ второй главы: § 1 о безгрѣшности искушеній Господа Иисуса Христа по ихъ происхожденію и § 2 о безгрѣшности Его искушеній по ихъ исходу (*posse et non posse peccare*).

Какъ извѣстно, вопросъ о внутренней дѣйствительности безгрѣшныхъ искушеній Иисуса Христа есть одинъ изъ труднѣйшихъ богословскихъ вопросовъ. А между тѣмъ это вопросъ чрезвычайной важности. Это, прежде всего, центральный христологическій вопросъ; затѣмъ онъ имѣетъ важное религиозно-этическое значеніе. Для насъ одинаково важны какъ истина безгрѣшности Иисуса Христа, такъ и истина дѣйствительности Его искушеній. Безгрѣшность Иисуса Христа — это необходимое предположеніе всего искупительнаго дѣла

Его; она, далѣе есть основа нашей увѣренности въ своемъ спасеніи, нашей надежды на Христа. Но и дѣйствительность искушеній Иисуса Христа, подобіе Его намъ въ этомъ отношеніи, имѣетъ глубокое значеніе въ дѣлѣ нашего спасенія, раскрытое апостоломъ Павломъ. Самъ претерпѣвшій въ искушеніяхъ, Онъ можетъ помочь и искушаемымъ (Евр. II, 18). Мы имѣемъ, пишетъ тотъ же апостоль, не такого первосвященника, который не можетъ сострадать намъ въ немощахъ нашихъ, но который, подобно намъ, искушенъ во всемъ, кромѣ грѣха. Посему да приступаемъ съ дерзновеніемъ къ престолу благодати, чтобы получить милость и обрѣсти благодать для временной помощи (IV, 15, 16). Вопросъ о дѣйствительности (*подобно намъ искушенъ во всемъ*) безгрѣшныхъ (*кромѣ грѣха*) искушеній Иисуса Христа авторъ изслѣдуетъ историко-психологически. Онъ излагаетъ критически ученія по этому вопросу Θεодора Мопсуестскаго, блаж. Августина, Менкена, Ирвинга, католическаго богословія, Шлейермахера, Ульмана, Брюса, Гесса, Франка, Гора, Барета и другихъ, какъ древнѣйшихъ, такъ и новѣйшихъ богослововъ. Затѣмъ онъ, на основаніи слова Божія и святоотеческой аскетической письменности, раскрываетъ понятіе безгрѣшныхъ искушеній вѣры, иначе религіозныхъ (въ противоположность нравственнымъ) искушеній, снося ихъ со всею областью дѣйствій грѣха на человѣка и примѣняя ихъ къ Иисусу Христу. На раскрытіи этого понятія авторъ останавливается съ особеннымъ вниманіемъ; очевидно, это для него излюбленная идея. Вотъ краткое изложеніе Его взглядовъ.

Грѣхъ дѣйствуетъ на человѣка нравственнымъ зломъ (обольщеніе) и тѣлесными страданіями (напасть, испытаніе скорбями, соблазнъ страданій). Страданіе воспринимается или чувствомъ, какъ боль, или волею, какъ ограниченіе высшихъ стремленій духа. Воспринимаемое чувствомъ, страданіе вызываетъ возмущеніе и ропотъ, какъ существующее для воли, оно служитъ искушеніемъ для вѣры человѣка въ любовь Отца небеснаго и въ свое богосыновство: скорби могутъ колебать эту вѣру; во имя своего богосыновнаго достоинства человѣкъ можетъ нарушать положенныя ему границы („будете какъ боги“). Такими искушеніями для вѣры бываютъ, прежде всего, тѣ страданія, которыя міръ причиняетъ людямъ не отъ міра сего, и тѣ испытанія, которыя посылаются людямъ отъ Бога. Положительное значеніе соблазна отъ страданій основывается на свойствахъ человѣческой вѣры, которая неразрывно связана въ человѣкѣ со смиреніемъ и дерзновеннымъ упованіемъ на помощь Божію. Испытанія, посылаемыя человѣку, и имѣютъ цѣлью —

вызвать въ человѣкѣ сознаніе собственной немощи и дерзновенное упованіе на помощь Божію. Зло черезъ обольщеніе дѣйствуетъ на грѣшниковъ, чрезъ страданіе на праведниковъ (говоря относительно). Но и похоть, при борьбѣ съ нею, проявляется, какъ страданіе. Пока отдаешься похоти, она дѣйствуетъ пріятнымъ обольщеніемъ; но какъ только воспротивишься ей, она давитъ на волю страданіемъ. Въ этомъ страданіи отъ похоти человѣкъ болѣе познаетъ силу грѣха, чѣмъ чрезъ обольщеніе. Особенно же скорбь отъ страстей, по аскетическому выраженію, постигаетъ человѣка при высшемъ развитіи его религіознаго сознанія, какъ скорбь отъ произвольной похоти, къ которой самъ человѣкъ чувствуетъ отвращеніе. Скорби отъ страстей имѣють такое значеніе для человѣка, какъ и соблазнъ отъ внѣшнихъ страданій: тѣ и другія служатъ испытаніемъ вѣры. Даже естественныя и непорочныя страсти (*φυσικά καὶ ἀδιάβλητα πάθη* — св. Іоанна Дамаскина de fide orth. lib. III, 20), или немощи, могутъ породить для человѣка такія же искушенія вѣры, какъ и скорби отъ страстей и соблазнъ отъ страданій. Сила тѣхъ и другихъ искушеній можетъ быть равною, а въ дѣйствительности искушеніе вѣры отъ естественныхъ немощей, какъ предполагающее усиленную напряженность религіознаго сознанія, или высокое религіозное достоинство искушаемаго, имѣетъ даже преимущество силы предъ искушеніями вѣры отъ порочныхъ страстей. Искушенія Іисуса Христа были искушеніями вѣры, или подвигомъ послушанія, а не обольщеніемъ, — искушеніями вѣры отъ внѣшнихъ страданій и отъ природныхъ немощей.

Третья глава, евангельско-историческая и дидактическая, посвящена вопросу о значеніи и нравственно-принципіальномъ смыслѣ искушеній Іисуса Христа въ пустынѣ и объ ихъ отношеніи къ искупительному подвигу земной жизни и общественнаго служенія Христа, и раздѣляется на два параграфа: § 1 о значеніи и смыслѣ искушеній Христа въ пустынѣ и § 2 объ искушеніяхъ Христа въ теченіе Его общественнаго служенія.

Значеніе каждаго отдѣльнаго событія изъ жизни Іисуса Христа, пишетъ авторъ, должно опредѣляться связью его съ другими событіями и общею идеею общественнаго служенія Христа. Искушенія Христа въ пустынѣ были приготовленіемъ Его къ общественной дѣятельности; въ нихъ выражены тѣ главныя начала, которыми Онъ руководился въ Своемъ служеніи, какъ однажды навсегда принятыми, и которыя для Его послѣдователей столь же важны, какъ и для Него Самого. Искушенія въ пустынѣ были, далѣе, примѣрнымъ для

насть подвигомъ борьбы съ дѣяломъ Начальника и Совершителя вѣры; наконецъ, они являются началомъ той побѣды Христа надъ дѣяломъ, которая продолжалась все время Его дѣятельности и завершилась въ Его смерти и воскресеніи. Это послѣднее значеніе искушеній въ пустынь указываетъ на связь ихъ съ послѣдующими искушеніями земной жизни и общественной дѣятельности Христа (Лук. IV, 13). Какія же начала выразились въ искушеніяхъ Христа въ пустынь? Первымъ искушеніемъ въ пустынь для Христа было — прекратить голодъ Свой и всего человѣчества, — удовлетворить естественныя потребности человѣческой природы чудеснымъ способомъ, при посредствѣ той божественной силы, которою обладалъ Христосъ. Отвѣтъ Иисуса Христа на это искушеніе означаетъ: человѣкъ жить не однимъ хлѣбомъ — не удовлетвореніемъ требованій природы ради личнаго счастья и вѣшняго совершенства, не самопроизвольною борьбою съ природною ограниченностью и страданіями, но всякимъ словомъ Божиимъ — всецѣлою преданностью волѣ Божіей, покорнорадостнымъ перенесеніемъ страданій и ограниченностей жизни. Во второмъ (по Мѣ.) искушеніи дѣяло предлагало Иисусу Христу, вмѣсто отвергнутаго Имъ самопроизвольнаго удовлетворенія потребностей природы, отреченіе даже отъ естественнаго, т.-е. согласнаго съ законами человѣческой жизни, условнаго, удовлетворенія этихъ потребностей, въ слѣпой надеждѣ на сверхъестественную помощь Божію. По отвѣту Иисуса Христа на это искушеніе, божественное можетъ быть доступно человѣку не въ предикатахъ безусловнаго и безграничнаго, но въ качествѣ духовнаго, внутренняго, блага: какъ таковое, оно доступно ему въ ограниченности и условности его жизни, и даже только въ этой ограниченности. Поэтому божественное, какъ идеалъ человѣческой жизни, не только не требуетъ механической борьбы съ природною ограниченностью, или вѣшняго расширенія границъ земнаго существованія, но не мирится и съ пассивнымъ отношеніемъ человѣка къ своей земной судьбѣ. Не жить для личнаго счастья и вѣшняго совершенства, это еще не значитъ смотрѣть на скорби земнаго существованія, какъ на ненужную оболочку, которую чѣмъ скорѣе сбросить, тѣмъ лучше. Напротивъ, блаженство и слава потому и имѣютъ значеніе явленія божественной жизни въ человѣкѣ, что человѣкъ служитъ орудіемъ для проявленія божественной жизни именно въ условіяхъ земной ограниченности и земныхъ страданій: въ этомъ и состоитъ призваніе человѣка. Въ третьемъ искушеніи дѣяло предлагало Иисусу Христу власть — не въ смыслѣ извѣстнаго

принципа, которымъ опредѣляется отношеніе грѣховнаго міра къ господству истины и добра: искуситель предлагалъ Иисусу Христу примѣнить *внѣшнюю* власть къ дѣлу спасенія человѣка. По смыслу отвѣта Иисуса Христа, кто считаетъ необходимымъ внѣшнее насиліе во имя истины и добра, тотъ обнаруживаетъ невѣріе въ собственную силу добра, невѣріе во внутреннее достоинство человѣка и невидимое благо, и потому невольно усволяетъ мірское разумѣніе блага, какъ внѣшняго (поклоненіе діаволу). Любовь къ невидимому благу предполагаетъ отреченіе отъ самопроизвольнаго служенія ему: невидимому благу нужно служить по-божьему. — Для евангельской проповѣди не должно пользоваться внѣшними преимуществами, чтобы ими не затмилась благодать Божія. Подвигъ борьбы Христа съ искушеніями въ теченіе общественнаго служенія совпадалъ съ подвигомъ Его смиренія и послушанія. Каждый моментъ добровольнаго послушанія волѣ Отца, добровольнаго терпѣнія страданій былъ для Иисуса Христа искушеніемъ. Съ этой точки зрѣнія авторъ въ § 2 разсматриваетъ всю общественную дѣятельность Христа.

Въ сравненіи съ прежнимъ изданіемъ автора *Искушенія Богочеловѣка*, Москва 1892 г., настоящее сочиненіе представляетъ собою вполне новое изданіе. Это видно изъ того, что одна изъ трехъ главъ сочиненія, вторая, занимающая центральное положеніе и имѣющая наиболѣе важное значеніе, написана для этого изданія заново, да и остальные двѣ главы переработаны съ начала до конца заново. Съ другой стороны, многое изъ перваго изданія, именно главы I, II, III и V въ новое изданіе не вошли.

Сочиненіе *Искушенія Господа нашего Иисуса Христа* разсматривалось въ совѣтѣ Московской духовной академіи въ качествѣ диссертациі на соисканіе степени магистра богословія. Отзывъ проф. М. Д. Муретова объ этомъ сочиненіи напечатанъ въ „Бог. Вѣст.“ за 1899 годъ (протоколы засѣданій Совѣта Академіи). Въ этомъ отзывѣ, весьма лестномъ для автора, въ числѣ достоинствъ сочиненія указаны: полная самостоятельность и оригинальность, многосторонняя ученость, тонкій психологическій анализъ нравственно-религіозныхъ явленій душевной жизни человѣка, глубокое умозрѣніе, строгое логическое мышленіе и стройность изложенія.

Старчество по ученію святыхъ отцовъ и аскетовъ. Прот. Алекс. Соловьева. Семипалатинскъ 1900 г.

„Если хотите узнать основательно христіанство, говорилъ И. В. Кирѣевскій, то необходимо познакомиться съ монашествомъ; а

въ этомъ случаѣ лучше Оптиной пустыни, гдѣ введено старчество, трудно найти (О. Климентъ Зедергольмъ. Леонтьева К., стр. 4)“. Это замѣчаніе свѣтскаго писателя о значеніи христіанскаго подвижничества, обстоятельно развитое, художественно и правдиво выраженное Ѳ. М. Достоевскимъ (въ ром. Братья Карамазовы), вполне справедливо. Монашество есть лучшій цвѣтъ христіанства, „идеализмъ христіанства“, отображеніе евангельской жизни. „Свѣтъ монахамъ, — говоритъ пр. Іоаннъ Лѣствичникъ, — ангелы, а свѣтъ для мірскихъ — монашеское житіе“. Но цвѣтъ самаго цвѣта христіанства, лучшее выраженіе монашества — это старчество, разсадникомъ котораго у насъ въ послѣднее время стала Оптина пустынь. Молва объ оптинскихъ старцахъ: Леонидѣ, Макаріи и Амвросіи и ихъ духовно-руководственная дѣятельность несомнѣнно много способствовали не только ознакомленію русскаго общества съ этимъ учрежденіемъ, а и столь замѣтному въ послѣднее время подъему религіозной жизни общества. Въ Оптину пустынь шли и въ ней находили и духовное назиданіе, и утѣшеніе и умирненіе совѣсти тысячи людей разнаго званія, положенія и состоянія... Движеніе это не прекратилось и доселѣ и въ существѣ своемъ оно тоже и въ духовной дѣятельности нашего, можно сказать, всероссійскаго пастыря, о. Іоанна Кронштадскаго...

Отсюда уже само собою понятнымъ становится тотъ глубокій интересъ, какой представляетъ собою вышеназванная книжка о Соловьевѣ, имѣющая своею задачею съ религіозно-психологической точки зрѣнія раскрыть ученіе св. отцовъ — древнихъ учителей подвижничества и русскихъ оптинскихъ и другихъ аскетическихъ современныхъ писателей о старцествѣ — объ его существѣ и способахъ проявленія, или такъ называемыхъ добродѣтеляхъ старчества, выяснить высокое духовное значеніе этого монашескаго устройства не только для монашества, а и для мірянъ, „окормляемыхъ“ старцами... Главными источниками для автора въ этомъ трудѣ служили: Добротолубіе, творенія свв. Василія Великаго, Іоанна Лѣствичника, Исаака Сирина, достопамятныя сказанія о подвижничествѣ свв. отцовъ, труды еп. Ѳеофана, Игнатія Брянчанинова, Письма Святогорца и др. Авторъ пользуется святоотеческими изреченіями и сказаніями объ ихъ подвигахъ сколько для подтвержденія своихъ мыслей, столько же и для нагляднаго и живого изображенія раскрываемой имъ духовной жизни. „Для насъ важно видѣть, говоритъ онъ, именно практическое примѣненіе въ жизни разныхъ христіанскихъ добродѣтелей, нужно знать, какъ

христiянскія истины примѣнялись или примѣняются на дѣлѣ обыкновенными же людьми среди обычныхъ условій нашей жизни; проще говоря, — намъ нужны убѣдительные примѣры житейскаго опыта, образы святаго житiя, человѣкомъ испытанные и Богомъ благословенные“. Въ исполненіе этой задачи, авторъ въ первой главѣ своей книги говоритъ о значеніи вообще монашества въ жизни Церкви Христовой и видахъ монашескаго устроенiя, во второй — о необходимости руководительства въ духовной жизни, въ третьей — о сущности старчества и служенiя его, о способахъ и примѣрахъ старческаго влiянiя и „окормленiя“, въ четвертой и пятой — о добродѣтеляхъ ученика по отношенію къ старцу, великомъ достоинствѣ и плодахъ послушанiя. О всемъ этомъ авторъ говоритъ не только съ достаточной основательностiю, а и съ наглядной живостiю; книга поэтому читается съ интересомъ и удовольствiемъ.

Новѣйшія учебныя руководства по объясненію богослуженiя православной церкви для гимназій и прогимназій¹⁾.

II. Ученіе о богослуженiи христiанской православной Церкви съ объяснительнымъ чтенiемъ церковныхъ пѣснопѣній. Прот. Павла Городцева, изданіе второе, исправленное. С.-Петербургъ 1899 г. 168 + II стр. Цѣна 60 коп.

Основной характеръ своего труда авторъ намѣчаетъ въ предисловіи словами Объяснительной Записки къ программѣ преподаванiя богослуженiя въ гимназiяхъ: „ученію о богослуженiи слѣдуетъ дать такое направленіе, чтобы учащіеся знакомились болѣе съ самыми церковными пѣснопѣніями, чѣмъ съ тѣми часто произвольными толкованiями, какія сообщаются принятыми учебниками по сему предмету“. Въ учебно-богослужебной литературѣ мы уже имѣемъ подобное руководство, составленное прот. П. Лебедевымъ и содержащее, говоря словами той же Объяснительной Записки, „наиболѣе пѣлесообразное изложеніе сего предмета“. Прот. Городцевъ слѣдуетъ во многомъ по стопамъ своего предшественника: въ его руководствѣ содержатся подробныя извлеченiя избранныхъ пѣснопѣній (съ незначительными объясненiями, а иногда и съ переводомъ ихъ на русскій языкъ) изъ служебника, октоиха, трiодей и минеи, а на часословъ и псалтирь онъ только дѣлаетъ ссылки. Но по-

¹⁾ Окончаніе. См. кн. VI.

мѣщеніе большей части этихъ извлеченій въ видѣ прибавленія въ концѣ книги нельзя назвать удобнымъ: перелистываніе затрудняетъ и отнимаетъ не одну лишнюю минуту у ученика и въ классѣ и на дому. Въ видахъ устраненія этого неудобства лучше бы необходимыя извлеченія изъ богослужебныхъ книгъ приводить при обзорѣннн тѣхъ службъ, въ составъ коихъ они входятъ; для того же, чтобы они не нарушали собою плавнаго теченія рѣчи въ текстѣ книги, ихъ можно было бы помѣщать внизу, подѣ чертой, въ видѣ примѣчаній; здѣсь же, можетъ-быть, не были ли бы лишними и необходимыя извлеченія изъ псалтири, часослова и требника, а также и изъ книги молебныхъ пѣній. Въ другихъ отношеніяхъ руководство прот. Городцева стоитъ въ связи со многими прежде изданными учебниками, но болѣе строго приближается къ нынѣшней программѣ и, излагая порядокъ или чинъ церковныхъ службъ, много вниманія удѣляетъ уясненію символическаго значенія отдѣльныхъ богослужебныхъ моментовъ. Изложеніе это, за немногими исключеніями, кратко, просто и доступно для дѣтскаго пониманія. Есть въ книгѣ стилистическія и даже фактическія погрѣшности, но ихъ сравнительно не много. Отмѣтимъ важнѣйшія.

Авторъ не именуетъ точно лицъ, употребляющихъ поручи, и не точно опредѣляетъ палицу, уподобляя ее квадрату (стр. 10); омофоръ у него „означаетъ прежде погибшую, а потомъ обрѣтвенную овцу, несомую на плечахъ святителемъ“ (рѣчь тяжелая и туманная).

Говоря о послѣдней стихирѣ „на Господи воззвахъ“ въ со-мѣстномъ изложеніи воскреснаго и праздничнаго всенощнаго бдѣ-нія, авторъ называетъ ее догматикомъ (стр. 30), что справедливо только въ отношеніи воскресной службы. На стран. 57 и 58 допущенъ недосмотръ въ указаніяхъ о чтеніи евхаристической молитвы: „она (молитва) заканчивается“, а послѣ „священникъ продолжаетъ читать благодарственную молитву“. Цѣль пѣнія причастна во время причащенія священнослужителей авторъ усматриваетъ только въ занятіи вниманія „предстоящихъ“ (стр. 63). Далекое не точно и много сказано словами: „съ І. Христомъ, по вложеніи въ потиръ частицъ, вынутыхъ въ память святыхъ, живыхъ и умершихъ, соединяются всѣ члены Церкви“ (стр. 64). Въ отпустѣ литургіи (стр. 66) авторъ опускаетъ имя составителя ея, дневного и мѣстно чтимыхъ святыхъ. Въ изложеніи чина литургіи прежде-освященныхъ даровъ, нѣтъ указанія и толкованія возгласа священника: „Преждосвященная святая святымъ“. Самое слабое мѣсто

въ книгѣ — это свѣдѣнія о молебныхъ пѣніяхъ, которыя излагаются лишь въ дополненіе къ утрени. Но вѣдь молебны безъ канона ничуть ея не напоминаютъ, ибо могутъ (очень многіе изъ нихъ) путемъ вставки ихъ составныхъ частей въ разные мѣста литургіи соединяться съ послѣдней.

Въ книгѣ прот. Городцева, какъ и во всѣхъ руководствахъ по богослуженію, изданныхъ въ С.-Петербургѣ, помѣщены рисунки свящ. одежды, сосудовъ и нѣкоторыхъ другихъ предметовъ изъ церковной обстановки. Видно, эти рисунки съ одного клише, порядочно поистертаго отъ частаго употребленія, а потому крайне блѣдны и неудовлетворительны во всѣхъ положительно отношеніяхъ, особенно въ отношеніи масштаба (ср. дикирій, рипиды и кадилъницу. А чтѣ напоминаетъ сосудъ для благословленія хлѣбовъ (стр. 37), объ этомъ неудобно и говорить). Несущественный недостатокъ въ книгѣ, общій, впрочемъ, со всѣми другими подобнаго рода, — это неустойчивость въ орѳографіи божественныхъ и богослужебныхъ предметовъ и принадлежностей. (Ср. 1, 2, 7, 77 и 78 стр.); опечатки встрѣчаются лишь въ написаніи греческихъ словъ.

Въ общемъ руководство прот. Городцева представляетъ собой полезное пособіе для изученія курса богослуженія по программѣ средней свѣтской школы и въ настоящемъ своемъ видѣ. Но оно, несомнѣнно, было бы еще лучше, если бы почтенный авторъ дозволилъ себѣ небольшое отступленіе отъ программы, поставивъ въ основу курса изученіе именно прежде всего воскреснаго богослуженія, и выдѣливъ изъ всеобщаго бдѣнія и литургіи особенности, общія всѣмъ великимъ праздникамъ въ отдѣльную главу, да помѣстилъ бы въ изложеніи чина всеобщаго бдѣнія одну изъ воскресныхъ службъ почти цѣликомъ (напр. I гласа). Къ этимъ пожеланіямъ присоединимъ еще одно и не менѣе существенное. Каждому приводимому въ руководствѣ пѣснопѣнію или молитвѣ хорошо было бы предпослать краткое указаніе общаго и прямого ея смысла, а вслѣдъ за помѣщеннымъ пѣснопѣніемъ и молитвой объясненіе малопонятныхъ словъ и выраженій, чего авторъ почти не дѣлаетъ, хотя дополнительное заглавіе его труда: „съ объяснительнымъ чтеніемъ церковныхъ пѣснопѣній“ налагаетъ на него эту обязанность. При такой постановкѣ дѣла переводъ пѣснопѣній на русскій языкъ оказался бы совсѣмъ ненужнымъ, и тѣмъ болѣе, что о достоинствѣ данныхъ авторомъ переводовъ по сравненію, напр., съ переводами проф. Ловягина и еп. Августина, въ нѣкоторыхъ случаяхъ можно спорить.

III. Ученіе о богослуженіи православной Церкви, составилъ протоіерей Василій Знаменскій, изданіе второе. Симферополь 1899 г. 124 + VI стран.

Если руководство по богослуженію прот. Городцева послѣ руководства прот. Лебедева представляетъ собою лучшее по цѣлесообразному подбору приведенныхъ въ немъ молитвъ и пѣснопѣній изъ богослужебныхъ книгъ, то руководство прот. Знаменскаго, приводящее сравнительно очень мало извлеченій изъ богослужебныхъ молитвъ и пѣснопѣній, представляетъ собой выдающееся явленіе по уясненію и полнотѣ изложенія чина богослуженія, по описанію всѣхъ входящихъ въ составъ его священныхъ дѣйствій и въ своихъ достоинствахъ съ этой стороны далеко превосходитъ всѣ предшествовавшіе опыты въ этомъ родѣ. вмѣсто простого перечня составныхъ частей той или другой церковной службы, какъ это дѣлается другими составителями, мы видимъ здѣсь подробное, точное выясненіе смысла каждаго богослужебнаго дѣйствія съ указаніемъ отношенія его къ ближайшимъ богослужебнымъ моментамъ, и все это ведется не слегка и поверхностно, а достаточно обоснованно и продуманно, изложено языкомъ правильнымъ, чистымъ, доступнымъ для пониманія дѣтей соответственнаго школьнаго возраста. Авторъ описательную часть своей работы искусно соединяетъ съ изъяснительной до полной картинности и наглядности обозрѣнія церковныхъ службъ. И это, на нашъ взглядъ, крупное достоинство, мало выступающее въ другихъ руководствахъ подобнаго рода. При такой пріятной особенноти изложенія этой книги, весьма удобно классное изученіе церковныхъ службъ дополнить и закрѣпить чрезъ нарочитое наблюденіе за ходомъ богослуженія. По ней именно можно слѣдить за ходомъ богослуженія въ церкви, что не трудно слѣлать законоучителю, пригласивъ на время той или другой службы небольшую группу учениковъ, изучающихъ богослуженіе, въ алтарь и дѣлая руководственные указанія по этой книгѣ и по нѣкоторымъ богослужебнымъ книгамъ.

Встрѣчаются въ руководствѣ прот. Знаменскаго незначительные промахи, допущенные иногда по недосмотру, а иногда вслѣдствіе подчиненія безъ должной провѣрки общимъ рутиннымъ взглядамъ на тотъ или иной богослужебный вопросъ; но промахи эти такъ незначительны по количеству и не существенны, что ни въ какомъ случаѣ не ослабляютъ собою общаго добраго впечатлѣнія, получаемого отъ книги. Такъ, въ статьѣ о происхожденіи богослуженія

хотя упомянуто о жертвѣ, основномъ элементѣ богослуженія ветхозавѣтнаго и христіанскаго, но не досказано, какіе другіе элементы ветхозавѣтнаго богослуженія перешли въ новозавѣтное. Допущено общепринятое почти дѣленіе богослуженія на частное и общественное; въ понятіи о храмѣ замѣчается повтореніе (§ 5); обиліе ярусовъ въ иконостасѣ несправедливо обусловливается лишь обширностію и высотой храма (стр. 7); по недосмотру, очевидно, не досказано, что поручи — діаконская богослужебная принадлежность (§ 13). Не сдѣлано упоминанія, изъ чьей шерсти въ древности изготовляли омофоръ, между тѣмъ матеріалу именно омофора и усваивается символическое значеніе. Палица невѣрно уподобляется квадрату (§ 13). Слово эктенія по общепринятому объясненію не значить усердное моленіе (стр. 24), а протяжное; этимъ именемъ выражается скорѣе способъ произношенія, а не внутреннее настроеніе молящихся и содержаніе моленія. Не досказано, кѣмъ совершается кажденіе на „Господи воззвахъ“. Невѣрно сообщеніе, что Спаситель родился утромъ и воскресъ утромъ (стр. 33). О первомъ событіи положительно въ Евангеліи говорится, что это было ночью, а о второмъ упоминается, что Господь „воскресъ заутра“, т.-е. слишкомъ рано, до утра, ибо утро всѣми понимается скорѣе, какъ время „возсіяшу солнцу“. Напрасно первой части утрени усваивается покаянный характеръ (стр. 34), такъ какъ пѣніе ангельскаго славословія, „Богъ Господь“ и тропарей имѣетъ и должно вызывать радостное настроеніе. Неточно замѣчаніе объ исполненіи канона (на стр. 45 въ сравненіи съ стр. 40). Замѣчаніе, что поученія произносятся вмѣсто причастнаго стиха (стр. 67), невѣрно, ибо стихъ этого никогда не опускается, но поется болѣе ускоренно, если предполагаются поученія. Исчисляя общія особенности великихъ праздниковъ, авторъ, къ сожалѣнію, не вспоминаетъ объ отпустахъ; неточно его замѣчаніе, что „на утреннихъ (?) богослуженіяхъ близость праздника Рождества Христова возвѣщается пѣніемъ пѣсней изъ канона на Рождество Христова: „Христось рождается“... [не пѣсней, а только однихъ ирмосовъ и то по воскресеніямъ (стр. 72)]. Вопреки обыкновенію, авторъ слишкомъ кратокъ въ изложеніи богослужебныхъ особенностей Троицына дни, не указываетъ, въ какіе моменты читаются особія молитвы на вечернѣ, и неточно ихъ исчисляетъ. Напрасно авторъ считаетъ утреню пасхальную самымъ торжественнымъ богослуженіемъ (стран. 82); этимъ косвенно умалывается значеніе литургіи.

Изложеніе великопостнаго богослуженія предваряется не имѣю-

щами собственно литургическаго значенія подробными свѣдѣнiями о постахъ съ канонической и нравственно-воспитательной стороны. Въ изложенiи чина литургiи преждеосвященныхъ даровъ опущено чтенiе каѳизмы съ эктениями (стр. 93). Пѣвцы поютъ всегда отъ лица вѣрующихъ, а не тогда только, когда стоятъ на срединѣ храма (стр. 94). Особеннаго полного канона Марiи Египетской на повечерiи первой седмицы Великаго поста нѣтъ, а есть только по мѣстамъ сдѣланное въ великомъ канонѣ св. Андрея Критскаго прибавленiе нѣсколькихъ тропарей съ припѣвами въ честь святой. Правильно ли выраженiе: „постъ разрѣшается“ (стр. 99) въ смыслѣ сохраняется? Страстная седмица не вся посвящена воспоминанiю страданiй Спасителя, а обнимаетъ предшествовавшiя и послѣдующiя событiя (стр. 99). Литургiя въ Великую субботу начинается, а не совершается въ двѣнадцать часовъ дня (стр. 105).

Съ внѣшней стороны изданiе почти безукоризненно: шрифтъ крупный, опечатокъ совсѣмъ мало, и смысла онѣ не искажаютъ, ибо легко могутъ быть поправимы даже учащимися. Авторъ не послѣдовалъ примѣру петербургскихъ составителей подобныхъ руководствъ и воздержался отъ помѣщенiя рисунковъ обстановки храма и разныхъ богослужебныхъ предметовъ. Приводимыя буквально молитвы и пѣснопѣнiя онъ печатаетъ русскимъ шрифтомъ и курсивомъ, нигдѣ не пользуясь церковно-славянскою печатью. Послѣднимъ обстоятельствомъ онъ освободилъ свою книгу отъ излишней и не всегда удобной пестроты, такъ неприятной и, пожалуй, даже вредной для глазъ. Съ этой точки зрѣнiя, несомнѣнно, лучше что-нибудь одно изъ двухъ: или печатать все гражданскою печатью, или все, даже изложенное на русскомъ языкѣ объясненiе богослуженiя, печатать по церковно-славянски. Склоняемся лично скорѣе въ пользу послѣдняго. Прилично, чтобы книга о церковномъ богослуженiи была вся богослужебной печати. Можно надѣяться, что такимъ путемъ, приучившись къ внѣшнему виду славянскихъ буквъ, учащiеся безъ замѣтнаго труда и скорѣе подготовятся къ пользованiю священными и богослужебными книгами на славянскомъ языкѣ, которыя теперь не безъ ущерба многимъ сторонамъ религiознаго просвѣщенiя все вытѣсняются изданiями на русскомъ языкѣ. Въ этихъ видахъ и употребленiе катихизиса митрополита Филарета мы желали бы видѣть предпочтительно въ славянскою печати, какъ было это прежде.

Мы окончили свой разборъ названныхъ выше руководствъ къ ученiю о богослуженiи; въ заключенiе его считаемъ не лишнимъ

свести во едино и изложить послѣдовательно намѣчаемыя нами улучшенія въ нихъ въ связи съ измѣненіями въ самой программѣ и постановкѣ преподаванія курса богослуженія въ гимназіяхъ и прогимназіяхъ.

Ближайшую цѣль преподаванія курса богослуженія въ средней свѣтской школѣ мы видимъ въ томъ, чтобы достаточно ознакомить учащихся съ важнѣйшими молитвами и пѣснопѣніями, какія слышатся въ храмѣ, ихъ основнымъ смысломъ, и вселить въ сердца и умы ихъ отчетливое пониманіе всѣхъ священнодѣйствій и другихъ обрядовъ, созерцаемыхъ при богослуженіи. Но, конечно, однимъ теоретическимъ усвоеніемъ существенныхъ литургическихъ познаній на время прохожденія курса нельзя ограничиться. Надо имѣть въ виду будущее учащихся и не оставлять той мысли, чтобы отчетливое осмысленное пониманіе всѣхъ составныхъ частей богослуженія, знаніе ихъ преемственности въ исполненіи могло вселить въ душѣ изучающихъ неизгладимую потребность къ посѣщенію храма Божія во все дальнѣйшее и зашкольное время жизни. Дѣйствительно, надо подумать и сознать, что изученіе богослуженія, на ряду съ изученіемъ нравственности на православно-христіанскихъ основаніяхъ, должно имѣть самую широкую приложимость въ послѣдующей зашкольной жизни учащагося люда. Вѣдь любовь къ храму Божію, къ благолѣпію служенія въ немъ — черта исконно русская, дающая о себѣ знать во всѣ вѣка русской исторіи. Выборъ христіанской вѣры по восточному обряду былъ сдѣланъ именно подъ вліяніемъ благолѣпія церковной службы въ храмѣ св. Софіи въ Царьградѣ. Историческія данныя о состояніи богослуженія во всѣ послѣдующія времена подтверждаютъ особый интересъ и сосредоточіе всѣхъ сторонъ религіозной жизни на богослужебныхъ потребностяхъ. Такое отрицательное и печальное явленіе въ русской исторіи, какъ расколъ, свидѣтельствуетъ опять о томъ же. Надо же воспользоваться вѣковою особенностью проявленія религіозной жизни русскаго человѣка и образовать въ немъ доброе направленіе измлада. А потому насажденіе религіозности надо начинать и вкоренять съ юныхъ лѣтъ чрезъ сообщеніе пониманія и интереса къ церковному богослуженію. Церковное богослуженіе — исходище и центръ религіозной жизни, такъ какъ чрезъ него именно вѣрующіе вступаютъ въ таинственное единеніе съ Богомъ (въ молитвѣ и таинствахъ). Отсюда съ раннихъ лѣтъ должна быть самая основательная подготовка и направленіе высшихъ помысленій учащагося люда къ постоянному пользованію благодатными источ-

никами христіанской жизни. Въ видахъ этой основной цѣли теоретическое усвоеніе литургическихъ истинъ должно получить значительно измѣненный характеръ противъ нынѣшнихъ общераспространенныхъ учебныхъ руководствъ. Учебный курсъ богослуженія надо излагать такъ, какъ оно происходитъ предъ глазами молящихся. Значитъ, умѣлое, точное и картинное описаніе богослуженныхъ моментовъ, проходящихъ предъ взоромъ молящихся, уясненіе общаго смысла молитвъ и пѣснопѣній, объясненіе малопонятныхъ словъ и выраженій — вотъ первое и основное требованіе при элементарномъ изученіи нашего учебнаго предмета, а въ остальномъ надо низойти къ положенію начинающихъ и облегчить имъ, елико возможно, усвоеніе учебнаго курса. Этого можно достигнуть нѣкоторыми измѣненіями въ изложеніи учебнаго матеріала противъ нынѣшнихъ учебныхъ руководствъ, слѣдующихъ своему прототипу — „пособію къ изученію богослуженія православной Церкви“ прот. Никольскаго, котораго методъ обозрѣнія церковныхъ службъ, несмотря на свои крупныя научныя достоинства, вовсе не таковъ, чтобы могъ быть примѣнимъ для построенія элементарнаго курса.

Слѣдую этимъ важнымъ педагогическимъ требованіямъ: излагать элементарный курсъ всякаго учебнаго предмета съ должною постепенностью, восходя отъ ближайшаго, нѣсколько знакомаго, къ рѣдкимъ и исключительнымъ моментамъ, давать самое широкое примѣненіе наглядности при обученіи, — мы отъ себя предложили бы нѣсколько измѣненій и улучшеній въ программѣ и постановкѣ преподаванія курса богослуженія.

Предварительныя свѣдѣнія должны быть изложены, какъ можно, короче. Исходнымъ пунктомъ въ нихъ, конечно, должно быть опредѣленіе церковнаго богослуженія, въ немногихъ словахъ, но точное и полное, охватывающее всѣ существенныя стороны предмета. Дѣленіе богослуженія на частное и общественное считаемъ лишнимъ, а различаемъ только постоянное и повременное богослуженіе. Дальше — необходимы свѣдѣнія о началѣ и происхожденіи христіанскаго богослуженія, его связи и отношеніи къ ветхозавѣтному (последній вопросъ не затрагивается, кажется, ни въ одномъ учебномъ руководствѣ, какъ слѣдуетъ). Во избѣжаніе напраснаго дробленія однороднаго матеріала, надо излагать свѣдѣнія о совершителяхъ богослуженія, совмѣстно съ описаніемъ ихъ отличій въ одеждѣ, а описаніе обычнаго мѣста для совершенія церковныхъ службъ — храма, должно совмѣщать также съ описаніемъ всей его обстановки и существенныхъ принадлежностей въ такомъ видѣ, чтобы это

могло служить закрѣпленіемъ тѣхъ представленій о храмѣ и его богослужебныхъ принадлежностяхъ, какія должны быть добыты чрезъ нарочитый осмотръ всего этого подъ руководствомъ преподавателя. Затруднительна весьма для учащихся рѣчь о богослужебныхъ книгахъ и временахъ или кругахъ богослужебныхъ, о коихъ во многихъ руководствахъ изложено съ большою запутанностію. Кажется, удобнѣе было бы вести рѣчь о богослужебныхъ временахъ и за разъ указывать названіе той или другой книги, преобладающихъ въ томъ или другомъ кругѣ церковныхъ службъ. Вотъ изъ чего должны состоять предварительныя свѣдѣнія къ курсу богослуженія. Тутъ мы не видимъ нужды ставить особую главу о богослужебныхъ обрядахъ, такъ какъ богослужебные обряды — составная часть всякаго богослуженія, и лучшіе учебники, имѣющіе такую главу во введеніи, потомъ, при изложеніи той или другой службы, неизбѣжно повторяются, вновь говоря о значеніи того или другого священнодѣйствія. Археологическую сторону и символическую мы бы исключили изъ программы или, по крайней мѣрѣ, свели бы въ подстрочныя замѣчанія; такъ какъ, ставъ на точку зрѣнія дѣтей, мы находимъ усвоеніе этихъ свѣдѣній весьма обременительнымъ.

Въ основѣ обзорнія чина богослуженія надо поставить воскресное богослуженіе, какъ чаще всего совершаемое предъ глазами учащихся. По нашему разумѣнію, тутъ мало описанія и уясненія богослужебныхъ моментовъ, его составляющихъ, указаній на ихъ послѣдовательность, а надлежало бы для большей ясности и отчетливости усвоенія помѣстить не только общія всѣмъ воскреснымъ службамъ неизмѣняемая пѣснопѣнія, но и еще всю службу какого-нибудь одного гласа (а остальныхъ въ приложеніи). Тогда о всѣхъ богослужебныхъ терминахъ, какъ стихиры, догматикъ, свѣтилищъ, кондакъ и пр., учащемуся можно бы выработать наглядное представленіе. Большую трудность для усвоенія составляютъ свѣдѣнія о канонѣ, его составныхъ частяхъ, въ томъ видѣ, какъ они излагаются теперь. Никакія самыя усердныя объясненія преподавателя не въ состояніи довести учащихся до отчетливаго пониманія состава канона. Иное дѣло, если они своими глазами прочитаютъ или прослѣдятъ по книжкѣ исполненіе канона или другой рядъ какихъ-либо пѣснопѣній. Кстати вспомнить, мы наблюденіямъ учащихся за ходомъ богослуженія, подъ руководствомъ преподавателя придаемъ весьма важное значеніе, незамѣнимое никакими объясненіями книжными и устными.

Общія особенности богослуженія великихъ праздниковъ надо выдѣлать въ особую главу, а затѣмъ излагать частныя особенности важнѣйшихъ праздниковъ (неподвижныхъ и помѣстить важнѣйшія пѣснопѣнія. Обзорѣніе праздниковъ подвижныхъ должно слѣдовать за великопостнымъ богослуженіемъ (сравни. руководства прот. Д. Соколова), такъ какъ одно съ другимъ стоитъ въ близкомъ соотношеніи. Изъ отдѣла повременнаго богослуженія или требъ должны быть помѣщены не только чинъ молебныхъ пѣній, паннихидъ и погребенія усопшихъ, но также чинослѣдованія всѣхъ другихъ таинствъ и другихъ часто совершаемыхъ требъ. Затѣмъ въ видѣ приложенія, можетъ-быть, не лишни были бы, хотя и краткія, свѣдѣнія о богослуженіи у другихъ христіанскихъ обществъ на Западѣ и Востокѣ. Весь же курсъ долженъ быть законченъ краткимъ увѣщаніемъ о неослабности посѣщенія и участія въ церковномъ богослуженіи. Матеріала для такихъ увѣщаній не мало можно найти въ поученіяхъ при освященіи храмовъ.

При такомъ объемѣ и постановкѣ преподаванія (курса богослуженія въ средней свѣтской школѣ понадобится подвинуть занятія этимъ предметомъ хотя въ IV классъ, гдѣ учащіеся будутъ все же нѣсколько старше, а потому усвоеніе учебнаго курса, въ измѣненномъ нѣсколько видѣ, не представитъ имъ особенныхъ трудностей. Но еще при этомъ будетъ насущною, *вопиющею* необходимостію увеличить число недѣльныхъ уроковъ хотя однимъ. Иначе поверхностное, торопливое прохожденіе курса, ограничивающееся только заучиваніемъ богослужебныхъ терминовъ и перечисленіемъ богослужебныхъ моментовъ вселитъ скорѣе отвращеніе къ церковнымъ службамъ, и тогда цѣль школьнаго курса богослуженія со всѣмъ не будетъ достигнута.

Принять надо еще во вниманіе то положеніе, какое занимаетъ курсъ богослуженія въ ряду другихъ предметовъ, составляющихъ курсъ Закона Божія. Другіе предметы имѣютъ между собою самую близкую связь, одно почти содержаніе, только разсматриваютъ его съ разныхъ точекъ зрѣнія, по мѣрѣ степени дѣтскаго развитія (кромѣ исторіи христіанской Церкви, которую въ болѣе простомъ изложеніи надо бы передвинуть въ непосредственную близость къ прохожденію библейской исторіи), такъ что они дополняютъ и уясняютъ другъ друга. Библейская и церковная исторія, или, употребляя наименованіе, данное приснопамятнымъ митрополитомъ Филаретомъ, исторія благочестія¹⁾ (курсъ I, II и VI классовъ)

1) Кстати упомянуть, не лучше ли было бы не называть *Закономъ Божиимъ* ²

въ сущности даетъ матеріалъ и основаніе для преподаванія ученія благочестія, т.-е. изложенія истинъ вѣры и нравственности христіанской. Ибо общеизвѣстно, что ученіе благочестія разсматриваетъ тѣ же истины, что исторія, только въ другомъ порядкѣ; 1) въ формѣ катихизической, въ видѣ разъясненія Символа вѣры, молитвы Господней и Моисеева десятословія (курсъ IV и V классовъ) и 2) въ болѣе научномъ построеніи (VII и VIII кл.) съ прибавленіями изъ апологетики и обличительнаго богословія. А курсъ богослуженія поставленъ какъ-то обособленно въ ряду другихъ курсовъ Закона Божія, содержаніе его почти не соприкасается съ курсомъ исторіи и ученія благочестія. Вотъ почему прохожденіе его должно быть особенно основательно; а для этого, кромѣ другихъ условій, необходимо время и время, т.-е. увеличеніе недѣльнаго числа уроковъ.

Свящ. *Вл. Гобчанскій.*

сумму религиозныхъ знаній, усвояемыхъ въ средней свѣтской школѣ. Въ это названіе заимствовано съ Запада, какъ это уже въ печати давно высказано о. редакторомъ сего журнала („Моск. Вѣд.“ 1888 г. № 168 въ статьѣ: *Классическое образованіе и христіанское воспитаніе*) и для русскаго уха вовсе непривычное, несмотря на почти вѣковое его употребленіе. Въ сущности оно указываетъ только одну сторону взаимоотношеній Бога и человѣка, идею закона, обязательство и его выполненіе. Такое названіе религиознымъ знаніямъ умѣстно только въ древне-фарисейской и ново-фарисейской католической доктринѣ, гдѣ всѣ отношенія человѣка къ Богу сводятся къ идеѣ закона, какъ чего-то внѣшняго и принудительнаго. Но православно-христіанское ученіе шире и глубже понимаетъ религиозную жизнь человѣка, выдвигая особенно идею служенія, поклоненія, прославленія Бога,—идею, примѣняемую сколько въ настоящей жизни, столько еще болѣе въ будущей жизни, ибо тамъ, по откровенію, данному тайновидцу Іоанну Богослову, ангелы и святые Божіи человѣки немолчно славятъ Бога, поклоняются Ему. По православному христіанскому ученію, жизнь и отношеніе человѣка къ ближнему, насколько они вытекаютъ изъ религиозныхъ основаній, разсматриваются какъ косвенное проявленіе или нарушеніе богопочтенія.

Въ силу такихъ соображеній не лучше ли вмѣсто наименованія „Законъ Божій“ ввести въ употребленіе названіе, данное величайшимъ авторитетомъ и родовачальникомъ нашей чисто-русской богословской науки, митрополитомъ Филаретомъ, т.-е. ввести въ употребленіе для обозначенія элементарныхъ богословскихъ истинъ названіе „исторія благочестія и ученія благочестія“. Опорой для такой замѣны служить еще то обстоятельство, что слово „благочестіе“ имѣетъ за собой библейское происхожденіе (сравни „благочестіе на все полезно есть“... и др.). Въ подтвержденіе своихъ доводовъ о возстановленіи древняго наименованія религиознымъ познаніямъ, преподаваемымъ школьнымъ путемъ, приведемъ еще тотъ фактъ, что въ нашей древней до-петровской Руси слово „благочестіе“ имѣло самое широкое употребленіе и почти такое же значеніе, какое нынѣ присвоено заимствованному съ Запада слову „религія“. Вотъ почему слова „религиозный“ и „благочестивый“ стали почти равнозначущими.

Уроки по Закону Божию для младшаго возраста. Первый годъ. Примѣнительно къ примѣрной программѣ 1897 года вѣдомства М. Н. Пр. Составилъ священникъ М. Смирновъ. Изданіе К. Тихомирова. Москва 1900 г. Цѣна 15 коп.

Въ ряду немалочисленныхъ у насъ учебныхъ руководствъ по Закону Божию, издаваемыхъ для начальной школы, книжка о Смирнова отличается весьма удачнымъ распредѣленіемъ учебнаго матеріала. Раздѣляется она на три отдѣла: I. Богъ. II. Дары Божіи и III. Обязанности христіанина. Въ первомъ отдѣлѣ изложено ученіе о Богѣ — Творцѣ и Промыслителѣ міра, о главнѣйшихъ свойствахъ Божіихъ и о Богѣ Трѣдиномъ. Здѣсь же объяснены молитвы: „Господи благослови“, „Господи помилуй“, „Во имя Отца“, „Трисвятое“ и „Пресвятая Троице“... Послѣ каждаго разъясненія слѣдуетъ рядъ вопросовъ для расчлененія и повторенія изложеннаго матеріала. Второй отдѣлъ, подъ заглавіемъ „Дары Божіи“ (по нашему мнѣнію, не совсѣмъ яснымъ для дѣтей), изложена священная исторія ветхаго и новаго завѣта, при чемъ изъ ветхаго завѣта взяты только три важнѣйшихъ момента: сотвореніе міра, блаженство первыхъ людей и грѣхопаденіе, все же остальное содержаніе ветхозавѣтной исторіи изложено въ самомъ бѣгломъ очеркѣ подъ заглавіемъ: „Жизнь людей послѣ грѣхопаденія“. Изъ новозавѣтной исторіи взяты событія, соответствующія двенадцатымъ праздникамъ, а также воспоминаніямъ Страстной седмицы и св. Пасхи. Въ третьемъ отдѣлѣ, послѣ общаго разсужденія о вѣрѣ, молитвѣ и соблюденіи заповѣдей Божіихъ, какъ главнѣйшихъ обязанностей христіанина, дано объясненіе символа вѣры, молитвы Господней, молитвы Св. Духу, Божіей Матери и честному кресту Господню, заповѣдей закона Моисеева и Господа нашего І. Христа. Послѣдній параграфъ излагаетъ элементарное понятіе о Церкви.

Очень жаль, что уроки второго и третьяго отдѣловъ не сопровождаются вопросами для повторенія; впрочемъ, по образцамъ, даннымъ въ первомъ отдѣлѣ, учитель легко можетъ, гдѣ нужно, самъ поставить такіе вопросы. Къ достоинствамъ книжки слѣдуетъ отнести прекрасные пояснительные рисунки (до 20), представляющіе копии съ произведеній лучшихъ нашихъ художниковъ.

Языкъ книжки простой и ясный, изложеніе весьма наглядное и доступное для пониманія дѣтей младшаго возраста.

Вотъ образчикъ : „Богъ не только сотворилъ міръ, но и управляетъ имъ. Все въ міръ совершается по волѣ Божіей: Богъ повелѣваетъ солнцу свѣтити на землю и согрѣвать ее, повелѣваетъ быть лѣту, осени, зимѣ и веснѣ по порядку; повелѣваетъ дождямъ итти на землю во-время. Богъ даетъ жизнь всякой твари и всѣхъ сохраняетъ. Ни одна маленькая птичка не погибнетъ, ни одна травка не завянетъ безъ воли Божіей. Богъ и человѣку даетъ жизнь и бережетъ его такъ, что и волосокъ не упадетъ съ головы безъ воли Божіей. Поэтому мы говоримъ о Богѣ, что Богъ не только Творецъ міра, но и Промыслитель“.

Свящ. П. 1.



НОВЫЯ КНИГИ.

Ж. Фовсергиянъ, проф. *Элементы психологіи*. Переводъ съ франц. студ. Моск. дух. академіи подъ редакціей, съ измѣненіями и дополненіями П. П. Соколова. Москва 1900 г. XIV+351. Цѣна 1 р. 25 к.

Сборникъ сочиненій студентовъ Казанской дух. академіи. Вып. 1. Казань Ц. 1 р. 50 к.

Воскресенскій. *Въ поискахъ человѣческаго совершенства и счастья. Подборъ жнѣннй выдающихся мыслителей по разнымъ вопросамъ умственной и нравственной, семейной и общественной жизни человека*, 1900 г. 452 стр. Ц. 1 р. 30 к.

Добромысловъ, Д. *О церковно-каноническомъ законѣ противъ браговъ въ родствѣ*. Харьковъ 1900 г.

Дьяченко, Гр., прот. *Изъ области таинственнаго. Простая рѣчь о бытіи и свойствахъ души человѣческой, какъ богоподобной духовной сущности. Матеріалы для опытной психологіи и естественно-научной апологіи христіанства*. Въ трехъ частяхъ. Москва 1900 г. Стр. XVII+742+XXIII. Ц. 2 р. 50 к.

Эдершеймъ, А., д-ръ. *Жизнь и время Іисуса Мессіи*. Т. I. (Стр. XLVIII+868). Переводъ съ 7-го англ. изд. свящ. М. Фивейскаго. Ц. 6 р.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I.

Покровъ Пресвятыя Богородицы. Прот. І. И. Сергіева..	293
Основы христіанской эстетической жизни. В. В. Шукина	297
Нравственная жизнь, какъ необходимое условіе въ познаніи Бога чрезъ усвоеніе христіанства. І. Виссаріона.	336
Педагогическія воззрѣнія гр. Толстого предъ судомъ разума, просвѣщеннаго истинноу Христовою. Свящ. І. В. Никанорова.....	365

ОТДѢЛЪ II.

О взаимоотношеніи церковно-приходскихъ и городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ въ Москвѣ и другихъ большихъ городахъ. П. Н. Б—ва. (Окончаніе)..	
Протоіерей Александръ Васильевичъ Горскій, ректоръ и профессоръ Московской духовной академіи. Проф. А. П. Лебедева.....	425
Къ заботамъ объ усиленіи церковнаго элемента въ средней свѣтской школѣ. Свящ. Н. Г. Побѣдинскаго ...	449
Библіографія	451
Исторія раздѣленія церквей въ IX, X и XI вѣкахъ. А. А. Полозова. — Христіанскіе догматы о безсмертіи души и воскресеніи мертвыхъ въ связи съ философскимъ ученіемъ о загробной участи челоуѣка. И. И. С.	

Новыя книги.

Объявленія.

Редакторъ-издатель свящ. *І. И. Соловьевъ.*

Годъ II. — Книга 8.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.

1900.

МОСКВА.

Покровъ Пресвятыя Богородицы ¹⁾.

*Дѣла днесь предстоитъ въ церкви и
съ лики святыхъ невидимо за ны молится
Божу. Коидакъ праздника.*

Россійская Церковь празднуетъ нынѣ державный покровъ и заступленіе Божіей Матери, проявленныя въ греческой церкви въ благочестивое царствованіе греческаго императора Льва Философа. Наша, русская Церковь, подвигнута была къ прославленію Покрова Божіей Матери многократнымъ, дивнымъ заступленіемъ Ея нашего отечества въ години общихъ или частныхъ бѣдствій, особенно въ отечественныя войны, въ которыхъ Она, Пречистая, являлась взбранной Воеводой, имущей державу непобѣдимую, какъ и въ нынѣшнюю китайскую войну.

Въ чемъ же, въ какомъ бѣдствіи грековъ проявился дивный покровъ Божіей Матери? Вотъ въ чемъ: тысячу лѣтъ назадъ къ столицѣ греческой имперіи, Царьграду, подошли злѣйшіе враги христіанъ, магометане-сарацины и угрожали жителямъ истребительною войною, огнемъ и мечомъ. Нападеніе было нечаянное — греки были не приготовлены дать

¹⁾ Слово, произнесенное о. Іоанномъ въ Андреевскомъ кронштадтскомъ соборѣ въ храмовой праздникъ собора, 1 октября 1900 г.

отпоръ непріятелю. Въ неминуемой бѣдѣ они обратились съ усердною молитвою къ Богу и къ готовой и скорой Помощницѣ христіанъ въ бѣдахъ и скорбяхъ — къ Пресвятой Богородицѣ. День былъ воскресный; пла всенощная — Божія служба — во Влахернскомъ величественномъ обширномъ храмѣ въ предмѣстіи Константинополя; церковь была полна молящихся; въ числѣ ихъ былъ царь Левъ съ царицею, а также два угодника Божія, имѣвшихъ чистыя сердечныя очи — Андрей Христа ради юродивый и ученикъ его Епифаній. Тогда какъ всѣ предстоявшіе горячо молились объ отвращеніи общей бѣды, святой Андрей вдругъ озаренъ былъ свыше обыкновенно яркимъ свѣтомъ паче солнечныхъ лучей, поднимаетъ взоръ вверхъ и видитъ дивное, прекрасное, всерадостное видѣніе: вся обліянная небеснымъ неизреченнымъ свѣтомъ Пресвятая Дѣва Богородица стоитъ на воздухѣ, окруженная ангелами, патріархами, пророками, апостолами, святителями и мучениками, подъ сводами храма, держа въ рукахъ Своихъ пречистыхъ блистающій омофоръ или длинный солнцелучный платъ, которымъ, воздѣвши очи и руки горѣ, Она покрывала предстоящій народъ, умоляя Сына Своего и Бога защитить христіанскій народъ отъ враговъ жестокихъ. Андрей, дивясь видѣнію, спросилъ ученика своего, видитъ ли онъ это радостное видѣніе; тотъ отвѣчаетъ: вижу, отче, и ужасаюсь. Чтò же было слѣдствіемъ этого явленія и пламенной молитвы Божіей Матери о людяхъ? Враги, гонимые небеснымъ страхомъ, бѣжали отъ стѣнъ Константина-града и оставили весь свой обозъ съ запасами; городъ съ многочисленными жителями былъ спасенъ, и всѣ воздали благодареніе Богу и Божіей Матери за дивное спасеніе. Таковъ чудный покровъ явила Божія Матерь грекамъ и нерѣдко являла прежде и потомъ. А у насъ, въ Россіи, Она, премилостивая, безъ числа являла Свой покровъ и дивное заступленіе и во время частыхъ нашествій татарскихъ въ древнія времена и въ не такъ давнія при

нашествіяхъ шведовъ и въ ближайшія въ намъ — въ отечественную войну или турецкую, севастопольскую и въ нынѣшнюю китайскую. Она невидимо вдыхала въ воиновъ русскихъ мудрость, мужество и неустрашимость и дала силу сломить силу и упорство язычниковъ-китайцевъ. Какъ намъ громко не благодарить Ее, небесную Заступницу нашу и царицу неба и земли, поборствующую по намъ? Она не забываетъ насъ и теперь, какъ не оставляла прежде. Видите, какую дивную помощь подавалъ и подаетъ намъ Господь, чрезъ молитвы о насъ Пречистой Своей Матери? Не напрасно мы ежедневно прославляемъ Ее въ безчисленныхъ молитвахъ и пѣсняхъ священныхъ: въ отвѣтъ на нихъ Она непрестанно являетъ Свою помощь и заступленіе и въ общественныхъ и частныхъ бѣдахъ и скорбяхъ. Сколько чудотворныхъ Ея иконъ находится во всѣхъ городахъ и весяхъ Россіи, въ храмахъ и въ домахъ, прославленныхъ дивными силами исцѣленій, бывшими отъ нихъ?

О чемъ свидѣтельствуютъ эти силы и заступленіе намъ Божіей Матери? О томъ, что съ нами Богъ, что вѣра наша и Церковь наша — правая, истинная, православная, спасительная; что уклоненіе отъ ней въ расколъ или секты толстовскую или пашеовскую или штунду — нагубно для душъ христіанскихъ, и онѣ неизбежно погибнуть на вѣки, если искренно не обратятся въ св. Церкви; что въ расколѣ и сектахъ нѣтъ благодати Божіей милующей и спасающей, а есть одна прелесть сатанинская, влекущая послѣдователей ихъ въ адъ. Итакъ, *съ нами Богъ — разумйте языцы и покоряйтесь, яко съ нами Богъ* (Исаи 8, 9, 10); съ нами Мать Божія, защищающая и покрывающая насъ честнымъ Своимъ омофоромъ; а у сектантовъ Она въ чужденіи — они выносятъ Ея честный ликъ изъ своихъ домовъ бросаютъ въ огонь или въ рѣку и море, и заслуживаютъ тѣмъ праведное провлятіе отъ Бога и муку вѣчную.

Въ заключеніе скажу: единой Церкви Божіей на землѣ

присуща всемогущая сила побѣждать видимыхъ и невидимыхъ враговъ и спасать всѣхъ, пребывающихъ во всегдашнемъ послушаніи Ей. *Да воскреснетъ Богъ, и расточатся врази Его, видимые и невидимые, борющіе насъ и не чтущіе Богоматери и Ея честныхъ иконъ, и яко исчезаетъ дымъ, да исчезнутъ* (Псал, 67, 2, 3).

Протоіерей *Іоаннъ Сергіевъ.*

Основы христіанской эстетической жизни¹⁾.

I.

Проблема счастливой жизни и надежнѣйшій путь къ ея рѣшенію.

Непреодолимое всеобщее стремленіе къ счастью, обусловливающее существованіе проблемы счастливой жизни. — Обзоръ главнѣйшихъ теоретическихъ и практическихъ рѣшеній этой проблемы. — Рѣшеніе христіанское (религіозное). — Антихристіанскія рѣшенія: односторонне-интеллектуалистическое, эволюціонистическое и пессимистическое. — Эстетическое рѣшеніе; его преимущества предъ всѣми антихристіанскими; необходимость синтетическаго объединенія его съ христіански-религіознымъ рѣшеніемъ.

Стремленіе къ счастью, несомнѣнно, сильнѣйшее изъ всѣхъ стремленій человѣческихъ; къ нему сводятся, такъ сказать, вся

1) Извѣстный нашъ мыслитель, Вл. Серг. Соловьевъ, указываетъ для жизни и дѣятельности христіанина слѣдующую цѣль: „ставь своею цѣлю прроводить дѣхъ Христовъ во всѣ области человѣческой и природной жизни, чтобы сомкнулась чрезъ насъ Богочеловѣческая цѣль міровданія, чтобы небо сочеталось съ землей. („Дух. основы жизни“. Изд. 1897 г., 5 стр.) Безспорно цѣль высокая и плодотворная, но безспорно также, что для надлежащаго не только осуществленія, а и уясненія ея нужно много великихъ, духовныхъ даровъ; нужны высокая степень христіанскаго просвѣщенія, обширный духовный опытъ, глубокое знаніе жизни, недюжинные таланты и т. д. Тѣмъ не менѣе мы отваживаемся сдѣлать попытку въ этомъ родѣ, — отваживаемся предложить опытъ направленія духа и свѣта христіанской религіи въ область жизни эстетической.

Почему нами избрана именно эстетическая область жизни, подробное разъясненіе дано уже въ статьѣ „Христіанская религія и современная эстетическая жизнь“ („Вѣра и Церк.“ 1899 г., 4 кн.). Тамъ, между прочимъ, указано, что область эстетической жизни владѣетъ въ настоящее время исключительнымъ вниманіемъ общества, имѣетъ за собою самыя прочныя симпатіи всѣхъ, призываетъ на служеніе себѣ лучшія силы и средства и при всемъ

сутолога жизни, всѣ роды и направленія человѣческой дѣятельности. Люди обоихъ половъ, всѣхъ вѣковъ и возрастовъ, если не съ одинаковою напряженностью, то съ одинаковою непрерывностью стремятся достигнуть счастья, жить вполне счастливо. Отсюда для всѣхъ и каждого возникаетъ неустрашимая проблема положительной, счастливой жизни. Рѣшеніе этой проблемы — самое первостепенное, самое важное, интересное дѣло для каждаго человѣка. Ему посвящали и посвящаютъ свои силы въ извѣстной мѣрѣ всѣ люди. Весьма многіе геніальные умы полагали его главной задачей своей жизни. И религія, и философія, и наука, и эстетика проблему счастливой жизни имѣютъ въ числѣ первыхъ и главныхъ своихъ проблемъ и предлагаютъ свои специфическія данныя къ ея рѣшенію.

Рѣшеніе ея искони шло и идетъ двумя параллельными путями — теоретическимъ и практическимъ. Съ одной стороны, Человѣчество добивается умственно (теоретически) рѣшить проблему счастливой жизни — опредѣлить сущность и смыслъ ея; съ другой — каждый человѣкъ практически старается сосредоточить свои силы на выполненіи такихъ жизненныхъ актовъ, которые признаются имъ наиболѣе близкими къ актамъ вполне счастливой жизни. Такимъ образомъ параллельно возникаютъ философскія и практическія попытки рѣшенія проблемы счастливой жизни. Посмотримъ, насколько удовлетворительны важнѣйшія изъ этихъ попытокъ, имѣющія силу и до настоящаго времени.

Во главѣ всѣхъ рѣшеній означенной проблемы должно поставить христіански-религіозное рѣшеніе. Большинство людей, сознающихъ свою умственную слабость и познавательную огра-

стоять не только въ отчужденіи отъ христіанской религіи, но и въ прямомъ антагонизмѣ съ нею. Предлагаемый настоящій трудъ имѣетъ въ виду выполненіе слѣдующей тройной задачи: 1) утверженіе особеннаго пріятнаго и вмѣстѣ положительнаго характера эстетической жизни сравнительно съ другими жизненными областями; 2) доказательство возможности осуществленія этой жизни во всей полнотѣ, нормальности и совершенствѣ лишь на христіанской религіозно-нравственной почвѣ, и 3) раскрытіе прямой связи ея съ вѣчной, блаженной, божественной жизнью. Сознавая всю скудость собственныхъ силъ и средствъ, все несовершенство своего труда, авторъ, однако, утѣшается надеждой, что его трудъ будетъ принятъ снисходительно, какъ почти первый въ своемъ родѣ въ русской духовной литературѣ и какъ затрагивающій, несомнѣнно, важный и интересный жизненный предметъ.

ниченность, ищутъ, какъ извѣстно, готоваго авторитетнаго рѣшенія данной жизненной задачи въ христіанскомъ Откровеніи — въ Евангеліи. На основанія болѣе ясныхъ и опредѣленныхъ данныхъ христіанскаго Откровенія (подъ руководствомъ Церкви) вѣрующіе христіане приходятъ къ тому заключенію, что истинной счастливой жизни въ настоящее время не дано людямъ; истинная счастливая жизнь, по ихъ убѣжденію, начнется лишь въ будущемъ небесномъ царствіи Христовомъ; настоящая же земная жизнь, трудовая и скорбная, чужда положительныхъ элементовъ счастливой жизни и должна представлять изъ себя сплошной подвигъ борьбы съ грѣшной человѣческой природой и съ внѣшними бѣдствіями.

Въ параллель съ этимъ теоретическимъ рѣшеніемъ вопроса о счастливой жизни въ христіанской исторіи открывається соотвѣтствующее ему практическое рѣшеніе, именно въ христіанской аскетической жизни. Исходя изъ того, сейчасъ указаннаго убѣжденія, что на землѣ нѣтъ положительной счастливой жизни, христіанскіе аскеты неугасимому стремленію къ счастью старались удовлетворить отрѣшеніемъ отъ всѣхъ земныхъ потребностей и духовнымъ воспареніемъ въ горній міръ еще при жизни на землѣ. Цѣлью всѣхъ ихъ подвижническихъ трудовъ было *Богоселеніе*, или жизнь въ Богѣ¹⁾. Оставаясь еще на землѣ, они напрягали всѣ усилія духомъ витать на небѣ. „Тамъ были всѣ ихъ желанія, всѣ помысленія; тамъ они жили, тамъ ходили ихъ помыслы; тамъ всегда пребывалъ ихъ умъ, препобѣжденный божественною и небесною любовью и духовнымъ желаніемъ“²⁾.

Конечно, безусловно истинно свидѣтельство божественнаго Откровенія, что полное осуществленіе истинной блаженной жизни нужно искать и ожидать въ вѣчномъ Христовомъ царствѣ, и что на землѣ всѣмъ и каждому надлежитъ, прежде и наипаче всего, позаботиться о приготовленіи себя къ нему, позаботиться о развитіи въ себѣ добрыхъ нравственныхъ началъ — органовъ блаженной жизни съ Богомъ. Но этимъ вовсе не исключается возможность положительной жизни, хотя бы только въ зачаточномъ состояніи, и при настоящемъ земномъ существованіи.

¹⁾ *Антоній Великій*, „Изреченія“. Добротолюбіе, I томъ, стр. 138.

²⁾ *Макарій Великій*, „Наставленія“. Добротолюбіе, II томъ, стр. 224.

Зачатокъ положительной, блаженной жизни и здѣсь на землѣ непременно предполагается какъ органическою связью земной временной и небесной вѣчной жизни, такъ и единствомъ предназначеннаго къ той и другой жизни человѣка.

Если бы земная и вѣчная жизнь были двумя сферами, не имѣющими никакой взаимной связи, если бы переходъ изъ одной въ другую равнялся неизмѣрному скачку, тогда и всѣ земные нравственные подвиги, всѣ труды личности надъ собою не имѣли бы никакого значенія; тогда человѣкъ, жившій на землѣ и перешедшій въ вѣчность, не могъ бы сохранить тождественности своей личности и единства жизни. Правда, божественное Откровеніе не говоритъ намъ ничего о счастливой положительной сторонѣ земной жизни, но въдъ его задачей служить исключительно освѣщеніе отрицательной стороны ея — разъясненіе ненормальности грѣховной жизни и указаніе пути къ нормѣ. Положительной, нормальной жизни слово Божіе не описываетъ и не разъясняетъ, и это понятно почему: человѣку въ предѣлахъ нормальнаго состоянія предоставлено Творцомъ развиваться и преуспѣвать самостоятельно и самодѣятельно. Здѣсь человѣкъ самъ долженъ восходить отъ силы въ силу, отъ разумѣнія къ разумѣнію. Потому и апостоль говоритъ: „вся испытующе добраго держитесь“. Отсюда ясно, что изъ данныхъ божественнаго Откровенія объ отрицательной сторонѣ земной жизни мы отнюдь не должны дѣлать односторонняго заключенія о невозможности и недѣйствительности на землѣ положительной стороны ея. Напротивъ, основываясь на богодарованномъ правѣ самостоятельнаго постиженія предметовъ временныхъ и вѣчныхъ, мы сами должны опредѣлить истинную положительную сторону земной жизни, всячески заботясь лишь о томъ, чтобы наше опредѣленіе не было въ противорѣчій съ данными божественнаго Откровенія относительно отрицательной стороны ея.

Теперь, что касается аскетическаго разрѣшенія вопроса о достиженіи истиннаго счастья на землѣ, то никто не въ правѣ, конечно, признать это рѣшеніе несостоятельнымъ и самихъ аскетовъ не достигшими своей цѣли. Безспорно, истинные христіанскіе аскеты были причастны уже на землѣ самому истинному, самому прочному блаженству. Послѣ трудовъ и подвиговъ, послѣ бореній и слезъ многіе изъ нихъ, дѣйствительно, достигали небеснаго мира и бла-

женства; оставаясь еще въ тѣлѣ, „субботствовали субботу истинную, пріятную и святую, праздновали духовный праздник неизглаголанной радости и веселія, совершали отъ чистаго сердца служеніе чистое и благоугодное Богу... находясь еще въ этомъ мірѣ были уже сотаинниками небеснаго Царя... входили въ чертогъ Его... И не получивъ еще совершенно наслѣдіе, тѣмъ залогомъ, какой пріяли нынѣ, обезопасили себя, какъ уже вѣнчанные и царствующие“¹⁾. Нѣкоторые изъ нихъ достигали даже такого блаженнаго восторга, что не могли вмѣщать его и просили Бога ослабить данную имъ благодать. Такъ, св. Ефремъ Сиринъ „прежде будущаго лучезарнаго свѣта“ удостоился такого состоянія, что долженъ былъ молить Бога: „ослаби ми волны Твоя благодати“²⁾.

Но аскетическую практику достиженія истиннаго счастья на землѣ должно считать практикою исключительною, необычайною. На аскетовъ иначе нельзя смотрѣть, какъ на величайшихъ героевъ духа, особыхъ Божіихъ избранниковъ, воздвигнутыхъ для показанія высшихъ степеней человѣческой природы и человѣческихъ подвиговъ. Вмѣстить то, что вмѣстили они, не могутъ всѣ обыкновенные люди. Восходъ на небо силою духа и святостью подвиговъ — дѣло почти такое же исключительное и необычайное, какъ и взятіе на небо на колесницѣ огненной; низведеніе же въ живущую еще въ брэнной оболочкѣ душу сладкихъ волнъ небесной благодати и райскаго блаженства можно считать чудеснѣе низведенія росы на руно Гедеоново. Значить, жизненная практика великихъ христіанскихъ подвижниковъ вовсе не рѣшаетъ для всей массы смертныхъ (для всѣхъ, такъ сказать, „скудельныхъ сосудовъ царствія Божія) проблемы положительной счастливой жизни на землѣ.

Итакъ, христіанская религія, не исключая возможности положительнаго рѣшенія проблемы счастливой жизни на землѣ, ограничивается лишь тѣмъ, что источникъ и средоточіе этой жизни относить къ вѣчному царству Божію, при чемъ въ лицѣ своихъ необыкновенныхъ представителей даетъ начальныя опыты, такъ сказать, задатки чистой, небесной,

1) *Макарій Великій*, „Наставленія“. Добролюбіе, I томъ, 267 стр. и 264.

2) *Лѣствица*, 130 листь.

блаженной и святой жизни. Повторяемъ опять, это въ порядкѣ вещей. Господь Иисусъ Христосъ сошелъ на землю не для того, чтобы личнымъ вмѣшательствомъ и подробнымъ обсужденіемъ земныхъ обстоятельствъ и вещей устроить земную жизнь. Христіанская религія есть лишь закваска: пока сами люди не растворяютъ, какъ слѣдуетъ, этой закваски въ своей жизни, пока изъ сжатыхъ общихъ основъ Христова Откровенія не сдѣлаютъ сами послѣдовательныхъ и полныхъ выводовъ по отношенію ко всѣмъ жизненнымъ функціямъ, до тѣхъ поръ принципъ христіанства совершенно неосновательно будетъ представляться имъ непропорціонально узкимъ сравнительно съ широтою жизненныхъ потребностей, до тѣхъ поръ одни будутъ считать себя вынужденными жертвовать будто бы прямыми требованіями христіанскими ради полноты жизни, другіе насильственно будутъ урѣзывать жизнь якобы во имя опредѣленныхъ требованій христіанства. Выводъ изъ сказаннаго понятенъ самъ собою: несмотря на видимое отсутствіе прямыхъ опредѣленныхъ данныхъ Христова Откровенія относительно положительной жизни на землѣ, человекъ все-таки можетъ и долженъ самъ отыскать и опредѣлить истинный смыслъ земной счастливой жизни и вступить на путь посильнаго осуществленія ея.

Однако, прежде чѣмъ говорить объ этомъ подробнѣе, сдѣлаемъ сначала, согласно съ вышепредположеннымъ намѣреніемъ, бѣглый обзоръ другихъ внѣхристіанскихъ и даже антихристіанскихъ попытокъ рѣшенія означенной задачи. Опредѣляющимъ началомъ для направленія внѣхристіанскихъ попытокъ рѣшенія смысла положительной счастливой жизни служить двойственность человѣческой природы — ея духовность и тѣлесность. Смотря по тому, которая изъ этихъ сторонъ — духовная или физическая — поставляется существеннѣйшей ареной положительныхъ жизненныхъ функцій, чередуются два рѣшенія о смыслѣ истинной счастливой жизни — идеалистическое и матеріалистическое или, собственно, эволюціонистическое. Мыслители-идеалисты, признавая въ духовной сторонѣ человѣческой природы единственно существенную сторону, подводятъ все міровое бытіе лишь подъ ея критерій, весь міръ трактуютъ въ качествѣ субстанціональнаго духовнаго бытія и феноменальности матеріи. Смыслъ истинной положительной жизни они видятъ

въ духовномъ, точнѣе, въ интеллектуальномъ развитіи, — въ развитіи самосознанія и въ расширеніи познаній. Сюда можно относить не только представителей чистаго идеализма (въ родѣ, напр., Платона, Берклея, Гегеля и т. д.), но и философовъ другихъ направленій и даже многихъ ученыхъ изслѣдователей.

Въ параллель съ даннымъ теоретическимъ опредѣленіемъ смысла жизни, какъ духовнаго прогресса, идетъ своеобразная попытка практическаго достиженія счастья путемъ сосредоточеннаго погруженія въ умственныя занятія, путемъ чистаго интеллектуализма. Есть очень много людей, ищущихъ истиннаго счастья въ ученыхъ кабинетахъ и лабораторіяхъ за философскими размышленіями и научными занятіями. И нельзя сказать, чтобы исканія ихъ оставались совершенно тщетными. Вотъ что, между прочимъ, говоритъ объ этомъ одинъ изъ ученыхъ счастливицевъ: „Сколько счастливыхъ людей удаляются въ четыре стѣны своихъ лабораторій и библіотекъ, гдѣ вопрошаютъ природу и изслѣдуютъ прошлое!... Эти счастливицы никому не завидуютъ и питаютъ лишь жалость къ людямъ, съ такими усиліями ищущимъ далѣкаго счастья, между тѣмъ какъ они нашли его среди четырехъ стѣнъ уставленныхъ книгами, передъ микроскопомъ или передъ вѣсами. У каждаго изъ этихъ счастливицевъ бывають моменты, когда онъ своимъ счастіемъ не помѣняется ни съ однимъ изъ влюбленныхъ существъ въ мірѣ; сердечный трепеть, который онъ испытываетъ въ такіе моменты, можно сравнить развѣ съ трепетомъ горнаго жителя, когда онъ молотомъ и топоромъ старается пробить жилу неизвѣстнаго еще рудника. Бывають экстазы, испытываемые людьми науки при тускломъ свѣтѣ ночной лампы, которые стоятъ выше всѣхъ остальныхъ блаженствъ на землѣ“¹⁾).

Однако, всѣмъ теоретическимъ и практическимъ сторонникамъ исканія положительной счастливой жизни на почвѣ чистаго интеллектуализма должно поставить въ упрекъ ихъ насильственно и исключительно отрицательное отношеніе къ физическимъ тѣлеснымъ потребностямъ. Этого упрека, встаетъ сказать, нельзя ставить аскетамъ, потому что они, вовсе оставивъ попытку достигнуть земнаго счастья, ищутъ счастья небеснаго. Между интеллектуалистами и аскетами такая же разница, какая между свопцами и ангелами.

¹⁾ П. Мантегацца, „Экстазы человѣка“, стр. 82—94.

Съ одной стороны, признавая физическую сторону міра призрачною, феноменальною, съ другой — замыкаясь въ тѣсныя кабинеты отъ всякихъ осязательныхъ сношеній съ водоворотомъ жизни, интеллектуалисты тѣмъ самымъ насильственно и теоретически и практически отторгаютъ отъ себя реальный міръ, насильственно изводятъ себя для реальной жизни. Поэтому, и счастье ихъ не есть натуральное, цѣльное земное счастье; это лишь кабинетное счастье — одностороннее, часто искусственно подогрѣваемое и раздуваемое. Такое рѣшеніе проблемы счастливой жизни пригодно лишь для самаго ничтожнаго меньшинства людей, — людей притомъ односторонне развившихся. Только человѣкъ съ болѣе или менѣе атрофированной волей и парализованной чувствительностью можетъ въ теченіе всей жизни довольствоваться кабинетнымъ счастьемъ. Если и есть такіе люди, то ихъ отнюдь нельзя еще отождествлять съ дѣйствительными философами и учеными. Эти послѣдніе, обладая здоровою натурою и нормальнымъ разностороннимъ развитіемъ, помимо своихъ кабинетныхъ бдѣній, широко пользовались и другими радостями реальной жизни — наслажденіями семейнаго очага, прелестьями природы, эстетическими удовольствіями и такъ далѣе. Какъ немислимо все безъ исключенія человѣчество запереть въ ученые кабинеты, точно такъ же невозможно признать въ крайнемъ интеллектуализмѣ рѣшенія проблемы истиннаго постоянного счастья. Однако, несмотря на очевидную односторонность интеллектуализма и непригодность для удовлетворенія постоянной потребности человѣка въ положительной счастливой жизни, сила и обаяніе его были всегда очень велики; въ наше же время онъ, можетъ-быть, имѣетъ такое значеніе, какого досель еще никогда не имѣлъ. Достаточно сказать, что болѣе или менѣе основательное образованіе съ исключительнымъ интеллектуальнымъ развитіемъ полагается теперь непременно обязательнымъ каждому человѣку. Получить право считаться человѣкомъ нельзя въ настоящее время иначе, какъ путемъ преодоленія всевозможныхъ головныхъ экзерцицій, ознакомленія съ многовѣковой исторіей различныхъ путей интеллектуальнаго движенія человѣка и т. д. Для современнаго человѣка не только счастливая жизнь немислима стала безъ прочнаго положенія и таковой или иной спеціализаціи въ области интеллектуальной, но и какое бы

то ни было сносное человеческое существование и равноправие в человеческом обществѣ.

Крайность всегда вызывает другую противоположную крайность, уравнивающую ее. По отношению къ одностороннему интеллектуализму уравнивающей его крайностью является материализм или, точнѣе, физиологическій эволюционизмъ. Возникающее на его почвѣ рѣшеніе проблемы истинной счастливой жизни теоретически опредѣляется, какъ органическая эволюція, т.-е. возможно наивысшее развитіе физическихъ потребностей, природныхъ инстинктовъ человѣка. Практическое же рѣшеніе данной проблемы ищется въ бурномъ потокѣ чувственныхъ наслажденій, въ эгоистическомъ идонизмѣ. Наше время, давшее образецъ широчайшаго примѣненія крайняго интеллектуалистическаго рѣшенія задачи счастливой положительной жизни, представило, съ другой стороны, и крайніе образцы эволюціонистическо-идонистическаго рѣшенія ея. Въ качествѣ типичнѣйшаго теоретика здѣсь можно указать на недавно скончавшагося Ницше. Сдавъ въ архивъ всѣ задачи и цѣли интеллектуальной жизни, Ницше, „вмѣсто влеченія къ истинѣ“, рекомендуетъ „какъ можно болѣе удовлетворять инстинктамъ“. „Человѣкъ, по нему, долженъ радоваться этому міру, къ которому цѣликомъ принадлежитъ“. Счастье человѣка въ чувствѣ мощи, въ безпрепятственномъ удовлетвореніи инстинктовъ, въ физиологическомъ процвѣтаніи, достигаемомъ насчетъ устраненія и гибели слабѣйшихъ¹⁾. Указывать отдѣльныхъ представителей исканія счастья въ чувственныхъ удовольствіяхъ, въ неограниченномъ удовлетвореніи органическимъ потребностямъ — нѣтъ ни малѣйшей нужды. Имя такимъ легионъ. Даже нѣтъ нужды распространяться и о томъ, что стоящіе на этомъ пути исканія счастья дальше всѣхъ отстоятъ отъ него, что полное удовлетвореніе животнымъ инстинктамъ съ необходимостью приводитъ человѣка, съ одной стороны, къ крайнему мучительному рабству отъ внѣшняго матеріальнаго міра, съ другой — къ быстрому болѣзненному саморазрушенію. Не истинное положительное счастье, а лживый роковой призракъ его манитъ на этотъ путь легкомысленныхъ людей, увлекая ихъ въ пучину жалкой неотвратимой гибели.

¹⁾ См. „Исторія нов. философіи“, Ибервергъ-Гейнце, стр. 591—592.

Невозможность удовлетворительнаго рѣшенія проблемы счастья ни на почвѣ исключительнаго удовлетворенія духовнымъ стремленіямъ, ни чрезъ неограниченное утоленіе физическихъ потребностей издавна приводила и приводитъ людей въ пессимизму — въ теоретическому и практическому отрицанію всякой возможности положительной счастливой жизни.

Теоретическое или философское отрицаніе счастья усиливается утвердиться на метафизическихъ началахъ, на ученіи о такомъ источникѣ міра и міровой жизни, изъ котораго можетъ вытекать лишь одно неустранимое противорѣчіе и безконечный рядъ страданій. Таковы, напр., „безумная воля“ Шопенгауэра, „бессознательное“ Гартмана, „самоуничтожающійся Богъ“ Майнлендера.

Практическій же пессимизмъ, т.-е. фактическое отвращеніе отъ жизни, хотя не мало мотивовъ для себя почерпаетъ уже изъ философскаго пессимизма, но начальный корень свой имѣетъ все-таки въ вышеуказанныхъ неудачныхъ опытахъ достиженія счастья путемъ крайняго интеллектуализма и физическаго идонизма. Бросаясь то въ крайній интеллектуализмъ, то въ односторонній идонизмъ, человѣкъ насильно вноситъ дисгармонію въ свою природу и истощаетъ свои силы по частямъ. Въ результатѣ естественно должны получаться неудовлетворенность, страданіе, отвращеніе отъ жизни, моральное и физическое расслабленіе, словомъ, практическій пессимизмъ. На первый разъ, говоритъ г. Красносельскій¹⁾, можетъ показаться страннымъ, какимъ образомъ отвлеченіе силъ изъ одной сферы дѣятельности въ другую сферу того же самаго лица, т.-е. простое перемѣщеніе силъ, можетъ повести къ ослабленію личности въ ея цѣломъ. „Но это можно сравнить вотъ съ чѣмъ: если человѣкъ станетъ на одну ногу, то вѣдь отъ этого нисколько не измѣнится въ своемъ вѣсѣ, а только перемѣститъ центръ тяжести, а между тѣмъ его устойчивость при этомъ легко можетъ уменьшиться. Аналогичное съ этимъ происходитъ, когда, напр., усиленные мускульныя напряженія настолько ослабляютъ весь организмъ, что не только пропадаетъ энергія мускуловъ, но отказывается работать и желудокъ, теряетъ бодрость нервная система, слабѣютъ всѣ впечатлѣнія внѣшнихъ чувствъ. Подобное этому

¹⁾ „Пессимизмъ и прогрессъ“. В. Евр. 1885 г., 8 кн., 727 стр.

происходить при чрезмѣрномъ развитіи дѣятельности и способностей ума (при крайнемъ интеллектуализмѣ) или какихъ бы то ни было душевныхъ функцій (вѣроятно, и при злоупотребленіи чувственными наслажденіями. Энергія организма и личности въ цѣломъ при этомъ падаетъ, несмотря на усиленіе частныхъ отправленій или, вѣрнѣе, благодаря такому усиленію“.

Такимъ образомъ, крайній интеллектуализмъ и идонизмъ не только не рѣшаютъ проблемы положительной счастливой жизни, но прямо-таки приводятъ въ противоположному результату, т.-е причиняютъ людямъ положительное страданіе и жизненное истощеніе, дѣлаютъ ихъ положительно несчастными и заставляютъ какъ практически отвращаться отъ жизни, такъ и теоретически считать ее чуждою даже возможности истиннаго положительнаго счастья.

Какъ носитель жизненнаго упадка, являющагося въ результатѣ крайнихъ и одностороннихъ направленій жизни, пессимизмъ, вѣроятно, и не можетъ прийти къ иному выводу, кромѣ полнаго отрицанія положительной счастливой жизни. Для отысканія обоснованія и осуществленія ея у него нѣтъ достаточной жизненной энергіи. Пессимизмъ, такимъ образомъ, какъ крайность изъ двухъ крайностей, говоря математически, есть крайность, возведенная въ квадратъ. Но вѣдь, кромѣ возведенія крайностей въ квадратъ, есть иной, болѣе нормальный путь — путь устранинія и примиренія ихъ.

Если два крайнихъ пути — путь усиленнаго напряженія интеллектуальныхъ силъ и односторонняго удовлетворенія стихійнымъ потребностямъ тѣла — приводятъ человѣка къ внутреннему разложенію, жизнь его къ несчастному упадку, то вѣдь остается еще третій, не отрицательный, а положительный путь примиренія ихъ посредствомъ объединенія интеллектуальныхъ и физическихъ потребностей въ гармоническомъ комплексѣ ихъ. Вѣдь можно (скажемъ словами г. Красносельскаго) „найти стихійнымъ силамъ подходящее мѣсто среди общаго строя человѣческой жизни, такое мѣсто, чтобы онѣ не только не мѣшали интересамъ человѣческой личности (интеллектуальнымъ интересамъ), а даже служили имъ здоровой основой“¹⁾. Можно, съ другой стороны, удо-

1) „Пессимизмъ и прогрессъ“. В. Евр. 1885 г., 9 кн., стр. 712.

влетворять интеллектуальнымъ стремленіямъ, не изолируясь вовсе отъ запросовъ тѣлесной природы, напротивъ, одухотворяя и усиливая первыми послѣдніе. Областью, въ которой интеллектуальная и стихійная, или физическая, стороны человѣческаго существа должны естественно уравновѣшиваться и примиряться, служить область эстетическая. Въ сферѣ эстетической жизни духовная и тѣлесная стороны человѣческой природы принимаютъ дѣятельное гармоническое участіе, поддерживая одна другую и тѣмъ самымъ сохраняя для человѣка нормальное состояніе и необходимый запасъ жизненной энергіи, безъ которой немислима не только счастливая, но и мало-мальски сносная жизнь. Здѣсь-то и слѣдуетъ искать настоящаго истиннаго рѣшенія проблемы положительной счастливой жизни¹⁾.

Признавая эстетическую сферу единственно пригодною для достиженія въ ея границахъ положительнаго счастья, мы имѣемъ въ виду въ настоящей статьѣ сдѣлать болѣе или менѣе полный очеркъ эстетической жизни, какъ жизни истинно счастливой, положительной.

Какъ и всякая вообще жизнь, жизнь эстетическая складывается изъ отдѣльныхъ функцій или актовъ. Основныхъ актовъ въ эстетической жизни два: эстетическое созерцаніе и художественное творчество, или искусство. Въ каждомъ изъ этихъ актовъ, предполагается присутствіе и гармоническое сочетаніе интеллектуальнаго и чувственнаго элементовъ,

¹⁾ Именно въ сферѣ эстетической, представляющей изъ себя синтезъ духовной и чувственной сторонъ человѣческой природы, видѣлъ рѣшеніе проблемы положительной жизни еще Фридрихъ Шиллеръ (р. 1759 г., ум. 1805 г.). Въ „письмахъ объ эстетическомъ воспитаніи“ онъ настоятельно проводилъ мысль о необходимости примиренія въ человѣкѣ духовныхъ и чувственныхъ началъ. Въ согласіи ихъ онъ видѣлъ „печать совершеннаго человѣка“, *прекрасную душу*, въ гармоніи ихъ проявленій ему представлялась истинная, нормальная и счастливая жизнь. „Въ стыдливой тишинѣ твоего сердца воспитывай побѣждающую истину, облеку ея въ красоту (въ чувственный прекрасный образъ), дабы не только мысль ей благопріятствовала, но и чувство обнимало съ любовью ея явленія, вотъ залогъ и непремѣнное условіе истинной положительной жизни. Истиннымъ блаженнымъ состояніемъ человѣка Шиллеръ считалъ именно среднее гармоническое состояніе, въ которомъ душа не терпитъ ни физическаго ни интеллектуальнаго понужденія и которое онъ назвалъ эстетическимъ. Элементы этого состоянія — высокое благодушіе и свобода духа, соединенныя съ органическою силою и живостью“. (См. „Историч. очеркъ ученій о красотѣ и искусствѣ“ проф. Амфитеатрова. В. и Р. 1889 г., № 24, стр. 530—550.)

о которых только что была рѣчь. Сущность изслѣдованія каждаго изъ названныхъ актовъ эстетической жизни, прежде всего, и должна сводиться къ обзорѣ и анализу въ нихъ этихъ именно элементовъ, къ опредѣленію ихъ связи и специфическаго значенія.

Но если бы наше изслѣдованіе ограничилось только анализомъ этихъ элементовъ, то едва ли могъ бы получиться законченный образъ эстетической жизни, едва ли бы могло быть хоть сколько-нибудь выяснено значеніе этой жизни, какъ жизни, дѣйствительно, положительной, т.-е. имѣющей цѣль въ самой себѣ, притомъ непрерывной и вѣчной по продолженію и блаженной для живущихъ. Въ виду достиженія послѣдняго результата, нужно эстетическую жизнь поставить въ самую тѣсную и неразрывную связь съ той жизнью, къ которой стремились упомянутые выше духовные герои христіанства — христіанскіе аскеты, словомъ, съ жизнью вѣчною, религіозною.

Если бы и удалось изъ одного анализа актовъ эстетической жизни установить ея положительный характеръ и наибольшую пригодность для удовлетворенія жизненныхъ запросовъ человѣческой природы, то все-таки она оставалась бы нецѣльною, неустойчивою, какъ бы висящею въ воздухѣ, оторванною отъ естественнаго начала и конца или, лучше сказать, отъ абсолютной цѣлости міровой жизни. Только въ связи съ этой цѣлостью эстетическая жизнь должна представиться полною смысла и безконечной цѣнности. Но эту цѣлость жизни міровой, какъ абсолютный базисъ и завершеніе изслѣдуемой нами эстетической жизни, напрасно стали бы мы предполагать лишь въ ограниченныхъ предѣлахъ нашего вещественнаго міра; смыслъ и истинный образъ этой цѣлости тщетно стали бы искать въ метафизическихъ построеніяхъ — плодахъ шаткаго мышленія и произвольной фантазіи. Міровая жизненная цѣлость вполнѣ и совершенно дана лишь въ жизни божественной, смыслъ и образъ ея можно, по крайней мѣрѣ, до нѣкоторой степени, доступной нашему настоящему духовному воспріятію, возстановить лишь при свѣтѣ истиннаго христіанскаго Откровенія. Итакъ, не ограничиваясь анализомъ чистыхъ актовъ нашей эстетической жизни, мы непременно должны поставить ихъ подъ непосредственное воздѣйствіе соответствующихъ имъ актовъ

универсальной религіозной жизни. Соответствующіе акты религіозной жизни, прежде всего, должны быть необходимыми регуляторами элементовъ эстетическихъ жизненныхъ актовъ — созерцанія и творчества. Если людямъ плохо удастся опытно извѣдать истинное — вполне интенсивное и прочное — счастье эстетической жизни, если въ теоретическомъ опредѣленіи ея функций царить страшная неустойчивость и путаница, то несомнѣнно главная причина этого въ отсутствіи примѣненія къ даннымъ актамъ единственно истинныхъ и дѣйствительныхъ христіански-религіозныхъ регуляторовъ. (Что это за регуляторы и каково ихъ дѣйствіе, будетъ указано въ своемъ мѣстѣ.)

Кромѣ урегулированія или нормированія эстетическихъ актовъ, религіозные акты должны приводить ихъ къ синтетическому единству съ универсальнымъ обще-единымъ актомъ всеміровой божественной жизни. Жизнь эстетическая при такой постановкѣ обзорѣнія ея должна представиться въ высшей степени важнымъ и благодѣтельнымъ нервомъ жизни міровой. Послѣ этого должно быть болѣе или менѣе ясно и понятно нормальное функціонированіе этого нерва, равно какъ причины и сущность его теперешнихъ болѣзненныхъ уклоненій и раздраженій.

Обращаемся къ рассмотрѣнію перваго основного акта эстетической жизни — эстетическаго созерцанія.

II.

Эстетическое созерцаніе на почвѣ христіанскаго усовершенствованія.

Эстетическое созерцаніе, какъ необходимый, чрезвычайно распространенный и пріятный жизненный актъ. — Самостоятельность и психологическій генозисъ эстетическаго созерцанія. — Три главныхъ момента его. — Сущность и причина доставляемаго имъ наслажденія. — Трудность пользованія эстетическимъ созерцаніемъ. — Грѣховные принципы человѣческой природы, какъ главные причины этой трудности. — Устраненіе этихъ причинъ христіанской религіей. — Эстетическое созерцаніе, какъ исходный пунктъ положительной жизни совершеннѣйшихъ христіанъ (христіанскихъ аскетовъ). — Обыкновенный грѣшный человѣкъ и совершенный христіанинъ съ точки зрѣнія способности ихъ къ эстетическому созерцанію. — Приспособленность эстетическаго созерцанія къ нравственному совершенству человѣка.

Что такое эстетическое созерцаніе? Не есть ли она праздная забава обезпеченныхъ и ничѣмъ незанятыхъ людей, или

въ немъ серіозный и необходимый актъ жизни? Неоспоримо, что изъ него дѣлають свою спеціальность всякаго рода праздные туристы, всюду ищущіе красотъ природы; присяжные эстетики, проводящіе цѣлыя дни въ картинныхъ галереяхъ и художественныхъ хранилищахъ; богатые меломаны, готовые и день и ночь проводить въ театрѣ, и т. д. Но несомнѣнно также, что и всѣ прочіе люди, безъ различія возраста и состоянія, всегда готовы отдаться и дѣйствительно отдаются эстетическому созерцанію. Такъ, напр., какой-нибудь важный сановникъ, занимающійся въ своемъ кабинетѣ государственными дѣлами, частенько отрывается отъ нихъ, чтобы полюбоваться скользнувшимъ къ нему въ окно игривымъ солнечнымъ лучомъ... Неутомимый косарь, совершенно незамѣтно для себя, бросаетъ работу и засматривается на разстилающійся передъ нимъ роскошный, живой, зеленый коверъ луга... Старикъ-нищій, пробирающійся въ село на ночлегъ, вдругъ останавливается и заслушивается несущейся съ поля живой, разливной пѣсни... Больной, умирающій въ подвалѣ ребенокъ невольно останавливаетъ потухающій взоръ на причудливомъ узорѣ расписаннаго морозомъ крохотнаго оконца... Несчастный узникъ забываетъ о своемъ жалкомъ положеніи, любуясь вспорхнувшей на тюремную рѣшетку рѣзвой птичкой... Словомъ, нѣтъ такого положенія, состоянія и возраста, при которыхъ бы люди не искали случая воспользоваться эстетическимъ созерцаніемъ. Очевидно отсюда, что въ немъ заключается не пустая, выдуманная праздными людьми забава, а естественный, необходимѣйшій жизненный актъ, необходимый функція жизни, притомъ жизни пріятной, положительной, счастливой.

Не сводимо ли, однако, по своей природѣ эстетическое созерцаніе на какую-либо другую функцію обыкновенной практической жизни; по результату же (т.-е. доставляемому имъ пріятному состоянію) не представляетъ ли оно лишь случайныхъ комбинацій обыкновенныхъ, счастливыхъ настроеній?

Рѣшеніе даннаго вопроса очень важно, такъ какъ отъ него зависитъ возможность и смыслъ предполагаемаго нами обоснованія положительной счастливой жизни именно на почвѣ эстетической. Если основной эстетическій актъ, эстетическое созерцаніе, не имѣетъ самостоятельнаго значенія, не пред-

ставляетъ вполнѣ самостоятельной жизненной функціи, то объ эстетической жизни, какъ жизни своеобразной, положительной и счастливой, не можетъ быть и рѣчи. Поэтому, необходимо ближе познакомиться съ эстетическимъ созерцаніемъ, съ его природой или, если можно такъ выразиться, его конструкціей и жизненнымъ смысломъ.

Самый терминъ „эстетическое созерцаніе“ въ буквальномъ смыслѣ означаетъ чувственное воспріятіе (прежде всего зрительное). Чувственное воспріятіе, какъ такое, и на самомъ дѣлѣ составляетъ основное зерно, такъ сказать, первоначальную эстетическаго созерцанія. Между тѣмъ чувственное воспріятіе — актъ обыкновенной практической жизни, актъ, имѣющій цѣлю познание внѣшней жизненной среды (ради ориентированія въ ней и пользованія ею для поддержанія личной жизни). Тѣмъ не менѣе, дѣлать отсюда заключеніе о несамостоятельности эстетическаго созерцанія, отождествлять его всецѣло съ чувственнымъ воспріятіемъ, какъ обыкновеннымъ актомъ практической жизни, ни въ какомъ случаѣ нельзя. Для кого угодно, сразу же очевидно, что чувственное воспріятіе и эстетическое созерцаніе отнюдь не одно и то же, что оглянуть какой-нибудь предметъ съ практической цѣлю и эстетически любоваться имъ — два акта не только не тождественные по внутреннему содержанию, но даже ни въ какомъ отношеніи неравные. Чувственное воспріятіе относится къ эстетическому созерцанію, какъ частичный элементъ къ своему цѣлому, притомъ элементъ болѣе или менѣе внѣшній, не центральный и не существенный. Эстетическое созерцаніе подобно вполнѣ самостоятельному, могучему и цѣнному дереву, вырастающему на почвѣ чувственнаго воспріятія и, конечно, не изъ данныхъ этой почвы, а изъ самостоятельнаго зерна, — зерна высшаго духовнаго порядка. Чувственное воспріятіе служитъ лишь исходной точкой, отъ которой, можно психологически прослѣдить генезисъ эстетическаго созерцанія, какъ самостоятельной функціи положительной жизни.

Обращаясь къ этому генезису, возьмемъ для болѣе яснаго и нагляднаго уясненія его живой примѣръ.

Представимъ себѣ путника, которому на пути попадается не большая, но очень быстрая рѣчка. Подойдя къ ней, путникъ окидываетъ взоромъ ея бурливо несущіяся струи. Быстро

и машинально онъ замѣчаетъ, что глубина рѣчки настолько значительна, что въ обуви перейти ее невозможно. Въ то же время и глазъ и сознание его улавливаютъ, что разсѣянные въ ней значительные камни такъ расположены, что, перепрыгивая съ одного на другой, можно очутиться на противоположномъ берегу, не замочивъ ногъ. Почти моментально воспринявъ въ сознание всѣ эти данныя, путникъ быстро перебирается чрезъ рѣчку. Здѣсь налицо, прежде всего, чувственное воспріятіе съ соответствующими ему ощущеніями и вызванными имъ соображеніями. Данными этого чувственного воспріятія путникъ воспользовался лишь для практической цѣли — для наилучшаго перехода черезъ рѣчку.

Теперь предположимъ, что, вступивъ на другой берегъ, путникъ вздумалъ отдохнуть. Онъ сѣлъ на берегу, и взоръ его естественно устремился на рѣчку. И вотъ, постепенно предъ нимъ раскрываются детали прекрасной картинки. Живая сверкающая на солнцѣ вода... бурливыя стремящіяся отдѣльныя струйки... усѣянное мелкими разноцвѣтными камнями дно... зеленые, покрытые сочной травой берега... Путникъ залюбовался картиной и продолжалъ всматриваться въ нее все пристальнѣе, все внимательнѣе. Чѣмъ больше онъ смотрѣлъ, тѣмъ больше замѣчалъ данныхъ для разсматриванія. Его взоръ послѣдовательно привлекали то скользящія по дну полупрозрачныя тѣни отъ водяныхъ струй, то рѣзво снующія туда и сюда рыбы, то шумный прибой воды о большіе встрѣчные камни. Сначала каждая деталь рѣчки поочередно приковывала къ себѣ его вниманіе, представлялась особымъ самостоятельно значительнымъ объектомъ; потомъ всѣ частные элементы незамѣтно стали сближаться. Мало-по-малу получился не совсѣмъ ясный въ деталяхъ, но очень характерный въ цѣломъ образъ живого потока, куда-то стремящагося, какъ бы улаждающагося своею стремительностью, энергично ополчающагося на препятствія, искусно обходящаго ихъ и продолжающаго свой ходъ съ новымъ оживленіемъ, съ несомкнутаемымъ журчаньемъ, точно съ веселой пѣсенкой...

Въ параллель съ этимъ образомъ, не то въ немъ, не то около него, въ сознаніи путника (допустимъ, человѣка уже пожилого) возникъ неясный образъ молодого человѣка, подобно рѣзвому потоку, бодро стремящагося къ определенной жизненной цѣли, мужественно борющагося съ неблагопріят-

ными обстоятельствами и искусно обходящаго ихъ, — образъ самого же путника въ его лучшіе молодые годы... Продолжая любоваться живымъ потокомъ, олицетворяющимъ стремительную юность путника, послѣдній невольно вспомнилъ и о тѣхъ дѣйствительныхъ результатахъ, къ которымъ привели его жизненные стремленія... Увы! эти результаты оказались далеко не такими, какихъ можно было бы ожидать, судя по первоначальной энергичности стремленій... Въ памяти путника незамѣтно пронесся цѣлый рядъ воспоминаній о жизненныхъ неудачахъ и разочарованіяхъ... тоскливо стало на душѣ... Но не жгучая мучительная тоска, а тихая, какъ бы скользящая по сердцу печаль наполнила его грудь, — печаль, не стѣсняющая, не удручающая, а какъ бы убаюкивающая душу безстрастнымъ, нѣсколько монотоннымъ, но достаточно живымъ мотивомъ. Этотъ мотивъ ясно звучалъ въ ухахъ путника, ласкалъ его слухъ, успокаивалъ его тѣло, навѣвалъ на него успокоительную полудремоту. Этимъ мотивомъ былъ мотивъ журчащей рѣчки.

Изъ приведеннаго примѣра видно, что до перехода и послѣ перехода черезъ рѣчку путникъ пережилъ два съ внѣшней стороны и по началу совершенно одинаковые акта, именно онъ два раза созерцалъ или смотрѣлъ на рѣчку. Но тогда какъ въ первомъ случаѣ получился лишь простой актъ зрительнаго воспріятія рѣчки, давшій возможность путнику достигнуть практической цѣли — переправиться черезъ нее, во второмъ случаѣ онъ пережилъ весьма сложный, очень пріятный и успокоительно дѣйствующій на душу актъ эстетическаго созерцанія, разросшійся на психо-фізіологической почвѣ чувственнаго воспріятія. Съ устремленія взора на рѣчку и воспріятія ея внѣшняго вида (съ этого обыденнаго зауряднаго акта) начинался для путника и актъ эстетическаго созерцанія...

Теперь спрашивается, гдѣ же тотъ первый моментъ, съ котораго къ данному заурядному акту чувственнаго воспріятія прившелъ элементъ специально эстетическій? Несомнѣнно, такимъ моментомъ былъ моментъ сосредоточенія особеннаго вниманія на внѣшнемъ видѣ рѣчки. До перехода черезъ рѣчку путникъ очень бѣгло, почти моментально воспринялъ внѣшній видъ ея, воспринялъ въ общихъ, неясныхъ чертахъ, воспринялъ односторонне, съ той только стороны, съ какой

видъ рѣчки представлялся благопріятствующимъ практическому интересу — переходу черезъ нее. Послѣ же переправы путникъ сосредоточилъ все свое вниманіе на виѣшной сторонѣ каждой детали рѣчки. Съ этого именно момента онъ началъ эстетически созерцать.

Особенное сосредоточеніе вниманія на виѣшной сторонѣ, на видимости предмета, производящаго впечатлѣніе на виѣшніе органы чувствъ (собственно на зрѣніе и слухъ), и есть первый специально эстетическій моментъ эстетическаго созерцанія.

„Видимость (окружающаго міра), по словамъ профессора Грооса, можетъ служить либо только преходящимъ средствомъ для сознанія, либо составлять самую его цѣль... первая играетъ служебную роль, послѣдняя господствуетъ; мимо той быстро проходятъ, а на этой останавливаются. Если выдѣленіе видимости занимаетъ кульминаціонный пунктъ сознанія продолжительное время, то отношеніе субъекта къ ней эстетическое... эстетическою является видимость, господствующая въ сознаніи... которой сознаніе какъ бы говоритъ: остановись, ты такъ прекрасна¹⁾!“

Обращаясь къ нашему примѣру, новый эстетическій элементъ замѣчаемъ тамъ именно, гдѣ путникъ, сосредоточенно созерцающій рѣчку, послѣ отдѣльныхъ элементовъ вдругъ сосредоточивается на цѣломъ образѣ созерцаемаго предмета и воспринимаетъ этотъ образъ, какъ нѣчто органически цѣлое и живое. Такимъ образомъ, воспріятіе созерцаемаго предмета, какъ цѣльнаго живого образа, представляетъ второй чисто эстетическій моментъ эстетическаго созерцанія. Путнику рѣчка (послѣ полного сосредоточенія вниманія на ней) представлялась живымъ стремящимся существомъ, оказавшимся способнымъ воплотить въ себѣ образъ стремящагося человѣка (самого путника). Какая-нибудь музыкальная пьеса, сначала привлекающая вниманіе человѣка отдѣльными минорными аккордами и переходами, вдругъ представляется ему органически цѣльной жалобой, вылившейся въ звукахъ живой скорбной душой и т. п. Органическая цѣльность и живость созерцаемаго предмета получается въ данномъ случаѣ, благодаря какъ бы нѣкоторому перевоплощенію созерцающаго

1) Гроосъ, „Введеніе въ эстетику“. Перев. Сева. Изд. 1899 г., 32 и 33 стр.

субъекта въ созерцаемый предметъ. Цѣльность и жизненность созерцаемаго есть собственно цѣльность и жизненность созерцающаго. Созерцаемый предметъ является какъ бы одушевленнымъ, и одушевляющимъ его началомъ является не что иное, какъ „я“ созерцающаго. „Въ эстетическомъ созерцаніи (говорить Гроосъ) все мое „я“ проникаетъ въ бездушныя формы и надѣляетъ ихъ теплотой своей жизни, такъ что я сопровождаю своими чувствами каждый изгибъ, каждое увеличеніе и уменьшеніе, каждое усиленіе и ослабленіе... наше сознаніе (въ данномъ случаѣ) пребываетъ болѣе въ созерцаемомъ предметѣ, чѣмъ въ нашемъ собственномъ тѣлѣ¹⁾“.

Третій завершительный моментъ эстетическаго созерцанія наступаетъ тогда, когда созерцающій субъектъ начинаетъ представлять объектъ созерцанія воплостителемъ различныхъ живыхъ существъ, начиная съ себя самого, или разнообразныхъ актовъ внутренней жизни. Когда путникъ подъ цѣлостнымъ образомъ живо стремящагося потока вообразилъ себя самого въ періодъ юности, онъ поднялся уже на третью ступень эстетическаго созерцанія.

Эта ступень характеризуется особенною широтой и подвижностью.

Созерцающій субъектъ можетъ воображать въ эстетическомъ образѣ множество различныхъ объектовъ и внутреннихъ состояній. Этому благоприятствуетъ разносторонность и богатство собственнаго содержанія любой эстетической формы. Вообразивъ сначала въ быстро мчащейся рѣчкѣ свою стремительную юность, путникъ потомъ въ ея успокоительномъ монотонномъ живомъ журчаньи нашелъ выраженіе своей тихой грусти, вызванной воспоминаніемъ о жизненныхъ неудачахъ...

Но въ образѣ той же самой рѣчки, особенно отгѣняя сознаниемъ другія детали ея, онъ могъ бы вообразить себѣ и многое другое... Смѣна воплощаемаго въ созерцаемомъ образѣ матеріала, съ одной стороны, опредѣляется ассоціаціями представленій и чувствъ, съ другой — указанной разносторонностью объективныхъ формъ эстетическаго созерцанія. Второму фактору (т.-е. объективной формѣ) принадлежитъ большая сила вліянія, если онъ по своей природѣ живъ и подвиженъ.

¹⁾ „Введеніе въ эстетику“, стр. 124 и 131.

Слушая, напр., тихую и медленную (*adagio*) музыку, я могу предаться грустнымъ размышленіямъ и по ассоціаціи перейти къ воспоминанію о какомъ-нибудь весьма печальномъ событіи, по отношенію къ которому тихая музыка будетъ представляться звуковой иллюстраціей его... Но стоитъ только музыкѣ измѣниться въ веселое *allegro*, какъ воспоминаніе о печальномъ событіи само собою должно испариться и дать мѣсто болѣе соотвѣтствующему музыкѣ душевному содержанию.

Въ эстетическомъ созерцаніи, по мнѣнію Грооса, сознание не отдается обычному теченію представленій... оно слѣдуетъ внѣшнимъ процессамъ, — куда ведутъ эти послѣдніе, туда должны слѣдовать и представленія, а они, въ свою очередь, безпрепятственно увлекаютъ за собою и чувства. Какъ только дѣйствительность измѣняетъ свою тональность, немедленно измѣняется и эхо чувствъ, аффектъ, только что владѣвшій мною, исчезаетъ, и возникаютъ иныя настроенія¹⁾. Представленный генезисъ основныхъ моментовъ эстетическаго созерцанія ясно показываетъ, что оно вполне самостоятельный, очень сложный жизненный актъ, *toto genere* отличный отъ чувственнаго воспріятія. Въ то время какъ послѣднее наиболѣе фізіологическій актъ, первое (т.-е. эстетическое созерцаніе) актъ наиболѣе психическій, хотя и связанный съ фізіологическимъ элементомъ чувственнаго воспріятія. Чувственное воспріятіе, или видимость объекта, составляетъ въ эстетическомъ созерцаніи внѣшнюю сторону, форму, къ которой присоединяется внутренняя сторона — психическое содержаніе.

Не будемъ особо пускаться въ подробный анализъ формы и содержанія эстетическаго созерцанія. На основаніи уже сдѣланнаго генезиса эстетическаго созерцанія ясно, что форму въ эстетическомъ созерцаніи составляетъ воспринимаемая зрѣніемъ и слухомъ и переводимая сознаніемъ въ объективную видимость, феноменальная сторона дѣйствительности, содержаніе же — различные комплексы представленій и чувствъ субъекта, воплощаемые въ объективныхъ формахъ видимости.

Теперь слѣдуетъ опредѣлить, въ чемъ состоитъ и на чемъ утверждается то удовольствіе, та душевная сладость и гармонія, которыя испытываются при эстетическомъ созерцаніи?

1) „Введеніе въ эстетику“, стр. 126.

Пріятность эстетическаго созерцанія, прежде всего, отрицательнаго характера. Она состоитъ въ устраненіи изъ сознанія уже существовавшихъ непріятностей. Эстетическое созерцаніе, прежде всего, помогаетъ забывать всѣ труды, заботы, непріятности, болѣзни, вообще все бремя отрицательной практической жизни и отрѣшаться отъ давящей сердце и омрачающей настроеніе житейской муки. Отдаваясь эстетическому созерцанію — погружаясь, напр., въ разсматриваніе освѣщеннаго заходящимъ солнцемъ небснаго свода, отливающаго различными цвѣтовыми тонами и оттѣнками, самый удрученный, самый озабоченный человѣкъ, точно какимъ волшебствомъ, сбрасываетъ съ себя тяжкое бремя заботъ, точно оставляетъ на землѣ тѣсную сердечную оболочку и переносится всѣмъ своимъ облегченнымъ духовнымъ существомъ вверхъ, въ блаженную среду чуднаго свѣта и гармоничнаго сочетанія великолѣпныхъ свѣтовыхъ оттѣнковъ.

„Освобождаясь въ эстетическомъ созерцаніи отъ вещественной дѣйствительности (говоритъ Фольгельтъ), мы отрѣшаемся и отъ нашего собственнаго вещественнаго „я“. Въ насъ умолкаютъ личныя стремленія и интересы; наши опасенія и надежды, наши планы и житейскія обстоятельства отходятъ назадъ. Личное наше „я“, занятое обыденными интересами и преисполненное опасеній за собственное благополучіе, остается совершенно въ сторонѣ. Освободиться на нѣкоторое время отъ нашего любезнаго, но тягостнаго „я“, чувствовать облегченіе отъ удушающей тяжести и однообразной суетни, отдѣлиться отъ этого „я“ — вотъ истинное счастье, доставляемое эстетическимъ созерцаніемъ¹⁾“.

Но въ удовольствіи эстетическаго созерцанія есть и положительный элементъ. Созерцающій человѣкъ, хотя и безсознательно, безъ яснаго отчета, однако вполне реально переживаетъ въ самомъ себѣ чудную внутреннюю гармонию. Частныя функціи его душевной жизни совершаются при этомъ легко, свободно и естественно, не стѣсняемыя никакимъ вносящимъ диссонансъ анализомъ и не подавляемыя непріятнымъ сознаніемъ недостигнутой еще цѣли. „Созерцаю... (читаемъ у того же Фольгельта), мы живемъ полной, кипучей жизнью и въ то же время чувствуемъ особенную духовную легкость, свободу и

1) Современныя вопросы эстетики“. Переводъ. С.-Пб. 1900 г. 28 стр.

покой... живемъ и наслаждаемся жизнью въ болѣе свободной, болѣе свѣтлой формѣ¹⁾“...

На чемъ же основывается такое благодѣтельное воздѣйствіе эстетическаго созерцанія на душу, гдѣ корень описанной его сладости?

Рѣшить этотъ вопросъ необходимо для того, чтобы ясно было, что удовольствіе и счастье эстетическаго созерцанія не случайный элементъ въ немъ, и не въ чемъ-либо иномъ побочномъ, а именно въ процессѣ созерцанія имѣетъ свой главный корень. Въ противномъ случаѣ, утвержденіе эстетическаго созерцанія въ качествѣ несомнѣннаго акта дѣйствительно счастливой жизни будетъ казаться сомнительнымъ, фиктивнымъ.

Новѣйшая эстетика (опирающаяся, между прочимъ, на авторитеты Канта, Шиллера, Спенсера и др.), объясняя сущность эстетическаго наслажденія и его причину, отождествляетъ его съ наслажденіемъ обыкновенной (напр. дѣтской) игры. „Эстетическое наслажденіе (говоритъ Мильталеръ на основаніи Канта-Спенсеровой теоріи) заключается въ безцѣльной игрѣ ощущеній, вызываемыхъ зрительными или слуховыми раздраженіями, ассоціаціями и связанными съ ними чувствами, которыя совершаются разнообразно и безъ всякихъ усилій²⁾“. „Удовольствіе, доставляемое эстетическимъ созерцаніемъ, есть удовлетвореніе инстинкта игры (говоритъ Гроосъ), этой глубокозаложенной въ насъ потребности, благодаря которой мы поднимаемся выше міра будничныхъ событій, и которая, какъ говоритъ Шиллеръ, только и дѣлаетъ человѣка человекомъ... Ибо игра свободно носится надъ строгой причинной связью реальныхъ событій; она перемѣщаетъ въ эту сферу свободы и играющаго, такъ что его душа освобождается отъ всѣхъ реальныхъ интересовъ и можетъ свободно проявить себя въ просвѣтленномъ мірѣ чувствъ, въ которой она вступила по собственной волѣ³⁾“.

Отождествленіе эстетическаго созерцанія, какъ серьезнаго акта жизни, съ такимъ актомъ, какъ дѣтская игра, нисколько не унижаетъ его.

1) Ibid., 85 стр.

2) „Что такое красота?“ Переводъ Вагнеровой. С.-Пб. 1899 г., 30 стр.

3) „Введ. въ эстетику“, стр. 134 и 129.

Съ одной стороны, нужно помнить принципъ: „если не будете какъ дѣти“... съ другой — слѣдуетъ имѣть въ виду, что, согласно разъясненію Шиллера и Спенсера, и въ дѣтской игрѣ и въ игрѣ эстетическаго созерцанія сказывается одинъ и тотъ же симптомъ, именно проявляется избытокъ силы живого существа. Избытокъ силы живущаго жаждетъ какой-нибудь дѣятельности, единственной цѣлью которой служить желаніе быть дѣятельнымъ, которая, слѣдовательно, является сама для себя цѣлью¹⁾. „Кто созерцаетъ эстетически, тотъ какъ бы плаваетъ въ потокѣ, но не съ тѣмъ, чтобы переплыть его; онъ играя носится по волнамъ и не думаетъ ни о чемъ другомъ, кромѣ ласкающихъ объятій освѣжающей стихіи²⁾“.

Пока что, достаточно и этого объясненія.

Въ немъ важно для насъ то, что эстетическое созерцаніе признается здѣсь жизненнымъ актомъ, имѣющимъ въ самомъ себѣ цѣль и въ силу уже своего совершенія доставляющимъ человѣку наслажденіе и счастье. Уже этимъ достаточно подтверждается значеніе его, какъ самостоятельнаго акта несомнѣнно положительной и вполне счастливой жизни.

Хотя теперь болѣе или менѣе ясно и достовѣрно, что, владѣя эстетическимъ созерцаніемъ, человѣкъ владѣетъ однимъ изъ первыхъ условій и элементовъ счастливой, положительной жизни, однако отсюда еще никакъ нельзя заключать о полной возможности и легкости достиженія счастья при одной лишь настоящей данности людямъ этого элемента.

То правда, что эстетическое созерцаніе искони дано всѣмъ и каждому, повидимому, въ полное и постоянное распоряженіе, однако не подлежитъ сомнѣнію и то, что люди сравнительно мало пользуются имъ и еще меньше получаютъ чрезъ него минуты истиннаго наслажденія и счастья.

Съ точки зрѣнія практическаго пользованія эстетическимъ созерцаніемъ, какъ средствомъ жизненнаго счастья, его можно сравнить съ музыкальнымъ инструментомъ, на которомъ только послѣ большихъ и частыхъ усилій научиваются играть и наслаждаться, и которымъ виртуозно пользуются лишь рѣдкія счастливыя единицы человѣчества, но за который совершенно бесплодно хватается неискусная человѣческая масса.

¹⁾ Ibid., 131 и 132 стр.

²⁾ Ibid., 85 стр.

Каждый человекъ изъ собственныхъ безчисленныхъ неудачныхъ опытовъ прекрасно знаетъ, что 1) вызвать достаточно интенсивное эстетическое созерцаніе въ себѣ очень трудно; что 2) удержать его на болѣе или менѣе продолжительное время еще труднѣе; что, наконецъ, 3) извлечь изъ него одну чистую, ничѣмъ не омрачимую сладость обыкновенному человеку почти вовсе невозможно.

Кому не извѣстно, какъ трудно произвольно настроить себя на созерцательный ладъ, какъ много требуется внутренней борьбы и напряженныхъ усилий, чтобы сосредоточить вниманіе на какомъ-либо даже завѣдомо прекрасномъ предметѣ? Сколько тысячъ, даже миллионовъ людей равнодушно отворачиваются или бѣгло, бессмысленно скользятъ взорами по самымъ эстетическимъ предметамъ, равнодушно проходятъ мимо самыхъ великолѣпныхъ видовъ природы и произведеній искусства! Сколько специальныхъ посѣтителей картинныхъ галлерей и другихъ художественныхъ хранилищъ ходятъ съ холодной душой между перлами красоты, не будучи въ состояніи сосредоточить вниманія хотя бы на одномъ изъ нихъ, вызвать въ себѣ хотя бы на нѣсколько минутъ способность истиннаго эстетическаго созерцанія!...

Не менѣе извѣстно всѣмъ и каждому, какъ не легко удержаться на уровнѣ достигнутого уже эстетическаго созерцанія.

Эстетическое созерцаніе обыкновенныхъ людей почти всегда мимолетно. Туристы, напр., восходящіе на высочайшія горы съ тѣмъ, чтобы полюбоваться съ нихъ великолѣпными видами, отлично знаютъ, какъ не пропорціонально то мимолетное эстетическое наслажденіе, которое они испытываютъ на вершинѣ горы, съ тѣми трудами и опасностями, которыя преодолеваются ими во время подъема. Завзятые театралы могутъ подтвердить, что при слушаніи самыхъ любимыхъ оперъ они только въ извѣстные, отдѣльные, краткіе моменты, при исполненіи артистами излюбленныхъ ими мѣстъ, испытываютъ настоящее эстетическое наслажденіе, возвышаются на степень истиннаго созерцанія, да и то не всегда. Мигъ захватывающаго созерцанія, сладостнаго и не омрачаемаго, почти такъ же кратокъ, какъ моментъ блистанія молніи. И никакое душевное напряженіе, никакое сознательное самовнушеніе не въ силахъ продлить этотъ мигъ, задержать его... Едва блеснетъ въ сознаніи лучъ истиннаго эстетическаго созерцанія, едва прольется

въ душу его чарующій свѣтъ, какъ смотришь, туда заползаютъ уже какое-нибудь мутное облако обыденнаго мелочнаго и непріятнаго настроенія. Только что мелькнетъ въ сознаніи созерцающаго желаніе отдать себѣ отчетъ въ прелести созерцаемаго, какъ это послѣднее уже затемняетъ какое-нибудь будничное представленіе, впечатлѣніе отъ него заволакивается случайными заботами и неудовольствіями... Отсюда каждое обыкновенное эстетическое созерцаніе является не вполнѣ чистымъ и прозрачнымъ. Къ нему постоянно такъ или иначе припутываются влочки сѣрой и непріятной житейской дѣйствительности. Кристаллизовать эстетическое созерцаніе, вкушать одинъ непримѣсный нектаръ его едва ли кто можетъ изъ обыкновенныхъ смертныхъ!?

Итакъ, вотъ въ какомъ видѣ дано людямъ эстетическое созерцаніе — этотъ первоначальный и всеобщій актъ положительной, счастливой жизни. Можно рѣшительно сказать, что люди пользуются имъ лишь въ самыхъ гомеопатическихъ дозахъ.

Но причины означенной трудности сосредоточенія вниманія на эстетическомъ созерцаніи лежатъ не въ немъ самомъ, не въ элементахъ или строеніи его, а въ созерцающемъ субъектѣ. Не эстетическое созерцаніе само по себѣ не поддается болѣе или менѣе широкому и интенсивному жизненному примѣненію, а натуральный человѣкъ (или, вѣрнѣе, ненатуральный, таковой, какой онъ есть теперь) не можетъ, какъ слѣдуетъ, сосредоточить свое сознаніе на немъ.

Въ грѣшномъ, несовершенномъ человѣкѣ, въ его больной природѣ и искверпанной жизни заключены особенныя специфическія данныя, которыя не благопріятствуютъ, даже положительно мѣшаютъ надлежащимъ образомъ пользоваться эстетическимъ созерцаніемъ, какъ основнымъ актомъ здоровой положительной жизни.

Эти данныя, соотвѣтственно тремъ моментамъ эстетическаго созерцанія, можно свести къ тремъ главнымъ, составляющимъ основные принципы грѣшной природы и ненормальной (отрицательной) жизни человѣка. Разсмотримъ ихъ въ отдѣльности.

Взойти на первую ступень эстетическаго созерцанія, сосредоточить все вниманіе на окружающей видимости ради самой видимости (безкорыстно, такъ сказать, пролить на нее

свѣтъ сознанія), мѣшаетъ человѣку его постоянное грубое своекорыстіе, его отношеніе къ объективной средѣ, какъ къ пассивному, всячески эксплуатируемому средству существованія. „Человѣкъ (какъ справедливо говоритъ Шопенгауэръ)—самое нуждающее существо“, и потому постоянно поглощенъ заботами объ удовлетвореніи своихъ нуждъ. Однакоже, количество его дѣйствительныхъ, обусловленныхъ природой и положеніемъ въ мірѣ нуждъ — капля въ морѣ, сравнительно съ массой нуждъ насочиненныхъ. Въ области житейскихъ нуждъ и способовъ ихъ удовлетворенія человѣчество въ теченіе своего существованія достигло самаго наибольшаго прогресса. Чѣмъ добросовѣстнѣе перетряхивать исторію человѣческой культуры, тѣмъ больше окажется данныхъ, удостоверяющихъ, что люди только и дѣлали, что развивали въ себѣ аппетиты и потребности и измышляли всяческія средства къ удовлетворенію ихъ, напротивъ, почти вовсе не рѣшались сдѣлать массовую серьезную попытку сокращенія жизненныхъ нуждъ и подавленія уворенившихся позывовъ къ постоянному удовлетворенію ихъ. Ростъ культуры любого народа есть въ то же время прямо пропорціональный ростъ его нуждъ и потребностей въ ихъ удовлетвореніи. Чуть ли не единственное, притомъ слишкoмъ ничтожное исключеніе во всей міровой исторіи представляетъ горсть циниковъ съ ихъ типичнымъ представителемъ, Діогеномъ, доведшихъ свои потребности до *minimum*'а.

Итакъ, въ силу природныхъ и благопріобрѣтенныхъ нуждъ, человѣкъ представляется существомъ, постоянно эксплуатирующимъ природу (или вообще объективную среду), какъ бы поглощающимъ и пожирающимъ ее... И гдѣ такое отношеніе къ природѣ почему-либо для него невозможно или неудобно, тамъ (по словамъ Шопенгауэра), „подобно основному басу, внутри человѣка раздается непрерывное, отчаянное: какаѣ же мнѣ въ этомъ польза? Поэтому наипрекраснѣйшая обстановка получаетъ для большинства людей пустынный, мрачный, чуждый, враждебный видъ¹⁾“ и часто вовсе неспособна бываетъ вызвать на созерцаніе погрязшаго въ морѣ житейскихъ заботъ и дрызгъ человѣка. Такимъ образомъ, смотрѣть

1) „Міръ, какъ воли и представленіе“. Перев. Фета. Изд. 1881 г., I т., 234 стр.

на объективную среду, какъ на нѣчто цѣнное по себѣ, какъ на значительнѣйшую и прекраснѣйшую часть Божьяго міра, чувствовать ея гармонію и прелесть мѣшаетъ человѣку его узкая субъективная точка зрѣнія, коренящійся въ немъ грубый и узкій утилитаристическій принципъ.

Стать на вторую ступень эстетическаго созерцанія; погружаясь въ созерцаемый объектъ, сознавать цѣлостность и живость его, не позволяетъ человѣку принципъ эгоизма (въ данномъ случаѣ интеллектуалистическаго), неспособность отрешенія отъ своего собственнаго „я“, пожертвованія сознаниемъ его ради сознанія чрезъ него объекта. Едва обыкновенно успѣетъ человѣкъ уловить болѣе или менѣе цѣльный и осмысленный образъ созерцаемаго объекта, — уловить посредствомъ погруженія въ него всего своего сознанія и собственнаго самозабвенія, какъ безпокойный брюзгливый голосъ „я“ тотчасъ же отзывается сознаніе назадъ и заявляетъ ему о какихъ-либо ничтожныхъ личныхъ требованіяхъ. Такимъ образомъ (употребимъ сравненіе Шопенгауэра), „выступить въ роли солнца, озаряющаго окружающіе предметы, сознанію удастся и очень рѣдко и лишь на самое короткое время. Препятствіемъ является интеллектуалистическій эгоизмъ: эгоистичное „я“ тотчасъ же превращаетъ солнце сознанія въ жалкій, тусклый фонарь, освѣщающій личный путь“.

Какъ это ни странно на первый взглядъ, однако третью — завершительную ступень эстетическаго созерцанія должно признать болѣе доступною каждому человѣку, нежели двѣ первыя. Удивляться особенно однако нечему. Въ жизни можно найти много и другихъ примѣровъ, гдѣ человѣкъ охотнѣе берется за конецъ дѣла, спѣшить сразу же воспользоваться его вѣнцомъ... Сравнительная легкость третьей ступени эстетическаго созерцанія обусловливается особымъ участіемъ въ ней личнаго, субъективнаго элемента въ его непривосновенности. На этой ступени, какъ извѣстно, созерцающій субъектъ воплощаетъ свои субъективные образы или комплексы чувствъ въ объективныхъ формахъ. Слушаетъ, напр., человѣкъ кающуюнибудь тол-ную унылую мелодію и воображаетъ въ ней выраженіе своего личнаго горя. И это ему дается сравнительно легко. Но бѣда въ томъ, что участіе личности необходимо привноситъ на эту ступень свою специфическую атмосферу, — атмосферу нездоровую и психистую. Субъективная сфера

обыкновеннаго (не идеальнаго) человѣка слишкомъ богата недостатками, болѣзнями и страданіями личности. Воплощеніе этихъ болѣзней и страданій въ объективныхъ формахъ естественно не можетъ дать въ результатѣ нормальнаго эстетическаго созерцанія, приводящаго душу къ блаженному удовольствію и успокоенію. Душевный мусоръ, тяготящій человѣческую личность непосредственнымъ внутреннимъ (субъективнымъ) присутствіемъ въ ней, даетъ себя чувствовать еще рѣзче, еще больнѣе и непріятнѣе при ясномъ объективномъ выраженіи его. Такимъ образомъ, на третьей, болѣе полной и совершенной ступени эстетическое созерцаніе искажается и парализуется въ своемъ благотворномъ воздѣйствіи принципомъ сердечной нечистоты, душевной засоренности человѣка...

Теперь болѣе или менѣе ясно, что тормозомъ къ достиженію положительной счастливой жизни на почвѣ эстетическаго созерцанія служить не что иное, какъ внутренняя ненормальность, поврежденность и несовершенство человѣка.

Нужно, слѣдовательно, предварительно избавить человѣка отъ этой внутренней ненормальности, привести его къ возможному совершенству, и только тогда счастье жизни на почвѣ эстетической будетъ для него дѣйствительно и „ближе и возможно“. Кто же избавитъ человѣчество отъ этого зла? Кто исцѣлитъ его и приведетъ къ совершенству? Кто поставитъ его на естественный и реальный путь блаженства?

„Благодареніе Богу Іисусомъ Христомъ, Господемъ нашимъ!“ восклинемъ вмѣстѣ съ апостоламъ. „Законъ бо духа жизни о Христѣ Іисусѣ свободилъ насъ отъ закона грѣховнаго“ (Римл. VII гл., 25 ст.; VIII гл., 2 ст.), отъ всѣхъ увазанныхъ ненормальныхъ принциповъ личной жизни.

Христіанство, истинная божественная религія, указало и всѣ внутреннія ненормальности человѣка и дала всѣ средства къ избавленію отъ нихъ. Христіанство не только приблизило людей къ Богу, къ истинному началу и цѣли ихъ бытія, но и освѣтило и очистило весь естественный путь человѣческой жизни. Христіанство льетъ животворную, оздоравливающую благодать на всѣхъ и на все. (Только люди не пользуются въ должной мѣрѣ благодатными силами христіанства.) Благодатью его нужно все омыть: всѣ явленія, всѣ функціи жизни. Ею нужно окропить и функціи жизни поло-

жительной, эстетической. И эстетическое созерцаніе, какъ и всякій жизненный актъ, на очищенной христіанствомъ почвѣ должно явиться чистымъ, совершеннымъ, прекраснымъ и блаженнымъ даромъ Божиимъ человѣку. Само собою разумѣется, не эстетическое созерцаніе, какъ установленный Богомъ жизненный актъ, нужно очищать и освѣщать христіанствомъ, а человѣка, предающагося эстетическому созерцанію. Нужно именно его внутреннее „гумно отребить“ Христовой лопатой (Ев. Мате., III гл., 12 ст.), а тамъ ужъ чистая, прекрасная пшеница — жизненные акты, между прочимъ, и эстетическіе, явятся сами собою.

Теперь слѣдуетъ показать, что христіанство дѣйствительно подтверждаетъ и вмѣстѣ искореняетъ тѣ именно дурные принципы нравственной ненормальности человѣка, которые тормозятъ человѣку свободный доступъ къ тремъ отмѣченнымъ ступенямъ эстетическаго созерцанія.

Какъ уже указано, принципъ крайне утилитарнаго отношенія къ окружающей дѣйствительности, обусловленный чрезмерной многопопечительностью о житейскихъ нуждахъ, не даетъ человѣку возможности остановиться на ней безстрастный и внимательный взоръ. Поэтому Божественный Основатель христіанской религіи положилъ прежде всего нанести ударъ именно этому принципу. Уже на первыхъ порахъ божественнаго учительства, человѣчество услышало изъ устъ Спасителя слѣдующее: „не пецытеся душею вашею, что ясте, или что пиете: ни тѣломъ вашимъ, во что облечетеся... Воззрите на птицы небесныя, яко не сѣютъ, ни жнутъ, ни собираютъ въ житницы, и Отецъ вашъ небесный питаетъ ихъ... Смотрите кринь сельныхъ, како растутъ: не труждаются, ни прядутъ. Глаголю же вамъ, яко ни Соломонъ во всей славѣ своей облечесе, яко единъ отъ сихъ“ ... (Мѡ. VI гл., 25, 26, 28, 28, 29 ст.) „Не пецытеся убо, глаголюще: что ямы, или что пиемы, или чимъ одеждемся... Не пецытеся убо на утрей, утреній бо собою печетеся: довлѣетъ дневи злоба его... Ищите же прежде царствія Божія и правды его, и сія вся приложатся вамъ“ ... (ст. 31, 33, 34.)

Итакъ, Господь настоятельно требуетъ и повелѣваетъ оставить заботы о всевозможныхъ второстепенныхъ нуждахъ, оставить вытекающее изъ этихъ заботъ алчное отношеніе къ окружающей дѣйствительности... относиться къ природѣ не

своекорыстно, не утилитаристически, а эстетически... „Воззрите на птицы небесныя!... воззрите на кринны сельныя! Всмотритесь въ бодрый, оживленный образъ жизни первыхъ, — каеъ бы такъ говорить Христось, — полюбуйтеъ дивной красотой послѣднихъ!... Этимъ вы снимете тяжкое бремя съ своихъ душъ — снимете бездну напрасныхъ мучительныхъ безпокойствъ, получите сладкое, мирное душевное состояніе и ясное реальное убѣжденіе, что излишекъ нужды и многопопечительности о нихъ приносить лишъ одно зло и страданія, нисколько не дѣлая жизнь и живущихъ лучше и совершеннѣе.

Въ приведенномъ евангельскомъ мѣстѣ находимъ, такимъ образомъ, не только призывъ къ прямому, положительному устраненію причины людской малоспособности ко вступленію на почву эстетическаго созерцанія, но и ясное доказательство тому, что Самъ І. Христось, совершенно чуждый многопопечительности и житейскихъ заботъ, широко и свободно пользовался эстетическимъ созерцаніемъ, Самъ любовался и птицами небесными и кринами сельными... Все Евангеліе, всѣ бесѣды и наставленія І. Христа носятъ на себѣ ясныя слѣды эстетическаго созерцанія, ясныя слѣды того, что божественный взоръ подолгу покоился на картинахъ и предметахъ природы, почерпалъ изъ нихъ умиротвореніе и Собственному духу и дѣйственные, убѣдительные образы для людей ¹⁾.

Первоначальный свободный призывъ къ отрѣшенію отъ многопопечительности, способствующему объективному (эстетическому) отношенію къ внѣшнему міру, Господь І. Христось въ теченіе Своей земной жизни закрѣпилъ въ прямой долгъ Своихъ послѣдователей, во-первыхъ, примѣромъ Собственной жизни, — жизни „Сына человѣческаго, не имѣвшаго, гдѣ главы приклонити“ (Лук. XVIII гл., 22 ст.); во-вторыхъ, заповѣдью о нестяжательности и отреченіи отъ земныхъ благъ. Отсюда получилось уже положительное христіанское средство, снимающее съ человѣка тяжелое иго заботъ и попеченій и возвращающее ему первобытную благодатную способность къ широкому и блаженному пользованію эстетическимъ созерцаніемъ.

¹⁾ Ср. рѣчь преосв. Амвросія о знач. иск. въ дѣлѣ восп. Ц. В. 1898 г. № 4, стр. 138.

Безспорно, искорененіе въ человѣкѣ эгоизма, перемѣщеніе центра человѣческихъ стремленій изъ собственной субъективной сферы въ сферу объективную, концентрируемую близъ Самого Бога — главное спасительное дѣло христіанства. И словомъ и примѣромъ І. Христось научилъ людей забывать самихъ себя ради Бога и міра... (Лук. IX гл., 23 ст.). Всѣ заповѣди и благодатныя средства Онъ сосредоточилъ около этого пункта...

Такимъ образомъ, христіанство принесло въ міръ возможность осуществленія въ міровой жизни того божественнаго закона, по которому все живущее, забывая себя, должно утверждать другое. Этимъ закономъ только и можетъ обезпечиваться истинная, гармоничная и блаженная жизнь міра. Осуществленіе именно этого закона, между прочимъ, открываетъ людямъ свободный путь на вторую ступень эстетическаго созерцанія (на ступень созерцанія и услажденія природой, какъ прекраснымъ, осмысленнымъ и живымъ образомъ), — путь, заграждаемый вкоренившимся въ человѣческой природѣ эгоизмомъ (въ частности эгоизмомъ интеллектуалистическимъ). Возрожденный христіанинъ, освободившійся отъ злого эгоистическаго недуга, можетъ, забывая себя, не только жить пребываніемъ въ Богѣ и сочувствіемъ благосостоянію ближнихъ, но и одухотвореніемъ своей сознательной и разумной субъективностью твореній Божіихъ. Ему дано освѣщать ихъ своимъ внутреннимъ разумнымъ свѣтомъ, чувствовать ихъ чудную прелесть и, такимъ образомъ, съ одной стороны, реально оправдывать смыслъ Божіихъ твореній, съ другой — самому вкушать чрезъ это блаженный покой положительной жизни.

Наконецъ, христіанство, и именно оно только, возвращаетъ третьей ступени эстетическаго созерцанія ея истинный образъ и доставляемую ею положительную, живую сладость.

Оно побуждаетъ и помогаетъ человѣку очистить сердце (Мѡ. V гл., 8 ст.) отъ всего сквернаго, омрачающаго душу, расслабляющаго и умерщвляющаго ее; наполняетъ его здоровыми и святыми чувствами, каковы радость, миръ, долготерпѣніе, кротость, милосердіе, вѣра и т. д. Эти и имъ подобныя душевныя движенія, гармонично улаживаясь въ человѣческомъ сердцѣ, умиротворяя и оживляя его, при ясномъ объективномъ выраженіи въ эстетическихъ формахъ, только усиливаютъ въ человѣкѣ ощущеніе душевнаго міра,

довольства и блаженства. Свѣтъ Христовъ, просвѣщая всего человѣка, дѣлая его непосредственно прекраснымъ и блаженнымъ, тѣмъ самымъ уготовляетъ ему еще большее блаженство чрезъ созерцаніе этого свѣта въ отражающихъ его объективныхъ образахъ. „Аще бо тѣло твое все свѣтло, не имый нѣкія части темны, будетъ свѣтло все, якоже егда свѣтильникъ блистаніемъ просвѣщаетъ тя“ (Лук. XI гл., 36 ст.) Если самъ ты свѣтель и прекрасенъ, и міръ, отражающій тебя, будетъ казаться свѣтлымъ и прекраснымъ и увеличить твое довольство и блаженство.

Итакъ, несомнѣнно, что христіанство есть прямой и единственный путь къ безпрепятственному достиженію полного — широкаго и интенсивнаго эстетическаго созерцанія. Послѣднее можетъ вполнѣ примѣняться и въ совершенствѣ процвѣтать лишь на почвѣ возрожденной христіанской души, очищенной отъ алчнаго отношенія къ объективному міру, отъ эгоистической сосредоточенности въ собственной субъективности и отъ всякой душевной нечистоты. Степени усвоенія этихъ очистительныхъ началъ христіанства, степени возрожденія и совершенства христіанскаго, точно соотвѣтствуетъ и степень способности въ свободному и чистому эстетическому созерцанію — этому основному началу положительной жизни.

Жизнь истинныхъ христіанъ фактически подтверждаетъ данное положеніе.

Въ началѣ настоящей статьи мы указали на христіанскихъ подвижниковъ — аскетовъ, какъ на людей, рѣшившихъ проблему счастливой (положительной) жизни особымъ, исключительнымъ образомъ, — силою духа возвышавшихся еще при жизни на землѣ до причастія вѣчному небесному блаженству, до „боговселенія“... Теперь должно связать, что такого результата они достигали длиннымъ путемъ, — путемъ не только отрицательнаго, но и положительнаго характера; не только нравственной борьбой и страданіями, но и длиннымъ рядомъ положительныхъ эстетическихъ созерцаній. Нравственное очищеніе — отрѣшеніе отъ корыстнаго отношенія къ міру, отъ себялюбія и чувственной нечистоты, — покупаемое цѣною страшныхъ усилій и мукъ, шло у нихъ параллельно съ счастливымъ умиротвореніемъ ихъ духа, съ успокоеніемъ его въ созерцательномъ отношеніи къ міру, къ творенію Божію.

Подвижники не только мучились, вырывая съ корнемъ изъ своей природы грѣховную нечистоту, но и наслаждались плодами достигнутой внутренней чистоты и прочной способностью погружаться въ эстетическое созерцаніе. Безъ послѣдняго одинъ сплошной рядъ мученій былъ бы невыносимъ и для нихъ, несмотря на всю силу ихъ духа и твердость самоотреченія. Начиная созерцательно относиться къ самымъ обыденнымъ окружающимъ предметамъ, они постепенно восходили все выше и выше по лѣстницѣ созерцанія, пока не останавливались на высочайшей и непредѣлимѣйшей вершинѣ ея, пока не сосредоточивали созерцанія на Самомъ Богѣ и вѣчности. Всѣми тѣми блаженными моментами эстетическаго созерцанія, которыми намъ удается такъ рѣдко и съ такимъ трудомъ воспользоваться въ моменты душевнаго просвѣтленія и безстрастія, аскеты пользовались часто, просто и подолгу. Но они перерастали ихъ и искали наслажденія уже въ высшемъ божественномъ созерцаніи.

Наше эстетическое созерцаніе, въ которомъ мы обыкновенно полагаемъ цѣль и вершину лучшей положительной земной жизни, для аскетовъ было лишь начальною ступеню этой жизни. Но, во всякомъ случаѣ, и они стояли на этой ступени; и они предавались обыкновенному эстетическому созерцанію; и они пользовались имъ, какъ актомъ положительной счастливой жизни, поддерживающей ихъ въ первое время ихъ подвижническихъ мукъ и бореній жизни отрицательной; и они считали возможнымъ полное осуществленіе его лишь на почвѣ христіанской.

Въ подтвержденіе сказанному сошлемся на свидѣтельство величайшаго изъ аскетовъ и глубочайшаго изъ созерцателей — блаженнаго Исаака Сирина. Необходимымъ условіемъ достиженія свободнаго созерцанія (прежде всего эстетическаго созерцанія природы) онъ считаетъ именно христіанское нравственное возрожденіе и самоисправленіе. „Естество тогда только способно сдѣлаться зрителемъ истиннаго созерцанія, когда первоначально претерпѣніемъ страданій, дѣланіемъ и скорбію совлечется ветхаго страстнаго человѣка, какъ новорожденный младенецъ совлекается одежды, выносимой изъ матернихъ ложесн¹⁾“. Что нравственное возрожденіе слу-

1) „Слова подвижническія“. Изд. 1858 г., 388 стр.

жить необходимымъ условіемъ, прежде всего, эстетическаго созерцанія, это видно изъ слѣдующихъ словъ св. Исаака Сирина. Когда отрѣшишься отъ грѣховнаго себялюбія и своекорыстія, „тогда, говоритъ онъ, отверзутся очи твои, чтобы по мѣрѣ чистоты твоей видѣть вѣрность твари Божіей и красоту созданій“ . (264 стр.)

Уже это созерцаніе окружающей природы, созерцаніе твари Божіей, въ высшей степени сладостно и можетъ считаться прочнымъ элементомъ блаженной положительной жизни... „Когда умъ путеводится чудомъ созерцанія твари, тогда и и ночь и день будутъ для него едино въ славныхъ чудесахъ созданій Божіихъ“ . (Ibid.) Но „сіе созерцаніе, говоритъ св. Исаакъ, бываетъ пищею ума, пока не придетъ онъ въ состояніе пріять созерцаніе высшее перваго созерцанія; потому что одно созерцаніе передаетъ человѣка другому созерцанію“ . (389 стр.)

Что это за другое созерцаніе, можно судить изъ слѣдующихъ словъ св. Макарія Великаго: „Всякій долженъ знать, что есть очи, которыя внутреннѣ сихъ (т.-е. тѣлесныхъ) очей, и есть слухъ; который внутреннѣ сего слуха... чрезъ нихъ душа мысленно созерцаетъ вождедѣнную и единую неизглаголанную лѣпоту Жениха-Христа, уязвляется любовію и испытываетъ блаженство¹⁾“ .

Итакъ, эстетическое созерцаніе, какъ свободный, широкій и постоянный актъ положительной счастливой жизни, возможно и дѣйствительно осуществимо лишь подъ руководствомъ христіанской религіи, на почвѣ христіанскаго возрожденія и нравственнаго исправленія человѣческой личности, вотъ мысль, къ которой сводились всѣ наши разсужденія и которую находимъ умѣстнымъ въ заключеніе иллюстрировать примѣромъ.

Представимъ себѣ въ качествѣ созерцателей двухъ лицъ: обыкновенно мірскаго человѣка, со всѣми грѣхами и нравственными несовершенствами, и христіанскаго подвижника, достигшаго высокой степени христіанскаго совершенства.

Предъ тѣмъ и другимъ развертывается прекрасная картина природы, невольно вызывающая на эстетическое созерцаніе. И тотъ и другой одинаково бросаютъ взоры на эту картину...

1) „Наставленія“. Добротолубіе, I т., 266 стр.

Но одинаковъ ли получается у того и другого результатъ?... Напротивъ, совершенно противоположный, и эта противоположность обуславливается ничѣмъ инымъ, какъ противоположностью внутренняго нравственнаго состоянія того и другого. Первый созерцатель — эгоистъ и практикъ. Онъ переполненъ всевозможными заботами, стремленіями, расчетами, планами, чувственными побужденіями. Охарактеризуемъ его словами знатока эгоистической стороны человѣческой природы — словами Шопенгауэра. „Онъ настолько способенъ обращать свое вниманіе на предметы, поскольку они имѣютъ какое-нибудь, хотя бы посредственное отношеніе къ его стремленіямъ¹⁾... Онъ ищетъ только своего пути въ жизни, въ крайнемъ случаѣ всего того, что когда-либо могло бы стать его путемъ, слѣдовательно, топографическихъ замѣтокъ въ обширнѣйшемъ смыслѣ... (221 стр.) Осторожной стопой и съ боязливой оглядкой совершаетъ онъ свой путь, предполагая, что тысячи случайностей и тысячи враговъ его сторожатъ... (370 стр.) Само собою разумѣется, такой человѣкъ безъ особаго непосильнаго ему напряженія не можетъ остановить безстрастный и безкорыстный взоръ на раскрывающейся предъ нимъ картинѣ. Его „высматривающій“ взоръ равнодушно скользитъ по ней и ищетъ остановиться на какомъ-нибудь невзрачномъ, но практическомъ предметѣ“.

Если даже такой человѣкъ обезпеченъ во всѣхъ отношеніяхъ и вовсе не имѣетъ никакого повода искать для себя какой-либо пользы, то и въ такомъ случаѣ онъ все-таки остается безучастнымъ и равнодушнымъ... Прекрасныя картины природы не могутъ затронуть его потому уже, что онъ привыкъ получать лишь болѣе сильныя осязательныя воздѣйствія, вызывающія его собственныя реакціи. Въ виду прелестнаго вида природы такой человѣкъ можетъ ограничиться лишь оставленіемъ на немъ какого-либо слѣда своего пребыванія, напр. своей надписи, „чтобы (по мѣткому замѣчанію Шопенгауэра) воздѣйствовать на мѣсто, такъ какъ оно на него не дѣйствуетъ“ (373 стр.). Но если данный человѣкъ и ухитрится съ грѣхомъ пополамъ возвыситься на эстетическую точку зрѣнія, то остановиться и удержаться здѣсь онъ совершенно безсиленъ... Въ его душевномъ содер-

¹⁾ „Міръ, какъ воля и представленіе“, 220 стр.

жани нѣтъ достаточно равновѣсія и спокойствія, нѣтъ такихъ представленій и чувствъ, которыя бы могли составить согласную гармонию съ прекрасными, чистыми и спокойными эстетическими образами... Вниманіе его поминутно отрывается отъ этихъ образовъ коловоротомъ порывистыхъ до болѣзненности, страстныхъ чувствъ и побужденій, въ родѣ полового влеченія, боязни, зависти, честолюбія, ревности, злобы, досады и т. д. и т. д. Итакъ, эстетическое созерцаніе для суетнаго эгоиста — недоступная обѣтованная земля... Хотя онъ и дѣлаетъ потуги „полакомиться“ имъ, однако въ самомъ лучшемъ случаѣ достигаетъ крайне ничтожныхъ результатовъ.

Но вотъ та же самая картина природы предъ истиннымъ послѣдователемъ Христа, внутренній обликъ котораго свв. подвижники живописуютъ такъ: „многозаботливость и сласть похотная не господствуетъ надъ нимъ... онъ не сребролюбуется, не ищетъ похоти міра сего, не завидуетъ, не властвуетъ, никого не осуждаетъ, ни о чемъ не беспокоится, не держитъ своей воли, не боится голода, ни звѣря, не мятется¹⁾“. Онъ совлекъся ветхаго человѣка... и Господь облекъ его въ одѣянія свѣта, въ одѣянія вѣры, надежды, любви, радости, мира, милосердія, благодати, а подобно и во всѣ прочія божественныя, животворящія одѣянія свѣта, жизни, неизглаголаннаго упокоенія²⁾“. Душа его такъ умиротворена, что онъ подобенъ незлобивому младенцу. „Онъ готовъ вмѣстить въ сердцѣ своемъ всякаго человѣка, не отличая злого отъ добраго“ (256 стр.). „На всѣхъ онъ взираетъ чистымъ окомъ и радуется о цѣломъ мірѣ“ (260 стр.). Неудивительно, что съ такимъ настроеніемъ совершенный христіанинъ всецѣло забываетъ самого себя, „дѣлается весь лицомъ, весь — окомъ“... (261 стр.) Неудивительно, что онъ весь погружается въ созерцаніе нетлѣнной красоты созданій Божіихъ, прозрѣваетъ въ нихъ Самого Бога. Созерцаніе его вдвойнѣ сладостно. Сладостно потому, что онъ сливается съ прекрасными твореніями Бога, какъ бы утопаетъ въ нихъ и теряетъ изъ сознанія всѣ тягости личности. Сладостно и отъ того, что онъ видитъ въ нихъ отраженіе своего чистаго внутреннего содержанія, которое согласно, гармонично и свон-

1) Слово Аввы Исаи. Добротолюбіе, I т., 401 стр.

2) В. Макарій, Добр., I, 263 стр.

центрировано около единого высочайшаго центра — Бога. Отраженная душевная гармонія во внѣшней объективной гармоніи представляетъ какъ бы двойную усиленную гармонію. Въ соотвѣтствіе ей усиленно является и сладость ощущенія ея...

Смотритъ ли святой человѣкъ на возносящіяся къ небу деревья, растущія все выше и выше, онъ съ радостью созерцаетъ въ нихъ образъ собственнаго духовнаго возрастанія; глядитъ ли на тихо текущій ручеекъ, съ наслажденіемъ замѣчаетъ въ немъ подобіе собственнаго безстрастія и безмятежности душевной; внимаетъ ли пѣнію птицъ, внимаетъ въ то же время отзвуку собственнаго душевнаго хваленія Творцу и Искупителю. Словомъ, и внутренній и внѣшній міръ у нравственно чистаго человѣка сливаются въ единую сладкую гармонію эстетическаго созерцанія, въ прочный, ничѣмъ не омрачимый актъ истинной положительной жизни.

Итакъ, чистое эстетическое созерцаніе есть пріятный и полезный жизненный плодъ, возрастающій лишь на доброй нивѣ христіанскаго нравственнаго совершенства. Внѣ послѣдняго нѣтъ истиннаго эстетическаго созерцанія. Значитъ, уже само по себѣ, въ своемъ чистомъ видѣ, истинное эстетическое созерцаніе чуждо всего несовершеннаго и не нравственнаго. Но, какъ такое, оно, съ своей стороны, должно оказывать благотворное нравственное воздѣйствіе на душу человѣка... И дѣйствительно, своимъ свѣтомъ и чистотой оно облагораживаетъ и закрѣпляетъ корень благородства и нравственной чистоты въ душѣ человѣка.

Если несовершенному грѣшному человѣку удастся въ счастливыя минуты возвыситься на степень чистаго истиннаго эстетическаго созерцанія, то результатомъ этого бываетъ (по крайней мѣрѣ, временно) его нравственное просвѣтленіе и улучшение.

„Нѣтъ никакой другой дѣятельности сознанія, которая бы въ такой же мѣрѣ, какъ чистое созерцаніе, отодвигала на задній планъ все эгоистическое“, говоритъ Гроосъ (33 стр.).

Отсюда ясно, что эстетическое созерцаніе уже по своей сущности и природѣ приспособлено именно къ нормальному субъективному состоянію человѣка. Только на почвѣ субъективно-нормальной оно является „благосѣннолиственнымъ и благоплодовитымъ древомъ“... Напротивъ, у субъективно-

ненормальныхъ людей оно является лишь жаднымъ искусственнымъ бумажнымъ цвѣткомъ.

Только духовноздоровые люди и могутъ относиться къ окружающей средѣ эстетически: смотрѣть на все „вѣщими зѣницами“, „внимать и горныхъ ангеловъ полеть, и гадъ морскихъ подводный ходъ, и дольней лозы прозябанье“.

Напротивъ, людямъ эгоистичнымъ, съ нечистымъ сердцемъ, эстетическое созерцаніе почти вовсе недоступно. И „очи имѣютъ они, но не видятъ, и уши имѣютъ, но не слышатъ“, потому что одобѣло сердце ихъ, потому что субъектъ ихъ слишкомъ погрязъ въ личныхъ интересахъ и матеріализующихъ душу страстныхъ чувствахъ... А между тѣмъ эстетическое созерцаніе по своей природѣ есть именно отрѣшеніе субъекта отъ узкой личной почвы и свободное пареніе въ объективной средѣ съ цѣлю сознательнаго обнаруженія ея совершенствъ и ради собственнаго блаженнаго успокоенія.

Итакъ, эстетическая жизнь въ ея начальномъ основномъ актѣ — эстетическомъ созерцаніи должна, непременно, идти объ руку съ христіанской религіозно-нравственной жизнью. Только подъ такимъ условіемъ она оказывается достаточно интенсивною и прочною, нормальною и совершенною. Только съ религіозно-нравственной жизнью она можетъ быть въ полной гармоніи и желательномъ взаимодействіи...

Въ дальнѣйшемъ разсмотрѣніи эстетической жизни мы постараемся показать, что такое же согласіе и связь съ христіанской религіозно-нравственной жизнью долженъ имѣть и дальнѣйшій болѣе сложный и совершенный актъ ея, именно художественное творчество, или искусство.

В. Шугинъ.

(Продолженіе будетъ.)

Нравственная жизнь, какъ необходимое условіе въ познаніи Бога чрезъ усвоеніе христіанства.

Познаніе истины есть достояніе тѣхъ,
кои стали причастниками истины (вку-
сила ея жизнью).

Св. Григорій Синаитъ.

Исторія свидѣтельствуетъ намъ, что никакая великая истина не была принята людьми безъ борьбы съ нею, — великимъ открытіямъ гениальнаго ума они всегда противопоставляли свои родныя убѣжденія, нажитыя вѣками и потому составившія для нихъ несомнѣнную истину. Если это справедливо въ отношеніи положеній научныхъ, то тѣмъ болѣе несомнѣнно въ отношеніи истинъ нравственныхъ. Послѣднія всегда считались всѣмъ человѣчествомъ самымъ священнымъ достояніемъ его, безъ котораго нельзя жить разумно; а такъ какъ люди, кромѣ этой земной и временной жизни, признаютъ еще небесную и вѣчную, то очевидно, что нравственные принципы должны были пріобрѣсти для нихъ еще болшую важность, — они признаются необходимымъ условіемъ для наслѣдованія вѣчнаго блаженства; слѣдовательно, перемѣна ихъ или измѣна имъ была еще болѣе трудной для человѣчества, чѣмъ измѣна истинамъ научнымъ. Тутъ борьба была уже необходима, и борьба самая сильная и продолжительная. Лучшіе люди, тѣ изъ нихъ, которые живутъ высшими идеалами, всегда и съ достаточнымъ основаніемъ могутъ сказать такъ: „возьмите у насъ истины научнаго знанія — мы проживемъ безъ нихъ такъ же, какъ проживемъ и безъ особыхъ благъ и удоволь-

ствій міра, но оставьте намъ истинны нравственныя, истинны религіи, ибо жизнь безъ нихъ будетъ мракомъ, хотя бы солнце свѣтило въ десять разъ сильнѣе, чѣмъ теперь, словомъ, мы не можемъ жить безъ нихъ такъ же, какъ безъ воздуха, слѣдовательно, и не уступимъ ихъ безъ борьбы". Этого голоса человѣческаго духа, алчущаго и жаждущаго высшей истины, и желающаго провести ее въ жизнь, конечно, имѣетъ право на свое существованіе, такъ какъ онъ есть естественное и законное состояніе нашей духовной природы, хотя бы и не освященной еще христіанствомъ. Его можно или, вѣрнѣе, необходимо терпѣть, потому что онъ направляется къ той же цѣли, что и нравственное ученіе божественнаго откровенія, именно облагородить человѣчество, научить его, что служить страстямъ для разумнаго существа постыдно, что есть другой и высшій законъ жизни, чѣмъ тотъ, который живетъ въ нашей плоти.

Но исторія знаетъ, что у христіанства, кромѣ указанныхъ противниковъ по недоразумѣнію, — противниковъ, которые впоследствии приходили все-таки къ нему, было еще много другихъ враговъ, не принимавшихъ его только потому, что весь складъ ихъ жизни и всѣ ихъ идеалы были радикально противоположны основнымъ принципамъ евангельской истины.

Христіанство говоритъ, что всякій человѣкъ для дѣйствительнаго принятія и усвоенія его долженъ отречься отъ самого себя, т.-е. отъ прежнихъ своихъ дѣяній, привычекъ, желаній, склонностей, привязанностей, если они направлены къ видимому міру до забвенія невидимаго; между тѣмъ многіе люди своимъ *modus vivendi* показываютъ, что настоящую жизнь они ставятъ цѣлью своего существованія, направляя всѣ свои силы къ ея внѣшнему благостоянію; вотъ они-то, не желая сознаться въ собственномъ безиліи жить для вышшаго, и обвиняютъ христіанство въ томъ, что оно пережило себя, что на смѣну ему могутъ выступить другія религіи, и какъ бы въ доказательство того, что такія религіи могутъ быть, они указываютъ на какую-то религію человѣчества, такимъ образомъ, по нашему убѣжденію, подобятся тому блудному сыну, который, не желая питаться хлѣбомъ отца своего, пошелъ на страну далече, гдѣ и принужденъ былъ ѣсть пищу свиной (Лук. 15, 11—16). Но вспомнятъ ли они отчій домъ?...

Въ этой статьѣ мы не беремъ на себя задачу *оправдывать* христіанство, — да не будетъ! Самое слово *оправданіе* въ приложеніи къ нему оскорбляетъ вѣрующую душу, потому что оправдывать его значить въ нѣкоторомъ смыслѣ ставить предъ судомъ человѣческаго разума и даже, что особенно оскорбительно, людскихъ страстей. Наша задача сводится къ уясненію того положенія, почему люди противятся божественной истинѣ, почему они создаютъ себѣ боговъ иныхъ, оставивъ Единого Бога, Которому одному только прилична всякая слава и поклоненіе.

Поставивъ вопросъ въ такой формѣ и ища разрѣшенія его въ Евангеліи и особенно писаніяхъ отцовъ Церкви, этихъ истинныхъ мудрецовъ міра, мы непременно перейдемъ съ него на вопросъ объ условіяхъ познанія Бога, такъ какъ познать Его совершеннѣйшимъ образомъ, насколько это возможно для людей, мы можемъ только чрезъ познаніе христіанства, *понимаемое не въ смыслъ голого знанія истинъ его, а въ смыслъ благодатнаго чувствованія ихъ, — въ смыслъ принятія въ себя Бога и жизни по Нему и въ Немъ.*

Правда, человѣчество знаетъ и другія формы познанія Божества, кромѣ признанія истинъ христіанства; но всѣ онѣ въ сравненіи съ послѣднимъ крайне несовершенны. Возьмемъ, напр., познаніе Бога въ природѣ, — достаточно ли одного его? Нѣтъ. Несомнѣнно, что и небеса возвѣщаютъ о славі Творца своего, и весь міръ говоритъ о томъ же; но способны ли они навести мысль человѣка, ищущаго высшей формы жизни, на чисто христіанское представленіе Божества? Очевидно, нѣтъ, потому что сказать, что Богъ есть Творецъ міра и Премудрый Художникъ его, не значить еще имѣть евангельское понятіе о Немъ, которое состоитъ въ признаніи Бога Спасителя и Освятителя разумнаго міра. Объ этомъ говорить только христіанство.

Впрочемъ, какимъ образомъ вышеуказанные два вопроса имѣютъ между собою такую тѣсную связь, что до нѣкоторой степени могутъ быть замѣнены одинъ другимъ, теперь мы не будемъ подробно разяснять, ибо это будетъ очевидно изъ дальнѣйшихъ нашихъ разсужденій, а прямо приступимъ къ дѣлу, къ изложенію нашихъ положеній въ доказательство нашей основной мысли, что душевень человѣкъ не приемлетъ, аже Духа Божія (1 Кор. 2, 14).

I.

Вопросъ о познаніи Божества есть одинъ изъ самыхъ важныхъ вопросовъ христіанскаго богословія или, вѣрнѣе сказать, къ разрѣшенію его сводится все богословіе. Послѣднее, какъ извѣстно, имѣетъ своею цѣлью выяснитъ вопросъ о спасеніи человѣка, а это сводится, въ свою очередь, къ вопросу о познаніи Бога, какъ о томъ говоритъ и Самъ Спаситель: „сія есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, Единого Истиннаго Бога, и посланнаго Тобою Іисуса Христа“ (Іоан. 17, 3). Эта же самая мысль, т.-е. мысль о томъ, что спасеніе человѣка состоитъ въ познаніи Божества, весьма часто встрѣчается и у отцовъ Церкви. Но насколько вопросъ о спасеніи человѣка или познаніи Божества — самый важный вопросъ христіанскаго богословія, настолько же онъ и труденъ, потому что разрѣшенія его въ систематическомъ изложеніи и проведеніи до вѣчныхъ пунктовъ мы нигдѣ не находимъ, хотя матеріала для него весьма много какъ въ св. Писаніи, такъ и особенно въ твореніяхъ св. отцовъ.

Все богословствованіе подвижниковъ христіанскихъ, такъ или иначе, относится именно къ выясненію возможности познанія Бога. Касаясь опредѣленія степени его, отцы Церкви единогласно утверждаютъ, что познаніе Высшаго Существа доступно намъ не въ формѣ познанія существа Его, а только свойствъ. Эта мысль особенно ясно раскрыта у св. Максима Исповѣдника въ его книгѣ „О любви“; такъ, въ одномъ мѣстѣ онъ пишетъ слѣдующее: „чистый умъ обращается или въ простыхъ представленіяхъ вещей человѣческихъ, или въ естественномъ созерцаніи видимаго, или въ созерцаніи невидимаго, или во свѣтѣ св. Троицы“. Входя въ созерцаніе вещей видимыхъ, умъ изслѣдываетъ или естественныя ихъ свойства, или знаменуемыя ими или же лицомъ самой ихъ причины. Упражняясь же въ созерцаніи вещей невидимыхъ, онъ испытуетъ естественныя свойства ихъ, причину бытія ихъ и слѣдствія оныхъ, и какою о нихъ промысль и судъ Божій. Когда же умъ бываетъ въ Богѣ, то сперва отъ пламенной любви желаетъ познать существо Его, но, не находя полнаго удовлетворенія въ этомъ изслѣдованіи, ибо это невозможно и невмѣстительно для какого-либо сотвореннаго существа, утѣшается познавательнымъ созерцаніемъ вѣчности, безпредѣльности, неописанности,

благости, премудрости и силы вседѣтельной, всепромыслительной и всесудительной. Всякому въ немъ постижимо только то, что Онъ безпредѣленъ, познаніе недовѣдомости Его есть вѣдѣніе, превосходящее умъ, какъ богословствуютъ Григорій и Діонисій⁴ (стр. 54—56). Тотъ же святой отецъ въ другомъ мѣстѣ пишетъ такъ: „желая богословствовать, не ищи, что есть Богъ въ Самомъ Себѣ, ибо ни человѣческой, ни другой какой умъ изъ сущихъ подъ Богомъ не постигнетъ сего, но разсматривай, по возможности, облакающія Его свойства, какъ-то: присносущность, безпредѣльность, неописанность, благость, премудрость и силу всесодѣтельную, всепромыслительную и судящую все сущее, ибо между людьми тотъ уже великій богословъ, кто хотя нѣсколько раскрываетъ эти свойства Божіи“ (стр. 78—80).

Въ томъ же духѣ о степени познанія Божества говорятъ и другіе учителя православной Церкви.

Установивъ такимъ образомъ взглядъ на этотъ предметъ, мы перейдемъ теперь къ опредѣленію условій познанія Высшаго Существа по св. Писанію.

Итакъ, что необходимо по послѣднему, чтобы познать Бога? На этотъ вопросъ оно отвѣчаетъ весьма просто и ясно, именно, что *только чистые сердцемъ узрятъ Бога* (Мѡ. 5,3),— вотъ его основная мысль по этому предмету.

Ее, какъ намъ вѣжета, подтверждаютъ какъ повѣствовательная, такъ и нравственно назидательныя части Евангелія.

Евангеліе — эта священнѣйшая книга для всѣхъ народовъ всѣхъ временъ по той неизъяснимой назидательности, которую мы почерпаемъ изъ него; чѣмъ болѣе читаемъ его, тѣмъ болѣе удивляемся богатству его идей. Какая нравственная истина, какое духовное состояніе не затронуты здѣсь? О какомъ чудесномъ событіи оно не повѣствуетъ? Исцѣленіе слѣпыхъ, хромыхъ, прокаженныхъ, глухихъ, нѣмыхъ, разслабленныхъ, хожденіе по водамъ, претвореніе воды въ вино, изгнаніе бѣсовъ, воскрешеніе мертвыхъ — вотъ о чемъ оно часто говоритъ намъ. Развѣ это не чудесныя событія? Развѣ они не говорятъ о томъ, что Творецъ ихъ истинно Сынъ Божій? Видѣвшіе ихъ могли ли ставить такой вопросъ: „Ты ли Тотъ, Который долженъ прійти, или ожидать намъ другого?“ (Мѡ. 11, 3.) Вѣдь всѣ люди знали, что грѣшниковъ Богъ не слушаетъ. И вотъ многіе изъ народа увѣровали въ Иисуса Христа и

говорили: „когда придетъ Христось, неужели сотворить больше знаменій, чѣмъ сколько Сей сотворилъ?“ (Іоан. 7, 31.)

А самое ученіе этого необычайнаго Чудотворца развѣ не говорило за то, что оно не земного, а небснаго происхожденія и что Проповѣдникъ его не простой человѣкъ? Даже первосвященническіе слуги, т.-е. такіе люди, которые испытывали на себѣ постоянное вліяніе враговъ Іисуса Христа, и они, услышавши Его проповѣдующимъ, *осмѣлились сказать своимъ начальникамъ*: „никогда человѣкъ не говорилъ такъ, какъ этотъ человѣкъ“ (Іоан. 7, 46).

Итакъ, все говорило, что Сынъ Дѣвы Маріи есть истинный Христось, однако не всѣ люди и далеко не всѣ признали Его обѣщаннымъ Мессіей; нѣкоторые изъ нихъ говорили: „не отъ Бога этотъ человѣкъ“ (Іоан. 9, 16); „Онъ обольщаетъ народъ“ (7, 12); „Онъ имѣетъ бѣса“ (8, 48).

И вотъ, какъ говоритъ ев. Іоаннъ, „много толковъ было о Немъ въ народѣ“ (7, 12), — толковъ, какъ видимъ, самыхъ разнорѣчивыхъ. Такимъ образомъ исполнились слова Спасителя: „огонь пришелъ Я низвестъ на землю, и какъ желалъ бы, чтобы онъ уже возгорѣлся! Крещеніемъ Я долженъ креститься; и какъ Я томлюсь, пока сіе совершится! Думаете ли вы, что Я пришелъ дать миръ землѣ? нѣтъ, говорю вамъ, но раздѣленіе, ибо отнынѣ пятеро въ одномъ домѣ будутъ раздѣляться, трое противъ двоихъ, и двое противъ троихъ: отецъ будетъ противъ сына, и сынъ противъ отца, мать противъ дочери, и дочь противъ матери, свекровь противъ невестки своей, и невестка противъ свекрови своей“ (Лук. 12, 49—53).

Такое раздѣленіе относительно личности Спасителя продолжалось во всю Его жизнь. Но вотъ Онъ на крестѣ, — здѣсь, кажется, уже не мѣсто спорамъ: Онъ не творить уже чудесъ, которыя соблазняли невѣріе, смолкли Его божественныя уста, обличавшія жестокосердіе, Онъ и испилъ чашу страданій и униженія...

Къ чему здѣсь толки? Но и при крестѣ мы видимъ раздѣленіе: вотъ люди толпы, видѣвшіе, безъ сомнѣнія, Его чудеса, слушавшіе Его божественное ученіе, даже, можетъ-быть, рукоплескавшіе Ему, когда Онъ торжественно входилъ въ Іерусалимъ, вотъ они говорятъ теперь: „Разрушающій храмъ и въ три дня Созидающій! спаси Себя Самого. Если Ты Сынъ Божій, сойди съ креста“ (Мѡ. 27, 40).

А первосвященники, книжники, старѣйшины народа и фарисеи, — этотъ вѣчный образъ лицемѣрія, — развѣ они могли оставить теперь въ покоѣ Того, Кто такъ сильно обличалъ ихъ пороки? Они торжествовали; надменно проходя по лобному мѣсту, они говорили: „другихъ спасаль, а Себя Самого не можетъ спасти. Если Онъ царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ съ креста, и увѣруемъ въ Него; уповаль на Бога, пусть теперь избавить Его, если Онъ угоденъ Ему. Ибо Онъ сказалъ: Я Сынъ Божій“ (Мѡ. 27, 42—43).

„Также и разбойники“, говоритъ евангелистъ, „распятие съ Нимъ, поносили Его“ (44 ст.).

Но и въ это время, — время полного уничтоженія Спасителя нашего, нашлись, однако, люди, которые, видя все происшедшее, говорили: „воистину Онъ былъ Сынъ Божій!“ (54 ст.)

Но вотъ Господь воскресъ и явился многимъ. Неужели и теперь найдутся такіе люди, которые не признаютъ въ Немъ обѣщаннаго Мессіи? Да, нашлись. -

Во времена апостоловъ, при ученикахъ ихъ, въ періодъ соборовъ и до настоящаго времени проповѣдь о крестѣ развѣ не служить все еще для однихъ соблазномъ, а для другихъ безуміемъ, для погибающихъ юродствомъ? Для многихъ ли въ наше время Христосъ Іисусъ является Божіей силой и Божіей премудростью? (1 Кор. 1, 23—24). Не въ полной ли силѣ для многихъ остаются и до сихъ поръ слова Іоанна Богослова: „былъ Свѣтъ истинный, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, приходящаго въ міръ; въ мірѣ былъ, и міръ чрезъ Него началъ быть, и міръ Его не позналъ: пришелъ къ своимъ, и свои Его не приняли“ (1, 9—11).

Что же это значить? Почему не всѣ принимаютъ евангельскую проповѣдь о спасеніи? Неужели найдутся такіе люди, которые не желаютъ его, какъ бы совсѣмъ не чувствуя великаго бремени своихъ грѣховъ? Почему не всѣ ищутъ въ Богѣ не только Творца, но и Спасителя и Освятителя своего? Почему Господь — миръ нашъ, какъ называетъ Его св. Писаніе (Еф. 2, 14), служить раздѣленіемъ для людей? Почему ради Него, проповѣдующаго любовь, какъ основной и единственно разумный законъ жизни, отецъ долженъ идти противъ сына и сынъ противъ отца? Отвѣтъ на эти вопросы мы находимъ въ самомъ Евангеліи.

Причина невѣрія людей въ христіанскую истину лежитъ

въ нравственной неподготовленности людей къ принятію ея, въ ихъ грѣховномъ настроеніи, радикально противоположномъ тому состоянію въ духовной жизни, о которомъ говоритъ Евангеліе и которое оно считаетъ единственно нормальнымъ состояніемъ жизни разумныхъ существъ.

Если бы люди переживали въ своей духовной природѣ тѣ добрыя чувствованія, которыя являются результатомъ постоянной борьбы со страстями, если бы они были нравственно-добрыми, то несомнѣнно, что имъ нетрудно было бы увѣровать въ евангельскую проповѣдь, познать Бога, ощутить Его чрезъ любовь, умное чувство, по терминологіи нѣкоторыхъ аскетовъ.

То добро, которое они сдѣлали, сняло бы покрывало съ ихъ духовныхъ очей, и Богъ отверзъ бы имъ умъ разумѣть божественную истину и Себя.

Но большая часть людей не заботится о своемъ духовномъ совершенствѣ, погрязши въ заботахъ чувственнаго міра, и вотъ они постепенно теряютъ способность возвышаться надъ послѣднимъ, всецѣло отдаются міру видимому и такимъ образомъ не познаютъ, да и не могутъ познать Бога. „Почему вы не понимаете рѣчей Моихъ? спрашиваетъ Господь іудеевъ. Потому что не можете слышать слова Моего: вашъ отецъ диаволь, и вы хотите исполнять похоти отца вашего; онъ былъ челоуѣкоубійца отъ начала, и не устоялъ въ истинѣ, ибо нѣтъ въ немъ истины; когда говоритъ онъ ложь, говоритъ свое, ибо онъ лжець и отецъ лжи, а какъ Я истину говорю, то не вѣрите Мнѣ; кто изъ васъ обличитъ Меня въ неправдѣ? Если же Я говорю истину, почему не вѣрите Мнѣ? Кто отъ Бога, тотъ слушаетъ слова Божіи; вы потому не слушаете, что вы не отъ Бога“ (8 г. 43—47). „И вы не познали Его, а Я знаю Его, и если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вамъ лжець, но Я знаю Его и соблюдаю слово Его“ (55 ст.).

Еще яснѣе, еще нагляднѣе ту же истину изъясняетъ Господь въ притчѣ о сѣятелѣ, которая говоритъ уже о различныхъ состояніяхъ челоуѣческаго духа въ отношеніи къ принятію евангельской проповѣди. Эта притча можетъ служить изображеніемъ духовной жизни всѣхъ людей—и добрыхъ и злыхъ,—поэтому, несмотря на то, что она извѣстна всѣмъ намъ съ дѣтства, мы приведемъ ее здѣсь въ полномъ видѣ.

„Вотъ, вышелъ сѣятель сѣять; и когда онъ сѣялъ, иное

упало при дорогѣ, и налетѣли птицы и поклевали то; иное упало на мѣста каменистыя, гдѣ немного было земли, и скоро взошло, потому что земля была не глубока; когда же взошло солнце, увяло, и какъ не имѣло корня, засохло; иное упало въ терніе, и выросло терніе и заглушило его; иное упало на добрую землю и принесло плодъ: одно во стократъ, а другое въ шестьдесятъ, иное же въ тридцать; кто имѣть уши слышать, да слышитъ! И приступивши ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь имъ? Онъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: для того, что вамъ дано знать тайны царствія небеснаго, а имъ не дано; *ибо кто имѣетъ, тому дано будетъ и умножится; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ*; потому говорю вамъ притчами, что они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ; и сбывается надъ ними 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 слышать, и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ (Ис. 6, 9—10). Ваши же блаженны очи, что видятъ, и уши ваши, что слышатъ, ибо истинно говорю вамъ, что многіе пророки и праведники желали видѣть, что вы видите, и не видѣли, и слышать, что вы слышите, и не слышали. Вы же выслушайте значеніе притчи о сѣятелѣ: ко всякому, слушающему слово о царствіи и неразумѣющему, приходитъ лукавый и похищаетъ посѣянное въ сердцѣ его: вотъ, кого означаетъ посѣянное при дорогѣ. А посѣянное на каменныхъ мѣстахъ означаетъ того, кто слышитъ слово и тотчасъ съ радостью принимаетъ его, но не имѣетъ въ себѣ корня и непостояненъ: когда настанетъ скорбь или гоненіе за слово, тотчасъ соблазняется. А посѣянное въ терніи означаетъ того, кто слышитъ слово, но забота вѣка сего и обольщеніе богатства заглушаетъ слово, и оно бываетъ бесплодно. Посѣянное же на доброй землѣ означаетъ слушающаго слово и разумѣющаго, который и бываетъ плодоносенъ, такъ что иной приноситъ плоды во сто кратъ, иной въ шестьдесятъ, а иной въ тридцать“ (Мѡ. 13, 3—23).

Эта-то притча о сѣятелѣ и можетъ, по нашему мнѣнію, служить образомъ духовнаго состоянія всѣхъ людей въ отношеніи

къ познанію Бога и усвоенію христіанства; но этотъ образъ раскрытъ въ ней преимущественно съ отрицательной стороны: мы видимъ, что познанію Бога мѣшаетъ равнодушіе къ евангельской проповѣди, привязанность къ благамъ чувственнаго міра, непостоянство, нетвердость въ убѣжденіяхъ, но мы не знаемъ еще, какая добродѣтель возводитъ насъ на мѣстницу духовнаго созерцанія.

Эта же самая отрицательная сторона весьма ясно раскрыта и въ твореніяхъ св. отцовъ; здѣсь мы уже видимъ, какіе положительныя плоды, кромѣ непринятія евангельской истины, въ области духовнаго вѣдѣнія можетъ принести нравственное несовершенство. Духовная природа человѣка не терпитъ въ себѣ пустоты, она должна быть чѣмъ-либо занята: если въ ней не произрастаетъ доброе сѣмя, то на ней должны родиться плевелы; если она не живетъ Единнымъ Истиннымъ Богомъ, то поклоняется богамъ многимъ. Эта мысль весьма хорошо раскрыта въ слѣдующихъ словахъ Аѳанасія Великаго: „Создатель міра и Царь царей Богъ, превысшій всякой сущности и человѣческаго измышленія, какъ благій и всепревосходящій добротою, сотворилъ родъ человѣческій по образу Своему собственнымъ Словоиъ Своимъ, Спасителемъ нашимъ Иисусомъ Христомъ, и чрезъ уподобленіе Себѣ содѣлалъ его созерцателемъ и знателемъ сущаго, давъ ему мысль и вѣдѣніе и собственной Своей вѣчности, чтобы человѣкъ, сохраняя сіе сходство, никогда не удалялъ отъ себя представленія о Богѣ, и не отступалъ отъ сожитія со святыми, но, имѣя въ себѣ благодать Подателя, имѣя и свою силу отъ Отчаго Слова, былъ счастливъ и бесѣдовалъ съ Богомъ, живя невинною, подлинно блаженною и безсмертною жизнію. Ни въ чемъ не имѣя препятствія къ вѣдѣнію о Богѣ, человѣкъ по чистотѣ своей непрестанно созерцаетъ Отчій образъ, Бога Слова, по образу Котораго и сотворенъ, приходитъ же въ изумленіе, уразумѣвая Отчее чрезъ Слово о всемъ промышленіе, возносясь мыслию выше чувственнаго и выше всякаго тѣлеснаго представленія, силою ума своего касаясь божественнаго и мысленнаго на небесахъ... Но люди, вознерадѣвъ о совершеннѣйшемъ и полѣннвшисъ постигнуть оное, охотнѣе взыскали того, что ближе къ нимъ; ближе же къ нимъ были тѣло и тѣлесныя чувства. Посему уклонили они умъ свой отъ мысленнаго, начали же разсматривать самихъ себя. А разсматривая себя, занявшисъ тѣломъ

и иными чувственными вещами, и обольщаясь симъ, какъ своею собственностью, впади въ самовождѣнїе, предпочетши собственное созерцанїю божественнаго, и закоснѣвъ въ этомъ, не хотя оставить ближайшаго къ нимъ, смятенную и возмущенную всякими вождѣленїями душу свою подавили плотскими удовольствїями; наконецъ же, забыли о своихъ силахъ, дарованныхъ Богомъ вначалѣ... Такъ произошло и образовалось вначалѣ изобрѣтенїе и примышленїе зла людьми. Но нужно сказать уже и о томъ, какъ люди дошли до идолобѣсїа. Изъ сего узнаешь, что изображенїе идоловъ было вовсе не отъ благого, но отъ злобы. А что имѣеть худое начало, то, будучи худо всецѣло, никогда ни въ чемъ не можетъ быть признано добрымъ. Душа человѣческая, не удовольствовавшись примышленїемъ зла, постепенно начала вдаваться еще въ худшее. Познавъ различїе удовольствїя, утвердившись въ забвенїи божественнаго, услаждаясь тѣлесными страстями и имѣя въ виду одно настоящее и уваженїе къ нему, душа помыслила, что нѣтъ уже ничего, кромѣ видимаго, но одно преходящее и тѣлесное — для нея добро. Совратившись же съ пути, позабывъ о себѣ, что сотворена по образу благого Бога, не созерцаетъ уже, при помощи данныхъ ей силъ, Того Бога — Слова, по Которому сотворена, но, ставъ внѣ себя самой, останавливается мыслию на не-сущемъ, и воображаетъ оное. И это какъ бы зеркало, въ которомъ одномъ могла видѣть Отчїй образъ, закрывъ въ себѣ множествомъ столпившихся тѣлесныхъ вождѣнїй, не видитъ уже того, что должно умопредставлять душѣ, а носится повсюду и видитъ то одно, что подлежить чувству. Отсего, исполнившись всякихъ плотскихъ вождѣнїй и смущаемая уваженїемъ къ чувственному, наконецъ, Того Бога, Котораго предала забвенїю въ умѣ, воображаетъ въ тѣлесномъ и чувственномъ, имя Божїе присвоивъ видимому, и то одно прославляя, что ей кажется угоднымъ и на что взираетъ она съ прїятностью. *Итакъ, идолослуженїю предшествуетъ зло, какъ причина.* Люди, научившись измышлять себѣ не-сущее зло, вообразили себѣ также и не-сущихъ боговъ. Представъ, что погружившїйся въ глубину не видитъ уже свѣта и вещей, видимыхъ при свѣтѣ, потому что глаза его обращены внизъ, и надъ нимъ лежитъ глубокой слой воды; ощущая же одно то, что находится во глубинѣ, думаетъ онъ, что, кромѣ сего, нѣтъ

уже ничего, а напротивъ того, сіи видимыя вещи составляютъ все въ собственномъ смыслѣ существующее. Такъ и въ древности обезумѣвшіе люди, погрузившись въ плотскія пожеланія и мечтанія, предавъ забвенію и понятію и мысль о Богѣ, при слабомъ своемъ разсудѣ, лучше же сказать, при отсутствіи разума, видимыя вещи вообразили себѣ богами, прославляя тварь паче Творца и обожая скорѣе произведенія, чѣмъ виновника создателя ихъ — Владыку, Бога“ (часть I, стр. 8—16).

Изъ этихъ замѣчательнѣйшихъ разсужденій св. отца мы видимъ, къ какимъ пагубнымъ послѣдствіямъ въ вѣрѣ приводитъ нравственная распущенность, — она всецѣло изгоняетъ изъ нашего ума мысль о Богѣ. Слѣдовательно, всякій, кто желаетъ познать Бога, тотъ долженъ прежде всего бороться съ своими страстями, какъ выраженіемъ привязанности къ чувственному міру. Но это только еще преддверіе духовнаго вѣдѣнія, ибо оно требуетъ, кромѣ того, добродѣтели *любви* для своего полного развитія.

Для подтвержденія этой мысли намъ, конечно, всего лучше обратиться къ апостолу любви; въ одномъ мѣстѣ своего перваго посланія онъ говоритъ такъ: „возлюбленные! будемъ любить другъ друга, потому что любовь отъ Бога, и всякій любящій рожденъ отъ Бога и знаетъ Бога; кто не любитъ, тотъ не позналъ Бога, потому что Богъ есть любовь“ (4, 7—8).

Что любовь есть необходимое условіе познанія Божества, это весьма ясно раскрыто у отцовъ Церкви. Такъ, св. Максимъ пишетъ о семъ слѣдующее: „если жизнь ума есть просвѣщеніе разума, а *этотъ свѣтъ рождается отъ любви къ Богу*, то справедливо сказано, что нѣтъ ничего выше божественной любви“ (кн. „О любви“, стр. 4—6). Еще лучше о томъ же предметѣ пишетъ Никита Стіваць: „познаніе Бога означаетъ, что наздавшійся въ немъ чрезъ смиренномудріе и молитву познавъ Богомъ и обогащенъ отъ Бога неложнымъ познаніемъ сверхъестественныхъ таинъ Его. А въ комъ видятся надменія, тотъ не чрезъ нихъ (смиреніе и молитву) наздался въ немъ (познаніи), но водится духомъ чувственнаго міра. Почему таковой, хотя и кажется знающимъ нѣчто, ничего изъ божественныхъ вещей не знаетъ, какъ должно. Любящій Бога и ничего не почитающій достойнымъ предпочтенія любви къ Богу и ближнему, позналъ и глубины Божіи и тайны

царствія Его, какъ знать надлежитъ тому, кто Духомъ Божиимъ движется, и познанъ отъ Бога истиннымъ дѣлателемъ рая — Церкви Его, который любовію и совершитъ волю Божию“ (Доброт., V т., стр. 169). Приведемъ слова еще одного св. мужа въ доказательство того, что любовь и вѣдѣніе Бога тѣсно связаны между собою. „Духовнымъ созерцаіемъ, братіе“, говоритъ св. Діодохъ, „да предводительствуютъ вѣра, надежда и любовь, и особенно любовь, ибо тѣ (вѣра и надежда) научаютъ только презирать видимыя блага, а любовь самую душу добродѣтелями сочетаваетъ съ Богомъ, умнымъ чувствомъ постигая Невидимаго“ (Доброт., V т., стр. 440—441).

Принимая во вниманіе приведенныя и многія другія свидѣтельства, мы приходимъ къ тому необходимому заключенію, что познаніе Бога основывается на любви къ Нему. А если это такъ, то, очевидно, что *познаніе Бога, а отсюда и самое спасеніе челоѵка возможны только въ христіанствѣ, которое одно проповѣдало истинную, живую и дѣятельную любовь, какъ основаніе всѣхъ дѣйствій челоѵка, всей жизни его, какъ первый двигатель ея.* Исторія философскихъ ученій, исторія религій — буддизма, магометанства ясно говорятъ о томъ, что люди внѣ христіанства далеки отъ истиннаго понятія о Богѣ и жизни по Нему, и, конечно, потому, что, не имѣя истинно возбуждающаго начала для совершенія нравственныхъ дѣйствій, они или погрязали въ порокахъ, или самообольщались, думая жить автономной добродѣтелью.

Такое печальное состояніе людей въ отношеніи къ самому важному вопросу жизни весьма ярко описываетъ св. Нилъ Синайскій въ слѣдующихъ словахъ: „Многіе изъ эллиновъ и не малое число іудеевъ“, говоритъ онъ, „предначинали любовмудрствовать, но одни ученики Христовы возревновали объ истинномъ любовмудріи, потому что они одни имѣли учителемъ самую Премудрость, показующую на дѣлѣ, какой образъ жизни приличенъ такому предначинанію. Ибо первые, представляясь какъ бы дѣйствующими на позорищѣ, украшали себя чужою личиною, пося на себѣ одно имя и будучи лишены истиннаго любовмудрія. Ветхимъ плащомъ, бородою и жезломъ выѣзывали они свое любовмудріе, но заботились о тѣлѣ, служили страстямъ, какъ господамъ, были рабами чрева, допускали грубыя удовольствія, какъ дѣло естественное, покорствовали гнѣву, любили славу, съ жадностію, по-

добно животнымъ, кидались на роскошныя трапезы, не зная того, что любомудруму прежде всего нужно быть свободнымъ и болѣе всего избѣгать того, чтобы быть рабомъ страстей или наемникомъ и слугою невольниковъ. Ибо кто жилъ, какъ должно, тому нѣмало не повредило, что былъ онъ рабомъ у людей, а у кого господами страсти, тотъ, служа удовольствіямъ, подвергается стыду и возбуждаетъ великій смѣхъ.

„Иные изъ нихъ вовсе не радятъ о дѣятельной жизни, занимаются же, какъ думаютъ, любомудріемъ умозрительнымъ, вдаются въ изслѣдованія трудныя, толкуютъ о томъ, чего и доказать нельзя, хвалятся, что знаютъ величину неба, мѣру солнца и дѣйственность звѣздъ. А иные пошушались иногда и богословствовать, хотя въ этомъ и истина не изслѣдима и догадка опасна, жили же безчестіе въ грязи валяющихся свиней. Если же нѣкоторые вели и дѣятельную жизнь, то стали хуже первыхъ, подъявъ труды ради славы и похвалы: ибо не изъ чего иного, какъ изъ желанія показать себя и славолубія, предназначали многое сіи жалкіе, дешевую и ничтожную награду пріявъ за такое злостраданіе, потому что всегда молчатъ, питаются травкою, прикрывать худыми рубищами и жить, заключившись въ бочкѣ, не ожидая за сіе никакого воздаянія по смерти, хуже всякаго безумія..

„Изъ іудеевъ же читателями этого образа жизни оказываются потомки Іонадавовы, которые, принимая всякаго желающаго такъ жить, подчиняютъ тому же уставу, сами живя всегда въ кущахъ, воздерживаясь отъ вина, отъ всякой роскоши, довольствуясь бѣдной трапезой, соразмѣрною съ тѣлесною потребностью. Поэтому они какъ весьма заботятся о нравственномъ образованіи, такъ проводятъ много времени въ умозрѣніяхъ, почему и называются іессеями; такъ самое имя даетъ видѣть въ нихъ людей мудрыхъ. Однимъ словомъ, по ихъ мнѣнію, цѣль любомудрія вполнѣ достигается, когда дѣла нѣмало не противорѣчатъ обѣту. Но что пользы отъ подвиговъ и многотруднаго боренія для нихъ, отринувшихъ Законоположника Христа? И у нихъ гибнетъ также мзда за труды, потому что отреклись отъ Раздавателя наградъ и отъ истинной жизни и потому далеки отъ любомудрія. „Ибо любомудріе есть исправленіе нравовъ при истинномъ вѣдѣніи Сущаго. И далеки отъ него тѣ и другіе, и іудеи и эллины, отвергнувшіе Премудрость, снисшедшую съ небесъ, и до-

вкусившіеся любомудрствовать безъ Христа, *Который одинъ и дѣломъ и словомъ указалъ истинное любомудріе*" (часть II, стр. 1—3).

Когда мы говорили, что познаніе Бога возможно только въ христіанствѣ, мы разумѣли православное христіанство; иначе говоря, мы утверждаемъ ту мысль, что *познаніе Бога, а следовательно, и спасеніе челоуѣка, возможно только въ Церкви* (которая такъ же едина, какъ Единъ Богъ и едина истина), *ибо только въ ней хранится ненарушеннымъ святой залогъ любви*; этой послѣдней лишены всѣ люди, находящіеся внѣ Церкви, т.-е. еретики и раскольники.

Когда спорять о томъ, возможна или невозможна добродѣтель внѣ союза съ Церковью, то всѣ недоразумѣнія, какъ намъ кажется, происходятъ отъ неяснаго представленія сущности нравственныхъ требованій.

Защитники внѣцерковной нравственности понимаютъ подъ послѣдней рядъ отдѣльныхъ дѣйствій, ничѣмъ не связанныхъ между собою и съ общимъ настроеніемъ духовной природы челоуѣка и не подчиненныхъ высшей идеѣ. Конечно, если понимать духовную жизнь, какъ сумму извѣстныхъ поступковъ, связанныхъ между собою только тѣмъ, что они принадлежать одному лицу, тогда дѣйствительно трудно будетъ разобраться въ нравственныхъ вопросахъ, — здѣсь открывается широкое поле для тѣхъ или другихъ заключеній, ибо критеріемъ будетъ братья уже собственное желаніе челоуѣка, т.-е. въ разсужденіе о нравственности или безнравственности извѣстнаго дѣйствія или поступка челоуѣка вводится полнѣйшій субъективизмъ. Но если дѣйствія челоуѣка разсматривать въ связи съ общимъ его настроеніемъ и высокой цѣлью жизни Церкви Божіей на землѣ, то понятно, что нравственными изъ нихъ будутъ только тѣ, которыя не противорѣчатъ послѣдней, которыя открываютъ собою дѣйствительный законъ любви, оживляющій собою Тѣло Христово. А такого закона всякаго рода отщепенцы не могутъ явить въ жизни, ибо своимъ отдѣленіемъ отъ Церкви они попрали законъ любви, законъ братскаго единенія, разорвавъ нетлѣнный хитонъ Христовъ, и, какъ таковыя, они не могутъ уже познать Бога, потому что Онъ открывается только любящей душѣ, свято хранящей вселенское единеніе и избѣгающей всякаго рода раздоровъ, какъ слѣдствія гордости, надменности, созна-

нія' собственнаго превосходства предъ другими и вообще нестроений въ духовной жизни, хотя, *повидимому*, она и являетъ образъ благочестія.

Правственная жизнь — настолько серьезная и трудная вещь, что она болѣе, чѣмъ все другое, не терпитъ относительно себя поспѣшныхъ заключеній: ибо неопытный въ духовной жизни смиреннаго человѣка можетъ признать за ханжу, а сего послѣдняго за дѣйствительно благочестиваго. Благодаря этому-то обстоятельству многіе и склонны видѣть у отщепенцевъ добродѣтель тамъ, гдѣ ея вовсе нѣтъ. Но истинные сыны Церкви свободны отъ этой ошибки. Если мы вспомнимъ исторію вселенскихъ соборовъ, если прочтемъ хотя нѣсколько полемическихъ сочиненій православныхъ богослововъ этого періода, то увидимъ, что святые отцы не только обличали еретиковъ за то, что они искажали православную правду о Богѣ и человѣкѣ, но указывали и причину такой дерзости — гордость, величайшій грѣхъ, противоположный любви, вытекающей изъ общей ненормальности духовныхъ отравленій жизни человѣка. *Такимъ образомъ очи открыли нравственную причину еретическихъ заблужденій.* Для примѣра мы приведемъ нѣсколько строкъ изъ слова св. Григорія Богослова противъ евноміанъ: „Слово къ хитрымъ въ словѣ“, говоритъ онъ, „я начну отъ Писанія: *се азъ на тя, горде* (Іер. 50, 31), т.-е. на ученость, и слухъ и мысль! Ибо есть, дѣйствительно есть люди, у которыхъ при нашихъ рѣчахъ чешутся и слухъ, и языкъ, и даже, какъ вижу, и руки, которымъ пріятны *скверныя суесловія и прекословія жеименнаго разума*, ни къ чему полезному не ведущія *словотрєнія* (1 Тим. 6, 2, 20). Ибо Павелъ, проповѣдникъ и вводитель слова *сокращенна* (Римл. 9, 28), учитель и ученикъ рыбарей, называетъ такъ все излишнее и изысканное въ словѣ. Хорошо, если бы тѣ, о комъ у насъ рѣчь, такъ же были нѣсколько искусны въ дѣятельномъ любомудрїи, какъ оборотливъ у нихъ языкъ и способенъ прїискивать благородныя и отборныя слова. Тогда мало, и вѣроятно меньше, чѣмъ нынѣ, стали бы они вдаваться въ нелѣпыя и странныя мудрованія и словами (о смѣшномъ дѣлѣ и выразусь смѣшно) играть какъ шашками. Но, *оставивъ всѣ пути благочестія*, они имѣютъ въ виду одно — задать или рѣшить какой-нибудь вопросъ, и походятъ на зрѣлищныхъ борцовъ, представляющихъ не тѣ борьбы,

которыя ведутъ къ побѣдѣ по законамъ ратоборства, но тѣ, которыя привлекаютъ взоры *не знающихъ* дѣла и похищаютъ у нихъ одобреніе“ (часть III, стр. 5—6). „Любомудрствовать о Богѣ можно не всякому“, продолжаетъ опъ далѣе, „да, не всякому! Это пріобрѣтается не дешево и не пресмыкающимися по землѣ!“ (стр. 7.)

Конечно, и послѣ приведенныхъ разсужденій св. отца найдутся люди, которые будутъ оправдывать противленіе Церкви, какъ нѣчто самостоятельное, оригинальное въ исторіи религиозной мысли, но это-то свойство еретическихъ мнѣній и показываетъ, что въ основѣ ихъ лежитъ гордость. Чтобы понять это, необходимо проникнуть въ самый духъ ересей, по крайней мѣрѣ главныхъ изъ нихъ — арианства, несторианства, монофизитства и моноелитства. Спасеніе человѣка, съ догматической точки зрѣнія, слагается изъ двухъ положеній: 1) сознанія имъ своей немощи, своей грѣховности, нравственнаго паденія въ глубину золь и 2) признанія необходимости помощи божественнаго Лица. Эти два пункта христіанскаго ученія находятся въ самой тѣсной связи между собою; отрицаніе одного изъ нихъ ведетъ къ отрицанію другого. Указанныя ереси разрушали христіанское ученіе о спасеніи.

Арианство утверждало, что Иисусъ Христосъ не былъ Богомъ въ истинномъ смыслѣ этого слова, а этимъ самымъ положеніемъ, хотя, можетъ-быть, и незамѣтно для самого себя, оно отрицало неспособность человѣка собственными силами совершить свое спасеніе, ибо признавало возможность уничтоженія грѣха лицомъ небожественной природы. А такъ какъ все это стояло въ противорѣчьи съ св. Писаніемъ и опытомъ духовной жизни, свидѣтельствующими о человѣческой немощи, то очевидно, что арианство было порожденіемъ гордости. Къ нему примыкаетъ и несторианство, такъ что говорить отдѣльно о немъ мы не будемъ.

Правда, монофизитство и моноелитство не отрицали въ Лицѣ I. Христа божескаго достоинства, напротивъ, какъ будто бы особенно старались утвердить его, но и ихъ заблужденіе выходило изъ того же источника, что и арианство. Изъ исторіи мы припоминаемъ, что монофизитство было, такъ сказать, ересью монаховъ; впрочемъ, говоря это, мы не хотимъ дать ей такого же толкованія, какое встрѣчается въ нѣкоторыхъ

церковныхъ исторіяхъ т.-е. мы не признаемъ той мысли, что будто бы монофизиты потому отрицали въ Иисусѣ Христѣ чело-вѣчество, что противъ свойственныхъ ему немощей они боролись всю свою жизнь. Нѣтъ, сознаніе этихъ-то немощей и должно было бы заставить ихъ признать въ Спасителѣ нашемъ и чело-вѣчество, чтобы въ Лицѣ Его оно было искуплено. Истинная причина этой ереси, по нашему мнѣнію, заключается въ слѣдующемъ: христіанскій аскетизмъ есть борьба со страстями ради созиданія новаго чело-вѣка, созданнаго по Богу въ правдѣ и преподобіи истины (Еф. 4, 24), есть стремленіе утончить природу чело-вѣка настолько, чтобы тѣло не мѣшало высшимъ порывамъ духа, чтобы они представляли изъ себя гармоническое соединеніе одной личности, какъ то было въ райскомъ состояніи, словомъ, аскетизмъ направляется къ *обоженію* чело-вѣка. Но такое понятіе о немъ только тогда можетъ мириться съ христіанскимъ смиреніемъ, основаніемъ аскетической дѣятельности, когда идетъ правильное развитіе духовной жизни, т.-е. когда нравственные успѣхи сознаются какъ дѣйствіе въ насъ силы Божіей во спасеніе намъ; когда же этого нѣтъ, тогда на первый планъ выступаетъ самоуспокоеніе собственными совершенствами, и такимъ образомъ христіанское понятіе объ аскетизмѣ, какъ стремленіи къ обоженію падшей природы чело-вѣка, теряетъ свой подлинный смыслъ. Такъ, вѣроятно, и было у монофизитовъ: признавъ чело-вѣческую природу способной къ обоженію и услаждаясь этимъ вмѣсто совершенія дѣйствительныхъ подвиговъ благочестія, они допустили въ Лицѣ Иисуса Христа поглощеніе чело-вѣчества божествомъ. Такимъ образомъ Онъ является для нихъ въ нѣкоторомъ родѣ завершеніемъ, дальнѣйшимъ развитіемъ обоженной чело-вѣческой природы. Такое ученіе, какъ видно, не могло быть произведеніемъ добродѣтели смиренія, а вполне вытекало изъ сознанія собственного достоинства, ибо оно подлѣ божественной природы Спасителя ставило обоженного чело-вѣка.

То же самое нужно сказать въ общихъ чертахъ и о другихъ ересьяхъ и религіозныхъ заблужденіяхъ, не исключая и папизма съ протестантизмомъ.

Относительно гордости перваго такъ много говорено, что что-либо новое въ этомъ отношеніи едва ли можно сказать, поэтому мы постараемся, хотя и кратко, нравственный грѣхъ

католичества поставить въ связь съ его догматическимъ ученіемъ. Какъ извѣстно, папская доктрина отличается отъ другихъ вѣроисповѣданій тѣмъ основнымъ признакомъ, что вносить въ христіанскій идеаль Церкви понятіе о видимой главѣ, которая ставится ею на недосыгаемую высоту. Рассматривая это заблужденіе католичества, историки часто говорятъ о немъ, какъ объ остаткѣ римскаго язычества, стремившагося поставить человѣка въ ряды боговъ. Мы вполне согласны съ этимъ мнѣніемъ историковъ; паписты въ своемъ надменномъ ослѣпленіи утратили чистѣйшій идеаль христіанскаго смиренія, ставя простого человѣка на такую высоту величія и возлагая на него столь несбыточныя надежды, — видимая глава Церкви заслоняетъ у нихъ Невидимую, и такимъ образомъ происходитъ въ нѣкоторомъ смыслѣ (мы говоримъ не о догматическомъ ученіи, а о фактахъ нравственнаго сознанія) отрицаніе послѣдней, а это, въ свою очередь, ведетъ къ отрицанію живого сознанія немощи человѣческой, что весьма характерно доказывается исторіей индульгенцій. Недаромъ нашъ великій, умнѣйшій, ученѣйшій богословъ патріархъ Фотій въ своемъ извѣстномъ посланіи къ восточнымъ первосвятителямъ называетъ католичество ересью, ничѣмъ лучшею аріанства.

Нужно ли говорить о протестантизмѣ? Отрицаніе Церкви, какъ видимаго общества, основаннаго на братской любви членовъ его, отрицаніе молитвъ за умершихъ, какъ выраженія единенія съ небожителями, отрицаніе аскетизма, какъ борьбы съ живущимъ въ насъ грѣхомъ, — все это говоритъ лишь о томъ, что лютеране далеко ушли отъ истинныхъ формъ христіанства, здѣсь еще меньше сознанія человѣческой немощи и необходимости божественной помощи, чѣмъ и въ католициствѣ. Протестанты хотятъ поставить на первый планъ свободу человѣческой личности, свободу разума, утраченную въ грѣхопадении, устраивая изъ этого какой-то культъ, и вотъ мы можемъ видѣть, къ чему ведетъ это: безбожіе теперь нормальное явленіе въ протестантскихъ странахъ, — оно проповѣдуется даже съ богословскихъ кафедръ. Но что это за богословіе? О чемъ оно можетъ трактовать? Опять вспоминаются слова св. Григорія Богослова, что любомудрствовать о Богѣ можно не всякому. Да, не всякому! Протестанты позабыли ту простую истину, что Богъ гордымъ противится.

Итакъ, познаніе Бога возможно только въ Церкви, ибо люди внѣ ея непременно уклоняются въ отрицанію Егѡ, — отрицанію не философскому, а религіозному, выражающемуся въ противленіи божественнымъ законамъ, дѣйствующимъ въ Церкви, а отрицаніе чего-либо уже не мирится съ познаніемъ того, что отрицается. Отсюда становится понятнымъ, почему св. Ириней говоритъ, что апостолы въ Церковь, какъ въ богатую сокровищницу, положили все, что относится къ истинѣ („Противъ ересей“, кн. 3, гл. IV; кн. 5, гл. XX).

II.

Читатель, вѣроятно, замѣтилъ, что изложеніе нашихъ мыслей до сихъ поръ отличалось догматическимъ характеромъ; въ первой главѣ мы говорили о томъ, что нравственная жизнь, покоящаяся на любви, есть необходимое условіе познанія Божества, а такъ какъ въ истинномъ, безъ всякихъ ограниченій, смыслѣ Ѣно возможно только въ Церкви, которая едина, поэтому мы утверждали, что и познаніе Верховной Причины доступно только въ послѣдней. Но мы не оправдали себя психологическими данными; во второй главѣ мы думаемъ восполнить этотъ недостатокъ, т.-е. постараемся показать, *почему* познаніе Верховнаго Существа достигается *только* чрезъ нравственно-добрую жизнь, и почему оно недоступно грѣшнику.

Отвѣтомъ на эти вопросы послужитъ изложеніе психологическаго ученія св. отцовъ о душѣ. Употребленное нами выраженіе „психологическое ученіе св. отцовъ о душѣ“, конечно, далеко неравносущно выраженію: „психологическая наука“; святые отцы не имѣли возможности и повода писать ее; мы находимъ у нихъ разрѣшеніе только отдѣльныхъ вопросовъ изъ науки о душѣ, именно тѣхъ, которые имѣютъ практическое приложеніе въ аскетикѣ. Впрочемъ, уясненіе только этихъ послѣднихъ для насъ и необходимо.

Душа по природѣ своей субстанція простая, но въ ней различаются силы: мыслительная, желательная и раздражительная. Въ нормальномъ состояніи эти силы не противоположны въ томъ смыслѣ, что не вредятъ одна другой, напротивъ, по закону Творца, вложенному въ челоуѣка при созданіи его, онѣ направляются къ одной цѣли — совершен-

ному развитію человѣка въ религиозно-нравственномъ отношеніи. Сила мыслительная есть главная сила въ человѣкѣ, поэтому умъ называется у отцовъ Церкви окомя души, владычественнымъ въ ней (св. Григорій Богословъ, ч. III, стр. 7); область его — духовное вѣдѣніе, созерцаніе божественныхъ вещей. Первый человѣкъ, Адамъ, получилъ заповѣдь не только дѣлать и хранить, но и повелѣніе воздѣлывать свой разумъ (св. Димитрій Ростовскій, т. I, стр. 289, изд. 1827 г.), направляя его въ высшій міръ, чтобы чистыми очами ума созерцать самую истину (Григ. Богосл., ч. IV, стр. 304), и быть чрезъ то мудрымъ тайникомъ небснаго (тамъ же, стр. 243). Заповѣдь о невкушеніи плодовъ отъ древа познанія добра и зла должна была нормировать дѣятельность человѣческаго ума въ области духовныхъ созерцаній.

Такое назначеніе „зрителя Премудрости“ весьма хорошо раскрыто у св. Григорія Богослова. „Сего (перваго) человѣка, почтивъ свободю, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чѣмъ вложившему сѣмена его, Богъ поставилъ въ рай (что бы ни означалъ сей рай) дѣлателямъ безсмертныхъ растений, можетъ-быть, божественныхъ помысловъ, какъ простыхъ, такъ и болѣе совершенныхъ; поставилъ нагимъ по простотѣ и безыскусственной жизни, безъ всякаго покровя и огражденія; ибо таковымъ надлежало быть первосозданному. Даетъ и законъ для упражненія свободы. Закономъ же была заповѣдь: какими растениями ему пользоваться, и каковаго растенія не касаться. А послѣднимъ было древо познанія, и насажденное вначалѣ не злонамѣренно и запрещенное не по зависти (да не отверзаютъ при семъ усть богоборцы и да не подражаютъ змію); напротивъ, оно было хорошо для употребленія благовременно (потому что древо сіе, по моему умозрѣнію, было *созерцаніе*, къ которому безопасно могутъ приступать только опытно усовершенствовавшіеся), но не хорошо для простыхъ еще и для неумѣренныхъ въ своемъ желаніи, подобно какъ и совершенная пища не полезна для слабыхъ и требующихъ молока“ (часть III, стр. 243).

Но вотъ совершилась въ мірѣ величайшая катастрофа — человѣкъ палъ; преступленіе Адама не было для него чѣмъ-то внѣшнимъ, — нѣтъ, оно положило свою печать на всю человѣческую природу, которая теперь основнымъ закономъ

своего существованія признала жизнь для плоти, а не духа; такимъ образомъ въ человѣкѣ произошло полное разстройство силъ, не исключая и мыслительной; она, по словамъ Григорія Богослова, поражена была даже первой.

Умъ въ естественномъ своемъ состояніи воспринималъ идеи вещей безстрастно, теперь же страсти совсѣмъ потемнили его. Эта мысль особенно хорошо выражена въ слѣдующихъ словахъ св. Нивиты Стрѣата: „живущіе плотски и плотское мудрованіе всегда въ себѣ имѣющіе, будучи совершенно плотяны, Богу угодить не могутъ, какъ омраченные смысломъ и не пропускающіе къ себѣ никакихъ лучей божественнаго свѣта. Ибо приналегшія на нихъ облака страстей, на подобіе высокихъ стѣнъ, отгораживаютъ ихъ отъ духовныхъ свѣточей, и они остаются безъ свѣта. Будучи разстроены и повреждены во внутреннихъ душевныхъ чувствахъ, не могутъ они воззрѣть на мысленныя красоты Бога, видѣть свѣтъ воистинну истинной жизни и стать выше ничтожныхъ вещей. Но какъ бы оскотинившись и переполнившись мірскимъ чувствомъ, привязываютъ умъ къ видимому и все попеченіе и трудъ обращаютъ на преходящія блага, другъ съ другомъ изъ-за нихъ воюютъ, а бываетъ, что и свои души полагаютъ за нихъ, прилѣпившись къ богатству, славѣ и плотскимъ удовольствіямъ, и великимъ лишеніемъ почитая неимѣніе ихъ. Къ нимъ праведно изречено отъ лица Божія оное пророческое слово: не имать Духъ Мой пребывать въ человѣцѣхъ сихъ, зане суть плотъ“ (Быт. 6, 3) (Добротол., т. V, стр. 121).

Итакъ, человѣкъ воспринимаетъ теперь вещи чрезъ страстные чувства (св. Максимъ, кн. „О любви“, стр. 68); послѣднія настолько овладѣли его умомъ, что онъ приковываетъ все свое желаніе къ извѣстному предмету, по слову Господа, сказавшаго: „гдѣ сокровище ваше, тамъ будетъ и сердце ваше“ (Мѡ. 6, 21).

Лучшимъ поясненіемъ къ этому евангельскому изреченію могутъ служить, нижеслѣдующія строки св. Нила Синайскаго изъ 74 и 75 главъ его „Подвижническаго слова“. „Вождельніе благочестиваго должно быть всецѣло устремлено къ вождельваемому, чтобы вовсе не осталось времени приводить въ дѣйствіе свои страсти по человѣконенавистнымъ помысламъ. Если каждая страсть, когда приходитъ въ движеніе, въ обладаемомъ ею держитъ разсудокъ связаннымъ,

то почему же ревности къ добродѣтели не удержатъ мысли свободною отъ прочихъ страстей? Ибо пріемлетъ ли отъиѣ какое-либо ощущеніе раздраженный, борясь мысленно съ представленіемъ оскорбившаго? А также жадный до денегъ, когда увлечется мечтаніемъ и пригвождаетъ взоръ къ тому, что доставляетъ прибыль? Нерѣдко развратный, сидя въ обществѣ съ другими, смежаетъ свои чувства и, занявшись любимымъ лицомъ, съ нимъ бесѣдуетъ, забывая присутствующихъ; сидитъ безгласнымъ столпомъ, не зная ничего, что дѣлается или говорится на глазахъ его, но углубившись въ себя, весь занятъ своимъ представленіемъ. Таковую, можетъ-быть, душу слово Божіе называетъ сѣдящею, когда она, ставъ вдали отъ чувствъ, останавливаетъ собственную свою дѣятельность, вовсе не пріемля въ себя ничего внѣшняго, по причинѣ занимающаго ее сквернаго представленія... Какъ у человѣка, котораго рѣжутъ и жгутъ, помысль не пойдетъ далѣе ощущаемаго страданія, по причинѣ преобладающей боли, такъ и тому, кто помышляетъ о чемъ-либо со страстію, не возможно не устремлять всего вниманія на ту страсть, которая занимаетъ его сердце, и всецѣло содѣлала помысль однокачественнымъ съ собою“ (ч. II, стр. 94—95).

Итакъ, предметы, могущіе родить по отношенію себѣ страсти въ человѣкѣ, всецѣло приковываютъ умъ послѣдняго, посѣвая въ немъ страстные помыслы. Впрочемъ, послѣдніе, по св. Максиму, имѣютъ тройное происхожденіе: „страстные помыслы, говоритъ онъ, входятъ въ умъ слѣдующими тремя путями: чрезъ чувства, чрезъ тѣлесное сложеніе, чрезъ воспоминаніе. Чрезъ чувства, — когда представляются предметы, къ которымъ имѣемъ страсть, и возбуждаютъ въ умѣ страстные помыслы. Чрезъ тѣлесное сложеніе, — когда развратною жизнію или дѣйствіемъ демоновъ, или какою-нибудь болѣзнію измѣнившееся сложеніе тѣла возбуждаетъ къ страстнымъ помысламъ или къ возстанію на промысль. Наконецъ, чрезъ воспоминаніе, — когда память восстанавливаетъ представленія вещей, къ коимъ мы были страстны, и возбуждаетъ въ умѣ подобнымъ образомъ страстные помыслы“ (вн. „О любви“, стр. 116). О послѣднемъ пути въ другомъ мѣстѣ этой же книги св. Максимъ пишетъ подробнѣе, именно: „сперва память сноситъ въ умъ простой помысль, а если сей утвердится въ ономъ, то возбуждается страсть. Если не истребить страсть, она прелю-

нить умъ въ соизволенію на грѣхъ, а когда уже и сіе произойдетъ, тогда она доводитъ уже до грѣха, совершаемаго дѣломъ. Посему-то премудрый апостоль, пиша (Кол. III, 5) къ христіанамъ, обратившимся изъ язычниковъ, во-первыхъ, повелѣваетъ разрушать дѣло грѣха, а потомъ по порядку доходить и до причины онаго" (стр. 48).

Итакъ, страсти могутъ всецѣло поглотить всѣ силы души человѣка; но такое печальное состояніе послѣдняго не есть состояніе, окончательно установившееся, — съ нимъ возможна борьба въ силу того простого обстоятельства, что и въ нравственно худомъ человѣкѣ, кромѣ закона плоти, живетъ еще, хотя уже и безсознательно, законъ духа, желающій высшаго, соусплаждающійся закону Божию и стремящійся сбросить съ себя оковы грѣха. Эта вѣра основывается на полномъ противоположеніи Бога и міра; впрочемъ, послѣдній беретъ не по существу, ибо все, созданное Творцомъ, само по себѣ добро зѣло, а разумѣется здѣсь законъ жизни міра, отрицающій законъ евангельскій. Поэтому св. отцы и говорятъ, что начало жизни по Богу есть всецѣлое удаленіе отъ міра, т.-е. отъ той грѣховной жизни, которая царитъ въ немъ по желанію князя его — діавола. Эта противоположность между Богомъ и міромъ весьма хорошо выражена у св. Іоанна Богослова въ его первомъ посланіи въ слѣдующихъ выраженіяхъ: „не любите міра, ни того, что въ мірѣ: кто любитъ міръ, въ томъ нѣтъ любви Отчей, ибо все, что въ мірѣ: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская, не есть отъ Отца, но отъ міра сего“ (2, 15—16). А у св. Іакова мы читаемъ даже такія строки: „прелюбодѣи и прелюбодѣйцы! не знаете ли, что дружба съ міромъ есть вражда на Бога? Итакъ, кто хочетъ быть другомъ міру, тотъ становится врагомъ Богу“ (4, 4).

Этотъ же законъ противоположности вполне приложимъ и въ вопросу о познаніи Высшаго Существа, — кто познаетъ Бога, тотъ не можетъ уже познавать міръ, тотъ міръ, который отрицаетъ Бога. „Какъ тотъ, кто стоитъ на берегу моря, пока находится внѣ воды, все видитъ вокругъ и обозрѣваетъ пространство моря; когда же начнетъ входить внутрь воды и погружаться въ нее, тогда чѣмъ больше сходитъ въ нее, тѣмъ больше ничего не видитъ внѣ ея: такъ и тѣ, которые сдѣлались причастниками божественнаго свѣта, чѣмъ болѣе преуспѣваютъ въ познаніи Бога, тѣмъ въ большее

соотвѣтственно тому приходятъ невѣдѣніе (всего, что внѣ Бога)“ (св. Симеонъ новый Богословъ. Доброт., т. V, стр. 51).

Впрочемъ, познающій Бога не чувствуетъ бытія не только видимаго міра, но и совершенно не можетъ ничего сказать и относительно своего состоянія, кромѣ того, что оно неизяснимо хорошо. „Умноженіе познанія Бога бываетъ причиною умаленія знанія всего другого, т.-е. чѣмъ больше кто познаетъ Бога, тѣмъ больше оскудѣваетъ въ знаніи всего прочаго. И не только это (бываетъ съ нимъ), но онъ все больше и больше приходитъ въ сознаніе, что не знаетъ и Самого Бога. Обиліе возсіянія Его въ духѣ бываетъ совершеннымъ Его невидѣніемъ и выше чувства воспаряющее чувство — нечувствіемъ всего того, что внѣ. И какъ можетъ называться чувствомъ такое чувство, которое не знаетъ, что есть, каково и гдѣ есть то, въ чемъ оно пребываетъ, и узнать то или понять совершенно не можетъ? Да и какъ возможно, чтобы подлежало чувству то, что око не видало, о чемъ ухо не слышало и что на сердце человѣку не всходило?“ (онъ же, Доброт., т. V, стр. 49.)

Такое состояніе въ процессѣ познанія Божества, конечно, доступно только совершеннымъ, безстрастнымъ. „Когда умъ совершенно освободится отъ страстей“, говоритъ св. Максимъ, „тогда онъ шествуетъ непреткновенно къ созерцанію сущихъ, направляя путь къ познанію Свѣтлѣйшій Троицы“ (вн. „О любви“, стр. 50).

Но теперь спрашивается: какое же значеніе въ актѣ познанія Божества имѣетъ любовь, которую мы ставили необходимымъ условіемъ приближенія къ Богу?

Основною мыслію нашей статьи служить то положеніе, что познаніе Божества возможно только чрезъ добродѣтель — любовь. Что же это значить? Имѣетъ ли любовь, какъ чувство, какое-либо отношеніе къ самому характеру познанія Бога? Да, имѣетъ. Мы уже имѣли случай замѣтить, что христіанское познаніе не есть простое знаніе свойствъ Божіихъ, но приближеніе ихъ къ нравственному чувству, ощущеніе ихъ (св. Исааѣ Сир.), благодатное чувство ихъ (св. Григ. Синаитъ). Подробнѣе объ этомъ мы можемъ читать у св. Григорія Синаита такіа строки: „всякое слово, исходящее изъ устъ Божіихъ, есть или слово, изъ устъ святыхъ исходящее дѣйствіемъ Духа, или сладчайшее отъ Духа вдохно-

веніе, коимъ не всѣ, а только достойные наслаждаются. Ибо хотя всѣ разумные наслаждаются словомъ, но такихъ, которые бы здѣсь обрадываемы были словесами Духа, очень немного; наибольшая же часть только виды духовныхъ словесъ *по памяти* и знаютъ и причастны ихъ бываютъ, *не причастившись еще въ чувства Слова Божія*, сего истиннаго хлѣба будущаго вѣка. Ибо тамъ, сей одинъ предлагается вдоволь достойнымъ ко всякому услажденію, не бывая ни съѣдаемъ, ни изживаемъ, ни похищаемъ никогда“ (Доброт., т. V, стр. 217).

Итакъ, христіанство отрицаетъ *голое знаніе* истинъ его, ибо онѣ направляются къ спасенію человѣка, т.-е. такому акту, который охватываетъ всего послѣдняго: его умъ, сердце и волю, — оно можетъ даже мириться съ *нѣкоторымъ* незнаніемъ истинъ его. Въ книгѣ пресвитера Руфина „Жизни пустынныхъ отцевъ“ мы читаемъ такой разсказъ: однажды къ великому Антонію сошлись пустынники ради духовной бесѣды, пришелъ сюда и Павелъ Препростой, извѣстный своею высокою жизнію по всему Востоку. Предлагались на общее обсужденіе разные вопросы, относящіеся къ аскетической жизни, и вотъ, въ общемъ изумленію, св. Павелъ предложилъ такой вопросъ: „кто жилъ прежде — *Иисусъ Христосъ или пророки?*“ Такое незнаніе поразило всѣхъ, но никто не подумалъ, что этотъ св. старецъ — младенецъ въ вѣрѣ: очевидно, что его незнаніе основныхъ датъ библейской хронологіи искупалось христіанскою любовью, которая стремится не знать, а ощутить Бога. Конечно, примѣръ Павла Препростого есть исключеніе въ своемъ родѣ; обыкновенно же бываетъ такъ, что любящій Бога преуспѣваетъ и въ совершеннѣйшемъ знаніи христіанства, ибо любовь — сильнѣйшій двигатель и въ умственной области. Вотъ какое имѣетъ она значеніе въ процессѣ познанія Божества.

Теперь мы подошли къ послѣдному вопросу, который предстоитъ намъ рѣшить, именно какимъ образомъ изъ содержанія духовной жизни, человѣка слѣдуетъ признаваніе необходимости христіанскихъ догматовъ. Вопросъ этотъ — очень важный, и трудный и, нужно замѣтить, совершенно не разработанный въ нашихъ богословіяхъ; вслѣдствіе этого мы не беремся разсматривать его всесторонне, а ограничимся только указаніемъ на главныя христіанскія истины, и въ то же

время отнюдь не претендуя на безусловно вѣрное разъясненіе ихъ.

Всѣмъ, конечно, извѣстно, какую громадную роль въ духовной жизни играетъ самонаблюденіе. Христіанство, въ свою очередь, убѣждаетъ человѣка заглянуть въ свой нравственный міръ, разсмотрѣть его безпристрастно, оставивъ заботы о всемъ земномъ, ибо душа цѣлнѣе цѣлаго міра благъ. И вотъ когда это онъ сдѣлаетъ, что несомнѣнно бываетъ со всякимъ человѣкомъ, онъ увидитъ, что въ его жизни совершается что-то ненормальное; онъ прислушивается къ голосу своей совѣсти, она обличаетъ его, и ея обличенія, наконецъ, становятся все сильнѣе и сильнѣе, *все мучительнѣе и мучительнѣе*. Человѣкъ начинаетъ *страстно тяготиться* тѣмъ образомъ жизни, который онъ до сихъ поръ велъ, желая себѣ даже смерти, потому что онъ созналъ, что *смерть все-таки разумнѣе служенія грѣху*. Но въ происшедшей перемѣнѣ въ своей жизни онъ видитъ дѣйствіе *правды* Божіей, творящей надъ нимъ *судъ*, — вотъ первая христіанская истина. Что, дѣйствительно, сознание тяжести своихъ грѣховъ открываетъ свойство правды Божіей и истину суда Господня, это можно видѣть на примѣрѣ св. Ефрема Сирина. Читая его духовно-нравственныя сочиненія, мы видимъ, что главною темою ихъ служитъ *плачъ* о грѣхахъ и *страхъ* за спасеніе. Св. Григорій Нисскій говоритъ, что для св. Ефрема плакать было то же, что дышать воздухомъ. „Кто будетъ читать его писанія“, говоритъ св. Григорій Богословъ, „тотъ увидитъ, что онъ не тогда только плачетъ, когда говоритъ о покаяніи, но и въ похвальныхъ словахъ, гдѣ другіе выражаютъ радость“ (Орр. Ггаес., т. I, р. VII). Мысль о покаяніи не отступала отъ него, можетъ-быть, никогда. „На ложѣ моемъ“, говоритъ онъ, „я помыслилъ о Тебѣ, Человѣколюбець, и въ полночь возсталъ прославить благость Твою. Привелъ себѣ на память долги и грѣхи свои, и пролилъ потоки слезъ. Ободрили меня разбойникъ, мытарь, Марія грѣшница, хананеянка, и также кровоточивая и самарянка при владезѣ водномъ“ (Орр. Суг., т. III, р. 500; Рагаenes, XLII). Такое покаянное настроеніе родило въ св. Ефремѣ Сириинѣ благоговѣйный страхъ. Рассказывая о явленіи ему Господа, онъ говорилъ: „убоялся я, братіе, вникая въ страшныя слова Господни, и сказалъ: вы, горы, покройте грѣшника и нечестивца, прекло-

нивъ внизъ голову свою, и, проливая о себѣ слезы, говорилъ: услышь, Владыка, плачь мой, и не поступи со мною по всѣмъ дѣламъ моимъ“.

Но духовные запросы человѣка не могутъ остановиться на сознаніи своихъ грѣховъ и страхѣ мученій, ибо это, по словамъ св. Григорія, добродѣтель раба, — обратившійся грѣшникъ желаетъ *совершеннѣйшаго обновленія своей природы*, но, не находя въ самомъ себѣ средствъ для этого, онъ приходитъ къ той мысли, что если есть Богъ, а Онъ существуетъ для него, какъ Правда, то Онъ долженъ оставить престоль Свой, сойти на землю, чтобы Своєю силою обновить грѣшника чрезъ тѣ *страданія*, которыя послѣдній испыталъ; такимъ образомъ открывается вторая христіанская истина, — воплощеніе Бога Слова и искупленіе Имъ людей чрезъ Свои страданія. Здѣсь является уже *любовь* Бога, какъ о томъ говоритъ св. Іоаннъ Богословъ въ своемъ первомъ посланіи: „любовь Божія къ намъ открылась въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Единороднаго Сына Своего, чтобы мы получили жизнь чрезъ Него. Въ томъ любовь, что не мы возлюбили Бога, но Онъ возлюбилъ насъ и послалъ Сына Своего въ умилоствленіе за грѣхи наши“ (4, 9, 10).

Впрочемъ, упомянутыя истины совершеннымъ образомъ познаются человѣкомъ только въ послѣдующіе періоды духовнаго развитія, когда онъ нравственно окрѣпнетъ и просвѣтитсѣ, а теперь, въ періодъ исканія, онъ только приближается къ нимъ, признавая необходимость ихъ бытія.

Но вотъ онъ побѣдилъ въ себѣ грѣхъ не въ томъ смыслѣ, что не можетъ уже заблуждаться, но въ томъ, что стремленіе дѣлать добро стало первымъ и основнымъ закономъ его жизни. Человѣкъ *воскресъ* нравственно; онъ сознаетъ и чувствуетъ теперь всю *цѣнность* своего бытія, — сознаетъ не потому, что оно принадлежитъ именно ему, но потому, что оно имѣетъ теперь тѣсную связь съ Началомъ всякаго бытія, Которое, побѣдивъ смерть, не допуститъ, чтобы и человѣкъ, умирая, совершенно уничтожился, — вотъ какимъ образомъ рождается вѣра въ воскресеніе людей.

Здѣсь открываются и правда Божія, вознаградившая земные труды и поты праведника, и всемогущество, избавившее его отъ грѣха и виновника его, и любовь, сподобившая

человѣка вѣчнаго блаженства ради искупительныхъ заслугъ Иисуса Христа, и премудрость, устроившая такъ, что мѣръ, начавшій жизнь свою грѣхомъ и отступленіемъ отъ Бога, закончилъ любовью къ Высочайшему Добру и соединеніемъ съ Нимъ.

Въ заключеніе мы повторимъ то же самое, что сказано нами и въ введеніи, именно, что христіанство совершенно не виновно въ томъ, что нѣкоторые люди противятся ему. Усвоеніе его истинъ есть своего рода подвигъ, совершаемый чрезъ добрую жизнь и соответственное ей настроеніе, а устройство жизни на началахъ добра есть дѣло свободы человѣка, слѣдовательно, если онъ не стремится къ нравственному совершенству и вслѣдствіе этого не можетъ понять христіанство и признать его своей религіей, въ этомъ виновенъ только одинъ онъ.

I. Виссаріонъ.

Педагогическія воззрѣнія гр. Толстого предъ судомъ разума, просвѣщеннаго истиною Христовою¹⁾.

Введеніе. — I. Необходимость познанія духовно-правственной природы чловѣка для разумнаго воспитанія. — Взгляды мыслителей на этотъ предметъ. — Сужденія гр. Толстого объ этомъ. — Основанія для отрицанія воспитанія у гр. Толстого: пантеистическія тенденціи, крайне пессимистическій взглядъ на взрослую среду, окружающую и воспитывающую дѣтей, и отрицаніе гр. Толстымъ знанія того, что людямъ нужно. — Взгляды гр. Толстого на основы воспитанія: полная свобода, какъ главное начало воспитанія, и опытъ, какъ лучший методъ его. — Цѣль воспитанія. — Отрицаніе воспитывающаго значенія научныхъ знаній. — Свообразное пониманіе гр. Толстымъ воспитывающаго значенія религіи и Библии. — Причина такого взгляда.

Гр. Л. Н. Толстой принадлежитъ въ числу такихъ мыслителей, личность которыхъ производитъ величайшее обаяніе на умы и сердца многихъ людей изъ всѣхъ классовъ общества, начиная съ представителей утонченнаго аристократизма и кончая простымъ деревенскимъ мужикомъ. И это потому, что съ высоты своего исключительнаго общественнаго положенія онъ сумѣлъ художественно изобразить мысли и чувства, горести и радости не однихъ аристократовъ, но и сѣраго русскаго мужика (съ его невѣжествомъ и грязью), съ его твердою вѣрою и трудолюбіемъ, съ его сохою и пѣснью.

Изображая жизнь въ ея различныхъ проявленіяхъ, графъ Толстой много времени и труда посвятилъ разработкѣ одной изъ важнѣйшихъ сторонъ жизни, вопросу о воспитаніи и образованіи.

¹⁾ Рефератъ читанный въ Собраніи Отдѣленія Педагогическаго Общества при Московскомъ университетѣ по вопросамъ религіозно-правственнаго воспитанія, 2 октября, 1900 г.

Никто не будетъ отрицать великаго ума и непоколебимаго авторитета гр. Толстого въ области художественной литературы; здѣсь его талантъ выразился во всей силѣ и красотѣ. Не то впечатлѣніе производятъ его богословско-философскія произведенія; они возбуждаютъ въ читателѣ массу недоумѣній и вызываютъ множество возраженій, совокупность которыхъ составляетъ довольно обширную литературу по этому вопросу.

Педагогическія же воззрѣнія гр. Толстого, хотя и могутъ вызвать въ читателѣ множество недоумѣній и возраженій, но относительно ихъ можно найти только нѣсколько мелкихъ замѣтокъ въ нѣкоторыхъ педагогическихъ журналахъ, — замѣтокъ, съ точки зрѣнія рациональной педагогики, безъ отношенія къ христіанскимъ идеямъ. Между тѣмъ, педагогическія воззрѣнія гр. Толстого необходимо разсмотрѣть не только съ точки зрѣнія здоровой педагогики, но и при свѣтѣ христіанскихъ идей, потому что свою педагогику гр. Толстой строитъ на христіанскихъ началахъ, хотя и понимаетъ ихъ своеобразно.

I.

Если во всякомъ искусствѣ необходимо точное и правильное изученіе объекта дѣятельности, то всего болѣе необходимо это въ дѣлѣ воспитанія человѣка, такъ какъ онъ является высшимъ и достойнѣйшимъ изъ всѣхъ существъ видимаго міра. Вотъ почему „всѣ педагоги, отъ Платона до Канта, несмотря на великое разногласіе между собою, хотятъ угадать то, что нужно человѣку, и на этихъ догадкахъ строятъ теоріи воспитанія“¹⁾. Различіемъ взглядовъ на человѣческую природу опредѣляется и различіе теорій воспитанія, направленныхъ къ удовлетворенію присущихъ человѣческой природѣ стремленій. Поэтому для уясненія педагогическихъ воззрѣній того или другого педагога весьма важно знать его взглядъ на человѣческую природу, которымъ опредѣляются и характеристическія черты его педагогическихъ воззрѣній.

По вопросу о духовной природѣ человѣка, какъ объектѣ педагогической дѣятельности, всѣ многоразличные взгляды педагоговъ въ сущности могутъ быть сведены къ двумъ совершенно противоположнымъ воззрѣніямъ. Одни признавали

¹ Сочиненія Л. П. Толстого, 4-й т. „Педагогическія статьи“, стр. 9.

и признаютъ человѣческую природу поврежденною вслѣдствіе первороднаго грѣха, въ силу котораго всѣ люди рождаются съ прирожденными наклонностями къ грѣху и злу, въ его многообразныхъ видахъ. Сообразно съ этимъ и воспитаніе должно бороться съ этими злыми наклонностями, чтобы подавить ихъ и дать перевѣсъ свѣтлымъ — добрымъ сторонамъ человѣческой природы. Этотъ взглядъ развивали какъ представители Церкви, такъ и многіе другіе христіанскіе писатели, напр. Паскаль, Малекраншъ и др.

Представителемъ противоположнаго направленія является Жанъ-Жакъ-Руссо, а за нимъ и многіе другіе, въ томъ числѣ и гр. Толстой. Характеристическою чертою возрѣній мыслителей этого направленія на природу человѣка является идеализація силъ и свойствъ естественной человѣческой природы. Какъ видимая природа, во всѣхъ своихъ частяхъ и во всемъ цѣломъ, представляетъ (стройный) благоустроенный космосъ, такъ и духовная природа всякаго человѣка сама по себѣ является чуждою всякой дисгармоніи и несовершенства. Этотъ взглядъ, развитый Ж.-Ж.-Руссо и положенный въ основаніе его теоріи воспитанія, усвоенъ и графомъ Толстымъ и также служитъ основаніемъ его (отрицательной) теоріи воспитанія. Въ словахъ Руссо: „человѣкъ рождается совершеннымъ“, гр. Толстой видитъ „неизмѣнную истину, — твердую, какъ камень“¹⁾. Это совершенство, по словамъ гр. Толстого, состоитъ „въ полномъ удовлетвореніи тѣмъ требованіямъ безусловной гармоніи въ отношеніи правды, красоты и добра, которую мы носимъ въ себѣ“, а именно: „въ близости къ неодушевленнымъ существамъ — къ растенію, къ животному, къ природѣ, которая постоянно представляетъ для насъ ту правду, красоту и добро, которыхъ мы ищемъ и желаемъ“²⁾. Родившись, человѣкъ представляетъ первообразъ гармоніи, правды, красоты и добра. И по взгляду Руссо, въ человѣческомъ сердцѣ нѣтъ коренной порчи, въ немъ нѣтъ ни одного порока, про который нельзя было бы доказать, какъ и какимъ путемъ онъ проникъ туда. Единственно прирожденная страсть — это себялюбіе, которое отъ природы хорошо и полезно“³⁾.

1) „Педагогическія статьи“, 4 т. соч., стр. 231.

2) Ibid., стр. 231.

3) „Исторія Педагогика“ Шмидта, 2 т., стр. 522.

Обладая такую совершенную природою, дитя, по взгляду гр. Толстого, поступаая въ школу уже обладает „здравымъ смысломъ“, который гарантируетъ его отъ усвоенія безполезныхъ или вредныхъ наукъ, если бы таковыя оказались ¹⁾). Въ нравственномъ отношеніи „сознаніе идеала правды, красоты и добра у дитяти сильнѣе, чѣмъ у взрослога“ ²⁾). Вмѣстѣ съ сознаніемъ и воля дитяти является настолько оврѣпшею, что дитя „по одному желанію учиться уже само легко заключаетъ, что нужно подчиняться извѣстнымъ условіямъ для того, чтобы учиться“ ³⁾). Подчиняясь законамъ только естественнымъ, вытекающимъ изъ ихъ (дѣтей) природы, дѣти не возмущаются и не ропщутъ. Между школьными дѣтьми, какъ обществомъ, соединеннымъ одною мыслию, уже царствуетъ духъ Христа, Который сказалъ: „гдѣ трое соберутся во имя Мое, и Я между ними“ ⁴⁾).

Эта-то невинная дѣтская природа сама уже въ состояніи воспитать ребенка: „повѣрьте его (дитяти) природѣ, и вы убѣдитесь, — говоритъ гр. Толстой, — что оно возьметъ только то, что заповѣдала вамъ передать, ему исторія и что страданіями выработалось въ васъ“ ⁵⁾), такъ какъ „мы, — говоритъ онъ, — вѣримъ, что дѣти знаютъ, что имъ нужно“ ⁶⁾). Это знаніе въ нравственномъ отношеніи обусловливается тѣмъ, что „въ душѣ каждаго человѣка написанъ общій вѣчный законъ, — законъ прогресса или совершенствованія. Оставаясь личнымъ, этотъ законъ плодотворенъ и доступенъ каждому“ ⁷⁾). „Мы убѣждены, — говоритъ гр. Толстой, — что сознаніе добра и зла, независимо отъ воли человѣка, лежитъ во всемъ чело-вѣчествѣ и развивается безсознательно вмѣстѣ съ исторіей, — что молодому поколѣнію такъ же невозможно привить образованіемъ нашего сознанія, какъ невозможно лишить его этого нашего сознанія и той ступени высшаго сознанія, на которую возведетъ его слѣдующій шагъ исторіи“ ⁸⁾).

Въ своихъ позднѣйшихъ философскихъ произведеніяхъ гр. Толстой называетъ это общечеловѣческое сознаніе „ра-

¹⁾ „Педаг. статьи“, стр. 155.

²⁾ Ibid., стр. 233.

³⁾ Ibid., стр. 243.

⁴⁾ Ibid., стр. 243.

⁵⁾ Ibid., стр. 247.

⁶⁾ Ibid., стр. 155.

⁷⁾ Ibid., стр. 171.

⁸⁾ Ibid., стр. 30.

зумнымъ сознаниемъ " или, просто, „разумомъ“, и не опредѣляя его сущности, описываетъ его дѣйствія въ мірѣ и людяхъ. „Разумъ не можетъ быть опредѣляемъ, — говоритъ онъ, — потому что самъ служитъ для опредѣленія всего. Мы всё его (разумъ) знаемъ, да и знаемъ-то только одинъ разумъ. Онъ — единственная основа, соединяющая всѣхъ живущихъ. Закону разума подчиненъ и весь внѣшній міръ, этому же закону должна была бы подчиняться и наша жизнь, если бы на насъ не вліяло ложное направленіе знанія“ ¹⁾).

Какъ законъ разума нарушается подъ вліяніемъ ложнаго направленія знанія, такъ равно и чистота и невинность дѣтской природы искажается подъ вліяніемъ дурныхъ жизненныхъ воздѣйствій. „Каждый часъ въ жизни, — говоритъ гр. Толстой, — каждая минута времени увеличиваютъ пространство и время тѣхъ отношеній, которыя во время рожденія дитяти находились въ совершенной гармоніи, и каждый шагъ и каждый часъ грозитъ нарушеніемъ этой гармоніи, и каждый послѣдующій шагъ и каждый послѣдующій часъ грозитъ новымъ нарушеніемъ и не даетъ надежды возстановленія нарушенной гармоніи“ ²⁾).

Чѣмъ болѣе дитя подвергается жизненному вліянію, тѣмъ болѣе портится его дѣтская природа. Вотъ почему гр. Толстой такъ усиленно настаиваетъ на томъ, что „идеалъ нашъ сзади, а не впереди“ ³⁾), — именно въ непосредственности, простотѣ и близости къ природѣ. Человѣка болѣе идеальнаго, болѣе возвышеннаго Толстой не представляетъ. Это представленіе объ идеальномъ человѣкѣ Толстой яснѣе развилъ въ позднѣйшихъ произведеніяхъ. Такъ онъ говоритъ: „человѣкъ въ раю былъ соблазненъ тѣмъ духомъ перваго творенія, который самъ собою сдѣлался злымъ, и человѣкъ съ тѣхъ поръ палъ, и стали рождаться такіе же падшіе люди; и съ тѣхъ поръ люди стали работать, болѣть, страдать, умирать, бороться тѣлесно и духовно, т.-е. воображаемый человѣкъ сдѣлался дѣйствительнымъ — такимъ, какимъ мы его знаемъ и котораго не можемъ и не имѣемъ права и основанія воображать инымъ. Состояніе человѣка трудящагося, страдающаго,

1) Книга Л. Толстого „О жизни“. Цит. изъ сочиненія Козлова: „Письма о книгѣ Толстого „О жизни“.

2) „Педагогическія статьи“ Толстого, стр. 231.

3) Ibid., стр. 233.

избирающаго добро и избѣгающаго зла и умирающаго, то, которое есть и помимо котораго мы не можемъ ничего себѣ представить, по ученію этой (христіанской) вѣры не есть настоящее положеніе человѣка, а есть несвойственное ему случайное временное положеніе¹⁾. Очевидно, для гр. Толстого человѣкъ съ страданіями, болѣзнями и борьбою тѣлесною и духовною есть нормальный человѣкъ, и мы, по его словамъ, не можемъ и не имѣемъ права воображать его инымъ. Точно такъ же и по взгляду Руссо „человѣкъ испорченный есть созданіе нашей фантазіи, естественный же человѣкъ совѣмъ иной“²⁾.

Таковыми „естественными“ людьми, чуждыми всякой испорченности, являются прежде всего дѣти.

Послѣ дѣтей ближе всѣхъ подходитъ къ идеалу человѣка, рисуемому гр. Толстымъ, простой неразвитой народъ, естественныя природныя совершенства котораго не затемнены еще вредными жизненными вліяніями. Руководясь въ дѣятельности своими неповрежденными инстинктами, простой народъ, думаетъ гр. Толстой, только самъ и можетъ опредѣлить, какія знанія ему необходимы. Простота, добро и правда, какъ естественныя свойства русскаго человѣка, и вносятъ въ его душевный складъ ту гармонію и то равновѣсіе силъ, которое и является конечною цѣлью воспитанія³⁾.

1) „Въ чемъ моя вѣра“, Л. Толстого, стр. 151. Цитата изъ соч. Александра Орфало: „Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждаго человѣка“, стр. 113.

2) „Теорія воспитанія“ Ж. Руссо, стр. 13.

3) И это потому, что современный прогрессъ не улучшаетъ людей и не доставляетъ имъ большаго счастья, а напротивъ, дѣлаетъ ихъ худшими и болѣе несчастными. „Песомѣнно, — говоритъ Л. Толстой, — что человѣчество идетъ впередъ въ переносномъ смыслѣ; но идетъ ли оно впередъ въ смыслѣ качественнаго развитія своихъ нравственныхъ силъ, въ смыслѣ увеличенія своего счастья, равномернаго распредѣленія культурныхъ завоеваній и правильной постановки дѣла воспитанія — утверждать это было бы совершенно бездоказательно и несправедливо“ (Ibid., стр. 169). „Это наглядно подтверждается, — говоритъ Л. Толстой, — здравыми наблюденіями надъ жизнію людей. Всѣ кричатъ паисгирики культурному гению человѣка, его замѣчательнѣйшимъ изобрѣтеніямъ — телеграфу, паровозу, книгопечатанію и т. п. Безспорно, эти изобрѣтенія велики. Но ими пользуется $\frac{1}{100}$ населенія, — населенія интеллигентнаго, сытаго, зажиточнаго... Что же касается огромной массы мозолистаго населенія Россіи, — населенія, работающаго въ потѣ лица, платящаго подати и не знающаго никакихъ удовольствій міра, — эта масса ненавидитъ телеграфы, паровозы, не имѣетъ и

Выходя изъ этого идеализированнаго взгляда на природу дѣтей и простого народа (и пессимистическаго воззрѣнія на современную культуру), гр. Толстой отрицаетъ самое воспитаніе, какъ „умышленное формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ“¹⁾. „Учить и воспитывать ребенка нельзя и бессмысленно, — говоритъ гр. Толстой, — по той простой причинѣ, что ребенокъ стоитъ ближе меня, ближе каждаго взрослого къ тому идеалу гармоніи, правды, красоты и добра, до котораго я, въ своей гордости, хочу возвести его“²⁾. При такомъ взглядѣ на природу человѣка, свобода является единственнымъ принципомъ воспитанія. Разъ естественная природа человѣка хороша сама по себѣ, то въ такомъ случаѣ воспитаніе, по словамъ гр. Толстого, „какъ принудительное (насилъственно) воздѣйствіе одного лица на другое, съ цѣлью образовать такого человѣка, который намъ кажется хорошимъ“, является уже нарушеніемъ главнаго принципа воспитанія — свободы.

Къ этому отрицанію воспитательнаго вліянія одной личности на другую приводитъ гр. Толстого и его убѣжденіе

понятія о художественныхъ произведеніяхъ; она лишена услугъ книгопечатанія, лишена всякой возможности и не имѣетъ никакого желанія даже воспользоваться дарами цивилизаціи, существуя всецѣло тѣмъ, что сумѣла добыть его личная рабочая сила. Всѣ культурныя пбвности для простого народа не только бесполезны, но даже вредны и нравственно и экономически. Онѣ пріятны, полезны и удобны только для меньшей части населенія, но это вовсе не значитъ, что онѣ составляютъ благо для всѣхъ“ (Ibid., стр. 182). Итакъ, прогрессъ, составляющій личную выгоду немногихъ, для народа, по его собственному сознанію, не нуженъ, бесполезенъ и вреденъ. Не менѣе должно и то положеніе, думаетъ Л. Толстой, что прогрессъ смягчаетъ нравы общества, развиваетъ чело- вѣчность взаимныхъ отношеній: „я лично, — говоритъ онъ, — этого не вижу и не считаю нужнымъ вѣрить на слово другимъ“ („Педаг. стат.“, стр. 181). „Человѣчество не только не улучшается въ своемъ умственномъ и нрав- ственномъ уровнѣ, — думаетъ Толстой, — но даже нарочно старается внести свою порчу и въ сознаніе молодого поколенія, чтобы и оно утратило свою перво- бытную чистоту совершенства и сравнилось въ испорченности съ зрѣлою средою“ (Ibid., стр. 115). Такимъ образомъ, испорченное чело- вѣчество, думаетъ Толстой, съ своею фальшиво развивающеюся культурою создало такую же испорченную, нелѣпую, насилъственную педагогію, которая должно воспитывать поколѣнія за поколѣніемъ, ничѣмъ не лучше своихъ ближайшихъ предковъ. Такъ, постепенно идеальныи мѣръ дѣтей заражается испорченною атмосферою воспи- тывающей среды.

1) „Педагог. ст.“, стр. 116.

2) Ibid., стр. 233.

въ полномъ незнаніи человѣкомъ того, что нужно знать человѣку: „мы не знаемъ, — говоритъ онъ, — чѣмъ должно быть образованіе и воспитаніе, потому что не признаемъ возможности человѣку знать то, что нужно знать человѣку“¹⁾. А разъ человѣкъ не имѣетъ необходимаго для него знанія, слѣдовательно, онъ не можетъ воспитывать другихъ сообразно съ этимъ знаніемъ.

Поэтому все существующее воспитаніе, по взгляду гр. Толстого, „есть явленіе ненормальное, въ основѣ котораго лежитъ эгоизмъ и деспотизмъ воспитателя, — стремленіе его сдѣлать воспитанника такимъ же, каковъ самъ воспитатель, — стремленіе бѣднаго отнять богатство у богатаго, чувство зависти стараго при взглядѣ на свѣжую и сильную молодость, — чувство зависти, возведенное въ принципъ и теорію“. „Я убѣжденъ, — говоритъ гр. Толстой, — что воспитатель только потому можетъ съ такимъ жаромъ заниматься воспитаніемъ ребенка, что въ основѣ этого стремленія лежитъ зависть къ чистотѣ ребенка и желаніе сдѣлать его похожимъ на себя, т.-е. болѣе испорченнымъ“²⁾.

Признавая самый фактъ воспитанія, какъ ненормальное явленіе, гр. Толстой отрицаетъ и самое право на воспитаніе. Воспитаніе не приводитъ къ полезнымъ результатамъ, „оно только портитъ, а не исправляетъ людей, и потому, чѣмъ больше испорченъ ребенокъ, тѣмъ меньше нужно его воспитывать, тѣмъ больше нужно ему свободы“³⁾.

При такой полной свободѣ, опытъ является единственнымъ методомъ воспитанія. Еще Ж. Руссо сказалъ, что воспитаніе больше въ опытахъ, чѣмъ въ правилахъ⁴⁾. Подобно тому, какъ въ физической природѣ залѣчиваются самою природою многія неисправности и недостатки (такъ, рана организма иногда проходитъ сама собою, рана дерева зарастаетъ сама собою), и духовная природа, по взгляду гр. Толстого, сама собою устраняетъ многія ненормальности въ своемъ развитіи. Задача воспитателя состоитъ въ томъ, чтобы познать стремленія естественной природы человѣка и свободно развивать ихъ. Въ случаѣ возникшихъ ошибокъ, воспитатель

1) „Педагог. ст.“, стр. 30.

2) „Педагог. ст.“, стр. 115.

3) „Педагог. ст.“, стр. 233.

4) „Теорія воспитанія“ Ж. Руссо, стр. 6.

долженъ не самъ предупреждать и устранять эти ненормальныя явленія въ духовной природѣ человѣка, а лишь долженъ, по словамъ гр. Толстого, „подождать новой случайности, которая уничтожить происшедшую неправильность“¹⁾). Такой методическій приѣмъ былъ указанъ еще Ж. Руссо: „предоставляйте дѣйствовать природѣ, — говоритъ онъ, — возможно дольше, прежде чѣмъ начнете дѣйствовать за нее изъ боязни, что дѣло ея не сдѣлается“²⁾).

Какъ бы ни были велики эти неправильности, всегда еще остаются въ ребенкѣ черты первобытной гармоніи.

И вотъ, чтобы сохранить эти черты, нужно „умѣрить или, по крайней мѣрѣ, не содѣйствовать развитію ребенка“, т.-е., по возможности, устранить отъ него воспитательное вліяніе, и тогда „можно надѣяться получить хоть нѣкоторое приближеніе къ правильности и гармоніи“³⁾). Какъ въ дѣлѣ воспитанія ребенка единственнымъ методическимъ указаніемъ является постепенно раскрывающееся сознаніе самого ребенка, такъ и для воспитанія цѣлаго народа нужно прислушиваться къ волѣ народа и ею руководиться въ своей дѣятельности“⁴⁾). Только по мѣрѣ уясненія потребностей дѣтей и познанія воли народа можетъ выясниться истинная задача воспитанія, указываемая не сторонними лицами, а самую природою воспитываемыхъ дѣтей.

Отрицая воспитаніе вообще, гр. Толстой отвергаетъ и воспитательное значеніе школъ на томъ основаніи, что „знанія, сообщаемыя школою, не могутъ имѣть никакого воспитательнаго значенія. Цѣль школы должна быть одна, это — наука, передача свѣдѣній учащимся, а не результаты ея вліянія на человѣческую личность“⁵⁾). Наука сама по себѣ не носитъ воспитательнаго элемента; этотъ элементъ лежитъ въ преподаваніи наукъ, въ любви учителя къ своей наукѣ и въ любовной передачѣ ея, — въ отношеніи учителя къ ученику. „Хочешь наукой воспитать ученика, люби свою науку и знай ее, — говоритъ гр. Толстой, — а ученики полюбятъ тебя и науку, и ты воспитаешь ихъ; но если самъ не любишь

1) „Педагог. ст.“, стр. 232.

2) „Теорія воспитанія“ Руссо, стр. 77.

3) „Педагог. ст.“, стр. 232.

4) Ibid., стр. 29.

5) Ibid., стр. 155.

ее, то сколько бы ты ни заставлялъ учить, наука не произведетъ воспитательнаго вліянія“¹⁾). Поэтому школа совершенно не должна вмѣшиваться въ образованіе (формированіе) вѣрованій, убѣжденій и характера образовывающагося. Лучшими образцами школь безъ вмѣшательства въ дѣло воспитанія являются публичныя лекціи, музеумы, а для низшихъ возрастовъ такими свободными воспитательными элементами являются: выучиваніе грамоты отъ товарищей и братьевъ, дѣтскія игры, картинки, книги, свазки, пѣсни, работы и др. подобныя образовательныя средства, основанныя на принципѣ свободы. Задача истинной педагогіи, по гр. Толстому, состоитъ въ томъ, чтобы „выяснить тѣ условія, которыя способствовали бы совпаденію образовательныхъ стремленій учащагося міра съ желаніемъ взрослого элемента подѣлиться съ нимъ всѣмъ своимъ умственнымъ и нравственнымъ запасомъ“²⁾); она должна изучить пути, посредствомъ которыхъ образовательный потокъ свободно, а не насильно, вливается въ молодое сознаніе. Ребенку, при его идеальномъ состояніи, отъ взрослого руководителя нуженъ только матеріалъ, чтобы пополняться гармонически и всесторонне³⁾). Выборъ этого матеріала долженъ зависѣть только отъ учащихся, при чемъ, въ предложеніи образовательныхъ средствъ, педагогія не должна искусственно поддѣлываться подъ вкусы, quasi спеціально дѣтскіе: „пусть учитель предлагаетъ дѣтямъ все серьезное, интересующее самого учителя“⁴⁾). Когда же этотъ матеріалъ, какъ наличное образовательное богатство руководящей среды, исчерпанъ, она должна отойти въ сторону, какъ владетца въ сторону та книга, содержаніе которой цѣликомъ вошло въ мое сознаніе. Молодое же поколѣніе, говоритъ гр. Толстой, должно быть предоставлено естественному, поступательному ходу образовательнаго процесса — по неизмѣннымъ законамъ⁵⁾). „Истинное образованіе, — говоритъ гр. Толстой, — есть та дѣятельность человѣка, которая имѣетъ основаніемъ потребность къ равенству (т.-е. равенству въ зна-

1) Ibid., стр. 157.

2) Ibid., стр. 31.

3) Ibid., стр. 233.

4) „Педагог. ст.“, стр. 233.

5) Ibid., стр. 232.

ни¹⁾). Образование въ этомъ смыслѣ и составляетъ науку образованія²⁾, построенную на принципѣ свободнаго отношенія людей, „имѣющаго своимъ основаніемъ потребность одного — приобрѣтать свѣдѣнія, а другого — сообщать уже приобрѣтенное имъ“³⁾).

Но образовательный процессъ, выходящій изъ рамокъ указаннаго опредѣленія, преслѣдующій, кромѣ „равенства знанія“ учащихся съ учащимися, формированіе вѣрованій, убѣжденій и характера ребенка, неизбѣжно влечетъ за собою элементъ насилія и принудительности, — влечетъ то самое „формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ, которое и не плодотворно, и не законно, и не возможно“⁴⁾).

Такимъ образомъ, взаимодействие педагога и ученика должно имѣть, по взгляду гр. Толстого, чисто объективный характеръ, въ смыслѣ свободнаго спроса и широкаго безтенденціознаго предложенія образовательныхъ средствъ, безъ всякой субъективной ихъ окраски со стороны учащихся. Эту субъективную, воспитательную сторону, налагающую вліяніе на убѣжденія и складъ характера ребенка, гр. Толстой и называетъ воспитаніемъ въ собственномъ смыслѣ, воспитаніемъ незаконнымъ и несправедливымъ. Различіе воспитанія и образованія, по взгляду гр. Толстого, только въ насиліи, право на которое признаетъ за собою, воспитаніе. „Воспитаніе, — говоритъ Толстой, — есть образование насильственное. Образование же свободно“⁵⁾). Поэтому, воспитательный элементъ, какъ умышленная порча дѣтскаго идеальнаго совершенства, какъ незаконное посягательство на свободу ребенка, долженъ быть непременно оторванъ отъ образованія въ собственномъ смыслѣ, въ смыслѣ „свободнаго стремленія къ равенству знанія съ взрослыми“. „Полезьа отъ невмѣшательства воспитанія въ дѣло свободнаго ученія доказывается даже здравыми наблюденіями, изъ которыхъ видно, что люди, вовсе невоспитанные, т.-е. подлежащіе однимъ свободно-образовательнымъ вліяніямъ, люди народа — свѣжѣе, сильнѣе, мо-

1) Ibid., стр. 31.

2) Ibid., стр. 31.

3) Ibid., стр. 114.

4) Ibid., стр. 116.

5) Ibid., стр. 114.

гучѣе, самостоятельнѣе, справедливѣе, человѣчнѣе и, главное, нужнѣе людей, какъ бы то ни было воспитанныхъ "1).

Изъ всѣхъ факторовъ воспитанія нѣкоторое значеніе гр. Толстой признаетъ за религію: „религія, — говоритъ онъ, — есть единственное законное и разумное основаніе воспитанія“ 2), такъ какъ только религія представляетъ для всѣхъ (вѣрующихъ) несокрушимый авторитетъ святости и истины. Образованіе, имѣющее цѣлью вложить въ душу человѣка извѣстное религіозное міросозерцаніе, основано на передачѣ богооткровеннаго ученія, въ истинности котораго никто не сомнѣвается, и, поэтому, пользуется правомъ принужденія совершенно законно: ни христіанинъ, ни магометанинъ не пожелаютъ душевной гибели ихъ питомца 3). Но законность и разумность воспитательнаго значенія религіи состоятъ не въ томъ, что она сообщаетъ человѣку вѣчныя богооткровенныя истины, имѣющія воспитательное значеніе не только для жизни временной, но и вѣчной, а лишь въ томъ, что религіозныя истины наиболѣе всего находятъ соотвѣтствія въ дѣтской природѣ.

Въ этомъ смыслѣ гр. Толстой разсуждаетъ и о воспитательномъ значеніи Библии. Библия, которую гр. Толстой называетъ „книгою дѣтства рода человѣческаго“, является наиболѣе понятною для дѣтей. „Всѣ вопросы изъ явленій природы объяснены этою книгою, всѣ первоначальныя отношенія людей между собою, семьи, государства, религіи въ первый разъ сознаются по этой книгѣ. Безъ Библии немислимо въ нашемъ обществѣ, какъ не могло быть мыслимо безъ Гомера въ греческомъ обществѣ, развитіе ребенка и человѣка. Библия есть единственная книга для первоначальнаго и дѣтскаго чтенія. Библия, какъ по формѣ, такъ и по содержанію, должна служить образцомъ всѣхъ дѣтскихъ руководствъ и книгъ“ 4).

Такимъ образомъ значеніе Библии сводится лишь къ значенію простаго наилучшаго руководства при развитіи человѣка, каковымъ были сочиненія Гомера для грековъ. Какъ мало значенія придаетъ гр. Толстой собственно высшимъ религіознымъ вопросамъ, это видно изъ того, что онъ ставитъ школь-

1) Ibid., стр. 150—153.

2) Ibid., стр. 120.

3) „Педагог. ст.“, стр. 5.

4) Ibid., стр. 321.

въ укоръ, „что она отвѣчаетъ не на вопросы, поставленные жизнью, а на одни и тѣ же вопросы, нѣсколько вѣковъ тому назадъ поставленные человѣчествомъ, а не дѣтскимъ возрастомъ, до которыхъ еще нѣтъ дѣла ребенку. Таковы вопросы о Томъ, Кто все соговорилъ. Кто былъ первый человѣкъ и что будетъ послѣ смерти?“¹⁾)

Въ наше время, говоритъ гр. Толстой, когда религиозное образованіе составляетъ незначительную крупицу въ наличномъ богатствѣ знаній, когда рядомъ съ религиознымъ знаніемъ существуетъ положительное, отрицающее религиозное, когда рядомъ съ классомъ заучиванія истины о безсмертіи души ученику стараются дать уразумѣть, что нервы, общіе человѣку и лягушкѣ, суть то, что называли прежде душою, теперь „принципъ образовательной принудительности съ религиозной точки зрѣнія остается нерѣшеннымъ и неоправданнымъ“²⁾, — теперь право религіи на воспитаніе отошло въ область преданій о средневѣковой школѣ, „гдѣ метода была только одна и гдѣ вся наука сосредоточивалась въ Библии, въ книгахъ Августина и Аристотеля“³⁾).

Отрицаніе необходимости религиознаго воспитанія является вполне естественнымъ съ точки зрѣнія гр. Толстого. Во всей педагогической теоріи гр. Толстого мы не встрѣтимъ указаній на воспитаніе человѣка для жизни будущей — загробной. Человѣкъ долженъ воспитываться или, правильнѣе, самовоспитываться такъ, какъ будто предѣлами здѣшней жизни совершенно заканчивается его существованіе. Такой взглядъ гр. Толстого на конечную цѣль жизни и воспитанія вытекаетъ изъ отрицанія Толстымъ личнаго безсмертія, о чемъ онъ ясно говоритъ въ послѣднихъ своихъ религиозно-философскихъ сочиненіяхъ⁴⁾).

Не болѣе признаетъ значенія гр. Толстой и за воспитаніемъ семейнымъ, — и оно должно проникаться духомъ свободы и независимости. И здѣсь идеалы взрослыхъ, идеалы родителей должны отойти на задній планъ, чтобы не пову-

1) „Педагогич. ст.“, стр. 14.

2) Ibid., стр. 5—7.

3) Ibid., стр. 5—6.

4) „Въ чемъ моя вѣра“, гр. Л. Толстого, 189 стр. Цит. изъ соч. Карышева: „Православно-христіанскій взглядъ на основанія, принятыя Толстымъ для своего лжеученія, изложеннаго въ его сочиненіи „Въ чемъ моя вѣра“, стр. 56.

ситься на „умышленное формированіе людей по извѣстнымъ образцамъ“, должны очистить поле развитія ребенка отъ всякихъ воспитательныхъ тенденцій — для свободныхъ требованій болѣе чистыхъ и неповрежденныхъ идеаловъ дѣтской души. Правда, гр. Толстой говоритъ, что „стремленіе родителей воспитать ребенка по-своему, т.-е. такими же, какъ и они сами, или, по крайней мѣрѣ, такими, какими бы они желали быть сами, это стремленіе можетъ назваться если не справедливымъ, то естественнымъ, но только до тѣхъ поръ, пока право свободного развитія каждой личности не вошло въ сознаніе каждаго родителя“¹⁾. Но отсюда видно, что семейное воспитаніе ребенка на почвѣ властныхъ родительскихъ о немъ заботъ и желаній, такое воспитаніе признается гр. Толстымъ какъ терпимое зло, которое становится совершенно нетерпимымъ, какъ только въ сознаніи родителей поселилась мысль о незаконности самаго права воспитанія и о необходимости примѣнять къ своему ребенку единственно законный воспитательный масштабъ, указываемый у гр. Толстого.

Не трудно подойти теперь и въ тѣмъ окончательнымъ выводамъ, какіе вытекаютъ изъ основныхъ положеній педагогіи гр. Толстого.

Если единственно возможный критерій образованія — свобода и если истинная наука образованія заключается не въ развитіи юношества, а въ изученіи путей или законовъ этого развитія, то и школа должна подвергнуться кореннымъ реформамъ, чтобы вполне отвѣчать своему истинному назначенію: подъ влияніемъ свободы давать широкій просторъ самостоятельному, всестороннему развитію неиспѣренныхъ силъ дѣтскаго духа, предлагать юношеству самый разнообразный матеріаль знанія, безъ малѣйшаго посягательства на его физическую и умственно-нравственную непринужденность.

Такимъ образомъ, въ своихъ воззрѣніяхъ гр. Толстой дѣлаетъ горячій и смѣлый вызовъ всѣмъ общепринятымъ мнѣніямъ, всѣмъ видамъ учебно-воспитательнаго дѣла. Въ стремленіи правительства и образованнаго класса устроить дѣло просвѣщенія въ массѣ простого народа онъ видитъ незаконное и совершенно несправедливое посягательство на свободу этого народа, на его право самобытнаго развитія.

1) Ibid., стр. 120.

Въ школьномъ воспитаніи юноши онъ не шутя подозрѣваетъ умышленную порчу идеальнаго состоянія дѣтскаго духа.

Школа, по рецепту Толстого, должна существовать, не приспособляясь къ спеціальнымъ интересамъ государственныхъ, общественныхъ и религіозныхъ требованій. Даже семейный строй долженъ, по его мнѣнію, являться для ребенка не какъ воспитывающая по извѣстному физиологическому и духовному праву зрѣлости и жизненной опытности среда, а какъ извѣстнаго рода сумма явленій и впечатлѣній жизни, среди которыхъ ребенокъ разбирается инстинктивно, какъ полноправный независимый хозяинъ самого себя.

II.

II. Общее замѣчаніе. — Духовно-нравственная природа челоѣка при свѣтѣ ученія Христова. — Наблюденія надъ жизнью дитяти, подтверждающія испорченность его природы. — Пониманіе идеальнаго состоянія дѣтей. — Ученіе о наследственности, свидѣтельствующее противъ абсолютной чистоты дѣтской природы. — Христось, какъ лучший воспитатель. — Цѣль воспитанія по ученію христіанскому. — Воспитывающее значеніе научныхъ знаній. — Свобода въ воспитаніи по ученію христіанскому. — Неумѣтность въ воспитаніи крайняго индивидуализма. — Факторы воспитанія: семья, школа и церковь.

Нѣтъ сомнѣнія, что тонкій наблюдатель жизни — гр. Толстой въ своихъ педагогическихъ возрѣніяхъ высказалъ горячо и искренно много глубокой и безусловной правды, той правды, отсутствіе которой дѣлаетъ наши школьные годы часто совершенно бесполезнымъ и продолжительнымъ томленіемъ, на почвѣ котораго развивается множество уродливыхъ и крайне невзрачныхъ явленій чисто школьнаго происхожденія. Съ этой стороны сужденія гр. Толстого о современной школѣ, особенно средней и высшей, съ гораздо большимъ правомъ заслуживаютъ вниманія и симпатій, чѣмъ совершенно противоположные имъ, крайніе хвалебные отзывы о ней и исключительно ея благотворномъ воспитательномъ дѣйствіи помимо другихъ факторовъ. Точно также и взглядъ гр. Толстого на природу ребенка, по своей возвышенности, чистотѣ и идеальности, не сомнѣнно ближе къ истинѣ, чѣмъ дарвинистическія уподобленія дѣтей животнымъ. Тѣмъ не менѣе и съ его сужденіями и съ его взглядами, какъ крайностію противоположнаго характера согласиться нельзя.

Вопросъ въ томъ, какимъ же образомъ появляется и формируется въ душѣ ребенка этотъ идеаль совершенства, настолько чистый и возвышенный, по гр. Толстому, что ложные будто бы идеалы взрослыхъ должны преклониться предъ нимъ и возвыситься до него. Возможна ли такая идеальная чистота и неиспорченность дѣтскаго совершенства? Неужели идеалы взрослыхъ только созда, т.-е. въ періодѣ чистаго дѣтства, а не впереди — въ поступательномъ развитіи возмужалаго духа? Неужели зрѣлое человѣчество не знаетъ въ себѣ идеаловъ настолько высокихъ, чтобы имѣть вѣчное право возводить до нихъ слабыя силы дѣтской души?

Рѣшеніе этихъ вопросовъ при свѣтѣ евангельской истины и будетъ служить критикою педагогическихъ принциповъ гр. Толстого. Такъ какъ исходною характеристическою чертою педагогическихъ воззрѣній гр. Толстого служить его крайне идеальный взглядъ на первобытное состояніе человѣческой природы вообще и дѣтской въ особенности, то разсмотрѣніемъ этого положенія мы и начнемъ критику его педагогическихъ воззрѣній.

Съ пришествіемъ Христа Спасителя, провозвѣстившаго новыя принципы, въ силу которыхъ должна была обновиться жизнь всего человѣчества, обновился и взглядъ на природу человѣка. Она теперь была вознесена на недосягаемую высоту. Но вмѣстѣ съ этимъ яснѣе выступили и всѣ несовершенства естественной природы человѣка. По отпаденіи отъ Бога, человѣкъ подвергся всестороннему разстройству. Потерявъ единеніе съ Богомъ, человѣкъ въ самомъ себѣ сталъ искать руководящихъ принциповъ въ жизни и дѣятельности. Между тѣмъ послѣ паденія гармонія и равновѣсіе силъ въ душѣ человѣка были нарушены. Признавая человѣка состоящимъ изъ тѣла и души, христіанское ученіе подраздѣляетъ психическую природу человѣка еще на духъ и душу: „всесовершенъ вашъ духъ, душа и тѣло непорочно въ пришествіе Господа Иисуса Христа да сохранится“ (1 Сол. 5, 23). Подъ духомъ разумѣется высшее руководительное божественное начало въ человѣкѣ, иначе называемое разумомъ. По наибольшей своей возвышенности и духовности, эта сила является наилучшею посредницею между человѣкомъ и Божествомъ и вообще всѣмъ міромъ духовнымъ. Подъ руководствомъ ея, человѣкъ познаетъ Бога и міръ духовный:

„духовный (человѣкъ) понимаетъ все (духовное)“ (1 Кор. 2, 15). Душа уже является болѣе низшимъ чувственнымъ началомъ въ психической природѣ человѣка; дѣятельность ея вращается болѣе въ области первичныхъ психическихъ состояній. Она уже не отличается такою способностію понимать міръ духовный, какъ духъ или разумъ: „душевенъ человекъ не пріемлетъ слова Божія и не можетъ разумѣти, зане духовне востязуется“ (1 Кор. 2, 14). Въ тѣсной связи съ душою находится тѣло человѣка, какъ уже совершенно матеріальное начало, служащее орудіемъ для души, при общеніи ея съ міромъ физическимъ. При этомъ духъ и душа не суть начала вполнѣ самостоятельныя и изолированныя одно отъ другого, а это только двѣ различныя способности единой психической субстанціи. Первоначальное нормальное ихъ взаимоотношеніе, которое было и ихъ назначеніемъ, состояло въ подчиненіи тѣла душѣ, а души духу. При такомъ взаимоотношеніи все тѣлесное и душевное чрезъ духъ возводилось къ божественному. Но при паденіи человѣкъ разстроилъ эту гармонию составныхъ частей человѣческой природы.

Отпадши отъ Бога, разумъ потерялъ способность легко и свободно постигать божественное; какъ лучъ, отдѣленный отъ солнца, теряетъ свой свѣтъ, такъ и разумъ, отпадши отъ Бога, потерялъ свой свѣтъ и помрачился (Еф. 5, 8—10). По отпаденіи отъ Бога, духъ человѣка подчинился душѣ, а душа — тѣлу, и такимъ образомъ чувственность сдѣлалась отличительнымъ свойствомъ всей природы человѣка. Умъ падшаго человѣка сталъ часто заблуждаться не только въ познаніи міра духовнаго, но и міра видимаго — чувственнаго. Люди стали ходить „въ суетѣ ума“ (Еф. 4, 17—20), „по вѣку міра сего“ (Еф. 2, 2), „по преданію человѣческому и по стихіямъ міра, а не по Христу“ (Кол. 2, 8).

Не менѣе смутныя понятія имѣетъ падшій человѣкъ о добрѣ и злѣ въ его собственной природѣ. Эти понятія о добрѣ и злѣ сообщаются человѣку его совѣстію и сознаются человѣкомъ въ видѣ требованій. Одно совѣсть предписываетъ какъ добро, другое запрещаетъ, какъ зло. Но такъ какъ въ поврежденной грѣхомъ человѣческой природѣ находятся и многія другія потребности естественныя или привитыя послѣ, то поэтому, вполнѣ естественно, человѣкъ недоумѣваетъ, которымъ изъ нихъ повиноваться и отъ которыхъ отказаться. Не-

сомнѣннаго критерія онъ не имѣетъ ни въ самомъ себѣ, ни внѣ себя. Отсюда происходитъ неопредѣленность въ познаніи и дѣятельности, выражающаяся въ вопросахъ: „что сотворю, да животъ вѣчный наслѣдую?“ „что есть истина?“ и пр. Будучи слабою, какъ законодатель, совѣсть является и недостаточно вѣрнымъ и безпристрастнымъ судьей. Невѣрность суда совѣсти происходитъ уже оттого, что она не имѣетъ вполне опредѣленнаго точнаго законодательства. Эта невѣрность и пристрастность суда совѣсти особенно ясно выступаетъ тамъ, гдѣ приходится судить свои грѣховныя влеченія и преступныя дѣла. Въ такихъ случаяхъ „сила самоизвиненія въ человѣкѣ не слабѣе силы грѣха“¹⁾).

Уступая же часто незаконнымъ влеченіямъ. человѣческой природы, совѣсть можетъ совсѣмъ потерять чуткость и воспримчивость къ добру, почему она и бываетъ иногда „сожженою“ (1 Тим. 4, 2). Но и то сознаніе добра, которое предписывается совѣстію человѣка, не всегда осуществляется имъ. Причина этого лежитъ въ слабости и безсиліи воли человѣка. Когда ослабѣло въ человѣкѣ чувство зависимости отъ Бога, то вмѣстѣ съ этимъ ослабѣла и рѣшимость ходить въ волѣ Божіей. Въ ней появились свои расположенія, склонности и страсти, не позволяющія ей охотно спѣшить на добро и отвлекающія ее въ противоположную сторону. Это влеченіе воли ко злу бываетъ особенно сильно подъ вліяніемъ господствующаго во плоти человѣка закона грѣха (Рим. 7, 23), въ силу котораго человѣкъ, при всемъ желаніи добра, при всемъ томъ, что онъ находитъ удовольствіе въ законѣ Божіемъ, все-таки дѣлаетъ противное тому, чего желаетъ и чѣмъ улаживается, т.-е. грѣхъ (Рим. 7, 18—23).

„Богъ создалъ человѣка, — говоритъ Блезъ Паскаль, — святымъ, невиннымъ, совершеннымъ; Онъ наполнилъ его свѣтомъ и разумѣніемъ. Взоръ человѣка видѣлъ тогда величіе Бога. Онъ не былъ тогда во мракѣ, который ослѣпляетъ его; не зналъ смерти и несчастій, которыя его удручаютъ. Но человѣкъ не былъ въ состояніи выдержать столько славы, не впадая въ самонадѣянность; онъ захотѣлъ сдѣлать себя центромъ для самого себя и независимымъ отъ божественной помощи. Человѣкъ пожелалъ равняться съ Богомъ въ желаніи найти свое

¹⁾ Архіепископъ Харьк. Амвросій, „Проповѣди“, стр. 102.

счастіе въ себѣ самомъ, и Богъ предоставилъ его самому себѣ и, возмущая противъ него тварей, которыя были ему подчинены, Богъ сдѣлалъ ихъ враждебными человѣку, такъ что теперь человѣкъ сталъ подобенъ звѣрямъ и очутился въ такомъ удаленіи отъ Бога, что у него едва остается смутное воспоминаніе объ его Творцѣ: настолько всѣ его познанія потухли или помутились! Чувства, независимыя отъ разума и часто господствующія надъ разумомъ, вовлекли человѣка въ поиски за удовольствіями. Всѣ твари его удручаютъ или соблазняютъ и господствуютъ надъ нимъ, подчиняя его своею силою или очаровывая своими прелестями, что еще страшнѣе и еще болѣе подавляетъ. Вотъ въ какомъ теперь положеніи люди. Въ нихъ остается нѣкоторый могучій инстинктъ счастія отъ ихъ первоначальной природы, но они погружены въ жалкое положеніе ослѣпленія и похоти, которая и сдѣлалась ихъ второю природою¹⁾.

Быть можетъ, кто-либо скажетъ, что Паскаль чрезмѣрно мрачно смотритъ на природу человѣка; на это онъ самъ отвѣчаетъ: „несомнѣнно, что худо быть полнымъ недостатковъ; но еще хуже быть полнымъ ими и не желать сознавать ихъ въ себѣ, потому что это значитъ прибавлять къ нимъ еще порокъ самообмана“²⁾.

Въ силу поврежденія и несовершенства человѣческой природы, какою она является по ученію христіанскому и какова она на самомъ дѣлѣ, мы не можемъ согласиться съ оптимистическимъ взглядомъ гр. Толстого на природу человѣка вообще и дѣтскую въ частности.

Испорченность дѣтской природы, кромѣ ученія о грѣховности всего человѣчества по паденіи, подтверждается и наблюденіемъ надъ жизнію дитяти.

Едва только начинается сознаніе дитяти, какъ уже въ немъ проявляются нѣкоторыя ненормальныя стремленія. Такъ, когда на его требованіе груди матери, послѣдняя почему-либо замедлитъ и не сразу удовлетворитъ его просьбу, дитя часто съ капризомъ и гнѣвомъ отворачивается отъ матери, когда она послѣ промедленія подноситъ ему свою грудь.

1) „Мысли о религіи“, стр. 138. Здѣсь Паскаль, разумѣетъ невозрожденную природу человѣка, какою имѣетъ въ виду и представляетъ въ идеальномъ состояніи и Л. Толстой.

2) Ibid., стр. 54.

Съ развитіемъ ребенка, все яснѣе и яснѣе выступаютъ его ненормальныя стремленія. Онъ часто для забавы мучить домашнихъ животныхъ и своими капризами не мало беспокоитъ и родителей. Знаменитый американскій проповѣдникъ Паркеръ говоритъ, что, когда онъ былъ еще мальчикомъ и имѣлъ отъ роду не болѣе 4 лѣтъ, то уже наблюдалъ, какъ другія дѣти забавлялись мученіями птицъ, бѣлокъ и др. маленькихъ животныхъ ¹⁾. Источника же этихъ и многихъ другихъ злыхъ стремленій дитяти нельзя видѣть только въ воспитаніи; дурное воспитаніе можетъ только содѣйствовать ихъ развитію, источникъ же всѣхъ ненормальныхъ влеченій заключается въ поврежденной грѣхомъ природѣ человѣка. И этой порчи не чужды всякій невозрожденный во Христѣ человѣкъ. Несомнѣнно, что дѣти еще незнакомы со зломъ, эгоизмомъ и грѣхомъ въ такой степени, въ какой эти пороки иногда бываютъ присущи взрослымъ. Рождаются дѣти приносятъ только предрасположенія и склонности ко злу. Совершенство дѣтской природы, на которомъ такъ настаиваетъ гр. Толстой, состоитъ не въ абсолютномъ отсутствіи въ нихъ зла, а лишь въ меньшей степени его по сравненію съ взрослыми. На ряду съ нѣкоторыми ненормальными стремленіями въ дѣтяхъ обнаруживается много добрыхъ склонностей. Такъ, они любятъ отца, мать, родныхъ и всѣхъ близкихъ къ нимъ лицъ, ко всѣмъ относятся безъ зависти и гордости. Но всѣ добродѣтели дѣтей носятъ болѣе отрицательный характеръ и состоятъ не столько въ положительномъ дѣланіи добра, сколько въ отсутствіи зла. Свободной, сознательной самодѣятельности въ дѣланіи добра нѣтъ у дитяти. И Спаситель указалъ на дѣтскую природу, какъ на идеаль, лишь въ томъ смыслѣ, что та бессознательная гармонія, какую мы видимъ въ дѣтской природѣ, должна быть свободно и сознательно развита и доведена до высшаго совершенства всякимъ взрослымъ человѣкомъ. Вотъ почему св. Писаніе и говоритъ: „на зло будьте младенцами, а по уму будьте совершеннолѣтними“ (1 Кор. 14, 20).

Оптимистическій взглядъ гр. Толстого на природу дѣтей находится въ рѣзкомъ противорѣчii и съ ученіемъ о наследственности, которая и современной наукой считается

¹⁾ „Естественный нравственный законъ“ П. В. Попова, стр. 103.

неоспоримымъ фактомъ. Но усилія науки направляются лишь на то, чтобы объяснить сущность наслѣдственной передачи. Эта наслѣдственность грѣха для людей, не просвѣщенныхъ свѣтомъ вѣры Христовой, кажется не только непонятною, но и несправедливою. Развѣ не противно правиламъ человѣческой справедливости осудить навѣки дитя, лишенное еще воли за грѣхъ, въ которомъ оно принимало столь мало участія, что родилось на свѣтъ спустя шесть тысячъ лѣтъ съ тѣхъ поръ, какъ грѣхъ совершень? „Несомнѣнно, — говоритъ Паскаль, — ничто такъ жестоко не задѣваетъ людей, какъ ученіе о грѣхопадении и наслѣдственности грѣха, а между тѣмъ безъ этой тайны, самой непостижимой изъ всѣхъ, мы непостижимы для самихъ себя. Узелъ нашего существованія завязанъ на днѣ этой пропасти, такъ что человѣкъ еще болѣе непостижимъ безъ этой тайны, чѣмъ эта тайна непостижима человѣку“¹⁾. — Въ виду неоспоримости ученія о передачѣ какъ различныхъ способностей и талантовъ, такъ и различныхъ пороковъ, недостатковъ и болѣзней отъ родителей дѣтямъ, отъ предковъ — потомкамъ, невозможно допустить, чтобы дѣти являлись на свѣтъ съ одними только прекрасными качествами или чтобы душа дѣтей представляла изъ себя какую-то „*tabula rasa*“, на которой воспитатели, по желанію, могутъ начертать все самое прекрасное и самое уродливое. Какъ нельзя „собира- рать съ терновника виноградъ и съ репейника смоквы“ (Мѡ. 7, 16), такъ трудно и отъ испорченныхъ и зараженныхъ грѣхомъ родителей ожидать совершенно чистыхъ и неповрежденныхъ дѣтей.

Если природа дѣтей не такъ идеальна, какъ представляетъ ее Л. Толстой, то, съ другой стороны, и нравственное состояніе взрослыхъ людей-воспитателей не такъ мрачно, какъ это представляется гр. Толстому. Ап. Павелъ, который такъ глубоко и вѣрно изобразилъ испорченность человѣческой природы, не даетъ намъ основанія для чрезмѣрно пессимистическаго взгляда на умственно-нравственное состояніе взрослыхъ людей. Убѣждая насъ подражать дѣтямъ въ недѣланіи зла, онъ въ сознательномъ развитіи психической жизни въ примѣръ ставитъ совершеннѣйшихъ: „по уму будьте совершеннѣйшими“. И жизненный опытъ свидѣтельствуетъ, что

¹⁾ „Мысли о религіи“, стр. 116.

взрослые далеко не такъ испорчены, какъ это думаетъ Л. Толстой. Нерѣдко на жизненномъ пути приходится встрѣчаться съ личностями, одно общеніе съ которыми служитъ источникомъ нашего возвышенія и очищенія. Ихъ нравственное вліяніе бываетъ такъ сильно, что въ присутствіи ихъ замираютъ наши низменныя стремленія и въ душѣ пробуждается порывъ ко всему доброму и прекрасному.

Не только на отдѣльныя личности, но и на все современное культурное общество мы не имѣемъ достаточнаго основанія смотрѣть такъ мрачно — пессимистически, какъ смотритъ на него Л. Толстой. Несомнѣнно, что въ критикѣ состоянія современнаго культурнаго общества, увлеченнаго успѣхами матеріальнаго прогресса, Л. Толстой сказалъ не мало горькой правды. Дѣйствительно, всѣ великія и многочисленныя открытія ума въ области матеріальной культуры не улучшили нравственнаго состоянія людей. Но отсюда нельзя дѣлать того вывода (какъ поступаетъ Л. Толстой), что какъ отдѣльныя общества, такъ и всѣ люди стоятъ на низкой степени нравственнаго развитія и нравственно не совершенствуются. Мы напрасно стали бы ожидать нравственнаго развитія общества въ зависимости отъ интеллектуальнаго, въ чемъ гр. Толстой не сомнѣвается. Наука, расширяя интеллектуальныя силы человѣка и увеличивая его власть надъ природою, конечно, не въ состояніи возродить духовную природу человѣка, очистить и возвести ее до предназначеннаго ей совершенства; но то также несомнѣнно, что нравственный прогрессъ совершается не чрезъ одно только интеллектуальное развитіе, а и чрезъ усвоеніе и воплощеніе тѣхъ вѣчныхъ богооткровенныхъ истинъ, которыя возвышены людямъ христіанскою религіею.

Въ этомъ отношеніи первымъ и величайшимъ воспитателемъ всего человѣчества долженъ быть признанъ Іисусъ Христосъ, Который въ Своемъ ученіи выяснилъ и въ Своей жизни осуществилъ тотъ идеалъ совершеннѣйшей личности, возможно полное приближеніе къ которому составляетъ конечную цѣль развитія и совершенствованія всякаго человѣка. Цѣль пришествія и весь смыслъ жизни и дѣятельности Спасителя состоялъ въ томъ, чтобы творить волю Отца. И это Онъ исполнялъ не въ силу внѣшняго закона, требующаго повиновенія, но въ силу внутренняго побужденія Его Соб-

ственной природы (Іоан. 4, 34). Въ такомъ-то живомъ, внутреннемъ непосредственномъ общеніи Бога съ человѣкомъ и человѣка съ Богомъ, когда человѣкъ исполняетъ волю Божию не по страху предъ наказаніемъ, а изъ свободной сыновней любви къ Богу, и состоитъ конечная цѣль человѣческой жизни.

Но эта высокая цѣль не можетъ быть достигнута слабыми силами человѣка. Поэтому здѣсь особенно ясно сознается необходимость въ стороннемъ, божественномъ руководствѣ и содѣйствіи. Такое содѣйствіе и оказалъ Христось всему человѣчеству, когда Своими вѣстными заслугами избавилъ человѣчество отъ грѣха, проклятія и смерти и даровалъ людямъ „всѣ божественныя силы, необходимыя для благочестивой жизни“ (2 Петр. 1, 3). Христось уврачевалъ разстройство природы нашей, ставъ для насъ силою во спасеніе (1 Кор. 1, 24), исполняясь которой, мы укрѣпляемся (1 Тим. 1, 12) и вся можемъ (Фил. 4, 13). Онъ оживляетъ насъ мертвыхъ прегрѣшенми (Еф. 2, 5) и освобождаетъ отъ закона грѣховнаго (Рим. 8, 2) и вообще помогаетъ творить истинное добро (Іоан. 19, 5).

Такъ положено было начало воспитанію всего человѣчества на новыхъ невѣдомыхъ прежде принципахъ, при помощи новыхъ божественныхъ силъ, содѣйствующихъ человѣческимъ. Дѣятельности какъ человѣческихъ, такъ и божественныхъ силъ указана одна цѣль: „да будетъ совершенъ Божій человѣкъ, во всякому доброму дѣлу приготовленъ“ (2 Тим. 3, 17). Поэтому цѣлью воспитанія является стремленіе всесторонне развить всѣ силы и способности питомца и привести ихъ въ гармонію съ идеаломъ человѣка, изображеннаго въ ученіи Христа и Имъ (Христомъ) осуществленнаго, а не со всѣми „естественными свойствами человѣческой природы“, какъ учить гр. Толстой, такъ какъ многое изъ того, что вошло въ естество падшей природы, не должно имѣть мѣста въ природѣ возрожденной. Какъ членъ царства Божія, дитя и должно быть воспитано прежде всего для этого царства. Для этого, въ частности, воспитателю предстоитъ развить умъ питомца такъ, чтобы онъ не только могъ правильно мыслить о чемъ угодно и познавать міръ физическій, но чтобы онъ могъ и правильно постигать божественное въ мірѣ и людяхъ. Для этого необходимо просвѣщать его свѣтомъ христіанскаго ученія, въ которомъ одномъ умъ человѣка можетъ найти себѣ

истиннаго руководителя и совѣтника. Въ сердцѣ питомца воспитатель долженъ развить вкусъ ко всему возвышенному и божественному такъ, чтобы онъ находилъ удовольствіе и въ познаніи истины, и въ совершеніи добродѣтели, и въ постиженіи Бога, и въ общеніи съ Нимъ. Въ отношеніи къ волѣ задача воспитателя состоитъ въ томъ, чтобы дать ей направленіе, согласное съ божественнымъ закономъ, и укрѣпить ее въ дѣланіи добра. Таеъ какъ большинство дѣяній чело-вѣка зависитъ отъ его воли, то на развитіе ея должно быть обращено особенное вниманіе, чтобы сдѣлать ее способною хотѣть и распоряжаться всѣмъ, что зависитъ отъ воли чело-вѣка, сообразно съ нравственнымъ закономъ евангельскимъ.

При такой цѣли воспитанія не можетъ быть вопроса о томъ, чему нужно учить дѣтей, отвѣта на который не даетъ гр. Толстой. На это ясно отвѣчаетъ Слово Божіе: „отцы, не раздражайте чадъ своихъ; но воспитывайте въ наказаніи и ученіи Господнемъ“. Изъ словъ „воспитывайте въ ученіи Господнемъ“ мы видимъ, что въ христіанской школѣ и самое обученіе является воспитывающимъ. Противнаго этому, т.-е. обученія безъ воспитанія, не можетъ и быть (въ силу единства состояній психической жизни). Эта истина доказывается зако-нами психической жизни чело-вѣка. Прошло то время, когда въ психологіи умъ, сердце и волю считали тремя отдѣльными способностями души, независимыми одна на другой. Новѣйшая психологія учитъ, что это не три изолированныя одно отъ другого состоянія души, а только „различныя стороны или свойства явленій единаго сознанія души“¹⁾. Связь между этими состоя-ніями сознанія настолько тѣсна, что нельзя указать ни одного состоянія души, которое всецѣло было бы или однимъ только чистымъ представленіемъ, или однимъ чувствомъ, или однимъ хотѣніемъ. Если мы обратимъ вниманіе на дѣятельность души, то мы замѣтимъ, что представленія и умозаключенія вліяютъ на совокупность чувствъ чело-вѣка, образующихъ его настроеніе. Здѣсь въ области элементовъ чувствованія — представленія и мысли не принимаются пассивно и безраз-лично, но предварительно оцѣниваются, съ точки зрѣнія отношенія ихъ къ общему психическому благосостоянію. Пред-ставленія и мысли, гармонирующія съ психическимъ состоя-

1) *Геддингъ*, Очерки психологіи, стр. 90.

ніемъ, воспринимаются чувствомъ и чрезъ то увеличиваются въ своей интенсивности; представленія же и мысли, грозящія нарушеніемъ психической гормоніи, отвергаются чувствомъ. Представленія и мысли, воспринятыя чувствомъ, какъ наиболѣе сильныя изъ другихъ группъ элементовъ сознанія, являются рѣшающими мотивами для дѣятельности воли. Но даже желанія и мысли, не приведенныя въ исполненіе, не остаются безъ вліянія на психическій строй человѣка, но имѣютъ участіе въ образованіи его наклонностей, въ складѣ его характера. Если бы нравственная область души была независима отъ ума и пріобрѣтаемыхъ имъ знаній, то умственное разстройство должно было бы оставаться безъ вліянія на нравственное состояніе человѣка. Между тѣмъ мы видимъ, что за умственнымъ разстройствомъ человѣка слѣдуетъ и разстройство его нравственнаго состоянія; изъ человѣка, отличавшагося прежде высокою нравственностію, умственно-помѣшанный доходитъ до того, что нерѣдко поражаетъ своими ненормальностями и въ нравственной жизни.

Отсюда открывается ложность того положенія гр. Толстого, что наука или содержаніе знаній, сообщаемыхъ ученикамъ, не имѣетъ воспитывающаго элемента. Далекое не безразлично для воспитанника, учать ли его, что Богъ есть, или же отрицаютъ Его, что душа человѣка бессмертна, или же что она уничтожается вмѣстѣ съ тѣломъ. При несомнѣнности воспитывающаго вліянія знаній, вопросъ можетъ быть только въ томъ, въ какомъ направленіи идетъ это воспитывающее вліяніе знаній; а это направленіе зависитъ отъ содержанія знаній. Если мы будемъ имѣть въ виду, что дѣтская природа, вслѣдствіе недостаточности развитія сознанія, незрѣлости другихъ, въ частности, критическихъ способностей, воспринимаетъ все безъ разбора, всему вѣрить, всѣмъ готова руководиться, то тщательный выборъ сообщаемыхъ ученикамъ свѣдѣній будетъ безусловно необходимою, нравственнымъ долгомъ каждаго учителя-педагога, такъ какъ качество знаній неизбѣжно вліяетъ на образованіе нравственнаго строя человѣка. Христіанская религія является при этомъ вѣрнымъ и надежнымъ руководителемъ. Она содержитъ въ себѣ не только критерій для выбора знаній, но и даетъ самое существенное и благотворное содержаніе ихъ. Она уясняетъ человѣку истинныя возвышенныя цѣли

дѣятельности и дѣйствительный смысл жизни. Въ теченіе девятнадцати вѣковъ своего существованія христіанская религія достаточно доказала свое благотворное вліяніе на родъ человѣческій. Всѣ возвышенныя идеи и гуманныя учрежденія новѣйшаго времени возникли подъ вліяніемъ христіанства. При этомъ христіанская религія, какъ воспитательный факторъ, имѣетъ въ виду прежде всего „единое на потребу“, т.-е. то, что служить къ созиданію въ человѣкѣ царства Божія. Но воспитаніе для царства Божія не исключаетъ и воспитанія для жизни земной. Дитя, будучи членомъ царства Божія, въ то же время должно становиться и добродѣтельнымъ гражданиномъ; должно научиться повиноваться властямъ, отъ Бога установленнымъ. Воспитываясь истиннымъ христіаниномъ, дитя, несомнѣнно, будетъ и добрымъ слугою государства. Исторія Церкви свидѣтельствуетъ, что, по сознанію многихъ, даже языческихъ, императоровъ, христіане были вѣрными и исполнительными слугами государства во всемъ, что не противорѣчило христіанскому ученію. Христіанская религія обладаетъ тѣмъ удивительнымъ свойствомъ, что, обращая вниманіе человѣка преимущественно на жизнь будущую — небесную, она въ то же время устрояетъ и благополучіе временной жизни, — „кто ищетъ царствія Божія, остальное все (блага временной жизни) прилагается ему“. И это потому, что христіанская религія имѣетъ въ виду воспитаніе не специалистовъ той или другой профессіи, но развитіе и укрѣпленіе всѣхъ наилучшихъ задатковъ человѣческой природы, — воспитаніе *человѣка*, какъ цѣльной разумно-свободной личности. Такой же человѣкъ всегда будетъ хорошимъ членомъ не только Церкви, но общества и государства.

„Вы окажите величайшую услугу государству, — говоритъ римскій мудрецъ Эпиктетъ, — если вмѣсто того, чтобы воздвигать высокія зданія, вы будете стараться возвышать души вашихъ согражданъ; потому что гораздо лучше, если люди съ возвышенною душою ютятся въ маленькихъ хижинахъ, чѣмъ если низкія души прячутся въ огромныхъ хоромахъ“¹⁾.

Л. Н. Толстой отрицаетъ эти задачи — какъ воспитаніе для царства земного, такъ и воспитаніе для царства небеснаго: „наша русская школа, — говоритъ онъ, — не должна служить

1) „Евангеліе, какъ основа жизни“ священника Г. Петрова, стр. 26.

извѣстнымъ правительственнымъ или религіознымъ цѣлямъ ¹⁾). Въ этомъ своемъ воззрѣніи, отрицающемъ воспитаніе въ духѣ господствующей религіи и существующаго государственнаго строя, гр. Л. Толстой не является оригинальнымъ, а слѣдуетъ избраннымъ имъ французскимъ руководителямъ; а во Франціи въ правительственныхъ школахъ, какъ извѣстно, преподаваніе религіи почти совершенно устранено.

Но это устраненіе воспитанія отъ вліянія господствующей религіи и національнаго народнаго духа губительно отразится на всемъ ходѣ народнаго развитія. Наша вѣроисповѣдная православная религія, которая въ теченіе многихъ вѣковъ (преемственно) воспринималась народными поколѣніями, оставила неизгладимый слѣдъ на всемъ складѣ народнаго духа; она составляла и до сихъ поръ составляетъ животворное начало, какъ бы душу, русскаго народнаго строя. Въ силу законовъ наслѣдственности, передаваясь отъ поколѣнія въ поколѣнію, связь русскаго народа съ православною религіею все болѣе и болѣе укрѣплялась, такъ что отдѣлить воспитаніе русскаго человѣка отъ православной религіи и національности можно только путемъ насилія, результаты чего будутъ разрушительны и прискорбны. Въ виду этого для правительственнаго развитія нашихъ русскихъ молодыхъ поколѣній существенно необходимо, чтобы они воспитывались въ духѣ той Церкви, къ которой принадлежали ихъ предки и родители.

Желая уничтожить стремленіе русской школы къ развитію въ дѣтяхъ особенностей ихъ народнаго духа, гр. Л. Толстой тѣмъ самымъ ставитъ сильное препятствіе и для развитія личнаго индивидуализма (за который онъ такъ сильно ратуетъ); и это потому, что „пышное развитіе индивидуальных особенностей отдѣльныхъ людей находится въ тѣсной и неразрывной связи съ индивидуальными особенностями того народа, частицу котораго они составляютъ, подобно тому, какъ для полнаго развитія всѣхъ своеобразныхъ особенностей того или иного растенія нужны бываютъ прежде всего тѣ или инныя отличительныя свойства почвы и окружающей атмосферы.

И подобно тому, какъ растительный міръ не можетъ проявлять всѣхъ своихъ красотъ и разнообразныхъ возможностей

1) „Педагог. статьи“, стр. 27.

при исполнѣ однородномъ составѣ почвы и неизмѣнномъ состояніи атмосферы, точно такъ же и индивидуальныя особенности и способности отдѣльныхъ лицъ должны будутъ заглухнуть въ самомъ зародышѣ или извратиться, если онѣ не встрѣтятъ той своеобразной народной почвы и той своеобразной психической атмосферы, которая средни имъ въ качествѣ индивидуальных особенностей и свойствъ ихъ народа, ихъ племени¹⁾.

Цѣлью воспитанія не можетъ служить и исключительное приготовленіе къ служенію другимъ людямъ. Содѣйствіе общему благу есть, несомнѣнно, долгъ каждаго человѣка, но не первый и не исключительный. Прежде чѣмъ выступить на служеніе благу людей, нужно имѣть добро сознаннымъ и укрѣпленнымъ въ себѣ самомъ, — нужно быть уже нравственно воспитанною личностію, тогда только человѣкъ и можетъ проходить свое жизненное поприще съ честію и славою и приобрѣсти себѣ любовь Бога и людей.

Цѣлью воспитанія служить не достиженіе „гармоніи въ смыслѣ правды, красоты и добра, — гармоніи, первообразъ которой мы видимъ въ природѣ“, какъ учитъ гр. Толстой, а достиженіе личнаго вѣчнаго блаженства въ Богѣ, происходящаго отъ удовлетворенія всѣхъ потребностей духовно-разумной природы человѣка. Поэтому идеаль человѣка, къ которому онъ долженъ приближаться впереди насъ, а не позади, какъ думаетъ Толстой. Воспитывая для этой цѣли, воспитатель не насилуетъ природы человѣка, какъ это думаетъ Толстой, а развиваетъ ее въ ея собственномъ истинномъ направленіи. Исходя отъ Бога и созданная по образу Божію, душа человѣка является сродною съ божественною природою, и всебожественное должно быть сродно ей, и только въ немъ душа можетъ чувствовать себя свободно. (По замѣчанію Тертуліана, „душа по природѣ христіанка“.) И потому всякій нормальный человѣкъ находитъ въ христіанской религіи не что-нибудь внѣшнее или чуждое для себя, но себя самого въ возстановленномъ и обновленномъ видѣ. Истинно христіанская свобода состоитъ въ подчиненіи своей воли волѣ Божественной. Чѣмъ въ большую зависимость отъ Бога поставляетъ себя человѣкъ, чѣмъ больше онъ согласуетъ свою

1) „Основы воспитанія“ М. Манасеиной. Выпускъ 1-й, стр. 95.

волю съ волей Божественной, тѣмъ болѣе онъ свободенъ: „Познайте истину, и истина свободитъ вы“. „Аще Сынъ вы свободитъ, воистину свободны будете“ (Іоан. 8, 36). Поэтому и послѣдняя цѣль человѣка — единеніе съ Богомъ не есть исчезновеніе души въ Богѣ съ насиліемъ ея самостоятельности и свободы. Душа, хотя и входитъ въ тѣсное общеніе съ Богомъ, однако не перестаетъ быть душою — существомъ разумно-свободнымъ. Она дѣйствуетъ свободно и безпрепятственно. Вотъ почему гр. Толстой совершенно не по-христіански понимаетъ свободу въ воспитаніи, когда подъ нею разумѣетъ отсутствіе всякихъ стороннихъ вліяній и воспитаніе ребенка предоставляетъ его собственнымъ, какъ бы непогрѣшимымъ желаніямъ и стремленіямъ. Это не свобода, а произволь. Гр. Л. Толстой предоставляетъ свободу питомцу для того, чтобы онъ самъ путемъ опыта, при помощи своихъ силъ и способностей, узнавалъ, что хорошо и что худо; этотъ крайній индивидуализмъ въ воспитаніи, проповѣдуемый Л. Толстымъ со словъ Жанъ-Жака Руссо, является въ сущности отрицаніемъ всякой педагогической системы, такъ какъ при воспитаніи индивидуальныхъ склонностей каждаго ребенка необходимо употреблять различные педагогическіе приемы для всякаго отдѣльнаго случая въ жизни каждаго ребенка.

При такомъ методѣ самый лучшій педагогъ затруднится найти разумные приемы для воспитанія дѣтей. Но такой методъ не только затруднителенъ, но и положительно невозможенъ, такъ какъ „и психологія и психо-фізіологія до сихъ поръ еще не въ состояніи дать намъ такіе приемы, путемъ которыхъ можно было бы съ увѣренностію опредѣлить индивидуальныя особенности каждаго дѣтской души“¹⁾). Въ христіанскомъ же воспитаніи свободное, самостоятельное участіе дитяти въ достиженіи имъ конечной цѣли воспитанія не подавляется и не уничтожается, а только становится подъ руководство воспитателя, который предоставляетъ питомцу свободу не для того, чтобы онъ дѣйствовалъ, какъ ему вздумается, а съ тою цѣлію, чтобы, подмѣтивъ, по мѣрѣ возможности, природныя склонности и влеченія ребенка, опредѣлить, какимъ путемъ скорѣе и лучше можно содѣй-

1) „Основы воспитанія“ М. Манасиной. Вып. 1-й, стр. 7.

ствовать ихъ всестороннему развитію въ гармоніи съ требованіями христіанскаго идеала, которому надлежитъ воплощаться въ природѣ, жизни и дѣятельности питомца. Если воспитатель замѣтитъ, что въ психической жизни дитяти возникаютъ явленія, не соотвѣтствующія требованіямъ христіанскаго идеала, то его священный долгъ — исправить ихъ мѣрами, соотвѣтствующими духу христіанства.

Гр. Толстой не только извращаетъ христіанское понятіе свободы, но и совершенно отрицаетъ всякую свободу. Въ силу своего чрезмѣрно оптимистическаго взгляда на природу дѣтей, Л. Толстой является послѣдователемъ крайняго индивидуализма въ воспитаніи. Но когда онъ стремится объяснить свои педагогическіе взгляды съ точки зрѣнія своихъ богословско-философскихъ началъ, то приходитъ къ совершенно противоположному выводу, вмѣсто абсолютной свободы въ развитіи человѣческой природы, онъ склоняется на сторону детерминизма или, правильнѣе, пантеизма. „Мы убѣждены, — говоритъ гр. Толстой, — что сознаніе добра и зла, независимо отъ воли человѣка, лежитъ во всемъ человѣчествѣ и развивается безсознательно вмѣстѣ съ исторіей, что молодому поколѣнію такъ же невозможно привить образованіемъ нашего сознанія, какъ невозможно и лишить его этого нашего сознанія и той ступени высшаго сознанія, на которую возведетъ его слѣдующій шагъ исторіи“¹⁾. Какъ это сужденіе, такъ и многія другія мѣста философскаго міровоззрѣнія гр. Толстого свидѣтельствуютъ, что это міровоззрѣніе носитъ на себѣ глубокіе слѣды пантеизма. Съ точки же зрѣнія пантеизма, не можетъ быть рѣчи о свободѣ, такъ какъ весь міръ и все, что въ мірѣ, является необходимымъ обнаруженіемъ единого верховнаго начала.

Христіанскій же педагогъ, чуждый этихъ пантеистическихъ тенденцій, напротивъ, убѣжденъ, что хотя сознаніе добра и зла и находится въ природѣ человѣка, но что это сознаніе не развивается необходимо вмѣстѣ съ исторіей. Развитіе и укрѣпленіе добрыхъ возвышенныхъ стремленій въ природѣ человѣка не происходитъ само собою, вмѣстѣ съ ходомъ исторіи. Оно совершается путемъ тяжелой борьбы со зломъ, существующимъ въ мірѣ и самомъ человѣкѣ. Всякій

1) „Педагог. статьи.“, стр. 30.

разумный педагогъ не долженъ упускать изъ вниманія той истины, что въ каждомъ человѣкѣ, независимо отъ его возраста, живутъ одновременно и добрыя и злыя влеченія, постоянно борющіяся между собою. Когда дурныя наклонности берутъ перевѣсъ надъ добрыми, тогда человѣкъ лишается нравственной свободы и находится въ состояніи духовнаго рабства. Бенедиктъ Спиноза, одинъ изъ просвѣщеннѣйшихъ мыслителей, говоритъ: „человѣческое безсиліе въ дѣлѣ умѣренія страстей и сдерживанія аффектовъ я называю рабствомъ. Такъ какъ человѣкъ, преданный аффектамъ, не располагаетъ собою, а находится во власти случая и до такой степени, что часто принужденъ бываетъ слѣдовать худшему, хотя и видитъ лучшее для себя“¹⁾).

Въ виду этого въ дѣлѣ воспитанія безусловно необходимо имѣть со стороны воспитываемыхъ постоянное самонаблюденіе и самоограниченіе, а со стороны воспитывающихъ — наблюденіе и ограниченіе воспитываемыхъ относительно того, что не согласуется съ разумомъ и нравственнымъ достоинствомъ человѣка. Эта дисциплина и основанные на ней педагогическіе приемы служатъ необходимымъ условіемъ хорошаго воспитанія. „Ими обусловливается надлежащій порядокъ и правильный образъ жизни, образованіе чувства самоуваженія, развитіе чувства долга и привычка къ строгому исполненію своихъ обязанностей“²⁾).

Съ точки зрѣнія гр. Толстого всѣ дисциплинарныя мѣрпріятія не только не нужны, но и совершенно вредны. „Ребятишки превращаются строгостію дисциплины, — говоритъ онъ, — въ манекеновъ, лишенныхъ всякаго права на говоръ, движенія и вопросы. Всѣ педагоги стремятся къ тому, чтобы методъ образованія всегда и вездѣ оставался одинъ и тотъ же, чтобы не школу приспособить къ потребностямъ ребенка, но чтобы ребенка приспособить къ школѣ и при неуспѣхѣ стараются измѣнить не образъ ученія, а самую природу ребенка“³⁾. Вотъ для чего созданы дисциплина, программы, правила и тому подобныя выдумки, которыя съ точки зрѣнія педагогій считаются образцовыми⁴⁾. Только та воспитатель-

1) „Этика“ Спинозы, перев. проф. В. Модестова, стр. 138.

2) *Смайльсъ*, „Характеръ“, перев. С. Майковой. Изд. 7, стр. 158.

3) „Педагог. статья“, стр. 15.

4) *Ibidem*.

ная дисциплина хороша, думаетъ гр. Толстой, которая образуется по образцу Ясно-Полянской школы, гдѣ дисциплина и образовательная программа вырабатывались сами собою, изъ совершенно свободнаго отношенія питомцевъ къ тому, чему они хотѣли учиться и отъ чего отказывались, гдѣ существуютъ обратныя отношенія между педагогами и воспитанниками, противоположныя всѣмъ существующимъ школамъ³⁾.

Что же это за обратныя отношенія между педагогами и воспитанниками въ школѣ гр. Толстого?

Если въ существующихъ школахъ обычно отношенія таковы, что педагоги вліяютъ на воспитанниковъ и руководятъ ими, то обратныя отношенія будутъ, когда дѣти будутъ вліять на воспитателей и руководить ими. Значитъ, гр. Толстой этого и желаетъ: дѣти, — говоритъ онъ, — знаютъ, что имъ нужно, ихъ желанія разумны и хороши, потому педагогамъ слѣдуетъ только прислушиваться къ дѣтскимъ желаніямъ и исполнять ихъ. Но нетрудно видѣть, что въ результатѣ подобныхъ отношеній получится не дисциплина, а полная анархія, препятствующая какъ ученію, такъ и воспитанію.

Права на воспитаніе въ истинно христіанскомъ духѣ христіанство предоставило родителямъ, школѣ и Церкви. Христіанство возложило на родителей прямую обязанность „воспитывать дѣтей въ ученіи и наставленіи Господнемъ“ (Еф. VI, 4; Кол. IV, 21). Давъ жизнь дѣтямъ, родители обязаны и воспитать ихъ для вѣчной жизни; въ случаѣ неисполненія ими этой обязанности, они подвергаются строгой отвѣтственности за нерадѣніе о дѣтяхъ. Отрицать это право родителей могутъ только лица, совсѣмъ не признающія права воспитанія, какъ гр. Толстой и др.

Кромѣ семьи, какъ воспитательнаго фактора, христіанство призываетъ къ воспитанію дѣтей и школу, которая должна восполнить родительское воспитаніе. Признавъ воспитаніе безусловно необходимымъ для человѣка, христіанство создало и высшее воспитательное учрежденіе — Церковь. Она, встрѣчая человѣка въ первое же время по рожденіи, беретъ его подъ свое воспитательное руководство. Возрождая человѣка въ таинствѣ крещенія, Церковь совершаетъ такой величайшій воспитательный актъ, что безъ нея человѣкъ въ теченіе всей своей жизни, при всѣхъ своихъ условіяхъ, никогда не до-

³⁾ Ibid.. 10—18: 201—235.

стигъ бы того, что онъ получаетъ отъ Церкви въ таинствѣ крещенія. Здѣсь возрождается весь человѣкъ, изъ раба грѣху онъ становится чадомъ Божиимъ и получаетъ благодатную силу, которая, врачя немощи и восполня слабости духовной природы человѣка, является величайшею воспитательною силою, руководящею человѣка въ дѣлѣ достиженія имъ своего назначенія. Безъ этой сверхъестественной силы, самъ человѣкъ никогда не воспитаетъ себя для той цѣли, для которой онъ предназначенъ. Церковь, являясь воспитательницею всего человѣчества, въ духѣ христіанской религіи сообщаетъ основаніе воспитанію и семейному и школьному. Поэтому и то и другое воспитаніе должно совершаться подъ руководствомъ Церкви. Она освящаетъ союзъ мужа съ женою и тѣмъ самымъ даетъ имъ право и благословеніе на рожденіе и христіанское воспитаніе дѣтей.

Такимъ образомъ, гр. Толстой, признавая человѣческую природу совершенною, на этомъ ложномъ принципѣ построилъ и ложную теорію воспитанія, которая можетъ имѣть свое мѣсто только въ обществѣ людей совершенныхъ, о каковомъ и мечтаетъ Толстой, — въ обществѣ безъ судей, безъ правительства, безъ тюремъ и пр. Но такъ какъ таковаго идеальнаго общества нѣтъ на землѣ, по причинѣ испорченности человѣческой природы, то и педагогическіе принципы Толстого не могутъ имѣть плодотворнаго примѣненія къ дѣлу воспитанія. То состояніе свободнаго самоопредѣленія, когда человѣкъ дѣйствуетъ самъ собою и изъ себя и которое въ христіанскомъ воспитаніи является конечною цѣлію, когда для человѣка уже не нужны бывають различныя внѣшніе законы и предписанія, у гр. Толстого служитъ самымъ начальнымъ и исходнымъ пунктомъ.

Христіанство, признавъ сильную поврежденность человѣческой природы, не можетъ допустить въ самомъ началѣ жизни человѣка той свободы въ развитіи и совершенствованіи дѣтей, какую проповѣдуетъ гр. Толстой. Вотъ почему оно признаетъ безусловную необходимость и обязательность воспитанія человѣка, факторами котораго являются, между прочимъ, семья, школа и Церковь, слѣдуя руководству которыхъ, человѣкъ можетъ достигнуть и счастья въ этой жизни и блаженства за гробомъ.

ОТДѢЛЪ II.

О ВЗАИМООТНОШЕНИИ ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКИХЪ И ГОРОДСКИХЪ УЧАСТКОВЫХЪ ПОПЕЧИТЕЛЬСТВЪ О БѢДНЫХЪ ВЪ МОСКВѢ И ДРУГИХЪ БОЛЬШИХЪ ГОРОДАХЪ*).

„Положеніе“ объ участковыхъ попечительствахъ о бѣдныхъ въ Москвѣ, постепенное открытіе ихъ и оказываемая ими помощь нуждающимся на дому и въ закрытыхъ заведеніяхъ; характеристика дѣятельности участковыхъ попечительствъ сравнительно съ дѣятельностью церковно-приходскихъ попечительствъ, какъ болѣе широкой, разнообразной (пожалуй, до излишества) и руководственно-объединяемой, но (пока) мало обеспеченной средствами; различныя неудобства дѣлать одно и то же дѣло двумъ параллельно идущимъ благотворительнымъ учрежденіямъ и возможное *предметное* разграниченіе въ своей дѣятельности двойкаго типа попечительствамъ — собственно московскимъ. Попутно — указаніе общихъ распоряженій Министерства Внутреннихъ Дѣлъ городамъ и земствамъ по общественому призрѣнію бѣдныхъ и фактическое движеніе въ разныхъ городахъ къ устройству именно участковыхъ попечительствъ.

„Если ты дѣлаешь добро, знай, кому дѣлаешь, и будетъ благодарность за твои благодѣянія“ (Сирах. XII, 1).

Въ 1891 году моск. городская дума постановила ходатайствовать передъ правительствомъ о разрѣшеніи городскому управленію Москвы „учредить участковыя попечительства о бѣдныхъ для сбора пожертвованій, раздачи пособій нуждающимся, устройства ихъ и постоянного наблюденія за призрѣваемыми“. По утвержденіи этого ходатайства (положеніе Комитета Министровъ Высочайше было утверждено 29 января 1892 г.), моск. дума приняла разработанный особой комиссіей (подъ предсѣдательствомъ прѣф. Моск. университета В. И. Герье) проектъ „Положенія“ объ участковыхъ попечительствахъ, и въ концѣ 1894 года постановила выдавать ежегодно по 1000 р. каждому изъ имѣющихъ открыться въ Москвѣ первыиъ 40 городскихъ попечительствъ о бѣдныхъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ

*) Окончаніе. См. VII-ю книгу.

она обратилась съ воззваніемъ ко всѣмъ городскимъ жителямъ, прося ихъ „безъ исключенія, безъ различія званія и пола вступить въ ряды попечительствъ“. Такимъ образомъ, по Положенію и въ дѣйствительности, московскія участковыя попечительства открываются, по мѣрѣ возможности и средствъ, изъ лицъ обоого пола, принявшихъ на себя обязанность, опредѣленными ими самими ежегодными денежными взносами¹⁾ или личнымъ трудомъ, содѣйствовать дѣлу призрѣнія бѣдныхъ (§ 1), съ выборными предсѣдателемъ — „участковымъ попечителемъ“ (въ особенности) и товарищемъ его (отъ думы, оба на 4 года) и приглашаемыми первымъ членами совѣта (на тотъ же срокъ, отъ 5 до 10 чел. — (§§ 3—7). Лица, желающія служить попечительству личнымъ трудомъ — „сотрудники“ (въ опредѣляемомъ совѣтомъ числѣ), берутъ на себя обязанности: посѣщеніе бѣдныхъ, сборъ пожертвованій для нихъ, уходъ за больными, леченіе ихъ и т. п.; по дѣламъ, въ которыхъ проявилось ихъ личное участіе, сотрудники могутъ быть приглашаемы попечителемъ въ засѣданія совѣта съ правомъ голоса (§ 5)²⁾. Участковые попечители приглашаютъ предсѣдателя

1) Первымъ общимъ собраніемъ участковыхъ попечителей наименьшій размеръ членскаго взноса опредѣленъ въ 3 р.

2) Попечительскіе совѣты составили (также временныя) правила для своихъ сотрудниковъ; эти сотрудники, между которыми, обыкновенно, преобладаютъ женщины, дѣлаютъ групповыя и общія собранія (разъ въ мѣсяцъ); на первыхъ — докладываютъ подлежащими — по числу домовъ — сотрудниками просьбы о помощи, съ разъясненіемъ всѣхъ обстоятельствъ просителя, и постановляется то или другое предварительное рѣшеніе, которое потомъ представляется на утвержденіе совѣта въ ближайшемъ засѣданіи (два раза въ мѣсяцъ); на вторыхъ — намѣчаются кандидаты на замѣщеніе свободныхъ вакансій въ богадѣльняхъ и дѣтскихъ пріютахъ попечительства. „Центръ тяжести новой отрасли городского призрѣнія бѣдныхъ въ Москвѣ сосредоточенъ на сотрудникахъ, — говоритъ составитель брошюры-отчета „Изъ дѣятельности моск. городок. участк. попечительствъ о бѣдныхъ за первый (1895) годъ ихъ существованія“ С. Сперанскій. Въ этихъ попечительствахъ ни одно пособіе не выдается прежде, чѣмъ сотрудникъ не произведетъ обстоятельнаго обслѣдованія положенія просителя, не убѣдится въ томъ, что передъ нимъ дѣйствительно нуждающійся, а не ловкій попрошайка, не укажетъ способа, какъ можно въ данномъ случаѣ помочь нуждѣ. Всѣ свои соображенія этого рода сотрудникъ представляетъ совѣту попечительства, и совѣтъ, обсудивъ совмѣстно съ сотрудникомъ, производившимъ обслѣдованіе, всѣ обстоятельства даннаго случая, постановляетъ, оказать ли просителю помощь, или нѣтъ, и если оказать, то въ какой формѣ (помѣстять старуху въ богадѣльню, дѣтей — въ пріютъ, выдать денежное пособіе на руки, уплатить за квартиру, выдать пособіе съѣстными припасами, одеждою, обувью и т. п.). Однако назначеніемъ пособія не закапчиваются обязанности сотрудника.

церковно-приходскихъ попечительствъ, находящихся въ ихъ участкѣ, къ участію въ дѣятельности совѣта попечительства (на правахъ члена) и обращаются къ нимъ съ просьбою доставлять списокъ вспомошествоваемыхъ приходскимъ попечительствомъ лицъ (§ 8), равно какъ и сами сообщаютъ сжемѣсячно свои подобныя списки находящимся въ участкѣ приходскимъ попечительствамъ (§ 20); а къ благочиннымъ своего участка они обращаются съ просьбою принять на себя званіе почетнаго члена попечительства, съ присвоенными этому званію правами присутствовать какъ въ общихъ собраніяхъ попечительства, такъ и въ засѣданіяхъ совѣта его, съ правомъ голоса по всѣмъ рѣшающимся въ нихъ вопросамъ (§§ 9 и 7). Обязанности попечительства заключаются въ слѣдую-

На немъ лежитъ наблюденіе за цѣлесообразнымъ употребленіемъ полученнаго пособия; затѣмъ вообще сотрудникъ долженъ слѣдить за жизнью призрѣаемаго, вникать въ его нужды, стараться ему помочь совѣтомъ, хлопотами за него переть равными лицами и учрежденіями и т. п. Сотрудникъ наблюдаетъ за переѣзными въ имущественномъ положеніи просителя, а въ случаѣ необходимости увеличить или уменьшить размѣръ выдаемаго пособия или совсѣмъ отмѣнить послѣднее, онъ входитъ съ представленіемъ въ совѣтъ попечительства. Такимъ образомъ, сотрудникъ является другомъ призрѣаемаго и постояннымъ попечителемъ объ его нуждахъ". Судя по числу удовлетворенныхъ посѣтителей и сдѣланныхъ имъ отказовъ въ помощи въ данномъ году, „слѣдуетъ заключить, — прибавляетъ . С—кій, — что сотрудники относились къ просителямъ (съ большою разборчивостію". Въ числѣ сотрудниковъ (на 24 попечительства почти 2000 чел.) было 266 врачей, фельдшерницъ и акушерокъ, выразившихъ готовность бесплатно оказывать пособіе, и 8 присяжныхъ повѣренныхъ, согласившихся вести дѣла бѣдныхъ; остальные производили обследованія, работали въ благотворительныхъ заведеніяхъ, открытыхъ попечительствами, и вообще трудились для пользы попечительствъ. Къ сожалѣнію, между отдѣльными попечительствами силы эти распредѣлились весьма неравномѣрно (какъ и въ послѣдующіе годы): въ иныхъ попечительствахъ была масса предложеній такихъ услугъ, а въ Серпуховскомъ, напр., попечительствѣ не было ни одного сотрудника, чтò зависѣло отъ состава мѣстнаго населенія; женщины въ среднемъ составляли 37,9% общаго числа сотрудниковъ. „Естественно, — писалъ тогда же и проф. Герье, — что особенно горячо отнеслась къ новому дѣлу молодежь (въ качествѣ сотрудниковъ и сотрудницъ попечительствъ), и среди студентовъ и молодыхъ дѣвушекъ не мало такихъ, которые своею преданностію дѣлу, выдержкой и теплымъ сочувствіемъ къ призрѣваемымъ внушили очевидцамъ ихъ дѣятельности полную вѣру въ прочность общественаго призрѣнія въ Москвѣ; но самыя рады этихъ дѣятелей непрочно, и многіе изъ нихъ должны были оставлять сотрудничество, когда у нихъ только начиналъ слагаться опытъ... Положеніе (безпріятныхъ и безприворныхъ) дѣтей въ особенности вызываетъ горячее участіе со стороны сотрудницъ, и потому попечительства преимущественно въ этой области могутъ похваляться рѣдкой энергіей и беззаветною преданностію дѣлу своихъ членовъ" („Опытъ первогодняго городского попеченія о бѣдныхъ" въ окт. кн. „Вѣстн. Европы 1896 г.).

щемъ, — кромѣ а) сбора членскихъ взносовъ и добровольныхъ пожертвованій — деньгами и натурой (по особымъ книжкамъ)³⁾:

3) „Выясняя размѣры и свойства недуга, съ которымъ нужно бороться городскому управленію, при помощи всего общества“, говоритъ тотъ же г. Герье, „попечительства служатъ также средствомъ къ распространенію въ самомъ обществѣ болѣе правильныхъ представленій объ общественномъ призрѣніи, что чрезвычайно важно и необходимо для обѣихъ сторонъ, какъ для благотворителей, такъ и для самихъ просителей... Мѣстные сборы, какъ они ни тягостны для лицъ, ихъ производящихъ, должны составлять краеугольный камень дѣятельности попечительствъ. Подобно тому, какъ эти учрежденія представляютъ собою школу для развитія дѣятелей по общественному призрѣнію, они должны своими сборами и неотступными обращеніями и ходатайствами воспитывать общество и стараться проводить въ немъ убѣжденіе, что участіе въ общественномъ призрѣніи — если не дѣломъ, то рублемъ — есть гражданскій долгъ, независимый отъ расположенія, отъ гуманности или доброты сердца“ (тамъ же)... И еще: „благодаря попечительствамъ, населеніе г. Москвы начинаетъ понимать, что призрѣвать бѣдныхъ есть всецѣло обязанность мѣстныхъ обывателей. Связь, соединяющая дѣятелей попечительствъ съ бѣдными, не чисто внѣшняя, не выражается яшш раздачей и принятіемъ вспоможенія, но во взаимномъ довѣріи, въ довѣрчивомъ обращеніи во всѣхъ нуждахъ къ попечительству, съ одной стороны, въ стремленіи оправдать это довѣріе — съ другой... Многие, однакожъ, не понимаютъ и не хотятъ понять, что отказываясь принимать участіе въ общественномъ призрѣніи, они не платятъ своего долга обществу. Пользоваться всеми удобствами благоустроеннаго общества и не участвовать ни трудомъ, ни деньгами въ его тяготѣ — это сводитъ человѣка на степенъ паразита“ („Второй годъ городскихъ попечительствъ въ Москвѣ“ въ окт. кн. „Вѣстн. Европы“ 1897 г.). Равно въ отчетѣ 2-го Хамовническаго попечительства за 1895 годъ мы читаемъ: „Хотя задача собирать членскіе взносы весьма хлопотлива для попечительствъ, тягостна для сотрудниковъ и неприятна для многихъ обывателей, она составляетъ краеугольный камень городскихъ попечительствъ. Городская благотворительность не должна терять характера жертвованія трудомъ и деньгами: это важно и для получающихъ пособіе и для самихъ жертвователей. Если бы попечительства расходовали только городскія деньги, собираемыя путемъ налога, нуждающіеся привыкли бы къ мысли, что они имѣютъ право жить на счетъ города — понятія для нихъ весьма неопредѣленнаго; всякій отказъ казался бы имъ несправедливостью и раздражалъ бы ихъ, и всякое пособіе вызывало бы дальнѣйшія требованія; этимъ путемъ въ массу населенія вкоренилась бы безпечность, и въ немъ исчезло бы сознаніе, что всякій долженъ жить своимъ трудомъ, заботиться о членахъ своей семьи и нести на себѣ отвѣтственность за свой образъ жизни. Люди же достаточныхъ классовъ, неохотно платя городу прямой или косвенный налогъ въ пользу бѣдныхъ, перестали бы думать о нихъ. Но именно это и не желательно: о бѣдныхъ надо думать, имъ нужно помогать, сознавая, что имъ приносить посильную жертву. Поэтому задача городскихъ попечительствъ не только въ оказаніи помощи, нуждающимся, но и въ привлеченіи общества къ дѣятельной и созвательной помощи имъ. Собирая членскіе взносы, попечительства напоминаютъ о бѣдныхъ, пробуждаютъ совѣсть частныхъ лицъ, поглощенныхъ своими интересами,

б) въ исполненіи порученій городского присутствія по разбору и призрѣнію нищихъ⁴⁾, какъ по наведенію справокъ о нищихъ, такъ и о способахъ оказанія имъ помощи; в) въ исполненіи порученій городской управы по дѣламъ, касающимся помощи бѣднымъ (напр. распределенія процентовъ съ благотворительныхъ капиталовъ, завѣщанныхъ городскому управленію⁵⁾), и по завѣдыванію

содѣйствуютъ развитію общественной совѣсти“ (см. „Почетительство о бѣдныхъ г. Москвы за 1895 г.“, стр. 6).

4) Это особый административный или правительственный органъ, въ которомъ участвуютъ и члены отъ городской думы и губернскаго земства. Вопросъ о принятіи въ вѣдѣніе городскихъ общественныхъ управленій дѣла разбора и призрѣнія просящихъ милостыню былъ предложенъ обѣимъ столичнымъ думаемъ и поставленъ въ связь съ упраздненіемъ особыхъ комитетовъ по разбору нищенствующихъ въ 1892 году. Московская дума тогда же разрѣшила этотъ вопросъ утвердительно и приступила къ выработкѣ основаній для организаціи городскихъ почетительствъ; а въ слѣдующемъ 1893 г. переданы были ей всѣ, состоявшія въ вѣдѣніи комитета заведенія (оставленъ пока и работный домъ) и принадлежавшіе ему капиталы и имущества на 968, 781 р. (отъ послѣдняго председателя комитета Г. В. Грудева 127,000 р., — на домъ трудолюбія и ремесленные классы для малолѣтнихъ), какъ прежде (еще въ 1897 г.) переданы были ей нѣкоторыя учрежденія вѣдомства Императрицы Маріи и всѣ учрежденія приказа общественаго призрѣнія — разныя больницы — съ капиталомъ до 1.300.000 р. (принадлежащихъ собственно приказу 1.202.318 р.). Петербургская же дума постановила: не принимая (пока) дѣла призрѣнія нищихъ въ вѣдѣніе города, продолжать отпускъ комитету для призрѣнія нищихъ изъ городскихъ средствъ по 21.500 р. ежегодно (собственный капиталъ комитета составляетъ свыше 300.000 р.). Впредь до принятія городомъ въ свои руки дѣла призрѣнія нищихъ, городская благотворительность здѣсь сводится къ расходованію (черезъ особую при думѣ комиссію) значительныхъ суммъ на плату за обученіе въ разныхъ заведеніяхъ городскихъ стипендіатовъ и стипендіатокъ, къ субсидированію разныхъ постороннихъ благотворительныхъ обществъ и учрежденій (кромя комитета по разбору и призрѣнію нищихъ) и, наконецъ, къ поддержанію городскихъ богадѣленъ для престарѣлыхъ и двухъ сиротскихъ домовъ для бѣдныхъ дѣтей. Сверхъ того, дума выдавала пособія (напр. въ 1897 г.) пострадавшимъ отъ наводненія, также помогаетъ обращающимся къ ней бѣднякамъ дровами на холодное время года и предполагаетъ построить домъ дешевыхъ квартиръ. Для жителей города, заинтересованныхъ въ томъ, чтобы ихъ лепта дошла по назначенію, имѣется теперь при управленіи градоначальника особый столъ по учету бѣдныхъ, въ которомъ зарегистрированы нище и разные нуждающіеся, тѣмъ или инымъ путемъ заявившіе о своей нуждѣ. Съ разрѣшенія нынѣшняго градоначальника издана даже брошюра подъ заглавіемъ: „Новыя мѣропріятія въ области борьбы съ нищенствомъ въ Петербургѣ“.

5) Въ вѣдѣніи Московскаго городского управленія въ настоящее время состоятъ до 175 отдѣльныхъ благотворительныхъ капиталовъ, изъ коихъ каждый съ особымъ назначеніемъ, такъ что употребленіе $\frac{1}{100}$ каждого не имѣетъ ни малѣйшей связи съ употребленіемъ $\frac{1}{100}$ съ другихъ капиталовъ. Большая часть

благотворительными учрежденіями, находящимися въ участкѣ попечительства; г) въ оказаніи помощи лицамъ, направленнымъ въ попечительство городскимъ присутствіемъ по разбору нищихъ или городской управой, а также бѣднымъ, указаннымъ попечительству его членами или другими лицами (напр. чинами полиціи), и непосредственно къ нему обратившимся за помощію (§ 11). Помощь, оказываемая попечительствомъ, можетъ быть, по обстоятельствамъ, двоякая — временная или постоянная. Временная помощь можетъ заключаться въ помѣщеніи нуждающагося въ больницу съ платой за него или въ его леченіи на дому, въ обезпеченіи его квартирой, топливомъ, снабженіи одеждой, съѣстными припасами или деньгами на пропитаніе до пріисканія другихъ средствъ, въ денежной ссудѣ, въ доставленіи заработка и т. п. Постоянная помощь можетъ заключаться въ заботѣ о помѣщеніи малолѣтнихъ дѣтей, дряхлыхъ стариковъ и лицъ, совершенно неспособныхъ къ работѣ, по слабости или хронической болѣзни, въ соответствующее благотворительное учрежденіе или въ назначеніи имъ постоянного денежнаго пособія и вообще въ прочномъ обезпеченіи ихъ судьбы (§ 12). Помощь нуждающемуся можетъ быть оказана, по постановленію попечительства, лишь по собраніи о немъ необходимыхъ справокъ и по личному удостовѣренію одного изъ членовъ совѣта или одного изъ сотрудниковъ въ цѣлесообразности испрашиваемой помощи и ея размѣра (§ 17). Бѣдные, которымъ

этихъ капиталовъ представляетъ небольшія суммы, но есть и крупныя капиталы, каковы особенно Великолѣповыхъ 500.000 р., Молчановыхъ 200.000 р., Капцова 100.000 р., въ память б. городского головы Алексѣева 400.000 р. (пололамъ отъ самой думы и вдовы покойнаго) и нѣкоторые другіе — Бахрушиныхъ, Баевыхъ. Вообще на выдачу пособій бѣднымъ дума располагаетъ суммою 856.875¹/₂ р., на выдачу пособій призрѣваемымъ и больнымъ 89.985 руб., для продовольствія бѣдныхъ 16.900 руб.; есть сумма въ 30.000 р., завѣщанная на организацію въ Москвѣ печатанія и расклейки объявленій объ ищущихъ мѣсть; капиталъ городскихъ попечительствъ 329.300 р. („Русское Слово“ 186 № 1898 г.). Послѣ недавно скончавшейся А. К. Медвѣдниковой поступило колоссальное пожертвованіе — 2.000.000 р., изъ коихъ 1.000.000 р. завѣщано на больницу неизлѣчимо-больныхъ, 600.000 р. на больницу идиотовъ и эпилептиковъ, 300.000 р. на богадѣльню для 60 чел. и 100.000 р. для раздачи (процентовъ) бѣднымъ г. Москвы. Кстати отмѣтить здѣсь: въ одномъ изъ собраній городскихъ попечителей о бѣдныхъ въ 1898 г. было доложено прѣдложеніе купеческаго общества раскодовать его благотворительныя капиталы по усмотрѣнію городскихъ попечительствъ. Это — первый опытъ посредничества означенныхъ попечительствъ въ дѣлѣ частной — сословной благотворительности. Въ настоящее время московское купеческое общество расходуетъ на дѣло благотворительности до 42.000 р. въ годъ, а число вспомошествуемыхъ достигаетъ до 8000 чел.

назначена помощь, находятся подъ ближайшимъ надзоромъ лица, назначеннаго совѣтомъ попечительства⁶⁾). Вопросъ объ оказаніи имъ помощи періодически пересматривается попечительствомъ, а помимо того, при всякомъ измѣненіи обстоятельствъ въ положеніи

⁶⁾ Въ дополненіе къ 2-му примѣчанію приведемъ еще слѣдующія разсужденія, встрѣченныя нами въ публицистической печати (больше, правда, какъ *ria desideria* для будущаго времени). „Это наблюденіе (члена-сотрудника за вспомоществуемымъ отъ попечительства) не должно прекращаться и по опредѣленіи лица на службу или на какую-либо работу, при чемъ члены-сотрудники становятся, въ случаѣ необходимости, посредниками между нанимателемъ и служащимъ или рабочимъ, стараясь своимъ нравственнымъ вліяніемъ поддержать слабую волю человѣка, привыкшаго къ празднои жизни, и внушить ему силу приучить себя къ самостоятельной трудовой жизни. Такой надзоръ со стороны сотрудника до нѣкоторой степени гарантируетъ нанимателей по отношенію къ рабочимъ и, вызывая довѣріе первыхъ, облегчаетъ возможность присканія работы и занятій для нуждающихся, что и составляетъ самый главный и существенный видъ помощи, возлагаемой на обязанность попечительства. Въ этомъ отношеніи они должны находиться въ непосредственной связи съ домами трудолюбія, правленіемъ конно-железныхъ дорогъ, городскими подрядчиками, железнодорожными обществами; входить въ сношенія съ городскими больницами, богадѣльнями и другими учрежденіями. Въ помощь попечительствамъ должна быть открыта центральная городская контора для найма прислуги и присканія работы нуждающимся въ ней, въ которой ежедневно должны собираться свѣдѣнія о спросѣ на трудъ и о количествѣ незанятыхъ рабочихъ силъ, съ указаніемъ профессіи нанимающихся. При радикальной постановкѣ дѣла и при гарантіи надзора члена-сотрудника, такое учрежденіе не можетъ не внушать довѣрія публикѣ и не оказать серьезной услуги не только нуждающемуся лицу, но и самому обществу, на которомъ такъ чувствительно отзываются существующія нынѣ ненормальныя отношенія къ прислугѣ и рабочимъ. Наконецъ, въ дѣлѣ избавленія нуждающагося лица отъ правдности случайной или приобретенной привычкой за отсутствіемъ работы и доставленія этому лицу возможности самостоятельнымъ трудомъ найти исходъ изъ бѣдственнаго положенія — оказать услугу учрежденію и развитію домовъ трудолюбія. Дѣятельность ихъ, въ связи съ дѣятельностью городскихъ попечительствъ о бѣдныхъ, взаимно пополняя одна другую, окажетъ, можетъ-быть, нравственное и практическое вліяніе на пѣлый классъ населенія, силы котораго нынѣ погибаютъ безплодно вслѣдствіе невозможности примѣнить ихъ къ дѣлу“ („Соврем. Обзор.“ въ апр. кн. „Вѣсти. благотворит.“ 1898 г.). Еще по вопросу собственно о наймѣ домашней прислуги: „Каждая прислуга, прибывшая изъ деревни, поселяется въ какомъ-нибудь изъ участковъ города и соотвѣтственно этому регистрируется въ соотвѣтствующемъ попечительствѣ. Члены попечительства, хорошо знающіе свой районъ, могутъ всегда узнать точно и опредѣленно, личнымъ опросомъ или посредствомъ опросныхъ листовъ, какъ служила та или другая прислуга, за что уволена и т. д. Такимъ образомъ, создается и контроль съ одной стороны и положеніе вещей, что наниматель имѣетъ дѣло не съ частнымъ лицомъ или его книжкой, а съ общественнымъ учрежденіемъ, и потому всякое намѣренное иска-

вспомоществуемаго — выздоровленіи, прискаваніи работы, полученіи отъ кого-нибудь помощи и т. п., — вопросъ о прекращеніи или продолженіи пособія со стороны городского попечительства долженъ быть снова рассмотрѣнъ совѣтомъ его (§ 18). Въ случаяхъ, не терпящихъ отлагательства, участковому попечителю предоставляется право оказать нуждающемуся лицу немедленную помощь (въ опредѣленномъ для такихъ случаевъ совѣтомъ размѣрѣ, — § 19). Изъ получаемыхъ отъ участковыхъ попечительствъ (ежемесячно) списковъ вспомоствуемымъ лицамъ городская управа (справочное отдѣленіе при ней) составляетъ общій сводъ, рассылаемый во всѣ городскія и приходскія попечительства, а также и другія благотворительныя учрежденія, занимающіяся благотвореніемъ на дому (§ 20)⁷). Попечительствамъ предоставляется —

женіе истины можетъ быть преслѣдуемо. (Другіе желали бы видѣть въ этомъ дѣлѣ посредническое участіе полиціи, на обязанности которой и должно лежать веденіе „формулярныхъ списковъ“ прислуги на паспортныхъ книжкахъ, остающихся въ полицейскомъ же участкѣ до востребованія хозяиномъ ли, отказывающимъ прислугѣ, или самою прислугою, уходящею отъ хозяина.) Средства для такой функціи попечительствъ найти очень легко или путемъ созданія артелей: поваровъ, кухарокъ, горничныхъ и т. д., гдѣ каждое лицо вноситъ свой вкладъ и пользуется правомъ пенсій и т. д., или средства могутъ быть приобретаемы путемъ продажи книжекъ, зачисляющихъ въ Москвѣ паспорта“ (Омега въ „Русск. Словѣ“ 258 № 1898 г.; „Изъ письма къ редактору „Русск. Труда“ В. А. Б—скаго 3 № 1899 г.).

⁷ Въ Москвѣ дѣйствуютъ до 500 благотворительныхъ учрежденій („Сборникъ свѣдѣній о благотворительности въ Россіи“, недавно изд. главнымъ управленіемъ вѣдомства учрежденій Императрицы Маріи), съ капиталами на 45½ милл. и недвижимыми имуществами въ 29½ милл. р., и всѣ эти благотворительныя учрежденія дѣйствуютъ (или дѣйствовали доселѣ) не только независимо другъ отъ друга, но и не вѣдая ни другъ о другѣ, ни о томъ, на что каждое изъ нихъ направляетъ свои силы и средства, что объясняется самой исторіей образованія и роста означенныхъ учрежденій. Между тѣмъ весьма важно, разумеется, имѣть постоянный обмѣнъ мнѣній между всѣми мѣстными органами призрѣнія и благотворительности, знать отдѣльныя цѣли существующихъ благотворительныхъ учрежденій и сообщать другъ другу о всѣхъ случаяхъ оказанной каждымъ изъ нихъ помощи бѣднымъ. Разработка и опредѣленіе необходимыхъ мѣръ къ согласованію и объединенію дѣятельности городскихъ попечительствъ съ дѣятельностью всѣхъ благотворительныхъ учрежденій столицы — сословныхъ, общественныхъ и частныхъ — лежитъ на обязанности городского (центрального) благотворительнаго совѣта, уставъ котораго утвержденъ правительствомъ въ 1897 г. и въ составъ котораго входятъ, кромѣ предсѣдателя (голова) и товарища его, представители: отъ городской думы (5 чел. — два изъ гласныхъ ея и три изъ участковыхъ попечительствъ), управы (1), духовенства (1), дворянства (1), старшины обществъ купеческаго, мѣщанскаго и ремесленнаго и представители

думою — право устраивать благотворительныя учрежденія, если такковыя будутъ признаны цѣлесообразными и достаточно обезпе-

шести главнѣйшихъ благотворительныхъ обществъ г. Москвы. (Прочимъ же благотворительнымъ учрежденіямъ и обществамъ предоставляется уполномо- чивать своихъ представителей для участія въ касающихся ихъ дѣятельности за- сѣданіяхъ совѣта (ежемѣсячныхъ) съ правомъ рѣшающаго голоса.) „Черезъ это объединеніе“, замѣчаетъ С. П. Яковлевъ въ „Трудовой Помощи“ (новаго жур- нала, изд. съ 1898 г.), „получается облегченіе въ разрѣшеніи многихъ задачъ благотворительности; является возможность воспользоваться опытомъ и въ дѣлѣ уставовъ, и въ установленіи у себя лучшей системы отчетности, и въ пользо- ваніи планами, смѣтами аданій, уже существующихъ и однородныхъ по задачамъ съ предполагаемыми; наконецъ, очень важное пособіе — это наведеніе справокъ объ основательности просьбъ, съ которыми обращаются въ благотворительныя общества; другими словами, уравненіе въ подачѣ помощи дѣйствительно нуж- дающимся, а не наиболѣе назойливымъ“ (зпр. кн. н. г., стр. 392). „Если всѣ благотворительныя общества“, говоритъ и В. Юрданъ, „установятъ между собою единство дѣйствій, взаимодействіе, не трудно будетъ общими усиліями строго разграничить истинную, дѣйствительную нужду отъ профессиональнаго тунеяд- ства, промысловаго нищенства. А какъ только это будетъ достигнуто, тотчасъ же обнаружится, что количество людей, дѣйствительно нуждающихся въ обще- ственной помощи, совсѣмъ не такъ велико, какъ это теперь кажется. Тогда тѣхъ средствъ, какія Москва даетъ въ пользу бѣдныхъ, окажется совершенно достаточно для организаціи постоянной и правильной борьбы съ нищенствомъ“ („Русское Слово“ 333 № 1897 г.). И въ другой, позднѣйшей, своей статьѣ, на- зывая проектируемый московскимъ городскимъ управленіемъ налогъ на нужды благотворительности (въ трехъ видахъ: въ видѣ надбавки процентовъ къ госу- дарственному квартирному налогу, въ видѣ сбора съ хозяевъ прислуги и сбора съ работодателей разнаго рода — торговцевъ и промышленниковъ) несимпатич- нымъ и неосновательнымъ и упрекая городскія попечительства въ томъ, что они не сумѣли или не успѣли именно установить столь необходимое взаимо- дѣйствіе ихъ съ разнообразными городскими, сословными, земскими и частными благотворительными учрежденіями, объединить общую всѣмъ имъ, но идущую въ разбродъ дѣятельность и уложить ее въ опредѣленную систему, онъ продолжаетъ: „до статистическимъ даннымъ, $\frac{2}{3}$ лицъ, просящихъ милостыню на улицахъ Москвы, составляютъ мужчины. Громадное большинство изъ нихъ (84%) находятся въ рабочей порѣ (отъ 15 до 60 лѣтъ) и болѣе половины — въ самомъ дѣвствующемъ возрастѣ. Всѣмъ имъ нужна не подачка, а работа. За- тѣмъ, 21%, т.-е. пятая часть просящихъ милостыню, состоятъ изъ пьяницъ, тунеядцевъ, „стрѣлковъ“, сдѣлавшихъ изъ попрошайничества безвразвенный, преступный промыселъ. Дайте первымъ изъ просящихъ милостыню работу и примите рѣшительныя мѣры противъ промысловаго нищенства — и вы полу- чите, что изъ всей арміи бѣдноты въ Москвѣ только 4% дѣйствительно имѣютъ право на общественное призрѣніе въ широкомъ смыслѣ этого слова“ (конечно, кромѣ бѣдняковъ, которые скорѣе согласятся умереть съ голоду, чѣмъ рѣшатся протянуть руку, — люди труда тяжелаго, непрестаннаго, изнуритель- наго и все-таки не могущаго обезпечить этимъ труженикамъ сколько-нибудь сноснаго существованія); а между тѣмъ Москва даетъ денегъ много на всякое

ченными денежными средствами; временныя же учрежденія такого рода, напр. столовыя или чайныя во время эпидемій, голода или безработицы, открываются съ согласія управы (§ 21). Участковому попечителю предоставляется право обращаться за помощію къ чинамъ полиціи для составленія протоколовъ или оказанія содѣйствія членамъ совѣта попечительства и сотрудникамъ его въ тѣхъ случаяхъ, когда послѣдніе будутъ встрѣчать, при исполненіи своей благотворительной дѣятельности, препятствія (§ 23).

Такимъ образомъ, московскія городскія участковыя попечитель-

хорошее дѣло и безъ принужденія, добровольно, добродотно, — по даннымъ вышеупомянутого „Сборника“, она ежегодно даетъ въ пользу бѣдныхъ отъ 5 до 6 милл. р. (кромѣ, — тоже большихъ въ общемъ, — частныхъ пожертвованій, но самому характеру или условіямъ ихъ не поддающихся учету): сумма вполне достаточная для помощи дѣйствительнымъ бѣднякамъ, („О неудачномъ проектѣ“ въ „Русск. Словѣ“ 290 № 1898 г.). Съ другой стороны, изъ производившейся въ Москвѣ послѣдней переписи стало извѣстно, что болѣе половины всего населенія Москвы принадлежитъ къ крестьянскому сословію, а изъ этой половины также около половины, или четвертая (проф. Герье полагаетъ — пятая) часть, всего населенія Москвы принадлежитъ къ уроженцамъ не г. Москвы, а Московской (преимущественно) и другихъ губерній (и прежде въ комитетъ по разбору нищихъ самое большое количество ихъ было доставляемо Московскою же губерніей, именно 60%), и тотъ же г. Герье, какъ предсѣдатель совѣта городскихъ попечителей, въ одномъ изъ засѣданій Московскаго губернскаго земскаго собранія (1898 г.) сдѣлалъ заявленіе въ томъ смыслѣ, чтобы оно приняло участіе въ организаціи трудовой помощи въ Москвѣ; и земское собраніе, согласившись съ такимъ заявленіемъ и предложивъ разработать программу вопросовъ по организаціи дѣла общественной благотворительности въ губерніи (въ январскомъ собраніи 1899 г. обсуждался уже проектъ объ учрежденіи по всей губерніи (волостныхъ) попечительствъ о бѣдныхъ, которыя должны будутъ дѣйствовать подъ руководствомъ уѣздныхъ управъ и при матеріальной помощи со стороны губернскаго земства), пока что — разрѣшило губернской управѣ изъ статьи на непредвидѣнную надобности ирасходовать необходимую сумму въ крайнихъ, вопіющихъ случаяхъ нужды бѣдныхъ (особенно приходящихъ въ Москву для заработковъ крестьянъ) изъ уроженцевъ Московской губерніи (за городскимъ общественнымъ управленіемъ сохранено право вышеупомянутого комитета требовать отъ городскихъ и сельскихъ обществъ и вѣдомствъ, по принадлежности, возврата денегъ, ирасходованныхъ на призрѣніе принадлежащихъ къ нимъ лицъ, задерживаемыхъ въ Москвѣ за нищенство). 2-е Сузевское попечительство, имѣя въ числѣ лицъ, обратившихся къ нему за помощію, значительное число пришлыхъ, притомъ уже престарѣлыхъ, сдѣлало отсюда выводъ, что означенные просители „пришли въ Москву на прокормленіе и чтобы устроиться на склонахъ своихъ лѣтъ, — другими словами, что деревня, взявъ силы и трудъ у работника, шлетъ обезсиленнаго, неспособнаго къ труду — на попеченіе благотворительности въ Москву“.

ства о бѣдныхъ отнюдь не сторонятся ни отъ церковно-приходскихъ попечительствъ, ни отъ самого духовенства, но хотять дѣйствовать въ постоянномъ взаимообщеніи какъ съ первыми, такъ и съ послѣднимъ, помогая другъ другу, словомъ и дѣломъ, въ своей, преслѣдующей однѣ и тѣ же цѣли благотворенія, дѣятельности⁸⁾. Слѣдовало бы только сдѣлать *непретными* членами попечительскихъ совѣтовъ всѣхъ приходскихъ священниковъ подлежащаго участка (которые и теперь приглашаются въ ихъ засѣданія), тѣмъ болѣе, что у иныхъ благочинныхъ, притомъ людей занятыхъ прямыми дѣлами должности, бываетъ въ районѣ благочинія два-три попечительства, а они (священники) могли бы церковною проповѣдію, особенно въ храмовые праздники, располагать каждый своихъ прихожанъ къ пожертвованіямъ въ пользу мѣстнаго попечительства, діаконъ же и псаломщики, особенно изъ молодыхъ, могли бы стать въ ряды сотрудниковъ попечительства (въ Городскомъ попечительствѣ былъ примѣрно-усерднымъ сотрудникомъ діаконъ П. Θ. Соловьевъ, скончавшійся въ прошломъ 1899 году). Да иначе и быть не должно и не можетъ: въ составъ городскихъ попечительствъ входятъ тѣ же православные русскіе люди, а въ предсѣдатели ихъ совѣтовъ избираются думою лучшіе люди Москвы (въ качествѣ сотрудниковъ допускаются и иновѣрцы, какъ встрѣчаются они и въ числѣ

⁸⁾ Говоря объ уничтоженіи нищенства, комиссія (проектировавшая устройство городскихъ участковыхъ попечительствъ и предсѣдательствуемая профессоромъ В. И. Герье) не разумѣетъ воспрещенія испрашивать милостыни у двери церквей, такъ какъ подача милостыни при выходѣ изъ церкви есть обычай слишкомъ почтенный и глубоко вкоренившійся, чтобы принимать противъ него мѣры. Необходимо было бы только правильно организовать этотъ способъ прошенія милостыни, т.-е. обусловить его письменнымъ разрѣшеніемъ мѣстнаго священника и сообщеніемъ списка лицъ, получившихъ такое разрѣшеніе, въ справочное благотворительное отдѣленіе при городской управѣ, для того, чтобы указанные лица не пользовались двойнымъ благотвореніемъ въ ущербъ другимъ. „Городамъ съ однороднымъ по вѣроисповѣданію населеніемъ“, говоритъ тотъ же г. Герье, „можетъ быть предоставлено право, вмѣсто особыхъ городскихъ попечительствъ, возложить дѣло общественнаго призрѣнія на церковно-приходскія попечительства, если епархіальное начальство дозволитъ послѣднимъ выдѣлять въ особую смѣту приходъ и расходъ по призрѣнію бѣдныхъ и представлять отчетъ по этой смѣтѣ городскому управленію“. Равно и комиссія стать-секретаря Грота, занимавшаяся разработкой проекта о государственномъ-общественномъ призрѣніи бѣдныхъ во всей Россіи, какъ по городамъ, такъ и по селамъ (о которомъ у насъ будетъ нѣсколько сказано дальше), высказалась, что „сохраненіе и дальнѣйшее развитіе церковно-приходской благотворительности, на ряду съ государственнымъ призрѣніемъ, въ качествѣ вспомогательной его отрасли, представлялось бы весьма полезнымъ и желательнымъ“.

вспомоществуемыхъ, — даже не христіане⁹⁾, и въ своей благотворительной дѣятельности, какъ исполненіи „широкой заповѣди съ различнымъ образомъ милванія“¹⁰⁾, они водятся тѣми же христіански-гуманитарными и нравственно-экономическими соображеніями и побужденіями, — побужденіями „милосердія, чувства людской солидарности и сознанія долга предъ нуждающимися, бывшими — въ томъ

9) Почему, между прочимъ, и находятъ неудобнымъ за корпоративную единицу общественнаго призрѣнія принять *церковный приходъ*, какъ обнимающій собственно лицъ одного *православнаго* исповѣданія, хотя и церковно-приходскія попечительства, какъ видно изъ ихъ отчетовъ, не останавливаются предъ помощію бѣднякамъ не только *неправославнымъ*, но даже *нехристіанамъ*. Съ другой стороны, можно вполне согласиться съ желаніемъ измѣненія „Положенія“ въ томъ смыслѣ, чтобы попечительство было нечужимъ мѣстному населенію, „чтобы жители извѣстнаго участка сами выбирали попечителя и членовъ совѣта и, въ видахъ большаго (внѣшняго) удобства и знакомства другъ съ другомъ, именно *по приходамъ*: пусть выберутъ одного, двухъ, трехъ (судя по числу домовъ) членовъ совѣта попечительства, а затѣмъ выбранные члены совѣта, утвержденные думой, выберутъ предсѣдателя попечительства и его товарища“ (М. М.—въ въ „Моск. Вѣд.“ № 180 1899 г.). Недавно городское управленіе обращалось въ Министертво Внутреннихъ Дѣлъ съ просьбой о продленіи на неопредѣленное время дѣйствія существующаго *временнаго Положенія* о попечительствахъ; Министерство же предлагало выработать *постоянное Положеніе* для попечительствъ г. Москвы, и благотворительный совѣтъ собираетъ теперь отъ городскихъ попечительствъ свѣдѣнія о всѣхъ измѣненіяхъ и поправкахъ, необходимыхъ для внесенія во временное Положеніе. Н. Езерскій въ статьѣ „Чего не доставаетъ московскимъ городскимъ попечительствамъ?“ также доказываетъ необходимость: 1) измѣнить временное Положеніе о попечительствахъ въ томъ смыслѣ, чтобы участковому составу членовъ и сотрудниковъ предоставлено было право выбирать своего предсѣдателя изъ своей среды и затѣмъ еще, чтобы проведено было различіе въ правахъ между *членами* попечительства и *сотрудниками*, которые участвуютъ личнымъ трудомъ: первымъ предоставить участіе только въ выборѣ предсѣдателя и въ утвержденіи годового отчета, вторымъ же дать голосъ при всѣхъ вообще выборахъ и при рѣшеніи принципиальныхъ вопросовъ; 2) изыскать источникъ средствъ, достаточный не только для поддержанія попечительствъ въ современномъ положеніи, но и для дальнѣйшаго развитія ихъ и 3) организовать какой-либо контроль за дѣятельностью попечительствъ: кромѣ собственной ревизіонной комиссіи, которая наблюдала бы за правильнымъ приходорасходованіемъ денегъ, создать общій наблюдательный органъ при городской думѣ, пополняемый изъ лицъ, проработавшихъ опредѣленный срокъ въ попечительствахъ или вообще извѣстныхъ своею благотворительною дѣятельностью, которые должны объѣзжать отъ времени до времени попечительскія учрежденія и вообще слѣдить за всѣмъ ходомъ работы попечительствъ съ особо широкою отчетною дѣятельностью („Трудов. Помощь“, окт. кн. 1900 г.).

10) Злат. бес. 15 на Еванг. Мѳ.

или иномъ видѣ — слугами общества“¹¹⁾), и, объединяемая центрально-руководящимъ органомъ, могутъ проводить эту дѣятельность, дѣйствительно, гораздо шире, разнообразнѣе и, такъ сказать,

11) „Кому помогаютъ городскія попечительства?“ — брошюра „Попечителя участка“, изд. 1897 г. въ Москвѣ. Въ этой брошюрѣ, какъ говорится въ предисловіи къ ней, извѣстное „попечительство сдѣлало небольшую выборку изъ своихъ опросныхъ листовъ, чтобы разослать ее членамъ при годовомъ отчетѣ и побудить ихъ сознательнѣе и охотнѣе вносить свои членскіе взносы. Но такъ какъ дѣятельность всѣхъ московскихъ попечительствъ болѣе или менѣе однородна, то эта выборка могла бы служить иллюстраціей и для прочихъ частей города... Для (болѣе) полной иллюстраціи необходимо было бы представить читателямъ видъ тѣхъ подваловъ, въ которыхъ ютятся жалкое населеніе, той кучи грязнаго тряпья, служащей для него койкой, передать раздраженіе, овладѣвающее человѣкомъ, спускающимся по изломаннымъ, скользкимъ лѣстницамъ въ эти подвалы, гнилостный запахъ, въ нихъ господствующій, сырой холодъ въ нихъ, пронизывающій посетителя, чувство апатіи, ледяное обезсиленную работой, истощенную болѣзнию, съ плохимъ питаніемъ, женщиною, неоткуда не ожидающую помощи. Постоянно приходится изумляться, какъ можно было прожить до такихъ преклонныхъ лѣтъ безъ воздуха и съ однимъ почти жиденькимъ „чайкомъ“, и какъ плодятся семьи въ этой нищетѣ, иногда въ такомъ возрастѣ, что недоувѣрчиво переспрашиваешь мать или отца. Лица, изображенныя въ очеркѣ, не представляютъ собой исключеній, а лишь общіе типы тѣхъ разрядовъ нуждающихся, съ которыми приходится имѣть дѣло попечительствамъ. Для большаго удобства они описаны въ брошюрѣ группами. Въ первую группу помѣщены вдовы и брошенные жены съ дѣтми малолѣтними или неспособными къ труду; особый отдѣлъ этой группы составляютъ женщины или вдовы съ грудными дѣтми, мѣшающими матерямъ взять мѣсто или заниматься работою. Другую группу, повидимому, менѣе нуждающуюся въ пособіи, составляютъ полныя семьи, т.-е. такія, гдѣ и отецъ и мать живы, но положеніе такихъ бываетъ иногда не лучше первыхъ, если отецъ вмѣсто того, чтобы быть кормильцемъ, по болѣзни или другимъ причинамъ, становится бременемъ для семьи. Особенную категорію представляютъ въ этой группѣ такіе семьи, бѣдствіи которыхъ въ значительной степени обуславливаются порочными наклонностями отца или даже обоихъ родителей. Третью группу составляютъ одинокія, престарѣлыя лица, подлежащія собственно помѣщенію въ богадѣльни. Въ четвертую группу выдѣлены лица, по возрасту не подлежащія приватнѣю, но, по болѣзненности своей или истощенію, неспособныя жить, иногда только временно, своимъ трудомъ и нуждающіяся въ пособіи. Въ пятую — сироты и т. д. Но было бы безразсудно опускать руки при видѣ необъятной задачи, поставленной попечительствамъ. Конечно, кое-что должно быть сдѣлано безъ отлагательства общими мѣрами — устройствомъ городскихъ убѣжищъ для престарѣлыхъ и немощныхъ и обявительными постановленіями относительно содержанія подвальныхъ и коечныхъ квартиръ“. А въ послѣсловіи находятся слѣдующіи прочувствованныя строки: „Что подумаетъ читатель, перелиставшій эти скорбныя листы, собранныя попечительствомъ? Вѣроятно, онъ будетъ пораженъ тѣмъ, какая бездна горя и нищеты, скрытая отъ его глазъ, существуетъ въ ближайшемъ отъ него сосѣдствѣ? Если вдуматься въ любую изъ изображенныхъ

смѣлѣе, властно-осязательнѣе (до вчинанія исковъ съ одной и употребленіемъ карательныхъ мѣръ въ извѣстныхъ случаяхъ съ другой стороны), чѣмъ какъ могутъ дѣлать это церковно-приходскія попечительства, съ ихъ болѣе добровольною и, конечно, несравненно болѣе скромною по направленію, пѣлямъ и размѣрамъ дѣятельности¹³⁾. Ибо въ столичныхъ, какъ и другихъ большихъ городахъ, вопросъ о нищенствѣ — чрезвычайно трудный и сложный вопросъ, сколько съ юридической и соціальной, столько же и санитарно-медицинской точекъ зрѣнія; здѣсь — и въ наше время тѣмъ болѣе — необходимо строго различать, какъ мы говорили уже раньше, нищенство профессиональное или промысловое, притворное и порочное отъ истинной бѣдности, случайной и временной или же постоянной, но происшедшей вслѣдствіе несчастно сложившихся обстоятельствъ — потери имущества, болѣзни, старости и т. п. И если для лицъ, неспособныхъ къ производительному труду, требуется открывать пріюты или богадѣльни, для потерявшихъ и добровольно ищущихъ какихъ-либо занятій — доставлять эти послѣднія,

здѣсь 67 (изъ множества подобныхъ) жизней, каждая изъ нихъ станетъ убѣдительнымъ призывомъ къ милосердію читателя. Но не на одной чувствительности или добротѣ должно быть основано милосердіе. Знакомство съ нуждой пробуждаетъ въ человѣкѣ сознаніе людской солидарности, той круговой поруки, которая вытекаетъ изъ общежитія и изъ власти судьбы, одинаково надъ всѣми царящей... Представленный очеркъ показываетъ, какъ много изъ нынѣ призываемыхъ жили когда-то въ довольствѣ и видѣли лучшіе дни! Но вѣдь никто не обезпеченъ отъ превратностей судьбы; пусть, поэтому, всякій, кому живется хорошо, придетъ на помощь тѣмъ, кому *жилось* хорошо и кому, поэтому, вдвойнѣ чувствительна нужда. Очеркъ выводитъ предъ нами рядъ вдовъ съ малолѣтними дѣтьми; пусть же всякій отецъ, кому Богъ даетъ пока силу и здоровье, при мысли о своихъ дѣтяхъ, поможетъ чужимъ сиротамъ. Пусть всякій, кто знаетъ цѣну труда и чей трудъ хорошо вознаграждается, дастъ отъ своего излишка обремененному семьей человѣку, который своимъ трудомъ или вслѣдствіе отсутствія заработка не въ состояніи прокормить ее. Но знакомство съ нуждой научаетъ насъ, помимо чувства взаимности, и сознанію долга, лежащаго на обществѣ по отношенію къ впавшимъ въ нужду его членамъ, въ особенности тѣмъ, услугами которыхъ пользовалось общество“ (напр. въ лицѣ престарѣлой и одряхлѣвшей прислуги, изъ рядовъ которой рѣшительное преобладаніе женщинъ, т.-е. въ числѣ призываемыхъ есть явленіе, общее всѣмъ московскимъ попечительствамъ).

¹³⁾ Притомъ городскія попечительства, находясь подъ общимъ руководствомъ центрального, объединяющаго ихъ дѣятельность, органа — городского благотворительнаго совѣта, — могутъ равномернѣе распределять помощь среди нуждающагося населенія и въ чрезвычайныхъ случаяхъ быстро направлять болѣе значительныя средства въ тѣ мѣстности, гдѣ въ нихъ наиболѣе нуждаются.

то нищихъ — лѣнтяевъ и туняядевъ, злонамѣренно уклоняющихся отъ всякаго труда, слѣдуетъ подвергать принудительной работѣ въ специальныхъ благотворительно-исправительныхъ заведенiяхъ — „домахъ трудолюбія и работныхъ домахъ“, съ разнаго рода мастерскими и рукодѣльными, каковыхъ въ настоящее время у насъ имѣется до 130 въ разныхъ губернскихъ и уѣздныхъ городахъ¹³⁾. Кому не

¹³⁾ Въ Высочайшемъ указѣ отъ 1 сентября 1895 г. относительно учрежденiя особаго попечительства о домахъ трудолюбія и работныхъ домахъ выражено, что необходимо прежде всего обратить вниманіе на горестную судьбу тѣхъ, кто, „терпя крайнюю нужду, тщетно ищутъ заработка и пріюта“, и помочь имъ не случайными, временными подачками, а „доставленіемъ имъ честнаго труда, какъ единственнаго валого счастливей и на христіанскихъ началахъ основанной жизни“ (названное попечительство, какъ извѣстно, принято подъ Высочайшее покровительство Государыни Императрицы Александры Теодоровны). Большинство нашихъ домовъ трудолюбія представляетъ пока соединеніе дѣтскаго пріюта, богадѣльни для престарѣлыхъ и въ собственномъ смыслѣ дома трудолюбія. Въ Москвѣ, какъ замѣчено было нами выше, оставленъ прежній работный домъ, и, по недавно опубликованнымъ свѣдѣнiямъ городской управы, пріемъ въ него съ каждымъ годомъ значительно усиливается, какъ лицъ, добровольно являющихся для работъ, такъ особенно доставляемыхъ полиціей за промышленное нищенство. Пять лѣтъ тому назадъ (въ 1896 г.) въ немъ ежедневно находилось на прiврѣнiи въ среднемъ 151 нищій, а въ прошломъ 1899 году — 603 чел., т.-е. въ четыре раза больше (всего же 7357 чел., изъ нихъ dobroвольцевъ 7337 чел. и около 85% именно изъ лицъ, жившихъ въ послѣднее время въ ночлежныхъ домахъ). Въ виду переполненiя существующаго теперь дома городское управленіе проектируетъ расширеніе его, а до времени пользуется помѣщенiями въ домѣ трудолюбія г-жи Горбовой (даровымъ) и во владѣнiи Борисовскихъ (въ Сокольникахъ, — купленнымъ), заботясь также о расширенiи городского ночлежнаго дома во владѣнiи К. В. Морозова. Городская управа въ послѣднее время стала поручать работному дому ремонтъ городскихъ зданiй и асфальтовые работы. Въ Петербургѣ открытъ уже (въ 1897 г.) (первый) городской домъ трудолюбія, на содержаніе котораго дума ассигновала 40.000 р., и рядомъ съ нимъ построенъ городской ночлежный пріютъ — на средства, пожертвованныя городскимъ кредитнымъ Обществомъ, съ дешевыми столовой и чайной какъ для работниковъ и работницъ, такъ и для другихъ бѣдняковъ. Въ Москвѣ же, по газетнымъ извѣстiямъ, попечительство о домахъ трудолюбія и работныхъ домахъ недавно предложило дамскому благотворительному тюремному комитету принять на себя устройство работнаго дома для выходящихъ изъ московскихъ мѣстъ заключенiя и лицъ поднадзорныхъ, и комитетъ, изъяснивъ на то свое согласіе, на первое время предположилъ устроить домъ для 800 чел., съ характеромъ ремесленной мастерской, стоимостью до 50.000 руб. Впрочемъ, и городское управленіе имѣетъ уже проектъ устройства дома трудолюбія, съ раздѣленіемъ его на два независимыхъ другъ отъ друга учрежденiя: работный домъ съ принудительнымъ трудомъ для прiврѣваемыхъ нищихъ и съ болѣе строгимъ режимомъ жизни, и домъ трудолюбія, въ который могли бы являться всѣ ищущіе труда и желающіе получить заработокъ.

извѣстенъ такъ называемый „Хитровъ рынокъ“ въ Москвѣ и его пресловутые обитатели обоого пола, принадлежащіе ко всѣмъ классамъ общества и самымъ различнымъ профессіямъ — отъ мастеровыхъ и поденщиковъ до генераловъ и князей, съ несчастными, съ малолѣтства испорченными дѣтьми! Однакожь есть надежда, что мѣстное городское попечительство (Мясницкое 2-го и 3-го участковъ, которому взялась помогать комиссія при санитарной группѣ Московскаго отдѣленія Императорскаго техническаго общества) сможетъ, со временемъ, расчислить и это гнѣздо всяческой физической и нравственной грязи (это — громадный кварталъ съ 11—12-тысячнымъ населеніемъ, временнымъ и постояннымъ, съ сотнями дѣтей), сдѣлавъ изъ него цѣлесообразный рынокъ или биржу труда¹⁴). Но, къ сожалѣнію, и московскія участковыя попечительства не располагаютъ пока значительными, постоянными суммами, а между тѣмъ они на первыхъ же порахъ стремятся, прямо сказать, увлекаются объять *все* нужды и потребности мѣстно-участковаго населенія: кромѣ пособій, выдаваемыхъ своимъ кліентамъ на руки — деньгами и чаще натурой (выдачей книжекъ на хлѣбъ и припасы, покупкой одежды и обуви и т. п.), спѣшатъ открывать и расширять не по средствамъ разнаго рода заведенія, притомъ каждое попечительство „свои“ отдѣльныя заведенія, какъ-то: дешевыя или совсѣмъ бесплатныя столовыя, общежительныя квартиры (хотя бы и „кочныя“), пріюты-богадѣльни для престарѣлыхъ мужчинъ и женщинъ, пріюты-ясли для грудныхъ дѣтей, пріюты-школы для дѣтей младшаго и старшаго возраста съ ремесленными классами, подвижныя дѣтскія игры, загородныя экскурсіи и лѣтнія колоніи, воскресныя классы для взрослыхъ и вечерніе для рабочихъ, библиотеки-читальни, учебныя мастерскія для лицъ обоого пола (напр. швейныя для женщинъ при 6 попечительствахъ), посредническія конторы для ищущихъ работъ всякаго рода — отъ педагоговъ до чернорабочихъ — и работодателей (при 3 попечительствахъ), (и все это большею частію въ наемныхъ помѣщеніяхъ, — только 6 попечительствъ успѣли обзавестись своими домами на отведенной имъ городской землѣ) и пр., чѣмъ и ставятъ себя въ очень затруднительное положеніе, а иногда вынуждены бываютъ даже закрывать нѣкоторые изъ своихъ заведеній¹⁵).

¹⁴) А. Г. Петровскій читалъ даже публичную лекцію о Хитровомъ рынкѣ въ аудиторіи Историческаго музея въ мартѣ н. г. См. еще брошюру И. Ф. Горностаева „Дѣти рабочихъ и городскія попечительства о бѣдныхъ въ Москвѣ“, изд. 1900 г.

¹⁵) Собраніе городскихъ участковыхъ попечителей (въ апрѣлѣ 1898 г.), озна-

Какъ видно изъ брошюры — отчета „Изъ дѣятельности московскихъ городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ за 1898 годъ“ Н. Несмѣянова (четвертый годъ ихъ существованія), средства на вспомошествованіе бѣднымъ попечительства, попрежнему, получали изъ городской думы, отъ членскихъ взносовъ и пожертвованій, отъ устраиваемыхъ ими съ благотворительною цѣлію концертовъ, спектаклей и т. п. и изъ процентовъ съ собственныхъ капиталовъ. Всего въ оборотныя средства попечительствъ въ данномъ году поступило 252.888 р. (а съ остаткомъ отъ предыдущаго года 109.109 р. — 361.997 р., въ среднемъ по 13.000 р. на каждое изъ 28 попечительствъ), именно изъ 1-го источника 75.622 р., изъ 2-го — 142.000 р., изъ 3-го — 27.443 р., изъ 4-го — 7821 р. Кроме того, попечительства получили для раздачи бѣднымъ, въ опредѣленные сроки и въ опредѣленныхъ суммахъ, 34.804 р. изъ благотворительныхъ капиталовъ, находящихся въ распоряженіи городской думы, и 13.250 р. изъ процентовъ съ капиталовъ Московскаго купеческаго общества. Наконецъ, въ неприкосновенный капиталъ попечительствъ поступило въ теченіе даннаго года 76.404 р. (а къ концу года онъ достигъ 158.577 р.) и на постройку домовъ для благотворительныхъ попечительскихъ заведеній 15.784 р. Такимъ образомъ, вся сумма поступленій въ кассы попечительствъ въ отчетномъ году составила 393.130 р. Сравнительно съ предыдущими годами здѣсь видится нѣкоторое увеличеніе дохода (за первый годъ въ кассы попечительствъ поступило 234 т. р., за второй на 16 т. меньше), однакожъ, по признанію самого составителя отчета, „незначительное, въ особенности, если принять въ расчетъ, что дѣятельность попечительствъ, естественно, съ каждымъ годомъ развивается и охватываетъ все большій и большій кругъ бѣдныхъ“¹⁶⁾. Израсходовано было попечительствами въ теченіе

комившись съ дѣломъ болѣе подробно, пришло къ тому убѣжденію, что дальнѣйшему развитію дѣятельности попечительствъ необходимо должно сопутствовать развитіе такихъ общегородскихъ благотворительныхъ учреждений, устройство которыхъ не подѣ силу отдѣльнымъ попечительствамъ, таковы, напр., пріюты для неизлечимо больныхъ, ночлежные дома, дома трудолюбія, дѣтскіе пріюты крупныхъ размѣровъ, конторы для указанія работы, столовыя и т. п. Безъ этихъ учреждений попечительства были бы безсильны оказать помощь въ цѣломъ рядѣ случаевъ самой настоятельной нужды. Между тѣмъ такихъ учреждений у городского управленія или совсѣмъ нѣтъ, или ихъ такъ недостаточно, что городъ далеко не въ состояніи удовлетворить существенной въ нихъ потребности.

¹⁶⁾ Цифра собственно членскихъ взносовъ и пожертвованій нѣсколько уменьшилась противъ прежнихъ лѣтъ, когда эта статья дохода постепенно возрастала.

1898 года изъ своихъ обыкновенныхъ средствъ 243.285 р., что составляетъ въ среднемъ на каждое изъ 28 попечительствъ 8688 р.,

„Можно думать, — замѣчаетъ по этому поводу г. Несмѣяновъ, — что ростъ добровольныхъ поступленій въ кассы попечительствъ, при практикуемой ими системѣ сбора, остановился, и что попечительства для развитія своей дѣятельности должны будутъ или изобрѣтать новые способы привлеченія пожертвованій, или же надѣяться на новые источники доходовъ“. Хамовническое попечительство 1 уч. уже въ 1898 году сдѣлало опытъ новой формы сбора пожертвованій. Исходя изъ предположенія, что многіе жители участка отказываются отъ взносовъ въ пользу попечительства только потому, что стѣсняются дать немного, попечительство рѣшило обратиться ко всѣмъ жителямъ участка съ приглашеніемъ отдѣлять на нужды своихъ ближнихъ хотя бы по 20 к. Сотрудники раздѣляли между собою районъ попечительства и разнесли по всѣмъ квартирамъ воззваніе, которое содержало въ себѣ такое приглашеніе и въ то же время знакомило съ дѣятельностью попечительства. Черезъ нѣсколько дней они снова приходили въ каждую квартиру за отвѣтомъ. Результатъ получился самый благоприятный: почти всадѣ очень сочувственно откликнулись на воззваніе, особенно среди небогатыхъ семей, и лишь въ немногихъ случаяхъ отвѣтили отказами; нѣкоторыя совсѣмъ бѣдныя семьи, живущія въ полуподвалахъ, общались попечительству по 1 р. ежемѣсячнаго взноса; прислуга, фабричныя рабочіе, ученицы-дѣвушки въ портновской мастерской принимали на себя обязанность ежемѣсячно вносить по 5, 10, 20 коп. При этомъ среди небогатыхъ жертвователей приходилось слышать сужденіе, что этотъ сборъ „выходитъ въ родѣ взаимной помощи: пока они могутъ дать, они дадутъ въ пользу болѣе бѣдныхъ, а когда сами попадутъ въ нужду, и имъ не откажутъ въ помощи“ (въ свое время то же самое, припомнимъ, св. ап. Павелъ внушалъ коринѣской общинѣ христіанъ, — 2 Кор. VIII, 14). Обходъ былъ начатъ въ октябрѣ и къ концу года далъ слѣдующіе результаты: при 600 жертвователяхъ, годовыхъ взносовъ оказалось около 800 р., мѣсячныхъ около 150 р. въ мѣсяцъ. Кромѣ того, попечительство черезъ это приобрѣло себѣ новыхъ сотрудниковъ, которые потомъ сами приняли дѣятельное участіе въ слѣдующихъ ежемѣсячныхъ обходахъ. (Кстати отмѣтить здѣсь, что то же Хамовническое попечительство ввело новый видъ помощи населенію организаціей амбулаторіи для леченія алкоголиковъ посредствомъ гипнотизма, я довольно успѣшно. Въ сентябрьскомъ же засѣданіи городского благотворительнаго совѣта н. г. первымъ московскимъ обществомъ трезвости сдѣлано было предложеніе о необходимости вообще разработки вопроса о борьбѣ съ алкоголизмомъ въ столицѣ, какъ зломъ, во многихъ случаяхъ являющимся причиной обращенія къ общественной помощи и пр., — какъ постоянною комиссіею по техническому образованію при техническомъ Обществѣ — объ организаціи при совѣтѣ особой „дѣтской комиссіи“ изъ представителей учреждений, привѣржающихъ дѣтей, что въ октябрьскомъ засѣданіи и осуществилось уже). Въ вышепомянутой своей брошюрѣ-отчетѣ „Изъ дѣятельности городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ за второй (1896) годъ ихъ осуществленія“ С. Сперакскій совершенно резонно замѣчаетъ: „Если попечительства набираютъ цѣлую треть своихъ членскихъ взносовъ и пожертвованій суммами въ 1000 р. и выше и цѣлыхъ три четверти суммами въ 25 р. и выше, то нельзя не признать, что

сравнительно съ предыдущимъ годомъ больше на 8791 р. Изъ этой суммы 11.082 р. были отчислены на покупку домовъ и въ неприкосновенный капиталъ, а остальная сумма распредѣлялась слѣдующимъ образомъ: на призрѣніе бѣдныхъ надому употреблено 91.149 р.,

они существуютъ главнымъ образомъ на средства зажиточной части московскаго населенія“. По нашему мнѣнію, это естественно и вполне справедливо, хотя не менѣе справедливо и то соображеніе, что „если бы та же самая сумма (55.500 р., собранная для 22 попечительствъ отъ 21 лишь лица) составлялась путемъ мелкихъ пожертвованій, можно было бы съ гораздо большею увѣренностью рассчитывать на то, что приблизительно такая же сумма поступитъ и въ 1897 году“. И столь почтенный общественный дѣятель, бывший самъ городскимъ головой, князь А. А. Щербатовъ, высказываясь также противъ проектируемыхъ думой налоговъ въ пользу бѣдныхъ (въ особомъ мнѣніи, приложенномъ къ докладу комиссіи), недостаточность пожертвованій для попечительствъ, при исконной благотворительности москвичей, жаль бы „объяснить отчасти тѣмъ, что сознание о пользѣ попечительствъ еще не проникло въ глубь, что неясно представленіе ни о количествѣ бѣдныхъ (а ихъ можно де считать болѣе 50 т. чел.), ни о степени ихъ нужды. Русское общество не сознаетъ еще пользы правильной организаціи общественнаго призрѣнія, успокоивая свою совѣсть подачей милостыни; по мѣрѣ своего развитія оно не можетъ не прийти къ сознанию, что подобная благотворительность не можетъ достигъ существенной помощи бѣднымъ. Это дѣло не только общественной, но и государственной необходимости, ибо, независимо отъ человѣколюбія, предупреждать развитіе пролетаріата имѣетъ и государственное значеніе, и правительство имъ обязано. Дума должна оказать болѣе значительную помощь созданному ею новому учрежденію городскихъ попечительствъ, призванному стать краеугольнымъ камнемъ въ дѣлѣ общественнаго призрѣнія, какъ она оказываетъ такую же помощь дѣлу народнаго образованія, постоянно увеличивая этотъ расходъ (князь съ самаго начала дѣла предлагалъ внести въ смѣту вспомоствованіе попечительствамъ въ размѣрѣ 100,000 р.). Если она не можетъ этого слѣлать при своемъ теперешнемъ доходѣ, то слѣдуетъ подумать объ его увеличеніи установленіемъ новыхъ налоговъ или увеличеніемъ существующихъ; но прибѣгать для этого къ спеціальному въ пользу бѣдныхъ налогу нѣтъ надобности; спеціальныхъ налоговъ въ Москвѣ до сихъ поръ не было (такое отрицательное основаніе, конечно, не имѣетъ особой силы), и врядъ ли желательно и въ принципѣ ихъ установленіе“. Такъ какъ обязанности бывшаго въ Москвѣ комитета по разбору и призрѣнію нищихъ перешли къ городскому общественному управленію, то послѣднему слѣдовало бы исходатайствовать себѣ (теперь почему-то исключенное) право комитета на *кружечный сборъ въ церквахъ* и постановку кружекъ въ магазинахъ, лавкахъ, на мостахъ, вокзалахъ и т. п. *въ пользу бѣдныхъ въ Москвѣ*. При объединеніи же всѣхъ многочисленныхъ благотворительныхъ обществъ и учреждений въ Москвѣ и дружномъ вваимодействіи ихъ, сопровождаемомъ полною гласностью и отчетностью въ доходахъ и расходахъ, дѣйствительно, могло бы найтись достаточно средствъ, и безъ спеціальнаго налога, къ обезпеченію такъ или иначе всѣхъ истинно нуждающихся въ существенныхъ потребностяхъ жизни.

на содержаніе заведеній, преимущественно богадѣленъ и дѣтскихъ пріютовъ — 131.238 р. и на дѣлопроизводство — 9816 р. Изъ 12.097 просителей (съ призрѣваемыми отъ прежнихъ лѣтъ, — въ томъ числѣ 1765 мужчинъ и 10.332 женщины, — преимущественно крестьяне, затѣмъ мѣщане и цеховые, отставные солдаты съ семьями и, наконецъ, въ небольшомъ количествѣ представители всѣхъ остальныхъ сословій) въ данномъ году 2321 ч. получили помощь въ заведеніяхъ попечительства для себя или для членовъ своихъ семей, 7491 ч. получили пособія на дому деньгами или натурой (въ томъ числѣ 439 лицъ одинокихъ и семей получили помощь также въ заведеніяхъ), 700 ч. получили помощь работой или иныя нематеріальныя услуги, остальнымъ 1918 чел. было отказано въ помощи по разнымъ причинамъ (они оказались либо ненуждающимися, либо дурного поведенія, либо не живутъ въ Москвѣ 2 лѣтъ). Общее число благотворительныхъ заведеній попечительскихъ къ концу 1898 г. достигло 61, и въ нихъ призрѣвалось взрослыхъ 1245 и дѣтей 800 (въ томъ числѣ 45 живущихъ и 400 приходящихъ), — всего 2095 чел., и въ заведеніяхъ другихъ вѣдомствъ за счетъ попечительства призрѣвалось 42 взрослыхъ и 14 дѣтей; въ общей же сложности всѣхъ, получившихъ такія или иныя пособія отъ попечительства, было 27.257 чел., что составитъ около 2,7% всего миллионнаго населенія г. Москвы¹⁷⁾. Дѣйствительно, правильное развитіе и прочная

¹⁷⁾ Для болѣе яснаго представленія о дѣлѣ приведемъ здѣсь еще нѣкоторыя частности. Изъ 28 попечительства 17 дѣйствовали въ районѣ одного полицейскаго участка, 10 въ районѣ двухъ и 1 въ районѣ 3 участковъ; на каждое попечительство приходилось населенія отъ 10.000 до 73.000, при чемъ 7 попечительства включали въ себѣ меньше 25.000 жителей, 17 — отъ 25 до 50.000 и 4 — свыше 50.000 (многочисленныя попечительства дробили свои районы на болѣе мелкіе отдѣлы—улицу или нѣсколько домовъ для отдѣльныхъ сотрудниковъ). Въ 27 попечительствахъ (не имѣлось свидѣній о сотрудникахъ Хамовническаго попечительства 2 уч.) участвовали личнымъ трудомъ 1813 чел., изъ которыхъ 258 были членами совѣта, а остальные 1555 несли обязанности сотрудниковъ. Въ числѣ послѣднихъ были 312 сотрудниковъ по медицинскій части (врачи, фельдшера, фельдшерницы, акушерки, владѣльцы аптекъ), 5 сотрудниковъ по юридической части, а остальные 1238 чел. не имѣли опредѣленной специальности и занимались сборомъ пожертвованій, обследованіемъ бѣдныхъ, раздачей пособій и т. д. Сравнительно съ предыдущимъ годомъ число лицъ, участвовавшихъ въ попечительствахъ личнымъ трудомъ, нѣсколько уменьшилось: въ 1897 году въ 26 попечительствахъ, по которымъ были тогда данныя, работали 1924 чел. Такія колебанія въ числѣ сотрудниковъ замѣчались, впрочемъ, и въ предыдущіе годы: такъ въ 1895 г. всѣхъ сотрудниковъ было 1953, въ 1896 г. — 1878; но чѣмъ бы ни вызывалось уменьшеніе числа сотрудниковъ въ попечительствахъ,

постановка благотворительной дѣятельности городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ сдѣлаются возможными лишь тогда, когда будетъ данъ имъ (конечно, городскимъ управленіемъ) соответственный ихъ нуждамъ источникъ доходовъ — такой, который находился бы внѣ всякой зависимости отъ случайныхъ пожертвованій и прибылей отъ концертовъ, спектаклей, базаровъ и т. п., могущихъ до нѣкоторой степени восполнять и усиливать благотворительныя мѣропріятія попечительствъ¹⁸⁾. Посему, искренно желая

во всякомъ случаѣ это — явленіе грустное, такъ какъ сотрудники составляютъ главную рабочую силу въ нихъ. Между отдѣльными попечительствами сотрудники распредѣлялись, какъ и въ прежніе годы, очень неравномѣрно: больше 100 сотрудниковъ имѣло 1 попечительство (Басманное), отъ 75 до 100 было у 5 попечительствъ, 6 попечительствъ имѣли отъ 50 до 75 сотрудниковъ, 6 также отъ 25 до 50, у остальныхъ 9 попечительствъ было у каждого меньше 25 сотрудниковъ (при чемъ менѣе всего ихъ было у Городского попечительства — 4 чел. и Серпуховского 1 уч. — 7 чел.). И въ прежніе годы замѣчалось уменьшеніе преобладанія въ числѣ сотрудниковъ мужчинъ надъ женщинами, а въ данномъ году число сотрудницъ уже превысило число сотрудниковъ: изъ общаго числа ихъ (безъ специальности) 1221 челов. мужчинъ было 582 или 47,7%, а женщинъ 639 или 52,3% (за исключеніемъ 17 сотрудниковъ Мѣщанскаго попечительства 2 уч., не распредѣленныхъ по полу). Число заведеній, содержащихъ попечительствами, съ каждымъ годомъ возрастаетъ, соответственно съ этимъ увеличивается и число прирѣвняемыхъ въ этихъ заведеніяхъ лицъ. Число мѣстъ для прирѣвня дѣтей достигло къ 1 января 1899 г. 850, увеличившись, по сравненію съ предыдущимъ годомъ, на 244, а самыхъ пріютовъ — съ 26 до 33; число заведеній для прирѣвня престарѣлыхъ возросло съ 33 до 37, и число прирѣвняемыхъ въ богадѣльняхъ и смѣшанныхъ (съ богадѣльнями) пріютахъ попечительствъ достигло 1245, изъ коихъ было 100 мужчинъ и 1145 женщинъ. Стоимость содержанія одного взрослого прирѣвняемаго составляла отъ 3 р. 42 к. до 5 руб. 41 к. въ мѣсяцъ, или отъ 41 до 65 р. въ годъ; содержаніе каждаго ребенка (съ пріютскою администраціей и прислугой) обходилось отъ 3 р. 55 к. до 6 и даже 9 руб. въ мѣсяцъ. „Какъ ни много вниманія приложили попечительства къ устройству заведеній для закрытаго прирѣвня“, замѣчаютъ при этомъ г. Несмѣяновъ, „но много еще потребуетъ отъ нихъ силъ и средствъ, чтобы обезпечить надлежащее прирѣвнѣе всѣмъ лицамъ, наиболѣе нуждающимся въ немъ“.

18) Кромѣ случайности и неопредѣленности въ матеріальномъ отношеніи, увеселительная благотворительность имѣетъ сомнительное и нравственное достоинство. „Это ложное, превратное понятіе благотворительности, — говоритъ преосвященный ораторъ нашъ, Амвросій, архіепископъ Харьковскій, — должно оскорблять истинно христіанское чувство. Люди забываютъ, что изъ зла не происходитъ добра, изъ веселья и пляски не рождается состраданіе къ человѣческимъ бѣдствіямъ... Благотворительныя увеселенія — вещь крайне распространяемая, но это очень прискорбно, и такое распространеніе обычая вовсе не дѣлаетъ заблужденія истиною и порока добродѣтельно“. („Рѣчь о высшемъ началѣ христіанской любви и благотворительности“ въ 3-й сент. кн. „Вѣры и

московскому общественному управленію преуспѣнія въ добромъ направленіи и развитіи дѣятельности городскихъ участковыхъ по-

Раума" 1898 г.). „Танцующую благотворительность“ строго осуждаетъ также одинъ польскій епископъ, выдержка изъ брошюры котораго помѣщена рядомъ съ извлеченіемъ изъ „Рѣчи“ преосвящ. Амвросія въ майской (1898 г.) книжкѣ „Вѣстника Благотворительности“. Это — строго нравственная точка зрѣнія духовныхъ учителей, а вотъ другая — свѣтскаго лица-практика, такъ сказать, экономическая: „Публичныя развлеченія всѣхъ сортовъ и оттѣнковъ“, пишетъ Д. Мокначевъ, „до того завязаны, что требуютъ смѣны,—слишкомъ ужъ эксплуатируютъ это дѣло и слишкомъ легко къ нему относятся гг. изыскатели средствъ“ (для благотворительныхъ дѣлей). При этомъ онъ рекомендуетъ устраивать, какъ болѣе подходящія къ благотворительному, чѣмъ коммерческому строю, траурныя магазины и похоронныя бюро (что особенно было бы прилично, прибавимъ отъ себя, нашимъ епархіальнымъ попечительствамъ о бѣдныхъ духовнаго званія, или же коллективнымъ церковно-приходскимъ попечительствамъ), также открывать чайныя и столовыя на арендныхъ началахъ, — въ частности въ Петербургѣ — постоянныя купальни съ грѣлою водою (наша столица лишена де хорошей воды въ каналахъ, а невская вода холодна, и первый гимнастическій валь, который устроить при своемъ помѣщеніи постоянный плавательный бассейнъ, будетъ осажденъ любителями купанья и плаванья), на Кавказѣ — цвѣтоводство (какъ конкурентъ Пиддѣ) и т. п.; наконецъ, практиковать монопольныя привилегіи на равныя изобрѣтенія и производства, срокъ которымъ давно истекъ, а воспользоваться ими никому не пришлось. „Мнѣ могутъ сказать“, оговаривается г. М.—въ, „что рекомендуемы мною финансовыя дѣла и предпріятія, по требующимся затратамъ, доступны лишь сильнымъ и богатымъ столичнымъ благотворительнымъ обществамъ. Отчасти я съ этимъ согласенъ, но нахожу, что именно такимъ-то обществамъ прежде другихъ слѣдовало бы отказаться отъ гуляній въ манежахъ съ продажей спиртныхъ напитковъ, отъ лотерей, случайныхъ спектаклей и концертовъ, предоставивъ все это слабымъ обществамъ, поневолѣ нуждающимся въ такихъ предпріятіяхъ случайнаго характера; пусть эти случайныя предпріятія считаются признаками временной слабости. Серіозное благотворительное дѣло должно имѣть постоянный источникъ дохода, составляющій твердую опору для его приходо-расходной смѣты“ (тамъ же). Выходя изъ того принципа, по которому „для борьбы съ бѣдностью источники средствъ должны служить явленія противоположнаго характера, т.-е. роскошь и богатство“, а съ другой стороны имѣя въ виду существованіе въ современномъ обществѣ различныхъ „азартныхъ игръ и предпріятій, прекращеніе которыхъ пока де въ нашей воли“, Е. Д. Максимовъ справедливо, пожалуй, полагаетъ, что „благотворительность можетъ и должна взять отъ нихъ все, что только возможно“: именно онъ проектируетъ процентное обложеніе на нужды призрѣнія биржевой игры, тотализатора (какъ обложены уже карты), затѣмъ выигрышей по правительственнымъ лотерейнымъ займамъ и другіе виды случайныхъ, достигающихъ людямъ безъ всякаго труда и усилій, пріобрѣтеній (богатыхъ наслѣдствъ, — ср. статью проф. Янжула „Милліоны и что съ ними дѣлать“ — по брошюрѣ американскаго милліонера Кернеджи „Богатство и лучшее поприще для филантропіи“ въ „Вѣстн. Европы“), также зрѣлищъ и увеселеній — театровъ (собственно съ дорогихъ мѣстъ), общественныхъ гуляній, баловъ и т. п., наконецъ, даже

печительствѣ, мы всѣмъ, могущимъ жертвовать въ ихъ пользу, можемъ сказать словами того же златоустаго святителя: „все, что мы говоримъ о милостынѣ, говоримъ не для того, чтобы ты приносилъ пожертвованія къ намъ, но чтобы подавалъ ихъ самъ огъ себя. Принося ко мнѣ, ты, можетъ-быть, впадешь въ тщеславіе, а иногда, соблазвившись, отойдешь съ лукавымъ подозрѣніемъ; а если вы будете дѣлать все сами, то избавитесь отъ соблазна и неумѣстнаго подозрѣнія и получите большую награду“. Истинно сердобольная христіанская душа, кому бы ни подавала и куда бы ни вносила свои лепты, будетъ имѣть въ виду единственно благо нуждающагося ближняго и всегда сможетъ соблюсти евангельскую заповѣдь — „творить милостыню такъ, чтобы лѣвая рука не знала, что дѣлаетъ правая, чтобы милостыня ея была въ тайнѣ“, т.-е. сможетъ избѣжать въ лично-благотворительной дѣятельности своей недостойныхъ христіанина мотивовъ тщеславія и лицемѣрія и эгоистическаго самоуслажденія, а „Отець небесный, Котораго такой благотворитель истинно прославляетъ своими добрыми дѣлами“, возбуждая ими чувства молитвенной благодарности въ однихъ (благодѣтельствуемыхъ) и располагая подражать ему въ нихъ другихъ (благодѣтелей), видящій „тайное, воздастъ ему явно“¹⁹⁾. Но хотя

нѣкоторыхъ увеселеній, развлеченій и празднествъ частныхъ лицъ, для многихъ десятковъ и сотенъ гостей — юбилейныхъ обѣдовъ, увеселительной, роскошно обставленной поѣздки на пароходѣ, также безумныхъ въ иныхъ случаяхъ по своей роскоши баловъ и раутовъ“ („Законодательные вопросы общественнаго попеченія о бѣдныхъ, — о средствахъ призрѣнія“ въ сент. и дек. кн. „Вѣстн. Благотворительности“ 1897 г.). „Тщеславіе и роскошь современной жизни“, воспользуемся еще нѣсколькими строками изъ рѣчи преосвящ. Амвросія, „поглощаютъ нерѣдко цѣлые милліоны, которые могли бы быть отданы на благотворительность. Если вы обладаете значительнымъ состояніемъ или только не бѣдны, разсуждайте о себѣ смиренно, и найдете для себя достаточнымъ домъ безъ лишнихъ украшеній, столъ безъ изысканныхъ блюдъ, одежду безъ щегольства, приемъ гостей и число служителей безъ тщеславія, воспитаніе дѣтей безъ причудъ и изысканности, и вы удивитесь, какъ много останется у васъ для бѣдныхъ. Не пожалѣйте подѣлиться съ ними спасительными сбереженіями, и разбогатѣете больше. Въ искушеніяхъ и недоумѣніяхъ подкрѣпляйте себя вѣрою въ безконечную любовь Божію и надеждою на промышленіе о васъ Божіе, и вы будете добры и тверды въ своемъ образѣ жизни. Безъ этого всемірнаго и неизсякающаго источника благотворительности по многолюднымъ городамъ, нынѣ украшающимся съ роскошью, среди великолѣвія здавій, блестящихъ экипажей и нарядныхъ жителей, всегда будутъ бродить, а при преслѣдованіи, прокрадываться нищіе и калѣки. Расточая безъ нужды милліоны и урывая бѣднымъ копейки, мы никогда не умевъшая нищенства“.

¹⁹⁾ МѠ. V, 16; VI, 1—4. „Если по ученію Спасителя, при совершеніи милостыни необходимо, [да не устытъ шуица, что творитъ десница, форма об-

Господь есть праведный Царь и Судія всѣхъ народовъ и всѣмъ
воздастъ по дѣламъ ихъ¹⁾).

*Съ престола, на которомъ возсѣдаетъ,
Богъ призираетъ на всѣхъ, живущихъ на
земль (Псал. 32, 14).*

Взоръ Вседержителя на всѣхъ живущихъ на землѣ есть ли
взоръ равнодушный къ судьбѣ народовъ и племенъ земныхъ?
И подумать это — безумное богохульство. И добрый, искренний
и правдивый человѣкъ, царь или мудрый политикъ и другъ
человѣчества не можетъ равнодушно смотрѣть на то, что
творится между народами, племенами или людьми одного
государства, одной вѣры или гражданственности. Кто равно-
душно сталъ бы смотрѣть на нынѣшнюю войну языческаго
Китая съ христіанскими народами или высокообразованныхъ
мореплавателей съ народами южной Африки? Кто сталъ бы
равнодушно читать или слушать о нынѣшнемъ кровопролитіи,
о десяткахъ или даже сотняхъ тысячъ павшихъ на войнѣ
гражданъ, отцовъ и кормильцевъ своихъ семей? Едва ли
найдется между людьми такой черствый человѣкъ, который
не вздохнулъ бы тяжело, слыша или читая объ этомъ бѣд-
ствіи! Во сколько же разъ противнѣе это кровавое зрѣлище
взору Творца и общаго любящаго Отца всѣхъ людей, Бога
Вседержителя? Можетъ ли Онъ равнодушно взирать на это

¹⁾ Слово, произнесенное о. Іоанномъ въ Андреевскомъ кронштадтскомъ соборѣ
въ день восшествія на престолъ всероссійскій Государя Императора Николая
Александровича, 21 октября 1900 г.

безчеловѣчное кровопролитіе, на это звѣрское истребленіе людей войною? Нѣтъ и нѣтъ. Почему же существуютъ и допускаются эти войны божественнымъ Провидѣніемъ, сколько праведнымъ, столько и человѣколюбивымъ? Не Онъ ли далъ всѣмъ заповѣди о взаимной любви и взаимномъ мирѣ, правдѣ, милосердіи, состраданіи, терпѣніи, доброжелательствѣ другъ къ другу, и заповѣдь о мирномъ трудѣ и довольствѣ тѣмъ, что имѣемъ? Что же значать эти войны, почему онѣ допускаются всеблагимъ, праведнымъ и премудрымъ Міроправителемъ Богомъ? Боговдохновенный царь и пророкъ говорить: *съ небесъ призираетъ Господь, видитъ вспахъ сыновъ человеческихъ. Съ престола, на которомъ воссѣдаетъ, Онъ призираетъ на вспахъ, живущихъ на земль. Онъ создалъ сердца вспахъ ихъ, и отвикаетъ во всп дѣла ихъ* (Псал. 32, 13—15). Итакъ, взоръ Господа на народы есть взоръ человѣколюбивый и праведный, и вмѣстѣ взоръ судящій; война есть громъ правосудія небеснаго на начинающихъ войну, которые, изрывая яму другимъ неправедно, сами падаютъ въ нее (Псал. 7, 16) и получаютъ возмездіе за свою неправду, и знаменіе правды и милости Божіей къ отражающимъ неправую войну, защищающимъ свои владѣнія, свою независимость, гражданственность, вѣру, семейства, которые и получаютъ отъ праведнаго Судіи помощь въ правомъ дѣлѣ, а павшіе въ войнѣ — лучшую жизнь и непреходящія блага.

Всебраведный Творецъ и Промыслитель, Отецъ и Судія всѣхъ народовъ, далъ всѣмъ, особенно христіанамъ, Свои законы въ совѣсти и въ Евангеліи; законы любви, правды, милости и состраданія извѣстны народамъ христіанскимъ; отъ нихъ ожидается исполненіе ихъ; а если они, вопреки смысла и совѣсти, нарушаютъ ихъ, небесное правосудіе караетъ ихъ чрезъ самое нарушеніе ихъ: правому оружію Богъ помогаетъ, а неправедное сокрушаетъ и ниспровергаетъ, или самую побѣду обращаетъ въ кару правосудія и среди побѣдъ полагаетъ начало къ разрушенію, какъ было это въ древнія и новыя времена. Итакъ, небесный Міроправитель и Царь царей земныхъ, воссѣдающій на страшномъ и правомъ престолѣ Своемъ, непрестанно взираетъ и наблюдаетъ за всѣми народами, какъ и отдѣльными лицами, сострадательно, человѣколюбиво, какъ всегда, какъ и свойственно Всеблагому, но вмѣстѣ и праведно и грозно, обращая не-

праведную войну въ праведное наказаніе и бичь однимъ, несправедно начинающимъ, и въ воздаяніе вѣнцовъ правды и нетлѣнія, злостраданія и терпѣнія отражающимъ несправедно поднятое оружіе. Такъ было въ нашу отечественную войну; такъ было и во всѣ времена; такъ и нынѣ. Впрочемъ, иногда и несправедно внесенную въ чьи-либо предѣлы войну праведный Міроправитель и Судія попускаетъ, какъ наказаніе за грѣхи и беззаконія народа воюемаго, какъ было въ ту же отечественную войну, когда Господь наказалъ Россію за ея развращенные нравы, хотя потомъ, наказавъ, славно помиловалъ.

Нашъ царствующій Государь, вскорѣ по восшествіи на престолъ, провозгласилъ вслухъ всего міра Свою мирную политику, и престолъ Его есть сѣдалище мира и правды; и если бы враги вѣншіе или внутренніе дерзнули несправедно внести свое оружіе въ наши предѣлы, они получили бы вскорѣ праведное возмездіе отъ правящаго всѣми народами Господа славы и отъ нашего праваго оружія. Россія всегда воздерживалась отъ политики нападеній, но всегда защищалась съ достоинствомъ, когда на нее нападали враги ея благоденствія и мощи, твердо вѣруя, что правому и вѣрно и смѣло направленному оружію Богъ помогаетъ, какъ древнему Израилю противъ нападавшихъ на него иноплеменниковъ.

Да будетъ же престолъ царскій, какъ престолъ правды и мира, непоколебимъ во вѣкъ помощію и заступленіемъ Царя царствующихъ! Аминь.

Протоіерей *Іоаннъ Сергіевъ.*

Борьба вѣры съ невѣріемъ въ современномъ обществѣ¹⁾.

I.

Всеобщее значеніе вопроса и планъ его изслѣдованія.

Борьба царства свѣта съ царствомъ тьмы, начавшаяся съ паденіемъ ангеловъ на небѣ въ духовномъ мірѣ, съ паденіемъ человѣка перенесена и на землю въ духовно-чувственный міръ, продолжалась затѣмъ во всей исторіи человѣчества, происходитъ и нынѣ, и будетъ продолжаться до скончанія міра, когда окончится побѣдою свѣта надъ тьмою, добра надъ зломъ. *И вражду положу, сказалъ Господь змію-искусителю, между тобою и женою, и между стьменемъ твоимъ и стьменемъ тоя; той сотретъ твою главу, ты же будешь блости его пяту* (Быт. 3, 15). Невѣрующей Каинъ преслѣдуетъ вѣрующаго Авеля и убиваетъ его и самъ всю жизнь преслѣдуется правдою Божіею и человѣческою. Нечестивый Хамъ смѣется надъ праведнымъ отцомъ своимъ и проклинается въ своемъ потомствѣ. Развращенные сыны человѣческіе вступаютъ въ браки съ благочестивыми дщерями сыновъ Божіихъ, совращаютъ ихъ въ нечестіе и идолослуженіе и гибнутъ въ водахъ потопа. Вся исторія народа Божія есть борьба царства свѣта съ царствомъ тьмы, которое, проникая внутрь царства вѣры, увлекаетъ слабо вѣрующихъ и производитъ внутреннюю брань вѣры съ невѣріемъ; появляются истинные и ложные пророки; послѣдніе вмѣстѣ съ другими нечестивцами стремятся вытравить послѣднія сѣмена вѣры у людей, ослабѣвшихъ въ вѣрѣ; но первые, руководя вѣрующихъ, разоблачаютъ хитросплетенія лжи, тѣмъ удерживаютъ отъ увлеченія ею неопытныхъ въ вѣрѣ, научаютъ истинѣ и тѣмъ готовятъ побѣду вѣры надъ

¹⁾ Публичное богословское чтеніе въ залѣ Синодальнаго училища, въ Москвѣ, 15 ноября 1900 г.

невѣріемъ. Наконецъ, невѣрующіе язычники берутъ въ плѣтъ самую Церковь Божію, и послѣдній изъ языческихъ царей, Антиохъ хочетъ совѣмъ погубить царство свѣта и утвердить на землѣ царство тьмы съ его языческимъ культомъ (Юпитера); но сыны свѣта борются съ нимъ и одолеваютъ его, своими стойкими религиозными убѣжденіями удерживая отъ паденія послѣдователей вѣры. Самъ Христосъ пришелъ на землю, чтобы продолжать эту борьбу; всю жизнь велъ ее, перенося и внѣшнія искушенія и обличая разныя лжеученія, и предсказалъ, что хотя Онъ побѣдилъ князя міра сего, виновника тьмы, но борьба будетъ продолжаться до второго пришествія Его между сынами вѣка сего и Его послѣдователями, изъ которыхъ каждый долженъ осуществить въ своей жизни то, что совершилъ Христосъ, т.-е. явиться побѣдителемъ духовныхъ враговъ своихъ. *Не миръ принесъ Я на землю, сказалъ Онъ, но мечъ. Ибо я пришелъ раздѣлить человека съ отцомъ его и дочь съ матерью ея и невестку со свекровью ея* (Мѡ. 10, 34—35). Это предсказаніе исполнилось. Какъ жизнь Самого Спасителя была постоянною борьбою и съ внѣшними и внутренними врагами, такъ эту борьбу внѣшнюю (гоненія) и внутреннюю (борьбу вѣрующей мысли съ невѣрующими лжемудрованіями) мы и видимъ съ первыхъ вѣковъ христіанства во всей исторіи Церкви, видимъ и нынѣ, когда невѣріе силится своими отрицательными ученіями поколебать вѣру, и язычество напрягаетъ всѣ силы къ одоленію христіанства (китайская рѣзня). И сердце вѣрующаго пусть не смущается при видѣ этой борьбы теперь. *Не ужасайтесь, предсказалъ Спаситель, подобаетъ бо оумъ симъ быти* (Мѡ. 24, 6). Эта борьба неизбежна, ибо сама жизнь, вышедшая изъ нормы, вслѣдствіе подчиненія разумнаго принципа чувственному, есть борьба, есть стремленіе войти въ свою норму среди препятствующихъ этому вліаній. Такъ въ исторіи каждаго человѣка, какъ и въ исторіи всего христіанства, повторяется исторія жизни, искушеній и страданій Спасителя. Поэтому и въ борьбѣ съ врагами, до распятія своей плоти со страстьми и похотьми, христіанинъ долженъ руководиться борьбою Христа. Подобно искушенію Спасителя отъ діавола въ пустынѣ, сначала враги Церкви Христовой старались внѣшними гоненіями совлечь вѣрующихъ съ пути истины (исторія гоненій на христіанъ), потомъ — искушеніями

внутренними, извращая ученіе Христово, и, наконецъ, нынѣ христіанство стоитъ предъ третьимъ искушеніемъ: всѣ блага земныя общаются тѣмъ, кто отречется огь Христа и послѣдуетъ культу сатаны. И какъ послѣднее искушеніе Спасителя отразилъ словами: *отойди отъ Меня, сатана; ибо написано: Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи* (Мѡ. 4, 10), такъ и христіанинъ только отрицаніемъ всего противнаго вѣрѣ и твердою вѣрою въ Бога и богопочтеніемъ долженъ побѣждать современное невѣріе. Извѣстно, что послѣ побѣды Спасителя надъ искушеніями сатаны, злой духъ отошелъ отъ Него до времени (Лук. 4, 13); такъ и послѣ пораженія современныхъ враговъ религіи злой духъ отойдетъ отъ христіанъ до времени, и какъ потомъ при концѣ жизни Спасителя снова приступилъ къ Нему съ искушеніемъ въ саду Геосиманскомъ (Лук. 22, 44), со всею силою явится при концѣ міра въ лицѣ антихриста. Тогда *возстанетъ языкъ на языкъ и царство на царство, и будутъ глады и паубы и трусы по мѣстамъ. И мнози лжепророцы возстанутъ и прельстятъ многія, возстанутъ лжехристи и дадутъ знаменія и чудеса, якоже прельстятъ, аще возможно, и избранныя. И тогда явится знаменіе Сына Человѣческаго на небеси* (Мѡ. 24, 7—30). Повидимому, антихристъ будетъ одолѣвать христіанъ, какъ нѣкогда, повидимому, одолѣла Христа злоба враговъ и умертвила Его. Но эта смерть Христа и послужила въ погибели враговъ и ко спасенію міра, такъ и временное торжество антихриста послужитъ въ окончательному пораженію царства тьмы и полному торжеству истины и добра и открытію царства славы. Это будущее открыто и въ Апокалипсисѣ (Апок. 13, 1; 19, 20) и должно служить укрѣпленіемъ вѣры и любви христіанъ среди этихъ тяжкихъ искушеній и ихъ надежды на побѣдный конецъ всей вражды. Современный пессимизмъ есть потеря этой надежды, вслѣдствіе оскуднѣнія вѣры и любви между людьми. Не найдя счастья здѣсь на землѣ и не вѣря въ загробную жизнь, такіе люди естественно должны предаться полному пессимизму.

Итакъ, каждый христіанинъ есть воинъ Христовъ, и только *побѣждающему*, сказалъ Спаситель, *Я дамъ състь со Мною на престолъ Моимъ, какъ и Я побѣдилъ и сълъ со Отцемъ Моимъ на престолъ Его* (Ап 3, 21), какъ и въ земной борьбѣ

только побѣдитель прославляется. Тысячи побѣдителей — уже тамъ на небѣ, увѣнчанные неувыдаемою славою, съ любовію смотрятъ на насъ, помогаютъ намъ въ борьбѣ, и Самъ небесный военачальникъ милостиво взираетъ на нашу борьбу, всегда готовый съ небесною помощію.

Между тѣмъ у насъ въ обществѣ существуетъ странное мнѣніе и даже убѣжденіе, будто бы эта борьба съ разными лжеудрваніями враговъ христіанства есть обязанность лишь специалистовъ-богослововъ. Но если стоять за истину и правду есть долгъ каждаго человѣка, если защищать дорогое для себя свойственно и есть потребность самой природы человѣка, то что можетъ быть дороже вѣры и какая истина выше ея? Если, напр., въ обществѣ мы слышимъ неправильное воззрѣніе на Христа и глумленіе надъ Нимъ, и отвѣтимъ на это равнодушнымъ молчаніемъ, хотя бы въ душѣ и не сочувствовали этому глумленію, то это свидѣтельствовало бы о скудости нашей вѣры и любви ко Христу, ибо не оставимъ же мы безъ вниманія неправильныхъ сужденій и оскорбленій при насъ любимаго существа! *Въмъ дѣла твоя, яко ни студенъ еси, ни теплъ, изблевати тя имамъ отъ устъ Моихъ* (Апок. 3, 15—16), говоритъ Духъ Божій людямъ въ Апокалипсисѣ. И Самъ Спаситель въ одномъ изъ Своихъ премудрыхъ наставленій сказалъ: *всякъ иже исповѣсться Мя предъ челоуки, исповѣмъ его и Азъ предъ Отцемъ Моимъ, иже на небесѣхъ* (Мѡ. 10, 32). Этими словами божественный Основатель христіанства заповѣдалъ всѣмъ христіанамъ не только проповѣдывать Его ученіе, не только твердо содержать его и открыто признавать себя вѣрующими въ Него, несмотря на всѣ насмѣшки и преслѣдованія со стороны враговъ, но и защищать содержимое ученіе противъ невѣрующихъ и лже-толкователей.

Но чтобы умѣть отвѣчать и защищать, нужно знать, а незнаніемъ закона нельзя оправдываться. *Не дѣти, братіе, бывайте умы, но злобою младенствуйте, умы же совершенни бывайте* (1 Кор. 14, 20), говоритъ апостоль всѣмъ христіанамъ. А у насъ многіе даже изъ высшаго класса общества считаютъ для себя совершенно излишнимъ обстоятельное знаніе истинъ вѣры. Между тѣмъ наша бѣда и состоитъ въ томъ, что мы, не имѣя твердыхъ религіозныхъ убѣжденій, живя безъ принциповъ, по недостатку знанія

основъ своей вѣры и способовъ оцѣнки и разоблаченія лживыхъ ученій, слыша о какомъ-либо новомъ ученіи или читая какое-либо хитросплетенное лжемудрованіе, не умѣемъ обличать эти лжеученія, переходящія къ намъ съ Запада, и они берутъ надъ нами верхъ, мы безусловно подчиняемся имъ, явобы послѣднему слову науки.

Изъ всего вышесказаннаго съ достаточною ясностію открывается, что вопросъ о борьбѣ вѣры съ невѣріемъ въ современномъ обществѣ имѣетъ не специальное только значеніе для теологовъ, но и всеобщій интересъ. Вѣра каждаго христіанина съ каждымъ моментомъ должна становиться тверже и глубже, чтобы онъ и самъ не колебался всякимъ новымъ вѣтромъ ученія, и могъ дать разумный отвѣтъ всякому вопрошающему о вѣрѣ. Равнодушіе христіанина въ этомъ святомъ и великомъ дѣлѣ есть преступленіе.

Въ рѣшеніи поставленнаго вопроса послѣ характеристики современнаго, враждебнаго христіанству, направленія, изъ котораго развились всѣ отрицательныя ученія, мы попытаемся выяснитъ причины этого печальнаго явленія, установитъ общіе принципы для борьбы, чтобы при всякомъ новомъ ученіи и нападеніи знать, какъ отличать истину отъ лжи и какъ защищаться, а потомъ намѣтитъ способы и пути въ устраненію ихъ 1) чрезъ указаніе внутренней ихъ несостоятельности и пагубныхъ послѣдствій для самой цивилизаціи и всего человѣчества, и 2) чрезъ рациональное раскрытіе самыхъ основъ христіанства и его абсолютнаго значенія въ дѣлѣ цивилизаціи, и въ заключеніе укажемъ на замѣчаемое въ послѣднее время ослабленіе невѣрія и возвращеніе къ христіанству.

II.

Современное невѣріе. Причины его: матеріальное направленіе вѣка и отсюда а) разрывъ современной культуры съ жизнью христіанскою; б) происшедшіе вслѣдствіе этого разрыва недостатки современной цивилизаціи: отрицаніе традицій и авторитетовъ и стремленіе итти къ истинѣ независимо, смѣшеніе матеріальной и духовной культуры; в) поверхностное знакомство съ христіанскимъ ученіемъ и отсюда неправильное его пониманіе, будто оно враждебно цивилизаціи.

Христіанство въ настоящее время со всѣхъ сторонъ окружено врагами, которые стараются поколебать его въ самыхъ основаніяхъ. Правда, *нѣтъ ничего новаго подъ солнцемъ*

(Еккл. 1, 10); всѣ новѣйшія отрицательныя воззрѣнія на христіанство и тѣ или другія перетолковыванія его врагами, равно какъ разныя воззрѣнія на религію вообще, разсматриваемыя въ своей сущности, являются не въ первый разъ. Но эти новѣйшія воззрѣнія и отрицанія при настоящемъ состояніи какъ по формѣ, такъ и по основамъ, далеко не таковы, какими мы знаемъ ихъ во всѣхъ предшествовавшихъ періодахъ. Если прежде эти отрицательныя взгляды и возраженія противъ христіанства облекались преимущественно въ философскую форму и стояли на почвѣ философіи, то теперь, кромѣ философіи, они имѣютъ своимъ главнымъ основаніемъ явленія природы, открытія естествознанія, которыя, очевидно, убѣдительно основаны философскихъ, особенно для неопытнаго взора. Если прежде разныя перетолковыванія христіанскаго ученія основывались на теоретическихъ измышленіяхъ испытующаго ума, то теперь они стали на реальную почву психологіи и исторіи, которыя въ настоящее время получили широкое развитіе и особенное значеніе. Если прежде невѣріе совсѣмъ отрицало религію, то новѣйшее хотя признаетъ ее, но выводитъ изъ матеріальныхъ причинъ и извращаетъ ея сущность, что гораздо зловреднѣе, ибо здѣсь ложь прикрывается личиною истины. Если прежде эти отрицательныя воззрѣнія стояли почти изолированно, въ сторонѣ отъ общественнаго мнѣнія, то теперь они выражаются какъ бы голосомъ этого самаго мнѣнія. Прежняя робость, сдержанность и открытость нападенія замѣнены гордостью, дерзостью и благовидною хитростью. Невѣріе и отрицаніе, прежде слабыя и изолированныя, теперь стали на болѣе твердую почву, — на почву реальной науки и опыта, и приобрѣли себѣ многочисленныхъ послѣдователей. Развитіе этого невѣрія въ настоящее время достигло самыхъ крайнихъ размѣровъ. Оно не остановилось на томъ, что отвергло божественное откровеніе въ его истинномъ значеніи и извратило въ самомъ существѣ всѣ догматы христіанства. Оно не остановилось даже на томъ, что христіанскую религію поставило въ рядъ прочихъ языческихъ религій, какъ явленіе извѣстнаго времени и развитія, имѣющее весь смыслъ только въ исторіи даннаго времени и не имѣющее силы и необходимости всегда и для всѣхъ. Нѣтъ. Всего этого было еще мало. Матеріализмъ и утилитаризмъ, положенныя въ основу

современнаго направленія науки и жизни, должны были развиться до болѣе страшной крайности, и они дѣйствительно развились. Не только всѣ евангельскія повѣствованія признаны мифомъ и легендою, и отсюда всѣ христіанскіе догматы, какъ имѣющіе свое основаніе и силу въ Евангеліи, должны были потерять въ глазахъ мудрыхъ вѣка сего всякое значеніе, какъ изобрѣтеніе фантазіи, но и отвергнуто самое бытіе Божіе въ истинномъ смыслѣ и все духовное, признается одна матерія, которая отождествлена съ божествомъ, и религія понимается какъ сочетаніе послѣднихъ выводовъ науки съ чувствомъ общественной солидарности въ цѣляхъ устроенія земного благополучія (соціализмъ), или даже прямо какъ культъ сатаны (франкмасонство). Вотъ результаты, къ которымъ враги христіанства пришли въ своихъ изслѣдованіяхъ; вотъ то положеніе, въ которомъ находится теперь христіанство съ своимъ ученіемъ и догматами въ ученомъ западномъ мірѣ, хотя, конечно, далеко не всѣ ученые держатся такихъ крайнихъ воззрѣній. Само собою понятно, что такое отношеніе западныхъ ученыхъ къ христіанству не могло остаться безъ вліянія на умы ихъ современниковъ. Оно дѣйствительно и отразилось и притомъ столь сильно, что завербовало себѣ многочисленныхъ послѣдователей во всѣхъ кружкахъ образованнаго и полубразованнаго міра и не только на Западѣ, но и у насъ, въ Россіи. Не тайна, что и у насъ, въ Россіи, книги Ренана, напр., или сочиненія Штрауса, Дарвина, Ницше, Либбова, Гевеля, Сабатье, Шапюи и другихъ послѣдователей такъ называемой модной теоріи эволюціонизма читались и теперь читаются съ увлеченіемъ и на ряду съ другими условіями содѣйствовали развитію и усиленію религіознаго индеферентизма. Не тайна, что и у насъ, въ Россіи, не мало найдется людей, особенно въ ученомъ мірѣ, которые заражены западными антихристіанскими идеями и колеблются въ признаніи сверхъестественнаго происхожденія и абсолютнаго значенія христіанства. Не тайна, что и у насъ современный западный джегуманизмъ, отрицающій Бога и обоготворяющій человѣка¹⁾, нашелъ себѣ не мало приверженцевъ и въ литературѣ и въ обществѣ, а эволюціонизмъ считается модной теоріей. А сколько такихъ, которые, вслѣд-

¹⁾ Д. Левицкая. Der Bankrott der Darwin-Häeckel'schen Entwicklungs Theorie und Kronung des monistischen Geba. Berlin, 1900.

ствіе вліянія антирелигіозныхъ идей Запада, находятся въ состояніи невѣрія и сектантства? О послѣднихъ „Миссіонерское Обозрѣніе“ прямо говоритъ, что интеллигентные руководители современнаго сектантства стремятся совмѣстить религіозныя тенденціи сектантства съ современнымъ научнымъ міровоззрѣніемъ и приходятъ къ отверженію богодуховенности и авторитета Библии, говоря, что человѣкъ въ поискахъ за истиной долженъ руководиться не вѣрой, а личнымъ разумомъ (совр. молокане).

При такомъ положеніи дѣла нужно ли ставить вопросъ о необходимости для вѣрующаго христіанина стать на защиту христіанства противъ враговъ, чтобы разоблачить кажущуюся благовидность и научность этихъ новѣйшихъ лжемудрованій и чрезъ это содѣйствовать возстановленію правильнаго на него взгляда и должнаго отношенія къ нему среди невѣрующихъ и особенно укрѣпленію неопытныхъ, неискусныхъ въ вѣрѣ? Не обращать вниманія на эти лжеученія и нападенія значитъ оставлять въ рукахъ враговъ оружіе, хотя безсильное по отношенію къ самому христіанству, но могущее поразить нетвердыхъ въ вѣрѣ. Вопросъ такимъ образомъ долженъ быть не о необходимости такой защиты, а о выборѣ лучшей позиціи, о лучшемъ способѣ ея выполненія и о лучшихъ средствахъ разоблаченія лжи, такъ какъ большій или меньшій успѣхъ борьбы обусловливается самымъ ея направленіемъ и средствами защиты истины и разоблаченія лжи. Итакъ, въ какомъ же направленіи, съ какихъ пунктовъ и съ какими средствами должна быть ведена борьба вѣры съ невѣріемъ въ современномъ мірѣ?

Основной принципъ для опредѣленія достоинства извѣстнаго ученія указанъ у апостола. *Всякъ духъ, иже не исповѣдуетъ Иисуса Христа во плоти пришедша, отъ Бога нтъ: и сей есть антихристовъ* (Іоан. 4, 3); *иже Ангелъ съ небесе благодѣтитъ вамъ наче еже возвѣстихомъ вамъ, анаѡема да будетъ* (Гал. 1, 8). Имѣя въ виду этотъ критерій, мы съ перваго взгляда при чтеніи или разговорѣ можемъ судить о достоинствѣ того или другаго ученія и не будемъ гоняться за всѣми модными ученіями, якобы истинными. Руководствуясь этимъ критеріемъ, какъ свѣтильникомъ, уже не трудно будетъ и разоблачить и опровергнуть лжемудрованія невѣрія. Какимъ же образомъ вести самое разоблаченіе и опроверженіе?

Ближайшій и прямой отвѣтъ на поставленный выше вопросъ можетъ и долженъ быть выведенъ изъ разсмотрѣннѣ тѣхъ причинъ, которыя обусловливали собою современное положеніе христіанства. Черезъ устраненіе этихъ причинъ необходимо уничтожится неправильное воззрѣніе на христіанство. Гдѣ же искать эти причины? Современное состояніе христіанства опредѣляется настоящимъ временемъ. Правда, христіанство имѣетъ свою собственную сферу жизни и свои особенные законы существованія и развитія; тѣмъ не менѣе движеніе христіанской жизни, какъ показываетъ исторія, всегда шло и идетъ въ ближайшей связи съ общимъ мировымъ движеніемъ. Если христіанство, не только какъ великая историческая сила, какъ его называютъ и сами недруги его, но и какъ вѣчная центральная сила жизни, какъ мы его признаемъ, всегда оказывало и оказываетъ сильное свое вліяніе во всемирной исторіи, то, съ другой стороны, никакое замѣчательное происшествіе, никакое общественное стремленіе и направленіе жизни не остаются безъ своего воздѣйствія на вѣшнее его состояніе и развитіе. Со всѣми выступающими и упадающими интересами оно необходимо стоитъ въ отношеніи взаимодѣйствія, которое часто бываетъ скрыто, но тѣмъ не менѣе значительно. Особенный характеръ извѣстнаго времени необходимо полагаетъ свою печать на христіанство. Итакъ, состояніе христіанства въ настоящее время обусловливается характеромъ нашего времени.

Настоящій вѣкъ характеризуется не многими словами: это — вѣкъ господствующаго утилитаризма. Практическіе интересы сдѣлались почти господствующими интересами человѣчества и заглушили собою религіозныя стремленія. Ибо одностороннее изученіе матеріи, заставляя забывать о духѣ и воспитывая мысль въ области естественнаго, тѣмъ отучаетъ его отъ пониманія сверхъестественнаго. Какъ физическій глазъ, не упражняемый и запыленный, теряетъ способность видѣть окружающіе предметы, такъ и духовное око, заслоненное матеріальными предметами и не устремленное къ духовному свѣту, теряетъ способность видѣть этотъ свѣтъ. Вслѣдствіе этого явилась неопредѣленность и нетвердость въ религіозныхъ воззрѣніяхъ, а съ этимъ вмѣстѣ неизбѣжно упала и самая нравственность. Словомъ, современное направленіе человѣчества, начавшись недовѣріемъ къ церкви и

христіанству, въ концѣ концовъ, разрѣшилось стремленіемъ эманципировать различныя области жизни отъ вліянія церкви. Это высказалось въ различныхъ сферахъ жизни: въ семействѣ — въ стремленіи къ гражданскому браку, въ школахъ — въ стремленіи всецѣло отдѣлить школу отъ церкви, въ общественной жизни оно едва прямо не провозгласило безрелигиозное общество. Откуда такое явленіе? Оно есть результатъ многихъ причинъ, но самое главное, глубокое основаніе его лежитъ въ разрывѣ общей культурной жизни настоящаго времени съ жизнію христіанскою, происшедшемъ вслѣдствіе чрезмѣрнаго увлеченія естествознаніемъ. Постоянное обращеніе въ области физическихъ опытовъ, разсматриваніе природы только съ эмпирической точки зрѣнія естественно отвлекало умъ отъ метафизики и направляло его искать основы всего во второстепенныхъ причинахъ, въ однихъ внѣшнихъ явленіяхъ, вытекающихъ одно изъ другого, и отсюда заключеніе, что все происходитъ по необходимымъ законамъ саморазвитія, и что нѣтъ нужды предполагать и признавать другую высшую духовную силу, отдѣльную отъ чувственнаго міра. Матеріализмъ вторгся и въ философію исторіи, и историческія событія стали разсматриваться какъ естественныя слѣдствія только естественныхъ причинъ. Отсюда появленіе современной теоріи эволюціонизма, по которой все существующее представляетъ собою ровное прогрессивное саморазвитіе общемировой и человѣческой жизни, отъ менѣе совершеннаго къ болѣе совершенному. Эта модная теперь теорія въ приложеніи къ религіи въ первый разъ была обоснована и развита Леббоккомъ (Lubbock, On origin of civilization 1863 г. и др.) Въ новѣйшее время ея защитниками явились Геккель (Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers. Bonn 1897, s. 30, 33), Сабатье, Шапюи и др. Было время, когда христіанская Церковь была исключительно представительницею образованія. Теперь культурная жизнь отдѣлилась отъ Церкви и не только пошла рядомъ съ ней, какъ самостоятельная и независимая, но даже стала съ ней во враждебныя отношенія. Такъ, великія идеи, которыя управляютъ жизнію современнаго поколѣнія, идеи гуманности и свободы развиваются и прилагаются къ жизни не въ связи съ христіанствомъ, не въ его духѣ, но отдѣльно отъ него и даже противно

его духу. Идея гуманности превращается въ фальшивый идеализмъ, слишкомъ высоко ставитъ естественное благо человѣческаго сердца и имѣетъ свою опору исключительно эгоистическій расудокъ. Идея свободы прилагается къ жизни только формально и въ политическихъ воззрѣнiяхъ. При такомъ положенiи дѣла христіанство естественно становится въ отрицательныя отношенiя къ этимъ идеямъ; и вотъ, не изслѣдуя серьезно причинъ этого явленiя, прямо заявляютъ, что оно враждебно цивилизаціи, и чрезъ это постепенно ослабляется къ нему довѣріе и расположеніе. Бѣда еще въ томъ, что ученые Запада часто смѣшиваютъ католицизмъ съ христіанствомъ и приписываютъ ему принципы и заблужденiя римской Церкви¹⁾. Но по больному нельзя судить о здоровомъ; если католицизмъ дѣйствительно мертвитъ, есть врагъ идеи свободы и гуманности и вообще цивилизаціи, то истинное христіанство вполнѣ благопріятствуетъ истинной культурѣ.

Далѣе признакъ современной культуры составляетъ многосторонность человѣческаго развитiя и образованiя. Духовный горизонтъ современнаго человѣчества значительно расширился сравнительно съ прежнимъ, уровень образованiя сталъ гораздо выше прежняго. При этомъ легкость сообщенiя производитъ то, что научные результаты скоро дѣлаются почти общимъ достояніемъ. Прошли тѣ времена, когда цѣлыя народы или поколѣнiя спокойно и въ самодовольствіи жили за стѣнами своего города или въ отдѣльныхъ мѣстахъ, не думая задавать себѣ вопроса: что внѣ ихъ. Расширеніе кругозора проникло всюду, во всѣ слои народа. Чего бы еще лучше желать, кажется на первый взглядъ, но не такъ на дѣлѣ. Рядомъ съ истиннымъ образованіемъ идетъ и образованіе ложное: поверхностныя мысли, неправильныя воззрѣнiя, крайніе выводы и обобщенiя находятъ много послѣдователей; сумма знанiя увеличивается, но часто знанiя несовершеннаго, односторонняго и иногда неправильнаго. Преобладающее развитіе разсудка, особенно практическаго, вредно вліяетъ на чувство и сердце, а это не остается безъ вреднаго вліянiя и на отношеніе людей къ христіанству и церкви. Св. ап. Павелъ нѣкогда писалъ филиппійцамъ: *писать вамъ одно и то же для меня не тягостно* (3, 1); нынѣ говорятъ:

¹⁾ Геккель. Die Wettvähst. Bonn, 1899.

„слушать одно и то же тяготить насъ“. Что проповѣдь божественнаго слова должна всегда повторять древнія вѣчныя истины, этого не признаютъ; а что эти древнія истины постоянно новы, этого не понимаютъ. Несмотря на многосторонность современнаго образованія, въ немъ при ближайшемъ возрѣннн обнаруживаются многіе существенные недостатки. Это во-1) отрицаніе всѣхъ прежнихъ традицій, даже религіозной; 2) отрицаніе всѣхъ авторитетовъ и стремленіе итти къ истинѣ самостоятельно и независимо; 3) смѣшеніе матеріальной и духовной культуры, а онѣ не только не тождественны, но часто противоположны; 4) поверхностное и отсюда неправильное возрѣннн на христіанство и, наконецъ, 5) или неспособность, или намѣренное нежеланіе примирять данныя науки съ христіанскими истинами. Если прежде, когда не было ничего, кромѣ поверхностныхъ разсказовъ изъ исторіи и разрозненныхъ познаній изъ природы, не трудно было производить это примиреніе, то въ настоящее время при богатствѣ историческихъ данныхъ, при множествѣ открытій въ области природы нужно болѣе серіозное отношеніе къ дѣлу примиренія. Вообще несомнѣнно, что новѣйшее образованіе приняло ложное направленіе и потому развивается ко вреду христіанства, и вообще вся современная культура служитъ первою причиною упадка уваженія къ христіанству и современнаго униженнаго его положенія. Для устраненія указанной причины, очевидно, нужно прежде всего строго логическимъ путемъ раскрыть ошибочность раціоналистическихъ возрѣннн, обобщеній и отрицаній и вообще раскрыть ложное направленіе современнаго раціоналистическаго образованія и установить правильный взглядъ на науку и цивилизацію. Затѣмъ раціональнымъ путемъ опровергнуть ложныя возрѣннн на христіанство, какъ враждебное цивилизаціи и какъ явленіе якобы антираціональное (Вольтеръ), и раскрыть истинное возрѣннн на христіанство, какъ на источникъ цивилизаціи, какъ на разумный свѣтъ, освѣщающій круговоротъ нашей жизни и благодѣтельно согрѣвающій и успокоивающій наше сердце, и указать способы и точки ихъ примиренія. Наконецъ, чрезъ распространеніе во всѣхъ классахъ общества христіанскихъ началъ стремиться воспитать въ немъ христіанское настроеніе.

III.

Выясненіе внутренней несостоятельности указанной причины и пагубныхъ послѣдствій для самой цивилизаціи и всего человѣчества. — Указаніе важнаго значенія христіанскаго ученія въ дѣлѣ цивилизаціи, какъ ея источника. — Необходимость въ наукѣ традицій и авторитетовъ и невозможность дойти до истины безъ откровенія. Свидѣтельства объ этомъ западныхъ ученыхъ, даже изъ невѣрующихъ. — Раскрытіе правильнаго взгляда на христіанство и возможность примиренія его съ наукой.

Натурализмъ, господствующій почти во всемъ современномъ интеллигентномъ мірѣ на Западѣ и у насъ, естественно является совершеннымъ отрицателемъ супранатурализма. Подъ вліяніемъ этого начала гордый, упоенный своими успѣхами, современный человѣкъ стремится достигнуть истины вполне самостоятельно и независимо отъ всѣхъ традицій и авторитетовъ. „Истинный художникъ“, говоритъ, напр., одинъ изъ современныхъ художниковъ-литераторовъ (въ повѣсти Свѣтлова „Гибель кумировъ“, „Русская Мысль“ мартъ и апрѣль 1900 г.), это человѣкъ безусловно свободный и независимый, которому нѣтъ дѣла до великихъ образцовъ. Онъ не спрашивается у прохожихъ о томъ, куда ему итти; онъ самъ находитъ дорогу, а гдѣ нужно даже прокладываетъ и свою, ибо онъ призванъ сказать новое слово, и сказать оригинально и смѣло“. И вотъ онъ говоритъ это слово: „Все въ мірѣ движется и идетъ впередъ; не настало ли время пересмотрѣть и ту истину, которая обновила міръ, т.-е. христіанское ученіе“.

Но еще Контъ, признанный отцомъ положительной философіи, предостерегалъ отъ этого отрицанія традицій и авторитетовъ, какъ отъ величайшаго соціальнаго заблужденія и источника культурно-соціальныхъ нестроеній и золь¹⁾. Да, нельзя разрушать завѣты прошлаго, ибо мы, люди настоящаго, живемъ прошлымъ и даже отчасти въ прошломъ. Завѣты прошлаго подготовили настоящую жизнь. Между тѣмъ современные борцы за независимость отъ авторитетовъ и традицій, какъ рыцари-хищники временъ господства кулачнаго права, отрицавшаго всякую законность и власть, не хотятъ признавать никакого авторитета, даже автори-

1) Крит. замѣтки Бассаргина. „Моск. Вѣд.“ 1899, № 215.

тета здоровой логики и методики. Но индивидуальность до крайности есть анархія мысли или столпотвореніе вавилонское. На это отрицаніе всѣхъ традицій и авторитетовъ, на эту анархію современной мысли многіе лучшіе современные ученые жалуются, какъ на грозу, предвѣщающую всякія бѣдствія, и жалуются не напрасно. Ибо во многихъ областяхъ мысли и жизни уже начали обнаруживаться ясныя признаки упадка и разложенія, напр. въ области искусства. Въ іюльской книжкѣ журнала „Deutsche Revue“ извѣстный французскій историкъ искусства Мюнтцъ горько оплакиваетъ все болѣе прогрессирующій упадокъ въ искусствѣ. „Повсюду, — говоритъ онъ, — наклонность къ разрушенію стараго, прямая проповѣдь отвратительнаго и утвержденіе, что между прекраснымъ и безобразнымъ вовсе нѣтъ различія“. Въ глазахъ современныхъ отрицателей всѣхъ традицій всѣ формы имѣютъ одинакое право на наше уваженіе. „Независимость и оригинальность — главный долгъ художника“, говорятъ они. Но это грозитъ совершеннымъ паденіемъ искусства. Если искусство есть результирующая цивилизація, то неизбежна зависимость его отъ послѣдней, и невозможна абсолютная оригинальность, и странно подражать японскому или китайскому искусству, какъ это дѣлаютъ нынѣ сами проповѣдники независимости. Если искусство, по справедливому воззрѣнію извѣстнаго французскаго ученаго академика Брюнетьера, должно быть надежнымъ сотрудникомъ религіи, науки и нравственности въ ихъ стремленіи къ оздоровленію общества (Брюн. „Искусство и Нравств.“, перев. Энель, С.-Пб. 1900 г.), а не пробуждать чувственность и страсти; если оно, по словамъ нашего молодого ученаго¹⁾, должно досоздавать и пересоздавать дѣйствительность, чтобы она явилась въ художественномъ образѣ такою, какою она должна быть по намѣренію Творца въ своей первозданной красотѣ, чтобы въ немъ порокъ являлся отвратительнымъ, а нравственное совершенство привлекательнымъ; то этимъ, очевидно, прямо отрицается произволь художника и независимость отъ традицій, и дается ему опредѣленное направленіе, границы котораго онъ переступить не можетъ, не противорѣча самому понятію объ искусствѣ. Въ той же указанной нами книжкѣ журнала: „Deutsche Revue“

¹⁾ Проф. М. д. ак. А. И. Введенскій.

другой ученый, известный социологъ, историкъ и философъ Штейнъ указываетъ на современную и умственную анархію, которая служитъ одною изъ причинъ и политической анархіи. Представителемъ этой анархіи духа и мысли является не давно скончавшійся нѣмецкій философъ Фридрихъ Ницше.

Началомъ развитія современной анархіи духа служитъ обогащеніе человѣка, — абсолютный индивидуализмъ, какъ естественный выводъ изъ пантеизма новаго времени. „Если Богъ есть все, то и все есть Богъ, а потому и человѣкъ можетъ признавать себя богомъ“. Если матеріализмъ, позитивизмъ, пессимизмъ и другія новыя философскія направленія убивали вѣру во все, чѣмъ прежде жилъ человѣкъ — все высокое и святое, то что могъ дать человѣку этотъ индивидуализмъ? Индивидуализмъ утверждалъ, что слѣдованіе непосредственнымъ влеченіямъ есть естественное право каждаго человѣка. Отсюда декадентство, символизмъ, импрессионизмъ и другія направленія. Проповѣдники этихъ воззрѣній, проникнутые всецѣло и единственно собственнымъ величіемъ, отрицали все, что до нихъ существовало, пренебрегали и отрицали всѣ общіе законы и принципы. Ко всему этому и въ общественныхъ отношеніяхъ были условія, содѣйствовавшія развитію анархіи духа: это — всеобщая страсть къ удовольствіямъ, къ возможно быстрому обогащенію, эксплуатація бѣдныхъ и, наконецъ, 20-лѣтнее господство декадентской политики Бисмарка съ девизомъ: „сила предъ закономъ“, которою руководятся теперь и англичане (бурская война). Этотъ девизъ сдѣлался принципомъ анархіи духа, выразившейся вполне въ философіи Ницше. Этотъ ученый прямо самъ назвалъ себя антихристомъ и, въ противоположность христіанству, признавалъ основою жизни и нравственности право сильнаго. „Только сильный долженъ жить и давить слабыхъ, благоденствуя на ихъ счетъ; только сильный есть истинный человѣкъ или, по модному выраженію, сверхчеловѣкъ, а христіанское ученіе о милосердіи и любви есть ученіе устарѣлое и зловерное“. Надъ этимъ противникомъ Христа уже совершился судъ Божій: сначала онъ сошелъ съ ума, а недавно умеръ отъ удара. Что касается суда человѣческаго, то, строго говоря, у Ницше нѣтъ ни послѣдовательнаго ученія и никакой философіи, но только онъ представитель анархіи духа. „Ничто не истинно“, говоритъ Ницше, но далѣе свое положеніе, что „все дозволено“, признаетъ самую высшею и не-

сомнѣнною истиною. Тутъ нѣтъ никакой логики, а развѣ патологія. Поэтому, вмѣсто критики философіи этого якобы ученаго, слѣдовало бы заняться всестороннимъ изученіемъ самой личности Ницше, какъ явленія патологическаго¹⁾. И если эта философія находитъ себѣ сочувственный отголосокъ среди многихъ современныхъ умовъ, еще не дошедшихъ до полного умственного разстройства, то это странное явленіе можетъ быть объяснено или вообще анархическимъ настроеніемъ нашего времени, развившимся изъ новѣйшей пантеистической философіи, или тѣмъ, что она отрицаетъ наскучившія всѣмъ идеи социализма и всеобщаго равенства.

Противъ отрицанія традицій и авторитетовъ съ силою и совершенно справедливо возстаетъ и указанный выше французскій ученый Брюнетьеръ, который признаетъ для прогресса необходимыми и умственные традиции и обособляетъ еще отъ мудрости религіозную традицію, признавая ее существенно необходимою и даже главною. Такъ, въ своей лекціи на 8-мъ съѣздѣ католической молодежи въ Безансонѣ 19 ноября 1898 года этотъ ученый доказывалъ, что „потребность вѣрить не менѣе присуща природѣ и строенію человѣческаго ума, чѣмъ категоріи Канта и Аристотеля. Есть мысли, которыя не могутъ возникнуть, образоваться и развиваться иначе, какъ подъ категоріей вѣрованія. Эта категорія не менѣе обща, чѣмъ всѣ другія; она обуславливаетъ дѣятельность, науку и мораль“. Въ самомъ дѣлѣ, это признаніе французскаго ученаго не есть ли необходимый результатъ почти двухъ тысячелѣтняго развитія человѣчества, которое создало, наконецъ, хотя въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей, что не всякая мудрость, а только мудрость, основанная на религіи христіанской, способна сдѣлаться прочнымъ началомъ общественной мысли и жизни? Конечно, французскій ученый подъ религіозной традиціей разумѣетъ католичество; но для большого человѣчества даже несовершенная религіозная истина все же гораздо лучше ея совершеннаго отсутствія. И для современной Франціи католицизмъ благотворнѣе атеизма и прославленнаго свободомыслія.

Даже извѣстный французскій социологъ Э. Лавелэ въ недавно изданной имъ брошюрѣ: „Будущее католическихъ на-

¹⁾ „Вѣра и Разумъ“. Мр. 1900 г. Струвѣ (99—220).

родовъ“, на основаніи серіознаго изученія исторіи, доказы-
ваетъ мысль, что судьба и сила народовъ зависятъ не отъ
особенностей расы, а отъ содержимой ими религіи. Припи-
сывая, впрочемъ, мало значенія католицизму, онъ предпо-
чтеніе отдаетъ протестантству, о православіи же хотя говорить
немного и неясно, но и чрезъ это немного просвѣчиваетъ
мысль, что православію принадлежитъ великое настоящее и
еще большее будущее. „То, что совершается во имя вѣры“,
говоритъ онъ, „имѣетъ жизнь; а что совершается ради невѣрія,
носитъ въ себѣ смерть и разрушеніе. Только основываясь на
Евангеліи, можно укрѣпить нравственное чувство; отвергая же
Евангеліе, можно его лишь разрушить“. И эту мысль онъ
подтверждаетъ примѣрами Франціи, Англіи и Америки. На
основаніи современнаго нравственнаго состоянія, низкаго во
Франціи и лучшаго въ Англіи и Америкѣ, процвѣтаніе и
могущество онъ приписываетъ протестантскимъ народамъ и
особенно Россіи. И такъ какъ, по его воззрѣнію, величіе на-
рода зависитъ отъ религіи, то, слѣдовательно, православію
онъ приписываетъ величайшую силу, хотя прямо и не гово-
ритъ этого по пристрастію и западному презрѣнію, впрочемъ,
устарѣвшему, къ восточнымъ варварамъ. Подобнымъ образомъ
англійскій ученый Оушбернъ въ недавно выпедшей брошюрѣ
„О будущности славянства“ признаетъ что, отъ славянства
(т.-е. православія) нужно ожидать возрожденія Европы, во-
дворенія всеобщаго братства и царства Христова на землѣ,
а латинская и нѣмецкая расы возвысили лишь внѣшнюю
культуру и убили идеалы, сдѣлавши себѣ Бога изъ чув-
ственности.

И указанный нами выше социологъ Штейнъ, въ своемъ
сочиненіи: „Соціальный вопросъ съ философской точки зрѣнія“
(1900 г., 700 стр.), говоритъ, что современное невѣріе отняло
у человѣчества всякую поэзію и всякіе идеалы. Самый соци-
ализмъ, по его воззрѣнію, долженъ получить этико-религіозное
направленіе, или онъ не будетъ существовать. „Думаете ли“,
говоритъ онъ, „что всеобщее равенство, уничтоженіе наслѣд-
ственныхъ правъ, сокращеніе рабочихъ часовъ рѣшить вполне
соціальный вопросъ? Нѣтъ. Имъ не удовлетворится самая
масса, тѣмъ болѣе интеллигенція. Уже и теперь сама масса
пролетаріевъ признаетъ своимъ девизомъ: *ni Dieu, ni maître*
(нѣтъ Бога, нѣтъ хозяина). Не грозитъ ли человѣчеству опас-

ность, что уничтоженіе религіи повлечетъ за собою нравственное паденіе? Соціализмъ, напротивъ, религію чловѣчества долженъ сдѣлать постулатомъ чистой нравственности и соединить ее съ общественной этикой. Религіозныя идеи необходимы для дальнѣйшаго процвѣтанія культуры (11—12 ст.). Итакъ, чтобы рѣшить вполнѣ соціальный вопросъ, нужно измѣнить не внѣшнія условія жизни, а самого чловѣка, и главнымъ средствомъ для этого служить религія. Только она укротила чловѣка - звѣря, безъ нея общественная жизнь не мыслима". Но отсюда начинаются его заблужденія: „если религія теперь потеряла власть надъ людьми, то нужно создать новую или радикально измѣнить существующую, чтобы невѣрующіе слои привлечь къ ней, нужны новые потоки религіозной жизни, но безъ вѣры въ будущую жизнь. Преобразованная религія должна быть сочетаніемъ выводовъ науки съ чувствомъ, общественной солидарности, въ цѣляхъ устроенія земного благосостоянія". Странное заблужденіе! Чловѣчество не можетъ преобразить то, что оно само измыслило, какъ естественныя религіи потеряли силу, напр. буддизмъ въ Индіи. И само христіанство потеряло значеніе въ глазахъ невѣрующихъ ученыхъ тогда лишь, когда они низвели его на степень естественной религіи. Только христіанство, какъ религія сверхъестественная, явилась несокрушимою силою, способною преобразовать весь міръ, какъ показала исторія. И въ немъ Штейнъ нашелъ бы эти необходимые потоки религіозной жизни, если бы онъ потрудился посерьознѣе, а главное безпристрастнѣе поискать ихъ. А помимо христіанства онъ не нашелъ этихъ живительныхъ потоковъ, и нигдѣ ихъ не найти. И этотъ ученый не одинъ такъ мыслить, но передъ нимъ и за нимъ цѣлый рядъ такихъ ученыхъ, также стремящихся такъ исправить религію, чтобы она была имъ по вкусу, а не сама давала имъ вкусъ. Такъ, на Западѣ на религію стали смотрѣть теперь съ утилитарной точки зрѣнія, и отсюда трагизмъ западной учености, рабство духовное: и наука, и религія, и искусство — все чувственное; и вотъ потеря идеаловъ и разочарованій во всемъ. Особенно ясно обнаруживается этотъ новѣйшій матеріалистическій взглядъ на религію въ модной теоріи эволюціонизма, представляющей якобы послѣднее слово науки. Посмотримъ, каково же это послѣднее слово новѣйшей цивилизаціи.

Эволюціонизмъ или ученіе развитія — это равное прогрессивное саморазвитіе общеміровой и человѣческой жизни отъ менѣ совершеннаго къ болѣ совершенному¹⁾). По ученію эволюціонистовъ, религіозная идея развивается бессознательно въ общей массѣ людей, а индивидуумъ принимаетъ въ ней лишь пассивное участіе. Добро и зло есть или содѣйствіе, или несодѣйствіе этому эволюціонному прогрессу. Богъ это сила безличная, развивающаяся во всемъ, или самъ человѣкъ, обоготворившій себя. Въ области религіознаго развитія человѣчества эволюціонизмъ старается установить генетическую связь между всѣми религіями и христіанствомъ, на которое и смотритъ, какъ на одну изъ ступеней этого развитія, хотя бы и высшую, но естественную съ исключеніемъ изъ нея сверхъестественнаго элемента. Отъ времени до времени появляются выдающіеся люди, которые только обобщаютъ и выясняютъ то; что сдѣлано бессознательно общимъ міровымъ прогрессивнымъ развитіемъ. Однимъ изъ такихъ дѣятелей былъ и Христосъ, Который также будетъ смѣненъ въ будущемъ новымъ лицомъ. Изъ этого краткаго изложенія эволюціонной теоріи видно, что она проповѣдуетъ старое ученіе, лишь облеченное въ новую форму. Представители ея развиваютъ уже давно извѣстные философскіе элементы: матеріализмъ, какъ основаніе, дарвинизмъ съ эволюціоннымъ методомъ развитія, гегеліанское ученіе объ абсолютной идеѣ, саморазвивающейся въ міровой исторіи и достигающей самосознанія въ человѣкѣ, и древній стоицизмъ жить сообразно съ природою. Но уже самый принципъ теоріи саморазвитія отъ простыхъ къ сложнымъ и высшимъ невѣренъ съ логической стороны, ибо причина должна быть болѣ слѣдствія, а здѣсь менѣ. Далѣе, проповѣдники этой теоріи опираются на исторію. Изучая древнія религіи, чрезъ рядъ неправильныхъ сравненій, обобщеній и сближеній въ области религіознаго развитія человѣчества, они устанавливаютъ генетическую связь между религіями, но безпристрастный историкъ видитъ, что этой связи между религіями и особенно христіанствомъ нѣтъ. Уже одновременное существованіе разныхъ религій говоритъ противъ этой теоріи. И кромѣ того, религію, напримѣръ,

¹⁾ *Gaston Frommel. Le clanger morat de l'evolutionisme religieus. Lausanne, 1898. „Вѣра и Церковь“. 1900.*

Авраама, проповѣдывавшую единобожіе, нельзя признать низшею въ сравненіи съ многобожіемъ грековъ и римлянъ, равно изъ нихъ нельзя вывести христіанства. И нравственный прогрессъ въ эволюціонномъ смыслѣ отвергаетъ исторія, ибо безнравственность достигла высшей степени предъ явленіемъ христіанства. Притомъ поставленная предъ судомъ религіознаго сознанія человѣка, эта теорія является несостоятельною, ибо религіозная истина не только въ христіанствѣ, но и во всѣхъ языческихъ религіяхъ сознается данною чрезъ сверхъестественное откровеніе, а не естественнымъ путемъ приобрѣтенною. Это убѣжденіе всего человѣчества. Къ тому же при пассивности индивидуумовъ не можетъ быть ни религіозныхъ убѣжденій, ни нравственныхъ подвиговъ, ни отвѣтственности нравственной, которую сознаетъ все человѣчество въ своей совѣсти, кромѣ развѣ совѣсти сожженной. И человѣку, сознающему свою немощь, здѣсь нѣтъ нравственной поддержки, онъ оставленъ безъ вниманія, гибель его никого не тревожить; отсюда современный пессимизмъ. Наконецъ, противъ этого, всецѣло уничтожающаго личность возрѣнія не возвышаетъ ли своего голоса и исторія и наука? Исторія знаетъ, что нравственный, научный и художественный процессъ человѣческаго развитія есть личный. Она сама представляетъ намъ реализацію идеи только въ отдѣльныхъ личностяхъ; она показываетъ намъ центральные пункты человѣчества — не роды, а индивидуумы, въ которыхъ воплощается идея. Такія личности стоятъ какъ представители рода (Софокль, Платонъ, Перикль, Александръ Македонскій, Рафаель, Гёте и др.). Не такъ ли должно быть и въ отношеніи къ религіозной идеѣ? И эта идея не должна ли быть осуществлена лично, чтобы такимъ образомъ *Христу*, какъ выражается апостоль, *быть первенцемъ во всемъ?* (Кол. 1, 18.) Не роды страдаютъ отъ сознанія своего разлада съ Божествомъ, а индивидуумы. Не роды страдаютъ отъ сознанія внутренняго раздвоенія, какой-то непримиримой вражды духа съ тѣломъ, — вражды, которая древнѣе, чѣмъ сама исторія. Не роды, а индивидуумы страдаютъ отъ ненормальности, отъ вражды въ отношеніяхъ человѣка къ природѣ и природы къ человѣку. Да и что такое родъ безъ самостоятельныхъ видовъ? Это одно безсодержательное понятіе. Итакъ, не масса людей безсознательно, а индивидуумы и сознательно

могутъ и развиваютъ религіозную идею чрезъ центральныя личности. Такія личности бывають не выразителями выработаннаго прежде, а проповѣдниками новыхъ невѣдомыхъ дотоле миру идей и дають направленіе цѣлому періоду времени, а иногда и на всѣ времена. Напр. въ искусствѣ — Рафаель, въ религіи — Христосъ. Появленіе такихъ геніальныхъ личностей можетъ быть объяснено лишь сверхъестественнымъ воздѣйствіемъ Божества, какъ это еще въ древности было высказано Іустиномъ Философомъ и другими христіанскими апологетами, все лучшее въ язычествѣ признававшими *стменемъ Слова (σπέρμα λόγου)*.

Итакъ, если эволюціонизмъ, въ сущности отвергающій религію и все сверхъестественное, есть послѣднее слово науки, то эта наука, значить, очень далеко уклонилась отъ истины, къ которой стремится человѣческой разумъ, какъ и сама истинная наука. Это заблужденіе или уклоненіе отъ истины современной науки легко видѣть. Въ самомъ дѣлѣ, истина¹⁾ должна дать человѣку полную увѣренность въ себѣ: успокоить его умъ, должна объяснить ему все — всѣ основныя вопросы ума и осмыслить ему путь жизни до гроба. Но только единственная истина, измѣряемая этимъ критеріемъ, выдерживаетъ испытаніе. Это — истина божественная. Всякая же другая истина, стремящаяся быть независимою отъ этой истины, съ указанной точки зрѣнія, является несостоятельною и есть ложь. Бэконъ говоритъ, что „истина есть дочь времени“, но это заблужденіе и приложимо только къ относительнымъ, не дающимъ успокоенія духу, измѣнчивымъ истинамъ, а не къ вѣчной истинѣ, къ которой стремится духъ человѣка и въ которой одной можетъ найти себѣ успокоеніе (Псал. 61, 2). И самыя великія геніальныя умы, какъ скоро забывали это, оказывались въ разладѣ съ идеаломъ истины, и тогда тѣнь свептицизма ложилась на все ихъ міросозерцаніе, которая кладетъ на душу печать глубокаго и не разрѣшаемаго трагизма. Для примѣра укажемъ на знаменитаго современнаго нѣмецкаго первокласснаго ученаго Дю Буа-Реймона, пролагавшаго новыя пути въ области фізіологіи, не чуждавшагося и общихъ вопросовъ. Онъ не пришелъ къ твер-

¹⁾ Обстоят. изслѣдованіе объ этомъ см. въ критич. замѣткахъ Бассаргина, „Моск. Вѣд.“, 1899, № 201.

дому міровоззрѣнію, постоянно мѣняя свои воззрѣнія, даже готовъ былъ измѣнить и послѣднее; онъ зналъ о неполнотѣ и несовершенствѣ своего знанія, которое считалъ за истину, и не рѣшилъ основныхъ жизненныхъ вопросовъ. Смотри на основные вопросы знанія съ естественно-научной точки зрѣнія, онъ объявилъ ихъ непознаваемыми. Таковы его 7 міровыхъ загадокъ: 1) что такое матерія и сила и какъ происходитъ ихъ сочетаніе — не постижимо для разума; 2) что такое движеніе, почему сначала спокойное и устойчивое состояніе вещей было нарушено и перешло въ состояніе подвижное; 3) какъ возникла жизнь; 4) откуда цѣлесообразность во всемъ устройствѣ; 5) какъ извѣстная группировка движеній переходитъ въ сознаніе; 6) какъ осуществляется разумное мышленіе и связанная съ нимъ рѣчь (языкъ); 7) какъ согласить свободу воли съ теоріей механизма? Размышляя объ этихъ вопросахъ, онъ чувствовалъ, гдѣ ихъ разгадка. По его собственному признанію, и для него наступалъ Савловъ день Дамаска, когда озарилъ его свѣтъ истины. Но, къ сожалѣнію, этотъ свѣтъ не глубоко проникъ въ его душу и угасъ. Сначала онъ было успокоился на дарвинизмѣ, но потомъ теорія Дарвина не выдержала тѣхъ возраженій, которыя поставилъ его глубокой разумъ, и распалась по всѣмъ составамъ своимъ. Загадка возникновенія первыхъ организмовъ и ихъ цѣлесообразность снова стали предъ нимъ, и онъ считалъ возможнымъ и необходимымъ допустить хотя бы единственный актъ творенія, такъ устроившій матерію, что изъ нея потомъ по непреложнымъ законамъ могли развиваться и другія живыя существа. Но потомъ, почему-то онъ снова перешелъ отъ супранатурализма къ матеріализму — отъ непостижимаго къ непонятному. Разбился идеализмъ, но не удовлетворилъ и матеріализмъ. И вотъ приговоръ надъ всѣми лучшими мечтами и стремленіями достигнуть истины независимо: *ignoramus et semper ignorabimus* (не знаемъ и всегда не узнаемъ). Къ подобному же отчаянію пришелъ и извѣстный французскій ученый Ренанъ въ своемъ послѣднемъ признаніи, что „неизвѣстна цѣль нашего бытія“. Отчаяніе, и это у лучшихъ умовъ, а у интеллигентнаго пролетаріата нѣтъ и этого непознаваемаго, тревожащаго мысль. Онъ все выбросилъ за бортъ и хвалится своими мизерными познаніями. Жалкая самостоятельность и независимость со-

временной цивилизаціи, сдѣлавшая людей рабами современныхъ предрассудковъ и чувственности и ведущая ихъ къ отчаянію!

Отсюда понятно, что христіанство стоитъ въ враждебномъ отношеніи къ такому отрицательному направленію современной цивилизаціи, но оно легко можетъ быть примирено съ истинной наукой. Это обнаружится весьма ясно, какъ скоро мы обратимъ вниманіе, напр., на современные идеи гуманности и свободы. Неоспоримо, что христіанство въ настоящее время идетъ противъ нихъ. Но вопросъ: правильно ли во всемъ современное направленіе этихъ идей? И вотъ здѣсь-то обнаруживается ложный взглядъ современниковъ на христіанство и на самое образованіе. Въ самомъ дѣлѣ, обратимъ, напр., вниманіе на идею гуманности. Откуда эта идея? Не ошибемся, если прямо и положительно скажемъ, что источникъ ея есть христіанство. Предхристіанскій міръ стремился къ ней; но онъ не достигъ ея ни въ цѣломъ содержаніи, потому что онъ не понималъ человѣка въ его возвышеніи надъ силами природы, ни въ ея полномъ объемѣ, потому что жены, дѣти и рабы у язычниковъ вмѣстѣ съ гражданскимъ достоинствомъ лишены были и человѣческаго. Только христіанство сдѣлало человѣка полнымъ, цѣлымъ человѣкомъ, только во Христѣ человѣкъ сталъ истиннымъ, совершеннымъ человѣкомъ. Здѣсь нѣтъ различія расъ, нѣтъ униженія и насилія истинно человѣческому. Въ идеѣ Богоподобія заключается нравственное благородство человѣка безъ различія расъ; въ фактѣ явленія Богочеловѣка заключается основаніе къ необходимому признанію, что человѣчество способно принять въ себя божественное; съ мыслию о царствѣ Божіемъ падаютъ всѣ границы, производящія раздѣленіе между людьми. Такъ, христіанство само есть религія гуманности. Не странно ли послѣ этого утверждать, что христіанство стоитъ въ враждебномъ отношеніи къ этой идеѣ, какъ скоро она является на своей законной почвѣ? Христіанство становится въ враждебное отношеніе къ этой идеѣ, когда она отрывается отъ своей почвы и дѣлается работою чуждыхъ силъ, какова и есть современная идея гуманизма, которую правильнѣе назвать лжегуманизмомъ, имѣющая въ виду не нравственное (духовная культура) возвышеніе человѣка, а только матеріальное. Между тѣмъ эти двѣ стороны культуры существенно разли-

чаютъ даже до противоположности, и преобладаніе матеріальной культуры ведетъ къ вреднымъ слѣдствіямъ. Это доказывается тѣмъ, что древніе греки и римляне при высокой матеріальной культурѣ были безрелигіозны и безнравственны; наоборотъ, наши крестьяне религіознѣе и нравственнѣе, чѣмъ дальше отъ современной (городской) матеріальной культуры. И не одинъ этотъ грѣхъ. Человѣкъ забываетъ, что онъ чрезъ грѣхъ лишился своей первозданной чистоты и правъ, а между тѣмъ требуетъ себѣ всего, что можетъ быть предоставлено только чистой природѣ. Къ такому же результату мы придемъ при разсмотрѣніи и другой великой идеи современнаго человѣчества — идеи свободы. Откуда эта идея? Первоначально она вышла также изъ христіанства. Христіанство есть религія свободы. *Если Сынъ Человѣческій свободитъ васъ, то вы свободны истинно* (Іоан. 8, 36), сказалъ Самъ Христосъ. *Гдѣ духъ Господень, тамъ и свобода*, возвѣщаль Его апостолъ (2 Кор. 3, 17). И мы легко убѣдимся въ истинности этихъ словъ, какъ скоро обратимся къ исторіи. Въ самомъ дѣлѣ, съ какою силою христіанство всегда побѣждало и побѣждаетъ рабство! Какъ много оно способствовало признанію права личности въ политической сферѣ! Какой прочной политической свободы достигли новѣйшіе народы, какъ скоро христіанское настроеніе стало господствующимъ мотивомъ народной жизни! Не говоримъ уже о нравственной свободѣ, которая здѣсь, въ христіанствѣ, имѣетъ свое начало и конецъ. Не такую, какую должна быть, идея свободы является въ современномъ человѣчествѣ: она осуществляется формально и въ политическихъ воззрѣніяхъ безъ отношенія къ нравственности (отрицаніе нравственной культуры), и вотъ причина ея разлада съ христіанствомъ. Въ самомъ дѣлѣ, между политикою и религіею различіе то же, что между матеріею и духомъ; но если ихъ отдѣлить совершенно, тогда логически необходимо дойдемъ до отдѣленія Церкви отъ государства, до изгнанія изъ школь Закона Божія, уничтоженія полковыхъ священниковъ, прекращенія богослуженія въ царскіе дни и пр. Это уже испытано въ Америкѣ и Франціи, и въ послѣдней уже оказались дурныя послѣдствія. Лишь тѣло, оживляемое духомъ, свободно отъ тлѣнія и разложенія; и народъ только тогда идетъ по пути къ совершенствованію, когда твердо помнить о своемъ хри-

стіанскомъ долѣ и не приносить нравственнаго достоинства въ жертву эгоистической политикѣ. Можетъ-быть, логическому уму разобратъся здѣсь трудно, но для нравственнаго чувства и совѣсти это легко. Конечно, было бы странно побѣжденному, потерявшему свою провинцію, отдавать и другую или удваивать самому наложенную контрибуцію; но, съ другой стороны, и побѣдителю ради корысти было бы мерзко стирать съ лица земли побѣжденный народъ (Исаи 5, 8), по примѣру нѣкоторыхъ современныхъ образованныхъ народовъ, потерявшихъ страхъ Божій и нравственный стыдъ, которые орудуютъ противъ несчастныхъ дикарей не столько оружіемъ и правдою, сколько опиумомъ и разрывными веществами, и противъ слабѣйшихъ себя — силою, хитростію и неправдою (англичане противъ буровъ). Этимъ примиряется съ христіанствомъ и война, съ одной стороны, не одобряемая Церковію, съ другой — въ извѣстныхъ случаяхъ допускаемая ею. Политика и религія здѣсь сближаются. Первая обставлена оружіемъ, вторая крестомъ. Одинъ и тотъ же священникъ утѣшаетъ раненыхъ и причащаетъ умирающихъ воиновъ и идетъ съ крестомъ въ рукахъ во главѣ войска на штурмъ крѣпости. О борахъ писали, что они идутъ въ походъ съ пѣніемъ священныхъ гимновъ и, истомленные послѣ цѣлодневнаго сраженія, поютъ вечернюю молитву и съ этимъ религіознымъ воодушевленіемъ смѣло идутъ на смерть въ борьбѣ за политическую свободу. Насколько губительно это отдѣленіе государства и Церкви или эта политическая свобода, отрѣшенная отъ христіанства, это лучше всего видно на передовой цивилизованной странѣ Европы — Франціи.

Въ настоящее время мы почти позабыли о существованіи у насъ нѣкогда знаменитаго франкмасонства¹⁾. Можетъ-быть, оно есть у насъ и теперь, но скрывается въ глубочайшей тайнѣ. Между тѣмъ въ Франціи масонство въ настоящее время сдѣлалось огромной силой. Масоны вездѣ — въ сенатѣ, въ палатѣ, въ судѣ, въ журналистикѣ и пр. Всякому, желающему стать политическимъ дѣятелемъ, лучшее средство пристать къ масонству и помогать ему. Самъ орденъ масоновъ возводитъ свое начало ко времени построенія храма Соломонова, да и тогда, по легендамъ, Хирамъ, строившій

¹⁾ О масонствѣ. „Моск. Вѣд.“ 1899 г.

храмъ (2 Пар. 2, 13), имѣлъ уже какую-то тайну, за неоткрытіе которой и погибъ. Цѣль ордена — возстановленіе храма Хирамова, т.-е. созданіе земного величія евреевъ. Иные думаютъ, что цѣль этого ордена — возстановленіе власти сатаны, какую онъ имѣлъ до Христа надъ людьми, и, слѣдовательно, уничтоженіе христіанства. Лучшая характеристика ордена указана въ одномъ французскомъ журналѣ (ст. *La Francmaçonnerie en France*, въ майской книжкѣ журнала „*Revue de deux Mondes*“). Масонство только прикрывается высшими цѣлями нравственнаго возрожденія и свободы, на самомъ дѣлѣ цѣль его — уничтоженіе религіи и достиженіе власти. Еще въ 1790 году во Франціи считалось болѣе 700 ложъ масонскихъ, и всѣ онѣ были очагами революціоннаго движенія. Масоновъ опасались даже Наполеонъ I и Наволонъ III и дали имъ разныя льготы, которыя еще болѣе усилили масонство. А между тѣмъ дѣйствуя противъ христіанства, эти интернаціоналы не знаютъ и отечества и въ 1871 году изъ 409 ложъ масонскихъ 403 дали голосъ за присоединеніе Эльзаса и Лотарингіи къ Германіи. Въ 1898 г. всѣхъ франкмасоновъ считалось во Франціи 28 тысячъ, а теперь болѣе 30 тысячъ. Въ 1894 году сенаторъ Гадо сказалъ, что франкмасонство есть не что иное, какъ подѣлка республики, а республика — лицевая сторона масонства. Въ 1896 году они республику совершенно считали въ своихъ рукахъ. Леонъ Буржуа съ семью другими масонами захватилъ всѣ министерскія должности, оставались немногіе министры внѣ ордена, да и тѣ были одного духа. Масоны мечтали уже избрать и своего президента — Бриссона, но ихъ на этотъ разъ побѣдила клерикальная коалиція, и явился Форъ, а Буржуа былъ свергнутъ Мелиномъ. Съ этого времени особенно ихъ усилія направлены были въ борьбѣ противъ христіанства подъ видомъ борьбы съ клерикализмомъ. Въ этихъ видахъ масоны стали искать союза съ пролетаріями и со времени Ферри создали походъ противъ церковной школы и религіознаго обученія. Съ этою же цѣлью они стремились захватить въ свои руки и печать. Телеграмма изъ Парижа отъ 1 іюня сего года сообщила, что палата, большинствомъ 323 голосовъ противъ 133, постановила неразрѣшеннымъ религіознымъ конгрегаціямъ воспретить содержаніе учебныхъ заведеній и педагогическую дѣятельность.

Въ этомъ постановленіи палаты, въ большинствѣ составленной изъ масоновъ, подъ видомъ борьбы съ неразрѣшенными конгрегаціями выставлена новая придирака къ тѣмъ частнымъ учебнымъ заведеніямъ, которыя, несмотря на тридцатилѣтнія старанія радикаловъ-атеистовъ, не выбросили до сихъ поръ изъ классныхъ комнатъ религіозныхъ эмблемъ, а изъ программы преподаванія Закона Божія, ибо неразрѣшенныя конгрегаціи, да еще содержація учебныя заведенія, во Франціи не возможны при необычайной бдительности полиціи. Масонство есть сила отрицательная, разрушительная. Теперь оно уже не вѣритъ въ Бога, хотя прежде признавало великаго Архитектора міра. Въ 1897 году на великомъ конвентѣ масоновъ г. Гюббаръ противопоставлялъ масонство всѣмъ религіямъ, которыя, по его словамъ, суть религіи мертвыхъ, ибо основываются на вѣрѣ въ безсмертіе души, тогда какъ масонство имѣетъ цѣлію только земную жизнь. Его идеалъ и миссія — революція политическая уже совершилась, революція религіозная совершается, революція социальная имѣетъ быть. Вотъ результаты современной неправильно понятой и направленной свободы. Лучшие люди Франціи сознаются сами, что только возвращеніе къ религіи и монархизму можетъ спасти Францію отъ всѣхъ неурядицъ и внутренняго разложенія, какія существуютъ теперь. Въ подтвержденіе укажемъ нѣсколько примѣровъ. Рассказываютъ объ одномъ представителѣ современной французской цивилизаціи и радѣтелѣ народа — Рошфорѣ, что онъ приобрѣлъ огромныя богатства изданіемъ газеты, зовущей къ возстанію во имя политической свободы, и когда жертвы его проповѣди гибли послѣ суда, онъ продолжалъ жить великимъ баринкомъ на тѣ средства, которыя эти несчастныя доставили ему за погубившій ихъ листовъ. Но вспомнимъ и другого человѣка, не бравшагося за рѣшеніе общественныхъ вопросовъ, но рѣшавшаго ихъ на дѣлѣ примѣромъ своей жизни. Это изнеможенный, вѣчно изнуренный болѣзнію человѣкъ, мученикъ своей любви къ людямъ, ибо развѣ не мученіе для человѣка съ теплымъ сердцемъ принимать ежедневно бездну откровеній самыхъ сложныхъ душевныхъ вопросовъ, великихъ страданій, страшныхъ паденій! Это оптинскій старецъ Амвросій, умѣвшій всѣхъ заставлять уходить отъ себя ободренными, успокоенными, свободными отъ тяготившихъ ихъ узъ, вдохновен-

ными на трудъ, на жертву, на любовь во всему человѣчеству. Эта сила его — христіанство. Недавно одинъ италіанскій путешественникъ, бывши въ Москвѣ, пораженъ былъ обиліемъ храмовъ и св. иконъ, разставленныхъ всюду, и настроеніемъ русскаго народа. „Москва, говоритъ онъ, не только изобилуетъ св. храмами, нѣтъ, она вся есть какъ бы одинъ храмъ, котораго сводъ есть небо. Всюду, куда ни пойдешь, народъ молится, крестится; видно, что это для него *единое на потребу*, а земныя дѣла совершаетъ онъ какъ бы случайно, мимоходомъ, куда-то на пути. Этого нѣтъ въ культурной Европѣ; даже въ центрѣ западнаго христіанства, въ Римѣ — столицѣ папы, вы этого далеко не найдете. Тамъ религія стоитъ въ сторонѣ отъ жизни и ниже ея. Здѣсь въ органической связи религія и жизнь, и первая освѣщаетъ послѣднюю“.

А парижане прямо называютъ Москву святымъ городомъ. Такъ вотъ откуда выходятъ всѣ эти высоко гуманныя идеи благочестивѣйшаго Государя нашего, отъ которыхъ было въ восторгѣ все лучшее человѣчество, величіе которыхъ, въ душѣ по крайней мѣрѣ, признаютъ всѣ болѣе благоразумные люди Запада, какъ это въ январскомъ сего года засѣданіи рейхстага подтвердилъ Гауссманъ, хотя по ложному стыду не хотятъ признать этого прямо и по своей гордости не хотятъ сознаться въ возможности современнаго осуществленія этихъ высоко гуманныхъ идей. Во всякомъ случаѣ, хотя результаты мирной конференціи очень скромны, но отъ нравственной побѣды Россіи, которой она, несмотря на противоѣдствіе просвѣщенной Европы, умѣла достигнуть, въ будущемъ можно ожидать еще болѣшихъ и важнѣйшихъ результатовъ. Считающее себя просвѣщеннымъ западное человѣчество, благодаря порванной связи съ христіанствомъ, далеко еще до фактическаго осуществленія великихъ идей Евангелія. Для просвѣщенныхъ народовъ Запада грубая сила еще идетъ впереди права. Слишкомъ старинное правило: хочешь мира, готовься къ войнѣ, въ немъ съ силою дѣйствуетъ и теперь, напр., въ Германіи, вмѣсто новаго — русскаго, вытекающаго изъ христіанства, какъ религіи мира и любви, — хочешь мира, сократи вооруженія и старайся жить по правдѣ и совѣсти. Это слишкомъ идеально, слишкомъ высоко для современной упавшей культуры Запада, хотя и мнящейся быть высокою. Здѣсь не Моисей съ суровыми законами, а Богъ

любви и правды. Его побѣда еще не совершилась, но совершится. Нравственную побѣду Россія уже одержала, ибо никто не думалъ и возражать противъ нравственной высоты русскихъ предложеній о сокращеніи вооруженій. Но если многія важнѣйшія предложенія не приняты на мирной конференціи, то этому обязано человѣчество культурной и просвѣщенной Европѣ. Такимъ образомъ, наука безъ религіи христіанской показала себя противницею высшимъ гуманнѣйшимъ стремленіямъ человѣческаго духа. Русскій Царь есть сынъ и глава своего народа, и Его благородныя идеи свидѣтельствуютъ о подъемѣ нравственнаго духа народа, совершающемся благодаря православію, понимаемому здѣсь въ смыслѣ нормальнаго отношенія государства къ Церкви.

Вообще о всѣхъ великихъ современныхъ идеяхъ нужно сказать, что онѣ первоначально въ чистомъ видѣ вышли изъ христіанства, но, съ теченіемъ времени, онѣ оставили свое отечество, стали служить богамъ чужимъ и такимъ образомъ лишились своей первоначальной чистоты и высоты. Отсюда понятно, почему онѣ стоятъ въ враждебномъ отношеніи къ христіанству; понятно и то, какимъ образомъ уничтожить это ненормальное направленіе. Говорятъ далѣе, что христіанство стоитъ въ враждебномъ отношеніи къ возрастающему господству человѣка надъ природою посредствомъ повнанаія ея и обращенія къ себѣ въ служеніе. Но это опять совершенно ложный взглядъ на христіанство. Оно вооружается только противъ пристрастія къ міру, но не требуетъ совершеннаго удаленія отъ него. Христосъ не просилъ Отца небснаго, чтобы Онъ исхитилъ вѣрующихъ изъ міра, Онъ молилъ только, чтобы небсннй Владыка сохранилъ ихъ въ мірѣ отъ зла (Іоан. 17, 15). Христіанство не отрицаетъ міра, оно указываетъ только его отношеніе къ вѣчному. Но какъ скоро это отношеніе измѣняется, какъ скоро, въ силу земныхъ интересовъ, ослабляются стремленія нравственныя, христіанство естественно становится къ нимъ въ прямое противорѣчіе. Такимъ образомъ при правильномъ взглядѣ на христіанство и науку оказывается, что между ними нѣтъ никакого противорѣчія, что христіанство не только не препятствуетъ образованію, но даже служить для него первымъ и существеннымъ источникомъ.

Раскрывая истинныя понятія о христіанствѣ и наукѣ

или цивилизаціи, необходимо вмѣстѣ съ тѣмъ указать и точку ихъ примиренія. Ближайшимъ образомъ это примиреніе заключается въ религіозномъ чувствѣ. Сталь ли знаменитый Ньютонъ менѣе знаменитъ отъ того, что онъ всегда обнажалъ голову, когда произносилъ имя Божіе? Или извѣстный Лапласъ сталь ли болѣе знаменитъ отъ того, что онъ цинически говорилъ: „Все небо обошелъ я съ лучшимъ телескопомъ, а Бога не нашель“? Разумѣется, астрономъ нивогда не увидить Бога въ телескопѣ, какъ и анатомъ не найдетъ души анатомическимъ ножомъ. О предметахъ вѣры справедливо говорятъ: чего не видить разсудокъ, то видить простое дѣтское чувство. Знаніе есть сила, но не всемогущество. Всякая истинная наука уже со временъ Сократа опредѣлила свои границы, а откровеніе само себя ограничило. Оно не есть собраніе какихъ-либо естественныхъ, экономическихъ и психологическихъ свѣдѣній; оно только научаетъ человѣка разсматривать природу и жизнь при свѣтѣ идеи спасенія; оно сообщаетъ человѣку то, чего онъ самъ не можетъ узнать, а наука стремится къ тому, чего человѣкъ можетъ достигнуть самъ собою. Все это показываетъ, что наука и откровеніе имѣютъ свои особенныя точки зрѣнія, особенныя цѣли и различныя задачи, которыя однакожъ могутъ быть примиряемы въ религіозномъ чувствѣ. Чтобы человѣчество сознало это и сдѣлалось способнымъ производить такое примиреніе, для этого необходимо искоренять его заблужденія, болѣе и болѣе знакомить его съ содержаніемъ ученія христіанскаго и чрезъ церковныя поученія и собесѣдованія, которыя, благодареніе Богу, у насъ усиленно ведутся теперь и не только по городамъ, но и селеніямъ, и чрезъ богословскую литературу удовлетворять его законнымъ требованіямъ относительно вѣры. Отсюда новая задача защитниковъ христіанства — разсмотрѣть всѣ современныя требованія, и что въ нихъ есть справедливаго и законнаго, тому удовлетворять. Это — не отчаянная рѣшимость корабельщика, при бурѣ бросающаго все въ море, чтобы спасти погибающій корабль. Это — не благоразуміе политика, охотно отказывающагося при данныхъ условіяхъ отъ того, отъ чего онъ не отказался бы при другихъ обстоятельствахъ. Это — не тотъ искусно разсчитанный практическій смыслъ, который посредствомъ сдѣлки покупаетъ у возмутившагося своеволія болѣе продолжительное

спокойствіе. Нѣтъ, христіанство не вступаетъ и не должно вступать въ сдѣлки и условія съ тѣмъ, что противорѣчитъ божественной истинѣ. Да и самое заблужденіе не можетъ быть побѣждено цѣною уступокъ. Но по снисхожденію къ немощамъ человѣческимъ, чтобы лучше обратить заблуждающихся на истинный путь и болѣе укрѣпить въ вѣрѣ истинно вѣрующихъ, необходимо сообразоваться съ современными вопросами науки и жизни и, по возможности, разрѣшать ихъ соотвѣтственно современнымъ справедливымъ требованіямъ. Если современное цивилизованное человѣчество не хочетъ признавать никакихъ авторитетовъ во всѣхъ сферахъ своей жизни, то будетъ ли имѣть какое-либо значеніе для него и какая-либо польза для христіанства, если послѣднее въ дѣлѣ своего ученія будетъ все-таки только ссылаться на авторитетъ Церкви и тѣхъ или другихъ ея представителей? Если современное человѣчество не хочетъ безусловно вѣрить чистотѣ и высотѣ христіанскаго источника и соотвѣтственно требованіямъ науки ищетъ разумныхъ убѣжденій, то будутъ ли имѣть значеніе и силу ссылки на св. Писаніе безъ доказательствъ его достовѣрности и разумныхъ убѣжденій? Достаточно поставить такъ вопросы, чтобы каждый могъ отвѣтить на нихъ отрицательно. Чтобы имѣть успѣхъ, христіанскій апологетъ долженъ самъ вооружиться данными современной науки, стать на ту почву, съ которой высказываются современные требованія, и отсюда, при помощи научнаго раскрытія христіанскаго ученія по откровенію, по возможности, удовлетворять этимъ требованіямъ. Какъ скоро основательно и ясно раскроется неправильность современнаго направленія образованія, крайность научныхъ выводовъ и обобщеній и истинное значеніе христіанства, оно не будетъ уже казаться враждебнымъ цивилизаціи, напротивъ, необходимо откроется вся его важность въ дѣлѣ науки и просвѣщенія, и вслѣдствіе этого оно постепенно будетъ возвышаться въ глазахъ современнаго человѣчества. *Если вы познаете истину, сказалъ Спаситель Своимъ послѣдователямъ, то сдѣлаетесь свободными* (Іоан. 8, 32) не только отъ узъ грѣха, но и отъ заблужденій ума. Такъ поступали древніе христіанскіе апологеты: Іустинъ Философъ, Тертуллианъ и другіе. Имѣя въ основѣ богооткровенное ученіе, они при борьбѣ съ современными лжемудрованіями враговъ христіанства придавали большое значеніе языческой фило-

софіи и вообще поражали враговъ ихъ же оружіемъ и тѣмъ обезпечили побѣду христіанства надъ язычествомъ и лжеученіемъ еретиковъ. Точно такъ и св. отцы Церкви облакали часто истины вѣры Христовой въ философскую форму, чтобы удобнѣе ихъ сдѣлать достояніемъ образованнаго языческаго міра.

Но съ другой стороны недостаточно только теоретическихъ разсужденій. Необходимо указать на существенное значеніе опыта въ дѣлѣ изученія христіанства¹⁾. Какъ основательное изученіе природы не возможно безъ опытовъ и наблюденій (чтобы быть хорошимъ химикомъ, нужно изъ аудиторіи перейти въ лабораторію и тамъ лично пройти науку при помощи опыта), такъ это же самое должно приложить и къ изученію религіи христіанской. И здѣсь необходимъ не только внѣшній опытъ, доступный внѣшнимъ органамъ чувствъ, но еще и гораздо болѣе внутренній опытъ сердца, который есть сама жизнь въ духѣ ученія Христова. Этимъ опытомъ развивается религіозное чувство, которымъ, какъ бы духовнымъ окомъ, подобно физическому глазу, воспринимается свѣтъ духовнаго міра. У кого не развитъ этотъ органъ религіознаго познанія или ослабленъ бездѣятельностію или, что еще хуже, засоренъ чувственностію, для того духовный міръ не доступенъ, подобно человѣку слѣпому или засорившему себѣ глаза. Какъ чувственный глазъ требуетъ особенной заботливости о себѣ, чтобы онъ могъ ясно видѣть свѣтъ и всѣ окружающіе предметы, такъ и религіозное чувство — этотъ внутренній глазъ души для воспріятія духовнаго свѣта требуетъ особеннаго попеченія о немъ и развитія, которое можетъ быть достигнуто не теоретическимъ только изученіемъ христіанскихъ истинъ, но болѣе опытомъ христіанской жизни. Теорія даетъ только познаніе о Богѣ и Его благодати, а опытъ даетъ реально ощущать Бога и воспринимать Его благодать. Внѣшнему опыту принадлежитъ вся фактическая сторона христіанства, и изучать ее нужно при строгомъ примѣненіи исторической критики, чуждой субъективности. И какъ въ области физики нельзя изслѣдовать явленія, не придерживаясь объективныхъ методовъ, установленныхъ этой наукой, и какъ вообще при-

¹⁾ Душ. Чтеніе. 1900 Февр. Внѣшній и внутренній опытъ Д. Пяковского, ст. 219—230.

знается аксіомой, что лучшее толкованіе какаго-либо литературнаго произведенія принадлежит автору его, такъ и всѣ произведенія и явленія въ области христіанства должны обсуждаться подъ руководствомъ Церкви. Къ вѣдѣнному опыту относятся: 1) свидѣтельства очевидцевъ Христа, 2) пророчество и 3) исторія развитія Церкви. Лабораторія для внутренняго опыта есть сама Церковь. Здѣсь возможны только опыты религіозной жизни, ибо жизнь отъ жизни. *Кто хочетъ творить волю Божію, тотъ узнаетъ о ученіи Моёмъ, отъ Бога ли оно* (Іоан. 7, 17). Вотъ методъ внутренняго опыта. Исполняющій ученіе Христово узнаетъ, что оно отъ Бога, по его внутреннему достоинству и по вліянію его на человѣка, ибо человѣкъ сдѣлается лучше и явится способнымъ къ воспріятію благодати, а благодать повлечетъ его ко Христу, а отъ жизни — жизнь. Такимъ образомъ христіанство должно быть изучаемо не разсудочно только, а эмпирическимъ путемъ, ибо оно есть не теоретическая доктрина, а историческій фактъ, явленіе Бога во плоти для спасенія міра и приложеніе этого факта къ личности человѣка.

Прот. М. Соболевъ.

(Окончаніе будетъ.)

Основы христіанской эстетической жизни¹⁾.

III.

Художественное творчество, руководимое идеями христіанской жизни.

Необходимость новаго акта положительной жизни. — Художественное творчество, какъ такой именно актъ. — Двокая связь его съ эстетическимъ созерцаніемъ: эстетическое созерцаніе, какъ матеріалъ художественнаго творчества, и художественное творчество, какъ матеріалъ эстетическаго созерцанія. — Вытекающія отсюда двѣ точки зрѣнія на художественное творчество, или искусство. — Опушеніе изъ виду первой изъ нихъ въ современныхъ сужденіяхъ объ искусствѣ. — Необходимость разсмотрѣнія искусства съ этой именно точки зрѣнія (т. е. какъ процесса высшей стадіи эстетической жизни). — Замѣчаніе объ объективной сторонѣ художественнаго творчества. — Важнѣйшій внутренній процессъ его — вдохновеніе. — Наибольше глубокое и совершенное осуществленіе въ немъ общаго принципа эстетической жизни — самоуглубленія. — Высшее блаженство творчества, зависящее отъ проявляющейся въ немъ самой свободной и интенсивнѣйшей жизненной напряженности. — Малодоступность и рѣдкость вдохновенія или, что то же, гениальности вслѣдствіе ненормальности человѣческой природы. — Христіанство — путь къ нормальному состоянію и гениальности. — Единство принциповъ гениальности и христіанской религіи. — Однородность вдохновенія поэтовъ и пророковъ. — Произведенія художественнаго творчества, какъ достоинствіе всего человѣчества. — Превосходство созерцанія художественныхъ произведеній предъ обыкновеннымъ эстетическимъ созерцаніемъ природы. — Малоспособность людей къ этому созерцанію въ зависимости отъ недостатка въ нихъ духовной самособранности. — Восполненіе этого недостатка христіанскимъ возрожденіемъ. — Ограниченность художественныхъ произведеній, способныхъ вдохновлять нормальныхъ людей истинными жизненными идеями. — Источникъ творчества — идей — внѣшній и внутренній опытъ художника. — Различныя данныя опыта. — Три фазы творческой идеи, соответствующія тремъ особымъ группамъ опытныхъ данныхъ. — Виды творчества — натурализмъ, символизмъ и миеологизмъ. — Объединеніе и усовершенствованіе ихъ на универсальной почвѣ христіанскаго гуманнаго искусства. — Высшій и совершеннѣйшій видъ искусства — искусство религиозное. — Условія, необходимыя для его выполненія и наслажденія имъ. — Отношеніе христіанскаго искусства къ темнымъ и ненормальнымъ явленіямъ жизни.

Какую бы область жизни мы ни взяли, нигдѣ жизнь не исчерпывается однимъ какимъ-либо актомъ. Вездѣ можно

* 1) Продолженіе. См. 8-ю книгу.

констатировать, по крайней мѣрѣ, два основныхъ жизненныхъ акта. Такъ, въ области религіозной человѣкъ не ограничивается одною вѣрою, но творитъ и дѣятельную молитву; въ области нравственной, кромѣ переживанія нравственныхъ чувствъ, занимается еще совершеніемъ добрыхъ дѣлъ; въ умственной — не только пользуется готовыми научно-философскими данными, но и изыскиваетъ новыя. Не трудно замѣтить, что одни (именно первые) изъ названныхъ жизненныхъ актовъ отличаются болѣе пассивнымъ характеромъ, другіе болѣе активнымъ. Вѣра, нравственное настроеніе, пользование готовыми научными данными не требуютъ въ моментъ переживанія ихъ особаго напряженія силъ, и потому акты пассивнаго характера. Къ числу ихъ нужно отнести и разсмотрѣнный нами первый актъ эстетической (положительной) жизни — эстетическое созерцаніе. И онъ (какъ ясно изъ всего прежде сказаннаго) при нормальномъ осуществленіи не требуетъ отъ человѣка никакихъ особенныхъ усилій. Отдаваясь ему, человѣкъ не только не дѣлаетъ никакихъ утомительныхъ напряженій, напротивъ, наслаждается самымъ невозмутимымъ покоемъ. Элементы даннаго акта — объективная форма и субъективное содержаніе — даны бывають уже въ готовомъ видѣ. Сочетаніе этихъ элементовъ (воплощеніе внутренняго содержанія въ объективной формѣ) совершается путемъ какъ бы естественнаго отраженія, безъ намѣренныхъ усилій и отвлеченнаго сознанія человѣка.

Но какъ религіозная и нравственная жизнь были бы неполны и несовершенны при однихъ пассивныхъ актахъ (при одной теоретической вѣрѣ и внутреннемъ добромъ настроеніи), такъ и рассматриваемая нами положительная (эстетическая) жизнь отличалась бы узостью и ~~внѣшностью~~ неполнотою и несовершенствомъ, если бы ~~ограничивалась~~ ограничивалась однимъ пассивнымъ эстетическимъ созерцаніемъ.

И въ эстетической жизни долженъ быть особенный живой и напряженный актъ, соотвѣтствующій религіозной молитвѣ, нравственной дѣятельности и плодотворнымъ научнымъ изысканіямъ.

Таковымъ здѣсь является художественное творчество, или искусство.

Въ основѣ художественнаго творчества лежитъ первый актъ эстетической жизни — эстетическое созерцаніе, соб-

ственно элементы его — объективная форма и субъективное содержание, все равно какъ и въ основѣ второго акта религиозной жизни — молитвы, непременно, предполагается первый актъ — вѣра, въ основѣ добрыхъ дѣлъ — доброе настроеніе.

Но здѣсь (въ художественномъ творествѣ) отношеніе человѣка къ означеннымъ элементамъ эстетическаго созерцанія не пассивное, а активное; здѣсь они не даны ему въ готовомъ видѣ; но создаются самимъ имъ, хотя и не изъ ничего, однако по собственной инициативѣ и при дѣятельномъ напряженіи собственныхъ силъ. Творецъ-художникъ, прежде чѣмъ выразитъ субъективное объективнымъ, долженъ поработать надъ тѣмъ и другимъ; долженъ тотъ и другой элементъ привести изъ сырого, до нѣкоторой степени безформеннаго, матеріала въ опредѣленную форму; долженъ, кромѣ того, формы ихъ приспособить одну къ другой до полнаго гармоническаго объединенія, до сліянія.

Такимъ образомъ, элементы эстетическаго созерцанія (объективный и субъективный) или, что одно и то же, самое эстетическое созерцаніе въ своихъ основныхъ элементахъ въ художественномъ творествѣ служатъ предварительно сырымъ матеріаломъ, надъ которымъ художникъ-творецъ долженъ проявить свою активность. Отношеніе творца-художника къ эстетическому созерцанію въ его элементахъ, слѣдовательно, то же, что и отношеніе мастера къ матеріалу.

Не будетъ поэтому ничего парадоксальнаго, если сказать, что художникъ создаетъ болѣе совершенное эстетическое созерцаніе изъ сырого матеріала элементовъ его. Создавая эстетическое созерцаніе, художникъ переживаетъ новый, совершеннѣйшій и напряженнѣйшій актъ эстетической жизни, отличающійся своею особенною активностью отъ первоначальныхъ ~~элементовъ~~, отъ пассивнаго эстетическаго созерцанія.

Но это не единственная цѣль художественнаго творчества. Активно создавая эстетическое созерцаніе, художникъ имѣетъ въ виду не себя только, не одно лишь собственное отрадное переживаніе творчества; онъ имѣетъ въ виду и прочихъ людей. Созданное имъ эстетическое созерцаніе можетъ быть достояніемъ всѣхъ, можетъ стать въ ряду готовыхъ природныхъ объектовъ эстетическаго созерцанія. Такимъ образомъ, художественное творчество, пользующееся сначала эстетическимъ созерцаніемъ (въ его субъективномъ и объективномъ

элементахъ), какъ матеріаломъ, потомъ, въ свою очередь (какъ готовое произведеніе), само становится матеріаломъ эстетическаго созерцанія толпы. Толпа видитъ въ художественномъ произведеніи (въ этомъ активно созданномъ эстетическомъ созерцаніи) объектъ пассивнаго созерцанія. Вся разница этого объекта отъ прочихъ натуральныхъ объектовъ эстетическаго созерцанія заключается въ томъ, что натуральные объекты — чистые объекты, нуждающіеся въ подведеніи подъ нихъ субъективнаго содержанія, художественное же произведеніе — объектъ со вложеннымъ уже въ него субъективнымъ содержаніемъ. Созерцатель долженъ открыть въ немъ это вложенное уже художественное содержаніе (хотя можетъ подставлять и свое).

Итакъ, художественное творчество, разсматриваемое въ своемъ началѣ и завершеніи, представляетъ одни и тѣ же элементы эстетическаго созерцанія (объективную форму и субъективное содержаніе), но въ ихъ двоякомъ видѣ и отношеніи — пассивномъ къ художнику и активномъ къ толпѣ. Художникъ сначала активно создаетъ эти элементы, потомъ они активно воздѣйствуютъ на толпу. Художникъ переживаетъ, создавая ихъ, второй высшій напряженнѣйшій актъ эстетической жизни; толпа, пользуясь ими, переживаетъ первоначальный актъ этой жизни, обыкновенное эстетическое созерцаніе, только болѣе усовершенствованное и облегченное для нея (сравнительно съ натуральнымъ эстетическимъ созерцаніемъ).

Отмѣтить разницу между художественнымъ творчествомъ, какъ высшимъ актомъ эстетической жизни самаго творца-художника и какъ пассивнымъ достояніемъ прочихъ людей, вызывающимъ ихъ на эстетическое созерцаніе (первымъ положительной жизни), очень важно. Означенной двойственностью художественнаго творчества, какъ высшаго акта эстетической жизни для художника и какъ первоначальнаго эстетическаго акта для толпы, обуславливается двойственность точекъ зрѣнія при разсмотрѣніи его. Соответственно той или другой точкѣ зрѣнія, должна быть и двоякая оцѣнка художественнаго творчества.

Къ сожалѣнію, мы не можемъ указать ни одного изъ извѣстныхъ намъ изслѣдованій по эстетикѣ, ни одной изъ множества появившихся въ послѣднее время статей объ

искусствѣ, гдѣ бы искусство или художественное творчество спеціально разсматривалось съ первой, указанной нами точки зрѣнія, гдѣ бы обстоятельно и подробно опредѣлялась сущность и дѣлалась оцѣнка его, какъ высшаго специфическаго акта эстетической жизни самого художника, какъ акта, имѣющаго положительную цѣну и цѣль въ себѣ самомъ.

Въ любомъ эстетическомъ изслѣдованіи художественное творчество или искусство разсматривается, главнымъ образомъ, какъ источникъ эстетическаго созерцанія массы и притомъ неотдѣлимо отъ послѣдняго.

Не говоря о томъ, что отсюда происходитъ запутанность и неясность разсужденій объ искусствѣ, кромѣ того, такимъ одностороннимъ разсмотрѣніемъ искусства обуславливается трудность разрѣшенія особенно выдвинутаго въ настоящее время вопроса объ истинномъ содержаніи и положительной специфической цѣнности искусства¹⁾.

¹⁾ Вопросъ этотъ нѣсколько одностороннѣе, но конкретнѣе формулируется въ настоящее время въ формѣ вопроса объ отношеніи искусства къ нравственности. Известно, что искусство, какъ поставщикъ объектовъ эстетическаго созерцанія для человѣческой массы, часто оказывается недобросовѣстнымъ поставщикомъ, выпускающимъ дурные эстетическіе продукты. Гдѣ же, возникаетъ вопросъ, взять настоящій критерій, истинную пробу для этихъ продуктовъ? Для практической жизни высшимъ критеріемъ служить сфера религіозно-нравственная; не слѣдуетъ ли ея мѣркою оцѣнивать и эстетическую жизнь, точнѣе произведенія искусства?

Одни рѣшаютъ этотъ назрѣвшій вопросъ современной эстетики отрицательно, другіе положительно.

Само собою разумѣется, отрицательный отвѣтъ дается съ мудрою осторожностью такъ, чтобы не оскорбить и религіозно-нравственную область и сохранить въ то же время независимость эстетической. Приведемъ примѣръ.

Въ многократно цитованномъ нами „Введеніи въ эстетику“ проф. Гросса такъ высказывается объ отношеніи искусства къ морали: „Разсматриваемое само по себѣ, искусство совершенно равнодушно къ морали... оно должно заботиться не объ охраненіи нравственности, а объ охраненіи эстетической видимости... оно не должно оскорблять нравственности, но также не должно и слишкомъ отгнать нравственную сторону... такъ какъ, чѣмъ болше преобладаніе получаютъ внѣ-эстетическія тенденціи, тѣмъ слабѣе становится эстетическое наслажденіе... поэтому, въ искусствѣ допустимы отступленія отъ нравственности и даже оскорбленія ея, насколько они не чувствуются индивидуумомъ“ (56—57 стр.). Точно такъ же, съ точки зрѣнія Фолькельта, въ художественномъ произведеніи хотя и можетъ выражаться нравственный элементъ, но лишь не нарушая художественнаго впечатлѣнія (29 стр.). Вообще же въ произведеніи искусства (по нему) должно выражаться человѣчески значитель-

Но разъ изслѣдуется извѣстный актъ жизни по существу, разъ рѣшаются вопросы, имѣющіе ближайшее отношеніе именно

ное (5 стр.). Это довольно широкое понятіе не исключаетъ и отрицательной (безнравственной) стороны жизни.

Положительное рѣшеніе вопроса о зависимости искусства отъ религіозно-нравственнаго принципа даетъ, между прочимъ, графъ Л. Н. Толстой въ знаменитой статьѣ „Что такое искусство?“ Опредѣляя искусство какъ средство передачи чувствъ, критеріемъ для самихъ чувствъ Л. Н. Толстой признаетъ религіозное сознаніе. (205 стр.) Религіозное сознаніе, въ свою очередь, исчерпывается по нему сознаніемъ людьми ихъ сыновства Богу и братскаго единенія между собою. (213 стр.) Отсюда два вида хорошаго искусства: 1) искусство религіозное, передающее чувства, вытекающія изъ сознанія сыновства Богу, и 2) искусство всенародное, передающее чувства, доступныя всемъ людямъ и объединяющія ихъ (218 стр.).

Трудно стать на точку зрѣнія того или другого изъ представленныхъ противоположныхъ рѣшеній вопроса объ отношеніи нравственной области къ эстетической.

Стать на первую отрицательную точку зрѣнія значитъ допустить полную изолированность эстетической жизни, внести въ общую человѣческую жизнь неестественную раздробленность и возможность дисгармоніи. Но примкнуть и къ точкѣ зрѣнія Л. Н. Толстого довольно затруднительно, въ виду узости и подавленности въ ней собственно эстетическаго элемента и явной замѣны его морально-дидактическимъ элементомъ. Произведенія искусства, проектируемыя Л. Н. Толстымъ, не болѣе какъ наглядные религіозно-нравственные уроки.

Вопросъ, такимъ образомъ, ни той ни другой стороною не рѣшенъ надлежащимъ образомъ.

Но онъ и не можетъ быть рѣшенъ на той почвѣ, на которой рѣшаютъ его поименованные и многіе другіе авторы.

Опредѣлить внутреннее достоинство искусства, его истинное содержаніе, специфическую задачу и, въ частности, отношеніе къ нравственной области, нельзя ни въ какомъ случаѣ до тѣхъ поръ, пока оно разсматривается какъ явленіе, имѣющее жизненную цѣль не въ самомъ себѣ, а въ чемъ-то постороннемъ — въ служеніи толпѣ въ качествѣ матеріала эстетическаго сознанія.

И названные немецкіе авторы и Левъ Толстой смотрятъ на художественное творчество или искусство, какъ на готовую объективную область эстетическаго созерцанія толпы, стараются опредѣлить смыслъ, цѣль и содержаніе его съ этой вышней, несущественной точки зрѣнія. Отсюда первые находятъ возможность ревниво охранять въ немъ лишь эстетическую форму, поверхностно относясь къ достоинству содержанія его, отсюда же послѣдній (т.-е. Левъ Толстой) видитъ въ немъ даже не эстетическую, а, такъ сказать, голую форму, подъ которую подставляетъ произвольно (съ эстетической точки зрѣнія) составленное имъ содержаніе.

Первые заботятся только о томъ, чтобы толпа получала отъ произведенія искусства интенсивнѣйшее эстетическое впечатлѣніе, послѣдній ратуетъ о томъ, чтобы толпа назидалась чрезъ нихъ. Общее у всѣхъ — забота о толпѣ и разсмотрѣніе искусства, какъ вышняго средства жизни толпы.

къ нему, то онъ и долженъ разсматриваться самъ по себѣ, какъ специфическій актъ, имѣющій, прежде всего, собственную свою цѣль въ самомъ себѣ, а не какъ средство для посторонней цѣли.

Такимъ именно путемъ, прежде всего, и должно разсматривать художественное творчество, и только при такомъ разсмотрѣннн оно должно явиться положительнымъ жизненнымъ актомъ, вполне самостоятельнымъ и глубокимъ по значенію, богатымъ и опредѣленнымъ по содержанію, гармоничнымъ со всѣми прочими областями жизни и плодотворнымъ для нихъ.

Такое именно разсмотрѣніе художественнаго творчества или искусства, т.-е. какъ высшаго акта положительной жизни, имѣющаго, прежде всего, жизненное значеніе въ процессѣ своего первоначальнаго совершенія или осуществленія художникомъ, и имѣется въ виду въ настоящей главѣ.

Художественное творчество или искусство, разсматриваемое само по себѣ (какъ уже замѣчено выше), есть усовершенствованный первоначальный актъ положительной жизни, усовершенствованное эстетическое созерцаніе. Какъ эстетическое созерцаніе имѣетъ значеніе начальной функціи положительной жизни для созерцающаго, такъ и художественное творчество (усовершенствованное эстетическое созерцаніе), прежде всего, имѣетъ значеніе высшаго акта положительной жизни для творящаго. Никогда бы искусство не достигло столь широкаго развитія и не функционировало съ такимъ постоянствомъ, какое съ древнихъ временъ свойственно ему, если бы возникало оно лишь изъ преднамѣренной цѣли дать людямъ матеріаль эстетическаго созерцанія, а не изъ глубокаго ненамѣренно вольнаго побужденія осуществить особенно напряженный и особенно сладкій актъ положительной жизни. Въ моментъ истиннаго творчества художникъ не только не имѣетъ въ виду толпы и ея эстетическаго удовлетворенія, но совершенно забываетъ и отрѣшается даже отъ самого себя, весь безъ остатка уходя въ напряженнѣйшій жизненный процессъ творчества и переживая въ немъ въ высшей степени благородное и блаженное состояніе, скорѣе какъ бы божеское, чѣмъ человѣческое.

Мы уже видѣли, что и въ эстетическомъ созерцаніи человѣкъ отрѣшается не только отъ постороннихъ жизненныхъ

интересовъ и заботъ, но и отъ себя, отъ своей личности, всецѣло сосредоточиваясь на какой-либо объективной видимости, на одухотвореніи ея или непосредственно силою своего „я“, или отчетливо сознаннымъ опредѣленнымъ душевнымъ содержаніемъ. Но тамъ энергіи и отрѣшенности отъ себя требуется несравненно менѣе. Тамъ и форма и содержаніе, ради которыхъ человѣкъ отрѣшается отъ обыденной дѣйствительности, уже даны. Отрѣшенность требуется только для безпрепятственнаго совершенія естественнаго сліянія этихъ элементовъ, требуется только сосредоточеніе вниманія на формѣ и недопущеніе въ сознаніе ничего чуждаго, дисгармонирующаго съ нею.

Самоотрѣшенность при художественномъ творествѣ идетъ гораздо далѣе. При немъ нужна не только первая степень (такъ сказать, созерцательной) отрѣшенности отъ всѣхъ обыденныхъ житейскихъ интересовъ и чувственно-эгоистичныхъ движеній „я“, но и особая высшая отрѣшенность отъ самыхъ элементовъ натуральнаго пассивнаго эстетическаго созерцанія ради активнаго расширенія, углубленія и усовершенствованія ихъ.

Предваряющимъ творчество моментомъ долженъ быть моментъ обыкновеннаго эстетическаго созерцанія, отрѣшающій отъ вѣшной и внутренней практической (отрицательной) жизни.

Но при этомъ моментѣ творчество еще не начиналось. Оно начинается тогда, когда творецъ-художникъ начинаетъ отрѣшаться отъ опредѣленности и узости данныхъ элементовъ эстетическаго созерцанія, отъ созерцательной пассивности въ сторону активности, но не обыденной практической, а высшей творческой.

Предположимъ, живописецъ чувствуетъ творческое влеченіе написать картину лѣса. Онъ сначала или разсматриваетъ, или воображаетъ себѣ видъ лѣса дѣйствительнаго. Этой картинѣ реальнаго лѣса соотвѣтствуютъ въ немъ извѣстныя душевныя настроенія, гармонирующія съ нею, напр. чувство таинственнаго, легкая задумчивость, сознаніе мощи и т. д.

Это обыкновенное эстетическое созерцаніе лѣса есть лишь предварительный моментъ творчества. Самый процессъ творчества начнется тогда, когда начнется въ художникѣ процессъ возвышенія надъ пассивными элементами даннаго эсте-

тического созерцанія, когда произвольныя, разрозненныя душевныя движенія — чувство тайнственнаго, задумчивость, сознание мощи — перестанутъ быть пассивными и разрозненными и особою силою духа начнутъ приводиться въ гармонию и единство, начнутъ составлять нѣчто цѣльное, живое и мощное, словомъ — идею лѣса; между тѣмъ, параллельно съ этимъ, опредѣленный образъ реального лѣса силою воображенія начнетъ видоизмѣняться, варьировать (на основаніи запаса разновременныхъ впечатлѣній и ихъ всевозможныхъ комбинацій), пока не приметъ образа, явно и очевидно соответствующаго мелькнувшей идеѣ лѣса. Когда въ художникѣ совершится этотъ творческій процессъ, онъ беретъ за кисть и начинаетъ реальное осуществленіе внутренне пережитого процесса творчества. Конечно, можетъ быть и иной методъ. Художникъ можетъ взяться за кисть раньше внутренняго процесса, и послѣдній можетъ совершиться въ немъ въ моментъ работы кистью.

Представленный примѣръ ясно показываетъ, что творчество начинается съ момента отрѣшенія отъ обыкновеннаго (пассивнаго) эстетическаго созерцанія и состоитъ въ усовершенствованіи его элементовъ — 1) въ возведеніи обыкновеннаго субъективнаго эстетическаго содержанія изъ разрозненныхъ частныхъ движеній души къ единству высшей органической идеи и 2) въ выдѣленіи изъ подвижной воображаемой объективности элементовъ наиболее соответствующихъ этой идеѣ¹⁾.

Теперь слѣдуетъ подробнѣе рассмотреть тотъ и другой акты творчества.

Но на второмъ изъ этихъ актовъ, на усовершенствованіи въ творествѣ объективной формы, спеціально не будемъ останавливаться, такъ какъ его роль болѣе или менѣе второстепенная, да и самъ онъ болѣе простъ и понятенъ, нежели первый внутренній актъ.

Достаточно сказать, что такой или иной видъ и характеръ творческой формы обуславливается творческимъ содержаніемъ; что способность и искусство созданія творческой

¹⁾ „Въ этомъ и заключается исходный пунктъ процесса творчества, чтобы отъ темнаго, смутнаго состоянія духа, подъ влияніемъ того или другаго аффекта, переходить къ его проясненію и выраженію въ конкретной формѣ“. *Батюшковъ*, „Утопія всенароднаго искусства“. *Вопр. Фил. и Псих.*, 46 кн., 6 ч.

формы обусловливаются, во-первыхъ, природными данными — особенною воспримчивостью внѣшнихъ органовъ чувствъ, живостью воображенія, во-вторыхъ, техникой, т.-е. приобрѣтеннымъ навыкомъ легко и правильно пользоваться различными тѣлесными органами (руками, голосомъ, языкомъ и т. д.). Нужно замѣтить еще, что форма художественнаго творчества является болѣе совершенною, чѣмъ натуральная форма эстетическаго созерцанія, но не по богатству и совершенству своего матеріала, а по наибольшей, такъ сказать, усиленной и очищенной приспособленности ея къ выраженію внутренняго идейнаго содержанія. Натуральныя формы при всемъ своемъ матеріальномъ богатствѣ (при разнообразіи красокъ, при обилии и цѣнности матеріала) несовершеннѣе созданныхъ человѣкомъ формъ потому именно, что въ нихъ много излишняго, ненужнаго и неудобнаго для прямого выраженія извѣстнаго субъективнаго содержанія. Въ художественной формѣ все ненужное устраняется, форма является менѣе совершенной по матеріи, но болѣе совершенной съ своей существенной формальной стороны.

Несравненно болѣе существенный и важный процессъ въ художественномъ творествѣ — это процессъ постиженія идеи, процессъ выработки изъ отдѣльныхъ отрывочныхъ субъективныхъ эстетическихъ данныхъ цѣльной органической идеи. Этотъ процессъ не поддается точному описанію, такъ какъ недоступенъ строгому, послѣдовательному наблюденію; недоступенъ же наблюденію потому, что совершается внѣ отчетливаго сознанія. Правда, его нельзя назвать и безсознательнымъ процессомъ, такъ какъ такое названіе вызываетъ неподходящее представленіе о чемъ-то инстинктивномъ, низшемъ. Онъ скорѣе можетъ считаться сверхсознательнымъ процессомъ... То, что совершается въ немъ, настолько полно и грандіозно, что узкое человѣческое сознаніе не въ силахъ сразу вмѣстить въ себя всего его содержанія, не въ силахъ сразу освѣтить многосложное органическое единство его.

Такъ какъ въ этомъ процессѣ, — процессѣ внутренней выработки художественной идеи, получается совершенно новая, живая комбинація психическаго матеріала, представляющаяся новымъ не бывшимъ въ душѣ произведеніемъ, полученнымъ какъ бы совнѣ — отъ другого высшаго духовнаго существа, то процессъ этотъ искони называется „вдохновеніемъ“.

Съ этимъ названіемъ, такимъ образомъ, связывается представленіе о сообщеніи творческаго идейнаго содержанія высшимъ духомъ низшему. Въ болѣе реальномъ смыслѣ этотъ терминъ означаетъ новизну и сверхсознательность выработки изъ субъективной стороны обыкновеннаго эстетическаго созерцанія цѣльной и живой художественной идеи.

Итакъ, существенный и центральный пунктъ (такъ сказать, гвоздь) художественнаго творчества заключается во вдохновеніи. Хотя, какъ уже замѣчено, процессъ вдохновенія не поддается ясному и отчетливому изображенію, однако должно сдѣлать попытку хотя самаго несовершеннаго анализа его. Руководящее начало къ болѣе или менѣе детальному опредѣленію процесса вдохновенія, какъ существеннѣйшаго процесса второго — высшаго акта эстетической жизни, дано намъ уже въ первомъ актѣ этой жизни (въ эстетическомъ созерцаніи). Эстетическая жизнь, какъ и всякая частная область жизни и вся вообще жизнь, несомнѣнно, должна отличаться органическимъ единствомъ: высшій процессъ ея долженъ представлять изъ себя не что иное, какъ усовершенствованіе низшаго. И въ томъ и другомъ долженъ быть одинъ и тотъ же принципъ.

Принципъ эстетическаго созерцанія намъ болѣе или менѣе понятенъ. Его можно кратко опредѣлить какъ принципъ самоуглубленія. Въ эстетическомъ созерцаніи (какъ мы видѣли) этотъ принципъ проявляется, прежде всего, въ отрѣшеніи субъекта отъ обыденныхъ практическихъ связей съ дѣйствительностью; затѣмъ въ погруженіи субъективности въ объективность ради лучшаго, нагляднаго, незаинтересованнаго воспріятія ея, какъ чего-то посторонняго, но въ высшей степени близкаго.

Въ творествѣ, въ частности, въ процессѣ вдохновенія, несомнѣнно, лежитъ въ качествѣ основы этотъ же самый принципъ, — принципъ самоуглубленія. Только осуществляется онъ здѣсь глубже и интенсивнѣе.

Такимъ образомъ, процессъ вдохновенія есть собственно процессъ самоуглубленія субъекта, — самоуглубленія особенно интенсивнаго. Если при эстетическомъ созерцаніи субъектъ изолируется отъ тѣхъ только движеній души, которыя препятствуютъ его погруженію въ объективность, оставляя неприкосновенными гармонирующія съ послѣдней, то въ твор-

чествѣ самоуглубленіе и изолированіе субъекта идетъ несравненно дальше. Здѣсь отрѣшеніе и изолированіе начинается отъ настроеній и движеній душевныхъ, хотя и пригодныхъ для эстетическаго созерцанія, но разрозненныхъ, случайныхъ и измѣнчивыхъ.

Субъектъ, представляющій изъ себя арену измѣнчивыхъ настроеній и разрозненныхъ мыслей, далеко еще не есть самоуглубленный субъектъ, добравшійся до своего внутренняго духовнаго корня, овладѣвшій своей болѣе или менѣе устойчивой и постоянной психической точкой. Бродящія въ немъ настроенія и мысли, невинныя съ точки зрѣнія эстетической, каждую секунду могутъ ассоціироваться съ прямо-таки антиэстетическими, и тогда прости самоуглубленность! прости сладость созерцанія! Все разсѣивается безъ остатка. Такъ это и бываетъ въ пассивномъ эстетическомъ созерцаніи.

Въ процессѣ же вдохновенія изыскивается болѣе или менѣе постоянный опорный пунктъ цѣлаго класса эстетическихъ душевныхъ состояній (чувствъ и мыслей), такой пунктъ, при связи съ которымъ мимолетныя и разрозненныя душевныя состоянія располагаются въ стройный органическій порядокъ и закрѣпляются въ нѣчто цѣлое и цѣнное (идею), могущее (послѣ объективнаго воплощенія) служить вѣчнымъ показателемъ духовной глубины и содержательности челоуѣка.

Достигается такой результатъ, во-первыхъ, путемъ самой строгой самоограниченности или отрѣшенности субъекта отъ всѣхъ связей (временныхъ, мѣстныхъ и причинныхъ) съ окружающей дѣйствительностью; во-вторыхъ, путемъ напряженной самособранности душевныхъ агентовъ (мышленія, чувства и т. д.) къ единому гармоническому содѣйствованію другъ другу.

При эстетическомъ созерцаніи самоограниченность и самособранность, такъ сказать, внѣшнія. Душа собираетъ свои функціи, разсѣивающіяся обыкновенно въ различныхъ направленіяхъ, въ одной объективной формѣ и старается ограничиться рамками этой формы.

Въ художественномъ творествѣ слѣдуетъ продолженіе первой созерцательной самоограниченности и самособранности.

Душевныя функціи здѣсь какъ бы подбираются душой вънутрь и въ своихъ дѣйствіяхъ направляются къ общей гар-

моніи, къ точкѣ соприкосновенія и взаимнаго согласія всѣхъ. Вдохновенный человѣкъ мыслить и чувствуетъ въ полномъ отрѣшеніи отъ объективной дѣйствительности. Онъ какъ бы выходитъ за предѣлы видимаго міра. Его мысли и чувства (какъ уже замѣчено) направляются къ общей объединяющей ихъ гармоніи, къ глубочайшему центру души. Направленіе даннымъ мыслямъ и чувстваваніямъ къ объединяющему центру дается не яснымъ (утверждающимся на какомъ-нибудь понятіи) сознаниемъ, а самою природою и характеромъ ихъ. Мысли и чувства, служащія матеріаломъ для выработки творческой идеи — мысли и чувства высшаго порядка, по сравненію съ обыденными, практическими (чувственными, эгоистичными) мыслями. Это, такъ сказать, избранное душевное общество; составлено оно съ разборомъ, и разборъ этотъ сдѣланъ уже при первомъ предварительномъ актѣ художественнаго творчества, при эстетическомъ созерцаніи. Отдаваясь этимъ мыслямъ и чувствамъ, субъектъ чуждъ всякаго своекорыстія. Онъ отдаетъ себя имъ пассивно, служа лишь безстрастной ареной ихъ. Ихъ ходъ и комбинаціи руководятся уже не господствующимъ обыкновенно въ субъектѣ своекорыстнымъ произволомъ, а собственнымъ ихъ содержаніемъ и приспособленностью вступать во взаимную связь и гармонію. Вѣдь каждая мысль, каждое чувство имѣютъ собственное ограниченное содержаніе, выражающее частицу реальной жизни міра... Это частичное содержаніе ихъ очень способно группироваться и образовывать болѣе крупныя и разностороннія части міровой жизни. Въ моментъ полной самоограниченности и самособранности творческаго духа и совершается эта именно группировка. Совершается она безпрепятственно, такъ какъ субъектъ отрѣшенъ въ это время отъ всего внѣшняго и всецѣло поглощенъ этими группирующимися актами. Приводится въ движеніе она силою субъекта, такъ какъ субъектъ и группирующіеся акты здѣсь (болѣе, чѣмъ въ какомъ другомъ случаѣ) неотдѣлимы и тождественны. Направляется эта группировка къ гармоническому единству, такъ сказать, живою предуставленною гармоніею міра. Вѣдь мысли и чувства субъекта не что иное, какъ частичныя субъективныя выраженія бытія и жизни міра; но міръ — жосмосъ, а потому естественно, что живыя субъективныя — частичныя выраженія жизни жосмоса направляются къ тому

образу и порядку, который данъ въ самомъ выражаемомъ ими космосѣ.

Не претендуя на новизну и несомнѣнность предлагаемой гипотезы вдохновенія, мы все-таки льстимъ себя надеждой, что она до нѣкоторой степени удовлетворительно можетъ объяснить нѣкоторыя характерныя черты и явленія творчества.

Ею, прежде всего, можно объяснить сладость творчества и значеніе его, какъ высшаго акта положительной жизни. Достигая въ творествѣ до постиженія такой или иной части цѣлостной и гармоничной сущности и жизни космоса, чрезъ углубленіе въ себя и постиженіе себя, какъ микрокосмоса, человѣческій духъ тѣмъ самымъ расширяетъ сферу своего бытія и жизни, чувствуетъ болѣе обезпеченности и удаленности отъ страшнаго ничтожества небытія, начинаетъ жить болѣе широкою и напряженною положительною жизнью. Начинаетъ въ то же время блаженствовать¹⁾.

Блаженство жизни дано уже въ самой жизни (жизни положительной), оно неотъемлемое свойство самой жизни, и все сладкое и блаженное въ мірѣ заимствуетъ эти свои специфическія качества именно отъ жизни. Жизненность и сладость или блаженство — синонимы.

И въ эстетическомъ созерцаніи блаженство обуславливается ничѣмъ инымъ, какъ положительной жизненностью этого акта.

Эстетическое созерцаніе сладко для человѣка потому, что въ немъ онъ живетъ наиболѣе полною и широкою жизнью. При эстетическомъ созерцаніи человѣкъ, во-первыхъ, не испытываетъ внутренней борьбы, не чувствуетъ никакихъ лишений, т.-е. живетъ наиболѣе совершенно, безпрепятственно. Въ то же время эту внутреннюю жизнь онъ не только испытываетъ внутренно, но и созерцаетъ во внѣшнемъ отраженіи. Это отраженіе дорого и пріятно для созерцающаго, потому что въ немъ онъ бессознательно чувствуетъ собственную жизнь. Объективное отраженіе, дѣлая внутреннюю жизнь наглядною, усиливаетъ ее, усиливаетъ ощущеніе ея, а чрезъ это усили-

¹⁾ Человѣкъ, всецѣло предающійся творчеству и, такъ сказать, переводящій свою внутреннюю жизнь въ объективныя художественныя созданія, не только не теряетъ чрезъ это, напротивъ, въ высшей степени утверждаетъ и полнѣе осуществляетъ свою собственную индивидуальность (Вл. Соловьевъ, Чтенія д богочеловѣкъ. „Правосл. Обзор.“ 1878 г., 3 кн., 139 стр.).

ваетъ и блаженство жизни. Оно является своего рода рефлекторомъ жизни.

Однако, въ эстетическомъ созерцаніи усиливается, рефлекторомъ (отраженіемъ въ объективной формѣ) сравнительно слабенькій огонекъ жизни, нѣсколько разрозненныхъ слабыхъ мерцающихъ и готовыхъ каждую минуту погаснуть язычковъ жизненнаго пламени (нѣсколько наличныхъ, разрозненныхъ и случайныхъ жизненныхъ актовъ). Совсѣмъ не то въ творествѣ. Здѣсь масса душевныхъ огоньковъ (мыслей и чувствъ со всѣми ихъ безконечными ассоціаціями и комбинаціями) сведена въ одинъ фокусъ, въ жизненную идею, и образуетъ, такимъ образомъ, напряженнѣйшую, неугасимую, ослѣпительную яркую точку, напряженнѣйшій — прочный жизненный симптомъ... Усиленный въ то же время рефлекторомъ объективной формы, этотъ жизненный симптомъ является какъ бы живымъ электрическимъ солнцемъ, освѣщающимъ жизненный путь человѣка среди ограничивающей его бездны темнаго, сокрытаго отъ него бытія и жизни.

Теперь понятно, что насколько больше жизненной напряженности и прочности въ творческой идеѣ сравнительно съ случайною и мимолетною субъективностью эстетическаго созерцанія, настолько же превосходитъ блаженство творчества предъ блаженствомъ простаго эстетическаго созерцанія. Мало того, созерцающій субъектъ испытываетъ жизненную сладость, пока созерцаетъ. Исчезло созерцаніе, и оно само и сладость его исчезли и невозвратимы. Напротивъ, творецъ-художникъ наслаждается не только въ моментъ творчества, но и послѣ, такъ какъ этотъ моментъ со всѣмъ его жизненнымъ содержаніемъ закрѣпленъ прочнымъ всеосвѣщающимъ жизненнымъ центромъ — идеєю и специально созданной для нея объективной формой.

Итакъ, въ творествѣ человѣкъ переживаетъ глубочайшій и напряженнѣйшій актъ положительной жизни, наполняющій его душу истинно неземнымъ блаженствомъ.

„Человѣчеству (по словамъ Фолькельта) не доставало бы спасительнаго источника, возвышающаго и облегчающаго жизнь, если бы вмѣстѣ съ наукой, вѣрой и нравственностью оно не обладало еще однимъ высшимъ благомъ — искусствомъ“ (Соврем. вопр. эстет., 86 стр.). „Въ немъ мы становимся причастны къ божественному блаженству творчества“, го-

ворить Гроссъ (142 стр.). „Никакой энтузіазмъ (читаемъ у Мантегацца) рукоплещущей толпы, никакіе знаки отличія государей не могутъ доставить творцу художественнаго произведенія даже малой доли того блаженства, какое доставляетъ ему уединенный экстазъ, вызванный созерцаемъ своего обнаженнаго, исполненнаго жизни дѣтища“ (Экстазы чело-вѣка, 2 ч., 129 стр.).

Однако, приходится сознаться, что изслѣдуемый актъ положительной жизни и соединенное съ нимъ блаженство въ болѣе или менѣе чистомъ и совершенномъ видѣ въ высшей степени рѣдки на землѣ и представляютъ достояніе самыхъ немногихъ исключительныхъ душъ, такъ называемыхъ геніевъ.

Геніальность, выражающаяся въ разсмотрѣнной способности вдохновенія, считается рѣдкимъ, драгоценнымъ даромъ природы... Тѣмъ не менѣе, отсюда еще нельзя заключать, что этотъ природный даръ въ извѣстной степени не можетъ быть свойственъ каждому чело-вѣку. Иначе геніальные субъекты составляли бы совершенно особенную породу духовныхъ существъ. Несомнѣнно, что всѣ люди по природѣ способны, по крайней мѣрѣ, подъ руководствомъ геніальныхъ людей возбуждать и воспроизводить въ себѣ процессъ геніальности (вдохновенія). Каждый чело-вѣкъ при извѣстныхъ благоприятныхъ условіяхъ можетъ постигнуть смыслъ и прійти въ восторгъ отъ истиннаго художественнаго произведенія. Но постиженіе смысла и ощущеніе восторга бываетъ тогда именно, когда въ созерцающемъ художественное произведеніе чело-вѣкѣ воспроизводится (хотя далеко не въ такомъ полномъ видѣ и не съ такою интенсивностью) именно процессъ творческаго вдохновенія художника...

Рѣдкость истинной геніальности зависитъ не отъ природы чело-вѣческой, а отъ ненормальнаго состоянія ея и неблагопріятныхъ условій ея существованія. Геніальность въ своемъ существенномъ процессѣ (процессѣ вдохновенія), какъ уже извѣстно, состоитъ въ направленіи природной чело-вѣческой активности внутрь, въ глубину чело-вѣка... Между тѣмъ, всякій чело-вѣкъ (особенно христіанинъ) хорошо знаетъ, что въ его природѣ господствуетъ особый законъ тяготѣнія ко всему внѣшнему, вызываемый, правда, его непрочнымъ, небезпечнымъ положеніемъ въ объективномъ мірѣ, но въ своихъ

дѣйствіяхъ простирающійся гораздо далѣе насущнаго обезпеченія для себя безопаснаго и безбѣднаго существованія.

Христіанство называетъ этотъ законъ „грѣховнымъ“, борется съ нимъ и употребляетъ противъ него какъ естественныя, такъ и благодатныя средства... Этимъ самымъ оно прямымъ и естественнымъ образомъ расчищаетъ людямъ путь къ геніальности, возвращаетъ имъ ихъ природную, но утрачиваемую въ морѣ суетной жизни способность вдохновенія.

Всякій истинный христіанинъ стоитъ на прямомъ пути къ геніальности, къ вдохновенію. Самоограниченность, самообранность и ихъ результатъ — самоуглубленность, — эти элементы вдохновенія, суть въ то же время и главные условія осуществленія христіанской религіи.

І. Христосъ говоритъ Своимъ послѣдователямъ: „вы отъ міра нѣсте“ (Іоан. 15 гл., 19 ст.). Этими словами внушается каждому христіанину стремленіе къ самоограниченности, самообранности и самоуглубленію. „Человѣкъ не отъ міра сего“ — этотъ терминъ одинаково точно обозначаетъ и истиннаго христіанина и генія.

И всѣ прочіе принципиальные термины христіанства приложимы въ равной мѣрѣ къ тому и другому. И геній и христіанинъ не только оба не отъ міра сего, но и оба ищутъ лишь „единого на потребу“ (Лув. 10 гл., 42 ст.), сокровеннаго высшаго смысла жизни. И геній и христіанинъ служатъ раскрытію одного и того же христіанскаго жизненнаго принципа, каковымъ является любовь, приводящая жизнь въ гармонію.

Неудивительно, что всѣ истинные міровые геніи, какъ христіанской, такъ и дохристіанской эры, близки по своему духу и результату своего творчества къ центральному міровому генію — Христу и Его спасительному дѣлу. Лучшіе же изъ нихъ были непосредственными провозвѣстниками христіанства. Таковы пророки и апостолы.

Однородность геніальности или вдохновенія творческаго (поэтическаго) съ пророческимъ — вещь извѣстная, признанная представителями того и другого вдохновенія. Не только поэты (Пушкинъ, напр.), но и апостоль (св. ап. Павелъ) называетъ поэта пророкомъ (Тит. 1 гл., 12 ст.). Но и поэтъ и пророкъ одно и то же, конечно, не въ частныхъ какихъ-нибудь индивидуальных или историческихъ чертахъ, а въ ихъ

идеѣ, въ нормѣ. Они одно и то же, какъ осуществители единого высшаго акта положительной жизни.

Поэтъ и даже каждый человѣкъ одно и то же съ пророкомъ въ томъ случаѣ, когда въ немъ совершается высшій актъ положительной жизни (вдохновеніе), совершается притомъ нормально и идеально; это бываетъ тогда именно, когда онъ стоитъ на чистой почвѣ и подъ покровомъ истинной религіозности. Такого именно поэта въ моментъ истиннаго вдохновенія изобразилъ Пушкинъ въ извѣстномъ своемъ стихотвореніи „Пророкъ“.

Что этотъ изображенный Пушкинымъ въ образѣ пророка поэтъ есть именно истинный, нормальный и идеальный поэтъ, прекрасно разъясняетъ Вл. Соловьевъ.

„Поэтическое самосознаніе Пушкина, — говоритъ онъ, — созрѣвшее и повышенное въ силу внутреннихъ и внѣшнихъ причинъ, облеклось въ минуту вдохновенія величавымъ образомъ библейскаго пророка, — образомъ, подходящимъ, конечно, не ко всякому поэту, а лишь къ тому идеальному, свыше призванному, для великаго служенія предназначенному поэту, для той высшей потенціи творческаго генія, которую въ этомъ поднятомъ настроеніи ощущалъ къ себѣ Пушкинъ...“

Пушкинскій пророкъ не есть самъ Пушкинъ, или какой-нибудь изъ другихъ поэтовъ, а есть чистый носитель того безусловнаго идеальнаго существа поэзіи, которое было присуще всякому истинному поэту и прежде всего самому Пушкину въ зрѣлую эпоху его творчества и въ лучшія минуты его вдохновенія...

Этотъ поэтъ въ одеждѣ пророка, созданный вдохновеніемъ и съ внутреннею, свободною необходимостью раскрывающій полноту своего смысла, не совпадая ни съ какимъ изъ дѣйствительныхъ поэтовъ, никакъ не можетъ быть, однако, простымъ отвлеченіемъ отъ нихъ, потому что, живя въ нихъ всѣхъ, онъ больше ихъ всѣхъ, онъ есть то въ нихъ, что они всѣ знаютъ въ себѣ какъ лучшее ихъ самихъ... онъ не отвлеченіе ихъ, а ихъ существенная норма... (Значеніе поэзіи Пушкина. „В. Европы“ 1899 г., кн. 12, стр. 693 и 694). Въ немъ (скажемъ кратко) данъ образъ истиннаго религіознаго христіанскаго поэта, очищеннаго религіозностью отъ всякихъ мірскихъ грѣховныхъ прираженій. И въ такомъ именно видѣ поэтъ совершенно приближается къ пророку

и съ нимъ вмѣстѣ обазывается истиннымъ, совершеннѣйшимъ представителемъ высшаго акта положительной жизни.

Конечно, было бы слишкомъ смѣло и утопично утверждать, что всѣ люди должны стремиться и могутъ достигать осуществленія этого акта положительной жизни въ только что изображенной чистой и совершенной формѣ.

Отъ начала міра истинные гени исчисляются рѣдкими отдѣльными единицами. Несомнѣнно, такъ будетъ и до конца... Однако, отсюда еще не слѣдуетъ, что высшій актъ положительной жизни — исключительное достояніе отдѣльныхъ немногихъ людей. Переживаемый сначала гениями, онъ потомъ, какъ извѣстно, становится общимъ достояніемъ. Гени лишь пионеры положительной (эстетической) жизни въ ея высшемъ проявленіи (творествѣ). Они прокладываютъ путь, по которому можетъ идти и дѣйствительно идетъ вся масса человѣчества.

Актъ творчества не только первоначально осуществляется творцомъ-художникомъ, но и до безконечности воспроизводится при созерцаніи и постиженіи его въ художественномъ произведеніи.

Созерцаніе произведеній гениальнаго творчества также высшій актъ положительной жизни, только ослабленный, менѣе интенсивный (такъ сказать, отраженный). Онъ выше примитивнаго эстетическаго созерцанія, такъ какъ въ немъ субъектъ созерцаетъ не случайныя душевныя настроенія, а сгущенную въ идею глубину душевной жизни. Созерцая и постигая идею художественнаго произведенія, обыкновенный человѣкъ, по словамъ Фолькельта, „приобрѣтаетъ даръ ясновидѣнія и начинаетъ прозрѣвать въ таинственную глубину жизни“ (91 стр.). Этотъ актъ созерцанія художественныхъ произведеній доставляетъ человѣку и большее блаженство, чѣмъ обыкновенное эстетическое созерцаніе, такъ какъ въ немъ дается большая степень постиженія и усвоенія жизни. „Видѣть отраженіе міра въ высокихъ умахъ (говорить тотъ же авторъ), узнавать чувства и мысли великихъ, оригинальныхъ людей о нашей жизни и ходѣ міровыхъ событій для насъ большое счастье. Я считаю самыми благословенными и плодотворными тѣ часы нашей жизни, которые мы проводимъ въ обществѣ великихъ, оригинальныхъ людей, углубляясь въ ихъ произведенія и осваиваясь съ міромъ ихъ

мыслей, чувствованій и вѣрованій. Въ эти часы мы болѣе, чѣмъ когда-либо, познаемъ все величіе и глубину человѣческаго духа... Художественное произведеніе не только воспроизводитъ жизненные явленія, но и говоритъ намъ о настроеніи и міросозерцаніи, о характерѣ и объ идеалахъ создавшаго его замѣчательнаго духа“ (94 стр.). Познавая глубину духа и тайны жизни изъ художественныхъ произведеній, человѣкъ внутренне усваиваетъ ихъ, овладѣваетъ ими и тѣмъ самымъ обогащаетъ свою собственную личную жизнь, утверждаетъ и расширяетъ ее. Это-то собственно и даетъ въ результатѣ сладкое повышенное чувство жизни — блаженство.

Но если обыкновенное эстетическое созерцаніе мало доступно и трудно для суетной толпы, то тѣмъ болѣе трудно и недоступно созерцаніе и постиженіе идейныхъ произведеній творчества. Не даромъ поэтъ, возвысившійся до постиженія идеальной нормы поэзіи, противопоставляетъ себѣ толпу, какъ неспособную возвышаться до надлежащаго пониманія его произведеній, до переживанія съ нимъ его вдохновенія, называетъ ее „хладной“, „надменной“, „непосвященной“, „безсмысленной“...

И чѣмъ выше и истиннѣе творческое произведеніе, тѣмъ меньше способныхъ понимать его и наслаждаться имъ. Печальный фактъ этотъ такъ извѣстенъ всѣмъ, что не нуждается въ какихъ-либо особыхъ подтвержденіяхъ...

Причина его, само собою разумѣется, хранится не въ иномъ чемъ, какъ въ той же выше отмѣченной внутренней ненормальности человѣка, отъ которой зависитъ и малоспособность людей въ прочному, продолжительному эстетическому созерцанію и исключительность творческаго вдохновенія. Въ данномъ случаѣ имѣетъ особенное значеніе та духовная немощь, то духовное безсиліе, которыя обусловлены подавленностью въ грѣшномъ человѣкѣ духовнаго начала и постоянной разсѣянностью души.

Такое состояніе св. апостолъ Павелъ называетъ „плотностью“ (Рим. 7 гл., 14 ст.) и противопоставляетъ ему другое противоположное состояніе духовной самособранности, мощи, называемое имъ „духовностью“...

Духовность, т.-е. способность человѣка жить духовною стороною своей природы, интересоваться, главнымъ образомъ, духовною жизнью, углубляться въ собственную душу

и заражаться чужой духовной самоуглубленностью (вдохновеніемъ), есть необходимѣйшее условіе для постиженія и наслажденія добрыми произведеніями творческаго генія, раскрывающаго глубины человѣческаго духа (1 Кор. 2 гл., 11 ст.). „Кто вѣсть отъ человѣкъ, яже въ человѣцѣхъ?“ спрашиваетъ боговдохновенный апостолъ и отвѣчаетъ: „точію духъ, живущій въ немъ“. Духовное (между прочимъ, духовный процессъ вдохновенія) „востязуется лишь духовнымъ“... (14 ст.)

Но духовность (духовная самособранность и мощь), какъ общечеловѣческое, благопріобрѣтенное достояніе, дается лишь христіанской религіей, — именно христіанскимъ возрожденіемъ, воспитаніемъ и жизнью во Христѣ. Въ подтвержденіе и разъясненіе вліянія христіанскаго возрожденія и жизни на духовную самособранность и мощь человѣка, приведемъ слѣдующій прекрасный образъ изъ твореній св. Макарія Великаго. „Какъ, если солнце взойдетъ надъ землею, то всѣ лучи его на землѣ, а когда бываетъ оно на западѣ, тогда, отходя въ домъ свой, назадъ собираетъ оно всѣ лучи свои; такъ душа, не возрожденная свыше Духомъ, вся на землѣ своими помыслами, и мысли ея простираются до предѣловъ земли; но какъ скоро бываетъ сподоблена получить небесное рожденіе и общеніе отъ Духа, воедино собравъ всѣ свои помыслы и удерживая ихъ при себѣ, входитъ въ нерукотворенную обитель... и всѣ ея помыслы, вступая въ божественный воздухъ, дѣлаются небесными, чистыми (духовными)“ (Добротол. I т., 226 стр.). Только христіанство и даетъ дѣйствительную духовную мощь и самособранность, въ которыхъ именно и заключается существенное свойство каждаго истиннаго христіанина. „Умъ и разумѣніе христіанъ (пишетъ тотъ же св. подвижникъ), по общенію и причастію Св. Духа, достигаютъ постоянства, твердости, безмятежія и покоя, не разсѣиваются и не волнуются уже непостоянными и суетными помыслами... Обновленіемъ ума, умирненіемъ помысловъ, любовію и т. д. отъ всѣхъ людей въ мірѣ отличается новая тварь — христіанинъ“ (Ibid., 225 стр.).

Итакъ, естественно заключить, что только на почвѣ христіанско-внутренняго возрожденія и озаренія возможенъ въ постоянномъ и прочномъ видѣ разсматриваемый высшій общедоступный актъ положительной эстетической жизни, заключающійся въ глубокомъ созерцаніи истинныхъ произведеній

духовнаго творчества, въ сладостномъ усвоеніи и постиженіи открывшихся въ нихъ дивныхъ глубинъ духа и духовной жизни.

Правда, для истинныхъ христіанъ кругъ такихъ произведеній очень ограниченъ. Въ немногихъ произведеніяхъ чело-вѣческаго искусства чуткая, духовно требовательная христіанская душа усматриваетъ истинныя откровенія духа. Массу предметовъ искусства, вызывающихъ шумные восторженные клики „сыновъ вѣва сего“, вѣрный сынъ христіанской Церкви отвергаетъ... Но зато въ чемъ онъ находитъ истинное духовное откровеніе, такъ ужъ погружается въ то всецѣло, исчерпываетъ до дна и блаженствуетъ долго и напряженно. Между тѣмъ какъ восторженный шумъ суетливой толпы въ виду призраковъ поддѣльныхъ и ложныхъ откровеній искусства или производится только ради шума, ради забавы, или подъ этимъ шумомъ скрывается самообманъ, жалкая попытка увѣрить себя и другихъ, что истинное эстетическое наслажденіе получено.

Теперь самъ собою возникаетъ вопросъ, какія же именно произведенія художественнаго творчества составляютъ кругъ истинныхъ произведеній, носятъ въ себѣ истинныя откровенія духа и могутъ служить совершеннѣйшимъ матеріаломъ для высшей ступени положительной жизни духовно-нормальныхъ людей — христіанъ?

Подходя къ предмету еще ближе, должно рѣшить собственно слѣдующій вопросъ: откуда получается и должно получаться надлежащее содержаніе вдохновенія, какъ процесса творчества, или, что то же, содержаніе творческихъ идей?

Выше приходилось уже говорить, что творческія идеи слагаются въ душѣ творца-художника изъ обыкновенныхъ мыслей и чувствъ эстетическаго характера. Приводятся они въ гармонію и единство внутреннимъ сродствомъ отражающейся въ нихъ міровой и жизненной гармоніи. Отсюда болѣе или менѣе ясно, что идейное содержаніе творчества получается предварительно изъ внѣшняго и внутренняго опыта и что совершенство его обуславливается степенью отразившейся въ немъ жизненной гармоніи. Чѣмъ разнообразнѣе приобрѣтенныя на основаніи внѣшняго и внутренняго опыта мысли и чувства художника и чѣмъ болѣе опредѣленныя и суще-

ственные черты міра отражаются въ нихъ, тѣмъ болѣе значительную и гармоничную идею они образуютъ.

Такимъ образомъ, совершенство идейнаго содержанія творчества должно обусловливаться совершенствомъ опыта, обогащающаго человѣка матеріаломъ для идей.

Опытъ, какъ извѣстно, раздѣляется на внѣшній и внутренній (чувственный и духовный). Первый обогащаетъ данными, раскрывающими существенныя черты внѣшняго (матеріальнаго) міра, второй — міра духовнаго.

Данныя внѣшняго міра, или, что то же, чувственнаго опыта, распадаются на два класса: 1) объективныя по источнику и субъективныя по себѣ (цвѣта, звуки, формы и т. д.) и 2) субъективныя по источнику и объективныя по себѣ (научныя данныя объ элементахъ и законахъ міра). Точно такъ же и данныя міра духовнаго принадлежатъ къ двумъ категоріямъ — субъективной по себѣ (свойства и функціи индивидуальнаго субъекта) и субъективно-объективной (свойства и функціи Высочайшаго Духа).

Та идея можетъ считаться вполне совершенной, которая объединяетъ въ себѣ всѣ и субъективныя и объективныя данныя и чувственнаго и духовнаго опыта.

Зародышъ такой идеи начинаетъ завиваться въ ощущеніяхъ (въ объективно-субъективныхъ данныхъ). Вызывая далѣе и ассимилируя съ собою чисто субъективныя данныя — мысли и чувства, — онъ постепенно превращается въ организмъ, сначала чисто субъективный, потомъ адекватно сему объективируемый и, наконецъ, расширяемый и усовершенствуемый до степени универсальнаго субъективно-объективнаго организма. Пояснимъ примѣромъ.

Человѣкъ видитъ яркій свѣтъ солнца и ощущаетъ его теплоту. У него зарождается представленіе и мысль о солнцѣ, какъ о живомъ предметѣ, хорошо дѣйствующемъ на все живущее, съ каковою мыслью связывается чувство удовольствія и душевнаго расположенія въ солнцу, какъ къ благотельному предмету. Дальнѣйшая субъективная работа надъ этимъ благотельнымъ и пріятнымъ объектомъ даетъ рядъ мыслей и заключеній (связанныхъ съ соответствующими имъ чувствами) о силѣ, значеніи и строеніи солнца. Заключенія эти имѣютъ двойное направленіе. Поскольку матеріаломъ для нихъ служатъ примитивныя ощущенія, постольку солнце пред-

ставляется и разъясняется какъ физическая сила, какъ безличный природный агентъ; съ другой стороны, поскольку въ нихъ преобладаетъ субъективный матеріаль (представленіе о солнцѣ, какъ о благодѣтельномъ объектѣ, и вытекающія отсюда симпатическія чувства въ нему), постольку оно трактуется особымъ, живымъ, высшимъ и благимъ существомъ (божествомъ), впрочемъ, не отдѣлимымъ отъ видимаго солнца. Указанные два пути интеллектуальныхъ процессовъ объединяются и даютъ въ результатѣ идею Высочайшаго трансцендентнаго Творца, проявляющаго Свою творческую, животворящую и благодѣтельную силу въ твореніи (въ частности и особенно разительно въ солнцѣ).

Въ данномъ примѣрѣ кратко обозначенъ полный путь образованія идеи. Въ немъ можно различить три фазы: 1) объективно-субъективную, 2) субъективно-объективную и 3) идеальную (синтетическую).

Различіе этихъ фазъ обусловливается степенью полноты и единства соответствующихъ имъ идей.

Въ первой фазѣ идея объединяетъ лишь субъективно данный объективный матеріаль внѣшняго и субъективный — внутренняго опыта. Группирующимъ центромъ здѣсь является, съ одной стороны, живой субъектъ, непосредственный носитель своихъ субъективныхъ данныхъ, съ другой — конкретный объектъ, носитель данныхъ, объективныхъ по происхожденію.

Вторая фаза объединяетъ субъективныя — производныя данныя, выработанныя на основаніи первыхъ (объективно-субъективныхъ) и представленныя отвлеченно объективными. Объединяющимъ центромъ является отвлеченно представляемые субъектъ и объектъ, объединяющіе около себя производныя субъективныя данныя въ качествѣ объективныхъ. Здѣсь посредственно имѣются въ виду и косвенно объединяются и данныя первой фазы (получаемыя извнѣ ощущенія и зарождающіяся въ субъектѣ душевныя функціи), такъ какъ матеріаль производныхъ субъективныхъ данныхъ составляется на основаніи первыхъ и такъ какъ самое отвлеченное представленіе ихъ объективными основывается на различіи объективнаго источника и субъективнаго состава первыхъ данныхъ.

Но полное единство элементовъ во второй фазѣ еще не достигается. Здѣсь производныя данныя (какъ уже сказано) объединяются или въ отвлеченно объективный объектъ, или

субъектъ. Эта альтернатива во второй фазѣ остается непримиренною.

Примиреніе и объединеніе ея дается третьей фазой. Здѣсь всѣ данныя: и субъективныя и объективныя, и примитивныя и производныя, и реальныя и отвлеченныя сводятся къ одному идеальному центру, заключающему въ себѣ всѣ названные элементы.

Примитивный разрозненный элементъ (ощущенія), рядомъ стоящій въ первой фазѣ съ субъективнымъ (мыслями и чувствами), отвлеченный въ идеально объективный объектъ и субъектъ (во второй фазѣ), здѣсь является въ видѣ единой полной идеи реального Высочайшаго Существа (субъективнаго по Себѣ, объективнаго по Своей творческой дѣятельности), объединяющаго въ Своей природѣ реальное бытіе и идеальное отвлеченіе его, словомъ, всю универсальную жизнь.

Сообразно съ тѣмъ, какою фазою единства и полноты ограничивается творческая идея, бываютъ различные виды творчества и различныя степени его совершенства.

Первой фазѣ соответствуетъ легкое творчество, ограничивающееся созданіемъ произведеній, изображающихъ конкретный объектъ, какъ онъ есть, безъ всякой, такъ сказать, задней мысли (искусство, подражающее природѣ), или выражающее опредѣленное настроеніе, отдѣльную опредѣленную мысль (искусство, исчерпывающееся наличнымъ самовыраженіемъ). И то и другое обобщается въ натурализмъ.

Творчески выраженная во второй фазѣ единства и полноты идея даетъ въ результатѣ, съ одной стороны, произведенія, заключающія въ себѣ болѣе или менѣе общую мысль, общій принципъ натуральной жизни, предварительно отвлеченно выработанный (символическое искусство), съ другой — воображаемые образы живыхъ существъ, дѣйствующихъ въ мірѣ (миѳологія).

Идея третьей фазы — теистическая идея личнаго Бога, Творца вселенной и Промыслителя, даетъ въ результатѣ безконечное множество уже созданныхъ и еще только имѣющихъ появиться произведеній христіанскаго гуманнаго искусства.

Каждый изъ названныхъ видовъ искусства входитъ въ качествѣ частнаго подчиненнаго элемента въ слѣдующій за нимъ видъ. Такъ, натурализмъ (вѣрность природнымъ объективнымъ формамъ и субъективнымъ настроеніямъ) можетъ и

долженъ быть подчиненнымъ элементомъ и осуществляющимъ средствомъ въ символизмѣ. Символизмъ недостойнъ и названія искусства, если при воплощеніи своихъ принциповъ и идей слишкомъ будетъ грѣшить противъ натурализма.

Далѣе, миеологизмъ пользуется въ качествѣ подчиненныхъ элементовъ и средствъ не только натурализмомъ, но и символизмомъ. Представляя образы различныхъ божествъ, онъ облачаетъ ихъ въ самыя натуральныя формы и въ то же время связываетъ съ этими формами особые признаки, символизирующіе такія или иныя качества божествъ.

Христіанское гуманное искусство, какъ высшее изъ всѣхъ, должно имѣть въ своемъ распоряженіи всѣ названные виды его.

Христіанское искусство вмѣщаетъ въ себѣ и натурализмъ, и символизмъ, и миеологизмъ.

И каждый изъ этихъ видовъ искусства, поставленный на общую почву христіанскаго гуманнаго искусства, является истиннымъ и совершеннымъ; между тѣмъ безъ этой почвы самъ по себѣ односторонень и недостаточень.

Натурализмъ самъ по себѣ мелокъ и нечистъ. Фотографированіе объективной дѣйствительности (въ стилѣ Зола и г. Боборыкина) со всѣми ея грязными и бѣдственными явленіями или субъективнаго міра со всею его пошлостью и ничтожествомъ — очень жалкое, бѣдное и мало эстетичное искусство, неспособное привести человѣка къ блаженному переживанію высшаго положительнаго акта жизни — вдохновенія. Какъ сами авторы — крайніе натуралисты, пишутъ сразу дюжины романовъ безъ малѣйшаго признака вдохновенія, такъ и читатели ихъ или зѣваютъ при чтеніи, или разжигаются чувственно, сладострастными картинами, обильно преподносимыми имъ, не переживая даже удовольствія самаго обыкновеннаго эстетическаго созерцанія.

Между тѣмъ, тотъ же натурализмъ, поставленный подъ принципъ высшаго христіанскаго искусства, является совсѣмъ въ иномъ видѣ и производитъ совершенно другое дѣйствіе.

Принципъ христіанскаго искусства оставляетъ въ натурализмѣ неприкосновеннымъ его специфическій элементъ — непосредственную объективную форму или душевное движеніе, но онъ очищаетъ ихъ отъ всякихъ низменныхъ антиэстетическихъ примѣсей; онъ далѣе, представляетъ специ-

фическій элементъ натурализма на фонѣ общей христіанской идеи, что не только не вредитъ эстетическому впечатлѣнію, напротивъ, въ высшей степени усиливаетъ его, такъ какъ такое или иное усвоеніе въ художественномъ произведеніи жизненной идеи и составляетъ (какъ уже видѣли раньше) главное условіе его пріятности и переживаемаго чрезъ него блаженства.

Къ образцамъ такого очищеннаго христіанствомъ натурализма могутъ быть отнесены мадонны Рафаэля. Въ нихъ воспроизведены образы реальныхъ женщинъ-матерей, но образы, очищенные христіанскимъ принципомъ святости материнства, санкціонированнаго материнствомъ Пречистой Дѣвы по отношенію къ Христу Спасителю.

Символизмъ, не освѣщаемый принципомъ высшей стадіи христіанскаго гуманнаго искусства, также страдаетъ крупными недостатками. Усиливаясь основаться на собственныхъ лишь началахъ (субъективномъ и объективномъ), онъ раздуваетъ эти начала до чрезмѣрности и впадаетъ въ двѣ крайности: въ опошленіе содержанія и искаженіе формы. Таковъ, между прочимъ, современный молодой символизмъ, передающій ничтожныя обыденныя понятія и представленія въ небрежной, напыщенной и неэстетической формѣ.

Совсѣмъ другимъ является символизмъ, какъ отрасль христіанскаго гуманнаго искусства, находящійся, такъ сказать, подъ всеобъединяющимъ протекторатомъ послѣдняго.

Во-первыхъ, здѣсь у него является цѣнное жизненное содержаніе, во-вторыхъ, натуральная жизненная форма. Однимъ изъ новѣйшихъ образцовъ такого символизма (въ области живописи) можно считать картину Ропгросса, изображающую тщетную братоубійственную погоню эгоистовъ за фортуной въ видѣ тѣснящейся толпы давящихъ другъ друга современныхъ людей и жадно протягивающихъ руки къ крылатой фортунѣ.

И миеологія легко можетъ ужитья и возродиться къ лучшему на универсальной почвѣ христіанскаго искусства. Ей можетъ быть сохранена даже ея классическая форма за вычетомъ изъ нея всего грязно-чувственнаго и при исправленіи и усовершенствованіи ея содержанія.

Искусство, имѣющее содержаніемъ кругъ христіанскихъ идей, какъ видно изъ всего только что сказаннаго, не есть

узво религиозное искусство. Оно настолько всеобъемлюще, что обнимаетъ и даетъ тонъ всѣмъ видамъ искусства, все равно какъ центръ круга объединяетъ и даетъ направление всѣмъ своимъ радіусамъ. Но въ немъ все-таки можетъ быть градація идей, можетъ быть и высшая стадія его собственныхъ идей, специально религиозныхъ. Идея личнаго Трїединого Бога, Творца міра, идея Спасителя человѣчества, идея искупленія и устроенія жизни могутъ быть въ своемъ чистомъ видѣ (изолированно) содержаніемъ искусства. Непосредственное воплощеніе этихъ центральныхъ идей въ объективной формѣ составляетъ специальную область религиознаго искусства. Это, бесспорно, самое высшее и совершеннѣйшее искусство.

Процессъ осуществленія и созерцанія произведеній его долженъ давать въ результатѣ высшій напряженнѣйшій и блаженнѣйшій актъ положительной жизни. Здѣсь человѣкъ какъ бы возвышается надъ всѣмъ міромъ и мировой жизнью, переходитъ какъ бы на сверхземную почву, становится какъ бы на божественную точку зрѣнія. Здѣсь дается полное и совершенное постиженіе жизни и высшаго рода обладаніе ею. Если гдѣ, то здѣсь особенно художникъ и созерцатель становятся причастными небесному блаженству.

Но среди религиозныхъ, такъ сказать, центральныхъ идей самую центральную является идея страждущаго Спасителя. Въ ней компендіумъ жизни и съ свѣтлой и съ темной стороны, въ ней узелъ мирового жизненнаго процесса. Поэтому то самое сильное религиозно-художественное впечатлѣніе получается при созерцаніи художественныхъ изображеній распятія, моленія о чашѣ, выхода къ народу („esse homo“) и т. п.

Правда, чтобы получить отъ произведенія религиознаго искусства болѣе или менѣе соответствующее ему полное впечатлѣніе, необходимо соблюденіе двухъ существенныхъ и въ высшей степени трудно выполнимыхъ условій.

Нужно, во-первыхъ, чтобы творецъ-художникъ дѣйствительно возвысился на степень этихъ идей и вполнѣ вдохновился ими; во-вторыхъ, необходимо, чтобы и созерцатель былъ способенъ воспроизвести въ себѣ религиозныя идеи. И для того и другого нужна предварительная подготовка, заключающаяся въ воспитаніи въ себѣ религиозныхъ настроеній и мыслей.

Творецъ истинныхъ религиозно-художественныхъ произведеній долженъ имѣть надлежащій религиозный опытъ, могущій

дать ему добровачественный материалъ для сформированія въ его индивидуальности религіозной идеи. Религіозныя идеи, какъ содержаніе художественнаго творчества, не суть нѣчто для всѣхъ опредѣленное, замкнутое. Онѣ формируются въ индивидуальномъ субъектѣ изъ индивидуально окрашеннаго содержанія... Въ этомъ условіе ихъ безконечнаго разнообразія, постоянной свѣжести и вѣчной жизненности. Конечно, индивидуальность религіозной идеи въ сознаніи творца-художника не должна простираться далѣе оживленія ея, далѣе отбѣненія такой или иной изъ безконечныхъ, безчисленныхъ сторонъ ея... Иначе получатся ложныя, искаженныя идеи, вносящія разрушеніе въ область религіознаго искусства.

Школой, снабжающей добровачественнымъ материаломъ для религіозныхъ идей, должно служить, прежде всего, внимательнѣйшее изученіе св. Писанія, проникновеніе въ духъ его, затѣмъ, знакомство съ дѣйствительной жизнью истинно религіозныхъ людей и, наконецъ, собственный духовно-религіозный опытъ.

Только отсутствіемъ среди художниковъ истинно религіозныхъ людей и малочисленностью этихъ послѣднихъ въ толпѣ и можно объяснить то, что высшее и совершеннѣйшее изъ всѣхъ искусствъ, искусство религіозное, не является преобладающимъ, что совершенство его и доставляемое имъ блаженство — terra incognita для толпы.

Съ какой стороны ни смотрѣть на эстетическую жизнь, въ частности на художественное творчество (искусство), вездѣ невольно приходишь къ одному результату: безпрепятственное, полное и совершенное осуществленіе ихъ обусловливается прямой непосредственной связью съ религіей, съ религіозно-нравственной чистотой и совершенствомъ челоуѣка... Достиженіе осуществленія и наслажденія положительной эстетической жизнью идетъ параллельно съ достиженіемъ истинной христіанской чистоты. „Художественный инстинктъ очищается вмѣстѣ съ остальной природой челоуѣка“, говоритъ Джонъ Рёскинъ. (Лекціи объ искусствѣ. Переводъ Когана, 1900 г. стр. 91.) „Если въ созданномъ твореніи есть истинная цѣнность (читаемъ у него же), то эта цѣнность происходитъ отъ истиннаго достоинства того, кто создалъ его, хотя бы душа этого творца была испорчена и запятнана элементомъ грѣха (стр. 88).“

Всѣ гениальнѣйшіе творцы искусства, несомнѣнно, были со слабостями и грѣхами... Но въ моменты творчества они отрѣшались отъ этихъ слабостей и грѣховъ... Въ эти моменты въ душахъ ихъ было на лицо только то дивное сѣмя, которое отразилось въ ихъ великихъ твореніяхъ. Тогда „божественный глаголь“ не только касался ихъ духовнаго слуха, но и говорилъ ихъ языкомъ и творилъ ихъ руками.

Итакъ, истинное, прочное искусство, какъ высшій актъ положительной эстетической жизни, есть достояніе лишь внутренне нормальныхъ людей, стоящихъ на пути истинной жизни, словомъ, истинныхъ христіанъ. Но истинные христіане, какъ и ихъ глава — Христось, стоятъ, живутъ и дѣйствуютъ на аренѣ міра не изолированно, не съ мечомъ, урѣзывающимъ несоотвѣтствующія ихъ святости проявленія міровой жизни и не съ огнемъ, палящимъ все, не гармонирующее съ ними и съ ихъ жизнью.

Христось Самъ жилъ среди мытарей и грѣшниковъ, окруженный злобою и лицемѣріемъ фарисеевъ, невѣжествомъ и чувственностью народа. Онъ соприкасался со всѣми проявленіями грѣшной жизни. Океанъ грѣха и зла вздымалъ вокругъ Него особенно бурныя и свирѣпыя волны, старался захлестнуть Носителя добра и свѣта... Но „свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма его не объятъ“ (Іоан. 1 гл., 5 ст.). Въ виду неугасимости Божественнаго Свѣта — Христа, грѣховная жизненная тьма лишь оказывалась тѣмъ, чѣмъ она есть (тьмою). Христось лилъ свѣтъ, и только такимъ образомъ уничтожалъ тьму. Куда попадалъ Его свѣтъ, тамъ и оставался, тамъ тьма теряла силу. Кто просвѣщался Христомъ, тотъ понималъ, что такое свѣтъ и что такое тьма, и склонялся къ первому, отвращаясь второй. Христось лилъ свѣтъ и показывалъ, что тьма есть тьма, что грѣхъ и зло источаютъ, разрушаютъ и уничтожаютъ жизнь. Христось говорилъ о святости и истинной жизни, но Онъ же говорилъ и о грѣхѣ и о жизни злой... И Его Собственная святость не оскорблялась и не туснѣла отъ этого...

Отсюда ясно, что ненормальная (злая и грѣховная) жизнь, не исключенная изъ міра Богомъ, не можетъ быть исключена и людьми, что творцы-художники, воплощающіе идеи жизни въ произведеніяхъ искусства, могутъ и должны воплощать идеи и ненормальной, грѣховной, но фактически существующей жизни.

Только при этомъ воплощеніи не должно быть извращенія настоящаго отношенія чистаго творца-художника къ нечистой воплощаемой идеѣ. Чистый высоконравственный творецъ-художникъ долженъ воспроизвести въ себѣ идею нечистой, ненормальной жизни и воплотить ее въ объективной формѣ такъ, какъ онъ переживаетъ ее. А переживаетъ онъ ее (если онъ дѣйствительно чистъ), какъ нѣчто болѣзненное, ненормальное, дисгармонирующее съ жизнью... Такою она должна казаться и въ его произведеніи.

Несомнѣнно, отрицательное по содержанію искусство охватывается злымъ только тогда, когда художникъ извращенно относится къ идеѣ злой жизни, когда передаетъ ее въ качествѣ идеи доброй (или по крайней мѣрѣ) безразличной жизни. Такое извращенное отношеніе передается и созерцателю... Отсюда и происходитъ деморализующее вліяніе изображенной отрицательной стороны жизни.

„Для чистаго все чисто!“ (Тит. 1 гл., 15 ст.) Если художникъ съ чистою душою воспроизведетъ въ своей душѣ нечистую идею, она предстанетъ предъ нимъ во всемъ своемъ безобразіи и ненормальности. Такою же (т.-е. во всемъ своемъ безобразіи и ненормальности) она отразится и въ соотвѣтствующей объективной формѣ; такую же будетъ воспринята и нравственно чистымъ созерцателемъ. И не только не заразятся и не пострадаютъ отъ нея художникъ и созерцатель, напротивъ, еще болѣе укрѣпятся въ своей чистотѣ, еще болѣе возлюбятъ добро и совершенство.

В. Шугинъ.

(Окончаніе будетъ.)

Два слова въ защиту обрядовъ православной Церкви.

Въ седьмой книжкѣ Вашего уважаемаго журнала была помѣщена статья С. Б—го въ защиту обрядовъ православной Церкви противъ нападокъ на нихъ г. Розанова. Цѣня искреннее чувство автора этой статьи и полную состоятельность, вѣрность его основной мысли, я однако думаю, что вопросу—почему необходимы обряды?—можно дать нѣсколько другую постановку, при которой ихъ значеніе для христіанъ будетъ уже несомнѣнно доказано. Мнѣ думается, что въ апологетическихъ цѣляхъ нужно разсматривать *данный предметъ въ связи съ общимъ ученіемъ православнаго христіанства.*

Ученіе о спасеніи всѣхъ людей, проповѣданное божественнымъ Основателемъ христіанства, не есть только теоретическая истина, а главнымъ образомъ есть жизненный фактъ, касающійся возрожденія человѣческихъ душъ, и, какъ таковой, онъ всецѣло направляется къ обновленію ихъ нравственной природы. Эта природа, по закону, вложенному въ нее Творцомъ, должна развивать въ себѣ начала добра, правды и истины,— это развитіе можетъ совершаться въ человѣкѣ только тогда, когда онъ сознаетъ, что источникъ добродѣтели внѣ его, въ Богѣ, въ Его всеильной благодати, которая оживляетъ мертвыя человѣческія души.

Внѣ этого сознанія — царство грѣха и нераздѣльной съ нимъ духовной смерти (Іак. 1, 15). Вспомнимъ грустную исторію паденія перваго человѣка: грѣхъ его состоялъ въ томъ, что онъ захотѣлъ свою ограниченную и условную природу видѣть неограниченной и безусловной, захотѣлъ быть Богомъ (Быт. 3, 5) и въ себѣ самомъ имѣть источникъ жизни. И вотъ, вмѣсто этого соблазнительнаго дара, люди подпали владычеству смерти и вліянію вишней природы (Быт. 3, 16—19), и это послѣднее настолько сильно сказывается въ грѣшномъ человѣкѣ, что онъ является какъ бы только вещью видимаго міра.

I. Христось, пришедши на землю разрушить дѣла діавола, учитъ насъ, что для спасенія необходимо отречься отъ своей воли, подчинить ее божественному закону и сдѣлать содержаниемъ ея добродѣтель любви въ противоположность тому

эгоизму, въ которомъ начало всякаго грѣха. Новое содержаніе духовной жизни, основанной на отреченіи отъ своей воли и на любви, можетъ развиваться въ душахъ вѣрующихъ во Христа только тогда, когда они составляютъ изъ себя нравственную организацию, царство совѣстей, Церковь, руководимую святителями Божиими. И это вполне понятно. Возьмемъ первое требованіе христіанства — отреченіе отъ своей воли; очевидно, что это не отдѣльное, частное дѣйствіе человѣка, а подвигъ цѣлой жизни. И этотъ подвигъ становится возможнымъ въ Церкви: своей іерархіей, таинствами и, наконецъ, обрядами она лѣчитъ и дисциплинируетъ нашу грѣховную волю. Церковь есть организмъ, члены котораго должны находиться между собою въ гармонической связи; эта связь возможна только тогда, когда закономъ общей жизни служить не отдѣльная воля, а воля всѣхъ или, вѣрнѣе сказать, воля Божія.

„Всѣ мы, — говоритъ апостоль, — однимъ Духомъ крестились въ одно тѣло, іудеи или эллины, рабы или свободные, и всѣ напоены однимъ Духомъ. Тѣло же не изъ одного члена, но изъ многихъ. Если нога скажетъ: я не принадлежу къ тѣлу, потому что я не рука; то неужели она потому не принадлежитъ къ тѣлу? И если ухо скажетъ: я не принадлежу къ тѣлу, потому что я не глазъ; то неужели оно потому не принадлежитъ къ тѣлу? Если все тѣло — глазъ, то гдѣ слухъ? Если все слухъ, то гдѣ обоняніе? Но Богъ расположилъ члены, каждый въ составѣ тѣла, какъ Ему было угодно. А если бы всѣ были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло? Но теперь членовъ много, а тѣло одно“ (1 Кор. 12, 13—20).

Всякій человѣкъ имѣетъ, въ силу воплощенія Христова, возможность соединиться съ Божествомъ; но для того, чтобы эта возможность быть сынами Божиими стала дѣйствительностью, необходимо прежде отречься отъ существующей уже грѣховной дѣйствительности человѣка, корень которой состоитъ въ эгоизмѣ или самости, т.-е. именно въ усилии поставить и утвердить себя внѣ Бога и противъ Бога; слѣдовательно, человѣкъ, желающій дѣйствительнаго воссоединенія съ Божествомъ, прежде всего долженъ отказаться отъ своего самоутвержденія и ни въ какомъ случаѣ не долженъ говорить и дѣйствовать изъ-за себя и во имя свое, чтобы не заслонять божественной благодати своимъ самолюбіемъ¹⁾.

¹⁾ В. С. Соловьевъ. Духовныя основы жизни.

Для того же, чтобы всегда и во всемъ помнить свое самоотреченіе, свою связь съ Церковью, существуютъ многочисленные обряды и установленія, которые однако, по общему ученію всѣхъ отцовъ Церкви, не сами по себѣ имѣютъ значеніе заслуги, *а лишь какъ выраженіе или средство для любви и молитвы*. Поэтому напрасно обвиняютъ насъ въ томъ, что мы любовь замѣняемъ таинствами и обрядами.

Не всѣмъ ли извѣстно, что недостойно исполненное установленіе не только не считается средствомъ угодить Богу, но прогнѣвляеть Его: „ядый бо и пійай (причастіе) недостойно, судъ себѣ ясть и піеть, и повиненъ бываетъ тѣлу и крови Христовой“ (1 Кор. 11, 29). Вспомнимъ также, какъ смотреть св. Церковь, напр., на посты: тѣлесный постъ безъ внутренняго расположенія она не считаетъ добродѣтелью.

Таинства и обряды не вытѣсняють любовь, но ее-то и выражаютъ, почему священникъ по освященіи даровъ и молится: *насъ же встѣхъ отъ единого хлѣба и чаши причащающихся соедини другъ другу*¹⁾.

Въ заключеніе мы замѣтимъ, что все сказанное нами объ обрядахъ не утверждаетъ ихъ абсолютной необходимости, — высшая степень нравственнаго совершенства и богословскаго созерцанія освобождаетъ отъ исполненія вѣдшихъ предписаній; но такое состояніе — удѣлъ немногихъ избранныхъ Божіихъ, мы же, грѣшныя, не положившіе и начала для духовнаго исправленія, должны начинать свое совершенствованіе съ первой ступени, съ признанія необходимости обрядовъ, въ качествѣ дисциплинарныхъ средствъ для обузданія нашей грѣховной воли, стремящейся къ самоутверженію.

Если эти разсужденія справедливы, то очевидно, что прав. Церковь, признающая необходимость обрядовъ для своихъ сыновъ, не только не ниже такъ наз. „духовныхъ“ христіанъ, отрицающихъ въ Церкви видимую сторону, но несравненно выше ихъ, какъ вполнѣ понимающая психологію челоуѣка и располагающая извѣстными средствами для его нравственнаго усовершенствованія по тому идеалу, который станетъ дѣйствительностью тогда, когда вообразится въ насъ Христось.

Иеродіаконъ *Виссаріонъ*.

¹⁾ Сочин. еп. Антонія (Храповицкаго) III т.

ОТДѢЛЪ II.

МУСУЛЬМАНСТВО ВЪ РОССИИ.

На обширномъ пространствѣ Русскаго государства, въ его городахъ, селеніяхъ и передвижныхъ кочевьяхъ Урала и Сибири, можно насчитать болѣе одиннадцати милліоновъ жителей, исповѣдающихъ мусульманскую религію. Конечно, это не особенно много сравнительно съ 75 милліонами православныхъ христіанъ Россіи, и само по себѣ это число не представляетъ ничего опаснаго для цѣлости и единства православной Россіи. Если въ ней живутъ католики, протестанты, евреи и даже язычники, то почему же не жить вмѣстѣ съ ними и мусульманамъ? Но на это приходится сказать, что опасность со стороны мусульманства и особенная нежелательность его заключается не въ количествѣ его послѣдователей, а въ качествѣ самаго мусульманства, какъ религіозной доктрины, и въ тѣхъ свойствахъ, которыя оно прививаетъ своимъ послѣдователямъ. Поэтому, если можно терпѣть въ нашей православной Россіи другія христіанскія вѣроисповѣданія, — хотя и они, какъ нарушающія въ нѣкоторой степени единство религіозной и государственной жизни и государственныхъ интересовъ, не желательны, — то совершенно не желательно мусульманство (наравнѣ съ еврействомъ и язычествомъ). И если мы того желаемъ и о томъ заботимся, чтобы число инославныхъ христіанъ русскихъ подданныхъ сравнительно съ православными не только не возрастало, но уменьшалось, то, безусловно, это самое особенно желательно по отношенію къ послѣдователямъ мусульманства: мусульманство, по нашему общему сознанію, сравнительно съ христіанствомъ, какъ религію свѣта и благодати, не можетъ служить и не служить орудіемъ просвѣщенія человѣчества и двигателемъ его культуры. Однако изъ различныхъ миссіонерскихъ отчетовъ, статистики и газетныхъ извѣстій приходится убѣждаться, что число послѣдо-

вателей мусульманства не только не сокращается, но годъ отъ году возрастаетъ. И этотъ ростъ мусульманства идетъ, къ сожалѣнiю, не только вслѣдствiе обычнаго прироста народонаселенiя и расширенiя нашихъ азиатскихъ владѣнiй съ мусульманскимъ населенiемъ, но и насчетъ обращенiя въ него язычниковъ — инородцевъ и, что еще прискорбнѣе, насчетъ совращенiя не укрѣпившихся въ христіанствѣ татаръ, киргизовъ, калмыковъ и другихъ нашихъ народностей.

Въ чемъ же заключается причина этого наступательнаго движенiя мусульманства, и тѣмъ можно и должно остановить его?

Сила мусульманства — въ бессилии нашего собственнаго христіанства, и опасность съ его стороны — въ нашемъ собственномъ равнодушии къ своему христіанскому званiю и къ религіознымъ убѣжденiямъ другихъ людей. Говоря о бессилии нашего собственнаго христіанства, мы, конечно, разумѣемъ несовершенство нашей христіанской жизни, а не вообще христіанства, которое, какъ религія богооткровенная, обладаетъ всею полнотою благодатныхъ силъ для воздѣйствiя на души людей. Мы здѣсь имѣемъ въ виду то непонятное явленiе въ нашемъ русскомъ, преимущественно интеллигентномъ, обществѣ, что оно, въ лицѣ своихъ болѣе дѣятельныхъ представителей, не только не хочетъ способствовать росту православiя за счетъ мусульманства (равно какъ и христіанскихъ сектъ), но какъ будто намѣренно стремится поддержать это послѣднее, давая понять и свою жизнь и свою дѣятельность, что оно (интеллигентное общество) особеннаго расположенiя къ православной Церкви не имѣетъ и готово протянуть руку всякому человеку, не взирая на его вѣроисповѣдное различiе, и даже радо поддержать то или другое религіозное убѣжденiе, какъ бы за одно то, что оно идетъ въ разрѣзъ религіозному убѣжденiю большинства, — государственной религіи.

Но проповѣдь мусульманства есть не только проповѣдь противъ христіанства, но вмѣстѣ съ тѣмъ и противъ государственнаго единства Россiи. Это становится совершенно яснымъ, какъ изъ исторiи міроваго распространенiя мусульманской религіи, такъ и ея основныхъ положенiй, на которыхъ воспитываются ея послѣдователи.

Мусульманство началось съ того, что въ арабскомъ городѣ Меккѣ одинъ изъ искренне-религіозныхъ арабовъ, по имени Мухаммедъ (Магометъ) (571—632 гг.), обольщенный своими болѣзненными эпилептическими видѣнiями, галлюцинаціями, объявилъ себя

(611 г.) пророкомъ и посланникомъ Божиимъ. Его первоначальною цѣлю было искорененіе многобожія среди своего родственнаго арабскаго племени, и его первыми послѣдователями были ближайшіе родственники, начиная съ его жены Хадиджы¹⁾. Но чѣмъ дальше шло время, чѣмъ число послѣдователей Мухаммеда становилось болѣе многочисленнымъ, тѣмъ все болѣе росли и его планы. Ободренный успѣхами и счастьемъ своей проповѣди сначала въ Мединѣ (съ 622 г.) послѣ его бѣгства туда изъ Мекки, а потомъ и въ самой Меккѣ, Мухаммедъ отъ взгляда на себя, какъ на пророка и посланника только къ своимъ арабскимъ племенамъ, переходитъ къ убѣжденію, что онъ — посланникъ Божій ко всей вселенной²⁾. Начавши съ покоренія нѣкоторыхъ малыхъ іудейскихъ и христіанскихъ общинъ въ Аравіи, онъ уже думаетъ объ обращеніи въ свою мусульманскую вѣру персовъ, абиссинцевъ и даже грековъ греческой монархіи, предварительно ранѣе военнаго похода, посылая посольства съ предложеніемъ принять его проповѣдь. За это время у него существенно измѣнился и его взглядъ на средства распространенія своей новой проповѣдуемой имъ религіи (ислама — преданности). Сначала онъ рассчитывалъ на убѣдительность своей проповѣди самой по себѣ, особенно когда еще проповѣдывалъ въ родномъ городѣ Меккѣ до своего бѣгства оттуда; но потомъ онъ объявилъ, какъ особенное нарочитое божественное Откровеніе, такъ называемый стихъ меча: „вѣрныя, когда окончатся священные мѣсяцы, то бейте безбожниковъ... подстерегайте ихъ“³⁾... Теперь его цѣлю сдѣлалось распространеніе мусульманства по всей вселенной при посредствѣ огня и меча: „ведите, заповѣдуетъ онъ, войну съ невѣрными, пока не прекратится всякое сопротивленіе, и вѣра въ Господа будетъ единственною религіею“⁴⁾.

Сообразно съ этою заповѣдью своего пророка, мусульмане, начиная съ его перваго преемника халифа Абу-Бекра, объявили войну всему немусульманскому міру и повели упорную борьбу съ языческими и христіанскими государствами, при покореніи требуя отъ побѣжденных не только государственнаго подчиненія и податей, но и принятія мусульманства, чтò только и избавляло отъ ихъ жестокостей. Поощреніемъ для мусульманскихъ воиновъ въ этой упорной и продолжительной борьбѣ служило не только удовлетво-

1) Коранъ, гл. 2, 122—123; 26, 214.

2) Коранъ, 15, 89; 61, 6.

3) Тамъ же, 9, 5.

4) Коранъ, гл. 2, 212 ст.; гл. 8, 39—40 ст.

реніе чувства религіознаго фанатизма, которымъ былъ полонъ каждый мусульманинъ, но и та военная добыча, которая и по правиламъ Корана считается законною наградою побѣдителей. И исторія сообщаетъ намъ, какъ постепенно тѣ и другія государства падали предъ фанатическими войнами ислама, и какъ крестъ на христіанскихъ церквахъ, обращаемыхъ въ мечети, замѣнялся полумѣсяцемъ. Сирія, Египетъ, Испанія, Малая Азія и, наконецъ, Балканскій полуостровъ сдѣлались частями единаго мусульманскаго государства, какъ сдѣлались таковыми же и наши сосѣди — Персія и Афганистанъ¹⁾. Теперь дальнѣйшіе внѣшніе военные усѣхи мусульманства прекратились. И Турція, эта представительница мусульманской военной силы, въ настоящее время уже не представляетъ изъ себя ничего грознаго и опаснаго. Она — больной человѣкъ, имущество котораго еще въ ожиданіи его смерти разбирается законными наслѣдниками.

Но можно ли сказать, что вмѣстѣ съ умираніемъ Турціи умираетъ и мусульманство, и вмѣстѣ съ потерей политической силы Турціею угасаетъ и тотъ огонь мусульманскаго фанатизма, который сжегъ столько добрыхъ плодовъ христіанской культуры и просвѣщенія? Нѣтъ, положеніе дѣлъ въ Египтѣ и Азіи говоритъ скорѣе о другомъ. Давно ли (1883 г.) было подавлено дорого стоившее англичанамъ возстаніе египетскихъ мусульманъ подъ руководствомъ и начальствомъ фанатика Махди, который объявилъ себя пророкомъ, посланнымъ Богомъ для возстановленія прежняго блеска мусульманства и доставленія ему всемірной побѣды? А въ послѣднее время (именно въ нынѣшнемъ 1900 году), послѣ того какъ было прекращено одно возстаніе мусульманства и его предводитель Османъ Дигма погибъ, появился новый фанатикъ, который, по газетнымъ извѣстіямъ²⁾, собравши около себя до 6 милліоновъ своихъ приверженцевъ, объявилъ себя вѣрнопопданнымъ турецкаго султана и вмѣстѣ съ тѣмъ врагомъ всего христіанскаго міра. Точно такъ же борьбою мусульманства съ христіанствомъ нужно назвать и настоящую войну французовъ въ Алжирѣ съ арабами.

Чего же, въ такомъ случаѣ, могутъ ждать христіанскія государства отъ мусульманства? Всего, только не спокойствія и мира и не доброй помощи въ культурѣ и цивилизаціи. Поэтому не лишено нѣкоторой доли справедливости и значенія слѣдующее высказанное нѣкогда на страницахъ русской печати замѣчаніе: „му-

¹⁾ Истор. Вебера, т. 4, стр. 165 и сл.

²⁾ „Москов. Вѣдом.“ 1900 г., № 54.

мусульманство потому особенно и опасно въ будущемъ, что имѣеть всѣ задатки, чтобы наэлектризовать своихъ прозелитовъ. Вѣдь и персы и турки были въ свое время такъ же индифферентны въ религіозномъ отношеніи, какъ, напр., теперешніе китайцы, а однакоже нынѣ они готовы вспыхнуть при малѣйшемъ слухѣ о посягательствѣ на ихъ религію¹⁾. Итакъ, судя по прошлой исторіи мусульманства и по исторіи новѣйшей и современной, не должны ли христіанскіе народы Европы опасаться, что при ихъ равнодушій народы Азіи (китайцы и индусы), принявши въ будущемъ мусульманство, возгорятся мусульманскимъ фанатизмомъ и пойдутъ, какъ и прежде бывало; на разрушеніе христіанской европейской культуры? Возможность такого оборота дѣлъ особенно картинно изобразилъ В. С. Соловьевъ въ своей статьѣ: „Разговоръ подъ пальмами“²⁾.

А что дѣйствительно слѣдуетъ опасаться такой возможности, объ этомъ говорить то, что мусульманство вовсе не потеряло своей прежней силы и обаянія и теперь способно распространяться не только огнемъ и мечомъ, но и силою своего вліянія на людей другой вѣры. Подтверженіемъ этого могутъ служить нѣкоторые факты какъ изъ жизни мусульманства въ Африкѣ и Азіи, такъ и изъ его жизни и положенія въ нашей Россіи. Насколько сильно значеніе мусульманства въ Африкѣ, говоритъ намъ упорная борьба и постоянныя возстанія ея аборигеновъ подъ знаменемъ мусульманской религіи противъ европейцевъ-христіанъ. Христіанская миссія въ Китаѣ и прежде, несмотря на затраченные милліоны денегъ и массу труда и энергіи, не могла похвалиться особенными успѣхами, а теперь, послѣ бывшаго лѣтомъ погрома ея наравнѣ съ другими христіанскими миссіями, скоро ли оживеть для своей дѣятельности? Между тѣмъ какъ мусульманъ тамъ можно считать уже цѣлыми милліонами; еще въ 80-хъ годахъ въ одномъ Пекинѣ было до 20 т. мусульманъ, а окрестныя деревни и тогда были сплошь населены мусульманами. Въ англійской Индіи за послѣднее десятилѣтіе въ мусульманство обратилось ѣвыше трехъ милліоновъ индусовъ; тогда какъ въ христіанство за тотъ же періодъ времени обратилось только шестьсотъ человѣкъ, и это въ христіанскомъ (англійскія владѣнія) государствѣ, при христіанской администраціи и христіанскихъ чиновникахъ. Чтò же, потому, невозможнаго въ опасеніи, что со временемъ вся многомилліонная Азія будетъ мусульманскою?!

1) „Русскій Вѣстн.“ 1872 г. 5 кн. Васильевъ, „Двѣ китайскія записки“.

2) Книжки „Недѣли“ 1899 г. окт. и ноябрь и 1900 г. янв. и февр.

Но, можетъ-быть, нѣкоторые скажутъ, что если теперь мусульманство распространяется среди язычниковъ успѣшнѣе, чѣмъ христіанство, то со временемъ сами мусульмане сдѣлаются христіанами. И на это надежда плохая. Напр., по свидѣтельству самихъ христіанскихъ миссіонеровъ, при трудахъ всѣхъ миссіонерскихъ обществъ, изъ мусульманства въ христіанство въ продолженіе цѣлаго года переходитъ приблизительно въ Константинополь трое, въ Каиръ—двое, въ Іерусалимъ—трое и т. д. Миссіонерское англійское общество съ горечью повѣствуетъ, что оно, истративши до 2 $\frac{1}{2}$ милліоновъ рублей, при 3733 миссіонерахъ обратило въ христіанство только 2816 человекъ. А относительно 1886 года извѣстно, что въ продолженіе его 119 англійскихъ миссіонеровъ въ Персіи, Аравіи, Палестинѣ и Египтѣ, истративъ 160 т. рублей, окрестили лишь одну слабоумную дѣвушку-мусульманку въ іерусалимскомъ сиротскомъ домѣ. При всемъ этомъ замѣчено даже, что число отпаденій изъ христіанства въ мусульманство превышаетъ число обращеній изъ мусульманства въ христіанство. Итакъ, скоро ли при такихъ успѣхахъ христіанство окончательно замѣнитъ собою мусульманство?

Русскіе мусульмане относятся къ своимъ соотечественникамъ-христіанамъ съ такимъ же недоверіемъ, съ какимъ они относятся къ чуждымъ себѣ вѣроисповѣданіямъ и въ другихъ странахъ. И для русскихъ мусульманъ, такъ же какъ, напр., для мусульманъ Африки, главою и желаннымъ повелителемъ является никто-либо другой, а турецкій халифъ. И русскіе мусульмане столь же фанатически привержены къ своей религіи. Это какъ нельзя очевиднѣе подтверждается слѣдующими печальными фактами. Мулла Абдурахманъ въ 1875 г. въ Туркестанскомъ краѣ, уже послѣ его завоеванія, обращается къ русскимъ властямъ съ слѣдующею, дышащею фанатизмомъ рѣчью: „По нашему шаріату (мусульманскому закону Корана) мы обязаны драться съ вами. Такъ повелѣваетъ всевышній Богъ... Въ настоящее время совѣтуемъ вамъ принять исламъ. Если вы согласитесь, то мы даруемъ вамъ жизнь и будемъ къ вамъ милостивы“¹⁾. Такимъ же фанатизмомъ запечатлѣны и слѣдующія слова тифлискаго муллы. Онъ открыто проповѣдывалъ, что „вѣроотступники—тѣ мусульмане, которые учатъ своихъ дѣтей русскому языку, одѣваются по-европейски, не бреютъ головы или носятъ русскіе сапоги“²⁾. Столь же печально по своему значенію и извѣстное андижанское возстаніе 1897 г., въ свое время сильно взволновавшее умы

1) „С.-Петербург. Вѣд.“ 1875 г., № 269. Ср. Кор. 5, 76—77; 9, 29.

2) „Новое Время“ 1891, № 5400.

русскаго общества и вызвавшее суровую кару со стороны русскаго правительства противъ мусульманъ-изувѣровъ. Не менѣе, пожалуй, важны по своему смыслу и тѣ постоянныя выселенія мусульманъ съ Кавказа и Крыма ¹⁾ въ Турцію, (о которыхъ приходится узнавать изъ газетныхъ сообщеній.

При этомъ нельзя сказать, хотя бы только себѣ въ утѣшеніе, даже и того, что всѣ эти случаи проявленія мусульманскаго фанатизма и обособленности отъ русской государственной семьи имѣютъ мѣсто только на окраинахъ Россіи, на ея границахъ съ мусульманскими государствами. Нѣтъ, и внутри Россіи мусульманскій фанатизмъ даетъ себя чувствовать не менѣе осязательно. Въ „Гамбовскихъ Губернскихъ Вѣдомостяхъ“ за 1893 годъ было напечатано слѣдующее въ циркулярѣ губернатора: „... въ магометанскихъ школахъ употребляются, кромѣ печатныхъ книгъ религіознаго содержанія, рукописныя книги и тетради, заключающія въ себѣ стихи и пѣсни на татарскомъ языкѣ, въ которыхъ оплакивается зависимость татаръ отъ русскаго государства, восхваляются турки и другіе мусульманскіе народы Востока... прославляется сила ислама, внушается надежда на будущее торжество магометанъ надъ невѣрными... Въ нѣкоторыхъ изъ сихъ книгъ доказывается всемірно падишахство турецкаго султана, излагается мнѣніе, что всѣ мусульмане, гдѣ бы они ни были, состоятъ его подданными“ и т. под. Кажется, отъ учениковъ-мусульманъ, воспитывающихся на чтеніи такихъ книгъ, нельзя ничего ждать, кромѣ фанатической религіозной ненависти къ православной Церкви и враждебности къ интересамъ русскаго государства и государственному строю.

Эта ненависть и вражда дѣйствительно проявляются въ тѣхъ или другихъ мѣстахъ Россіи, несмотря на извѣстную сдержанность мусульманъ. Такъ, напр., въ с. Байдарахъ на южномъ берегу Крыма мѣстные татары... выломали кресты съ православнаго кладбища и издѣвались надъ ними; а потомъ бросили около отхожихъ мѣстъ²⁾. Таково же и слѣдующее газетное извѣстіе: „Содержатель одной гостиницы въ Симферополѣ... нарядилъ прислужника-татарина въ священническое облаченіе... и заставлялъ его всячески издѣваться надъ христіанскою религіею и богослуженіемъ“³⁾. Или вотъ еще слѣдующее сообщеніе, еще болѣе ясно говорящее объ истинныхъ отношеніяхъ мусульманскаго народонаселенія Россіи къ ея

¹⁾ Тамъ же. Ср. Реклю, „Природа и люди“.

²⁾ „Недѣля“ 1892 г., № 29.

³⁾ „Моск. Вѣд.“ 1892 г., № 282.

господствующей религіи: „Бахчисарайская дума постановила не праздновать христіанскіе праздники и воскресенья, кромѣ табельныхъ дней“¹⁾. А въ Уфимской губерніи (такіе же случаи извѣстны и въ Казанской губерніи) мусульманскій фанатизмъ проявляется нерѣдко въ ограбленіи христіанскихъ церквей. При чемъ открытые и сознавшіеся воры-мусульмане не выдаютъ украденныхъ вещей, а нѣкоторые даже принимаютъ отраву, чтобы не проговориться и не выдать другихъ, слабыхъ.

Справедлива, поэтому, слѣдующая характеристика мусульманства со стороны челоуѣка, вышедшаго изъ его же среды: „магометанское народонаселеніе Россіи косиѣтъ въ невѣжествѣ, поддерживаемомъ изъ личныхъ своекорыстныхъ выгодъ магометанскимъ духовенствомъ, которое боится, подобно католическому, всякаго луча научнаго свѣта въ темной области религіозныхъ преданій... Татарскіе муллы незнакомы съ языкомъ той страны, подъ охраною законовъ которой они живутъ съ миллионами своихъ единовѣрцевъ“²⁾.

Имѣя въ виду все только что сказанное, приходится опасаться, что „магометанская пропаганда, державшаяся до времени въ строго религіозныхъ рамкахъ, можетъ, при извѣстныхъ комбинаціяхъ, слѣлаться весьма сильнымъ орудіемъ политической агитаціи извнѣ (таковы попытки политической агитаціи во время турецкой кампаніи въ 1878 г., таково же почти было и андижанское возстаніе). Это нужно имѣть въ виду не только миссіонерамъ, но и осторожной правительственной политикѣ“³⁾. Подтвержденіемъ справедливости этого опасенія и ожиданія можетъ служить также и слѣдующее воззваніе мусульманской газеты („Переводчикъ“): „Эй, мусульмане, объединимся и станемъ на путь истинный... Полагаемъ и объясняемъ, что сектовое различіе (шіиты и сунаты) еще не можетъ и не должно служить непреодолимою помѣхою въ вопросѣ всеисламскаго единства“⁴⁾... Въ самое послѣднее время въ „Туркест. Вѣдомостяхъ“⁵⁾ напечатана статья, въ которой очень грустными красками описывается, какъ киргизы не только омусульманиваются, но постепенно воспитываются въ всевозрастающей враждѣ и ненависти ко всему русскому.

1) Тамъ же, № 293.

2) „С.-Петербург. Вѣд.“ 1892 г., „Исламъ и магометане“. Мурза Агимъ.

3) „Русскій Вѣст.“ 1891 г., мартъ. Юзефовичъ, „Христіанство, магометанство и язычество“.

4) Тамъ же.

5) 1900 г., № 23, см. „Моск. Вѣд.“ 1900 г., № 90.

Таково очень неутѣшительное отношеніе русскихъ мусульманъ къ своимъ соотечественникамъ-христіанамъ. Спросимъ себя: есть ли какая-либо надежда, что это враждебное отношеніе все болѣе и болѣе будетъ постепенно смягчаться? Можетъ-быть, и на нихъ воздѣйствуетъ общая культура и цивилизація? Отвѣчая на этотъ вопросъ, одинъ западный писатель о мусульманствѣ въ его отношеніяхъ къ европейской цивилизаціи вообще замѣчаетъ, что „опыты предшествующихъ вѣковъ не даютъ права надѣяться, что мусульманство сдѣлается болѣе уживчивымъ съ христіанствомъ; европейское просвѣщеніе способно лишь усилить ихъ враждебное отношеніе, а не ослабить“¹⁾. Почему же на Востокъ и христіанская культура оказывается слабою въ дѣлѣ смягченія мусульманскаго фанатизма? На это отвѣчаютъ слѣдующимъ разсужденіемъ: „Картина восточнаго христіанства должна заставить всякаго честнаго мусульманина съ негодованіемъ отвергнуть принятіе христіанства. Мусульмане обнаруживаютъ удивительное знакомство съ невыгодными сторонами европейской христіанской жизни. Они охотно указываютъ на развратъ (гражд. бракъ, разводы) и пьянство. Они разсуждаютъ: „Христіане не лучше, а хуже насъ. То, что хорошаго въ вашей религіи, мы уже давно имѣемъ, а что вы намъ хотите прибавить, то нехорошо“.

То же можно сказать (да и говорятъ) и относительно русскаго мусульманства въ его отношеніяхъ къ господствующей русской народности и къ господствующей православною религіи. Въ этомъ случаѣ, какъ на особенно выразительное и цѣнное сужденіе, можно указать на слѣдующія слова отчета оберъ-прокурора Св. Синода за 1884 годъ. „Изъ всѣхъ инородцевъ, населяющихъ восточную часть Россіи, наименѣе доступны воздѣйствію христіанства магометане. Ихъ фанатизмъ опирается на ложномъ опредѣленномъ религіозномъ міровоззрѣніи, которое послѣдователи его считаютъ болѣе высокимъ сравнительно съ христіанскимъ ученіемъ. Магометанское духовенство, достаточно образованное, поддерживаетъ это заблужденіе, воспрещая магометанамъ какое бы то ни было образованіе, кромѣ исключительно религіознаго. Такимъ образомъ установился тотъ замкнутый кругъ магометанской исключительности, который надолго отнимаетъ у христіанства всякую надежду проникнуть въ среду послѣдователей этого ученія, какъ путемъ миссіонерской проповѣди, такъ и путемъ просвѣтительнаго вліянія науки“. По этому вопросу почти

¹⁾ *Варренъ*, „Англійская Индія“, стр. 132.

въ тѣхъ же словахъ выражаются и свѣтскіе писатели. „Многочисленные мечети со школами, — говоритъ Овсянниковъ, — многочисленные муллы съ своими учениками, довольно распространенная грамотность, фанатическое отношеніе къ своей вѣрѣ, безчисленные рукописныя и печатныя книги, наконецъ, особенное правительственное центральное управленіе (муфтій съ совѣтомъ)—все это даетъ мусульманамъ возможность совершенно замкнуться въ кругъ интересовъ своей вѣры и представлять собою особый міръ, недоступный вліянію на него христіанскаго просвѣщенія“. И нельзя не прійти къ слѣдующему малоутѣшительному выводу. „Едва ли возможно ожидать существенной пользы отъ православной миссіонерской дѣятельности среди исконнаго магометанскаго населенія въ Приволжскомъ краѣ. Нужно ограничиться язычниками и христіанами, симпатизирующими магометанству“¹⁾. Не слѣдуетъ ли оправданіе такому пессимизму видѣть въ сравнительной рѣдкости случаевъ обращеній изъ мусульманства? А что эти случаи очень рѣдки, видно, напр., изъ того, что единичный случай послѣдняго времени обращенія въ христіанство магометанина-перса былъ перепечатанъ изъ „Православнаго Благовѣстника“ во многихъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ²⁾. Къ пессимизму располагаютъ также и то общее положеніе, которое занимаютъ мусульмане среди русскихъ подданныхъ другихъ вѣроисповѣданій. Именно, по характерному выраженію одной русской газеты³⁾, „русское законодательство отличается большимъ магометанствомъ, чѣмъ само магометанство, болѣе чѣмъ законодательство магометанскихъ государствъ“. „Заботы русскаго правительства о религіозныхъ интересахъ магометанъ прежде доходили до того, что въ 1782 г. былъ обнародованъ указъ о построеніи мечетей, а въ 1785 г. повелѣно при тѣхъ же мечетяхъ построить татарскія школы, обвести мечети каменными оградами, пріискать учителей для школъ и увеличить самое число мечетей (лишь на 200—300 душъ прихожанъ). Въ 1788 году возникаетъ специальное учрежденіе, съ которымъ создается единство магометанскаго міра на реальной почвѣ: въ Уфѣ учреждается центральное управленіе дѣлами магометанъ, подъ названіемъ Оренбургскаго магометанскаго духовнаго собранія, вѣдающее не исключительно духовныя дѣла, но простирающее свой авторитетъ и на нѣкоторыя семейныя и имущественныя отношенія магометанъ между собою. Установленіе такого

1) „Русск. Вѣстн.“ 1883 г., мартъ. Юзефовичъ.

2) „Прав. Благ.“ 1900 г., № 33.

3) „Новоросс. Телеграфъ“ 1892 г., № 162.

порядка вещей укрѣпило въ магометанахъ сознаніе ихъ силы и самостоятельности и усилило энергію, съ которою магометанское учене проводилось въ среду мѣстныхъ инородцевъ¹⁾.

Въ чемъ же, спросимъ, заключается сила русскаго мусульманства, и каковы тѣ средства, которыя должно употреблять для успѣшной борьбы съ нимъ?

Изъ указанныхъ прежде фактовъ проявленія мусульманскаго фанатизма, нетерпимости и ихъ обособленности можно съ полнымъ правомъ сказать, что сила мусульманства отчасти, несомнѣнно, кроется въ томъ внѣшнемъ благопріятномъ для него положеніи, которое за нимъ обезпечено русскимъ законодательствомъ. Мусульмане пользуются не только правомъ свободнаго вѣроисповѣданія въ его прежнихъ границахъ, но даже и нѣкотораго рода покровительствомъ и какъ бы помощью въ смыслѣ урегулированія взаимныхъ религіозныхъ отношеній и узаконенія власти представителей мусульманскаго вѣроисповѣданія (муфтій и его совѣтъ).

Но, конечно, внѣшнія условія еще не все. Нельзя сказать, чтобы мусульмане пользовались какимъ-либо покровительствомъ и помощью правительства, напр., въ Китаѣ или Индіи. Однакоже, какъ мы на это указывали ранѣе, мусульманство тамъ дѣлаетъ очень большіе успѣхи и въ увеличеніи числа своихъ послѣдователей и въ ихъ обособленіи отъ лицъ другихъ вѣроисповѣданій.

Какъ на силу нашего русскаго мусульманства нужно указать на даровитость, многочисленность, удивительную приспособляемость и солидарность татарскаго племени, которое является главнымъ представителемъ исповѣдниковъ ислама въ Россіи. Представители татарскаго племени разсѣяны, можно сказать, по всѣмъ городамъ Россіи. Хотя мы не видимъ ихъ на высшихъ административныхъ должностяхъ, но торговля, фабричная дѣятельность и комиссіонерство насчитываютъ очень много дѣятелей татарскаго происхожденія. О возможной степени вліянія татаръ на другія народности въ смыслѣ ихъ омусульманенія и отчужденія отъ русской семьи и русской государственной религіи въ отчетѣ покойнаго туркестанскаго генераль-губернатора Кауфмана за 1881 г. можно читать слѣдующія строки: „Татарскій элементъ до такой степени вреденъ, что было бы лучше, въ видахъ государственной пользы, видѣть на ихъ мѣстѣ самыхъ отъявленныхъ фанатиковъ Бухары“. Будучи фанатиками въ душѣ, татары въ теченіе долгаго періода своего

1) „Русскій Вѣстн.“ 1883 г., мартъ. Юзефовичъ.

подданства Россіи присмотрѣлись въ дѣйствующимъ порядкамъ, изучили слабыя стороны русской администраціи, развились умственно сами, проникли въ разные классы русскаго общества и въ настоящее время имѣютъ достаточное число передовыхъ бойцовъ за татарскую національность на подкладкѣ ислама. Вожаки татарской національной идеи посредствомъ печати стремятся къ объединенію всѣхъ мусульманствующихъ инородцевъ Россіи, и крѣпко стоятъ на стражѣ интересовъ ислама. Они хотятъ поднять умственный уровень развитія татаръ, усиленно хлопочутъ о реформѣ мусульманской школы въ Россіи, составляютъ учебники, пишутъ статьи въ русскіхъ газетахъ и издаютъ свою газету („Переводчикъ“) съ очень опредѣленнымъ татарскимъ направленіемъ¹⁾.

Укрѣпляя въ приверженности къ исламу татаръ и другихъ инородцевъ, уже принадлежащихъ къ числу его послѣдователей, пропаганда мусульманства стремится къ тому, чтобы все болѣе и болѣе увеличивать число его исповѣдниковъ на счетъ другихъ инородцевъ, какъ не принявшихъ еще христіанства, такъ и колеблющихся въ немъ.

Нужно помнить, что каждый магометанинъ — пропагандистъ ислама. Факты мусульманской пропаганды въ различныхъ мѣстностяхъ Россіи не подлежатъ сомнѣнію. Дѣятелями въ этой пропагандѣ главнымъ образомъ являются татары, которые проникаютъ въ самыя отдаленныя и глухія мѣстности, населенныя татарскими и финскими племенами. При чемъ проповѣдниками мусульманства являются не только муллы и имамы, но и простые бродячіе татары-торговцы, которые имѣютъ возможность проникать и туда, гдѣ слабо русское вліяніе. Въ этомъ отношеніи татары-торговцы, какъ проповѣдники мусульманства, представляютъ особенную силу, и не считаться съ нею было бы непредусмотрительно. Не говоря о приволжскихъ губерніяхъ, въ Оренбургской степи, во всей Сибири, въ Туркестанскомъ краѣ, Степномъ генераль-губернаторствѣ и Закаспійской области можно встрѣтить татаръ-торговцевъ, которые очень скоро упрочивали свое положеніе среди мѣстныхъ жителей. И если принять во вниманіе обособленность татаръ, ихъ фанатическую приверженность мусульманству, то нечего удивляться тому, что мусульманство распространяется вездѣ, гдѣ есть инородцы, притомъ распространяется тихо, не замѣтно, но вѣрно и съ надеждой на еще большіе успѣхи въ будущемъ. Среди киргизъ Урала и бурятъ

¹⁾ „Миссіон. Сборникъ“ при Каз. акад., вып. XX. Казань 1894 г., стр. 302—333.

Алтая проповѣдникамъ мусульманства весьма много помогаютъ различные выходцы изъ Турціи, Бухары и Персіи. Такъ, по сообщенію „Церковныхъ Вѣдомостей“ (за 1893 г., № 29) со словъ миссіонера киргизской миссіи, въ 1892 году среди киргизъ развѣзжались два такихъ проходимца-проповѣдника съ проповѣдью мусульманства и распространяли преувеличенные слухи о турецкомъ султанѣ, превознося до небесъ его справедливость, мудрость и всемірное могущество. „Когда нашъ правовѣрный халифъ, — говорили они, — поднимется войною на презрѣнныхъ кяфировъ (христіанъ), то и вы здѣсь не отставайте отъ насъ“.

То, что даетъ перевѣсъ надъ христіанскими миссіонерами татарами, проповѣдникамъ мусульманства, есть, несомнѣнно, сходственные стороны въ образѣ жизни, языкѣ и обычаяхъ, которыя и скрѣпляютъ еще болѣе связь между язычниками-инородцами и магометанами-татарами. Это обстоятельство также принадлежитъ къ тому, что нельзя обойти вниманіемъ, какъ сообщающее силу и обаяніе мусульманству, которое вслѣдствіе этого и является вѣрою какъ бы всѣхъ инородцевъ Россіи, не принадлежащихъ по своему происхожденію къ коренной славянской расѣ.

Но кромѣ этого, что составляетъ, такъ сказать, лишь внѣшнюю и случайную причину успѣха мусульманской проповѣди въ Россіи, и само мусульманство, по своему духу и сущности будучи для инородцевъ болѣе удобопріемлемо, чѣмъ христіанство, имѣетъ въ себѣ неоспоримыя данныя для своего распространенія. Такъ, напр., отчетъ оберъ-прокурора Св. Синода за 1890 г. по этому вопросу выражается слѣдующимъ образомъ: „Для язычниковъ-инородцевъ соблазнительно магометанское ученіе тѣмъ, что оно не налагаетъ на своихъ послѣдователей ограниченій, требуемыхъ законами Церкви, а, напротивъ, дѣлаетъ поблажки чувственности“. Ученіе мусульманства, несомнѣнно, болѣе просто и потому болѣе доступно уму инородца, не привыкшему къ отвлеченному мышленію. Въ мусульманствѣ нѣтъ догмата о троичности божества, о воплощеніи Сына Божія, о благодати освященія и искупленія, нѣтъ ученія о благодатныхъ таинствахъ. Мусульманину внушается только одно: „вѣровать въ Бога и Его пророка Мухаммеда“. А ученіе о безусловномъ предопредѣленіи еще болѣе сокращаетъ для мусульманина необходимость мыслить и разсуждать. Символь вѣры мусульманства очень кратокъ. Именно: „Вѣрую въ Бога, въ ангеловъ Его, въ книги Его, въ посланниковъ, въ послѣдній день и въ предопредѣленіе добра и зла отъ Бога всевышняго“. Все ученіе Корана о Богѣ окончательно уста-

новлено въ 112-й главѣ его, изустное знаніе которой древнимъ обычаемъ вмѣнено въ обязанность каждому мусульманину. Оно читается слѣдующимъ образомъ: „скажи: Богъ единъ Богъ самобытный. Онъ не рождалъ и не родился, и нѣтъ подобнаго Ему“. Богъ для мусульманина есть творецъ, міроправитель и мздоводитель-судія. Онъ судія праведный, ибо вездѣсущій и всевѣдущій. Блаженство рая будетъ удѣломъ праведныхъ, мученія ада постигнуть невѣрующихъ и злыхъ вѣрующихъ. Нужно признать также и то, что описанія ада и рая, сдѣланныя въ Коранѣ въ очень чувственныхъ чертахъ, въ свою очередь, могутъ служить особенною приманкою для всякаго малоразвитого инородца. Чтò можетъ быть для него заманивѣе и понятнѣе слѣдующей картины? „Вѣрные будутъ близки къ Богу въ благовонныхъ садахъ, будутъ сидѣть на подушкахъ, вышитыхъ золотомъ. Безсмертные юноши окружаютъ ихъ съ кружками, наполненными виномъ. И такъ же окружаютъ ихъ дѣвушки съ большими черными глазами, прекрасныя гуріи, всегда остающіяся дѣвами и никогда не старѣющіяся... Невѣрные и грѣшники... будутъ въ палящемъ вѣтрѣ, кипящей водѣ и въ тѣни черныхъ облаковъ дыма, потому что они прежде уже жили по своему удовольствію“¹⁾.

Внушается мусульманину вѣрить въ бытіе ангеловъ,— добрыхъ и злыхъ (джинновъ), вѣрить въ Коранъ, какъ книгу, заключающую въ себѣ божественное Откровеніе, переданное чрезъ ангела Гавриила пророку Мухаммеду. Коранъ, состоящій изъ записанныхъ послѣ смерти Мухаммеда его преемникомъ халифомъ Абу-Бекромъ, прежде передаваемыхъ устно откровеній и дающій отвѣты на всѣ вопросы несложной жизни и мышленія простого человѣка, пользуется у мусульманъ даже суевѣрнымъ почтеніемъ. Все, что подтверждается и предписывается Кораномъ, для мусульманина является непреложно истиннымъ и необходимымъ. Коранъ для мусульманина то же и даже болѣе, что Талмудъ для современнаго еврея-талмудиста. Жаль одного, что обыкновенные мусульмане не знаютъ и не читаютъ Корана, какъ написаннаго на арабскомъ языкѣ, и пользуются имъ только въ той мѣрѣ, въ какой имъ сообщаютъ его содержаніе ученые муллы. Но они сами слишкомъ отделились отъ буквы Корана и частію выдаютъ за ученіе Корана свои собственные измышленія и измышленія своихъ предшественниковъ, облекая ихъ авторитетомъ древняго преданія, будто бы идущаго отъ

¹⁾ Коранъ 56, 1—56; 81, 1—14.

самого Мухаммеда. Отсюда у мусульманъ множество суевѣрій, по-видимому, освященныхъ Кораномъ и преданіемъ.

Почитая сообразно съ предписаніемъ Корана пророка Мухаммеда, мусульманинъ обязанъ признавать и другихъ посланниковъ-пророковъ (Адама, Ноя, Моисея, І. Христа и др.), но считая Мухаммеда высшимъ посланникомъ Божиимъ, который дополнилъ и измѣнилъ ученіе предшествовавшихъ ему пророковъ (въ томъ числѣ и І. Христа). Вѣрить мусульманинъ въ то, что наступитъ нѣкогда день страшнаго общаго суда послѣ всеобщаго воскресенія, когда и послѣдуетъ вѣчная жизнь, по строгому предопредѣленію Божію, для однихъ полная райскихъ радостей, а для другихъ — мученія и страданій.

Нравственныя предписанія Корана отличаются краткостію и опредѣленностію, и всѣ основываются на слѣдующей заповѣди: всѣ мусульмане — братья между собою и вмѣстѣ съ тѣмъ враги всѣхъ прочихъ людей на землѣ¹⁾. Въ дополненіе къ этой заповѣди нужно прибавить другія изреченія Корана: вѣрующіе, въ друзья себѣ не берите ни іудеевъ, ни христіанъ: они друзья другъ другу; кто изъ васъ подружится съ ними, тотъ поистинѣ будетъ въ числѣ ихъ, а Богъ не руководитель людямъ законопреступнымъ²⁾. Войдите съ тѣми, которые не принимаютъ истиннаго закона (Корана), пока они не будутъ давать выкупа за свою жизнь, обезсиленные и униженные³⁾. Впрочемъ, вмѣстѣ съ этими изреченіями Корана, дышащими фанатизмомъ, въ немъ много прекрасныхъ и высокихъ нравственныхъ сужденій. Напр. „человѣкъ владѣетъ только тѣмъ, что приобрѣтаетъ собственнымъ трудомъ“. „Богъ смотритъ съ отвращеніемъ на того изъ Своихъ слугъ, кто ни на что негоденъ“. „Богъ любитъ видѣть, что Его рабъ зарабатываетъ въ потѣ лица своего то, что законно“. „Честный торговецъ имѣетъ свое мѣсто рядомъ съ пророкомъ и мученикомъ“. „Не увлекайтесь прелюбодѣяніемъ“. „Не убивайте человѣка“. Не берите имѣнія сироты“. „Не безславьте одинъ другого“. „Соревнуйте другъ другу въ испрошеніи прошенія у Бога“. „Кто отвращается отъ раздаванія милости, пусть знаетъ, что Богъ и безъ него богатъ и хваленъ“ и т. п.¹⁾. Къ религіозно-нравственнымъ предписаніямъ Корана относятся постановленія касательно молитвы, занятія (десятина на богоугодныя дѣла), поста въ мѣсяцъ Рамазанъ и священнаго путе-

¹⁾ Коранъ, 3, 27, 48, 114; 48, 29 и т. п.

²⁾ Тамъ же, 5, 56.

³⁾ Коранъ, 4, 33—34; 5, 35; 6, 152—154; 17, 19—40; 49, 11—13; 57, 19—25.

шествія въ Мекку. Молитва должна совершаться пять разъ въ сутки и предваряться омовеніемъ (или треніемъ пылью). Занятіе, десятина, идетъ на общественныя нужды и на вспоможеніе неимущимъ. Постъ долженъ состоять въ полномъ воздержаніи отъ пищи и питья въ продолженіе цѣлаго мѣсяца ежедневно съ восхода солнца и до захода; ночью же разрѣшается и пить и ѣсть.

Читая эти догматическія и нравственныя истины и предписанія Корана, нельзя не согласаться съ тѣмъ мнѣніемъ, что „мусульмане ближе къ истинѣ, чѣмъ идолопоклонники; свѣтъ божественнаго Откровенія уже открытъ имъ до половины и не имѣетъ для нихъ такого блеска и такой привлекательности“¹⁾. И мусульмане отчасти справедливы, когда отвѣчаютъ христіанскимъ миссіонерамъ: „что хорошо въ вашей религіи, то мы уже имѣемъ“.

Этимъ послѣднимъ обстоятельствомъ затрудняется борьба христіанства съ мусульманствомъ; этимъ объясняется гордый взглядъ мусульманина на христіанина; здѣсь же и причина, почему такъ рѣдки обращенія въ христіанство изъ мусульманства, и почему бываютъ отпаденія лицъ, уже нѣсколько лѣтъ бывшихъ христіанами, даже миссіонерствующими.

Итакъ, чѣмъ же съ нашей стороны можетъ быть ослаблена сила мусульманства, и не только остановлено его дальнѣйшее распространеніе, но и подготовлена почва къ перемѣнѣ его на христіанство?

Нельзя совершенно отказываться отъ нѣкоторыхъ внѣшнихъ мѣръ и содѣйствія въ борьбѣ съ мусульманствомъ со стороны правительства. Если прежде, въ царствованіе Екатерины II правительство явилось отчасти виновнымъ народившейся силы мусульманства, то оно, очевидно, можетъ послужить и дѣлу его развѣнчанія. Необходимо ограничить число штатныхъ муллъ и лишить ихъ тѣхъ привилегій, которыми они пользуются гораздо въ большей степени, чѣмъ православное духовенство. А то, напр., въ Тавридѣ крымскіе муллы и котины стали помѣщиками не только надъ землею, но и надъ людьми, и помѣщиками жестокими и безчеловѣчными²⁾. Необходимо также ограничить число мечетей и не позволять ихъ строить безъ особеннаго разрѣшенія высшей власти. Что же касается мусульманскихъ школъ, въ которыхъ преподаваніе ведется муллами на татарскомъ языкѣ, то необходимо подчинить ихъ строгому надзору относительно программы и учебниковъ

1) *Воррентъ*, Англійская Индія. Москва 1845 г., стр. 124.

2) „Московск. Вѣдом.“ 1891 г., № 203.

и сдѣлать обязательнымъ преподаваніе русскаго языка. Затѣмъ также слѣдуетъ оградить инородцевъ-язычниковъ и не укрѣпившихся въ христіанствѣ отъ вліянія мусульманскихъ проповѣдниковъ и отъ стѣсненія со стороны мусульманскихъ обществъ и мусульманскихъ властей (особенно въ сельскомъ быту).

Но, конечно, главное орудіе въ борьбѣ съ мусульманскою силою должно принадлежать нашей собственной самодѣятельности. Если, какъ было указано, каждый мусульманинъ въ душѣ и въ жизни есть пропагандистъ своей религіи, то и намъ, христіанамъ, также нужно быть своего рода миссіонерами своей вѣры. Первѣе всего, конечно, на нашей обязанности всѣхъ сыновъ русской православной Церкви должно лежать содержаніе и поддержаніе православнаго миссіонерскаго общества, которое приняло на себя попеченіе о противомусульманской миссіи. Желательно, чтобы оно обладало достаточными средствами строить, гдѣ нужно, христіанскіе храмы, содержать миссіонеровъ, катихизаторовъ, строить школы, въ которыхъ бы инородцы, — какъ это дѣлается въ школахъ мусульманскихъ, — обучались на своемъ родномъ языкѣ религиозному знанію и укрѣплялись въ православныхъ понятіяхъ и требованіяхъ христіанскаго закона. Таковыми школами теперь и являются инородческія школы, устрояемыя по образцу школъ покойнаго Ильминскаго. Но ихъ очень немного. „Татарское просвѣщеніе — исключительно религиозное; и въ томъ его какъ дурныя, такъ и хорошія стороны: дурныя потому, что оно изолируетъ народъ отъ христіанской цивилизаціи; хорошія потому, что оно имѣетъ на своей сторонѣ народныя симпатіи. Въ этомъ случаѣ односторонность ихъ школъ служить очевиднымъ свидѣтельствомъ, что въ народныхъ массахъ наилучшее средство привлеченія къ образованію есть постановка школъ на исключительно религиозно-нравственныхъ началахъ“. „Поворотъ симпатій народа въ сторону русскихъ школъ замѣчается только въ миссіонерскихъ училищахъ со строго религиознымъ направленіемъ и преподаваніемъ на инородческомъ языкѣ“¹⁾.

А такъ какъ перемѣна религіи (не массовая) влечетъ за собою преслѣдованіе со стороны бывшихъ единовѣрцевъ, влечетъ сиротство и одиночество, то отъ русскихъ православныхъ людей требуется особенная любовь къ этимъ обращенцамъ и содѣйствіе имъ въ ихъ новой христіанской жизни и обстановкѣ. Необходимы не только матеріальная помощь, но и нравственная поддержка и утѣшеніе. Сло-

1) „Русск. Вѣстн.“ 1883 г., мартъ. Юзефовичъ.

вомъ, требуется полюбить обращенца, какъ своего родного чело-
вѣка, такъ чтобы онъ ничего не терялъ, разлучаясь съ своими
прежними родственниками. А для этого требуется отъ насъ, чтобы
сами мы высоко цѣнили свое христіанское званіе, горячо бы дер-
жались своей вѣры и убѣжденій и потому высоко ставили бы и
перемѣну другимъ челоуѣкомъ его религіозныхъ убѣжденій на хри-
стіанскія. „Если бы все тѣло Церкви“, пишетъ одинъ православный
миссіонеръ, „весь народъ православный, отъ высшихъ его слоевъ
до низшихъ, проникся живымъ сознаніемъ спасительности свѣта
Христова, могли ли бы тогда простецы говорить просто, но неумно:
русскимъ — русская вѣра, татарамъ — татарская? Могли ли бы
тогда классы образованные коснѣть въ индиферентизмъ, прикрывая
его красивымъ терминомъ „вѣротерпимости“, и доводя эту вѣро-
терпимость (читай: холодность къ своей вѣрѣ) до покровительства
ложнымъ и пагубнымъ вѣрамъ въ религіозный, національный и
государственный ущербъ родной землѣ? Нужно и пастырямъ Церкви
благовѣствовать своимъ пасомымъ, что сокровище ихъ вѣры не
есть ихъ собственныи только удѣлъ, и что это сокровище вѣрено
намъ, православному русскому народу, для того, чтобы мы по-
дѣлились имъ съ другими“¹⁾.

Да, только тогда, когда свѣтъ христіанской жизни русскаго чело-
вѣка будетъ превосходить свѣтъ жизни послѣдователя Мухаммеда
и Корана, тогда только, при дружныхъ и единодушныхъ усиліяхъ
всего русскаго православнаго общества, и можно будетъ ожидать,
что мусульманство потеряетъ свое прежнее обаяніе и уступитъ
справедливое мѣсто христіанству, какъ единственно истинной и
совершеннѣйшей религіи.

¹⁾ „Миссіонерскій Сборникъ“, вып. XX, стр. 315—316. Казань 1894 г.

Свящ. Н. Орловъ.

МИХАИЛЬ НИКИФОРОВИЧЪ КАТНОВЪ ВЪ ЕГО ОТНОШЕНІИ КЪ ЦЕРКОВНЫМЪ ВОПРОСАМЪ¹⁾.

(Духовно-просвѣтительная дѣятельность духовенства въ народной школѣ. — Недостатки церковно-богослужебной жизни и проповѣдничество. — Церковныя братства. — Задачи образованія въ учебныхъ заведеніяхъ духовнаго вѣдомства. — Русскій переводъ библии. — Вопросы о положеніи и матеріальномъ обезпеченіи духовенства. — Духовносудебная реформа. — Отношеніе М. Н. къ митр. Филарету, Макарію и другимъ выдающимся служителямъ Церкви. — Отношеніе М. Н. въ вопросу о греко-болгарской распрѣ и о положеніи православія въ Палестинѣ. — Заключение.)

VI.

Выдающееся, жизненно-практическое значеніе въ духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства несомнѣнно имѣетъ участіе его въ дѣлѣ народнаго образованія, которое искони, съ самаго начала у насъ христіанства, велось духовенствомъ, при церквахъ, и потому носило во всѣхъ отношеніяхъ церковный характеръ. Церковно-приходская школа въ томъ ея видѣ и смыслѣ, въ какомъ она такъ широко и плодотворно въ духовномъ отношеніи дѣйствуетъ въ послѣднія десятилѣтія, несомнѣнно представляетъ собою типъ подлинно народной, согласной съ духомъ и исторіей народа, школы, и царское: „*Быть по сему*“, въ 1884 г. начертанное Царемъ-миротворцемъ на „Положеніи о церковно-приходскихъ школахъ“, должно закрѣпить собою въ будущемъ нерушимость этого дѣла отъ какихъ бы то ни было покушеній на него со стороны нашихъ космополитныхъ либераловъ. Но было бы ошибочно думать, что положенное въ томъ году начало возстановленія церковно-приходскихъ школъ явилось *ex abrupto* — безъ предварительной подготовки его, безъ предварительнаго раскрытія и разъясненія характера и значенія этихъ школъ, въ противовѣсъ разнаго рода нападкамъ на нихъ, безъ ихъ поддержки и защиты въ тяжкія години ихъ бытія.

Большое и несомнѣнно авторитетно-дѣйственное участіе въ этой-то подготовительной работѣ и принималъ Михаилъ Никифоровичъ съ самаго ея начала и въ самыхъ, можно сказать, существенныхъ пунктахъ. О церковно-приходскихъ школахъ онъ говорилъ при всякомъ удобномъ случаѣ въ своихъ рѣчахъ о народномъ образованіи вообще; а этотъ вопросъ, какъ извѣстно, былъ из-

¹⁾ Окончаніе. См. 7-ю книгу.

любленнымъ вопросомъ его литературной публицистической дѣятельности. Многія изъ этихъ глубокихъ и цѣнныхъ мыслей и сужденій М. Н. о церковно-приходскихъ школахъ давно уже нашли свое примѣненіе и оправданіе въ дѣйствительной жизни, но встрѣчаются между ними и такія, которыя еще ожидаютъ своего осуществленія. Отметимъ ихъ въ общихъ чертахъ въ порядкѣ ихъ появленія.

Участіе духовенства въ дѣлѣ народнаго образованія, въ сущности никогда не прекращавшееся, хотя въ инныя времена, по тѣмъ или инымъ причинамъ, и ослабѣвавшее, быстро стало усиливаться уже въ 60-хъ годахъ — въ эпоху освобожденія крестьянъ, когда началось усиленное умственное движеніе Россіи вообще. Тогда во многихъ епархіяхъ, особенно на юго-западѣ, церковно-приходскія школы были открываемы во множествѣ; по статистическимъ даннымъ ихъ въ 1866 г., напр., числилось болѣе 20 тысячъ. Къ сожалѣнію, этотъ, шедшій въ уровень съ другими сторонами народной жизни, подъемъ духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства ни откуда не встрѣтилъ тогда поддержки. Изъ государственнаго казначейства на содержаніе этихъ школъ не отпускалось никакихъ суммъ; общество же, подъ вліяніемъ широко распространявшихся тогда у насъ либеральныхъ и нигилистическихъ идей, относилось къ нимъ недоувѣрчиво, а по мѣстамъ даже прямо враждебно. Бывали случаи, особенно опять на юго-западѣ, что даже правительственные агенты развѣзжали по селеніямъ и отговаривали крестьянъ отъ сбора денегъ на поддержаніе открываемыхъ духовенствомъ школъ. М. Н., зорко слѣдившій за всѣмъ этимъ, смѣло и горячо возсталъ противъ такого отрицательнаго отношенія къ школамъ духовенства и, защищая ихъ цифровыми данными, указывая на безкорыстіе и, можно сказать, безмездный характеръ дѣятельности духовенства, обличалъ лживость нападокъ на нихъ. Здѣсь, между прочимъ, онъ говорилъ о совмѣстимости учительской дѣятельности духовенства съ пастырскою и по этому поводу о недостаточности одного лишь теоретическаго изученія педагогики въ семинаріяхъ. „Педагогика есть гораздо болѣе искусство, чѣмъ наука, и теоретическое преподаваніе ея въ семинаріяхъ гораздо менѣе необходимо, чѣмъ учрежденіе при нихъ начальныхъ училищъ, гдѣ семинаристы могли бы упражняться въ преподаваніи. Мы разумѣемъ постоянную и при томъ образцовую народную школу съ полнымъ числомъ уроковъ и съ ихъ обычнымъ распредѣленіемъ“ (1866 г., № 264). Эта глубокая и жизненно-практическая мысль, какъ извѣстно, принята въ духовно-учебномъ вѣдомствѣ полностью; но достойно вниманія,

что она такъ прямо и просто высказана была М. Н. еще за долго до ея примѣненія.

М. Н. еще въ началѣ 70-хъ годовъ не разъ высказывалъ и подробно развивалъ мысль и о томъ, чтобы учителями народныхъ школъ были окончившіе курсъ воспитанники духовныхъ семинарій, а народная школа, какъ предверіе церкви, была подготовительной ступенью и къ самому пастырству. Взглядъ этотъ съ особенною ясностью высказанъ былъ имъ въ 113 № „Моск. Вѣд.“ за 1870 г. по поводу сужденій проф. Юркевича объ отношеніи школы и церкви. Разъясняя это отношеніе въ смыслѣ внутренней неразрывной связи ихъ, М. Н. тѣмъ не менѣе высказывался противъ подчиненія школы церкви и говорилъ, что взаимное отношеніе ихъ должно быть свободнымъ. „Школа можетъ процвѣтать лишь тогда, когда получить значеніе предверія церкви, болѣе необходимаго для нея, чѣмъ дорогой окладъ на образъ или большой колоколъ... Окончившій курсъ воспитанникъ семинаріи долженъ быть учителемъ такой школы, вполне правоспособнымъ замѣнить собою священника и въ преподаваніи Закона Божія. Иначе странно: въ церкви можетъ произносить проповѣдь, а въ школѣ Законъ Божій преподавать не имѣеть права“...

Въ 1874 году (№ 53) по поводу Высочайшаго рескрипта о начальныхъ школахъ, высказываясь о составѣ учителей ихъ, М. Н. изъ примѣра Франціи и Германіи приходилъ къ тому заключенію, что „научно-образованныхъ людей можно безопасно опредѣлять сельскими учителями *только* въ тѣхъ случаяхъ, когда они глубоко проникнуты духомъ христіанскаго ученія, подобно миссіонерамъ, которые проповѣдуютъ его дикимъ народамъ и, проводя всю жизнь виѣ образованнаго общества, посреди всякихъ лишеній, не ропщутъ на судьбу, но считаютъ себя счастливыми, что могутъ страдать и терпѣть всякую нужду для проповѣди слова Божія... Поэтому мы думаемъ, что содѣйствіе духовенства народному образованію должно преимущественно выразиться въ томъ, чтобы дѣло обученія народа поручалось воспитанникамъ духовныхъ семинарій и училищъ. Это и удобно, какъ приготовленіе ихъ къ священству; они могутъ обучать и Закону Божію“. Какъ бы въ оправданіе этихъ сужденій своихъ о характерѣ народной школы въ ея отношеніи къ церкви, М. Н. въ слѣдующемъ же № „Моск. Вѣдом.“ помѣстилъ сказанную 19 февраля прот. о. А. І. Ключаревымъ (нынѣ высокопреосвященнѣйшимъ Амвросіемъ, архіепископомъ Харьковскимъ) проповѣдь о народномъ просвѣщеніи въ духѣ вѣры, сопроводивъ ее сочувственнымъ

замѣчаніемъ, въ которомъ говорилъ, между прочимъ: „Только въ живой связи съ церковію и подъ ея сѣнію, народная школа можетъ удовлетворять своему назначенію и быть источникомъ народного блага“.

Всѣ эти рѣчи М. Н. о характерѣ народной школы и учителяхъ изъ семинаристовъ не замедлили, конечно, вызвать возраженія со стороны лжелиберальныхъ органовъ печати (какъ „Вѣстн. Евр.“, „Недѣля“), которые, защищая пропагандированное ими дѣло отдѣленія школы отъ церкви, прямо презирали „это племя бурсаковъ“ и „Московскія Вѣдомости“ называли органомъ клерикализма. М. Н. не остался въ долгу предъ своими обвинителями: въ № 93 „Моск. Вѣд.“, за тотъ же 1874-й г., отвѣчая на эти возраженія, онъ написалъ мѣткую и рѣзкую характеристику тѣхъ мнимонаучныхъ пустословія, которыми предлагалось заняться въ народныхъ школахъ по разнымъ отраслямъ естествознанія, и въ защиту религіозно-нравственнаго церковнаго направленія ихъ въ самомъ, такъ сказать, предметѣ начальнаго обученія говорилъ, между прочимъ: „Что касается до религіознаго элемента, то если на высшихъ ступеняхъ умственнаго развитія раздѣленіе религіи и нравственности даетъ себя чувствовать болѣзненными явленіями, то какимъ печальнымъ уродствомъ должно быть это раздвоеніе въ народной школѣ?“ Въ заключеніе, указавши на авторитетное и для нашихъ западниковъ мнѣніе Кузена о необходимости привлеченія въ народныя школы духовенства (это во Франціи), М. Н. опять и сильно настаивалъ на мысли о необходимости и плодотворности привлеченія къ народному учительству тѣхъ, которые готовятся къ священству. „На этотъ классъ людей, повторяемъ, должно быть обращено особенное вниманіе при разрѣшеніи вопроса о томъ, откуда и какими средствами найти потребное количество учителей для народныхъ школъ“. Помѣстивъ вскорѣ послѣ этого въ издававшемся имъ же „Русскомъ Вѣстникѣ“ обстоятельное и документальное разоблаченіе пустоты и духовной гибельности того міровѣдѣнія, которымъ либералы предлагали наполнить содержаніе народнаго образованія, М. Н., пользуясь данными этой статьи, въ № 155 „Моск. Вѣд.“ за тотъ же годъ снова говорить о необходимости усиленія религіозно-нравственнаго элемента церковнаго характера въ народной школѣ. „У насъ возбуждался, такъ между прочимъ писалъ онъ и послѣ, именно въ 1879 году (№ 321) по поводу толковъ объ этомъ вопросѣ на Московскомъ губернскомъ земскомъ собраніи,—вопросъ объ усиленіи преподаванія Закона Божія въ народныхъ школахъ въ видахъ рели-

гозно-нравственнаго воспитанія юношества“. „Но отвлеченное преподаваніе недоста точно. Если мы хотимъ, чтобы народная школа была дѣйствительно органомъ религіознаго воспитанія, то надобно, чтобы она не просто учила дѣтей Закону Божію, а пріучала ихъ къ церкви, вводила ихъ въ церковную жизнь и чтобы она оставляла въ нихъ не осадокъ словъ бесплодный и бездѣйственный, а привязанность къ церкви и ея установленіямъ, въ которыхъ дѣйственно живетъ и совершается слово Божіе. При такомъ взглядѣ на дѣло требуется болѣе живое, болѣе дѣятельное участіе духовенства въ дѣлѣ народнаго образованія“.

Въ 1882 году и въ обществѣ и въ печати стали носиться слухи объ официальномъ, высшею правительственною властію утвержденномъ, возстановленіи церковно-приходской школы въ ея настоящемъ видѣ; въ лагерѣ антицерковниковъ, успѣвшихъ-было къ этому времени уже во многихъ мѣстахъ, по рецепту Писарева, „поймать таракана“, т.-е. забрать народную школу въ свои руки, усиленно забили тревогу: въ „Голосѣ“, въ „Русскихъ Вѣдомостяхъ“ и другихъ органахъ печати стали появляться самыя разнообразныя возраженія противъ цѣлесообразности, плодотворности и выполнимости этого дѣла; особенно усердствовалъ въ этомъ случаѣ баронъ Корфъ, за его широко распространенную тогда книгу: „Нашъ другъ“, выставлявшійся противцерковниками въ качествѣ педагогическаго авторитета. Умѣя по достоинству одѣвнуть всю живую пустоту ихъ разглагольствованій и вполне понимая силу и значеніе ихъ похода противъ церковно-приходской школы въ данный моментъ, М. Н. съ особеннымъ усердіемъ и съ необыкновенною силою выступилъ съ своимъ словомъ обличенія этой лжи и пустоты и съ апологіей церковно-приходской школы. Баронъ Корфъ, о которомъ на первыхъ порахъ его педагогической дѣятельности, когда онъ еще не выразился въ своемъ антиклерикализмѣ, М. Н. отзывался даже съ похвалою (см. 120 № „Моск. Вѣд.“ за 1870 г.), разоблаченъ былъ имъ съ неподражаемымъ мастерствомъ; малопригодность такъ прославленныхъ тогда учительскихъ семинарій и выходящихъ изъ нихъ сельскихъ учителей въ дѣлѣ народнаго образованія и безспорное превосходство въ этомъ отношеніи нашихъ духовныхъ семинарій и ихъ воспитанниковъ выяснена была на точныхъ фактическихъ данныхъ съ убѣдительною очевидностью; значеніе церковно-приходской школы, какъ истинно народной, доказана была исторически.

Рамки журнальной статьи не позволяютъ познакомить читателей съ этими смѣлыми и сильными рѣчами М. Н. въ выдержкахъ и

извлеченіяхъ¹⁾; но, опуская все остальное, многое изъ чего не разъ говорилось и доселѣ говорится и другими друзьями церковно-приходской школы, мы не можемъ не обратить вниманіе на то, что дважды говорилъ М. Н. о діаконѣхъ, какъ учителяхъ народныхъ школъ. Мысли М. Н. по этому вопросу доселѣ еще не нашли подобающаго имъ приложенія, но онѣ вполне заслуживаютъ общественнаго вниманія. Вотъ что говорилъ онъ объ этомъ въ 290 № „Моск. Вѣд.“ за 1882 г. въ отвѣтъ на возраженіе о недоступности священника для занятій въ школѣ: „Но почему же непременно только на священника возлагать обязанности школьнаго обученія? Кромѣ пресвитерства, православная Церковь знаетъ еще діаконство. Званіе діакона есть апостольское установленіе, а между тѣмъ оно превратилось въ предметъ какой-то церковной роскоши, такъ что въ сельскихъ церквахъ діаконъ, въ видахъ экономіи, оказался излишнимъ. Благолѣпіе богослуженія, съ устраненіемъ діакона, пострадало, но все существенное въ богослуженіи и всякая церковная треба можетъ совершаться безъ его участія. Неужели однако, при самомъ началѣ Христовой Церкви, апостолы установили несущественную и излишнюю церковную должность? Въ апостольской Церкви, какою должна быть Церковь православная, діаконство не должно быть только роскошью, безъ которой Церковь можетъ обходиться. Діаконъ учрежденъ не для однихъ только возглашеній при богослуженіи. Діаконство также не есть только ступень ко пресвитерству. Подчиненный іерею при богослуженіи, діаконъ имѣетъ, кромѣ того, при церковномъ дѣлѣ, свое самостоятельное положеніе. Въ первоначальной церкви вѣрующіе собирались не только для общей молитвы, но и на общую трапезу. Избраннымъ и освященнымъ апостолами лицамъ поручены были заботы объ общей трапезѣ. Первоначальнымъ происхожденіемъ опредѣляется существенное значеніе діаконства. Христова вѣра изъ малой общины распространилась по всему міру; вѣрующіе не собираются на общую трапезу въ притворахъ церковныхъ, но апостольское учрежденіе не должно оставаться празднымъ. Діаконъ сохранить свое значеніе, завѣдывая духовною трапезою, служа дѣлу народнаго обученія, подѣлю Церкви. Вотъ по преимуществу призванный народный учитель! Давая священной должности діакона такое назначеніе, мы сохраняемъ ее для церкви и вмѣстѣ удерживаемъ при церкви народную школу. Всѣ церковныя требы іерей исполняетъ и безъ помощи

¹⁾ См. „Моск. Вѣд.“ 1882 г. №№ 233, 255, 288 и 290 и 1884 г. №№ 133, 347 и 348.

діакона, который можетъ неуклонно посвящать свою дѣятельность школъ своего прихода. Его не оторвутъ во время урока для напутствія умирающаго, для крещенія новорожденнаго и для другихъ церковныхъ требъ. Въ учебные дни онъ въ школъ, а въ воскресные и праздничные — онъ сослужитъ іерею, что для прихода также не лишено важности. Трудно было содержать діаконѡвъ въ сельскихъ приходахъ, однако желательно не только для благолѣпія, но и для ясности богослуженія, чтобы діаконъ возвратился и въ сельскіе храмы. вмѣсто того, чтобы учреждать во множествѣ учительскія семинаріи, не лучше ли обратить расточаемыя на это средства на содержаніе діаконѡвъ, которые со своимъ священнымъ званіемъ соединили бы обязанности учителя народной школы? Самое обученіе выиграло бы чрезъ это въ единствѣ. Одинъ и тотъ же наставникъ преподавалъ бы и Законъ Божій и все другое. Мальчики и дѣвочки пріучались бы къ церкви, а не отучались бы отъ ней, и чрезъ ся горнило проходило бы все то, что имъ требуется знать и что они могутъ съ пользою усвоить...“ Повторивъ эти же рѣчи въ статьѣ 378 № „Моск. Вѣдом.“ за 1884 г. по поводу обнародованія „Положенія о церковно-приходскихъ школахъ“, М. Н. свое горячее сочувственное привѣтствіе этимъ школамъ заключаетъ словами: „*Духа не угашайте, заповѣдуетъ апостолъ*“.

VII.

Насколько согласно съ духомъ истиннаго православія понималъ М. Н. характеръ церковной жизни, можно судить по тому, что еще въ 1868 г. онъ говорилъ въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ о такъ называемыхъ церковныхъ братствахъ. Братства эти, какъ извѣстно, издавна существовали у насъ, особенно на юго-западѣ Россіи, и во времена польскаго владычества въ этомъ краѣ принесли не мало пользы, для поддержанія благолѣпія храмовъ Божіихъ, заведенія школъ и помощи бѣднымъ. Потомъ дѣятельность ихъ надолго ослабѣла, и лишь въ 60-хъ годахъ они снова стали подниматься въ своемъ значеніи; такія же братства, какія были на юго-западѣ, начали-было учреждаться даже во внутреннихъ губерніяхъ, какъ, напр., въ казанскомъ краѣ, гдѣ они могли имѣть особенно важное значеніе для борьбы съ сектантствомъ. М. Н. былъ одинъ изъ тѣхъ немногихъ, даже духовныхъ публицистовъ, которые привѣтствовали начавшееся тогда оживленіе братствъ. Съ яснымъ пониманіемъ дѣла раскрывая зна-

ченіе церковныхъ братствъ, онъ говорилъ тогда, между прочимъ: „Церковныя братства вводятъ въ церковную жизнь важный элементъ совокупнаго дѣйствія духовенства и мірянъ, въ чемъ русское православіе особенно сильно нуждается. Для ослабленія и, со временемъ при помощи Божіей, совершеннаго упраздненія прискорбнаго церковнаго раздора, виѣдрившагося въ православное русское общество, дѣятельность такихъ братствъ несравненно надежнѣе, чѣмъ всѣ, доселѣ принимавшіяся противъ раскола мѣры, въ продолженіе столькихъ лѣтъ не приведшія къ утѣшительнымъ результатамъ“ („Моск. Вѣд.“ 1868 г., № 80). Не правда ли, какъ идеально широко смотрѣлъ онъ на церковную жизнь!... Зато съ какимъ сокрушеннымъ сердцемъ М. Н. относился, бывало, къ явленіямъ противоположнаго характера и съ какимъ неподкупнымъ дерзновеніемъ обличалъ онъ ихъ, по тому или иному поводу, особенно когда эта индифферентная бездѣйственность слова истины и какъ бы омертвленіе церковнаго быта въ его искаженныхъ формахъ хвастливо заявляли о себѣ, какъ объ истомѣ православія. Въ этихъ случаяхъ слово его — слово мірянина въ свѣтской газетѣ звучало какъ церковная проповѣдь учителя вѣры. И слушая или читая это слово, десятки лѣтъ тому назадъ произнесенное по поводу того или иного частнаго случая, и теперь еще чувствуешь его обращеннымъ какъ бы къ современной окружающей насъ и въ насъ проявляющейся дѣйствительности. Такъ мѣтко и глубоко существенно всегда было это слово! Вотъ нѣсколько отрывковъ изъ статей этого рода.

„Церковь Василія Великаго, Григорія Богослова, Іоанна Златоустаго почти утратила въ нашей заглохшей средѣ даръ ученія и проповѣди. Дѣло дошло до того, что иновѣрцы, незнакомые съ сущностью православной Церкви, ползаютъ, смотря на нее, что ей вовсе чуждъ духъ ученія и проповѣди, между тѣмъ какъ примѣры и завѣтъ ея Божественной Главы поставили ученіе и проповѣдь во главу церковной жизни. Наше духовенство, за немногими блестящими исключениями, почти не пользуется этимъ столь обязательнымъ для него средствомъ дѣйствія на народъ къ возвышенію его нравственности, къ облагороженію его жизни; а только этимъ могло бы оно воздать за даръ тайнодѣйствія, пріемлемый имъ отъ вселенской Церкви, въ этомъ только могла бы выразиться его самодѣятельность къ ея прославленію...“ („М. Вѣд.“ 1867 г., № 162.)

„Говорятъ, будто въ православной церкви нѣтъ нужды въ проповѣди, которую замѣняетъ богослуженіе. Дѣйствительно, въ православной церкви проповѣдь не можетъ считаться такою необходимою

составною частью общественнаго богослуженія, какъ, напр., въ церкви реформатской, гдѣ вѣрующіе почти затѣмъ только и собираются въ храмъ, чтобы выслушать слово проповѣдника. Но это вѣрно только при томъ предположеніи, если присутствующіе вполне понимаютъ богослуженіе. Но если этого пониманія нѣтъ? („Моск. Вѣд.“ 1871 г., № 103.)

Причину этого грустнаго явленія, именно того, что „наши пастыри безъ предварительной цензуры не могутъ молвить живого слова къ своей паствѣ“, М. Н. указываетъ „въ ересебоязни, которая мертвитъ всякую дѣятельность и убиваетъ мыслительныя способности... Вотъ священникъ“, такъ развиваетъ далѣе онъ свою мысль, „послѣ прочтенія Апостола или Евангелія, почувствовалъ потребность обратить вниманіе на ту или другую сторону предмета. Если бы онъ сказалъ слово, оно было бы живымъ словомъ; можетъ-быть, оно было бы кратко и съ не совсѣмъ точными выраженіями, но было бы полно чувства и жизни, а потому и дѣйственно, какъ всякое живое слово. Или вотъ вчера встрѣтился случай, требующій пастырскаго слова. Но... священникъ обязанъ предварительно и, конечно, за нѣсколько дней показать слово благочинному, а то и архіерею и ждать запрещенія или дозволенія и даже съѣздить за ними. Священникъ находилъ бы, напр., полезнымъ для своихъ мало-развитыхъ слушателей вмѣсто разсужденій философскаго свойства просто разсказать исторію о томъ или иномъ священномъ лицѣ или событіи, чтò для него, какъ получившаго богословское образованіе, не трудно, а мало развитымъ слушателямъ полезнѣе философскихъ разсужденій. Но нѣтъ... И вотъ легкое и пріятное дѣло становится бременемъ, которое человѣкъ рѣшается поднять только по необходимости. Если же при этомъ принять во вниманіе придирчивость нѣкоторыхъ изъ духовныхъ цензоровъ, то понятнымъ станетъ, почему проповѣди списываются съ разныхъ апробованныхъ уже прежде, которыя, какъ драгоценное наслѣдіе, переходятъ отъ одного поколѣнія къ другому... Боятся ереси! Какъ будто священникъ не имѣетъ другихъ путей, если захочетъ, или даже просто по неосторожности или невнимательности, распространить какое угодно лжеученіе“ („Моск. Вѣд.“ 1871 г., № 154).

„Слава Богу, для нашего народа и нынѣ, какъ всегда, только церковное слово имѣетъ авторитетъ истины, только для него простой русскій человѣкъ раскрываетъ не только слухъ свой, но и душу. Лишь то, что сказано ему во имя Церкви, подъ знаменемъ креста, убѣждаетъ его и во всякомъ случаѣ принимается съ уваженіемъ.“

Поэтому и желательно, чтобы голосъ съ церковной кафедрѣ раздавался чаще, слышиѣе и дѣйствиѣе“. Такъ привѣтствовалъ М. Н. въ 1879 г. („Моск. Вѣд.“, № 28) начавшіе-было тогда издаваться сборники проповѣдей подъ общимъ названіемъ С.-Петербургская и Московская кафедры.

Не объ упадкѣ церковной только проповѣди такъ скорбѣлъ М. Н., а и объ оскудѣніи вообще богословской науки и объ огрубѣніи всего нашего церковнаго быта. Скорбь эту такъ излилъ онъ, между прочимъ, въ одной изъ передовыхъ статей „Московск. Вѣдомостей“ за 1873 г. (87 №), по поводу одной корреспонденціи изъ западнаго края. Сказавъ о благочестіи народа и подвижничествѣ его, М. Н. писалъ тогда: „Но у насъ никогда не процвѣтало богопознаніе, и мы, какъ во всѣхъ наукахъ, такъ и въ богословскихъ, и не только догматическихъ, а и историческихъ, пробавляемся крупницами чужого труда. Безъ нѣмцевъ намъ было бы и тутъ плохо“.

„Умственная скудость наша сказалась и въ огрубѣніи нашего церковнаго быта. Мы не развили къ лучшему, а уклонили къ худшему переданные намъ обычаи и обряды. Такъ, у насъ до сихъ поръ держится дилетантизмъ по части напр. басистыхъ діаконѣвъ и щеголянѣе оглушительнымъ ревомъ, въ которомъ почти исчезаетъ всякая членораздѣльность человѣческаго голоса. Приличествуетъ ли это дому молитвы? Соответствуетъ ли такое употребленіе голоса тѣмъ богослужебнымъ дѣйствіямъ, при коихъ оно совершается? Нѣтъ, это не молящіе и просящіе въ смиреніи сокрушеннаго сердца; это какіе-то титаны, штурмующіе святыню. Однако найдутся у насъ благочестивые люди, которые именно въ этомъ готовы видѣть православіе нашей Церкви“.

„Представляемъ себѣ ужасъ такихъ ревнителей православія, если бы діаконъ при чтеніи Евангелія обратился не къ алтарю, а къ народу. А между тѣмъ обращеніе къ народу при чтеніи Евангелія болѣе соответствовало бы смыслу этого дѣйствія. Чтеніе Евангелія не есть моленіе, возносимое къ Богу; это есть благовѣствованіе народу. И дѣйствительно, на всемъ православномъ востокѣ (и даже въ Москвѣ въ греческомъ монастырѣ) Евангеліе читаютъ лицомъ или въ полуоборотъ къ народу“.

Такъ же мѣтко толкуетъ М. Н. далѣе и объ устройствѣ иконостаса, который съ древности былъ лишь преградой, отдѣляющею алтарь отъ храма. „Если иконостасъ, говоритъ онъ, долженъ быть роскошнымъ и высокимъ, зачѣмъ церковная завѣса и зачѣмъ священнику полагается обращаться къ народу при затворенныхъ дверяхъ?“

Выѣтъ съ этимъ въ статьѣ говорится о всенародномъ пѣніи, введенномъ въ нѣкоторыхъ православныхъ приходяхъ у латышей, по поводу чего была и вся эта статья. Съ восторгомъ привѣтствуя сообщеніе объ этомъ фактѣ, М. Н. говоритъ: „Мы совершенно согласны, что никакія капеллы, никакіе концерты не могутъ замѣнить всенароднаго пѣнія. Любители музыкальнаго искусства могутъ желать, чтобы напѣвы, сочиненные для концертнаго пѣнія, исполнялись обученнымъ хоромъ, но и они не могутъ ничего возразить противъ пѣнія всею церковію тѣхъ стиховъ, которые такого исполненія не требуютъ, каковы, напр., отвѣты на возглашенія священника или діакона“.

Прошли десятилѣтія послѣ этихъ рѣчей, но доселѣ ушли ли и далеко ли ушли мы впередъ въ оживленіи церковнаго быта хотя бы относительно церковнаго пѣнія, несмотря на всѣ заботы объ этомъ духовной власти?...

VIII.

Въ строгомъ соотвѣтствіи съ мыслями М. Н. о высокіхъ задачахъ и характерѣ духовно-просвѣтительной дѣятельности духовенства, лежавшими, очевидно, въ основѣ только что отмѣченныхъ нами суровыхъ и рѣзкихъ приговоровъ его относительно разнаго рода ея недостатковъ, стоятъ его сужденія о характерѣ того образованія, которое должно подготавливать духовенство къ такой дѣятельности. Для того, чтобы духовенство въ своей духовно-просвѣтительной дѣятельности стояло на высотѣ своего положенія, оно не должно, какъ говорилъ М. Н., „походить на раскольниковъ и начетчиковъ, которые въ дѣлѣ пониманія и разъясненія ученія вѣры не могутъ идти дальше готовой буквы церковно-славянскихъ книгъ; для этого оно должно быть подготовлено къ своей дѣятельности серьезнымъ общимъ образованіемъ“, какимъ считалъ онъ классическое образованіе. Отстаивая это образованіе въ свѣтской школѣ, М. Н. указывалъ не на одно только формальное разсудочное развитіе юношества и выработку его характера путемъ этого образованія, а и на то, главнымъ образомъ, чтобы путемъ сопоставленія мнѣній языческихъ писателей съ христіанскимъ ученіемъ привести питомцевъ къ мысли о недостаточности для достиженія духовнаго совершенства и истиннаго достоинства силъ одного естественнаго разума даже на самыхъ высокіхъ ступеняхъ его развитія и необходимости для этого ученія Христова и Его божественной благодати. Поэтому-то, между прочимъ, М. Н. крѣпко отстаивалъ необходимость для православной

русской школы не одного латинскаго, а и греческаго языка, и не только древне-классическаго, а и библейско-церковнаго. „На этомъ языкѣ, говоритъ онъ, намъ дано Богомъ слово жизни въ святой Библии и святоотеческихъ творенiяхъ“. Развивая свои мысли о важности для насъ именно греческаго языка, онъ указывалъ на то, что „безъ знанiя греческаго языка невозможно правильное пониманiе самаго строя церковно-славянскои рѣчи нашихъ богослужебныхъ книгъ, которыя не переведены, а, такъ сказать, сняты съ ихъ греческихъ подлинниковъ“. Всѣ эти мысли съ замѣчательной подробностью и обстоятельностью раскрыты М. Н. въ его многочисленныхъ статьяхъ о классическомъ характерѣ образованiя въ свѣтскихъ школахъ и его преимуществахъ предъ реальнымъ; нѣкотораго рода компендиумъ всѣхъ этихъ мыслей можно читать въ объяснительной запискѣ о преподаванiи древнихъ языковъ въ гимназiяхъ, которая, какъ извѣстно, составлена была при его участiи. Если такимъ образомъ, такими духовно-нравственными соображенiями, между прочимъ, конечно, М. Н. мотивировалъ значенiе классическаго образованiя для свѣтскаго юношества, то тѣмъ въ большей степени всѣ эти соображенiя, по его мысли, должны имѣть мѣсто въ вопросѣ объ образованiи дѣтей духовенства, готовящихся къ пастырскои духовно-просвѣтительной дѣятельности среди народа. Отсюда уже само собою понятно, какъ могъ относиться онъ къ тѣмъ реформамъ, какiя въ разное время производились въ нашемъ духовно-учебномъ вѣдомствѣ. „Мы скудны въ дѣлѣ просвѣщенiя и науки“, такъ, напр., писалъ онъ въ 1867 г. (№ 162), по поводу только-что вводившейся тогда духовно-учебной реформы; „но если наши свѣтскiе ученые довольствуются доселѣ положенiемъ учениковъ, не всегда заслуживающихъ порядочнои отмѣтки отъ своихъ иностранныхъ учителей, то не можетъ не быть особенно прискорбнымъ, что въ такомъ же положенiи находятся и наши богословы: наши свѣтскiе ученые ничего за собой не имѣютъ, ничего не значатъ и ничего собою не роняютъ, а наши богословы являются представителями Церкви, обладающей сокровищемъ богопознанiя и мудрости. Въ нашемъ духовенствѣ изсякло даже знанiе тѣхъ языковъ, которые полагаются вездѣ въ основу высшаго умственнаго образованiя и служатъ необходимымъ орудiемъ всякой эрудици, — языковъ, которые особенно для богослова необходимы. Мы хотѣли изъ нашихъ священниковъ дѣлать фельдшеровъ и коноваловъ, повидимому, находя эти послѣднiя призванiя полезнѣе и въ этихъ видахъ перестраивая наши семинарiи (въ данномъ случаѣ, очевидно, разумѣется протасовская

реформа духовно-учебныхъ заведеній). Слава Богу, эта пора миновала, но замѣтимъ кстати, что въ нашемъ новомъ улучшенномъ уставѣ духовно-учебныхъ заведеній не положено обязательное изученіе еврейскаго языка. А его ли не знать учителямъ нашей вѣры?...“

Съ особенною рѣзкостью взгляды этотъ высказанъ былъ М. Н. въ 1885 и 1886 годахъ, по поводу только что послѣдовавшаго тогда измѣненія устава духовно-учебныхъ заведеній, между прочимъ въ смыслѣ ослабленія и безъ того не высоко стоявшаго въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ классицизма. Въ это время, только что начало выходить издававшееся подъ редакціею высокопреосв. Саввы, архіеп. Тверскаго, „Собраніе мнѣній и отзывовъ Филарета, митрополита Московскаго по учебнымъ и церковно-государственнымъ вопросамъ“. Въ вышедшихъ тогда томахъ этого собранія напечатаны, между прочимъ, ревизорскіе отчеты святителя (сначала архимандрита, а потомъ епископа Ревельскаго) о состояніи учебнаго дѣла въ разныхъ духовныхъ училищахъ, семинаріяхъ и академіяхъ еще 20-хъ годовъ текущаго столѣтія, въ этихъ отчетахъ высказывается взглядъ его на важное значеніе древнихъ (греческаго, латинскаго и еврейскаго) языковъ для богослововъ и вообще пастырей Церкви. Исходя изъ того убѣжденія, что „слово митр. Филарета и въ наши дни не простое только историческое свидѣтельство о временахъ прошлаго, но и высоко авторитетное руководство и указаніе, какъ *слѣдуетъ* и *должно* учить и поступать въ тѣхъ или другихъ случаяхъ, особенно же касающихся спеціально богословской области, М. Н. дѣлаетъ цѣлый рядъ извлеченій изъ этихъ приведенныхъ въ вышедшихъ книгахъ отчетовъ его относительно недостатковъ и наилучшей постановки учебнаго дѣла въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ и въ заключеніи первой изъ статей (1885 г., № 189) говоритъ: „Продлись эта (строго классическая) система до нашихъ дней безъ всякихъ замѣпательствъ, не взбреди на умъ графу Протасову замѣнить въ нашихъ духовно-учебныхъ заведеніяхъ классическіе языки медициной и сельскимъ хозяйствомъ, теперь мы имѣли бы богослововъ по мысли и въ духѣ Филарета, которымъ не было бы надобности, для приданія своимъ трудамъ учености, брать на прокатъ латинскія, греческія и еврейскія цитаты изъ римско-католическихъ или протестантскихъ книжекъ; потому что они сами владѣли бы греческими, латинскими и еврейскими первоисточниками“.

Слѣдующія за тѣмъ статьи М. Н. по этому же вопросу

(№ 271 и 317 за 1885 годъ и № 210 за 1886 годъ) написаны были имъ по поводу возраженій „Церковнаго Вѣстника“, который пытался отыскать въ мнѣніяхъ митр. Филарета мысли, нѣсколько ослабляющія его взглядъ на значеніе классическихъ языковъ; Доказывая несостоятельность такихъ возраженій, М. Н. приводитъ въ своихъ статьяхъ по поводу ихъ цѣлый рядъ новыхъ еще болѣе сильныхъ и ясныхъ мыслей митр. Филарета въ защиту классическаго образованія, а въ послѣдней статьѣ, въ дополненіе къ нимъ, растолковываетъ въ этомъ же смыслѣ свидѣтельство изъ автобіографическихъ воспоминаній архіеп. Никанора, дѣлаетъ длинную выдержку изъ церковнаго историка Сократа (V в.) объ отношеніи древнихъ отцовъ и учителей Церкви къ классической литературѣ и на слова „Церк. Вѣстника“, что „наши предки до Петра I не знали языковъ, но держали вѣру крѣпко и жили благочестиво, довольствуясь церковно-славянскимъ языкомъ“, говорить: „Въ лѣтописи, задолго до Петра, еще объ Ярославлѣ сказано: „И собра писцы многи и *прикладаше отъ грекъ* на словѣнское письмо и списаша книги многи“. Въ теченіе всего домонгольскаго періода, митрополитами нашей русской Церкви были греки, изъ грековъ же были и многіе епископы; довольствовались ли наша Церковь только церковно-славянскимъ языкомъ? Одинъ изъ римскихъ императоровъ пытался ограничить просвѣщеніе христіанъ простымъ: „вѣруй“; но официальному органу духовнаго вѣдомства, должно быть извѣстно, кто былъ этотъ императоръ и чтó отвѣчали на его попытку вселенскій учитель Григорій Богословъ и другіе отцы и учителя Церкви. Не съ Петра I, не случайно и не „искусственно“ классицизмъ соединенъ съ православно-богословскою школою. Онъ связанъ съ нею, и притомъ на всѣ вѣка, существенно и необходимо самымъ актомъ божественнаго домостроительства, по которому Библія и вся первохристіанская литература даны на языкахъ: еврейскомъ, греческомъ и латинскомъ. Никакіе переводы, а въ томъ числѣ и церковно-славянскій, не могутъ замѣнить оригинальнаго текста. Это понятно уже и само собою: то ли бесѣдовать лицомъ къ лицу, или чрезъ толмача?“ И дальше: „Раскольническіе „начетчики“ довольствуются „церковно-славянскимъ языкомъ“. Ужъ не съ нихъ ли взять образецъ для нашей православно-богословской школы? Во всякомъ случаѣ, безъ знанія древнихъ языковъ воспитанники нашихъ духовныхъ семинарій и академій могутъ быть только „начетчиками“. Но зачѣмъ тогда и самыя духовныя семинаріи и академіи?“

IX.

М. Н. крѣпко стоялъ, горячо и сильно высказывался за то, чтобы слово Божіе, равно какъ и богослуженіе, и творенія святоотеческія, и все вообще ученіе Церкви, для сознательнаго и яснаго усвоенія его вѣрующими, было преподаваемо на понятномъ народу языкѣ. Еще въ 1858 г. писалъ онъ, между прочимъ: „Внутренняя сущность нашей Церкви достаточно обозначилась тою первоначальною чертою, которая стала чертою раздѣленія между нею и римскою церковію. Въ то время какъ римская церковь укрывала смыслъ священнаго Писанія въ формахъ мертваго и непонятнаго народу языка, православная Церковь признала и благословила начало разумѣнія, допустивъ всѣ языки къ прославленію Бога. Эта черта глубоко знаменательная“. (См. кн. Люб., стр. 79.) По этому М. Н. съ горячимъ сочувствіемъ относился къ дѣятельности Общества распространенія св. Писанія (№ 320 за 1872 г.¹⁾), равно какъ и къ вызвавшему самое существованіе его переводу Библии на русскій языкъ, начатому съ благословенія Св. Синода въ 1856 году нашими духовными академіями. Но и въ этомъ вопросѣ, какъ и во всѣхъ другихъ, онъ не останавливался на одной лишь внѣшней сторонѣ дѣла, а вникая въ сущность, высокое и великое значеніе его, высказывалъ мысли и сужденія, которыя никогда не теряютъ своей практической значимости и къ которымъ особенно теперь, когда поднятъ вопросъ о переводѣ на русскій языкъ Четій Миней св. Димитрія Ростовскаго, можетъ быть, особенно не бесполезно прислушаться.

Съ особенною ясностію мысли М. Н. о русскомъ переводѣ Библии высказаны были имъ въ передовой статьѣ 115 № за 1870 г., когда русскій переводъ Библии началъ уже по частямъ появляться въ печати. Съ точнымъ знаніемъ дѣла передавъ грустную исторію не удавшихся попытокъ перевода, бывшихъ въ царствованіе Императора Александра I, когда подъ вліяніемъ ультраохранительнаго направленія стоявшихъ близко къ Государю и Синоду лицъ самая мысль о переводѣ называлась либеральною, а сочувствовавшіе ей подвергались гоненію, и высказавъ горячее привѣтствіе вновь начатому дѣлу этого перевода, М. Н., какъ глубокій знатокъ филологическихъ основъ русскаго языка, выясняя отношеніе нашего церковно-славянскаго языка къ выродившимся изъ него нарѣчіямъ, говорить: „эти нарѣчія относились другъ къ другу, какъ греческіе

¹⁾ Достойна вниманія высказанная здѣсь мысль о томъ, что не слѣдуетъ раздавать книги св. Писанія даромъ и что онѣ должны быть въ переплетѣ.

діалекты въ гомеровскихъ эпосахъ, совмѣщавшихъ въ себѣ всю разнообразіе эллинскаго слова, которое въ послѣдствіи благодаря этой великой сокровищницѣ, первоначально собравшей его, никогда не распадалось на чуждые другъ другу и взаимно непонятныя языки. Не то вышло у насъ. Славянскія племена разошлись слишкомъ далеко, а вмѣстѣ съ этимъ измѣнились и ихъ нарѣчія; но то несомнѣнно, что древнеславянскій языкъ св. Писанія былъ органомъ всей нашей древней письменности. Онъ сталъ объединяющимъ вѣнцомъ русскихъ славянъ; въ немъ начало русскаго языка; въ немъ та основа, на которой совершилась въ теченіе столѣтій жизнь его при всѣхъ измѣненіяхъ въ его составѣ и формахъ. Изъ него подъ вліяніемъ разныхъ условій выработывалась нынѣшняя литературная русская рѣчь, и какъ бы она далеко ни отошла отъ него, въ ней сохранилась внутренняя связь съ нимъ; онъ присутствуетъ въ ней, какъ принципъ, и она всегда можетъ обращаться къ нему, какъ къ своему источнику, обновлять и освящать въ немъ свои силы“. Вотъ точка зрѣнія, съ которой М. Н. смотрѣлъ на русскій переводъ Библіи. „Къ сожалѣнію, не только въ обществѣ, а и среди самихъ дѣятелей по дѣлу этого перевода, было воззрѣніе, которое видитъ въ церковно-славянскомъ и русскомъ языкахъ два словесные организма, другъ для друга замкнутые. Отсюда переводить съ славянскаго языка на русскій, повидимому, значить не что иное, какъ вытраивать церковно-славянскую стихію. Всякій оборотъ рѣчи, всякое слово церковно-славянскаго пошиба нещадно изгоняются, и взамѣнъ ихъ подбираются изъ нынѣшняго литературнаго языка эквиваленты какого бы то ни было свойства, лишь бы только они разнились съ церковно-славянскими. Нужды нѣтъ, если церковно-славянскія формы окажутся въ этомъ случаѣ не только выразительнѣе и соотвѣтственнѣе содержанію, но и понятнѣе, чѣмъ присканныя взамѣнъ ихъ якобы собственно русскія формы, — нужды нѣтъ: сказано перевести — и, во что бы то ни стало, надобно сдѣлать языкъ свящ. Писанія въ русскомъ переводѣ какъ можно болѣе непохожимъ на церковно-славянскій“. Возставая противъ такого способа перевода, основаннаго на явномъ непониманіи дѣла, М. Н. далѣе говорилъ: „Правда, многіе обороты и реченія не употребительны въ нашемъ настоящемъ литературномъ обиходѣ; но слѣдуетъ ли изъ этого, что они и не могутъ быть употребляемы?... Не странно ли? Прелагатели книгъ св. Писанія всячески избѣгаютъ церковно-славянскихъ формъ, которыя не чужды и свѣтской литературѣ. Ими

пользуются не только церковные проповѣдники, но и лучшіе изъ нашихъ поэтовъ. Архаическія, но не утратившія жизни формы, при мастерствѣ писателя, вносятъ выразительность въ его рѣчь, даютъ ей новую красоту и силу и разнообразятъ ея средства; а между тѣмъ эта стихія изгоняется оттуда, гдѣ она первоначально выразилась“. Характеризуя далѣе этотъ переводъ, М. Н. говоритъ: „переводчики, находя неудобнымъ черпать выраженія и обороты изъ простонародной рѣчи, пользуются нынѣшнимъ литературнымъ языкомъ. Это — книжная рѣчь, но безъ авторитета и силы, лишенная отпечатковъ великаго содержанія. Это — какой-то казенный русскій языкъ. Это — языкъ грамматики Греча и Востокова“...

X.

Говоря о механическомъ формализмѣ и даже какъ бы омертвленіи нашего церковнаго быта, М. Н., можетъ-быть, иногда былъ одностороненъ и больше, чѣмъ слѣдуетъ, строгъ въ своихъ сужденіяхъ. „Православная Церковь“, такъ, напр., писалъ онъ въ 163 № „Моск. Вѣдомостей“ за 1867 г., — „соборная; но гдѣ же соборное начало нашей Церкви? Православная Церковь требуетъ служителей по призванію; она отвергла іудейское левитство. И гдѣ же въ православной Церкви есть потомственное духовное званіе? Православная Церковь требуетъ, чтобы въ выборѣ священнослужителей участвовали и міряне; а у насъ? Православная Церковь требуетъ, чтобы пастыри Церкви были не моложе 30 лѣтъ; а у насъ? Православная Церковь допускаетъ неженатыхъ священниковъ; а у насъ? Православная Церковь чествуетъ иночество, но не дѣлаетъ его обязательнымъ для высшихъ церковно-іерархическихъ степеней; а у насъ?“ Но нельзя не согласиться, что въ этихъ, такъ рѣзко выраженныхъ, словахъ указаны дѣйствительные если не *de jure*, то *de facto* недочеты нашей церковной жизни. Отмѣчая ихъ, М. Н., несомнѣнно, имѣлъ въ виду лишь рельефнѣе выставить ненормальности кастоваго положенія нашего духовенства, о чемъ главнымъ образомъ и идетъ у него рѣчь въ этой статьѣ. Главную ненормальность онъ указывалъ въ томъ, что „у насъ, подъ вліяніемъ крѣпостнаго права, къ духовному званію принадлежатъ не тѣ только, которые несутъ на себѣ духовныя должности, а и жены, и дѣти, и родственники ихъ. Вслѣдствіе регламента и другихъ послѣдующихъ мѣропріятій, наше духовенство очутилось въ положеніи посессионныхъ крестьянъ, приписанныхъ къ церкви. Сотни тысячъ семействъ изъяты изъ общихъ законовъ и подчинены цер-

ковному управленію. Церковнымъ властямъ пришлось завѣдывать не только людьми, состоящими на дѣйствительной службѣ Церкви, но и ихъ семьями и родственниками... Семьи, распложаясь, впадала въ нищету, и епископамъ приходилось заботиться о дѣвѣцахъ духовнаго званія, прискивать имъ жениховъ изъ того же званія и, въ ущербъ высшимъ интересамъ Церкви, приходилось ставить недостойныхъ, лишь бы прокормить пролетаріевъ“. Нѣтъ, конечно, сомнѣнія, что слишкомъ тяжка для духовенства горькая правда этихъ укоровъ, но, въ чести М. Н., нужно сказать, что онъ не требовалъ на ряду со многими другими, даже духовными писателями, ради этой высшей правды кровавыхъ жертвъ отъ духовенства. Напротивъ, отмѣчая эту вопіющую ненормальность въ положеніи духовенства, со всѣми ея губительными въ церковномъ отношеніи слѣдствіями, онъ вмѣстѣ съ тѣмъ говорилъ, что „эту язву нужно врачевать, начиная не съ послѣдствій, а съ причинъ ея. Пока остается въ силѣ господствующая система, нужно переносить ея слѣдствія, какъ бы тяготны и безобразны они ни были. А чтобы ихъ не было, нужно позаботиться, чтобы не состоящіе на дѣйствительной службѣ Церкви не считались духовными, но получили соответствующія ихъ положенію гражданскія права и привилегіи“. Мысль эту еще яснѣе и полнѣе онъ высказалъ въ другой статьѣ о томъ же предметѣ въ 40-мъ № „Моск. Вѣд.“ 1868 г. „Нельзя считать дѣтей духовенства состоящими въ духовномъ званіи; но въ такомъ случаѣ справедливость требуетъ предоставить имъ права, по крайней мѣрѣ, равныя правамъ дѣтей протестантскихъ пасторовъ, т.-е. личнаго дворянства“.

Рѣзко возставая противъ разныхъ недочетовъ нашей церковной жизни, зависѣвшихъ отъ духовенства, М. Н. не забывалъ и нужды этого послѣдняго, такъ или иначе обусловливавшихъ собою тѣ недочеты. Можно даже сказать, что тѣ и другія рѣчи шли у него въ неразрывной связи, и рѣчи о нуждахъ духовенства — о необходимости возвысить и улучшить его матеріальное обезпеченіе, общественное положеніе были такъ же горячи, обстоятельны и жизненны, какъ и разсмотрѣнныя нами. Оттого-то онѣ и не оставались гласомъ вопіющаго въ пустынь.

„Грустно, говорилъ онъ, между прочимъ, въ 1875 году (№ 268), что среди православнаго населенія, столь усерднаго къ церкви въ Россіи, гдѣ лютеране умѣютъ такъ хорошо обезпечить своего пастора, гдѣ магометанскіе муллы живутъ въ достаткѣ и съ достоинствомъ, православные пастыри, точно селяне, поставлены

въ самыя тяготныя условія, получая за свой пастырскій трудъ иногда меньше, чѣмъ зарабатываетъ поденщикъ.

„Мы кормимъ духовенство за недостатокъ пастырскаго вліянія, за его нравственное униженіе. Но правы ли мы? Не сами ли мы лишаемъ его всякаго авторитета, заставляя его для пропитанія торговать церковными требами, молитвою, таинствами?“

Сказавъ далѣе о необходимости для улучшенія быта духовенства обезпечить его правильнымъ годовымъ содержаніемъ, М. Н. въ качествѣ источника для такого содержанія указываетъ на церковныя суммы, получаемыя отъ кружечнаго и кошелековаго дохода и говоритъ: „Правда, у насъ въ приходскихъ средахъ господствуетъ тотъ взглядъ, что церковныя сборы должны сполна итти на украшеніе храмовъ, и это отчисленіе изъ церковныхъ суммъ на духовно-учебныя заведенія незаконно. Поэтому и мысль о назначеніи содержанія духовенства изъ церковныхъ суммъ несправедлива. Но такъ ли? Нѣтъ сомнѣнія, что церковныя суммы нужно тратить прежде всего на ремонтъ храмовъ, чтобы содержать ихъ въ приличномъ видѣ; но нѣтъ основанія расходовать эти сборы на отлитіе громадныхъ оглушительныхъ колоколовъ, на устройство тяжелыхъ безвкусно раззолоченныхъ иконостасовъ и т. п. предметы, на чтò ежегодно тратятся громадныя суммы; между тѣмъ какъ для внутренней жизни церкви, для возвышенія ея достоинства и главнымъ образомъ для ея существеннаго благоустройства, неразрывно связаннаго съ улучшеніемъ быта духовенства, ничего не дѣлается. Благосостояніе церкви не въ высокихъ колокольныхъ, не въ грубой позолотѣ, а въ правильномъ развитіи религіозной жизни ея членовъ, чтò главнѣйшимъ образомъ обуславливается правильною дѣятельностію духовенства. Не болѣе ли требуется интересами церковныхъ обществъ обращать свои приношенія на содержаніе духовенства, чѣмъ на излишнія украшения храмовъ, часто вредящія ихъ истинному достоинству и оскорбляющія просвѣщенный вкусъ? Слѣдовало бы, кажется, узаконить, чтобы церковныя общества не растрчивали деньги на эти предметы, пока ихъ духовенство не будетъ обезпечено годовымъ содержаніемъ“¹⁾.

Такія смѣлыя и рѣшительныя сужденія объ улучшеніи быта духовенства высказываемы были М. Н. не одинъ разъ. Въ томъ же

¹⁾ Далѣе, въ этой же статьѣ М. Н. съ большимъ сочувствіемъ говоритъ о приходскихъ приговорахъ относительно опредѣленныхъ взносовъ въ пользу духовенства, вмѣсто ненормальнаго вознагражденія за отдѣльныя требы деньгами и хлѣбомъ.

1875 г. (№ 317), по поводу ухода семинаристовъ въ университетъ, онъ опять ставитъ тотъ же вопросъ о необходимости, для избѣжанія такого печальнаго явленія, улучшить матеріальное положеніе духовенства именно тѣмъ же способомъ, рѣчь о которомъ только что нами приведена. Особенно сильно возстаетъ онъ здѣсь противъ безконтрольнаго расходованія церковныхъ суммъ церковными старостами, которые смотрятъ на себя какъ на хозяевъ церкви¹⁾. Еще раньше, въ 1871 г., когда издано было распоряженіе о замѣнѣ свѣчнаго сбора процентнымъ сборомъ съ общей суммы церковныхъ доходовъ, М. Н. горячо привѣтствовалъ это распоряженіе, какъ важную мѣру въ вопросѣ объ улучшеніи быта духовенства. Достоинно вниманія, что по этому поводу онъ написалъ (№ 23) дѣльный обстоятельный рефератъ, съ точными историческими справками, выкладками и т. п. подробностями, которыхъ не знали, пожалуй, многіе изъ самихъ хозяйничавшихъ. Въ 1872 г. (№ 157) онъ разъясняетъ великое значеніе возстановлявшагося тогда обезпеченія земель причтовъ въ помѣщичьихъ приходахъ и доказываетъ справедливость такого земельного надѣла изъ земель помѣщиковъ, состоящихъ въ приходахъ, и объ обязанности прихода доставлять лѣсъ на постройку причтовыхъ помѣщеній. Въ 1874 г. (№ 8) опять обещая положеніе дѣла по обезпеченію духовенства, снова касается предпринятаго въ то время въ этихъ видахъ сокращенія приходовъ и причтовъ; не повторяя того, что еще съ 1870 г. (№ 12) говорилъ онъ о пагубномъ вліяніи этой мѣры на религіозно-правственное состояніе народа, онъ наставляетъ на необходимости крайней осторожности и осмотрительности этой мѣры, даже въ видахъ практической пользы для самого духовенства.

XI.

Изъ тѣхъ же высокихъ и чистыхъ побужденій, изъ того же горячаго желанія улучшить и возвысить положеніе православнаго духовенства, несомнѣнно вытекали и сочувственныя рѣчи М. Н. о

¹⁾ Горячую статью о необходимости строгаго контроля надъ церковнымъ хозяйствомъ со стороны причта и прихожанъ М. Н. написалъ въ 1879 г. въ № 195. „Контроль, говорилъ онъ, не унижать церковныхъ старостъ, не оскорбить прихожанъ и жертвователей на храмъ и не возвысить вліянія клерикальной партіи, какъ готовы сказать наши газеты“. Указывая на то, что эта мѣра только увеличитъ церковную доходность, какъ показываютъ уже отдѣльные примѣры этого въ нѣкоторыхъ московскихъ церквахъ, онъ радуется тому главнымъ образомъ, что эта мѣра, съ устройствомъ свѣчныхъ епархіальныхъ заводовъ, можетъ совершенно измѣнить условія матеріальнаго обезпеченія духовенства.

духовно-судебной реформѣ, предполагавшейся въ началѣ 70-хъ годовъ. Какъ извѣстно, проектъ этой реформы, составленный особой комиссіей, подъ предсѣдательствомъ высокопреосвященнаго Макарія, архіеп. Литовскаго (послѣ митр. Моск.), въ соотвѣтствіи съ характеромъ только что реформированнаго тогда гражданскаго судопроизводства, всеми почти епархіальными архіереями, которымъ разосланъ онъ былъ на разсмотрѣніе, былъ осужденъ съ канонической точки зрѣнія, какъ противорѣчившій ученію Церкви объ епископской власти, и потому Св. Синодомъ былъ отвергнутъ окончательно; но все это въ существѣ дѣла нисколько не умаляетъ значенія сочувственныхъ этой реформѣ рѣчей М. Н. Дѣло въ томъ, что М. Н. въ своихъ рѣчахъ о духовно-судебной реформѣ не касался канонической стороны дѣла и стоялъ на практической точкѣ зрѣнія; указывая на недостатки консисторскаго судопроизводства съ его волокитой и тайной даже для подсудимыхъ, онъ привѣтствовалъ собственно гласность суда и изъятіе изъ его вѣдѣнія такихъ дѣлъ, которыя, по самому положенію духовныхъ судей, неудобны въ немъ, каковы, напр., дѣла бракоразводныя и касающіяся прелюбодѣяній. Но привѣтствуя гласность и осуждая формальный характеръ консисторскаго судопроизводства, М. Н. вмѣстѣ съ тѣмъ говорилъ: „Но, съ другой стороны, нельзя не замѣтить, что съ принципомъ личнаго убѣжденія, которымъ, по проекту, предполагалось сдѣлать восполненіе формальныхъ доказательствъ, въ примѣненіи его слѣдуетъ обходиться осторожно; принципъ личнаго убѣжденія не долженъ расходиться съ доказательствами; въ противномъ случаѣ онъ можетъ стать источникомъ горшихъ злоупотребленій“ „(Моск. Вѣд.“ 1875 г. №№ 177 и 182).

XII.

Съ глубокимъ пониманіемъ дѣла и рѣдкимъ усердіемъ при всякомъ удобномъ случаѣ стараясь выставить на видъ заслуги и значеніе православнаго духовенства вообще, М. Н. съ особенною силою проявлялъ эту сыновнюю почтительность свою по отношенію къ выдающимся въ томъ или иномъ дѣятелямъ духовенства, особенно когда какая-либо злая интрига осмѣливалась хамски отнестись къ доброму имени того или иного изъ нихъ. Въ такихъ случаяхъ слово его гремѣло, какъ громъ, и, какъ молотомъ, поражало враговъ Церкви.

Достоинно вниманія, какъ великое счастье русской Церкви и русскаго государства, то, что въ дни шатавія русской мысли и

ослабленія православно-церковной жизни, въ началѣ царствованія Императора Александра II, на стражѣ Церкви и государства стояли два исполина: митрополитъ Филаретъ и М. Н. Катковъ, въ близкомъ содружествѣ и единодушіи дѣйствуя и содѣйствуя другъ другу... Высоко цѣнилъ заслугу М. Никифоровича митр. Филаретъ, святительскими благословеніями своими поддерживая, ободряя и утѣшая его въ его неустранимой борьбѣ съ врагами Церкви и государства, особенно въ польскомъ вопросѣ. Съ своей стороны, глубоко чтить великаго святителя и М. Никифоровичъ. Не могу забыть, съ какимъ умиленіемъ въ одинъ изъ послѣднихъ годовъ своей жизни, спустя больше 15 л. послѣ кончины митр. Филарета, М. Н. говорилъ о св. иконѣ архангела Михаила, которую въ дни одинокой борьбы его съ врагами отечества святитель благословилъ его. 6 августа 1867 г. исполнилось пятидесятилѣтіе служенія митр. Филарета въ санѣ епископа. Вся русская Церковь со Свят. Синодомъ во главѣ, все русское государство торжественно праздновали это знаменательное событіе. М. Н., принимавшій личное участіе въ этомъ торжествѣ, въ „Москов. Вѣдомостяхъ“ вмѣстѣ съ подробнымъ описаніемъ въ особой передовой статьѣ, такъ говорилъ о государственномъ значеніи дѣятельности юбиляра: „Издrevле у насъ святители Церкви были съ тѣмъ вмѣстѣ, говоря древнимъ словомъ, и печальниками земли. Нашъ славный архипастырь вѣренъ этому преданію. При высокомъ и ясномъ политическомъ разумѣніи, живо и крѣпко всегда принималъ онъ къ сердцу интересы Россіи. Его исполненное духовной силы и столь выразительное слово отзывалось на все великое, какъ скорбное, такъ и радостное въ жизни нашего отечества!“ Указавъ далѣе на его участіе въ такихъ великихъ событіяхъ, какъ вопросъ о престолонаслѣдіи и освобожденіи крестьянъ, М. Н. подробно останавливается главнымъ образомъ на нравственномъ вліяніи митр. Филарета: „Историческая жизнь нашего народа со стороны можетъ показаться и скудною и пустынною. Пантеонъ нашихъ умственныхъ знаменитостей не слишкомъ полонъ и не очень вмѣстителей“. Объяснивъ это обстоятельствами, М. Н. говоритъ: „но мы въ избыткѣ найдемъ у себя то, въ чемъ видимъ преимущество другихъ народовъ надъ нами, если будемъ искать такіа сокровища тамъ, гдѣ они дѣйствительно находятся. У насъ были и великіе характеры и великіе умы, у насъ совершались дѣла дорогія для человѣчества и благодатныя въ своей сокровенной силѣ, и отсюда мы можемъ объяснить себѣ то чувство внутренней силы, которое живетъ въ нашемъ народѣ, и его вѣру въ свое будущее, которая не коле-

балась въ насъ ни при какихъ испытаніяхъ. Въ церковной жизни нашего народа были отъ начала великіе дѣятели и великія дѣла, и если мы мало знаемъ ихъ и мало умѣемъ цѣнить ихъ значеніе и пользу ихъ труда, то они тѣмъ не менѣе составляютъ богатство нашего народа, которое мы инстинктивно чувствуемъ. Неужели кто-либо можетъ оставаться при мысли, что та великая борьба, которую люди призванные ведутъ въ глубинѣ своего собственного существа, тотъ святой героизмъ ихъ самоотверженія и духовная высота, которой они достигаютъ, что все это остается бесплодно для окружающей жизни и не отзывается ничѣмъ въ исторіи народовъ? Церковь чтитъ своихъ подвижниковъ, и народъ, изъ котораго они исходятъ и которому они принадлежатъ, можетъ также чтить въ нихъ своихъ героевъ, зиждителей своей силы!“ (132 № за 1867 г.) Къ этимъ-то героямъ духа и причислялъ М. Н. святителя Филарета...

„Ударъ большого кремлевскаго колокола возвѣстилъ о кончинѣ одной великой жизни“, такъ началъ свою статью о митр. Филаретѣ на другой день послѣ кончины его 19 ноября того же 1867 г. (№ 255) М. Н. и затѣмъ продолжалъ: „Старѣйшій изъ русскихъ архипастырей, знаменитый учатель и витія, богословъ, справедливо прославленный во всемъ христіанскомъ мірѣ, строгій подвижникъ Церкви и мужъ поистинѣ государственный, отъ ранней юности до послѣднихъ дней долгой жизни своей постоянно горѣвшій любовью къ Россіи, блаженно почившій митрополитъ полвѣка священноначальствовалъ и почти полвѣка занималъ кафедру святителя Петра и пастырскою дѣятельностію своею неизгладимо вписалъ свое имя въ лѣтописи московской, всероссійской, вселенской православной Церкви... На закатѣ дней своихъ принималъ онъ привѣтствія со смиренномудріемъ христіанскаго пастыря; изможденное тѣло его было какъ бы обликомъ духовнаго видѣнія... Мы, пишущіе эти строки, въ глубинѣ души нашей благодарно сохранимъ сокровище его сочувствія, его благословенія, которыя нравственно укрѣпляли насъ среди трудовъ и борьбы общественной дѣятельности... Россія лишилась одного изъ преданныхъ сыновъ своихъ, русская Церковь — знаменитѣйшаго изъ своихъ іерарховъ, Церковь вселенская — одного изъ твердыхъ столповъ своихъ. Въ Бозѣ почившій архипастырь былъ крѣпкій хранитель, по преимуществу, остерегавшійся касаться даже того, что застѣиваетъ чистоту и славу хранимаго... Служа выпавшей ему въ ходѣ времени задачѣ, онъ духомъ своимъ вышался надъ временемъ, и разумъ его не былъ плѣненъ ни въ ка-

кую тѣсноту... Онъ не позволялъ называть ересью христіанскія разномыслія, не осужденныя вселенскими соборами и возникшія въ послѣдующія, по раздѣленіи Церкви, времена. Какъ подобаеть истинно православному богослову, онъ былъ свободенъ отъ духа фанатизма“...

28 декабря 1882 г. Москва торжественно праздновала столѣтіе со дня рожденія митр. Филарета; М. Н. не преминулъ принять участіе въ чествованіи памяти великаго святителя: подъ его руководствомъ и по его инициативѣ, г. В. Н. изъ проповѣдей и другихъ сочиненій митр. Филарета были выбраны мысли и сужденія святителя о происхожденіи и значеніи царской власти, объ условіяхъ благосостоянія государства и т. п., и все это издано было отдѣльной книжкой, подъ заглавіемъ: „Государственное ученіе митр. Филарета“, а въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ въ самый день юбилея (№ 357) М. Н., между прочимъ, писалъ: „Въ проповѣдяхъ митр. Филарета таится ученіе государственной мудрости, которое въ тѣ времена могло казаться отвлеченностію, хотя поучительною, но не вызываемою потребностями жизни. Всѣ внимали этимъ назиданіямъ, удивлялись ихъ глубинѣ, зоркости мысли, силѣ слова; но не находили примѣнимости къ жизни въ его указаніяхъ, наставленіяхъ, совѣтахъ, относящихся къ государственнымъ вопросамъ; потому что вопросовъ этихъ не было, ихъ жизнь не вызывала... Но эти поученія въ наши дни не только не утратили своего значенія, но приобрѣли бѣльшее, чѣмъ какое имѣли въ тѣ отдаленныя времена, когда владыка произносилъ ихъ съ церковнаго амвона. Многое въ этихъ поученіяхъ покажется намъ сказаннымъ какъ бы по возбужденію текущихъ событій и вопросовъ. Владыка говорилъ, какъ бы въ предвѣдніи этихъ вопросовъ, которые насъ волнуютъ; онъ говорилъ, какъ бы въ поученіе нашему времени: читая его, мы какъ бы внимаемъ его голосу, какъ будто онъ самъ восходитъ снова на свою святительскую кафедру для вразумленія мятущихся, для укрѣпленія колеблющихся, для утвержденія самой власти въ сознаніи своей незыблемости и святости“... Слова эти вошли потомъ въ составъ введенія къ отмѣченной выше книжкѣ, теперь уже вышедшей четвертымъ изданіемъ.

Въ заключеніе своей рѣчи объ отношеніи М. Н. къ митр. Филарету не можемъ не привести краткую, но сильную отповѣдь его одному писателю, вздумавшему ко дню столѣтняго юбилея великаго святителя разъяснять русскому обществу, что митр. Филаретъ былъ человѣкъ ничтожный со многими слабостями и недостатками. „Этотъ оригинальный панегиристъ“, такъ писалъ М. Н.

(въ № 13 „Моск. Вѣд.“ за 1883 г.), „не отдалъ себѣ отчета только въ одномъ: ничтожныхъ людей вездѣ и по всѣмъ частямъ великое множество; почему же столь значительное предпочтеніе предо всѣми ничтожными лицами дается ничтожеству митрополита Филарета? Самое появленіе къ юбилейному дню этихъ статей свидѣтельствуешь о величїи Филарета; ибо развѣнчать можно то, что увѣнчано, и стараться низвести только то, что высоко. Что, несмотря на какіе бы то ни было недостатки митр. Филарета, возвеличили его, это осталось внѣ горизонта усерднаго панегириста, который приберегъ къ юбилейному дню митр. Филарета запасъ камердинерскихъ анекдотовъ... Мы относимся къ нашимъ великимъ людямъ, какъ относится къ барину камердинеръ, для котораго по французской пословицѣ, нѣтъ великаго человѣка. Оттого у насъ и нѣтъ великихъ людей. Зато мы въ другомъ смыслѣ полакейски относимся къ чужимъ знаменитостямъ. Въ то время какъ наши юбилейные панегиристы стараются опошлить величавый образъ русскаго іерарха, русскія газеты не находятъ довольно цвѣтовъ на могилу Гамбетты, который въ своей странѣ попалъ въ великіе люди лишь въ силу русской пословицы, что на безрыбѣ и ракъ рыба“...

Въ томъ же 1882 г., когда почитатели митр. Филарета праздновали его столѣтній юбилей, а завистливое ничтожество отыскивало черныя пятна на этомъ солнцѣ, издававшаяся въ то время газета „Востокъ“, органъ константинопольскихъ фанаріотовъ, мстя бывшему тогда митрополиту Московскому Макарію за его докладную записку по вопросу о греко-болгарской распрѣ, документально доказывавшую каноническую неправоту поведенія константинопольскаго патріарха, стала систематически преслѣдовать его разными недостойными нападками; М. Н. горячо возсталъ на защиту и этого архипастыря противъ такого, какъ говорилъ онъ, „безчинства“. Разоблачая въ этихъ злословіяхъ фанаріогскую интригу и съ пониманіемъ дѣла доказывая правоту митр. Макарія въ его словѣ о греко-болгарской распрѣ, онъ такъ отзывался объ этомъ святителѣ: „Безукоризненная чистота жизни, въ которой малѣйшее пятно *верху горы* не могло бы укрыться отъ взора, возвышенный характеръ, христіанское безкорыстіе, ученые труды по богословію и исторїи, поставившіе его имя высоко среди церковныхъ писателей, наконецъ, его свѣтлый умъ, его просвѣщенный патріотизмъ и государственное разумѣніе, напоминающее его великаго предшественника, митрополита Филарета, — все, независимо отъ его высокаго сана, должно было бы самой интригѣ, какъ бы она ни была без-

совѣстна, внушить, по крайней мѣрѣ, разборчивость въ средствахъ“.

Спустя три года послѣ этого съ такимъ же горячимъ словомъ М. Н. выступилъ на защиту еще одного изъ іерарховъ противъ одного очень извѣстнаго, теперь уже покойнаго публициста, который въ самомнительномъ легкомысліи дерзнулъ, выражаясь словами М. Н., „хамскимъ смѣхомъ раскрывать наготу отца своего“.

Въ 1868 году скончался знаменитый въ дѣлѣ присоединенія нашихъ западныхъ униатовъ къ православной Церкви митр. Іосифъ Симашко; въ день кончины его М. Н. посвящаетъ ему большую передовую статью (№ 255), въ которой говоритъ: „Великая потеря для Церкви и для государства: съ именемъ митр. Іосифа связано одно изъ важнѣйшихъ событій нашего столѣтія въ западной Россіи. Онъ былъ главнымъ двигателемъ въ дѣлѣ воссоединенія униатовъ съ православной Церковію и затѣмъ оставался твердымъ оплотомъ русской народности противъ происковъ поляковъ“. Изобразивъ затѣмъ дѣятельность митр. Іосифа, М. Н. заключаетъ: „Ему не суждено было унести въ могилу радостную увѣренность, что дѣло, которому онъ такъ много поработалъ, вышло *здѣсь* изъ сомнѣній и вопроса. Когда великіе подвижники и вожди людей умирають, не достигнувъ земли обѣтованія, оскорбленные или опечаленные, потерявшіе путь или застигнутые мракомъ, то кончина ихъ бываетъ нерѣдко какъ бы умиловительной жертвой. Да будетъ и эта кончина умиловительной жертвой! Да оправдается любовь усопшаго къ своему народу! Да искупится скорбь послѣднихъ дней его жизни!“

Въ 1884 г. 4 февраля исполнилось 50-лѣтіе архіерейства еп. Антонія (Зубко), извѣстнаго сподвижника митр. Іосифа по воссоединенію униатовъ; М. Н. на страницахъ своей газеты (№ 354, 1884 г.) отмѣчаетъ это 50-лѣтіе, какъ заслуживающее общественнаго вниманія событіе, говоритъ о заслугахъ преосвященнаго, съ восторгомъ отзываясь объ его свѣтломъ умѣ, христіанскомъ смиреніи и безропотномъ перенесеніи выпавшихъ на его долю страданій: „Да будетъ же юбилейный день святителя радостенъ какъ для него, такъ и для его почитателей! Да укрѣпитъ Господь духъ его надъ страданіями тѣла! Нѣтъ на землѣ радости выше и блаженнѣе торжества духа надъ плотію, кому оно даровано. Это величайшая награда христіанской душѣ, это заря его безсмертія“¹⁾!

¹⁾ Вообще нужно замѣтить, что М. Н. никогда не любилъ, по примѣру другихъ свѣтскихъ публицистовъ, замалчивать заслуги и труды нашихъ архіепископовъ.

XIII.

Съ горячимъ сочувствіемъ и глубокимъ пониманіемъ дѣла откликаясь, можно сказать, на всѣ возникавшіе въ то время вопросы внутренней жизни православной русской Церкви, М. Н. считалъ близкими и дорогими интересы православія и за предѣлами родной земли — и въ земляхъ южныхъ славянъ, и въ греческой константинопольской церкви, и въ святой землѣ — Палестинѣ, и въ языческой Японіи. И тамъ и здѣсь онъ горячо стоялъ за эти интересы, обнаруживая въ своихъ рѣчахъ по поводу тѣхъ или иныхъ событій церковной жизни въ этихъ странахъ не только документально обстоятельное знаніе положенія дѣла, а и строго православное его пониманіе и отношеніе къ нему.

По отношенію къ положенію православія въ южнославянскихъ земляхъ сочувствіе М. Н. высказывалось не разъ. Такъ, оно ясно выражено было имъ въ статьяхъ по поводу празднованія тысячелѣтія памяти святыхъ первоучителей славянскихъ Кирилла (въ 1869 г. см. №№ 37 и 187) и Меѳодія (въ 1885 г. см. №№ 92, 93, 94), и еще раньше того по поводу извѣстной греко-болгарской распри. Объ этомъ послѣднемъ печальномъ событіи М. Н. высказался еще задолго до того времени, какъ онъ сталъ редакторомъ-издателемъ „Московскихъ Вѣдомостей“. Еще въ 1858 г. въ „Русск. Вѣстникѣ“ (№№ 4, 6 и 9) помѣщены были имъ статьи подъ наименованіемъ: „Турецкія дѣла“; въ статьяхъ этихъ, писанныхъ болгаринимъ Даскаловымъ, говорилось, между прочимъ, о печальномъ положеніи православной Церкви въ Болгаріи и о дѣйствіяхъ греческаго духовенства въ Константинополѣ. Сдѣланное въ этихъ статьяхъ разоблаченіе несогласнаго съ духомъ православія и обременительнаго для болгаръ, въ церковномъ отношеніи зависѣвшихъ отъ константинопольскаго патріарха, образа дѣйствій греческаго духовенства оскорбило константинопольскаго патріарха, по жалобѣ котораго отъ оберъ-прокурора нашего Св. Синода чрезъ министра Народнаго Просвѣщенія М. Н.—чу сдѣлано было секретное, но внушительное замѣчаніе съ требованіемъ напечатать опроверженіе сообщенія. Отказавшись напечатать это опроверженіе, М. Н. вмѣстѣ съ тѣмъ представилъ чрезъ московскій цензурный комитетъ мин.

рей, и въ его газетѣ таковыя всегда отмѣчались, если не въ передовой статьѣ, то въ хроникѣ событій; и проповѣди ихъ, имѣющія интересъ современности и жизненности, нерѣдко печатались въ „Моск. Вѣдомостяхъ“ даже раньше духовныхъ періодическихъ изданій. Таковы, напр., проповѣди архіеп. Амвросія и др.

Нар. Просвѣщенія обширное и поучительное объясненіе¹⁾. Въ немъ онъ не только раскрываетъ и доказываетъ свое, какъ и всякаго просвѣщеннаго православнаго христіанина, право на разоблаченіе незаконныхъ по отношенію къ болгарамъ дѣяній фанариотовъ, а и съ замѣчательнымъ пониманіемъ дѣла выясняетъ отличіе такого рода разоблаченій неправильныхъ дѣйствій отдѣльныхъ представителей православной Церкви отъ раціоналистической критики самой сущности устройства Церкви, — указаній ошибочности частныхъ мнѣній отдѣльныхъ богослововъ отъ критики ученія православной Церкви вообще. Представленное въ этомъ объясненіи въ связи съ статьей „Русск. Вѣстника“ пониманіе сущности греко-болгарской распри, закончившейся, какъ извѣстно, отдѣленіемъ болгарской Церкви отъ константинопольскаго патріарха, вполне согласное съ тѣмъ, какое впоследствии высказано было отъ лица русской Церкви такимъ знаменитымъ богословомъ-историкомъ, какъ митр. Макарій, яснѣе всякихъ словъ показываетъ, въ какомъ именно православномъ духѣ дѣйствовалъ Мих. Никифоровичъ.

Не входя въ подробное изложеніе содержанія этого объясненія, не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи привести изъ него одно мѣсто касательно ученія православной Церкви. Въ сдѣланномъ М. Н.—чу замѣчаніи, между прочимъ, сказано было, что „статья (разумеется, Даскалова) заключаетъ въ себѣ порывъ къ истребленію церковныхъ установленій, названныхъ ею противоправославными нововведеніями, какъ-то: перекрещиваніе латинъ“. „Положимъ, отвѣчаетъ на это обвиненіе М. Н., „что дѣйствительно въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ обычай перекрещивать латинъ названъ противоправославнымъ. Такъ, стало-быть, по мнѣнію обвинителя, подобный обычай долженъ быть названъ православнымъ? Стало-быть, надъ латинами должно повторять таинство крещенія при обращеніи въ православіе? Но, мы умалкаемъ и предоставляемъ самимъ учителямъ православнаго богословія изобличить нашего обвинителя. „Крещеніе не должно быть повторяемо. Ибо: а) оно есть рожденіе въ духовную жизнь, а рождаются только одинъ разъ; или же, оно, по апостолу, есть участіе въ смерти и погребеніи Иисуса Христа: *елицы во Христа Иисуса крестихомся, въ смерть Его крестихомся. Спогребохомся Ему крещеніемъ въ смерть* (Рим. 6, 4, 5), но Иисусъ Христосъ умеръ и погребенъ одинъ только разъ; б) апостоль Павелъ крещеніе ясно именуетъ *единымъ*, какъ одинъ Богъ, едина вѣра (Ефес. 4, 6);

¹⁾ Объясненіе это, напечатанное въ извѣстной уже читателямъ книгѣ Любимова, занимаетъ въ ней страницы 77—96.

почему и вселенская Церковь опредѣлила въ символѣ исповѣдывать такъ же, и всегда учить вопреки нѣкоторымъ еретикамъ, о неповторяемости крещенія, хотя бы оно совершено было надъ кѣмъ-либо даже неправославнымъ христіаниномъ, только во имя Пресвятой Троицы“ (Догм. Богословіе правосл. католической восточной Церкви, составленное архим. Антоніемъ, 4-е изд. С.-Пб. 1849 г., стр. 261).

„Итакъ, докладъ, на основаніи котораго поставленъ столь рѣшительный приговоръ противъ насъ, писанъ человекомъ или не знающимъ, или не принимающимъ догматовъ православной Церкви о единствѣ или неповторяемости крещенія. Доносъ доказываетъ слишкомъ много: изъ него выходитъ, что наши богословы, наши пастыри, наконецъ, вселенскіе соборы обнаруживаютъ порывъ къ истребленію православныхъ постановленій. Всѣмъ извѣстно, что латины крестятся во имя Пресвятой Троицы, а потому перекрещивать ихъ противно ученію вселенскихъ соборовъ, постановившихъ это ученіе вопреки еретикамъ“... (кн. Любимова, стр. 89).

Въ 1866 году въ самый разгаръ вопроса о греко-болгарской распрѣ, когда для константинопольскаго патріарха ясно стало, что его незаконныя притязанія по отношенію къ болгарской церкви, не одобренныя другими православными церквами, не безъ вліянія, конечно, фанариотской партіи, пушенъ былъ слухъ о присоединеніи константинопольскаго патріарха къ римской церкви, М. Н. по этому поводу пишетъ горячую статью, въ которой разъясняетъ истинный смыслъ этого слуха и доказываетъ, что паденіе цареградскаго патріаршаго престола не можетъ имѣть значенія для православія въ Турціи...

Прекрасно зная панеллинистическій духъ фанариотовъ и хорошо понимая его цѣну и значеніе, М. Н. неуклонно преслѣдовалъ его всюду, гдѣ только онъ проявлялся, отражаясь гибельными послѣдствіями для православія. Такъ было, да отчасти и теперь еще продолжается быть, въ святой землѣ, гдѣ доселѣ кафедрѣ іерусалимской церкви обычно занимаютъ греки, и всѣми доходами святого гроба завѣдуетъ братство, которое состоитъ изъ представителей греческаго духовенства. Это братство, завѣдующее и всѣми доходами іерусалимской церкви, нерѣдко пользуется ими не для благоустройства церковной жизни туземныхъ христіанъ, а въ своихъ личныхъ интересахъ; въ тѣхъ же своскорыстныхъ видахъ члены этого братства до послѣдняго времени почти враждебно относились и къ нашимъ паломникамъ въ Палестинѣ и къ представителямъ нашей миссіи, которые могли быть имъ помѣхою въ ихъ не совѣтъ

чистомъ хозяйничаніи святогробскими средствами, которыя въ главной своей части составлялись изъ паломническихъ приношеній и пожертвованій нашего правительства. Въ числѣ этихъ пожертвованій самое видное мѣсто занимали доходы съ „приклоненныхъ“ имѣній въ Бессарабіи... Все это прекрасно зналъ М. Н., и долгомъ совѣсти своей считалъ раскрывать все это предъ обществомъ. Такъ, въ 1882 г., когда за отказъ признать схизму болгарской церкви 70-лѣтній антиохійскій патріархъ Кириллъ былъ свергнутъ святогробцами и на его мѣсто возведенъ 28-лѣтній діаконъ Проконій, русское правительство прекратило выдачу святогробцамъ денежной субсидіи съ приклоненныхъ бессарабскихъ имѣній, а фанариотская партія святогробцевъ начала дѣлый походъ противъ этого, М. Н. выступилъ съ своимъ горячимъ словомъ противъ палестинскихъ неурядицъ и въ защиту русскаго правительства. Разясняя всю ненормальность положенія дѣла въ палестинскихъ церквахъ, какъ слѣдствіе незаконнаго захвата власти въ свои руки чужеземными монахами, получившими образованіе на инославномъ Западѣ, онъ говорилъ, что „Россія имѣетъ не только право, а и обязанность вмѣшиваться въ дѣла палестинской церкви, которая есть сокровищница святыхъ всего христіанскаго міра; за нихъ Россія проливала кровь сыновъ своихъ въ крымскую войну и потому она не можетъ оставаться равнодушною зрительницею печальныхъ неурядицъ въ доходѣ этой церкви, которая поддерживается почти исключительно русскими средствами; она имѣетъ право на контроль надъ расходованіемъ получаемыхъ изъ Россіи суммъ“... („Моск. Вѣд.“ 1882 г., № 350). Въ томъ же родѣ только съ обстоятельнымъ документальнымъ историческимъ изложеніемъ дѣла касательно происхожденія и расходованія доходовъ съ бывшихъ монастырскихъ земель въ Бессарабіи М. Н. писалъ и въ 1885 г. (ст. № 336).

Можно бы, конечно, и еще очень много цѣнныхъ мыслей и сужденій о дѣлахъ православной Церкви извлечь изъ передовыхъ статей М. Н. въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ за 25-лѣтній періодъ его редакторства, но и сказаннаго пока довольно, чтобы видѣть, какъ правъ былъ въ Бозѣ почившій Государь Императоръ говоря, что „Россія не забудетъ заслугъ его“, и съ искреннимъ чувствомъ благодарности творить „вѣчную память“ этому по истинѣ благому дѣятелю Вѣры и Церкви.

С. С.

НѢСКОЛЬКО МЫСЛЕЙ ОБЪ ЭТИЧЕСКОМЪ ВОСПИТАНІИ ВЪ СВѢТ- СКИХЪ УЧЕБНЫХЪ ЗАВЕДЕНІЯХЪ¹⁾.

Присматриваясь къ современной молодежи, я не могъ не отмѣ-
тить въ ней чертъ весьма симпатичныхъ. Я буду говорить не о
той части молодежи, которая является уже со школьной скамьи
стариками, забота о „злѣбъ дня“ или, что еще хуже, обеспе-
чивая себѣ въ будущемъ карьеру; такая молодежь обыкновенно
является совершенно индифферентной къ дѣламъ вѣры, къ дѣламъ
совѣсти, считая, что исполняя все то, что предусмотрено Сводомъ
Законовъ, человекъ вполне мирится со своей совѣстью; я имѣю
въ виду ту бурливую, большую частью мало воспитанную, вслѣд-
ствіе различныхъ обстоятельствъ, часть молодежи, которая спорить,
шумить, бурлить, горячится, разрѣшая высшіе вопросы, въ кото-
рыхъ, большую частью, понимаетъ весьма мало, которая берется
за вопросы этики, подводя подъ нихъ всю современную жизнь и
выводя всѣ недостатки послѣдней изъ прегрѣшеній противъ эти-
ческихъ законовъ. Въ этихъ спорахъ, увлеченіяхъ, въ этомъ
стремленіи къ добру, понятаму, къ сожалѣнію, большую частью,
недостаточно или даже превратно, видно желаніе приближенія
къ истинѣ, къ свѣту, и если бы такая молодежь могла подпасть
подъ руководство надлежащихъ руководителей, изъ нея, безъ со-
мнѣнія, выработались бы отличные граждане, вѣрные сыны своего
великаго отечества.

Однако, къ сожалѣнію, при всей наклонности такой молодежи
къ разрѣшенію вопросовъ этики, я, къ великому огорченію, замѣ-
чаю чрезвычайно малое участіе въ числѣ этическихъ орудій
величайшаго изъ орудій — этики ученія Христова. Если эта этика
и принимается въ расчетъ, то, къ сожалѣнію, она не вычленяется
изъ ряда другихъ этическихъ орудій — философскихъ, этнографи-
ческихъ, историческихъ и другихъ, въ томъ числѣ и этики есте-
ственно-исторической, учащей, что дѣлать добро ближнему полезно

¹⁾ Рефератъ, читанный въ собраніи Отдѣленія педагогическаго Общества при
Московскомъ Университетѣ по вопросамъ религіозно-нравственнаго воспитанія,
10 ноября 1900 г.

съ точки зрѣнія охраненія вида homo sapiens въ ряду другихъ видовыхъ единицъ природы. Еще болѣе горько видѣть, что въ той части молодежи, которая не грѣшитъ сопоставленіемъ христіанской этики съ этическими воззрѣніями другихъ религій, нерѣдко замѣчаются стремленія къ поискамъ истинъ христіанской этики не въ тѣхъ ученіяхъ, которыя даетъ православная Церковь, а въ тѣхъ, теперь не малочисленныхъ ученіяхъ, которыя проводятся у насъ многими самозванными учителями, толкующими ученіе Христово столь своеобразно, что эти толкованія могутъ составить основанія для различныхъ сектъ.

Я не разъ задумывался надъ такими явленіями. Стремленіе молодежи, съ одной стороны, къ ученіямъ нравственности, съ другой же — ся уклоненія отъ того удовлетворенія этическихъ стремленій, которое даетъ православіе, указываютъ, что гдѣ-то что-то неладно, и, по-моему, смотрѣть на это неладное хладнокровно, сложивъ руки, по меньшей мѣрѣ неосмотрительно. Конечно, дѣлу прежде всего должна была бы помочь семья, но посмотримъ, насколько въ настоящее время можно рассчитывать на эту помощь?

Къ сожалѣнію, въ громадномъ, подавляющемъ большинствѣ случаевъ, семьи, изъ которыхъ выходятъ современные представители учащейся молодежи, или такъ завалены дѣлами, связанными съ вопросами о хлѣбѣ насущномъ, что имъ не остается времени на заботы о воспитаніи дѣтей, и послѣднія растутъ и развиваются или подъ руководствомъ чужого человѣка, или же безъ всякаго нравственнаго присмотра, подчиняясь вліянію окружающей среды, или сами по себѣ являются вполне индифферентными къ вопросамъ религій и этики, предоставляя молодежи самой выбирать изъ этого бурнаго моря; наконецъ, конечно, въ случаяхъ единичныхъ, есть и такія семьи, которыя, воспитавшись подъ вліяніемъ отрицательныхъ идей и оставивъ за собою эти идеи на всю жизнь, не находятъ нужнымъ поднимать передъ молодежью вопросовъ иныхъ, кромѣ вопросовъ, которые называются ими вопросами естественно-историческими, сводя человѣка на степень животнаго, у котораго, будто бы, что при тщательномъ излѣдованіи оказывается невѣрнымъ, всѣ этическія правила сводятся къ праву побѣды болѣе сильнаго надъ болѣе слабымъ.

Хотя въ современной русской педагогической литературѣ все чаще раздается тезисъ, что школа отнюдь не должна быть разсматриваема, какъ учрежденіе воспитывающее, что ея дѣло только дать ребенку извѣстныя знанія и развитіе, но при современномъ

положеніи вещей въ Россіи отъ этого взгляда приходится отказываться все чаще и чаще. Будетъ ли школа высшей, средней или низшей, народной, ей, волей-неволей, при тѣхъ отношеніяхъ значительнаго большинства семей къ этическому воспитанію, на которое я только что указалъ, приходится вмѣшиваться и въ воспитаніе молодежи, не ограничиваясь однимъ образованіемъ.

Въ такомъ случаѣ, конечно, всего лучше помогли бы интернаты для дѣтей, подобные интернатамъ, распространеннымъ въ Англій, гдѣ ребенокъ получаетъ не только образованіе, но и воспитаніе; однако весь трагизмъ нашего дѣла этическаго воспитанія заключается въ томъ, что наши, русскіе педагоги еще не разработали ни вопроса объ интернатахъ, ни умѣнья ладить съ интернированными воспитанниками, и, за исключеніемъ развѣ однихъ военно-учебныхъ заведеній, гдѣ воспитаніе интернированныхъ воспитанниковъ является вполне отвѣчающимъ тѣмъ требованіямъ, которыя предъявляются къ будущему офицеру, врядъ ли есть такія заведенія, гдѣ интернатъ соотвѣтствовалъ бы своему назначенію.

Такимъ образомъ въ нашемъ этическомъ воспитаніи дѣтей наблюдается такой *circulus viciosus*: значительное количество семей не имѣютъ возможности дать правильное этическое воспитаніе дѣтямъ, и поэтому послѣднее должно было бы быть предложеннымъ школой, а школа не въ состояніи помочь имъ, какъ за неимѣніемъ достаточно правильно поставленныхъ воспитательныхъ заведеній, такъ и за еще не развившимся въ Россіи умѣніемъ давать правильное этическое воспитаніе.

Но, повторяю, сидѣть, сложивъ руки, по меньшей мѣрѣ неосмотрительно. Каждый годъ даетъ новыя поколѣнія, эти поколѣнія, развиваясь недостаточно рационально, въ свою очередь, дадутъ начало скорѣе такимъ поколѣніямъ, которыя, по всей вѣроятности, пойдутъ въ этическомъ воспитаніи путемъ скорѣе неправильнымъ, чѣмъ правильнымъ, и такимъ образомъ, чѣмъ далѣе пойдѣмъ мы по своему пути пассивнаго выжиданія, тѣмъ болѣе будетъ накапливаться молодыхъ людей, а слѣдовательно, и будущихъ гражданъ, не имѣвшихъ правильнаго этическаго воспитанія.

Вопросъ, на который я теперь обращаю вниманіе, — вопросъ весьма важный и жизненный. Для того, чтобы помочь ему, недостаточно летучихъ журнальныхъ замѣтокъ, здѣсь нужно много труда, и притомъ труда въ средѣ разнообразныхъ областей какъ міра педагогическаго, такъ и міра административнаго и общественныхъ учрежденій. Нѣтъ никакого сомнѣнія, что если бы этотъ

вопросъ былъ отданъ въ руки однихъ лицъ духовнаго міра, онъ не получилъ бы желательнаго разрѣшенія, такъ какъ въ своемъ міровоззрѣніи духовныя лица уже по своей дѣятельности должны рѣзко отличаться отъ лицъ свѣтскихъ, почему ими въ очень многихъ случаяхъ не могутъ быть поняты нѣкоторыя нужды, являющіяся для утилитарнаго свѣтскаго человѣка жизненными; съ другой стороны, свѣтскій общественный дѣятель, какъ лицо, которое поглощено своими повседневными трудами и заботами, задумывается надъ этическими вопросами менѣе, нежели педагогъ-специалистъ или лицо духовное; вотъ почему, повторяю, для этого важнаго, жизненнаго для Россіи вопроса чрезвычайно важна общая работа лицъ разныхъ специальностей и направленій.

Но такая работа надъ вопросомъ объ этическомъ воспитаніи русской молодежи не можетъ быть выполнена въ непродолжительный срокъ; для этого требуется значительное количество времени, а тѣмъ временемъ самое этическое воспитаніе будетъ стоять все на одномъ и томъ же мѣстѣ.

Что этическое воспитаніе молодежи считается вопросомъ первой важности не только у насъ, въ Россіи, но и въ такихъ странахъ, гдѣ участіе духовныхъ лицъ въ дѣлѣ воспитанія и образованія въ школахъ совершенно устранено, какъ, на примѣръ, во Франціи, въ томъ насъ убѣждаетъ то обстоятельство, что французскіе педагоги, совершенно устранившіе изъ школъ религіозное преподаваніе, предоставивъ таковое вполнѣ совѣсти семей воспитанниковъ, все-таки сочли необходимымъ ввести преподаваніе особой республиканской морали, и хотя учебники этой морали и напоминаютъ въ значительной степени тѣ истины, которыя мы писали когда-то по стариннымъ прописямъ, но, во всякомъ случаѣ, такое стремленіе осталось даже и въ средѣ отрицающихъ педагоговъ Франціи, откуда слѣдуетъ, что и здѣсь этическое воспитаніе считается орудіемъ весьма важнымъ въ дѣлѣ подготовленія будущихъ общественныхъ и государственныхъ дѣятелей.

Я уже указывалъ на то, что въ нашей современной педагогической литературѣ все болѣе и болѣе распространяется убѣжденіе въ томъ, что воспитаніе должно быть всецѣло достояніемъ семьи, и что школа не можетъ достаточно вліять на своихъ питомцевъ съ этой точки зрѣнія.

Не такъ, однако, разсуждаютъ въ Германіи. Еще во времена Бисмарка повторяли, что побѣдитель французовъ не столько императоръ Вильгельмъ Первый, Бисмаркъ или Мольтке, сколько нѣмецкій

школьный учитель, и съ этимъ въ значительной степени нельзя не согласиться. Но въ нѣмецкой школѣ учитель не отрещивается отъ нравственнаго вліянія на дѣтей, а, наоборотъ, прилагаетъ всѣ усилія къ тому, чтобы имѣть такое вліяніе. Учитель, говорятъ нѣмецкіе педагоги, долженъ вліять на воспитанниковъ не только словами, но и примѣромъ, и жизнь учителя, по нѣмецкимъ понятіямъ, должна быть столь же безупречною, какъ и жизнь священника. И, дѣйствительно, нѣмецкій учитель старается всѣми силами не только въ классное время, но и внѣ класса воспитывать изъ своихъ питомцевъ честныхъ, вѣрующихъ гражданъ, преданныхъ своей родинѣ и ея государю и готовыхъ положить за нее животъ свой. Въ лѣтнее, вакаціонное время учитель не порываетъ сношеній съ дѣтьми, онъ устраиваетъ для нихъ прогулки, экскурсіи, знакомя ихъ преимущественно съ исторіей, природой, величіемъ своей родины. Мнѣ пришлось видѣть такія экскурсіи въ Баденскомъ великомъ герцогствѣ, при чемъ во время переходовъ дѣти шли то подъ звуки какого-либо псалма или молитвы, то распѣвая патріотическія или старинныя народныя пѣсни.

Вотъ какъ описывалъ еще почти десять лѣтъ тому назадъ такую экскурсію въ предѣлахъ Виртембергскаго королевства, въ горахъ Шварцвальда одинъ изъ сотрудниковъ большой офиціозной французской газеты „Temps“, предлагая своимъ соотечественникамъ послѣдовать ея примѣру:

„Въ то время велосипеды были еще на Шварцвальдѣ въ диковинку, а французскій публицистъ, владѣвшій хорошо нѣмецкимъ языкомъ, ѣхалъ на велосипедѣ. Учитель, шедшій во главѣ своего отряда, остановилъ путешественника, просилъ показать дѣтямъ диковинную машину, спросилъ о томъ, гдѣ ее приготавливаютъ (тогда велосипеды были еще преимущественно американскаго издѣлія), разспросилъ и путешественника, откуда онъ, зачѣмъ пріѣхалъ въ его родную страну. И вотъ, съ дѣтьми началась бесѣда. Она началась съ красотею любимой и благодатной родины, которая привлекаетъ своими красотою чужеземцевъ, перешла на удивительную машину, на то, что она приготовлена хотя въ чужой странѣ, но нѣмецкими мастерами (фирма была съ нѣмецкимъ именемъ), далѣе на то, что Богъ даровалъ человѣку такой разумъ, который позволяетъ ему дѣлать все болѣе и болѣе совершенныя изобрѣтенія. Закончилась бесѣда благодареніемъ Бога за дарованіе человѣку разума, за дарованіе нѣмцамъ прекрасной и богатой родины, за то, что съ Божьей помощью Германія и велика, и

счастлива, а по окончаніи бесѣды горы Шварцвальда огласились сначала перодѣланнымъ для школьнаго пѣнія гимномъ Бетховена „о величіи Творца“ и какой-то патріотической пѣснью“.

У насъ, къ сожалѣнію, въ школахъ нѣтъ рѣшительно ничего подобнаго, хотя не могу не указать, что ранѣе, когда дѣятельность преподавателя не была столь строго регламентирована, какъ при дѣйствующихъ правилахъ и инструкціяхъ, не было недостатка въ попыткахъ къ этическому воспитанію школьниковъ. Я могъ бы указать на уроки покойнаго Льва Ивановича Поливанова, у котораго я учился съ 1865 по 1868 годъ, которые были полны нравственныхъ началъ, а также на уроки покойнаго протопресвитера Успенскаго собора Александра Семеновича Ильинскаго, у котораго я учился въ то же время и который, кромѣ своей прямой задачи — преподаванія началъ православной религіи, училъ насъ и любви къ Россіи, къ ея старой столицѣ — Москвѣ и къ ея народнымъ древностямъ и преданіямъ...

Но каждая медаль имѣетъ свою обратную сторону, и если дѣятельность преподавателей закована въ тѣсныя рамки инструкцій и правилъ, то, конечно, для этого были достаточныя основанія. И дѣйствительно, вспоминая свои гимназическіе годы, я невольно припоминаю дѣятельность одного враждебнаго Россіи преподавателя, который весьма искусно вливалъ въ души дѣтей ядъ отрицательнаго отношенія къ Россіи и русскому, и продолжалъ бы это еще дальше, если бы другое страшное дѣло не открыло его дѣятельности, завершившейся суровой судебной карой.

Отсюда мы видимъ, что и съ этой стороны внесеніе въ преподаваніе этическихъ началъ ограничено до узкихъ предѣловъ, и требовать расширенія этой стороны дѣятельности педагога весьма затруднительно.

Но есть одинъ предметъ школьнаго преподаванія, который непосредственно связанъ съ вопросами этики, и именно этики христіанской. Всякій пойметъ, что я говорю о Законѣ Божіемъ.

Я знаю, что специалисты по преподаванію этого предмета отнесутся скептически, а можетъ-быть, даже и не совсѣмъ дружелюбно къ тому, что я, преподающій естествознаніе, рѣшаюсь обратить вниманіе какъ ихъ, такъ и болѣе широкаго кружка лицъ, интересующихся нашимъ школьнымъ развитіемъ, на то, въ какой степени постановка преподаванія Закона Божія удовлетворяетъ требованіямъ развитія въ молодежи основъ христіанской этики. Я полагаю, что на меня даже посыплются многочисленныя обвиненія

въ недостаточномъ знакомствѣ съ дѣломъ преподаванія этого важнаго въ нашемъ воспитаніи предмета, если я укажу на то, что, къ сожалѣнію, стороною этическою преподаванія Закона Божія, какъ оно поставлено у насъ, интересуются въ сравнительно малой степени.

Въ самомъ дѣлѣ, въ нашихъ гимназіяхъ и реальныхъ училищахъ начинаютъ Законъ Божій съ Священной Исторіи Ветхаго Завета, которую проходятъ въ первомъ классѣ, затѣмъ переходятъ къ Новому Завѣту, на который посвящаютъ также годъ, потомъ слѣдуетъ богослуженіе, затѣмъ изученіе Православнаго Катихизиса и все увѣичивается Исторіей Христіанской Церкви, и тѣмъ, что преподается подъ именемъ „обязанностей христіанина“. Программа громадная, обширная, на исполненіе которой времени отведено очень мало, и въ то же время программа, не заключающая въ себѣ основъ христіанской этики, какъ спеціальнаго ученія. Правда, въ Православномъ Катихизисѣ, во второй его половинѣ есть главы о Вѣрѣ, Надеждѣ и Любви, но я по опыту своему и своихъ дѣтей знаю, что на эти главы удѣляется сравнительно мало времени, что ихъ проходятъ обыкновенно весьма бѣгло, да и самъ авторъ Православнаго Катихизиса обработалъ эту часть его несравненно менѣе обширно, нежели первую, такъ сказать, догматическую.

Это преобладаніе въ преподаваніи Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ догматической стороны надъ стороною этическою еще яснѣе выступаетъ въ томъ, какъ преподается богословіе въ нашихъ университетахъ и другихъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ. Здѣсь преподаваніе становится уже почти исключительно апологетическимъ, и этической сторонѣ не остается мѣста.

Я вижу въ такой постановкѣ преподаванія Закона Божія въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ нѣкоторую ошибочность, и я вполне увѣренъ, что если бы христіанская этика не отстранялась въ такой степени, какъ теперь, изъ преподаванія нашимъ дѣтямъ Закона Божія, очень многія изъ нихъ не искали бы этическихъ основъ въ разныхъ философскихъ ученіяхъ или въ ученіяхъ модныхъ, гостинныхъ сектантовъ, а руководствовались бы въ своей жизни началами приложенной къ жизни христіанской этики.

Насколько мнѣ извѣстно, болѣе усиленное изученіе Евангелія и его толкованія было предложено къ введенію въ свѣтскія учебныя заведенія еще лѣтъ сорокъ съ чѣмъ-нибудь назадъ педагогическимъ совѣтомъ Московской четвертой гимназіи, гдѣ преподава-

телемъ Закона Божія въ то время былъ извѣстный русскій педагогъ протоіерей Ипполитъ Михайловичъ Богословскій-Платоновъ. Педагогическій совѣтъ четвертой гимназіи, какъ можно судить по изданному къ пятидесятилѣттю гимназіи очерку ея пятидесятилѣтней жизни, считалъ настолько важнымъ положить въ основу преподаванія Закона Божія въ гимназіи Новый Завѣтъ, что даже предлагалъ, и я къ этому вполне присоединяюсь, начинать преподаваніе Закона Божія съ Новаго Завѣта, проходя его въ первомъ и второмъ классѣ, и укрѣпляя въ дѣтяхъ съ самаго начала ихъ сознательнаго возраста жизнь и ученіе Христовы. Ветхій Завѣтъ долженъ былъ, по этому предположенію, проходиться въ третьемъ классѣ, и я также вполне понимаю это предположеніе. Ветхій Завѣтъ для насъ, христіанъ, особенно важенъ по тѣмъ указаніямъ на пришествіе Мессіи, на многія мелкія детали Его земной жизни; безъ знанія же жизни и дѣятельности Христовой для христіанина Ветхій Завѣтъ не имѣетъ должнаго значенія. Вотъ почему для мальчика перваго класса Священная Исторія Ветхаго Завѣта является въ значительной степени собраніемъ разсказовъ изъ жизни ветхозавѣтныхъ праведниковъ, а не тѣмъ завѣтомъ, который повлечетъ за собою Завѣтъ Новый.

Не могу не указать при этомъ и на то, что Ветхій Завѣтъ, по крайней мѣрѣ, какъ онъ излагается въ современныхъ учебникахъ, является и недоступнымъ для маленькихъ головокъ десятилѣтнихъ дѣтей. Прошлой осенью я случайно слышалъ, какъ маленькій гимназистикъ перваго класса училъ заданный ему по учебнику священника Попова урокъ о „сотвореніи человѣка“, и съ изумленіемъ узналъ, что „послѣ сотворенія міра Богъ посовѣтовался съ Пресвятой Троицей“, — въ текстѣ стояло „произошелъ совѣтъ между тремя Лицами Святой Троицы“, и послѣ этого приступилъ къ сотворенію человѣка. Доступны ли такія понятія, какъ совѣтъ между Лицами Пресвятой Троицы, уму маленькаго ребенка?

И вотъ, начавъ съ ученія Христова и уже потомъ показавъ, какъ человѣчество жаждало своего освобожденія отъ первороднаго грѣха, какъ его боговдохновенные умы провидѣли пришествіе Мессіи, давъ понятіе о главнѣйшихъ догматахъ, мнѣ кажется, центр тяжести слѣдовало бы основать на преподаваніи прикладной къ жизни христіанской этики, чего общество положительно жаждетъ.

Я могу освѣтить примѣромъ то, какъ общество стремится къ знакомству съ христіанской моралью, какъ оно жаждетъ ея.

Послѣ страшнаго событія перваго марта, въ московскомъ об-

ществу явилась весьма настоятельная потребность въ духовныхъ бесѣдахъ, въ познаніи того, что, если бы было извѣстно злодѣямъ, конечно удержали бы ихъ отъ тягчайшаго преступленія XIX вѣка. Преподобный Амвросій откликнулся на эту потребность общества, и тогда въ разныхъ мѣстахъ Москвы при его руководствѣ производились бесѣды духовныхъ лицъ съ народомъ въ широкомъ и узкомъ смыслѣ этого слова. Меня интересовали какъ самыя бесѣды, такъ и то, какъ отнесется къ нимъ общество, и я посѣщала нѣкоторыя изъ нихъ. И вотъ тогда-то я болѣе чѣмъ когда-либо пришелъ къ заключенію, насколько обществу въ широкомъ смыслѣ этого слова ближе къ сердцу вопросы этические, чѣмъ догматическіе и апологетическіе. Я никогда не забуду того впечатлѣнія, которое производили на слушателей бесѣды протоіерея Петра Смирнова объ отношеніяхъ родителей къ дѣтямъ и дѣтей къ родителямъ. Слушатели оставляли аудиторію со слезами, между тѣмъ какъ собесѣдованія другого лица, доказывавшаго аудиторіи, составъ которой на девять десятыхъ не слыхалъ никакихъ естественно-историческихъ теорій, несправедливость послѣднихъ, оставляли публику совершенно равнодушной.

Вотъ на это-то стремленіе и молодого, и дѣтскаго, и престарѣлаго ума современнаго общества я и хотѣла указать въ моей краткой летучей замѣткѣ, и если она будетъ поводомъ къ указанію со стороны болѣе компетентнаго лица на средства, какъ удовлетворить этой потребности нашего русскаго общества, я буду считать цѣль ея въ значительной мѣрѣ достигнутой.

Профессоръ *Николай Зографъ*.

Мытники, 10 августа 1900 г.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Н. П. Гиляровъ-Платоновъ. Сборникъ сочиненій. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. Т. I, LX + 478 стр.; т. II, 526 стр. Москва. Синод. типографія. 1899 и 1900 гг. Цѣна 4 р.

Читатели „Вѣры и Церкви“ отчасти уже знакомы съ личностью Н. П. Гилярова-Платонова по статьѣ объ немъ о. Ромашкова (кн. 7-я 1899 г.). На основаніи біографіи кн. И. В. Шаховского, помѣщенной въ 1-мъ томѣ настоящаго „сборника“, тамъ была приведена краткая характеристика Н. П. „Въ созвѣздіи трехъ великихъ публицистовъ-москвичей (М. Н. Катковъ, И. С. Аксаковъ и самъ Н. П.) Гиляровъ занималъ особое мѣсто, свѣтилъ особымъ, своимъ свѣтомъ... Онъ былъ *публицистъ-философъ*“ — вотъ эта краткая, но вполне вѣрная общая характеристика Н. П. Еще въ первой половинѣ текущаго года вышли изъ печати оба тома „Сборника сочиненій“ Гилярова; вполне благовременно поэтому, теперь, по поводу только что исполнившейся 13 годовщины со дня его кончины (13 окт. 1887 г.) познакомить читателей нѣсколько ближе со взглядами и сужденіями Н. П. по разнымъ богословско-философскимъ и церковно-общественнымъ вопросамъ, заключающимися въ названномъ Сборникѣ его сочиненій.

Н. П., несомнѣнно, былъ именно философомъ-публицистомъ. Правда, онъ писалъ очень дѣльные статьи и спеціально по философіи („Онтологія Гегеля“, „Рационалистическое движеніе философіи новыхъ временъ“), но больше того онъ, такъ сказать, дѣлалъ философскія обобщенія въ тѣхъ весьма разнообразныхъ отрасляхъ знанія и общественной дѣятельности, которыми въ разное время и при различныхъ обстоятельствахъ занимался. А число этихъ отраслей было немалое: Н. П. началъ свою карьеру (въ 1848 году) ученой службой при Московской духовной академіи въ званіи бак-

кавалера по каедрѣ герменевтики и ученія о вѣроисповѣданіяхъ, ересяхъ и расколахъ. Эту службу онъ оставилъ въ концѣ 1855 года, а въ 1856 г. получилъ мѣсто цензора въ моск. цензурномъ комитетѣ, въ каковомъ званіи и пробылъ до августа 1862 г., когда былъ назначенъ чиновникомъ особыхъ порученій при министрѣ Нар. Просв. Въ этомъ званіи Н. П. пробылъ всего лишь одинъ годъ и въ августѣ 1863 г. былъ назначенъ управляющимъ моск. синодальной типографіей, той самой, въ которой теперь и изданы два настоящихъ тома его сочиненій. Здѣсь Н. П. Гиляровъ прослужилъ до марта 1867 года, когда онъ уже навсегда удалился съ служебнаго поприща, чтобы приняться за то дѣло, къ которому болѣе всего былъ склоненъ по складу своего ума и по своимъ способностямъ; онъ сталъ публицистомъ, основавъ свою ежедневную газету „Современныя Извѣстія“, во главѣ которыхъ онъ и стоялъ цѣлыхъ 20 лѣтъ до кончины своей. Профессоръ, публицистъ, цензоръ, управляющій типографіей, редакторъ — все занятія одно на другое непохожія; но Н. П. умѣлъ объединять эти разнообразныя сферы своимъ сильнымъ философскимъ умомъ и оттого всюду вносилъ онъ за собой тотъ духъ идеальнаго творчества, который свойственъ людямъ съ философски-синтетическимъ (обобщающимъ) складомъ ума. Въ Н. П. болѣе, чѣмъ во многихъ другихъ свѣтскихъ публицистахъ справедливо видѣть, если не исключительно благого дѣятеля вѣры и Церкви, въ собственномъ смыслѣ слова, то, во всякомъ случаѣ, человекъ, не только къ нимъ искренно расположеннаго, а и жившаго ихъ идеалами, радовавшагося ихъ радостями и болѣвшаго ихъ нуждами.

Насколько вообще близки были Н. П. церковно-богословскіе интересы, можно видѣть изъ того, что изъ общаго числа всѣхъ статей двухъ томовъ настоящаго Сборника почти половина (13 изъ 33) посвящены прямо или косвенно этимъ вопросамъ; да и въ статьяхъ, написанныхъ по другимъ предметамъ, церковно-религіозные идеалы Н. П. являются обыкновенно тѣмъ основаніемъ, на которомъ строится вся его дальнѣйшая аргументація и обсужденіе предмета.

Что церковно-религіозные идеалы были душой всего полнаго и широкаго міросозерпанія Н. П., это особенно ясно сказалось въ его „поминальныхъ статьяхъ“. Здѣсь, въ сдѣланной имъ самимъ оцѣнкѣ талантовъ и подвиговъ другихъ людей, и именно такихъ, а не иныхъ людей, невольно сказалось его собственно духовное „я“. Филаретъ м. Московскій, Іоаннъ еп. Смоленскій, прот. А. В. Горскій, Антоній, архіеп. Казанскій, арх. А. М. Бухаревъ — уже по названію этихъ

5 некрологовъ видны стремленія ихъ автора. Да и въ остальныхъ поминальныхъ статьяхъ, посвященныхъ Пушкину, Достоевскому, Каткову, Аксакову, Далю, Соловьеву, даже Герцену или Скобелеву, имъ подмѣчаются и отмѣняются особенно тѣ черты ихъ характера и тѣ стороны жизни, которыя дорогиему самому. Говоритъ ли онъ про Погодина, онъ отмѣчаетъ, что ему дорога была русская слава, русская наука и русская честь, что ему дороги были русскія самородки; скорбитъ ли о потерѣ генерала Скобелева, онъ характеризуетъ его, какъ „побѣдоносящаго“ выраженія „любви къ своей родинѣ, почтенія къ правдѣ и вѣры въ нашъ русскій-народъ“; характеризуетъ ли М. П. Каткова, какъ борца-идеалиста за единство русскаго государства и его мощь, — мы уже ясно чувствуемъ, что святое для этихъ лицъ было дорого и свято и для самого Н. П. А святое святыхъ его „я“ — въ вѣрѣ и жизни по вѣрѣ.

Гиляровъ одинъ изъ первыхъ отмѣтилъ то знаменательное обстоятельство, что всѣ наши лучшіе писатели (Пушкинъ, Гоголь, Аксаковъ, Хомяковъ, Достоевскій, Л. Толстой), въ порѣ зрѣлыхъ лѣтъ, не довольствуются рутинной безпринципностью, но вырываются изъ общаго тока мыслей, „ищутъ внутренняго нравственнаго и даже прямо религіознаго идеала“ (II, 495). Правда, всѣ они приходятъ къ этому, какъ у насъ иронизируютъ, „мистицизму“ каждый по своему, одинъ — строгимъ мышленіемъ, другой — чутьемъ правды, третій — жизненнымъ опытомъ, каждый своей собственной тропой, въ одиночку, а не дружной сомкнутой толпой, — но все-таки приходятъ. Н. П. справедливо находитъ это явленіе глубоко „поучительнымъ“ (ibid).

Въ некрологѣ Антонія, архіеп. Казанскаго церковные взгляды Гилярова сказались уже болѣе рельефно. „Пресвященный Антоній былъ изъ числа тѣхъ немногихъ, которые не увлекаются либерализмомъ фразы, и для которыхъ вѣра и Церковь не пустыя слова. Естественно поэтому, что онъ не былъ жалуетъ клерикало-бюрократами. Не далѣе какъ въ послѣдній годъ его жизни создана была цѣлая исторія о его притѣснительномъ самовластіи, котораго будто бы жертвою было одно изъ лицъ духовно-учебнаго казанскаго міра. Въ нашихъ рукахъ было полное изложеніе этого дѣла, и мы только дивились безстыдству лжелибераловъ, позорившихъ пресвященнаго за строгое отношеніе къ своимъ архіерейскимъ обязанностямъ и къ благу учебныхъ заведеній его епархіи; скорѣе можно было винить его за долготерпѣніе. Пресвященный Антоній, между прочимъ, былъ однимъ изъ рѣшительнѣйшихъ противниковъ

извѣстнаго антиканоническаго проекта духовно-судебной реформы, чего равномѣрно не могли простить ему клерикало-бюрократы, причисляя его, какъ и всѣхъ таковыхъ, къ представителямъ „архіерейскаго самовластія“. Мы не причисляемъ себя къ поборникамъ этого самовластія; но если оно заслуживаетъ протеста, то не во имя какой-то независимости низшаго клира, противной здравому смыслу и всякимъ іерархическимъ началамъ, не только церковнымъ, но и гражданскимъ, другими словами, всякому понятію о благоустройствѣ, и не съ цѣлю замѣнить высшую церковную іерархію гражданскими чиновниками. Основательность жалобъ на архіерейское самовластіе сама по себѣ, а то церковное устройство или нѣтъ, точнѣе сказать, то устройство духовенства, которое предлагается клерикало-бюрократами, само по себѣ. Нельзя въ духовенствѣ представлять себѣ одну только духовную полицію, видѣть въ немъ лишь одну изъ отраслей государственной администраціи, лишленную всякаго другого значенія. По здравому смыслу, если нѣтъ у него другого значенія, то оно и не нужно будетъ совсѣмъ, будетъ лишнею спицею въ общественной колесницѣ. И даже, если признать его не болѣе, какъ за отрасль государственной администраціи, и тогда противно здравому смыслу создавать изъ него какое-то самостоятельное, самоуправляющееся сословіе, развязанное отъ іерархическаго подчиненія. Вѣдь это все равно, если бы создавать самостоятельную корпорацію изъ станovýchъ приставовъ и урядниковъ, предоставляя имъ, и притомъ независимо отъ губернатора и отъ обывателей, избирать изъ себя исправниковъ и даже судей по полицейскимъ проступкамъ“. (II, 473 — 474 стр.)

Въ другомъ некрологѣ, прот. А. В. Горскаго, Н. П. Гиляровъ преклоняется предъ „колоссальной“ духовной личностью этого дѣйствительно замѣчательнѣйшаго человѣка, аскета-профессора и инока-мірянина, и вообще предъ той возвышенно-идеальной атмосферой, которая царила въ Московской академіи особенно въ періодъ митр. Филарета и породила такихъ лицъ, какъ Горскій и его первообразъ прот. Ѳ. А. Голубинскій; „съ бездною эрудиціи и съ глубокимъ мыслительнымъ умомъ“ сочетавшихъ не только полное отсутствіе тщеславія, но и такое истинное христіанское смиреніе, „о которомъ трудно составить даже понятіе и о которомъ можно только читать въ учебникахъ нравственнаго богословія“ (II, 465).

А какой любовью дышитъ весь некрологъ извѣстнаго своей печальной судьбой о. Феодора Бухарева, и сколько правдивыхъ за-

мѣчаний сдѣлано здѣсь по поводу трагической участи этого талантливаго мужа!

Еще лучше выразился взглядъ Гилярова на духовенство и его значеніе въ Россіи въ статьѣ „о первоначальномъ народномъ обученіи“ (II, 127—140), — статьѣ вообще весьма замѣчательной. Она написана еще въ 1862 году, а между тѣмъ въ ней идея нынѣшней церковно-приходской школы разработана замѣчательно обстоятельно и основательно, и это за 20 лѣтъ слишкомъ до ея практическаго осуществленія. Отвѣчая на вопросъ, должно ли быть ввѣрено духовенству первоначальное обученіе народа, Н. П. говоритъ прямо несомнѣнно „да“. „Только намѣренное желаніе поколебать въ народѣ христіанскія начала, или же совершенное незнаніе народныхъ склонностей могутъ отвѣчать иначе“ (II, 127). „Народъ самъ признаетъ духовенство законнымъ своимъ учителемъ. Грамота для народа есть дѣло священное — дверь къ уразумѣнію божественнаго писанія. Бюрократическая организація народнаго образованія искусственна и можетъ повлечь къ печальнымъ послѣдствіямъ; весь институтъ такъ наз. народныхъ учителей ложенъ въ своемъ основаніи: это какіе-то недоноси, приподнятые надъ народомъ, но не доведенные до быта цивилизованнаго. Да и странно учить учительству! Дѣло народнаго образованія должно итти естественно; пусть учатъ всѣ желающіе, а духовенству надо поставить въ обязанность дѣло народнаго просвѣщенія и облегчить ему средства для выполненія этой обязанности. Не нужно ставить преградъ между духовенствомъ и народомъ, ибо ихъ со временъ Петра и такъ уже понаставлено не мало. Цѣлый рядъ узаконеній довелъ духовенство до сознанія, что государство намѣренно его унижаетъ, смотритъ на него съ презрѣніемъ. Отсюда залуганность духовенства, равнодушіе къ высшему призванію и небезукоризненность въ образѣ жизни. А между тѣмъ духовенство есть сила наиболѣе охранительная въ государствѣ. Духовная связь между нимъ и народомъ еще очень крѣпка. Нужно лишь поднять, ободрить, поощрить духовенство, нужно такъ или иначе улучшить и его матеріальное содержаніе, приурочивая это улучшеніе лучше всего не за одно лишь церковнослуженіе, но и за народное обученіе, такъ чтобы обѣ эти обязанности и въ глазахъ народа и въ сознаніи самого духовенства слились до нераздѣльности. Въ каждомъ приходѣ должна быть школа. Учителями могутъ быть назначаемы или діаконы, или воспитанники семинарій съ званіемъ иподіаконовъ. Церкви должны устраиваться съ училищами. Общая организація народнаго обученія должна быть возможно проще и

неформальнѣе“. Читая эту цѣльную программу народнаго обученія, нельзя не отдать чести мудрой прозорливости ея составителя и нельзя не видѣть глубоко церковныхъ симпатій его.

До какой степени симпатична была Н. П. вообще церковность — какъ особый укладъ жизни, со всеми ея самобытными и оригинальными формами и проявленіями, объ этомъ можно ясно судить по обширному критическому отзыву, сдѣланному Гиляровымъ о книгѣ инока Паренія „Сказаніе о страствіи и путешествіи по Россіи... и св. землѣ“. Гилярову все нравится въ этой особенной книгѣ: и глубокая христіанская убѣжденность ея автора, и чистая непосредственность его чувства, и самый складъ его мысли, и даже необыкновенный строй его рѣчи, настоящей славянской, со всеми ея прелестными славянизмами и своеобразными грамматическими формами. Этотъ своеобразный духъ книги, эта искренняя исповѣдь человѣка, глубоко вѣровавшаго и цѣлостнаго, а не раздвоеннаго на двѣ самостоятельныя половины — теоретическую и прагматическую, какъ это часто бываетъ у насъ, интеллигентовъ, наводитъ Гилярова на такія глубокія и откровенныя размышленія: „при видѣ этой изумительной жизни, при видѣ ея нравственной крѣпости, какъ всмотришься въ свою жизнь, всмотришься, какія стихіи и какъ управляютъ мною, вами, другимъ, третьимъ, — невольно спрашиваешь: что же значать наши разныя истинки, изъ-за которыхъ по временамъ мы такъ хлопочемъ? и что такое наши убѣжденія, которыя мы иногда провозглашаемъ? и каково-то наше нравственное сознаніе, которое свѣтитъ намъ и сквозить черезъ всѣ наши душевные составы? и сколько-то въ насъ искренности?“ (I, 188)

Обращаясь къ положительнымъ заслугамъ Н. П. для Церкви, мы прежде всего укажемъ заслуги его церковной наукѣ. Покойный занималъ въ Моск. дух. академіи катедру исторіи западныхъ вѣроисповѣданій и русскаго раскола. Несомнѣнно, плодомъ этой ученой профессорской дѣятельности его въ Сборникѣ являются такія цѣнныя научныя изслѣдованія, какъ изслѣдованіе „О папѣ Формозѣ“ (I, 1—29 и его продолженіе — „О папѣ Формозѣ и латинскомъ перстосложеніи“ (30—74), которыя далеко небезполезны и для современнаго полемиста съ раскольниками по вопросу о перстосложеніи. Сюда же надо отнести и довольно обширную „Логіку раскола“ (II, 193—235). Совсе не сочувствуя расколу и не раздѣляя упованій, что „изъ раскола возродится наша культура“ (221), и тѣмъ болѣе не поддерживая раскола, а желая лишь понять и осмыслить какъ его происхожденіе, такъ и живучесть, Гиляровъ пришелъ въ этой статьѣ

къ тому выводу, что расколъ есть вполне естественный продуктъ нашей исторіи, что у него есть свой идеалъ жизни, которому соответствуетъ и своеобразный укладъ ея и подь который не подходитъ тотъ новый петровский типъ нашей исторической жизни, который предпочелъ иноземное національному. Стоя на такой точкѣ зрѣнія, покойный рѣзко осуждаетъ тотъ названный имъ „полицейскимъ“ взглядъ, по которому расколъ заслуживаетъ лишь гоненія и истребленія. „Нельзя же оставаться при понятіяхъ, которыя еще были, можетъ-быть, къ лицу во время Пятирима“ (210)— вотъ основная мысль его по отношенію къ расколу, мысль, которая, справедливость требуетъ замѣтить, не только теперь, а и въ его уже гиларовское время, звучала анахронизмомъ. Подробный разборъ сужденій Гиларова о расколѣ, касающійся, впрочемъ, главнымъ образомъ статей покойнаго о еодосеевскомъ безбрачїи, въ которомъ онъ не хотѣлъ признать, несомнѣнно, присущаго ему нравственнаго зла, сдѣланъ былъ въ 1885 г. въ журналѣ „Братское Слово“. Разборъ этотъ по существу, совершенно справедливый, и съ сужденіями Гиларова о расколѣ вообще вполне согласиться нельзя. Но ихъ можно объяснять общимъ характеромъ его нравственныхъ воззрѣній и отношеній. Онъ не въ вопросѣ только о расколѣ, а и въ другихъ подобныхъ заявлялъ себя всегда сторонникомъ и защитникомъ нравственно-духовнаго воздѣйствія на заблуждающихся, а не вѣшной силы¹⁾...

Широта религиозныхъ взглядовъ Гиларова дѣлала изъ него, такъ сказать, гуманиста въ хорошемъ смыслѣ этого слова. Такъ, Гиларовъ стоялъ за освобожденіе крестьянъ, находя софизмомъ разсужденіе нѣкоторыхъ ревнителѣй православія не по разуму, что улучшеніе быта крестьянъ — дѣло Божіе, а не человѣческое. Не находилъ онъ также чего-либо неправославнаго и въ усовершен-

¹⁾ Нельзя не упомянуть о не большой, но важной по своимъ практическимъ послѣдствіямъ, статьѣ Гиларова „О надписи на алтиминсахъ“ (II, 148—157), написанной имъ въ бытность управляющимъ синод. типографіей. Статьи эта наглядно показываетъ, какъ широко понималъ и вдумчиво относился онъ даже къ своимъ чисто хозяйственнымъ и техническимъ занятіямъ, когда и ими приходилось ему заниматься. Служа въ типографіи, онъ обратилъ, между прочимъ, вниманіе на неудобство въ надписи на алтиминсахъ употреблять выраженіе: „повелѣніемъ благочестивѣйшаго... государя (имя рекъ) и благословіемъ Св. Синода... священнодѣйствовалъ“ и донесъ объ этомъ митр. Филарету. Мудрый архипастырь довелъ дѣло до Синода, и прежняя надпись была замѣнена новой: „при державѣ“ и т. д. Такъ, повторяемъ, повсюду сказывалось въ Гиларовѣ стремленіе неукоснительно честно и внимательно исполнять всякое дѣло, какъ бы мало оно ни представлялось.

ствованіи промышленности, а также въ бичеваніи пороковъ. Всякое улучшение желательно, и всякій прогрессъ, не расходящійся съ религіозно-нравственнымъ совершенствованіемъ, надо признать желательнымъ. Но Гиляровъ далеко не „либераль“. Основательное и широкое образованіе, а также сильная самобытность и острота его ума въ связи съ непосредственнымъ чутьемъ правды сдѣлали то, что ни духъ времени, ни житейскія и служебныя невзгоды не сбили Гилярова съ здраваго и сознательно избраннаго славянофильскаго пути и не бросили его въ пошлые либеральные кружки. Въ обширныхъ статьяхъ „по поводу будущаго суда присяжныхъ“ (II, 82—116) онъ открыто и смѣло высказалъ свои опасенія за судьбу этого института на нашей русской почвѣ, не постѣсившись прослыть „ретроградомъ“. Въ двухъ очень дѣльныхъ, обширныхъ и обстоятельныхъ статьяхъ (I, 302—365; 366—444), посвященныхъ модной въ одно время у насъ философіи Гегеля, Гиляровъ такъ же смѣло пошелъ противъ общаго теченія, состоявшаго въ преклоненіи предъ гегельянствомъ, и съ убѣдительною логичностью и замѣчательною ясностью разобралъ и эту систему и возникшее на почвѣ ея общее „раціоналистическое движеніе философіи новыхъ временъ“, разобралъ всесторонне, обнаруживъ и кичливое самовозвышеніе ея и внутреннее самопротиворѣчіе, разрѣшившееся практически или эвдемонизмомъ, или пессимизмомъ. Если бы Гиляровъ за всю свою жизнь не написалъ ничего болѣе, кромѣ этихъ двухъ статей, то и тогда его имя сохранилось бы въ исторіи русскаго мышленія, какъ имя философа самобытнаго и весьма глубокомысленнаго. Эти статьи не утратили своего научнаго значенія и до настоящаго времени.

Изъ этихъ-то основныхъ убѣжденій и воззрѣній Гилярова, которыя проводилъ онъ въ „Современныхъ Извѣстіяхъ“, бывшихъ, вообще-то говоря, церковно-религіозными, въ частности славянофильскими, вытекало и общее направленіе его публицистическихъ взглядовъ. „Истинный публицистъ, по словамъ Гилярова, долженъ прежде всего уважать исторію и преданія своего народа и коренныя основы общественной жизни, которою онъ живетъ“. Вотъ краткая формула воззрѣній Гилярова на публицистику. Ясно, что это говоритъ прежде всего человѣкъ вѣрующій, и затѣмъ — глубокій патріотъ. Смотрѣть на все въ жизни съ христіанской точки зрѣнія — вотъ еще болѣе опредѣленная характеристика этой стороны дѣятельности Гилярова. „Не личныя выгоды, не матеріальная корысть связуютъ единицы въ органическое цѣлое, а духовное единство, воспитываемое исторіей, хранимое преданіями,

строй, обычаями, языкомъ, тысячелѣтними основами политическаго, экономическаго устройства“ — таковы основоположенія публицистики Гилярова. „Жизнь есть подвигъ, а не наслажденіе; трудъ есть долгъ, а не средство своекорыстія. Верховный законъ между-человѣческихъ отношеній есть все отдающая любовь, а не зависть. Люби ближняго, какъ самого себя, — вотъ въ двухъ словахъ все начало должныхъ общественныхъ отношеній, истинно христіанскихъ и истинныхъ во всякомъ другомъ значеніи этого слова. Лицо, сохрани свою инициативу, владѣй своей свободой, употребляй всю энергію, но клони всѣ свои дѣйствія на благо человѣчества“... (II, 28) — таковы дальнѣйшіе соціально-общественные выводы изъ тѣхъ основоположеній. И кто же не увидитъ чисто христіанской основы этихъ выводовъ, и формулированныхъ-то отчасти словами Евангелія?

Руководясь такими взглядами, Гиляровъ внесъ совершенно новыя понятія и въ область отношеній экономическихъ. Его „основныя начала экономіи“ (II, 309—432), по отзыву проф. Тарасова, „тягъ въ себѣ такую глубину мысли, свидѣтельствуютъ о такой ширинѣ взгляда, являются результатомъ такого объективнаго и всесторонняго изученія предмета, что превосходятъ многое изъ появившагося до сихъ поръ въ области самостоятельной русской экономической литературы“ (309—310). А между тѣмъ этотъ трудъ Гилярова есть лишь рядъ простыхъ набросковъ, а не оконченное сочиненіе. Суть его — въ безоощадно-критическомъ разборѣ всѣхъ такъ называемыхъ „законовъ“ политической экономіи, въ указаніи ихъ условности, случайности, внѣшности и полной нравственно-практической безсодержательности. Только съ призваніемъ духовно-нравственныхъ элементовъ и вышеприведенныхъ истинно соціальныхъ тезисовъ политическая экономія можетъ ожить и принести дѣйствительную пользу и наукѣ и обществу. А это есть опять же призывъ къ личному нравственному усовершенствованію, какъ первому условію и чистоты общественнаго духа и нравственной высоты экономическихъ отношеній.

Исходя изъ этихъ же чисто нравственныхъ посылокъ, Гиляровъ, между прочимъ, съ обычнымъ его мастерствомъ и оригинальніостію освѣтилъ и еще одинъ запутанный у насъ вопросъ „откуда нигилизмъ?“ Нигилизмъ есть злобный протестъ противъ общественнаго лицемѣрія; онъ есть порожденіе нашей собственной, зломъ испорченной, воли — вотъ простой и вмѣстѣ съ тѣмъ глубоко вѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ. „И протестующіе и тѣ, противъ кого направленъ протестъ нигилизма, одинаково забываютъ, что человѣчество дер-

жится не высшими юридическими формулами, а внутреннимъ народнымъ духомъ, на идеаль сосредоточеннымъ. Идеаль же этотъ — религія. Начало обновленія міра не съ набѣга вестготовъ, а съ побѣды Константина надъ Максентіемъ. Высшія учрежденія не обезпечать народнаго прогресса, да и сами не разовьются, если не будутъ развиваться въ народѣ начала внутреннія. Если въра утрачена или обращена въ фетишизмъ — духу народному воспитаться будетъ не изъ чего, народное творчество изсякнетъ, и вмѣсто прогресса получится регрессъ. Само же русское общество виновато и въ томъ, что наши лучшіе писатели (Пушкинъ, Лермонтовъ, Грибоѣдовъ, Хомяковъ) или преждевременно физически погибаютъ, предварительно нравственно убитые непонявшимъ ихъ обществомъ, или замыкаются въ самихъ себя и даже впадаютъ въ духовную гордость (Л. Толстой)¹⁾.

Таковы публицистическіе взгляды Гилярова, высказанные въ изданномъ Сборникѣ его сочиненій. Намъ остается упомянуть еще о замѣчательной „экскурсіи въ русскую грамматику“ (II, 236—270). Замѣчательна эта статья Гилярова тѣмъ, что и здѣсь въ специальной области филологіи, Гиляровъ сумѣлъ высказать много очень цѣнныхъ мыслей и остаться такимъ же самобытнымъ мыслителемъ, какимъ онъ былъ вездѣ и всюду. Уже съ первыхъ строкъ перваго письма вы начинаете заинтересовываться оригинальностью автора, подъ перомъ котораго оживаютъ и самыя сухія грамматическія формы. „Выговоръ письму не указъ“, „почитайте родителей“, „совѣсть въ русскомъ языкѣ“, „творящая этимологія“ — уже одни эти названія 4 писемъ статьи говорятъ что-то особенное вашему уму. А вчитываясь глубже и глубже, вы видите, какъ страстно любилъ Гиляровъ свою родную рѣчь, какъ умѣлъ ее понимать и одухотворять.

Такой же самобытный характеръ носятъ и критическія статьи Гилярова (о сочиненіяхъ С. Т. Аксакова, о повѣстяхъ Кохановской и нѣк. др.). Ему вездѣ нравится только родное, истинно художественное и истинно полезное. Впрочемъ, Гилярова нельзя назвать выдающимся критикомъ.

Особенно это нужно сказать о критическихъ статьяхъ Гилярова по богословскимъ предметамъ (напр. о церковной исторіи Макарія, о трудахъ Іоанна Смоленскаго и пр.). Статья „о механическихъ способахъ въ изслѣдованіи исторіи“ (I, 216—241) въ смыслѣ положительныхъ указаній, какъ надо писать исторію, прекрасна;

¹⁾ „О судьбѣ убѣжденій“. По поводу смерти Хомякова, II, 34—62 и „Письмо къ С. А. Юрьеву объ „Исповѣда“ гр. Л. Н. Толстого“ (287—291).

но въ отношеніи разбора труда преосв. Макарія она несправедлива. Особенно же несправедлива другая статья Гилярова, прямо написанная объ „исторіи русской Церкви Макарія, еп. Винницкаго“ (I, 248—290). Гилярову хотѣлось прямо читать философію исторіи русской Церкви, каковой исторія преосв. Макарія, конечно, не является. Но философія исторіи возможна лишь тогда, когда будетъ на лицо нѣсколько подобныхъ труду преосв. Макарія изслѣдованій чисто документальнаго характера, такъ какъ, не изучивъ всѣхъ деталей историческаго развитія Церкви, нельзя и пытаться освѣтить это развитіе какимъ-либо дѣйствительно научнымъ обобщеніемъ. И Н. П. совершенно напрасно потребовалъ уже отъ первой научной попытки дать чисто документальную исторію нашей Церкви — философски-историческихъ обобщеній. Этого не только не могло быть у преосв. Макарія, но и не *должно* быть. Пристрастенъ и также несправедливъ Гиляровъ и въ оцѣнкѣ преосв. Иоанна Смоленскаго (II, 440—443). Равнымъ образомъ нѣсколько тенденціозно освѣщенъ и митр. Филаретъ въ небольшой, хотя и непринципальной статейкѣ „Урѣзанный документъ“ (II, 271—286); въ другой, именно поминальной замѣткѣ о митр. Филаретѣ, самъ же Гиляровъ прямо выразился объ этомъ великомъ іерархѣ, что „онъ самъ былъ цѣлой эпохой“, что „никѣмъ и никогда не оспаривались его умственное и духовное первенство и его нравственное вліяніе“ (II, 437), что митр. Филаретъ „былъ историческое явленіе необыкновенное, и что потеря его громадна“ (II, 438). Видимъ, что Гиляровъ не могъ не понимать Филарета, и та маленькая статья явилась просто какъ отдѣльное воспоминаніе, быть можетъ, даже не безусловно вѣрно пересказанное...

Конечно представленный обзоръ содержанія сборника сочиненій Н. П. Гилярова-Платонова не даетъ полнаго представленія о той широтѣ и глубинѣ мыслей, которыми блещутъ страницы названныхъ книгъ; но мы думаемъ все-таки, что и по этому обзору читатель можетъ судить о томъ громадномъ интересѣ, какой представляютъ собою онѣ и по предмету своему и по своимъ основнымъ мыслямъ. Смѣло можно говорить, что эти книги въ состояніи заинтересовать каждаго истинно просвѣщеннаго читателя и не мало могутъ способствовать выработкѣ и уясненію разнаго рода принципальныхъ воззрѣній; чтеніе этихъ книгъ — истинное наслажденіе.

Книги изданы замѣчательно тщательно, изящно и роскошно, каковы и всѣ вообще изданія К. П. Побѣдоносцева. Суммы, вырученныя за изданіе, предполагаются на сооруженіе памятника на могилѣ

этого, если не великаго, то, несомнѣнно, крупнаго мыслителя-идеалиста, — одного изъ тѣхъ русскихъ писателей, философскія и богословскія воззрѣнія которыхъ оставляютъ по себѣ слѣды въ исторіи русскаго самосознанія.

А. Шолозовъ.

Дивные пути промысла Божія въ исторіи русской Церкви и русскаго государства. Изложеніе въ строгомъ примѣненіи къ программѣ по Закону Божию въ VI классѣ мужскихъ и женскихъ гимназій и реальныхъ училищъ. Составилъ свящ. *Евстаѣій Новикъ.* Одесса 1900 г. Стр. 180.

Уже по самому объяснительному подзаглавію книги можно думать, что авторъ назначаетъ ее въ пособіе при преподаваніи исторіи христіанской Церкви въ Россіи въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Въ соотвѣтствіи съ такимъ назначеніемъ своей книги, онъ совершенно опускаетъ цѣлыя отдѣлы русской исторіи, которые не введены въ эту программу; такъ, онъ ничего, напр., не говоритъ о древнерусской церковной письменности (о чемъ обыкновенно трактуются въ исторіи русской словесности), о состояніи богослуженія въ древнерусскихъ храмахъ и т. п. Онъ точно слѣдуетъ означенной программѣ въ самомъ распредѣленіи помѣщенныхъ въ ней вопросовъ. А такъ какъ общепринятымъ руководствомъ по этому предмету въ учебныхъ заведеніяхъ Мин. Нар. Просвѣщенія служить „Исторія христіанской православной Церкви“ прот. П. А. Смирнова (во 2-й ея половинѣ), то онъ не стѣсняясь очень часто говоритъ прямо словами этой книжки безъ какого бы то ни было обозначенія, ея. Можно сказать, что книжка или, точнѣе, вторая половина книжки прот. Смирнова въ большой своей части (или буквально, иная измѣненіемъ въ изложеніи) вошла въ трудъ о. Новика, который является какъ бы пополненіемъ и поясненіемъ ея. Въ книгѣ о прот. Смирнова по большей части приводятся одни лишь факты и не рѣдко въ ихъ отрывочномъ видѣ, безъ указанія ихъ взаимной связи и общаго провиденціального значенія; и это вполне понятно: въ книгѣ, служащей учебныхъ руководствомъ, нужно, по здравымъ педагогическимъ соображеніямъ, быть краткимъ; въ ней не мѣсто тѣмъ разъясненіямъ, которыя для живого и разумнаго усвоенія даннаго въ ней содержанія должны быть даваемы наставникомъ въ классѣ. Это-то дѣло, очевидно, и взялъ на себя о. Евстаѣій. Намъ представляется даже, что книга его такимъ именно путемъ и произошла; т.-е., преподавая исторію христіанской Церкви въ Россіи по учебнику о прот. Смирнова, авторъ свои классныя объясненія задаваемого урока

излагалъ по этому учебнику, такъ сказать, внося въ текстъ его то, что казалось ему нужнымъ для уясненія и оживленія урока въ сознаниі слушателей, потомъ объясненія эти въ ихъ цѣломъ видѣ и заносилъ на бумагу. Руководящею идеею этихъ объясненій, которою опредѣляется ихъ главное содержанія, для автора служила очевидно мысль о дивныхъ путяхъ промысла Божія въ церковно-исторической жизни русскаго народа, и въ общемъ ходѣ и въ отдѣльныхъ моментахъ ея; этимъ вѣроятно объясняется самое заглавіе происшедшей такимъ путемъ книги. Справедливость требуетъ сказать, что авторъ достигаетъ своей цѣли: повидимому отрывочные, изложенные безъ уясняющихъ размышлений, церковно-историческіе факты книги о. Смирнова, въ дополненномъ и объясненномъ изложеніи ихъ о. Новика, являются стоящими въ живой внутренней связи и понятными въ своемъ значеніи. Конечно, разсматриваемая книга много говоритъ въ пользу ея составителя, именно, какъ законоучителя; но не меньше того изъ его книги можно заключать о высокомъ внутреннемъ достоинствѣ примѣненной имъ къ дѣлу программы и комментированнаго въ его трудѣ руководства. Въ виду всего этого, самъ собою является вопросъ о томъ, въ какомъ же отношеніи должна стать книга о. Новика къ книгѣ о. Смирнова, можетъ ли она замѣнить собою послѣднюю, или нѣтъ, и если нѣтъ, то каково же должно быть ея назначеніе. Не утверждаемъ, но предполагаемъ, что замѣнить собою руководство о. Смирнова книга Новика не можетъ, и это уже по самымъ разнѣрамъ своимъ въ соотвѣтствіи съ отведеннымъ на изученіе даннаго предмета временемъ; если даже руководство о. Смирнова едва можетъ быть пройдено въ приходящіеся на долю исторіи русской Церкви 25—30 уроковъ, то едва ли резонно замѣнять ее книгой о. Новика, которая на $\frac{1}{2}$ больше того руководства (въ книгѣ о. Смирнова на исторію Церкви въ Россіи приходится 100—110 стр., а въ книгѣ о. Новика ихъ 180). Слѣдовательно, книга о. Новика можетъ служить прекраснымъ пособіемъ какъ для самихъ оо. законоучителей, такъ и для учениковъ. Но, кромѣ этого, книга о. Новика, изложенная правильнымъ и легкимъ для чтенія языкомъ, можетъ быть употребляема для класснаго чтенія и въ низшихъ народныхъ школахъ, равно какъ и на разнаго рода церковныхъ внѣбогослужебныхъ собесѣдованіяхъ; она, можетъ быть, пригодна была бы и для домашняго дѣтскаго чтенія, если бы въ ней побольше было простоты въ выраженіяхъ и вообще въ изложеніи. Цѣна книги 1 р. съ перес.



НОВЫЯ КНИГИ.

Аннискій А. Исторія Армянской церкви (до XIX вѣка). Кишиневъ 1900. Стр. XI+306+V. Ц. 2 р.

Верещагинъ В. В. Художники, духоборцы и молокане въ Закавказьѣ. — Шиты въ Карабахѣ. — Батчи и оплужоуды въ Средней Азійи. — Оберъ-Амергау въ горахъ Баваріи. Москва 1900. Цѣна 60 к.

В-въ, А. П. Къ вопросу о брачномъ правѣ. Сборникъ статей о различныхъ видахъ родства. Москва 1900. Цѣна 1 р. 60 коп.

Дементьевъ, Г. А. Введеніе реформаціи въ Даніи. Ц. 1 р.

Мироновъ, Д. Нравственное ученіе Климента Александрійскаго. С.-Пб. 1900 г. Ц. 2 р.

Прозоровъ, Г., свящ. Чтеніе по основному богословію для студентовъ Кіевского политехническаго института Императора Александра II. Кіевъ 1900 г. Ц. 1 р. 20 коп.

Дружницинъ, А., свящ. Жизнь и труды св. Діонисія Великаго, еп. Александрійскаго. Казань 1900 г. Ц. 2 р.

— Творенія св. Діонисія Великаго, въ русскомъ переводѣ, съ приложеніями и введеніемъ. Ц. 1 р. 25 к.

Юрьевскій, А. Маркъ Пустычникъ и его новооткрытое слово противъ несторіанъ. Казань 1900 г. 66 стр.

— Противъ поединковъ. (Отвѣтъ генералу Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи.) С.-Пб. 1900 г.

Воронцовъ, А. Метафизика высокопреосвященнѣйшаго Никанора, архіепископа Херсонскаго. Казань 1900 г. Ц. 30 коп.

Глаголевъ, А. Ветхозавѣтное библейское ученіе объ ангелахъ. (Опытъ библейско-богословскаго изслѣдованія.) Кіевъ 1900 г. Ц. 3 руб.

Глаголевъ, С. Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе внѣ истинной Церкви. Харьковъ 1900 г. Ц. 2 р.

В. М. Два дня въ Кронштадтѣ. (Изъ дневника студента.) С. посадъ 1900 г. Ц. 1 р. 50 коп.

Калачинскій, П. Богословско-философскія воззрѣнія свв. отцовъ и учителей Церкви первыхъ вѣковъ христіанства. Харьковъ 1900 г. Цѣна 60 коп.

Михаилъ сп. Библейская наука. Книга 4-я. Учительныя книги Ветхаго Завета. Тула 1900 г. Ц. 60 коп.

Селивановъ, Н. Монашеская республика. (Письма съ Афона.) С.-Пб. 1900 г. Ц. 75 коп.

Бучинскій, Вл. и Бахлавовъ, С. Наши черныя единовѣрцы. Изд. Союзкины. С.-Пб. 1900 г. Ц. 25 коп.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1901 ГОДЪ,
на издаваемый при Святѣйшемъ Синодѣ
еженедѣльный журналъ
„ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“.

«Церковныя Вѣдомости», издаваемая при Святѣйшемъ Синодѣ, имѣютъ выходить въ 1901 году (14-й годъ изданія) по утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ программѣ, въ объемъ 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 содержания. III. Статьи по церковной исторіи и археологіи. IV. Статьи по церковному управленію, церковному хозяйству и монастырской 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, сектанство и миссіонерское дѣло. XI. Православная Церковь внѣ предѣловъ Россіи. XII. Извѣстія и замѣтки. XIII. Некрологи. XIV. Библіографія. XV. Извѣстія изъ-за границы. XVI. Отвѣты редакціи. Объявленія.

Въ «Прибавленіяхъ къ Церковнымъ Вѣдомостямъ» помѣщаются также чертѣжки и рисунки наиболѣе замѣчательныхъ храмовъ, монастырей, церковно-приходскихъ школъ и проч. и размѣняются 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-учебнаго заведенія вносятъ подписанна деньги въ мѣстныя духовныя консисторіи, а причты военныхъ церквей въ правленіе при протопресвитерѣ.

Иногородные частныя подписчики адресуютъ свои требованія на «Церковныя Вѣдомости» въ хозяйственное управленіе при Святѣйшемъ Синодѣ. Отъ частныхъ же лицъ, живущихъ въ С.-Петербургѣ, подписка принимается въ конторѣ редакціи (Конногвардейскій 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.

Частныя объявленія, соотвѣтствующія назначенію изданія, принимаются съ платою по 80 коп. за мѣсто, занимаемое строкою пегита въ одинъ столбецъ. За полную страницу — 42 руб. Частныя объявленія на первой и послѣдней страницахъ не печатаются.

Редакторъ протоіерей *Петръ Смирновъ.*

Объ изданіи журнала
„ВѢРА И РАЗУМЪ“
 въ 1901 году.

Изданіе богословско-философскаго журнала „Вѣра и Разумъ“ будетъ продолжаемо и въ 1901 году по прежней программѣ. Журналъ, какъ и прежде, будетъ состоять изъ трехъ отдѣловъ: 1) церковнаго, 2) философскаго и 3) листа для харьковской епархіи.

Журналъ выходитъ отдѣльными книжками ДВА РАЗА въ мѣсяцъ, по девяти и болѣе печатныхъ листовъ въ каждой книжкѣ, т.-е. годичное изданіе журнала состоитъ изъ 24 выпусковъ съ текстомъ богословско-философскаго содержания, до 220 и болѣе печатныхъ листовъ.

Цѣна за годовое изданіе внутри Россіи 10 р., а за границу 12 р. съ пересылкою.

Разорочка въ уплатѣ денегъ не допускается.

Подписка принимается: въ Харьковѣ: въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“, при Харьковской духовной семинаріи, при свѣчной лавкѣ харьковскаго Покровскаго монастыря, въ харьковской конторѣ „Новаго Времени“, во всѣхъ остальныхъ книжныхъ магазинахъ г. Харькова и въ конторѣ „Харьковскихъ Губернскихъ Вѣдомостей“; въ Москвѣ: въ конторѣ Н. Печковской, Петровскія линия; въ конторѣ В. Галаровскаго, Столешниковъ пер., д. Караникина; въ Петербургѣ: въ книжномъ магазинѣ г. Тузова, Садовая, д. № 16. Въ остальныхъ городахъ имперіи подписка на журналъ принимается во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и во всѣхъ конторахъ „Новаго Времени“.

Въ редакціи журнала „Вѣра и Разумъ“ можно получать полные экземпляры ея издаваема за прошлые 1884—1889 годы исключительно по уменьшенной цѣнѣ, именно по 7 р. за каждый годъ; по 8 р. за 1890—1894 г., и по 9 р. за 1895—1898 годы.

Лицамъ же, выписывающимъ журналъ за всѣ означенные годы, журналъ можетъ быть уступленъ за 85 р. съ пересылкою.

Кромѣ того въ редакціи продаются слѣдующія книги:

1) „Древніе и современные софисты“. Сочиненіе Т. Ф. Brentano. Съ французскаго перевелъ Яковъ Новицкій. Цѣна 1 р. 50 к. съ пересылкою.

2) „Справедливы ли обвиненія, вводимыя графомъ Львомъ Толстымъ на православную Церковь въ его сочиненіи «Церковь и государство»? Сочиненіе А. Рождественна. Цѣна 60 к. съ пересылкою.

3) Последнее сочиненіе графа Л. Н. Толстого: „Царствіе Божіе внутри насъ“. Критическій разборъ. Цѣна съ пересылкою 60 коп.

4) „Пантеонъ, какъ причина раздѣленія Церквей, или Римъ въ своихъ сношеніяхъ съ восточной Церковью“. Докторское сочиненіе о. Владимира Гетте. Переводъ съ французскаго К. Истомина. Харьковъ 1895. Цѣна 1 р. съ пересылкою.

„БОГОСЛОВСКИЙ ВѢСТНИКЪ“

ВЪ 1901 ГОДУ

(ДЕСЯТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ)

съ приложеніемъ твореній св. Василія Великаго,
архіепископа Кесарія Каппадокійской.

Въ 1901 году Московская духовная академія будетъ продолжать изданіе «Богословскаго Вѣстника» ежемѣсячно, книжками въ пятнадцать и болѣе печатныхъ листовъ, по слѣдующей программѣ:

I) Творенія св. отцовъ въ русскомъ переводѣ; въ 1901 году въ этотъ отдѣлъ войдутъ продолженіе Толкованій св. Кирилла, архіепископа Александрійскаго и творенія св. Никифора Исповѣдника, патріарха Константинопольскаго, написанныя въ защиту иконопочитанія. II) Исслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ болѣе своей массѣ труды профессоровъ академіи; въ этомъ отдѣлѣ, между прочимъ, будутъ продолжены печатаніемъ лекціи по церковному праву профессора Московскаго Императорскаго университета А. С. Павлова († 1893) и лекціи по пастырскому богословію покойнаго высокопреосвященнаго Сергія, митрополита Московскаго, — тѣ и другія въ видѣ отдѣльныхъ, законченныхъ статей, имѣющихъ важнѣйшій самостоятельный интересъ. III) Изъ современной жизни: обзоръ важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ и сообщенія изъ области внутренней жизни академіи. Въ наступающемъ 1901 году здѣсь, въ рядѣ статей подъ заглавіемъ: «Въ странѣ священныхъ воспоминаній», будетъ дано подробное описаніе путешествія въ Іерусалимъ, совершеннаго прошлымъ лѣтомъ (1900 г.), въ сопровожденіи нѣсколькихъ профессоровъ и студентовъ Московской академіи, ректоромъ ея, преосвященнымъ Арсеніемъ, епископомъ Волоколамскимъ, при чемъ рассказы о наиболѣ замѣчательныхъ мѣстностяхъ, памятникахъ и пр. имѣютъ быть иллюстрированы оригинальными снимками, сдѣланными самими путешественниками. IV) Систематическій обзоръ текущей русской журналистики, преимущественно духовной, а также критика, рецензіи и библиографія по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ. V) Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься автобиографическія записки высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго (продолженіе), и протоколы совѣта академіи за истекающій 1900 годъ (полностью). Въ качествѣ собственнаго приложенія къ журналу «Богословскій Вѣстникъ» всѣмъ подписчикамъ его въ 1901 году будутъ даны:

пятый, шестой и седьмой томы твореній св. Василія Великаго,
архіепископа Кесарія Каппадокійской,

каковыми томами и заканчивается серія полного собранія твореній св. Василія Великаго, обѣщанная редакціей своимъ подписчикамъ въ 1899 году.

Подписная цѣна на «Богословскій Вѣстникъ», совмѣстно съ приложеніемъ 5, 6 и 7 томовъ ТВОРЕНІЙ СВ. ВАСИЛІЯ ВЕЛИКАГО восемь рублей съ пересылкой, семь рублей безъ пересылки, девять рублей за границу.

Примѣчанія: а) Лица, имѣющія уже означенные томы твореній св. Василія Великаго или не желающія ихъ получать, уплачиваютъ на одинъ рубль меньше. б) Первые четыре тома твореній, при выпискѣ ихъ вмѣстѣ, могутъ быть приобретены подписчиками по уменьшенной платѣ, именно за три рубля вмѣсто 4 р. 80 коп.; при выпискѣ же какого-либо изъ этихъ томовъ въ отдѣльности уступка не допускается.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію «Богословскаго Вѣстника».

Редакторъ проф. А. Спасскій.

ИЗДАНИЕ МИССИОНЕРСКАГО ЖУРНАЛА

„ПРАВОСЛАВНЫЙ БЛАГОВѢСТНИКЪ“

ВЪ 1901 ГОДУ.

(девятый годъ изданія.)

«Православный Благовѣстникъ», какъ органъ Православнаго Миссіонерскаго Общества, имѣетъ своею цѣлю, съ одной стороны, выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для русской православной Церкви и русскаго государства, а съ другой — возможно полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ (миссіонеровъ) и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время.

Въ составъ русскаго государства входитъ много различныхъ племенъ, не вѣдущихъ истиннаго Бога и доннѣ коснѣющихъ во тьмѣ язычества и магометанства, и съ дальнѣйшимъ движеніемъ русскаго владѣнства въ глубь Азіи число ихъ все болѣе увеличивается. Православный русскій человѣкъ не можетъ оставаться равнодушнымъ къ судьбѣ этихъ заблуждающихся. Напротивъ, прямой и священннй долгъ каждаго сына православной Церкви приложить всѣ свои усилія къ тому, чтобы и эти наши сограждане, эти наши младшіе братья, услышали слово спасенія и были приведены въ ограду церкви Христовой. Этого требуетъ и интересъ государственннй. Многовѣковой исторической опытъ свидѣтельствуетъ, что приобщеніе инородцевъ къ русскому народу и единеніе съ нимъ вѣрѣе и успѣшнѣе всего совершается чрезъ обращеніе ихъ въ христіанство, чрезъ усвоеніе ими началъ православія, подобно тому, какъ вѣроу же прежде всего и самъ русскій народъ сталъ крѣпокъ и силенъ. Послѣднія событія на Востоку съ особенною силой и убѣдительностію говорятъ объ историческомъ значеніи христіанской проповѣди и азычникамъ, живущимъ въ сосѣдствѣ съ русскою державою. Поэтому мы думаемъ, что свидѣнія о состояніи нашихъ миссій и апостольской дѣятельности нашихъ отечественныхъ миссіонеровъ (вѣропроповѣдниковъ) не могутъ не представлять живого интереса для всѣхъ, кому дороги усѣбн православнои Церкви и русской гражданственности. Сообщеніе же этихъ свидѣній и будетъ составлять главное и существенное содержаніе миссіонерскаго журнала «Православный Благовѣстникъ».

Въ настоящемъ году въ журналѣ будетъ печататься, между прочимъ, историко-статистическое описаніе нашихъ сибирскихъ миссій.

Программа журнала слѣдующая:

I. Отдѣлъ оціанальный. Постановленія и распоряженія правительства, касающіася Миссіонерскаго Общества и его дѣятельности. Распоряженія совѣта Миссіонерскаго Общества. Его отчеты. Свидѣнія о дѣятельности епархіальныхъ комитетовъ Общества. II. Руководящія статьи по вопросамъ, касающимся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. III. Современное положеніе отечественныхъ миссій. Географическіе очерки мѣстностей, населенныхъ инородцами и служащихъ поприщемъ дѣятельности для нашихъ вѣропроповѣдниковъ. Очерки этнографическіе, изображающіе религіозно-нравственныя воззрѣнія инородцевъ, ихъ бытъ, а также семейныя и общественныя отношенія въ связи съ религіозными вѣрованіями. Русскіе вѣропроповѣдники въ мѣстахъ ихъ постоянной дѣятельности, внѣшняя сторона ихъ жизни. Проповѣдь; условія, благопріятствующія проповѣди или же остававшіяся ея усѣбн. Мѣря, принимаемыя къ утвержденію православія между новообращенными инородцами и сближенію ихъ съ русскими. Просвѣдительно-благотворительныя учрежденія въ православно-русскихъ миссіяхъ. IV. Очерки и рассказы изъ исторіи первоначальнаго распространенія христіанства въ разныхъ странахъ свѣта и преимущественно въ Россіи. Судьбы отечественныхъ миссій въ ближайшемъ прошломъ. V. Миссіонерская дѣятельность на Западѣ. Свидѣнія о католическихъ и протестантскихъ миссіяхъ и ихъ дѣятельности, преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ и странахъ, гдѣ эти миссіи вступаютъ въ сопр-

косновеніе и борьбу съ православіемъ. VI. Извѣстія и замѣтки; краткія отрывочныя свѣдѣнія, относящіяся къ миссіонерскому дѣлу и заимствуема въ газетъ, писемъ и пр. VII. Библіографія. Отрывы о разныхъ книгахъ и статьяхъ, относящихся къ миссіонерству. VIII. Извѣстія о пожертвованіяхъ, поступающихъ въ пользу православно-русскихъ миссій. IX. Объявленія.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяцъ (15 и 30) книжками, въ объемѣ не менѣе четырехъ печатныхъ листовъ. Цѣна изданія 4 руб. 50 коп. безъ пересылки и 5 руб. съ пересылкою.

Подписка принимается въ редакціи журнала „Православный Благовѣстникъ“, а также въ канцеляріи совѣта Православнаго Миссіонерскаго Общества.

Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Срѣтенка, домъ Спасской церкви.

Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за прежніе (съ 1898) годы могутъ быть высланы по четыре рубля.

Редакторъ Н. Комаровъ.

Объявленіе о продолженіи изданія журнала „ТРУДЫ Кіевской духовной академіи“ въ 1901 году.

(Годъ изданія сорокъ второй.)

Журналъ „Труды Кіевской духовной академіи“ будетъ издаваться и въ 1901 г. по прежней программѣ. Въ немъ печатаются статьи по всѣмъ отраслямъ наукъ, преподаваемыхъ въ духовной академіи, по предметамъ общезначительнымъ и по содержанію общедоступнымъ большинству читателей, а также переводы твореній блж. Іеронима и блж. Августина, которые въ отдаленныхъ отъ насъ мѣстахъ будутъ служить продолженіемъ изданія подъ общимъ названіемъ „Библіотека твореній св. отцовъ и учителей Церкви западныхъ“.

Указомъ Св. Синода отъ 7/29 февраля 1884 г. подписка на „Труды“ и „Библіотеку твореній св. отцовъ и учителей Церкви западныхъ“ рекомендована для духовныхъ семинарій, штатныхъ мужскихъ монастырей, кафедральныхъ соборовъ и болѣе достаточныхъ приходскихъ церквей.

Журналъ выходитъ ежемѣсячно книгами въ 10—15 и болѣе печатныхъ листовъ. Цѣна за годовое изданіе 7 р., а за границу 8 р.

За прежніе годы „Труды“ продаются по увеличеннымъ цѣнамъ, именно: за 1860—1878 гг. — по 5 руб., за 1879—1883 гг. — по 6 руб., за 1885—1897 гг. — по прежней цѣнѣ, т. е. по 7 руб. съ перес. Экземпляры „Трудовъ“ за 1867—1868 и 1864 гг. распроданы.

Кромѣ того, въ которой редакціи продаются, между прочимъ, слѣдующія книги:

„Библіотека твореній св. отцовъ и учителей Церкви западныхъ“; а) св. Кириана, еп. Каро., части 1 и 2, б) блж. Іеронима, части 1—15 и в) блж. Августина, части 1—8. Цѣна каждой части 2 р. съ перес., кромѣ 9-й части твореній блж. Іеронима, которая стоитъ 1 р. 50 к.

„Опытъ правосл. догматическаго богословія“ еп. Сильвестра. Т. I (изд. 3-е). Ц. 1 р. 30 к. Т. II (изд. 3-е). Ц. 3 р. 30 к. Т. III, IV и V (изд. 2-е) по 3 р. каждый.

Съ требованіями относительно журнала и книгъ редакціи проситъ обращаться непосредственно къ ней по слѣд. адресу:

Въ редакцію журнала „Труды Кіевской духовной академіи“ съ г. Кіева (Ильинская, д. № 5).

Редакторъ профессоръ В. Ф. Пѣвницкій.

„ДУШЕПОЛЕЗНОЕ ЧТЕНІЕ“

ВЪ 1901 ГОДУ.

(Годъ изданія сорокъ второй.)

Въ изданныхъ доселѣ ста двадцати трехъ томахъ или, что то же, въ четырехста девяносто двухъ книгахъ „Душеполезнаго Чтенія“ (достаточныхъ для составленія цѣлой „библиотеки“) уже имѣется твердое основаніе для сужденія о журналѣ, и только для лицъ незнакомыхъ съ нимъ считаемъ необходимымъ присовокупить, что

ВЪ СОСТАВЪ ЖУРНАЛА ВХОДЯТЪ:

1) Труды, относящіеся къ изученію св. Писанія, твореній св. отцовъ и православнобогословія. 2) Статьи вѣручательнаго и правдоучительнаго содержанія, съ обращеніемъ особеннаго вниманія на современныя явленія въ общественной и частной жизни. 3) „Публичныя богословскія чтенія“. 4) Церковно-историческіе разсказы на основаніи первоисточниковъ и исторически авторитетныхъ памятниковъ. 5) Воспоминанія о лицахъ, замѣчательныхъ по заслугамъ для Церкви и по духовно-правственной жизни. 6) Письма и разныя изслѣдованія преосвященнаго Феофана Затворника, іеросхимонаха о. Амвросія Оптинскаго, „Бесѣды“ вселенскаго патріарха Авгея VII, достойнаго преемника свѣтлѣйшаго патріарха Фотія и мудраго первосвятителя православной Церкви. Уроки благодатной жизни по руководству о. Іоанна Кронштадтскаго. Слова, поученія и виѣбогослужебныя бесѣды особенно на основаніи свято-отеческихъ твореній и наиболее знаменитыхъ пастырей Церкви. 7) Общепонятное и духовно-поучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) Описаніе путешествій къ святымъ мѣстамъ и „богоспасаемымъ градамъ“. 9) Новыя данныя о расколѣ, особенно при содѣйствіи высшаго спеціалиста по расколу Н. И. Субботина. Подъ его же ближайшимъ надзиреніемъ печатается въ „Душеполезнамъ Чтеніемъ“ рассмотрѣніе изданной поповцами австрійскаго согласія книги: „Разборъ отвѣтовъ на сто пять вопросовъ“ Е. Е. Антонова“, гдѣ, по отъзвѣ „Богословскаго Библиографическаго Листка“, „можно сказать, собрано все, что выставляется расколомъ-поповщиной противъ православной Церкви, и все, что обличаетъ заблужденія раскола“. 10) По возможности, документальныя и въ то же время понятныя свѣдѣнія о западныхъ исповѣданіяхъ: римско-католическомъ, англиканскомъ, лютеранскомъ, реформатскомъ, многообразныхъ сектахъ съ разборомъ ихъ ученій и образовъ. По тому самому, что редакторъ журнала долгое время преподавалъ о западныхъ исповѣданіяхъ въ Московской духовной академіи и три раза отправлялся за границу, чтобы лучше ознакомиться съ ними на мѣстѣ, — на этотъ отдѣлъ обращено его особенное вниманіе.

Во исполненіе желанія очень многихъ читателей „Душеполезнаго Чтенія“, въ приложеніи къ журналу печатается съ особымъ счетомъ страницъ полное собраніе резолюцій Филарета, митрополита Московскаго, съ примѣчаніями протопресвитера московскаго большаго Успенскаго собора В. С. Маркова.

По примѣру прошлыхъ лѣтъ, и въ 1901 г. въ „Душеполезнамъ Чтеніемъ“ нѣкоторыя статьи будутъ иллюстрироваться соотвѣствующими рисунками.

Для лицъ, нуждающихся во внѣшнемъ свидѣтельствѣ о журналѣ, слѣдуетъ присовокупить, что извѣстный всей Россіи преосвященный Феофанъ — докторъ богословія и затворникъ, на обращенный къ нему вопросъ о выборѣ чтенія писалъ: „Для чтенія выписывайте журналъ „Душеполезнаго Чтенія“. Очень пригодный журналъ и дешевый — 4 р. съ пересылкой“.

„Московскія Вѣдомости“ свидѣтельствуютъ, что „Душеполезнаго Чтенія“ всѣцѣло и исключительно оправдываетъ свое названіе“. „Среди журналовъ, избравъ

нихъ для себя нарочито дѣлю — давать своимъ читателямъ назидательное чтеніе, говорить „Руководство для сельскихъ пастырей“, на первомъ мѣстѣ мы должны поставить „Душеполезное Чтеніе“. „Долговременный опытъ, конечно, только способствуетъ редакціи журнала въ ея стремленіяхъ улучшить дѣло, наилучше удовлетворить потребностямъ времени и тѣмъ достигать намѣченныхъ цѣлей“. Въ высшей степени сочувственно отзывается журналъ о письмахъ преосвященнаго Теофана, печатающихся въ „Душеполезномъ Чтеніи“: „Содержаніе ихъ самое разнообразное: здѣсь идетъ рѣчь и о самыхъ обыденныхъ предметахъ, и явленіяхъ жизни человѣческой, и о предметахъ высшаго христіанскаго благочестія, и о вѣрѣ, и о званіи. Стробы, исписанныя рукою великаго подвижника, драгоцѣнны. Находясь въ затворѣ, вдали отъ міра, преосвященный Теофанъ не переставалъ до конца дней своей жизни быть истиннымъ руководителемъ всѣхъ, кто къ нему обращался. А теперь и изъ гроба онъ продолжаетъ быть такимъ же смиреннымъ и мудрымъ учителемъ всѣхъ, искренно ищущихъ своего спасенія и ревнующихъ о правой жизни“. Подобнымъ же образомъ отзывается журналъ и о письмахъ оптинскаго старца іеросхимовыха отца Амвросія, печатающихся въ „Душеполезномъ Чтеніи“.

И въ „Русскомъ Словѣ“ читаемъ: „Душеполезное Чтеніе“ богато, какъ и всегда, статьями популярными и нравоучительными, которыя всѣ читаются легко и съ интересомъ. Большую цѣнность представляютъ печатающіяся здѣсь письма преосвященнаго Теофана Затворника и Амвросія Оптинскаго, этихъ двухъ великихъ знакоковъ души и учителей христіанской мудрости. Въ этихъ письмахъ и поученіяхъ заключается дѣлая система христіанской философіи“. Редакція „Троицкихъ Листковъ“, съ своей стороны, присовокупляетъ: „Отъ души совѣтуемъ нашимъ читателямъ выписывать этотъ вѣнцъ души душполезный журналъ. Это такое чтеніе, которое даетъ пищу уму и сердцу и за которымъ отдыхаетъ душа“.

Опредѣленіемъ Училищнаго Совѣта при Святѣйшемъ Синодѣ отъ 16—19 іюня 1898 года, за № 477, утвержденнымъ г. оберъ-прокуроромъ Св. Синода, постановлено: издаваемый въ Москвѣ ежемѣсячный духовный журналъ „Душеполезное Чтеніе“ — одобрить, въ настоящемъ его видѣ, для библиотекъ церковно-приходскихъ школъ.

Годовая цѣна журнала за 12 книгъ, въ которыхъ до 2,300 страницъ, 4 руб. съ пересылкой. За гравяцу — 5 руб.

Адресъ: Москва, въ редакцію журнала: „Душеполезное Чтеніе“, при церкви Святителя Николая въ Толмачахъ.

Редакторъ-издатель заслуж. проф. прот. Дмитрій Касицынъ.

Поученіе о божественной литургіи

СВЯЩ. А. ЛИБЕРОВА

въ трехъ выпускахъ.

Цѣна за всѣ три выпуска: на обнжнов. бум. 70 к., съ перес. 85 к.; на лучш. бум. 85 к., съ перес. 1 р. Цѣна выпускамъ отдѣльно: 1-му — на обнжнов. бум. 20 к., съ перес. 25 к.; на лучш. бум. 25 к., съ перес. 30 к.; 2-му и 3-му вып. — на обнжнов. бум. по 25 к., съ перес. по 30 к.; на лучш. бум. по 30 к., съ пересылкой по 35 к. Выписывающіе не менѣе 10 экз. всѣхъ 3 выпусковъ за пересылку не платятъ; выписывающіе не менѣе 50 экз., сверхъ сего, пользуются 10% уступки.

Адресоваться въ редакцію Костромск. Епарх. Вѣдомостей, въ Кострому.

Тамъ же продаются: Поученія на символъ вѣры, Цѣна 75 к. съ перес., безъ перес. 55 к.

Принимается подписка на 1901 г.

Н А

„МОСКОВСКІЯ ЦЕРКОВНЫЯ ВѢДОМОСТИ“,

еженедѣльное изданіе

Общества любителей духовнаго просвѣщенія въ Москвѣ.

Каждый № въ размѣрѣ отъ 1½ до 2 печатныхъ листовъ.

„Московскія Церковныя Вѣдомости“ имѣютъ своею цѣлю доставлять серьезное чтеніе по вопросамъ религіозно-нравственнымъ, церковно-историческимъ и практическимъ не для духовныхъ только, но и свѣтскихъ лицъ, интересующихся означенными вопросами.

Согласно утвержденной Св. Синодомъ программѣ, въ составъ „Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостей“ будутъ входить:

1) Слова и поученія, особенно выдающіяся.

2) Статьи (по временамъ передовыя), обсуждающія различные вопросы и явленія жизни общественной, имѣющіе то или иное соприкосновеніе съ жизнью Церкви, а также рефераты, читанные и обсуждаемые въ очередныхъ собраніяхъ Общества.

3) Очерки изъ исторіи Церкви, преимущественно русской, въ которыхъ будутъ сообщаться свѣдѣнія о замѣчательныхъ эпохахъ и дѣятеляхъ въ пользу православія, а также о движеніи въ расколѣ и проявленіяхъ сектантства съ обсужденіемъ ихъ.

4) Замѣтки и сужденія по вопросамъ пастырской практики.

5) Свѣдѣнія о благотворительныхъ и учебно-воспитательныхъ учрежденіяхъ московской епархіи, куда войдутъ сообщенія изъ жизни церковно-приходскихъ школъ.

6) Московская хроника, сообщающая недѣльные свѣдѣнія о выдающихся явленіяхъ церковной и гражданской жизни и пастырской дѣятельности духовенства.

7) Библиографія: замѣтки о вновь появившихся въ свѣтъ книгахъ, издающихся чѣмъ-либо журнальныхъ и газетныхъ статьяхъ; обзоръ духовныхъ журналовъ.

8) Извѣстія и замѣтки, гдѣ будутъ отмѣчаться разнообразныя свѣдѣнія о событіяхъ современной жизни (церковной и общественной), мѣстныя, иногородныя корреспонденціи.

9) Официальный отдѣлъ, въ которомъ печатаются Высочайшія повелѣнія, указы Святейшаго Правительствующаго Синода, распоряженія московскаго епархіальнаго начальства, распоряженія и отчеты мѣстныхъ епархіальныхъ учрежденій и т. п.

Кромѣ этого, въ „Московскихъ Церковныхъ Вѣдомостяхъ“ помѣщаются: а) имѣющія то или другое приложеніе къ современнымъ вопросамъ жизни **ИЗВЛЕЧЕНІЯ ИЗЪ ТВОРЕНІЙ СВ. ОЦОВЪ ЦЕРКВИ** и б) статьи съ историко-археологическимъ описаніемъ **МОСКОВСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ СТАРИНЫ** и **ЧТИМОЙ СВЯТЫНИ**.

„Московскія Церковныя Вѣдомости“ имѣютъ въ виду предлагать сужденія о фактахъ и явленіяхъ жизни съ точки зрѣнія ученія православной Церкви, подвергать обсужденію тѣ вопросы, которые вытекаютъ самой жизнью и потребностями времени и потому должны представлять современный интересъ.

По временамъ будутъ помѣщаться иллюстраціи.

Подписка принимается: а) въ епархіальной библиотекѣ, въ Петровскомъ монастырѣ, на Петровкѣ; б) въ редакціи, Б. Якиманка, церковь Петра и Павла, квартира протоіерея Іоанна Феодоровича Мансветова, в) въ конторѣ Печковской, на Петровкѣ, и въ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ г. Москвы.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА: на годъ съ перес. 5 р., безъ перес. 3 р. 50 к. на полгода съ перес. 3 р., безъ перес. 2 р.

Редакторъ протоіерей Іоаннъ Мансветовъ.

Открыта подписка на 1901 годъ

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНОЕ ИЗДАНИЕ

„Почаевскій Листокъ“.

Издаваемый съ 1887 года при Почаевской Успенской лаврѣ и на ея средства, „Почаевскій Листокъ“ имѣетъ своею цѣлю доставить православному русскому народу общедоступное, занимательное и назидательное чтеніе, вполнѣ понятное и простому народу. Богомольцамъ, посѣщающимъ священную окрину земли русской, св. Почаевскую гору, „Почаевскій Листокъ“ раздается безплатно. Съ этимъ цѣлю каждый номеръ „Почаевского Листка“ представляетъ собою законченное цѣлое, содержитъ въ себѣ одну или нѣсколько вполнѣ законченныхъ, назидательныхъ статей, согласныхъ съ духомъ евангельскаго ученія, съ живію отцовъ и учителей Церкви.

„Почаевскій Листокъ“ выходитъ еженедѣльно, въ объемѣ отъ 8 до 16 страницъ.

Цѣна годовому изданію :

безъ пересылки 1 р. 25 к., съ пересылкою, въ предѣлахъ Россіи 2 р. 50 к., за границу 3 рубля.

Требованія на „Почаевскій Листокъ“ адресуются въ г. Кременецъ, Волынской губ., въ редакцію „Почаевского Листка“.

Редакторъ *Григорій Крыжановскій.*

О ПОДПИСКѢ ВЪ 1901 ГОДУ НА ЖУРНАЛЪ

„МИССИОНЕРСКІЙ СБОРНИКЪ“,

издаваемый составляетъ подъ августѣйшимъ покровительствомъ Его Императорскаго Высочества Государя Великаго Князя Сергія Александровича, Братствомъ св. Василия, епископа Рязанскаго (XI годъ изданія).

„Миссіонерскій Сборникъ“ имѣетъ своею цѣлю служить интересамъ св. Церкви Христовой въ ея борьбѣ съ расколомъ старообрядства, русскимъ сектантствомъ рационалистическаго и мистическаго направленій и магометанствомъ.

Издается по программѣ, утвержденной Св. Синодомъ и состоящей изъ 4 отдѣловъ: Отд. I. Узаконенія и распоряженія гражданской и церковной власти. Офіціальныя отчеты. Отд. II. Научно-литературныя статьи. Бесѣды и поученія. Неизданные памятники древности. Библиографія. Списки книгъ. Отд. III. Извѣстія по Рязанской епархіи. Отд. IV. Обзоръ текущихъ событій въ иныхъ епархіяхъ.

Третій всероссійскій миссіонерскій съѣздъ (въ г. Казани), признавая журналъ этотъ полезнымъ пособіемъ при борьбѣ съ расколомъ и сектантствомъ, рекомендовалъ его для пріобрѣтенія во всѣ церковно-приходскія и благотворительскія противораскольническія и противосектантскія бібліотеки.

„Миссіонерскій Сборникъ“ выходитъ разъ въ два мѣсяца книжками не менѣе пяти печатныхъ листовъ въ каждой.

Цѣна за годовое изданіе ДВА РУБЛЯ съ пересылкой.

Адресъ: г. Рязань, въ редакцію журнала „Миссіонерскій Сборникъ“.

Редакторъ *Петръ Добромысловъ.*

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

НА ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ДУХОВНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„ВОСКРЕСНЬИЙ ДЕНЬ“

ПЯТНАДЦАТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.

Журналъ «Воскресный День» допущенъ въ библиотекы духовно-учебныхъ заведеній.

Адресъ редакціи: Москва, Мясницкая, домъ Николаевской церкви.

Вступая въ пятнадцатый годъ изданія, журн. «Воскресный День» попрежнему будетъ выходить еженедѣльно, со множествомъ рисунковъ и съ разными приложеніями.

Программа статей журнала на будущій годъ слѣдующая:

1) Церковь Христова въ ея прошломъ. Очерки и рассказы изъ исторіи библейской, общей, русской, церковной и гражданской. 2) Церковь Христова въ ея настоящемъ. Живописанія служителей Христовой истинѣ, воспоминанія о нихъ и отдѣльные случаи изъ ихъ жизни. 3) Христіанское богослуженіе. Исторія его и его значеніе. 4) Христіанское искусство. Исторія его и современное состояніе. 5) Церковная географія. Путешествія, описанія святыхъ мѣстъ Востока и русскихъ святыхъ. 6) Евангельская проповѣдь. Подвиги проповѣдниковъ Евангелія на окраинахъ русской земли и за предѣлами оной. 7) Христіанская мысль. Вѣрученіе и правоученіе. Благодатныя явленія върн. Духовно-правоучительное изложеніе свѣдѣній изъ наукъ естественныхъ. 8) Религіозно-нравственная оцѣнка художественныхъ произведеній свѣтской литературы. 9) Церковно-бытовая жизнь. Рассказы, дневники, записки, воспоминанія изъ церковно-бытовой и религіозно-нравственной жизни.

«ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ» даетъ въ годъ за 4 рубля съ перес. и доставкой:

52 №№ журнала иллюстрированнаго, въ объемѣ 1½ печатныхъ листовъ большого формата каждый.

52 №№ газеты «СОВРЕМЕННАЯ ЛѢТОПИСЬ» по слѣдующей программѣ: 1) Статьи по церковно-общественнымъ вопросамъ. 2) Церковно-общественная жизнь въ Россіи. 3) Распоряженія епархіальныхъ начальствъ. 4) Среди газетъ и журналовъ. 5) Церковно-общественная жизнь за границей. 6) Разныя вѣсти.

52 №№ «ВОСКРЕСНЫХЪ ЛИСТКОВЪ», приобрѣвшихъ такую извѣстность, что ихъ каждый годъ расколется нѣсколько милліоновъ экземпляровъ.

6 книгъ поученій «ЦЕРКОВНАЯ БЕСѢДА» разныхъ проповѣдниковъ на всѣ воскресные и праздничные дни. Кн. «Церк. Бесѣды» будутъ разсылаться за нѣсколько мѣсяцевъ до произнесенія поученій въ Церкви.

6 книгъ вѣббогослужебныхъ бесѣдъ «ВОСКРЕСНЫЙ СОВЕЩАНИКЪ», о православномъ христіанскомъ богослуженіи съ нравственными уроками, примѣрами изъ жизни святыхъ и обывденной жизни.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА

на «ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ» со всѣми приложеніями, съ пересылкой и доставкой, на ГОДЪ 4 р., на ПОЛГОДА 2 р. 50 к.

Благочинные, подписывающіе журналъ не менѣе 10 экземпляровъ, получаютъ еще 1 экземпляръ бесплатно.

Подписка приим. въ Москвѣ, въ редакціи: Мясницкая, д. Николаевской церкви.

Редакторъ-издатель священникъ С. Уваровъ,

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1901 годъ

НА ДУХОВНЫЙ ЖУРНАЛЪ

„СТРАННИКЪ“

СЪ БЕСПЛАТНЫМЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„ОБЩЕДОСТУПНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ БИБЛИОТЕКИ“.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1901 году по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служить въ теченіе болѣе сорока лѣтъ. Кроме того, въ удовлетвореніе насущнѣйшей потребности нашего времени редація съ 1898 года приступила къ крупному литературному предпріятію, именно къ изданію „Общедоступной Богословской Библиотеки“, имѣющей своею цѣлю сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы.

1) Въ эту „Библиотеку“ входятъ лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы по всѣмъ отраслямъ богословскаго знанія: по св. Писанію (гдѣ, кромѣ вспомогательныхъ къ его изученію сочиненій, имѣется въ виду выдать и полное толкованіе на всю Библію примѣнительно къ потребностямъ пастырей и проповѣдниковъ), по основному догматическому и нравственному богословію (лучшія системы изъ русской и иностранной литературы), библейской и церковной исторіи, проповѣдничеству и пр., при чемъ для каждой отрасли представителями будутъ избраны капитальнѣйшіе труды лучшихъ богословскихъ писателей — русскихъ или иностранныхъ.

2) Ежегодно издается по два тома отъ 30 до 35 и болѣе печатныхъ листовъ въ томъ, всего болѣе 1000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта.

3) Цѣна въ отдѣльной продажѣ на годичное изданіе „Библиотека“ пять рублей съ пересылкой, а подписчики журнала „Странникъ“ будутъ ежегодно получать по два тома лучшихъ произведеній русской и иностранной богословской литературы бесплатно, и такимъ образомъ безъ обремененія себя приобретутъ цѣлую библиотеку этихъ произведеній, которая при отдѣльной покупкѣ потребовала бы громадныхъ расходовъ, непосильныхъ большинству нашихъ пастырей.

4) Въ 1901 году подписываемъ будутъ даны два капитальныхъ сочиненія:

а) „ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ ВЪ XIX ВѢКѢ“ томъ 2-й (исторія правосл. Востока) съ иллюстраціями, составляющая вполне понятную потребность для современнаго поколѣнія, которое, стоя на рубежѣ двухъ вѣковъ, должно знать, что намъ вѣкъ ввезъ въ сокровищницу міровой исторіи, и б) „ПРАВОСЛАВНАЯ БОГОСЛОВСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДІЯ“ или „Богословскій энциклопедическій словарь“, содержащій въ себѣ необходимыя для всякаго серьезно образованнаго человѣка свѣдѣнія по всѣмъ предметамъ богословскаго и философскаго знанія. Въ десяти томахъ съ иллюстраціями и картами. Въ 1901 году подписчики журнала получать 2-й томъ этого цѣннаго изданія, за которымъ въ свое время не замедлятъ послѣдовать и другіе.

Журналъ попрежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печатныхъ листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ).

Цѣна: а) въ Россіи за журналъ „Странникъ“ съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской Библиотеки“ семь (7) рублей съ пересылкой, б) за границей 10 руб. съ пересылкой,

Примѣчанія: а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Богословской Библіотеки“ 2 р. за томъ безъ пересылки и 2 р. 50 к. съ пересылкой.

б) Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изыщномъ англійскомъ переплетѣ благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ.

в) Новыя подписчики, желающіе получить уже вышедшіе шесть выпусковъ „Библіотеки“ (четыре тома „Православнаго Собора. Богословія“, 1 т. „Исторія христ. Церкви въ XIX в.“ и 1 т. „Правосл. Богосл. Энциклопедія“) прилагаютъ по 1 р. за выпускъ (въ перепл. по 1 р. 50 к.).

Адресовать: въ редакцію журнала „СТРАННИКЪ“, С.-Петербургъ, Невскій проспектъ, д. № 182.

Городскіе с.-пб. подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи, Тельная уллица, д. № 5.

За редактора и издатель проф. А. Лопухинъ.

О продолженіи изданія журнала „ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНІЕ“ въ 1901 году.

Въ 1901 году редакція журнала „Воскресное Чтеніе“ дастъ своимъ подписчикамъ, какъ и прежде, 52 номера разнообразнаго духовно-назидательнаго содержанія и одно большое приложеніе.

I. Содержаніе номеровъ журнала будутъ составлять:

1) Поученія и бесѣды на всѣ текущіе воскресные и праздничные дни и на разные случаи. Нумера журнала, въ виду помѣщаемыхъ въ немъ срочныхъ поученій, будутъ разсылаемы заблаговременно — къ тѣмъ днямъ, на которые назначены эти поученія или бесѣды.

2) Статьи по свѣщ. Писанію; статьи объ истинахъ христ. вѣры и нравственности, о важнѣйшихъ церковныхъ обрадахъ, о жизни и подвигахъ св. угодниковъ Божіихъ и проявленіяхъ благодатной силы Божіей въ св. правосл. Церкви; нравственно-назидательные рассказы, преимущественно изъ народной жизни, а также духовно-поучительныя повѣсти, стихотворенія; общеполемическія свѣдѣнія; краткія бібліографіи и объявленія о болѣе важныхъ вновь выходящихъ книгахъ духовнаго содержанія.

II. Въ видѣ особаго приложенія къ журналу дана будетъ всѣмъ подписчикамъ книга, подъ заглавіемъ: „Рассказы изъ исторіи русской православной Церкви отъ начала христіанства въ Россіи до возмущенія Москвы (отъ X — XIV в.). (Благочестивые князья, святители, мученики и преподобные русской Церкви, прославившіея своими подвигами на пользу Церкви и отечеству). Въѣбогослужебныя чтенія свѣщ. Θεодосія Петровскаго. Книга эта, въ объемѣ 400 стр. (23 чтенія), будетъ разослана всѣмъ подписчикамъ на журналъ въ маѣ мѣсяцѣ.

III. Сверхъ того, поврѣжнему, будутъ издаваться отдѣльно отъ журнала Кіевскіе Листки религиозно-нравственнаго содержанія для народнаго чтенія на разные духовно-нравственныя темы; въ листкахъ, между прочимъ, предполагается дать объясненіе девяти церковныхъ заповѣдей и семи смертныхъ грѣховъ.

При этомъ, подписавшимся на „Воскресное Чтеніе“ редакція представляетъ право получить по пониженной цѣнѣ уже вышедшія раньше двѣ книги того же свѣщ. Θεодосія Петровскаго подъ заглавіемъ: „Рассказы изъ исторіи христ. Церкви отъ сошествія св. Духа на апост. до VII всел. собора величательно“, а именно: двѣ книги за 1 р. вм. 1 р. 40 к. съ перес.

Цѣна за журналъ съ приложеніями и перес. 4 руб., а для народныхъ бібліотекъ и читальнъ 3 руб. Разверочка допускается такъ: при подпискѣ улачивается 2 руб., а къ 1 маю остальныя.

Адресъ: Кіевъ, въ редакцію „Воскреснаго Чтенія“ (Подоль, домъ Ильинской церкви, № 4).

Открыта подписка на 1901 годъ (изд. XVI годъ)
НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“,

ИЗДАНИЕ П. П. СОЙКИНА,

подъ редакціей А. И. Поповицкаго и при участіи

отца ІОАННА КРОНШТАДТСКАГО.

„РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“ представляетъ собой единственный въ Россіи журналъ для семейнаго религіозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художественности рисунковъ его можно смѣло сравнить съ лучшими отечественными изданіями. Одобренъ всеми вѣдомствами.

ПОДПИСЧИКИ ВЪ ТЕЧЕНІЕ 1901 ГОДА ПОЛУЧАТЬ:

52 иллюстрированныхъ МЖ. Каждый номеръ въ размѣрѣ 16 стр. съ рисунками изъ исторіи русскаго народа и русской православной Церкви.

12 ежемѣсячныхъ книгъ, каждая объемъ 180—240 страницъ, заключающ. въ себя: историческія повѣсти и рассказы, описанія святыхъ и т. п.

И кромѣ того, будетъ выданъ, безъ всякой доплаты за пересылку,

портретъ отца Іоанна Кронштадтскаго,

исполненный на металлѣ, въ 12 красокъ, размѣромъ 5½ × 7 вершковъ въ рельефной овальной рамѣ.

Въ 12 книжкахъ „РУССКАГО ПАЛОМНИКА“ будетъ дано:

1) «Рассказы и черты изъ жизни русскихъ Императоровъ, Императрицъ и Великихъ Князей» (съ портретами и рисунками). Составилъ И. В. Преображенскій.

2) «Небесами побѣжденные». Историческая повѣсть въ 3 частяхъ А. И. Лаврова.

3) «Судьбы православія въ Прибалтійскомъ краѣ». Историко-этнографическій очеркъ. Прот. И. Вѣльева.

4) «Въ дали вѣковъ». Историческая повѣсть въ 2 частяхъ. А. И. Лаврова.

5) «Царскій духовникъ». Историческая повѣсть. В. П. Лебедева.

6) «Алипій изъ Тагасты». Повѣсть изъ исторіи Церкви IV вѣка.

7) «Жестокое испытаніе». Бытовая повѣсть въ 2 частяхъ. А. И. Красницкаго.

8) и 9) «По евангельскимъ слѣдамъ». Картины изъ земной жизни Спасителя. Д. Шнеллера.

10) «Милости Божія надъ царями и правителями земли русской». Н. В. Мягкова.

11) «Сныи Арія». Повѣсть изъ исторіи борьбы съ аріанствомъ Запада. Гено.

12) «Великій страдалецъ». Историческая повѣсть. В. П. Лебедева.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА на журналъ „РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“ безъ доставки въ С.-Пб. пять руб. Съ „РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ“ доставкой и перес. во всѣ города Россійской имперіи шесть руб. За границу восемь р. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 рубля, къ 1 апрѣля 2 рубля и къ 1 июля остальнаго.

ГЛАВНАЯ КОНТОРА: С.-Пб., Стремляная улица, 12, собств. домъ.

О продолженіи въ 1901 г. изданія въ г. Одессѣ

ПЕРИОДИЧЕСКАГО ДУХОВНАГО ЛИСТКА

„НАСТАВЛЕНІЯ И УТѢШЕНІЯ СВ. ВѢРЫ ХРИСТИАНСКОЙ“.

Въ составъ изданія будутъ входить: 1) Выписки изъ священнаго Писанія по разнымъ предметамъ вѣры и нравственности христіанской, имѣющія отношеніе къ воспоминаемымъ св. Церковью событіямъ изъ исторіи нашего спасенія, а также наставленія изъ Библіи, вызываемыя потребностями нашего времени. Выписки эти будутъ печатаемы въ два столбца по славянскому и русскому текстамъ изъ изданной Святѣйшимъ Синодомъ Библіи. 2) Выписки изъ богослужебныхъ молитвъ и пѣсноупной церковныхъ въ славянскомъ текстѣ съ прибавленіемъ русскаго текста, если окажется таковой въ духовныхъ изданіяхъ, одобренныхъ цензурою (какъ, напр., въ трудахъ профессора С.-Пб. академіи Довлягина, въ журналѣ „Душеполезное Чтеніе“ и т. п.). 3) Выписки изъ твореній св. отцовъ Церкви, вызываемыя потребностями нашего времени, по переводнымъ изданіямъ въ различныхъ духовныхъ журналахъ, бывшихъ уже въ разсмотрѣніи духовной цензуры. 4) Выписки изъ произведеній русскихъ богослововъ и благочестивыхъ писателей преимущественно позднѣйшаго времени. 5) Назидательныя сказанія изъ житій святыхъ мужей и женъ, вызывающія размышленія христіана о дѣлахъ благодати Божіей въ спасеніи грѣшника, въ ободреніи и укрѣпленіи нущаго духовнаго совершенства и въ прославленіи угодинокъ Божіихъ. 6) Сказанія о проявленіи благодатной силы Божіей въ разнаго рода исцѣленіяхъ, извлекаемыя изъ оглашаемыхъ въ печати извѣстій. 7) Описаніе особенныхъ торжественныхъ праздниковъ и обрядовъ, совершаемыхъ во славу Господа и святыхъ Его. 8) Краткія размышленія и поученія духовнаго содержанія, имѣющія цѣлью назиданіе ближняго. 9) Описаніе путешествій къ св. мѣстамъ, а также храмовъ, обителей, священныхъ предметовъ богопочитанія и иныхъ памятниковъ общепризнанной христіанской святини въ нашемъ отечествѣ и внѣ оного (съ рисунками). 10) Жизнеописанія іерарховъ, подвижниковъ и дѣателей вертограда христіанскаго греко-восточнаго и російскія Церкви. 11) Текущій мѣсяцесловъ. 12) Библиографическіе указатели и объявленія о выходѣ книгъ и изданій церковнаго, духовнаго и нравственнаго содержанія.

Изданіе будетъ выходить попрежнему разъ въ мѣсяць, въ объемѣ 6 печатныхъ листовъ.

Цѣна на годъ ТРИ рубля съ доставкою городскимъ подписчикамъ и съ пересылкою иногороднимъ.

Подписку на изданіе просятъ адресовать: въ гор. Одессу, на подворье русскаго на Авоѣ Свато-Андреевскаго общежительнаго скита, Рыбная ул., домъ № 58, довѣренному скита.

Редакторъ инспекторъ Одесской духовной семинаріи В. Анисимовъ.

О продолженіи изданія при Кіевской духовной семинаріи
ЖУРНАЛА
„РУКОВОДСТВО
для сельскихъ пастырей“
въ 1901, году.

Въ 1901 подписномъ году и 42-мъ году своего существованія, редакція журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“ будетъ продолжать, при помощи Божіей и сочувствіи приходскаго духовенства, свое дѣло — служить, по мѣрѣ силъ, интересамъ русскихъ пастырей и содѣйствовать имъ въ ихъ святомъ служеніи.

Въ этихъ видахъ въ журналѣ будутъ печатаемы не только статьи литургическаго, гомилетическаго и историческаго характера, но и будутъ разрѣшаемы вопросы, вызываемые теченіями современной жизни, будетъ уяснено отношеніе къ этимъ теченіямъ духовенства, и указываемы способы и мѣропріятія борьбы съ религиозными заблужденіями и противохристіанскимъ направленіемъ жизни, а также будутъ даваемы посланные отвѣты на разные недоумѣнные вопросы и случаи, возникающіе въ пастырской практикѣ. Для лучшаго осуществленія этой задачи редакція обращается ко всѣмъ русскимъ пастырямъ съ просьбой дѣлать сообщенія обо всѣхъ выдающихся явленіяхъ и движеніяхъ въ духовно-религіозной жизни ихъ паствъ.

Кромѣ того, въ журналѣ будутъ помѣщаемы очерки, посвященные памяти выдающихся дѣятелей на нивѣ Христовой, и художественно обработанные рассказы изъ жизни духовенства или изъ религіозной жизни общества.

Въ ежемѣсячныхъ сборникахъ „Проповѣдей“, рассылаемыхъ подписчикамъ бесплатно, будутъ помѣщаемы общедоступныя поученія на всѣ воскресные, праздничныя и высокаторжественныя дни, вѣбogosлужебныя чтенія и бесѣды, по преимуществу изъ житій святыхъ, катихизическія поученія для систематическаго проповѣдыванія, а также проповѣди въ обличеніе сектантскихъ заблужденій.

Въ „Богословскомъ Библиографическомъ Листѣ“ ваши читатели найдутъ краткіе отзывы или только простыя оповѣщенія обо всѣхъ выдающихся явленіяхъ и новостяхъ въ русской богословской литературѣ и духовной журналистикѣ.

Наконецъ, и въ наступающемъ 1901 подписномъ году редакція „Рук. для с. паст.“ дастъ своимъ подписчикамъ, въ качествѣ бесплатнаго приложенія, духовно-музыкальный сборникъ подъ заглавіемъ „Главнѣйшія гѣсноувія всеобщаго дѣнія кіевск. росіѣва въ общедоступномъ переложеніи на три голоса“.

Журналъ „Руководство для сельскихъ пастырей“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ духовенству и начальствующимъ въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ для приобрѣтенія въ церковныя и семинарскія бібліотеки (Синод. опредѣленіе отъ 4 февраля — 14 марта 1885 года, за № 280).

Подписная цѣна журнала съ означенными приложеніями ШЕСТЬ рублей съ пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи. Плата за журналъ по офціальнымъ требованіямъ, какъ-то: отъ консисторій, правленій духовныхъ семинарій и благотворительныхъ, можетъ быть отсрочена до сентября 1900 г.

Съ требованіями обращаться по слѣдующему адресу: *Кіевъ, въ редакцію журнала „Руководство для сельскихъ пастырей“.*

„ЛИТЕРАТУРНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“

ежемѣсячный журналъ,

заключающій въ себѣ обзоръ всѣхъ выходящихъ и наиболее интересныхъ новинокъ русской литературы въ области беллетристики и науки, важнѣйшихъ журнальных статей и лучшихъ изъ вновь выходящихъ книгъ.

Задача изданія — помочь читающей публикѣ разобраться въ массѣ печатнаго матеріала, появляющагося на книжномъ рынкѣ и въ періодической печати. Тѣмъ изъ читателей, которые не имѣютъ времени или возможности слѣдить за новыми журналами и книгами, подробное изложеніе содержанія новыхъ произведеній литературы съ приведеніемъ наиболее характерныхъ отрывковъ изъ нихъ, можетъ до известной степени замѣнить непосредственное съ ними знакомство. Въ этихъ видахъ приложены особая забота о томъ, чтобы №№ изданія доставляли возможно болѣе интереснаго для чтенія матеріала. По мѣрѣ надобности въ журналѣ помѣщаются и произведенія беллетристики русской и иностранной, а также литературно-критическія и научныя статьи по всѣмъ отраслямъ знаній, преимущественно по вопросамъ, выдвигаемымъ въ русской литературѣ. Съ 1-хъ книжекъ журнала въ будущемъ году начнется печатаніе романа М. Долинскаго: «Подъ гнетомъ подосрѣвній».

Открыта подписка на 1901 г. (7-й годъ изданія). Цѣна на годъ съ дост. и пер. ТРИ рубля.

Адресъ: С.-Петербургъ, 6-я Рождественская, д. 10.

Отъ жителей С.-Петербурга подписка принимается въ кн. магазинѣ Попова (уг. Невского пр. и Фонтанки).

Редакторъ-издатель И В Скворцовъ.

Подписка на 1901 годъ на журналъ пятый годъ изданія

„ДѢЯТЕЛЬ“

Программа журнала слѣдующая: 1) Правительственныя распоряженія. 2) Статьи литературнаго, экономическаго, гигиеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія. 3) Повѣсти, рассказы, стихотворенія и другія статьи бытового, нравственнаго и историческаго содержанія. 4) Письма изъ провинціи. 5) Свѣдѣнія, полученные въ жизни. 6) Изъ жизни и печати. 7) Свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учреждений. 8) Борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ. 9) Свѣдѣнія о дѣятельности обществъ трезвости въ Россіи и за границею. 10) Протоколы Казанскаго общества трезвости. 11) Критика и библіографія. 12) Объявленія.

Подписная цѣна за годъ 2 рубля.

Журналъ за 1897 г. допущенъ Ученымъ Комитетомъ Минист. Нар. Просв. въ бесплатныя народныя бібліотеки 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 1901 годъ
НА ДВА ЖУРНАЛА:

XXXIII. „ДѢТСКОЕ ЧТЕНІЕ“ XXXIII.

ДЛЯ ДѢТЕЙ ШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

и

„Педагогическій Листокъ“.

Тридцать третій годъ изданія.

Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія „Дѣтское Чтеніе“ за 1896 годъ допущено для ученическихъ библиотекъ низшихъ учебныхъ заведеній и впредь призвано разрѣшеннымъ въ выпискѣ для ученическихъ библиотекъ учебныхъ заведеній и для безплатныхъ народныхъ библиотекъ и читаленъ; одобрено Ученымъ Комитетомъ Собственной Его Императорскаго Величества Канцеляріи по учрежденіямъ Императрицы Маріи; Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній включено въ каталогъ для чтенія воспитанникамъ кадетскихъ корпусовъ.

Въ журналѣ „Дѣтское Чтеніе“ помѣщаются: а) повѣсти, рассказы, легенды и сказки (оригинальные и переводные); б) стихотворенія; в) историческіе очерки и біографіи замѣчательныхъ людей; г) популярно-научныя статьи, знакомящія съ природою и человѣкомъ; д) путешествія; е) изъ современной русской жизни; ж) изъ жизни нашихъ сосѣдей; з) мелкія статьи («По бѣлу-саѣту», «Изъ книгъ и журналовъ»); и) шутки, игры и загадки; і) задачи, ребусы, шарady и пр.

„Дѣтское Чтеніе“ выходитъ ежемѣсячно книжками отъ десяти до двѣнадцати печатныхъ листовъ, съ иллюстраціями въ текстѣ.

Журналъ „Дѣтское Чтеніе“ въ 1901 г. будетъ издаваться по вышеозначенной программѣ, при участіи постоянныхъ своихъ сотрудниковъ.

Съ январской книжки 1901 г. въ „Дѣтскомъ Чтеніи“ начнется печатаніемъ большая повѣсть Вас. Ив. Немировича-Давченко: „Самъ себя помогай“, рассказы Д. Н. Мамина-Сабиряка, К. С. Баралевича, очерки Ив. Ив. Иванова, Д. А. Коропчевскаго, Н. А. Александрова, Б. Б. Глинскаго, Д. И. Эваривцакаго и др.

Январская книжка выйдетъ до праздника Р. Х.

Въ „Педагогическомъ Листкѣ“ печатаются статьи по вопросамъ домашняго воспитанія, элементарнаго обученія въ школѣ и дома, по гигиенѣ домашней и школьной, законодѣнію, очерки по всемірной литературѣ, по искусству, общей и русской географіи и исторіи, общественно-школьнымъ вопросамъ и другія общенаучныя статьи для самообразованія учителя, періодическій указатель дѣтской и учебной литературы, содержащій въ себѣ краткое изложеніе и разборъ вновь выходящихъ книгъ для дѣтей, учебныхъ руководствъ и пособій для родителей, воспитателей и учителей.

„Педагогическій Листокъ“ въ 1901 г. будетъ выходить восемь разъ въ годъ книжками отъ 6 до 8 листовъ. Разрѣшенъ для учительскихъ библиотекъ и безплатныхъ народныхъ читаленъ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА:

На „Дѣтское Чтеніе“ безъ пересылки 4 руб. 50 коп. Съ пересылкой 5 руб. За границу 8 руб.

Подписная цѣна на „Педагогическій Листокъ“ 2 руб. На „Педагогическій Листокъ“ съ „Дѣтскимъ Чтеніемъ“ 6 руб. Допускается разсрочка — по желанію подписчика.

Подписная цѣна на „Дѣтское Чтеніе“ вмѣстѣ съ „Педагогическимъ Листкомъ“ безъ пересылки 5 руб. 50 коп., съ пересылкой 6 руб. Подписная цѣна на „Педагогическій Листокъ“ безъ „Дѣтскаго Чтенія“ 2 руб. съ пересылкой.

Уплата подписной суммы можетъ быть произведена и въ разсрочку по полугодіямъ, по третьямъ и четвертямъ года. Отдѣльный № 75 коп.

Адресъ редакціи: Москва, Большая Молчановка, д. 24 — Д. И. Тихомирова.

Издательница *Е. Н. Тихомирова.*

Редакторъ *Д. И. Тихомировъ.*

Открыта подписка на 1901 г.

(XII ГОДЪ ИЗД.)

„ПРИРОДА И ЛЮДИ“

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ

для семейнаго чтенія.

Въ теченіе года подписчики получаютъ 52 иллюстрированныхъ №№, въ которыхъ будутъ помѣщаться всѣ выдающіяся событія всего міра, очерки и рассказы изъ исторіи науки, путешествій и изобрѣтеній, романы и повѣсти съ массою иллюстрацій и, кромѣ того, бесплатно, безъ всякой доплаты за пересылку,

Энциклопедическій словарь,

вполнѣ законченный, заключающій въ себѣ болѣе 80 печатныхъ листовъ формата словарей Брокгауза и Мейера.

12 иллюстрированныхъ томовъ, объемомъ каждый отъ 180 до 220 стр. убористой печати, въ которыхъ въ увлекательномъ изложеніи описываются путешествія и приключенія на сушѣ и на морѣ подъ общимъ заглавіемъ:

„Библиотека романовъ“

Лѣсной бродяга. Габріеля Ферри, въ 3 том.: 1) Иснатель приключеній. 2) Красный карабинъ. 3) Орелъ сѣннихъ горъ.— Приключенія Сирано-де-Бержерака. Л. Галле, въ 2 том.: 1) Роковой документъ. 2) Напѣтанъ Сатана.— Новый романъ Л. Буссенара: Ледяной адъ.— Послѣдній романъ Жюль Верна: Вторая родина.— Со-кровища Перу. Ром. Взривофера, въ 2 том.: 1) Слитаніа молодого бѣглеца. 2) Черезъ дѣбри и пустыни.— Луговые разбойники въ Техасѣ. Ром. Герштеткера, въ 2 том.: 1) Подъ личиною рысы. 2) Законы Линча.— Копи царя Соломона. Ром. Хаггарда.

Журналъ „ПРИРОДА и ЛЮДИ“ Мин. Нар. Просв. разрѣшенъ къ выпискѣ въ бесплатныя библиотеки и читальни.

Подписная цѣна: 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.

Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., къ 1 марта 1 руб., къ 1 мая 1 руб. и въ 1 июля остальные или по одному рублю въ теченіе первыхъ шести мѣсяцевъ.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Стрѣмянная, № 12, собств. д.

Издатель Н. И. Сойкинъ.

Годъ II. — Книга 10.

Вѣра и Церковь

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ



1900.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ОТДѢЛЪ I.

Стран.

Царствіе Божіе по притчѣ Господа о закваскѣ. Прот. I. И. Сергіева.....	621
Борьба вѣры съ невѣріемъ въ современномъ обществѣ. Прот. М. И. Соболева. (Окончаніе).....	625
Основы христіанской эстетической жизни. В. В. Щукина. (Окончаніе)	639
Открытое письмо за Атлантическій океанъ. Н. И. Троицкаго.....	654

ОТДѢЛЪ II.

Изъ исторіи возникновенія и положенія „единовѣрія“ въ Россіи. В. В. Дороеева.....	664
Столѣтній юбилей Виванской семинаріи. N. N.....	697
Высокопреосвященный Нилъ, архіепископъ Ярославскій и Ростовскій. В. М. Ханыкова	710
Къ свѣдѣнію бывшихъ студентовъ Московской духовной академіи.....	719
Библіографія	722
Философія монизма. С. — Рождество Христово. С. — Культъ, какъ необходимая принадлежность религіи. А. Полозова. — Противъ поеконъ.	

Новыя книги.

Оглавленіе I-го и II-го тома.

Объявленія.

Приложеніе. Библейская наука. Акад. лекціи еп. Михаила. 7-й листь.

Редакторъ-издатель свящ. *I. И. Соловьевъ.*

Царствіе Божіе по притчѣ Господа о закваскѣ¹⁾.

Чему угоднѣе царствіе Божіе? Оно подобно закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки, доколь не вскисло ея.

(Лук. 13, 20, 21.)

Сегодня Россія празднуетъ праздниекъ женщины самаго высокаго въ мірѣ положенія — праздниекъ рожденія Императрицы, матери царствующаго Государя. Да умножитъ Царь царствующихъ и Творецъ рода человѣческаго дни Ея въ нерушимомъ здравіи, во всякомъ благопоспѣшествѣ, въ мирѣ и радости.

Предметомъ слова для настоящаго дня я беру слова изъ евангельской притчи: *царство небесное подобно закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки, доколь не вскисло все.*

Что значитъ эта притча, предложенная намъ небесною, Впостасною Премудростію, Которая все сотворила столь цѣлесообразно, мѣрно, общепольно, прекрасно, а человѣка — царя земныхъ тварей — по образу и подобію Божію? *Сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію, и да обладаетъ онъ... всѣми тварями...* (Быт. 1, 26) *Во образъ Божій*

¹⁾ Слово на день рожденія Ея Величества, вдовствующей Государыни Императрицы Маріи Феодоровны, 14 ноября 1900 г.

сотворить чловѣка (Быт. 9, 6), говоритъ Самъ Богъ. И такъ, — царствіе небесное подобно закваскѣ, которую женщина взявши положила въ три мѣры муки, доколѣ не вскисло все (тѣсто).

Здѣсь разумѣется все въ духовномъ, иносказательномъ смыслѣ: закваска, женщина, три мѣры муки съ вложенною въ нихъ закваскою, на подобіе того, какъ женщина, пекущая хлѣбъ, владеть дрожжи въ растворъ, чтобы тѣсто зажило, забродило, поднялось и стало пышнымъ, и хлѣбъ, посаженный въ печь, вышелъ легкимъ въ ѣдѣ, удачнымъ и пріятнымъ. Эти духовныя явленія, изображенныя притчею, должны быть близки и знакомы всѣмъ намъ, если мы будемъ внимательны къ своему внутреннему міру, къ своимъ духовнымъ явленіямъ. Ничья душа безъ духовной закваски жить не можетъ: въ людяхъ бываетъ ежедневно двѣ противоположныхъ закваски: закваска добра и закваска зла, и притомъ та или другая преобладаетъ: или закваска зла, или закваска добра — или закваска самолюбія, плотоугодія, зла и лукавства, гордости, зависти, корыстолюбія, какъ было это въ древнихъ книжникахъ и фарисеяхъ, ненавидѣвшихъ Господа и предавшихъ Его на страданія и смерть; или закваска вѣры, простоты, правоты душевной, незлобія, смиренія, миролюбія, послушанія, преданности, доброжелательства, состраданія къ людямъ, безпристрастія къ видимому, какъ это было въ апостолахъ, мученикахъ. Душа каждаго чловѣка развивается въ томъ или другомъ направленіи — добра или зла, въ ней бываетъ непрестанное броженіе того или другого, усиленіе того или другого начала. Когда беретъ перевѣсъ въ чловѣкѣ добро — чловѣкъ дѣлается добрымъ, и его называютъ добрымъ, честнымъ, правдивымъ, вѣрнымъ своему слову, милостивымъ, терпѣливымъ, воздержнымъ и т. под.; а когда въ немъ бываетъ перевѣсъ или преобладающее начало — самолюбіе, зло, лукавство, гордость, корыстолюбіе, скупость, жестокосердіе, непостоянство, или низкое плотоугодіе — тогда называютъ его недобрымъ и вообще

человѣкомъ, котораго заѣдаетъ грѣхъ, коимъ завладѣли страсти, и который потому ненадеженъ для царствія Божія. Когда въ человѣкѣ совершенно побѣдитъ начало доброе, тогда водворится въ немъ царствіе Божіе, тогда вселится въ сердце человѣка Богъ, и душа и тѣло его будутъ одушевленнымъ храмомъ Божіимъ, что и было со святыми, побѣдившими грѣхъ своимъ стараніемъ, непрестаннымъ къ себѣ вниманіемъ, молитвою, воздержаніемъ, а болѣе всего пособіемъ Божіимъ: ибо *безъ Меня*, говоритъ Господь, *не можете творити ничего* (Іоан. 15, 5).

Когда человѣкъ, по невѣрію, самолюбію, гордости, нерадѣнію и лѣности, нераскаянности допустить возобладать собою всякимъ страстямъ или господствующей страсти, на примѣръ корыстолюбію или зависти, или блуду, — тогда онъ дѣлается орудіемъ, вмѣстилищемъ и храминою діавола, какъ Іуда-предатель или какъ книжники и фарисеи, и на вѣки погибаетъ, срастворившись съ зломъ и съ начальникомъ всякаго зла — діаволомъ.

Теперь далѣе: что значать три мѣры муки? Онѣ означаютъ три силы нашей души: разумъ, сердце и волю: душа наша, по образу св. Троицы — тричастна, и царствіе Божіе должно проникнуть всѣ силы души, человѣкъ долженъ быть весь святъ въ разумѣ, въ сердцѣ и въ добромъ произволеніи. Иногда человѣкъ бываетъ и уменъ, и образованъ, и даровитъ, но бываетъ гордъ, заносчивъ, лукавъ, завистливъ или невѣрующій, — въ таковомъ не можетъ быть царствія Божія: въ немъ царствуютъ страсти, онъ раболѣпствуетъ діаволу, и за нераскаянность и невѣріе погибаетъ.

Кого, далѣе, означаетъ женщина, положившая закваску въ три мѣры муки? Означаетъ Церковь, которой дана отъ Бога благодать духовной, святой закваски — претворять души вѣрующія силою слова Божія, богослуженія, таинства — крещенія, мѣропомазанія, покаянія, причащенія, духовнаго руководства. А потому, чтобы достигнуть царствія Божія, чтобы

сдѣлаться чистымъ хлѣбомъ, пріятнымъ Богу, очищеннымъ отъ всякой страсти, *скверны плоти и духа* (2 Кор. 7, 1), надо принадлежать къ истинной Церкви Божіей и быть послушнымъ ея сыномъ или преданной дочерью до конца жизни. Таковою дочерью и есть наша благочестивѣйшая Государыня, которой рожденіе мы нынѣ церковно празднуемъ. Аминь.

Протоіерей *Іоаннъ Серіевъ*.

сосредоточить всѣ свои силы, созвать всѣхъ сыновъ съ востока и запада для совокупнаго дѣйствованія противъ враговъ. Когда дѣло касается самаго существа христіанства (богодуховности св. Писанія, божества Иисуса Христа и др.), тогда не можетъ быть рѣчи о различіи вѣроисповѣданій. Всѣ вѣроисповѣданія христіанскія, разноглася между собою въ рѣшеніи частныхъ вопросовъ, въ устройствѣ и управленіи, имѣютъ одну общую основу — вѣру въ Иисуса Христа — Богочеловѣка и Спасителя, — имѣютъ одинъ источникъ, изъ котораго всѣ почерпаютъ свою жизнь. Всѣ христіане такимъ образомъ, ставши подъ знамя вѣры, должны вооружиться на защиту ея, подобно тому какъ всѣ христіане выступили на борьбу съ язычествомъ въ Китаѣ. Но при этомъ протестанты должны отказаться отъ необузданной свободы въ пользу ортодоксіи, а католики отъ мертвой ортодоксіи въ пользу законнаго прогресса. Безпристрастное, здравое отношеніе къ дѣлу, законное въ послушаніи вѣрѣ и существу христіанства пользованіе современными средствами просвѣщенія, постепенное при помощи вѣры и внутренняго убѣжденія, болѣе и болѣе глубокое и основательное раскрытіе самаго существа христіанства — вотъ тѣ задачи, которыя необходимо долженъ преслѣдовать и выполнить каждый защитникъ христіанства, чтобы быть истиннымъ его апологетомъ. И если нѣкоторые изъ сыновъ христіанства не захотятъ отказаться отъ своихъ любимыхъ воззрѣній и подчиниться указаннымъ требованіямъ, то хотя бы такихъ была и большая часть, пусть христіанство не оставляетъ упованія своего, которому предстоитъ великое воздаяніе, — пусть съ не многими, но истинными своими сынами принимается за выполнение своей великой задачи, вступаетъ въ тяжелую борьбу противъ враговъ истины съ полною надеждою на побѣду. Пока христіанство будетъ стоять твердо на томъ основаніи, на которомъ поставилъ его Самъ Основатель, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, для него всегда будутъ имѣть непреложное значеніе слова Господа: *созижду Церковь Мою, и врата адавы не одолѣютъ ея* (Мѣ. 16, 18). „Быть или не быть“ — для христіанства не составляетъ вопроса! Подтверженіе этому мы видимъ во всѣхъ вѣкахъ христіанства, видимъ и въ настоящее время. Сколько разъ царство тьмы стремилось поколебать царство свѣта; но свѣтъ и во тьмѣ свѣтился, и тьма не объяла его! Сколько было напа-

деній, и внѣшнихъ и внутреннихъ, на христіанство, сколько разъ лжеименный разумъ взимался на разумъ Божій и стремился поколебать Церковь, онъ видѣлъ всегда предъ собою и на себѣ оправданіе словъ Спасителя, сказанныхъ гонителю Церкви Савлу: *трудно тебѣ прати противъ рожна* (Дѣян. 9, 5), и Церковь оставалась непоколебимою! И съ точки здраваго разума, христіанство является непоколебимымъ, ибо оно удовлетворяетъ всѣмъ существеннымъ потребностямъ чело­вѣческаго духа, вполне осуществляетъ идею религіи, а для каждой идеи полное выраженіе можетъ быть только одно. Къ великому утѣшенію и ободренію истинно вѣрующихъ, мы видимъ, что, несмотря на оскудѣніе вѣры и любви между людьми, что предсказано было и Самимъ Спасителемъ, вѣра Христова и теперь свѣтитъ и грѣетъ въ сердцахъ лучшей части чело­вѣчества, что необъятное величіе христіанства и теперь сіяетъ сильнымъ свѣтомъ и блескомъ сквозь этотъ временный туманъ современнаго индеферентизма и невѣрія, какъ въ дѣлѣ внѣшняго его распространенія, такъ и внутренняго его развитія въ умахъ и сердцахъ людей. Свѣтъ Христовъ проникаетъ въ самыя отдаленныя страны міра, распространяется среди самыхъ закоренѣлыхъ и дикихъ язычниковъ и, въ противоположность лжеименному разуму современнаго невѣрующаго чело­вѣчества, превращающему людей въ животныхъ, преобразуетъ почти животныхъ язычниковъ въ богоподобныхъ людей. Тѣ, которые пребываютъ вѣрными сынами Церкви, достигаютъ болѣе совершеннаго пониманія началъ хри­стіанства, какъ объ этомъ свидѣлствуетъ обширная бо­гословская литература на Западѣ¹⁾ и у насъ, въ Россіи, и стараются съ разумною и ясною убѣдительностію разоблачать всю ложность и опасность современнаго лжеименнаго разума, такъ что едва появится какое-либо хитро­сплетенное лже-ученіе, немедленно пишется и раціональное его опроверженіе, и иногда даже изъ лагеря невѣрующихъ. Напр. модная дарвино-геккелевская философія мо­низма и у насъ подвергалась уже обстоятельному крити­ческому разбору, сдѣланному прот. Буткевичемъ²⁾. И даже тѣ, которые по слабости своего упованія и недостатку своего

1) Theologische Zeitfragen, Pesch. 1900.

2) См. ниже въ отд. библиографіи.

религіознаго просвѣщенія увлекались—было этимъ обманчивымъ блескомъ современнаго отрицательнаго направленія, увидѣли его ложность и пагубныя послѣдствія, отвернулись отъ него и снова ищутъ себѣ успокоенія во Христѣ. Такъ, особенно за послѣдніе годы можно стало наблюдать въ жизни русскаго народа начинающійся религіозно-нравственный поворотъ къ лучшему. Это выражается въ болѣе усердномъ посѣщеніи храмовъ Божіихъ, въ большой благоговѣйной настроенности при богослуженіи и внѣ церкви, во внимательномъ слушаніи проповѣдей, въ охотномъ посѣщеніи внѣбогослужебныхъ соборствованій и вообще въ стремленіи русскаго народа въ духовному просвѣщенію въ духѣ церковномъ. Съ отрадою въ сердцѣ чувствуется, что разнообразныя противорелигіозныя вліянія начинаютъ ослабѣвать. Съ большимъ интересомъ къ высшимъ богословскимъ вопросамъ стало относиться свѣтское высшее общество, при воспитаніи дѣтей даже въ высшихъ слояхъ общества стали больше обращать вниманія на религію, и, благодареніе Богу, въ молодомъ поколѣніи стало больше религіозности, больше уваженія къ Церкви и законности, больше почтенія къ родителямъ, больше сдержанности въ словахъ и поступкахъ, отсюда, какъ слѣдствіе, меньше несчастныхъ самоубійствъ, меньше этого все разрушающаго невѣрія. Замѣтно не только охлажденіе, но даже прямо презрѣніе къ тѣмъ противорелигіознымъ и безнравственнымъ сочиненіямъ, которыми такъ недавно увлекалась не только молодежь, но, по видимому, и убѣжденные люди.

Для доказательства можно указать не одинъ отрадный фактъ. Такъ напр. у насъ, въ Москвѣ, въ прошломъ году устройство въ манежѣ гулянья, развращающаго молодежь, встрѣтило сильный отпоръ со стороны лучшихъ людей, проникшія даже въ печать. Русская молодежь, очевидно, переживаетъ великій кризисъ. Ее утомили отрицательныя ученія, и она ищетъ выхода и изнемогающей душой, въ которой казалось погибла всякая вѣра, жадно ищетъ этой вѣры. И вотъ въ этихъ исканіяхъ души, созданной для вѣры, но обокраденной обстоятельствами жизни, скептицизмомъ окружающихъ, чтеніемъ отрицательныхъ ученій, отъ призрачныхъ доводовъ которыхъ не созрѣвшій умъ не сумѣлъ защитить себя, — великую пользу могутъ принести вѣрующіе, вооруженные началами здравой науки, люди. И среди сектантовъ стало появляться

индифферентное отношеніе къ ихъ ученію и даже прямо недовольство имъ. Такъ, объ одной довольно развитой сектанткѣ изъ центральной Азіи писали (газета „Асхабадъ“ 1900 г. № 149), что она выражала бесѣдовавшимъ съ нею полное недовольство своимъ духовнымъ положеніемъ, вслѣдствіе отсутствія у нихъ церковнаго богослуженія. „Что это у насъ за богослуженіе? Соберемся на собраніе, почитаемъ Евангеліе, попоемъ кантики, — и разойдемся. Это все можно сдѣлать и дома. А у православныхъ въ церкви блестятъ св. иконы, священники въ золотыхъ ризахъ, слышится хорошее пѣніе, такъ что душа радуется. Я съ охотою перешла бы въ православіе, да мужъ не позволяетъ. Признаться, я и теперь дома молюсь по-православному, особенно я люблю молиться Божіей Матери, а у насъ ей не молятся. Я и дочь свою 5 лѣтъ выучила молитвѣ: Богородице, Дѣво, радуйся“. И это не рѣдкій случай.

И даже на Западѣ, въ самыхъ центрахъ умственнаго прогресса и невѣрія, развѣ мало людей истинно вѣрующихъ, для которыхъ христіанство есть сила Божія во спасеніе? Такъ, въ Англіи и Америкѣ большинство христіанъ считаютъ своимъ долгомъ каждый праздниѣ сходить въ церковь и дома семьями читать Евангеліе и Библию. Въ Германіи въ воскресные дни кирхи полны богомольцами, а о нѣмецкомъ ученомъ историкѣ-раціоналистѣ Гарнакѣ рассказываютъ, что онъ, отрицая протестантскую вѣру, по праздниѣкамъ ходитъ отдыхать въ церковь, послѣ ученой пыли подышать свѣжимъ воздухомъ, и въ слушаніи проповѣдей ученаго престарѣлаго проповѣдника находить облегченіе въ своихъ ученыхъ занятіяхъ. („Бог. Вѣст.“ 1899, ноябрь, 271). Въ Италіи еще болѣе. Да и въ Парижѣ, этомъ центрѣ невѣрія, соборъ Богоматери, напр., въ праздниѣки бываетъ полонъ молящимися, а въ будни цѣлый день не запирается, и нѣтъ момента, когда бы не было въ немъ колѣно-преклоненныхъ женщинъ или мужчинъ, со слезами молящихся предъ распятіемъ и Богоматерью. Христіанство вездѣ, гдѣ оно есть, вошло въ плоть и кровь человѣчества; всѣ государственныя учрежденія въ основѣ имѣютъ христіанскія начала. Скажемъ болѣе, за послѣднее время само невѣрующее западное человѣчество, хотя окольными путями, начинаетъ возвращаться къ христіанству. Отрицая ученіе Христа, оно начинаетъ проводить въ жизнь Его заповѣди¹⁾). Разумѣемъ

¹⁾ „Бог. Вѣстн.“ 1899. Полбръ. 378—9, проф. С. С. Глаголева.

заповѣдь о любви къ ближнимъ, которая необходимо приведетъ къ вѣрѣ и любви къ Богу. Тамъ теперь замѣчается усиленная забота о благополучіи бѣдныхъ, рабочихъ и пр. Черезъ опытъ жизни западное человѣчество приходитъ къ признанію вѣчной истины евангельской, что благополучіе личное основывается на благоденствіи ближнихъ. Это есть путь къ признанію истины бытія Божія. Ибо если, по апостолу, *не любяй ближняго не позна Бога* (Іоан. 4, 8), то, наоборотъ, любовь къ ближнимъ приведетъ къ любви къ Богу. Начало этому религіозному возрожденію мы уже и видимъ на Западѣ. Лучшіе люди начинаютъ порицать современное матеріальное направленіе вѣка съ его отрицаніями всего высокаго и святаго, и въ самыхъ невѣрующихъ странахъ, какъ во Франціи, можно подмѣчать начинающійся возвратъ къ началамъ положительнаго, а не рационалистическаго христіанства. Это видно, во-первыхъ, изъ возникшаго въ послѣднее время во Франціи обширнаго національнаго движенія. Сотни газетъ и сотни тысячъ лицъ уже применили къ этому движенію, открыто заявляя, что Франція безъ религіи и сознанія національности сдѣлается политическимъ трупомъ. И это движеніе все болѣе разрастается. Даже въ лапцизованныхъ шеолахъ оказывается множество учениковъ, читающихъ Библию, Евангеліе и посѣщающихъ церковь. И во Франціи мы видимъ при сильномъ атеизмѣ подтвержденіе изреченія бл. Августина: *anima natura christiana est*. Националистскія газеты считаются уже сотнями и многія изъ нихъ прямо говорятъ о масонствѣ, какъ величайшей опасности для Франціи. Такъ, въ іюльскомъ номерѣ газеты „*La Libre Parole (La Francmaçonnerie contre le nationalisme)*” г. Буасандре¹⁾ горячо доказываетъ, что нынѣ управляютъ всею Франціей интернаціональные франкмасоны, и это должно возмущать всякаго француза, не утратившаго вѣры во Христа, создавшей великую Францію и давшей ей силы выстрадать все, что она перенесла, и не лишившагося національнаго самосознанія. Это оживленіе религіознаго чувства проявляется, во-вторыхъ, и въ новѣйшихъ французскихъ сочиненіяхъ. Уважемъ нѣкоторыя изъ нихъ. Такова, напр., повѣсть Поля Бурже „*Расплата*“, въ которой знаменитый французскій ученый выступаетъ изъ модныхъ

1) „Моск. Вѣд.“ 1900 г.

рамокъ новѣйшей пантеистической и деистической философіи, одинаково опровергающихъ идею Провидѣнія, и приходитъ къ признанію Провидѣнія, этого одного изъ основныхъ догматовъ христіанства¹⁾). Дальнѣйшее развитіе этого ученія приведетъ къ признанію и тайны искупленія. Таково же и другое новѣйшее сочиненіе — драму подъ заглавіемъ: „Новый кумиръ“ г. де-Кюрэля, которая изображаетъ борьбу науки противъ вѣры и торжество вѣры надъ наукой²⁾). Подобное возрожденіе замѣчается и въ искусствѣ. Въ концѣ 1897 года появилась въ Парижѣ комедія Ростана Сирано де Бержеракъ, въ которой выраженъ сильный протестъ противъ грубыхъ чувственныхъ инстинктовъ и цинизма современной поэзіи и блеснулъ лучъ истиннаго искусства. Поставленная на сценѣ, эта пьеса слушается съ необычайнымъ энтузіазмомъ („Моск. Вѣд.“ 1900 г. № 253).

Не есть ли это уже утренняя заря торжества христіанства? Въ XX вѣкѣ, Богъ дастъ, взойдетъ и самое Солнце-Христось и снова освѣтитъ весь міръ и *всплхъ спящихъ во тьмѣ и снѣи смертной*. Отъ лица Церкви воззовемъ къ небесному Жениху: *гряди, брате мой, подобно серну или молодому оленю* (Пѣсн. Пѣсн. 8, 14); *Ей гряди, Господи Иисусе* (Ап. 22, 20.)!

¹⁾ Критич. замѣтки А. Басаргина, „Моск. Вѣд.“ 1899.

²⁾ Ibidem.

Прот. М. Соболевъ.

Основы христіанской эстетической жизни¹⁾.

IV.

Эстетическая жизнь — какъ элементъ вѣчной жизни.

Рѣшеніе извѣстныхъ метафизическихъ вопросовъ, какъ конечная цѣль эстетики. — Необходимость сопоставленія ради этой цѣли эстетическихъ данныхъ съ данными христіанскаго откровенія. — Аналогія между эстетическимъ созерцаніемъ и художественнымъ творчествомъ человѣческимъ и между твореніемъ и созерцаніемъ міра божественнымъ. — Любовь къ совершенству въ его субъективномъ и объективномъ состояніи, какъ коренная основа эстетической человѣческой и экстенсивной божественной жизни. — Зависимость эстетической жизни по своему характеру и направленію отъ жизни божественной. Конечная цѣль эстетической жизни, какъ жизни вѣчной, — въ развитіи субъективнаго совершенства (богоуподобленія) и въ прогрессированіи его объективнаго выраженія.

„Эстетика должна разрѣшиться въ метафизическія построенія (говоритъ Фолькельтъ въ заключеніе цитованной уже книжки)... Нельзя избѣжать вопроса о томъ, въ какомъ отношеніи къ высшимъ началамъ бытія и его цѣнности стоитъ область и значеніе эстетическаго?... Созданіе всякаго бытія не аналогично ли творчеству нашего воображенія? Какъ относится художественное творчество и созерцаніе къ конечнымъ цѣлямъ развитія человѣчества?“²⁾ Отвѣтить на эти вопросы въ опредѣленномъ, положительномъ смыслѣ — значитъ поставить нашу эстетическую жизнь въ связь со всей жизнью міровой, привести ее къ универсальной цѣлости божественно-міровой жизни.

Но (какъ уже замѣчено было ранѣе) смыслъ и истинный образъ божественно-міровой жизни мы напрасно стали бы

1) Окончаніе. См. 9-ю книгу.

2) *Фолькельтъ*. Современные вопросы эстетики, стр. 207 и 208.

искать въ голыхъ метафизическихъ построенияхъ. Печальная исторія чистой метафизики, опирающейся лишь на апріорныхъ данныхъ, достаточно показала шаткость и несостоятельность ея. „Высшее начало“ всего, „созданіе всякаго бытія,“ „конечная цѣль развитія челоѳчества,“ въ связь съ которыми Фольвельтъ находитъ нужнымъ поставить эстетическую область, — все это предметы, отнюдь не поддающіеся безспорному опредѣленію на основаніи даже всѣхъ существующихъ метафизикъ, тѣмъ болѣе на основаніи чьего бы то ни было единоличнаго метафизическаго труда.

Но есть другой и, единственно авторитетный источникъ для опредѣленія названныхъ предметовъ. Этотъ источникъ — христіанское религиозное Откровеніе. Оно достаточно полно и опредѣленно сообщаетъ все, что нужно людямъ знать о Богѣ, Творцѣ всякаго бытія, и о цѣли созданія челоѳва. Нужно только данныя, полученные изъ анализа эстетической жизни, поставить въ связь съ христіанскими откровенными данными о Богѣ, челоѳвѣ и ихъ жизненномъ отношеніи, — тогда, естественно, рѣшатся поставленные вопросы, и опредѣлится цѣлость міровой жизни.

Резюмируя все раньше сказанное объ эстетической жизни, получаемъ слѣдующія данныя. Эстетическая или положительная челоѳческая жизнь осуществляется въ двухъ актахъ — въ эстетическомъ созерцаніи и художественномъ творествѣ. Значеніе и смыслъ того и другого акта въ сущности одинаковы: и тотъ и другой актъ исчерпываются самообъективированіемъ челоѳва. Только въ эстетическомъ созерцаніи самообъективированіе болѣе пассивное, вызываемое объективной средой, а въ творествѣ болѣе активное, исходящее отъ самого субъекта. Основой тому и другому служить отъ природы заложенное въ челоѳва неугасимое жизненное стремленіе къ самообъективированію. Это жизненное стремленіе къ самообъективированію питается, съ одной стороны, субъективною пріятностью его удовлетворенія, съ другой — особымъ симпатическимъ влеченіемъ субъекта къ сродному ему объекту.

Такимъ образомъ, внутреннюю основу положительной или эстетической жизни составляютъ три элемента: 1) стремленіе къ самообъективированію, 2) доставляемое осуществленіемъ его субъективное наслажденіе и 3) обосновывающее его

природное влеченіе къ гармонизирующему съ субъектомъ объекту (любви). Въ осуществленіи стремленія къ самообъективированію заключается самый процессъ эстетической жизни; въ получаемомъ при этомъ субъективномъ наслажденіи — цѣль, и, наконецъ, въ природномъ влеченіи субъекта къ иному сродному (гармоническому) объекту — основа эстетической жизни.

Теперь вся суть нашей задачи сводится къ тому, чтобы отыскать въ жизни абсолютно божественной соотвѣтствующія данныя, аналогичныя и органически сродныя указаннымъ даннымъ эстетической человѣческой жизни. Разъ въ божественной жизни окажутся данныя, аналогичныя даннымъ эстетической человѣческой жизни, разъ будетъ установлена органическая связь между тѣми и другими, тогда само собою сдѣлается очевиднымъ вѣчное значеніе эстетической жизни, сами собою рѣшатся метафизическіе вопросы эстетики.

Что элементы, аналогичныя элементамъ эстетической жизни, созерцанію и творчеству, свойственны и Богу, въ этомъ увѣряютъ уже самыя первыя слова божественнаго Откровенія, самыя первыя строки св. Писанія. „Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю“ ... такъ начинается св. Писаніе (Быт. I, 1). „И совершися небо и земля и все *украшеніе* ея“ (II, 1). „И *видѣ* Богъ вся, елика сотвори: и се добра зѣло“ (I, 31).

Отсюда ясно, что Богъ творитъ міръ и созерцаетъ его и тѣмъ, очевидно, полагаетъ основаніе Своей особаго рода объективной, точнѣе сказать, экстенсивной жизни. Конечно, не новое и чуждое Себѣ творитъ и созерцаетъ Богъ, а сродное и подобное — Свой образъ, Свою объективацию.

„И рече Богъ: сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію: и да обладаетъ онъ... всю землю... И сотвори Богъ человѣка, по образу Божію сотвори его“ (Быт. I, 26 и 27).

Если въ человѣкѣ, существѣ личномъ и разумномъ, Богъ воспроизвелъ Свой непосредственный образъ, то въ безличной природѣ запечатлѣлъ Свой дивныя свойства и славу. „Небеса повѣдаютъ славу Божію, твореніе же руку Его возвѣщаетъ твердь“ (Пс. XVIII, 1). „Господь небеса сотвори. Исповѣданіе и красота предъ Нимъ. Святыня и великолѣпіе во святилищѣ Его“ ... (Пс. XCV, 6).

Такимъ образомъ, созерцаніе и творчество составляютъ симптомы и человѣческой и божественной жизни.

Теперь спрашивается — соотвѣтственны ли созерцаніе и творчество человѣческаго созерцанію и творчеству божественному? „Не даромъ, — говоритъ проф. Кудрявцевъ, — актъ созданія геніальныхъ произведеній называется *творчествомъ*, терминомъ, которымъ обозначается абсолютное созданіе вещей Богомъ. Въ духовномъ человѣческомъ творествѣ мы поэтому въ правѣ видѣть нѣкоторую аналогію съ процессомъ созданія изъ ничего“¹⁾. Вообще мысль объ аналогіи и соотвѣтствіи между творчествомъ и созерцаніемъ божественнымъ и человѣческимъ — старая мысль. Она высказывалась многими мыслителями. Между прочимъ, у одного стараго нѣмецкаго эстетика, именно у Зольгера, она положена въ основу цѣлой эстетической теоріи. Приведемъ нѣсколько положеній Зольгеровой эстетики. „Когда мы посредствомъ фантазіи возвышаемся до объятаго самого божественнаго творенія, то намъ дана сила повторять или, по крайней мѣрѣ, подражать божественному творчеству въ нашемъ мірѣ. Самая творческая дѣятельность Божества приведена Богомъ въ мірѣ въ дѣйствительность, — именно въ фантазіи людей... Фантазія есть то, что въ насъ соотвѣтствуетъ божественной творящей силѣ... Какъ дѣятельность божественная полагаетъ и озаряетъ себя въ своихъ произведеніяхъ, такъ и душа человѣческая въ собственномъ произведеніи созерцаетъ собственное совершенство... Въ единствѣ дѣятельности и произведенія заключается сходство между художественною и божественною творческою силою... Художникъ есть какъ бы Божество, выступившее въ явленіи“²⁾.

Однако, дѣйствительная аналогичность между созерцаніемъ и творчествомъ человѣческимъ и божественнымъ можетъ быть вполне очевидно въ томъ лишь случаѣ, когда удастся доказать несомнѣнное присутствіе въ божественномъ творествѣ и созерцаніи тѣхъ вышеуказанныхъ жизненныхъ элементовъ, которые составляютъ сущность эстетической человѣческой жизни, т.-е. стремленія къ самообъективированію, мотивируемаго самоуслажденіемъ и любовью къ сродному объекту. Итакъ, можно ли въ актѣ божественнаго творенія

1) „Вѣра и Разумъ“, 1891 г. № 21, стр. 445.

2) *Амфитеатровъ*, „Историческій очеркъ ученій о красотѣ“... „Вѣра и Разумъ“, 1890, № 1, стр. 68—69).

и созерцанія міра усматривать положительный симптомъ жизни божественной, заключающійся въ стремленіи Бога къ самообъективированію ради собственнаго самоуслажденія и изъ любви къ объективирующей Его средѣ?

Разсматривать твореніе и созерцаніе Богомъ міра, какъ Его жизненный симптомъ, повидимому, не дозволяетъ понятіе о Богѣ, какъ Существѣ всесовершеннѣйшемъ, имѣющемъ всю полноту жизни въ Себѣ Самомъ. Если въ твореніи и созерцаніи міра допустить постоянный и неизбѣжный симптомъ жизни божественной, то, повидимому, слѣдуетъ заключить, что эти акты необходимы для Бога; между тѣмъ твореніе міра и божественнымъ Откровеніемъ и ученіемъ христіанской Церкви признается свободнымъ актомъ воли Божіей.

„Какъ въ человѣкѣ, такъ и въ Богѣ, — говоритъ проф. Блѣевъ, — съ внутреннею необходимостью совершается только то, что составляетъ какъ бы истокъ существа Божія... что поэтому совершается отъ вѣчности и всегда... Это такъ называемыя дѣйствія Божества *ad intra*... Таково, напр., рожденіе Богомъ Сына изъ Своего существа. Оно не можетъ не быть; оно составляетъ внутреннюю необходимость и потому безначально и совѣчно Богу... Сотвореніе же міра, какъ дѣйствіе внѣшнее (*ad extra*), совершено отнюдь не по внутренней абсолютной необходимости, и не безначально“... Но (какъ разъясняетъ далѣе тотъ же авторъ) нельзя же это величайшее дѣйствіе Божества оставить вовсе безъ мотива или основанія. Міръ произошелъ не случайно; иначе онъ былъ бы дѣломъ произвола или мимолежнаго чувства; а подобное нельзя помыслить о Богѣ. Итакъ, неизбѣжно допустить, что Богъ сотворилъ міръ по внутреннимъ мотивамъ¹⁾. А разъ такъ, значитъ можно допустить и то, что твореніе міра есть дѣйствительно симптомъ божественной жизни, только не внутренній, не абсолютный и необходимый, а внѣшній, добровольный, однако мотивированный, а не случайный. Содержаніе этого симптома заключается въ самообъективированіи Безконечнаго въ конечномъ.

Теперь спрашивается, допустимо ли, чтобы божественное творчество и созерцаніе, какъ симптомъ божественной жизни,

1) „Любовь божественная. Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ начала любви Божественной. Изд. второе. Москва. 1884 г. стр. 115—116.

имѣло въ качествѣ мотива нѣчто, аналогичное мотиву эстетической человѣческой жизни, аналогичное самоуслажденію?

Самоуслажденіе въ человѣкѣ есть не что иное, какъ сладостное удовлетвореніе своимъ личнымъ совершенствомъ и полнотою своей жизни. „Чувствовать въ себѣ жизнь — вотъ основа всякаго наслажденія и искусства¹⁾ Человѣкъ достигаетъ самоуслажденія въ эстетической жизни слѣдующимъ образомъ. Видя свое „я“, свое внутреннее содержаніе живо отпечатлѣвшимся въ объектѣ яснаго наблюденія, человѣкъ особенно живо познаетъ свое достоинство, вполне опытно убѣждается въ своей цѣнности и особенно осязательно чувствуетъ обезпеченность своего бытія; все это необыкновенно радуетъ человѣка, ибо, по словамъ Гюйо, „радость и есть сознаніе полноты жизни и ея гармоніи со своею средою“²⁾. Но полнота жизни потому и радуетъ и услаждаетъ человѣка, что человѣкъ любитъ самаго себя. Мотивомъ эстетической жизни у человѣка, такимъ образомъ, является именно любовь къ себѣ. „Человѣкъ, — говоритъ проф. Бѣляевъ, — хочетъ создать свой особый мірокъ не только въ себѣ самомъ, но и внѣ себя. И это вытекаетъ у него изъ любви къ себѣ“³⁾ Здѣсь разумѣется, конечно, не та болѣзненная, предосудительная любовь, которая называется „эгоизмомъ“ и которая объектомъ своимъ имѣетъ узкое „я“ со всѣми его недостатками, а та, которая питается лишь чистымъ совершенствомъ человѣческой природы. Итакъ, любовь къ себѣ, выражающаяся въ самоуслажденіи, — собственнымъ совершенствомъ и жизненностью, служитъ первымъ мотивомъ эстетической человѣческой жизни, мотивомъ человѣческаго творчества и созерцанія. „Любовь въ услажденіи, говоритъ Гюйо, — въ большей или меньшей степени присутствуетъ въ основѣ главнѣйшихъ эстетическихъ эмоцій“⁴⁾.

Но та же самая любовь къ себѣ, къ собственному совершенству должна быть признана мотивомъ и божественнаго творчества и созерцанія, какъ симптома божественной жизни, аналогичной эстетической жизни человѣка.

1) Гюйо, „Задачи современной эстетики“, 22 стр.

2) Ibid., 40 стр.

3) Стр. 19.

4) „Задачи соврем. эстетики“, стр. 23.

Что Богъ создалъ міръ, прежде всего, ради Себя или, что то же, изъ любви къ Себѣ, объ этомъ находимъ самыя ясныя свидѣтельства въ божественномъ Откровеніи. „Вся содѣла Господь Себе ради“ (Притч. XVI, 4). „Изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ всяческая“ (Римл. XI, 36). „Всякаго, именующагося Моимъ именемъ, Я во славу Мою сотворилъ, образовалъ и устроилъ“ (Ис. XLIII, 7).

Любя Себя, Свое совершенство, Богъ естественно желаетъ всевозможной славы этому Своему совершенству. Любовь къ Себѣ у Бога именно и проявляется въ безконечномъ распространеніи Своей славы. Распространеніе славы, какъ осуществленіе самолюбви — вотъ мотивъ къ творенію Богомъ міра. Св. Писаніе полно и ясно указываетъ на этотъ мотивъ міротворенія (Сирах., XVII, 7, 8; Пс. CXLVIII; и XVIII, Апок. IV, 11 ст.).

„Богъ, — по словамъ проф. Бѣляева, — создалъ міръ изъ любви къ Себѣ или, что то же, ради Своей славы, которая есть всевозможное проявленіе божественныхъ совершенствъ въ существахъ конечныхъ¹⁾...“

Итакъ, мотивомъ къ творчеству и созерцанію и самообъективированію и у Бога и у людей служить любовь къ себѣ, къ своему совершенству. Теперь естественно спросить; что же служить основаніемъ для самой этой любви къ себѣ, къ своему совершенству? Почему, прежде всего, человѣкъ любитъ себя и услаждается собою, своимъ совершенствомъ? Потому, конечно, что совершенство само по себѣ привлекательно для человѣка и что самая-то природа человѣческая въ своемъ чистомъ видѣ именно и заключается въ любви или влеченіи къ совершенству, къ благу. Человѣкъ по природѣ любитъ совершенство какъ въ своей внутренней непосредственности, такъ и въ объективномъ отраженіи его. Поскольку объективное отраженіе внутренняго совершенства (объектъ эстетическаго созерцанія и искусства) носить въ себѣ внутреннее человѣческое совершенство обособленно и самостоятельно, постольку оно само по себѣ цѣнно и привлекательно (прекрасно) для человѣка. Мало того, такъ какъ смутное интуитивное переживаніе внутренняго совершенства менѣе ясно и осязательно, то человѣкъ часто готовъ предпочесть ясное

1) Opus citatum, стр. 123.

объективное выражение совершенства самой его субъективной сути... Отсюда нерѣдкая готовность творцовъ-художниковъ ради своего прекраснаго произведенія пожертвовать самую свою жизнью.

Такимъ образомъ, любовь вообще или влеченіе къ совершенству въ его объективной самостоятельности, составляющая главную основу человѣческой природы, и есть самый первоначальный корень эстетической человѣческой жизни, обнимающій творчество и созерцаніе. Въ этомъ положеніи нѣтъ ничего парадоксальнаго. Человѣкъ и „созданъ для того, чтобы любить... любить добро и совершенство... въ этомъ въ сущности и заключается смыслъ человѣческой жизни“¹⁾.

Любовь къ объективному совершенству или, что то же, къ благу лежитъ и въ основаніи божественнаго творчества и созерцанія. Богъ по природѣ Своей есть любовь, любовь ко благу и совершенству. Необходимое жизненное удовлетвореніе Богомъ этой любви, конечно, осуществляется, прежде всего, внутри Его собственнаго Существа, во взаимной любви Лиць Пресвятой Троицы. Но, кромѣ этого, все-таки въ извѣстномъ смыслѣ субъективнаго удовлетворенія, Богъ благоволилъ устроить Себѣ и удовлетвореніе вполне объективное въ любви къ тварному міру. „Любовь имѣетъ одно дивное свойство, — говоритъ проф. Бѣляевъ, — сообщать свои блага возможно большому числу существъ и въ возможно большей мѣрѣ. Безконечная любовь Божія, какъ бы нѣкое море, не довольствуется широкимъ, безпредѣльнымъ просторомъ и выливаются изъ береговъ. Она не только производитъ полноту жизни въ самомъ Божествѣ, но и капли этой жизни изводитъ изъ сферы божественнаго бытія, и ихъ достаточно, чтобы явилось обиліе и богатство непрестающей жизнедѣятельности внѣ Божества, чтобы явился міръ съ безконечнымъ разнообразіемъ его жизненныхъ проявленій“²⁾. Такъ какъ для любви Божіей, по словамъ св. Григорія Назіанзена, недостаточно было заниматься только созерцаніемъ Себя Самой, а надлежало, чтобы благо, разливаясь, текло далѣе и далѣе, умножая сколько можно больше число благодѣтельствованныхъ; то Богъ измыслилъ, во-первыхъ, ангель-

1) „Цѣнность жизни“. Вѣра и Раз. 1897, № 21, 379 стр.

2) Любовь божественная стр. 124.

свіа и небесныя силы... (потомъ) міръ вещественный и видимый⁴ 1).

Насколько цѣнно для Бога явленное Имъ въ мірѣ объективное совершенство, видно уже изъ слѣдующихъ словъ божественнаго Откровенія: „такъ возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да всякъ вѣруяй въ Онъ, не погибнетъ, но имать животъ вѣчный“ (Іоан. III, 16).

Итакъ, съ одной стороны, между эстетическимъ созерцаніемъ и художественнымъ творчествомъ человѣческимъ и, съ другой стороны, между созерцаніемъ и твореніемъ міра божественнымъ существуетъ полная аналогія. И въ томъ и другомъ созерцаніи и творествѣ осуществляется существенный, жизненный симптомъ (самообъективированіе), и въ томъ и другомъ мотивомъ и основаніемъ самообъективированія служитъ любовь къ субъективному и объективному совершенству. Эта аналогичность и однородность эстетической человѣческой жизни съ жизнью экстенсивною божественною объясняется тѣмъ, что эстетическая человѣческая жизнь является главнымъ органомъ реализаціи жизни экстенсивной божественной, проявляющейся въ твореніи и созерцаніи міра.

Богъ объективируетъ въ мірѣ Свое совершенство именно тѣмъ, что создаетъ подобное Себѣ, живое, отъ Себя объективирующееся тварное совершенство въ лицѣ богоподобнаго человѣка (собственно въ земномъ мірѣ). Созданное Богомъ объективное совершенство не было бы соотвѣтствующимъ Богу (аналогичнымъ Ему) живымъ совершенствомъ, если бы не создавало себѣ соотвѣтствующаго объективнаго совершенства (въ художественномъ творествѣ). Вообще коль скоро

1) Опытъ догм. бог., Сильвестра, III т., 127 стр. Приведемъ еще прямо относящіяся къ разлѣняемому вопросу прекрасное разсужденіе преев. Сильвестра. „На вопросъ: чтѣ побудить могло Бога создать міръ, мы можемъ отвѣчать слѣдующее. Богъ, отъ вѣчности созерцая Себя Самого, вмѣстѣ съ тѣмъ въ умѣ Своемъ представляя и безчисленныя возможныя міровыя существа, какъ образы Своихъ собственныхъ совершенствъ, близкія и родственныя Ему... Могъ ли Богъ быть равнодушнымъ къ этимъ Своимъ образамъ? Могъ ли Онъ не возлюбить въ нихъ отображеніе того, что въ Самомъ Себѣ всегда любитъ, какъ первообразъ и истино-сущее? Любви этой и было достаточно для того, чтобы побудить Бога мысленныя міровыя образы обратить въ дѣйствительныя и живыя существа“. (Догм. бог., III т., 125 стр.). Такимъ образомъ, и здѣсь мотивомъ божественнаго творчества предполагается любовь Божія къ Своему отраженному — объективному совершенству.

Богъ благоволилъ явить объективный образъ Своего совершенства, Онъ долженъ былъ явить его не иначе, какъ отъ себя объективирующимся; иначе оно не было бы даже живымъ совершенствомъ. Какъ въ Самомъ Богѣ совершенство заключается въ самосозидающейся и самораспространяющейся любви, такъ и въ точной объективациі божественнаго совершенства должно быть самосозданіе и самораспространеніе богоподобной любви, что и видно въ эстетической жизни человѣка. Какъ божественное совершенство само въ себѣ живо и живетъ, между прочимъ, своимъ объективированіемъ, такъ и объективациа Его должна быть живою и жить именно своимъ новымъ специальнымъ самообъективированіемъ.

Такимъ образомъ, въ эстетической человѣческой жизни, обусловленной въ своемъ происхожденіи экстенсивною жизнью Божества (то-есть — твореніемъ міра), сливаются воедино и божественная, и человѣческая жизнь; божественная — экстенсивная, внѣшняя и человѣческая — непосредственная, внутренняя. Человѣкъ призванъ Богомъ какъ бы участникомъ въ Его экстенсивной жизни, заключающейся въ творчествѣ и созерпаніи. „Сила поэзіи или творчества, — говоритъ Жуковскій, — не иное что, какъ призваніе отъ Бога; есть, такъ сказать, вызовъ отъ Создателя вступить съ Нимъ въ товарищество созданія“¹⁾.

Теперь само собою понятно, что эстетическая жизнь человѣка отнюдь не можетъ имѣть произвольнаго направленія и ни въ какомъ случаѣ не должна быть случайною игрушкою въ его рукахъ. Конечно, она ближайшимъ образомъ его жизнь и удовлетворяетъ его живую природу, но въ то же время она симптомъ, реализующій экстенсивную божественную жизнь. Какъ такая, она должна имѣть опредѣленное направленіе и вѣчную обязательную силу, должна быть свободною отъ всякой случайности, отъ всякаго человѣческаго произвола. Направляющимъ ее началомъ служить божественное совершенство, къ которому и призваны люди: „Будите совершени, якоже Отець вашъ небесный совершенъ есть“ (Мѡ. V, 40). Раскрывая и объективируя свою душу, человѣкъ раскрываетъ божественный образъ, потенциально носящій въ себѣ безпредѣльную глубину содержанія Первообраза.

¹⁾ „Историч. Вѣстн.“, 1900 г., апр., 254 стр.

Отсюда получается все болѣе и болѣе совершенная объективация божественной природы, объективная форма Божія все болѣе и болѣе приближается къ своему первоисточному божественному содержанию.

Въ интересахъ наибольшаго сближенія объективной формы и субъективнаго содержанія божественной жизни человѣкъ долженъ все глубже и полнѣе развивать и прояснять въ глубинѣ своего духа потенциально скрытыя тамъ черты божественнаго совершенства. Путь, которымъ онъ можетъ и долженъ достигать этого, есть путь достиженія природной нормальности, нравственной чистоты, подражанія Богу во всемъ и вообще полного и непосредственнаго единенія съ Богомъ. „Послѣднее основаніе и смыслъ жизни, — говоритъ Олэ-Дэпрюнъ, — заключается въ подражаніи высшему совершенству жизни божественной, такъ чтобы разумная тварь пребывала въ единеніи съ жизнью совершенною“¹⁾. Какъ уже и ранѣе разъяснено, только при указанныхъ условіяхъ и возможна истинная эстетическая жизнь, только къ нимъ она и приноровлена.

Но разъ природа человѣка ненормальна или заражена нечистыми прираженіями, она уже не представляетъ подлиннаго образа Божія и неспособна объективно раскрывать въ себѣ субъективно божественныя черты абсолютнаго совершенства. Съ другой стороны, разъ человѣкъ не находится въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, онъ уже не получаетъ отъ Него соотвѣствующихъ впечатлѣній, возбуждающихъ его природу и наполняющихъ зловонныя въ ней потенциальныя формы высшимъ реальнымъ содержаніемъ.

Такимъ образомъ, ясно, почему необходимымъ условіемъ, такъ сказать, фундаментомъ истинной эстетической жизни является жизнь религиозно-нравственная, почему внѣ этого условія жизнь эстетическая трудно осуществима, скудна и болѣзненна. Религиозно-нравственная жизнь является единственнымъ, незамѣнимымъ компасомъ и регуляторомъ эстетической жизни, дающимъ возможность ей направляться такъ, куда и какъ предназначено Богомъ, непосредственно соучаствующимъ въ этой жизни. „Знай Бога, — говоритъ Жуковскій, — вѣрь Ему, иди къ Нему, веди къ Нему; тогда, что бы ни

1) Цѣнность жизни, „Вѣра и Раз.“ 1897 г., № 22, стр. 440.

встрѣтилось на пути твоёмъ откровенному твоему оку и что бы ни было это встрѣченное высокое или мелкое, прекрасное или безобразное, забавное или мрачное, — все оно, прошедъ черезъ твою (чистую) душу, приобрѣтеть ея (чистый) характеръ¹⁾“.

Неудивительно, поэтому, что, порвавъ въ грѣхопадѣніи связь съ Богомъ, уклонившись отъ осуществленія назначенной Богомъ задачи безконечнаго духовнаго развитія и объективнаго раскрытія божественнаго совершенства, человѣкъ тѣмъ самымъ исказилъ свою нормальную эстетическую жизнь. Духовное развитіе послѣ этого потеряло для него значеніе и цѣну, а вслѣдъ за симъ потеряла цѣну и жизнь, какъ воплощеніе именно процесса духовнаго развитія. Однако, жить все-таки нужно же было и при томъ жить сохранившимся процессомъ прогрессивнаго самообъективированія. А потому человѣчеству, сошедшему съ нормальнаго пути внутренняго прогрессивированія, связаннаго съ прогрессивированіемъ объективнымъ (прогрессивированіемъ формъ), ничего не осталось, какъ ограничиться послѣднимъ. Задачей эстетической жизни падшаго человѣка сдѣлалось прогрессивное усовершенствованіе объективныхъ эстетическихъ формъ, при полномъ почти игнорированіи своего субъективнаго содержанія. Грѣшный человѣкъ какъ будто такъ рѣшилъ: мое внутреннее содержаніе само по себѣ хорошо и не нуждается въ намѣренномъ усовершенствованіи. Я долженъ совершенствовать формы, долженъ въ нихъ искать безконечныя перспективы, дающія безконечно разнообразный, все болѣе и болѣе совершенный матеріалъ для моего созерцанія.

Словомъ, падшій человѣкъ поставилъ себя въ совершенно неестественное и незаконное отношеніе къ міру, — отношеніе внѣмірнаго существа. Онъ рѣшилъ присвоить себѣ роль высшаго неизмѣннаго по своей природѣ созерцателя. По его претензіи объективный міръ безъ непосредственнаго участія субъективной человѣческой природы долженъ раскрывать ея содержаніе...

Такимъ образомъ, падшій человѣкъ извратилъ нормальное свое положеніе въ ненормальное, въ положеніе божества, созерцающаго натуральный міръ, какъ особую сферу, не

¹⁾ „Ист. Вѣсти.“, 1900 г., апрѣль, стр. 254.

стоящую въ непосредственной связи съ его субъективную сферу. Для него природа стала не вещью, не средствомъ выраженія субъективной жизни, а особымъ существомъ, самостоятельнымъ по жизни, активно отъ себя способнымъ въ своей объективной жизни отображать субъективную жизнь человѣка. Инициативу жизненнаго прогресса человѣкъ передалъ природѣ. Не ее сталъ онъ одухотворять, не ее повелъ за собой, а самъ пошелъ за ней, сдѣлался ея рабомъ...

Но природа (вообще объективныя формы) — пассивный жизненный элементъ. Она кажется и богатой, и жизненной, и способной къ прогрессивному видоизмѣненію, поскольку богато, жизненно и прогрессивно отражающееся въ ней субъективное содержаніе. Въ человѣка, духовно мертвого, никакія эстетическія формы ничего не вдохнуть, не заставить его жить прогрессивною жизнью.

„Природы блескъ не возбудилъ
Въ груди изгнанника бесплодной
Ни новыхъ чувствъ, ни новыхъ силъ...
Презрительнымъ окинулъ окомъ
Твореніе Бога своего,
И на челѣ его высокомъ
Не отразилось ничего“...

Это замѣчательно правдиво изображенное поэтомъ отношеніе къ природѣ падшаго духа приложимо въ извѣстной мѣрѣ ко всякому грѣшному, духовно полумертвому человѣку.

Напротивъ, въ комъ открылся источникъ вѣчной прогрессивной жизни духа, тотъ „не взалчетъ, ни вжадетъ во вѣкъ“, тотъ вездѣ и во всемъ увидитъ живую божественную красоту и бессмертную блаженную жизнь. Самыя скудныя формы выраженія богатой духовно-прогрессивной жизни будутъ казаться ему прекрасными и совершенными. Поэтому-то, духовно-совершенные люди (геніи) въ самыхъ простыхъ, обыкновенныхъ формахъ передающіе драгоцѣнное жизненное содержаніе, производятъ, однако, самое сильное и неотражимое эстетическое впечатлѣніе.

Изъ сказаннаго ясно, что центръ тяжести и инициатива прогресса положительной — эстетической жизни человѣка заключаются въ духовно-субъективной сторонѣ ея. Этимъ

объясняется, почему люди, бѣдные положительною духовною жизнью, никакъ не могутъ представить себѣ возможность и содержаніе вѣчной блаженной жизни; между тѣмъ какъ духовно совершенныя личности не только представляютъ, но уже на землѣ начинаютъ предвѣщать эту жизнь.

Теперь не трудно заключить, въ чемъ будетъ состоять вѣчная блаженная жизнь. Въ вѣчности человѣчество, съ одной стороны, будетъ безпрепятственно и неуклонно развивать и раскрывать свою потенциальную духовную мощь и содержаніе по Первообразу Божественному. Человѣчество будетъ восходить все на высшія и высшія ступени объективированія Бога. Богъ въ людяхъ будетъ созерцать безконечно-приближающуюся и никогда не достигающую завершенія Свою объективацию. Съ другой стороны, и люди, раскрывающіе свою природу и изыскивающіе ей соотвѣтствующую объективацию, будутъ находить ее уже не въ дебелыхъ, неустойчивыхъ и разрозненныхъ формахъ тлѣннаго міра, а въ Самомъ Богѣ, въ непосредственной полнотѣ Его совершенствъ.

Такимъ образомъ, въ вѣчной жизни люди будутъ постепенно восходить до болѣе и болѣе адекватнаго объективированія Бога, а Богъ будетъ нисходить до болѣе и болѣе реального выраженія Своимъ неизмѣннымъ божественнымъ совершенствомъ прогрессирующаго совершенства человѣческаго. Такъ какъ божественное совершенство безконечно и неисчерпаемо, то и вѣчная жизнь, заключающаяся во взаимобъективированіи этого совершенства съ отображеніемъ его въ человѣкѣ, будетъ безконечна и неисчерпаема.

И чѣмъ дальше, тѣмъ болѣе эта жизнь будетъ соотвѣтственна идеѣ экстенсивной жизни Божіей; — тѣмъ болѣе будетъ блаженна для человѣка, такъ какъ будетъ сопряжена съ прогрессивнымъ возрастаніемъ духовной жизненной глубины и совершенствомъ ея объективаци. „Мы будемъ тогда, — скажемъ словами Гюйо, — подобны инструментамъ столь чуткой звучности, что невозможно прикоснуться къ нимъ, не извлекая какого-нибудь музыкальнаго звука: самый легкій толчокъ отзовется въ насъ отзвукомъ въ самыхъ нѣдрахъ нашей жизни... Тогда искусство будетъ составлять одно и то же съ жизнью; путемъ возрастанія сознанія мы достигнемъ того, что постоянно будемъ постигать гармонію жизни, и каждая наша радость будетъ запечатлѣна священнымъ признакомъ

красоты¹⁾“ Тогда выраженіемъ субъективнаго содержанія чело-
вѣка будетъ то, чего человѣческое „око не видѣ, и ухо не
слыша“, и что „на сердце человѣку не взыде“, т.-е. та
современная суть Божественнаго Существа, которую Богъ
Духомъ Своимъ откроетъ человѣческому духу, испытующему
и глубины Божія (1 Кор. 2 гл. 9 и 10 ст.). Тогда „пра-
ведники, — какъ выражается св. Григорій Богословъ, — ан-
слѣдуютъ неизреченный свѣтъ и созерцаніе святой и цар-
ственной Троицы, которая будетъ озарять ихъ яснѣе и чище
и всецѣло соединится со всецѣлымъ умомъ, — въ чемъ одномъ
и поставляю особенно царствіе небесное“ (Слово 15 — по
случаю града, ч. II, стр. 56 въ русск. пер.).

¹⁾ Зад. совр. эстетики, 67 стр.

В. Шуминъ.

Открытое письмо за Атлантическій океанъ¹⁾.

Второе²⁾.

Г. д-ръ Берманъ.

Въ своемъ первомъ письмѣ я обѣщаль отвѣчать и на остальные сужденія вашего письма, но не спѣшилъ, а частію и не могъ по серіозной и продолжительной болѣзни, въ теченіе около трехъ мѣсяцевъ, а не отвѣчать на оныя не могу. Эти остальные сужденія ваши имѣютъ не только научное значеніе, какъ и первыя, но и весьма важное значеніе жизненное, — они глубоко затрогиваютъ личные нравственные интересы вашего уважаемаго брата Самуила-Симеона.

Обсуждая его поступокъ — перемѣну іудейства на христіанство, вы возлагаете на него тяжелую отвѣтственность предъ нимъ же самимъ и предъ его покойной матерью; но справедливо ли?

¹⁾ Нѣкоторые читатели склонны думать, что „открытое письмо“ — это только принятая мною литературная форма изложенія своихъ мыслей о разныхъ предметахъ, а не дѣйствительная корреспонденція. Долгъ имѣю заявить, что мой корреспондентъ — дѣйствительное лицо и живетъ въ Нью-Йоркѣ: въ печати мною измѣнена только его фамилія, и то лишь отчасти и по понятной причинѣ. Слова же корреспондента приводятся съ буквальной точностію. *Авторъ.*

²⁾ Для читателей, незнакомыхъ съ первымъ письмомъ г. Троицкаго, помѣщеннымъ въ X книгѣ „Вѣры и Церкви“ за 1899 г., считаемъ нужнымъ сказать, что поводомъ къ перепискѣ автора съ г. Берманомъ, образованнымъ евреемъ изъ Нью-Йорка, послужило письмо послѣдняго къ брату его, живущему въ Тулѣ и принявшему православіе. Въ письмѣ этомъ г. Берманъ осуждаетъ поступокъ своего брата и съ разныхъ сторонъ и точекъ зрѣнія доказываетъ его неразумность и несправедливость; эти разсужденія г. Бермана и разбираетъ г. Троицкій въ своихъ письмахъ. Въ первомъ письмѣ шла рѣчь о необходимости религіи вообще и неразумности ея отрицанія. *Ред.*

1) Противопоставляя знаніе вѣрѣ, вы говорите — и нѣ-сколько укоризненно — своему брату такъ: „Знаніе — это такая сила, противъ чего можетъ устоять только знаніе. А развѣ ты можешь сказать, что ты зналъ, не скажу основательно, хотя поверхностно, еврейскую религію?! Изучилъ ли ты основательно ту религію, которую ты теперь исповѣдуешь, раньше, чѣмъ принялъ ее?! Изучилъ ли ты, наконецъ, остальные религіи раньше, чѣмъ принять православіе?! Разъ ты искалъ истины, почему ты знаешь, что католичество или лютеранство не лучше?! Почему ты знаешь, что магометанство не есть самое лучшее?! Разъ человѣкъ ищетъ истины, онъ сначала изучаетъ основательно ту религію, въ которой онъ сталъ сомнѣваться, затѣмъ онъ одну за другой изучаетъ сосѣднія, а затѣмъ уже выбираетъ ту, которая кажется ему болѣе истинной, болѣе по душѣ. Ты же ничего подобнаго не сдѣлалъ!“

Вотъ то и удивительно, г. Бергманъ, что братъ вашъ, какъ вы говорите, принявъ христіанство — православіе, не изучая его напередъ: и это для христіанина совершенно понятно. Вѣдь и первые ученики Христа Спасителя, призванные Имъ, сразу оставили все и пошли за Нимъ, и, не изучая всего ученія Христова, сдѣлались преданнѣйшими Ему даже до смерти. Почему? Потому что чистое сердце и умъ безъ предвзятой мысли сразу восхищаются благодатнымъ словомъ о царствѣ Божіемъ, какъ Божіемъ. Слово это послѣ уже проходитъ чрезъ сознаніе, испытываетъ строгую критику разума, особенно тщательно провѣряется опытомъ жизни, и тогда уже дѣлается такимъ сокровищемъ для души, за которое душа охотно, съ радостью жертвуетъ своимъ тѣломъ, распинаетъ его на крестѣ и отдаетъ на костеръ, но съ вѣчной истиной уже не разстается!... Если бы истина Христова не находила въ природѣ души основъ и условій своего развитія, то она не возрастала бы въ цѣлое древо убѣжденій, вѣчно зеленѣющее, вѣчно плодоносное древо жизни, добродѣтельной, высоко подвижнической! Помните, что сказалъ еще древнѣй св. пророкъ Іеремія о новомъ законѣ-завѣтѣ: „вложу законъ Мой во внутренность ихъ и на сердцахъ ихъ напишу его... Такъ говоритъ Господь“ (Іер. гл. 31, ст. 33—35). Это вы и видите здѣсь; и это понятно для людей вѣры. Но, какъ человѣкъ науки, вы отдаете преиму-

щество знанію въ основаніи рѣшимости — принять извѣстную религію. И при этомъ вы склонны поставить предметомъ изученія „суть“ религіи, т.-е. признаете необходимымъ совершенное и всестороннее обсужденіе теоретической стороны въ религіи. А между тѣмъ Основатель христіанства въ рѣшеніи вопроса о превосходствѣ Своей религіи обращалъ вниманіе Своихъ послѣдователей на жизнь и дѣятельность представителей іудейской доктрины. И въ этомъ вся глубина Его, такъ сказать, практической мудрости: „По плодамъ ихъ узнаете ихъ!“ говорилъ Спаситель о лжеучителяхъ. Да, въ „плодахъ“, т.-е. дѣлахъ, въ нихъ — и чувства и убѣжденія, въ нихъ сила души и ея совершенство... И ученіе вѣры знать необходимо, но оно легко измѣняется въ пониманіи подъ воздѣйствіемъ порочной жизни, необузданной воли, развращеннаго сердца. А если это такъ, то христіанство прежде всего нужно разсматривать, не какъ сумму истинъ, добытыхъ знаніемъ — изученіемъ, а какъ основу жизни и духа, какъ личный характеръ человѣка и его поведенія, какъ духъ общественной жизни и совершенство учреждений. А истинное христіанство, какъ такое, развѣ можетъ быть сравниваемо съ какой бы то ни было религіей? Развѣ духъ жизни, направленіе мысли и характеръ учреждений лучшихъ народовъ міра созданы и опредѣляются не христіанствомъ? Послѣ этого, умѣстно ли требовать непременно, чтобы обращающійся ко Христу непременно изучилъ все богословіе? Нѣтъ, *сердце отруетъ въ правду*, а правда свидѣтельствуется жизнью: а то и другое лежитъ въ основѣ исповѣданія.

Справедливо, что основы религіи, источники ученія и его исторія дѣлаются предметомъ научныхъ изслѣдованій, но — для людей науки. И въ основѣ такихъ изслѣдованій не лежитъ сознаніе грѣха и отвѣтственности предъ Богомъ: здѣсь обращается къ религіи не совѣсть, а разумъ съ вопросами, что и почему признавать за истину. Но вы требуете отъ вашего брата научнаго сравненія разныхъ религій; а иначе ставите его виновнымъ предъ нимъ же самимъ, такъ какъ будто бы въ его поступкѣ нѣтъ основательности. Но такъ ли это? Нужно ли обстоятельное научное сравненіе религій, чтобы рѣшимость была основательная, выборъ вѣрнымъ и поступокъ безупречнымъ? Нѣтъ.

Религія — это пища, это хлѣбъ жизни. Представьте же, что васъ томить смертельный голодъ, и вотъ предъ вами хлѣбы разнаго качества: одинъ пшеничный, чистый, мягкій, ароматный; другой тоже пшеничный, но черствый и нѣсколько позагнившій, а третій не то пшеничный, не то ячменный, съ примѣсью отрубей и сала или жира, или крови... И вы можете взять, какой вамъ понравится. Много ли нужно алчущему разсуждать, чтобы сдѣлать здѣсь рѣшительный, вѣрный и благотворный выборъ хлѣба? Нѣтъ, всѣ чувства — и зрѣніе, и обоняніе, и осязаніе, сразу ему подскажутъ, что лучше. Примѣните теперь это непосредственное чувство и къ религіямъ.

2) Іудейство... Религія есть самое глубокое, жизненное и всестороннее единеніе человѣка съ Богомъ. Но есть ли это единеніе въ іудействѣ? Гдѣ земля Божія? Гдѣ народъ Божій? Гдѣ храмъ Божій? Гдѣ слово Божіе? Іудеи вездѣ и менѣе всего въ Палестинѣ, въ землѣ обѣтованій; народъ считаетъ себя Божиимъ, но Богъ удалилъ Себя отъ него, и не имѣетъ съ нимъ общенія, какое было установлено по закону; іудеи созидаютъ множество молитвенныхъ домовъ, и у нихъ нѣтъ ни одного истиннаго храма Божія; осталась только часть каменной стѣны бывшаго храма, и она омывается слезами кающихся: ея камни свидѣтельствуютъ только, что храмъ нѣкогда былъ, а слезы Израиля, омывающія эти камни, свидѣтельствуютъ, что его нѣтъ, и уже столько столѣтій! Есть у іудеевъ и слово Божіе, но не живо оно и не дѣйствительно: живетъ и дѣйствуетъ Талмудъ, ученіе человѣческое, созданное при бѣдственныхъ условіяхъ и дѣйствующее подъ вліяніемъ сильнѣйшихъ народныхъ страстей, крайне изощренныхъ въ постоянной политической борьбѣ. А величайшій пророкъ древности Исаія говорилъ, что въ царствѣ Божіемъ должны „пасть волкъ съ агнцемъ и рысь съ козленкомъ“, долженъ водвориться полнѣйшій миръ. Достаточно и сего, чтобы видѣть, что іудейства, какъ религія въ строгомъ смыслѣ, нѣтъ, а есть общество іудеевъ, замкнутое въ себѣ, сосредоточенное исключительно на одномъ стремленіи — сохранить и обезпечить земное благополучіе. Непредвзятая мысль сразу убѣждается, и сердце чистое непосредственно и глубоко чувствуетъ, что такое стремленіе неугодно Богу, что въ устроеніи земного благополучія нѣтъ святаго

богоподобія, къ чему предназначенъ человѣкъ, и нѣтъ блаженства, къ которому онъ предопредѣленъ и стремится! Иудейство — это хлѣбъ черствый, и даже гнилой для души, алчущей правды Божіей.

Наилучшій признакъ несостоятельности іудейства въ жизни, въ дѣлѣ мірового процесса — это его національная исключительность и нетерпимость. Не даромъ эгоизмъ и племенная неприязнь, воими существенно проникнуто законодательство евреевъ, оттолкнули даже и Магомета: зналъ христіанское ученіе, съ его общечеловѣческимъ характеромъ, Магометъ уже не рѣшился проповѣдывать племенную исключительность и стремился объединить своихъ разноплеменныхъ послѣдователей только вѣрой — Исламомъ, и въ этомъ отношеніи Коранъ выше Талмуда.

3) Магометанство... Если бы ученіе Магомета явилось ранѣе христіанства, то его можно бы сблизить съ іудействомъ и сравнивать съ нимъ, но отнюдь не съ христіанствомъ, которому оно составляетъ совершенную противоположность въ духѣ и жизни. Если христіанство есть религія духа, то магометанство — религія плоти. Не говоря о томъ, какъ Коранъ относится къ Библии и въ частности къ Евангелію, какъ онъ чистыя библейскія сказанія извращаетъ и превращаетъ въ легенду съ романическимъ отгѣнкомъ (сказаніе объ Іосифѣ и под.), нужно видѣть и помнитъ одно, что онъ глубоко принижаетъ человѣка, ставитъ его прямо въ разрядъ животныхъ и не только здѣсь на землѣ, но и въ будущей, небесной жизни. Горячая кровь и страстное сердце восточнаго человѣка въ исламѣ совершенно поработили его мысль и упразднили въ ней понятіе о богоподобіи человѣка. На животной склонности къ половому общенію Магометъ основалъ и освятилъ институтъ гарема, а земной гаремъ перенесъ въ небо, назвалъ его раемъ и призналъ его вѣчнымъ. Создавъ свой поэтическій рай на почвѣ чувствъ восточной роскоши и нѣги, съ характеромъ полудикаго плотугодія, Магометъ отпираетъ это жилище блаженныхъ окровавленнымъ мечомъ: „мечъ — ключъ ко вратамъ рая“. И души мусульманъ переходятъ въ этотъ рай по волнамъ крови всѣхъ другихъ народовъ!... Тѣмъ самымъ Магометъ поставилъ своихъ послѣдователей на степень полудикихъ, разъ и навсегда. Вѣдь также чувственно представляли себѣ за-

гробное блаженство и современные Магомету полудикіе норманы: презирая всякую опасность битвъ, они „смотрѣли на смерть, какъ на переходъ въ жилище своихъ боговъ — Валгаллу, съ увѣренностью, что ихъ тамъ, за ихъ подвиги, ожидаютъ пиры и попойки“. Сладострастная нѣга плоти и воинская жажда крови убили въ мусульманинѣ энергію духа, изуродовали его силы, лишили его художественной и творческой научной дѣятельности, потому что ограничили плотскими представленіями свѣтъ разума, какъ главную силу знанія міра видимаго. Люди знанія все это знаютъ, а люди вѣры непосредственно чувствуютъ, что ученіе Магомета не вводитъ въ царствіе Божіе. Область Божія царства *не отъ міра сего*, она выше всѣхъ вождедѣній плоти. Магометанинъ, если онъ человѣкъ сколько-нибудь образованный, стыдится самъ себя, когда сознаетъ, что его строго законная, совершенно религіозная по исламу жизнь ниже его собственнаго понятія о самомъ себѣ, какъ человѣкѣ. Онъ непосредственно чувствуетъ, что магометанство — это хлѣбъ нечистый по составу, пропитанный кровію и жиромъ, иначе, оно чуждо природѣ духа, чистой, всегда возвышенной надъ всѣмъ плотскимъ, временнымъ и тлѣннымъ. Истинно возвышеннымъ стремленіемъ духа въ вѣчному бытію и единенію съ Богомъ, какъ вѣчнымъ Разумомъ, удовлетворяетъ только христіанство, и Евангеліе есть истинный хлѣбъ для духовной вѣчной жизни.

И не нужно изучать магометанство въ его источникѣ и въ разныхъ его исповѣданіяхъ (мутакаллимовъ, мутазилитовъ и пр.), чтобы видѣть въ немъ отсутствіе истинной религіозной правды: сама жизнь мусульманъ лучшій тому свидѣтель. Ударъ меча, вмѣсто слова убѣжденія, безусловная нетерпимость къ иновѣрнымъ, грубое противленіе научному развитію, рѣшительное препятствіе развитію нѣсколькихъ образовательныхъ искусствъ, жесточайшій національный эгоизмъ, — все это всѣмъ извѣстно; а если и отчасти это извѣстно кому, то и сего достаточно для убѣжденія, что въ магометанствѣ нѣтъ правды Божіей, приближающей человѣка къ Богу. Наилучшимъ свидѣтелемъ этой истины является исторія мусульманскихъ народностей, такъ быстро влонящихся въ своему конечному паденію, такъ далеко стоящихъ отъ истиннаго человѣческаго преуспѣянія въ знаніи и общезигіи. А это и есть для всякаго наилучшее свидѣтельство

высоты религіи христіанскоѣ, съ ея духовностію, свободой, всемірнымъ общечеловѣческимъ характеромъ.

Человѣкъ, основательно изучившій магометанство въ его источникѣ, характерѣ, исторіи и нравахъ, вотъ какъ говорить, напримѣръ, объ отношеніи магометанъ — турокъ къ грекамъ: „Та самая нація, которая покорила грековъ, споспѣшествовала только ихъ развращенію. Сія нація принесла къ нимъ не грубые и дикіе нравы сѣверныхъ народовъ, но сладострастные обычаи народовъ южныхъ... Въ книгѣ Магомета нѣтъ ни одного правила касательно народнаго образованія, ни одного наставленія, которое могло бы возвысить душевныя свойства: сія книга не проповѣдуетъ ни ненависти къ тираніи, ни любви къ свободѣ. Греки, принявъ религію своихъ властелиновъ, отказались бы отъ наукъ и художествъ, чтобы содѣлаться воинами судьбы, и дабы слѣпо повиноваться своенравію самовластнаго деспота; они проводили бы жизнь свою, опустошая свѣтъ или покоясь на коврахъ среди женщинъ и благоуханій“... (Шатобріанъ.)

4) Католичество... О немъ собственно не слѣдовало бы и говорить съ вашей точки зрѣнія, г. Бергманъ: вѣдь для вашего брата нужна была иная религія, а не иное исповѣданіе вѣры. Различіе въ мнѣніяхъ, иногда очень тонкое различіе тѣхъ или другихъ взглядовъ на предметы вѣры, какъ таковой, т.-е. вѣры, а не точнаго знанія, въ отношеніи къ догматамъ православія или католичества, такое различіе отнюдь не имѣетъ существеннаго значенія въ дѣлѣ живой вѣры или дѣятельной. Такъ, ученіе о происхожденіи Св. Духа едва ли имѣетъ глубокое вліяніе въ дѣлѣ воспитанія высокихъ нравственныхъ свойствъ христіанскаго характера и для совершенія добродѣтелей по духу Евангелія Христова. Братъ вашъ, оставивъ іудейство, искалъ другой религіи. Онъ принялъ христіанство, и предъ нимъ открылся цѣлый новый міръ высшихъ понятій и вѣчныхъ міровыхъ истинъ. Онъ можетъ перейти въ католичество, какъ и изъ католика могъ сдѣлаться православнымъ, но онъ никогда не вернется въ іудейство, никогда не станетъ и мусульманиномъ, какъ и вы самъ.

Да и не нужно обширной и глубокой учености, чтобы оцѣнить католицизмъ по достоинству. Самая рѣзкая характерная его черта — это властность римскаго первосвящен-

ника. Она известна всѣмъ и она рѣзко противорѣчитъ какъ духу евангельской любви, такъ и соединенной съ ней идеѣ мира. Это отличіе католицизма выработалось постепенно. Известно, что въ средѣ апостоловъ вопросы вѣры и обрядовъ рѣшались общимъ сужденіемъ и приговоромъ, какъ въ средѣ одинаково благодатной и потому равноправной. А римскій первосвященникъ, пользуясь историческими обстоятельствами и соблазняясь примѣрами представителей міровой власти цезарей и халифовъ, старался усилить свою власть, стремясь довести ее до мірового могущества или стать вседержителемъ на землѣ. Осуществленію этого стремленія послужили многія историческія благоприятныя обстоятельства, но воплощеніемъ этого идеала были именно цезарь и халифъ. И если цезарь называлъ себя *rex et pontifex*, то и папа старался быть *pontifex et rex*. Онъ видѣлъ, что въ предѣлахъ его владѣній погибавшее язычество защищалось мечомъ, а мусульманство мечомъ распространялось: отсюда естественно стремленіе его противостать въ борьбѣ на міровой аренѣ не только съ Евангеліемъ, но и съ мечомъ въ рукахъ. И папа является, дѣйствительно, то цезаремъ, то халифомъ. Когда известный вождь арабовъ, фанатикъ Абдеррахманъ, перешедъ Пиренеи, сталъ съ войскомъ на равнинѣ р. Роны и предъ битвой держалъ въ одной рукѣ мечъ, въ другой Коранъ, онъ былъ точнымъ идеаломъ Магомета и воплощалъ истинный духъ ислама, какъ догматическій, такъ и историческій. А когда потомъ — и вскорѣ — римскій первосвященникъ благословилъ въ походъ преданныхъ ему рыцарей съ полчищами крестоносцевъ противъ мусульманъ, вооруживъ своихъ поборниковъ мечами и крестами, съ конечною цѣлію низложить мусульманство и владѣть всей тогдашней вселенной, и когда эти полчища громили и грабили Византію и опустошали Востокъ, то самъ первосвященникъ-папа не являлся ли халифомъ? Да, но только съ тою существенною разницею, что онъ отнюдь не воплощалъ въ себѣ духа Евангелія, которое заповѣдуетъ любовь и миръ между всѣми во всемъ мірѣ: и въ чемъ такъ явно погрѣшалъ глава католицизма, въ томъ отнюдь не виновна религія Христова.

Увлеченіе папы властью повело къ крайностямъ: въ одномъ своемъ лицѣ папа, какъ повелитель вселенной, стремился сосредоточить всю силу и всю власть, всю истину и всю

благодать. Какъ такому царю вселенной, ему потребовался и соответствующій блескъ внѣшней обстановки, которая и проявилась въ предѣлахъ поразительной роскоши... Такъ потомъ духовныя достоинства религіи подмѣнились въ католичествѣ внѣшнимъ блескомъ культа, — онъ взялъ рѣшительный перевѣсъ надъ духовнымъ расположеніемъ и упразднилъ духовную свободу. Такимъ образомъ, естественно, блестящая внѣшняя обстановка религіозной жизни, какъ плодъ совершеннѣйшей художественной дѣятельности, на несмѣтныя богатства папъ, приближала католика къ язычеству классическаго міра (музыка, статуи и пр.), а усиленіе государственной власти первосвященника, охраняемой мечомъ, приближало его къ Магомету. Сдѣлать такое наблюденіе и по нему безпристрастный выводъ въ пользу православія вовсе не мудрено для человѣка, хоть сколько-нибудь знакомаго съ исторіей христіанства; и вашъ братъ освѣдомленъ въ исторіи далеко не въ такой малой мѣрѣ, какъ вы предполагаете.

5) Наконецъ, вы, г. Бергманъ, употребляете иной пріемъ воздѣйствія на брата, — вы обращаетесь не только къ его уму, а и къ сердцу, и говорите: „наша несчастная мать, о которой ты отзываешься въ своемъ письмѣ съ благоговѣніемъ и которую я считаю просто мученицей, представь себѣ, что сказала бы она, если бы встала сегодня изъ гроба и узнала, что любимый сынъ ея, ея „кодеш“ (т.-е. святой), сдѣлался выкрестомъ?! Развѣ не легла бы она обратно въ гробъ съ проклятіемъ на губахъ за позоръ, за безчестье, за поруганіе ея имени?!... Признаться, въ эту минуту, когда пишу эти строки, какая-то страшная, жгучая боль овладѣваетъ всѣмъ моимъ существомъ“. Безспорно, ваши слова эти способны тронуть сердце вашего брата, г. Бергманъ, на нѣсколько минутъ, не болѣе. „Что сказала бы мать?“ спрашиваете вы. Богъ знаетъ, что бы она сказала, когда бы узнала, что ея сынъ, котораго она почитала „святымъ“, принялъ христіанство: она могла отнестись съ недоувѣріемъ къ его религіозной настроенности, видѣть увлеченіе, ошибку и т. п.; но приклонять... да за что же проклонять? Не настолько же она зла, чтобы не понимать подобныхъ увлеченій (если бы ей угодно было такъ думать)! А если она не была такъ зла, то она разсудила бы, что это увлеченіе одно изъ наилучшихъ и никакого „позора“ въ себѣ не представляетъ. Конечно, и ей

извѣстно было, что лучшая часть человѣчества своимъ наивысшимъ совершенствомъ и въ мысли и въ жизни обязана христіанству, что христіанствомъ низложено язычество съ его ужасами, христіанство уничтожило древнее міровоззрѣніе и создало научное просвѣщеніе, христіанство, наконецъ, и только оно одно изъ всѣхъ религій, по самой основѣ своего ученія, допускаетъ терпимость и въ отношеніи къ іудейству. Нѣтъ, было время, когда іудеи ожесточенно преслѣдовали христіанъ, не понимая духа ихъ вѣры, но теперь — простите, г. Бергманъ — это далеко не такъ: развѣ еще фанатики, ограниченные умомъ и немногіе числомъ, способны проклинать христіанъ только за одно имя или за ихъ вѣроисповѣданіе. Увѣренъ я, что и ваша мать, предъ которой такъ благоговѣтъ Самуиль-Симеонъ, не такъ фанатична была и чувствомъ своего благочестія поняла бы его столь ревностную любовь къ Богу и христіанскую всеобъемлющую любовь къ человѣчеству, которая въ людяхъ не видитъ враговъ вовсе... А если уже ваша мать способна была съ проклятіемъ отнестись и къ такому своему сыну, то что сказала бы она, когда бы прочитала ваше письмо къ брату, гдѣ вы, ея тоже любимый и еще образованный сынъ, во имя какой-то науки, не хотите знать никакой религіи? Такая духовная и вѣчная гибель ея сына, безъ всякаго сомнѣнія, поразила бы ея душу смертельно: нужно быть именно благочестивымъ и любящимъ родителемъ, чтобы понять столь страшное горе и — не пережить его!...

Было бы весьма желательно встрѣтить въ слѣдующемъ письмѣ вашемъ, г. Бергманъ, большее безпристрастіе въ сужденіяхъ и меньшее вліяніе на нихъ папоса: пишите безъ „жгучей боли“ — такъ, кажется, скорѣе уяснится правда. Итакъ, до слѣдующаго письма.

Искренно благожелающій вамъ *Николай Троимкій.*

Тула,

2 октября 1900 г.

ОТДѢЛЪ II.

ИЗЪ ИСТОРИИ ВОЗНИКНОВЕНІЯ И ПОЛОЖЕНІЯ „ЕДИНОВѢРІЯ“ ВЪ РОССІИ.

(По поводу столѣтія единовѣрія).

27 октября исполнилось и торжественно отпраздновано столѣтіе учрежденія единовѣрія. Хотя и до 1800 года были случаи соединенія съ православною Церковью старообрядцевъ на тѣхъ же въ существенномъ условіяхъ, какія установлены въ правилахъ 27 октября 1800 г., но съ этого времени устанавливается единовѣріе, какъ опредѣленный порядокъ религіозной жизни для лицъ, желающихъ сохранить дониконовскій обрядъ и съ тѣмъ вмѣстѣ находиться въ мирѣ съ Церковью. Съ этого времени въ теченіе ста лѣтъ священноначаліе русской православной Церкви дѣйствуетъ съ полнымъ единообразіемъ при разрѣшеніи вопросовъ касательно присоединенія къ Церкви старообрядцевъ, полагая въ основу своихъ рѣшеній правила 1800 года.

Отсутствіе въ старообрядчествѣ трехъ степеней церковной іерархіи смущало его послѣдователей съ того самаго времени¹⁾, когда ожиданіе ими свѣтопреставленія по случаю Никоновскаго исправленія книгъ оказалось напраснымъ. Утѣшали старообрядцевъ нѣкоторое время легенды о томъ, что сохранились епископы съ клиромъ „древняго благочестія“ въ Антіохіи, въ Бѣловодѣ Опоньскаго царства и въ сокровенныхъ для грѣшнаго ока градѣ Китижѣ, Млевскихъ и Жигулевскихъ монастыряхъ. Но неоднократно снаряжавшіяся съ начала еще XVIII столѣтія старообрядческія экспедиціи, и отъ поповцевъ и отъ безпоповцевъ, „правовѣрныхъ“ епископовъ на Востокъ не нашли, а изъ сокровенныхъ святыхъ

¹⁾ П. И. Мельниковъ, Старообрядческіе архіереи и историч. оч. поповщины. Въ „Русск. Вѣстн.“ 1863 г. и 1864 г.

мѣсть являлись только разные самозванцы, такъ что для удовлетворенія своихъ религіозныхъ потребностей поповщина предпочитала пользоваться услугами бѣглыхъ поповъ изъ великорусскихъ преимущественно епархій. Послѣднихъ одни поповцы принимали черезъ муропомазаніе, другіе (діаконовцы) черезъ отреченіе отъ „ніконіанской“ ереси. Въ 1724 году удалось-было старообрядцамъ пріобрѣсти собственнаго епископа въ лицѣ бѣглаго эконома кіевскаго архіерейскаго дома Епифанія. Попадши подъ судъ за растлѣніе дѣвицы и растрату казенныхъ суммъ, Епифаній бѣжалъ въ Яссы и на основаніи подложныхъ документовъ возведенъ былъ тамошнимъ митрополитомъ въ епископа Чигиринскаго. Недолго поархіерействовалъ однако Епифаній въ зарубежной вѣткѣ: сомнителенъ онъ былъ старообрядцамъ, какъ малороссъ-обливанецъ, да и у самого него не лежала душа къ слишкомъ уже богомольнымъ вѣтковцамъ. Радъ онъ былъ, когда освободилъ его отъ старообрядчества Сатинскій разгромъ, и покорно кончилъ свою многмятежную жизнь въ кіевской крѣпости. Почти пятьдесятъ лѣтъ спустя добился-было архіерейскаго рукоположенія въ Іерусалимѣ отъ антиохійскаго патріарха Данила стародубскій монахъ Рафаилъ, но на обратномъ пути умеръ гдѣ-то въ Турціи.

Горячимъ стремленіемъ старообрядцевъ имѣть своего епископа не преминули воспользоваться проходимцы; въ срединѣ прошлаго столѣтія явилось въ старообрядчествѣ двое самозванцевъ-архіереевъ. Одинъ изъ нихъ, Афиногенъ, промѣнялъ, впрочемъ, свой омофоръ на кунтушь польскаго жолнера, а другой, Анфимъ, былъ утопленъ въ Днѣстрѣ своими же пасомыми, когда они убѣдились въ его самозванствѣ. На московскомъ соборѣ 1765 г. поповщина въ послѣдній разъ совмѣстно съ безпоповцами обсуждала вопросъ о пріобрѣтеніи старообрядческаго архіерея. Рѣшили было общимъ голосомъ поставить себѣ архіерея черезъ возложеніе на избраннаго руки св. Іоны митрополита, нетлѣнно почивающаго въ Московскомъ Успенскомъ соборѣ; но въ послѣднюю минуту на соборѣ вышла распря, кому читать при такой хиротоніи молитвы посвященія: бѣглому ли попу, или поморскому наставнику. Съ этого времени исканіе архіерейства принадлежитъ исключительно поповщинѣ, притомъ преимущественно діаконовскому ея согласію, относившемуся менѣе предубѣжденно къ іерархіи православной Церкви. Потерпѣвъ полную неудачу въ попыткахъ добыть себѣ архіерея тайно отъ русскихъ властей, руководитель діаконовцевъ въ этомъ предпріятіи, стародубскій инокъ Никодимъ въ разговорѣ съ намѣстникомъ Мало-

росіи, графомъ Румянцовымъ-Задунайскимъ, получилъ отъ героя Кагула совѣтъ просить императрицу и Св. Синодъ о назначеніи особаго архіерея для старообрядцевъ, которые такимъ путемъ и воссоединились бы съ Церковью. Предлагая этотъ совѣтъ, гр. Румянцевъ руководился, повидимому, постановленіемъ московской конференціи Св. Синода и Сената, состоявшейся въ 1763 г., по вопросу объ условіяхъ возвращенія раскольниковъ изъ-за границы, и послѣдовавшимъ вслѣдствіе ея Высочайшимъ указомъ 3 марта 1764 г. Въ 4-мъ его пунктѣ изображено: „что касается до тѣхъ, кои православною Церквю не чуждаются и таинства ея отъ православныхъ священниковъ приемятъ и только въ закоснѣлыхъ нѣкоторыхъ по суевѣрію остаются обычаяхъ, не развращающихъ ни слова Божія, ниже догматовъ и правилъ церковныхъ, то они не только отъ входа и таинствъ ея Святѣйшимъ Синодомъ не отлучаются, но и за раскольниковъ тѣмъ же Синодомъ не признаваемы“. (П. Св. З. т. XVI № 12067.)

Мысль гр. Румянцева нашла сочувствіе въ діаконовцахъ и Никодимъ при содѣйствіи графа, къ которому присоединился и кн. Потемкинъ, въ 1782 г. получилъ аудіенцію у императрицы Екатерины II. Государыня обнадежила Никодима, что старообрядцамъ дадутъ архіерея и священниковъ для служенія по старопечатнымъ книгамъ, если на этомъ условіи они согласятся воссоединиться съ Церковью. Послѣдовавшія затѣмъ попытки Никодима убѣдить къ служенію по дониконовскимъ обрядамъ какого-либо изъ пребывающихъ на покоѣ русскихъ архіереевъ кончились неудачей. Не имѣя такимъ образомъ готоваго кандидата въ законные старообрядческіе архіереи, старообрядцы стародубскихъ посадовъ въ числѣ 1400 лицъ, черезъ Никодима, подали въ концѣ 1783 г. прошеніе въ Св. Синодъ о разрѣшеніи „быть при старообрядчествѣ въ соединеніи св. восточныхъ греко-россійскія Церкви, чрезъ посредство нижеслѣдующихъ пунктовъ“. Изъ изложенныхъ въ прошеніи 12 пунктовъ шесть касаются учрежденія законнаго старообрядческаго архіерейства. Старообрядцы просятъ здѣсь „прислать при указѣ Ея Императорскаго Величества изъ Св. Правительствующаго Синода поставленнаго изъ великороссійской породы хоре-епископа (т.-е. сельскаго или слободскаго), которому бы неотносительно до епархіальнаго архіерея подлежать Св. Правительствующему Синоду“ (п. 3). Мѣстопробываніемъ хоре-епископа старообрядцы избрали Успенскій монастырь въ Стародубовѣ, а паству его должны были составлять придерживающіеся старообряд-

чества какъ въ Малороссіи, такъ и „въ разныхъ епархіяхъ Велико-россійскаго государства“ (6). Самъ могущественный покровитель Никодима, кн. Потемкинъ, принимавшій горячее участіе въ его ходатайствѣ, сознавалъ несбыточность проекта о старообрядческомъ епископѣ. Противъ приведеннаго нами пункта о хоре-епископѣ на поданномъ Потемкину прошеніи сохранилась собственноручная замѣтка свѣтлѣйшаго: „епископы, сельскіе, сирѣчь хоре-епископы, отмѣнены соборами“, а противъ 6 п., касающагося паствы, помѣчено: „сего дозволить не можно, потому что такой архіерей будетъ какъ патріархъ вселенскій“¹⁾.

Прошеніе Никодима въ этомъ отношеніи требовало многосторонняго обсужденія, между тѣмъ уже въ началѣ слѣдующаго 1784 г. послѣдовалъ по прошенію Никодима Высочайшій рескриптъ на имя с.-петербургскаго митрополита Гавріила. Здѣсь государыня объявляла свое соизволеніе „о дачѣ священниковъ старообрядцамъ по ихъ прошеніямъ и о дозволеніи имъ службу Божию отправлять по ихъ обрядамъ..., куда общее по представленнымъ отъ означенныхъ старообрядцевъ просьбамъ послѣдуетъ дальнее распоряженіе“. Этимъ Высочайшимъ повелѣніемъ кн. Потемкинъ воспользовался, чтобы побудить стародубскихъ старообрядцевъ къ переселенію въ свое Таврическое намѣстничество, на земли, лежащія по лѣвую сторону Днѣпра. 18 августа 1785 г. онъ издалъ объявленіе, въ которомъ приглашалъ старообрядцевъ изъ слободъ Черниговскаго и Новгородскаго намѣстничества къ переселенію въ Таврическую область, отъ епископа которой они и получаютъ законныхъ священниковъ; къ этому прибавлялось, что кн. Потемкину Высочайше повелѣно соорудить для переселенцевъ старообрядцевъ монастырь каменный и нѣсколько церквей приходскихъ. Въ объявленіи кн. Потемкина переселеніе оставлялось на добрую волю стародубскихъ слобожанъ, при чемъ тѣмъ изъ нихъ, которые оставались въ слободахъ, предоставлялось получать священниковъ отъ таврическаго же архіерея. На самомъ же дѣлѣ свѣтлѣйшій главнымъ образомъ былъ заинтересованъ въ переселеніи старообрядцевъ, и когда слобожане не обнаружили большой охоты переселяться на лѣвую сторону Днѣпра, то онъ взялъ у нихъ въ новый старообрядческій монастырь, который устроилъ въ своемъ намѣстничествѣ, при слободѣ Знаменкѣ, архимандрита Іоасафа, поставленнаго Св. Синодомъ во главѣ присоединившихся

1) Чт. въ общ. ист. и др. Рос. 1860, IV, 287—290.

къ Церкви старообрядцевъ и совершенно отступился отъ послѣднихъ. Никодимъ умеръ еще раньше, и дѣло по дальнѣйшему распоряженію относительно Никодимова прошенія, общанному рескриптомъ на имя митрополита Гавріила, остановилось¹⁾.

Тѣмъ не менѣ рескриптъ этотъ открывалъ уже старообрядцамъ возможность полученія законнаго священства. Кромѣ епархій черниговской и таврической, въ 1791 г. законное священство явилось и въ пермской епархіи.

Въ 1797 году Павелъ, епископъ Нижегородскій, представилъ въ Святѣйшій Синодъ просьбу старообрядцевъ своей епархіи о соединеніи съ православной Церковью на условіяхъ, которыя они изложили въ 14 пунктахъ. Исходя изъ основнаго положенія рескрипта 11 марта 1784 г., старообрядцы просятъ изъ ихъ среды или же изъ православныхъ, которые на то согласятся, „рукоположить изъ священниковъ по древнимъ церковнымъ обрядамъ“ или же благословить священнослуженіе имѣющимъ у старообрядцевъ священникамъ, которые „согласятся съ покореніемъ и примиреніемъ явиться къ епископу“, если они окажутся достойными. Для таковыхъ священниковъ испрашивается разрѣшеніе освятить церкви на древнихъ антиминсахъ (не ближе Іосифа патріарха) и совершать въ нихъ богослуженіе „по древнецерковнымъ до Никонова патріаршества книгамъ“. Выражая далѣе желаніе и готовность, чтобы „клятвы, распри и поношенія“, по вопросу объ обрядахъ, были прекращены, оставлены, преданы молчанію и суду Божію, нижегородскіе старообрядцы желаютъ однако при благословенномъ священствѣ жить своею религіозною жизнью, изолированно отъ православныхъ: ихъ священники не должны служить вмѣстѣ съ православными, у нихъ не исповѣдываться, равно епитиміи отбывать только въ старообрядческихъ монастыряхъ и даже платьѣ носить согласно съ старымъ русскимъ преданіемъ; въ старообрядческія церкви не должно дозволить входа православнымъ, кромѣ Высочайшихъ особъ. Въ отношеніи церковнаго суда и порядка просители ставили себя въ непосредственное подчиненіе архіерею съ тѣмъ, чтобы консисторія не вѣдала ихъ ни въ чемъ, а разбирательство ихъ дѣлъ поручалось бы ихъ же священникамъ, а для дѣлопроизводства соглашались содержать на свой счетъ особаго письмоводителя. Ходатайствуя, какъ показано выше, о благословеніи, совершать священнослуженіе ряѣе бывшимъ у нихъ

¹⁾ Исканіе старообрядцами въ XVIII в. законнаго архіерейства изд. прот. Т. Верховскій. С.-Пб. 1868 г.

священникамъ, нижегородскіе старообрядцы просятъ, чтобы ранѣе учиненныя этими священниками дѣйствія, напр. крещеніе, бракъ и постриженіе были признаваемы при архіерейскомъ ихъ подтвержденіи, „кромѣ что окажется дѣйствуемое, отъ чего Боже сохрани, отъ самозванства, или за правильныя вина изъ сана изверженныхъ поповъ“. вмѣстѣ съ тѣмъ они просили разрѣшенія присоединить „къ старообрядческой церкви“ такъ называемыхъ „независимыхъ“ старообрядцевъ¹⁾.

Эту послѣднюю просьбу Св. Синодъ не нашелъ возможнымъ удовлетворить, равно какъ и признать совершенныя ранѣе въ старообрядцествѣ священнодѣйствія. Ходатайство о томъ, чтобы старообрядческіе священники не отбывали эпитиміи въ великороссійскихъ монастыряхъ, не было удовлетворено временно впредь до открытія монастырей старообрядческихъ; кромѣ того, Св. Синодъ не почелъ себя въ правѣ освободить старообрядцевъ, какъ они просили, отъ штрафовъ за небытіе у исповѣди и св. причащенія. Благословляя за симъ старообрядцамъ имѣть священниковъ, русская церковная власть обязывала ихъ „вспоминавать во всѣхъ отправляемыхъ ими по старопечатнымъ книгамъ церковныхъ служеніяхъ Высочайшія имена, равно Святѣйшій Синодъ и епархіальнаго архіерея, по данной на то отъ Св. Синода формѣ“. По представленіи этого дѣла Государю, состоялся Высочайшій указъ отъ 12 марта 1798 г. слѣдующаго содержанія: „Разсмотрѣвъ докладъ, поднесенный Намъ отъ Синода, по представленію въ оный епископа Нижегородскаго, повелѣваемъ: жительствоующимъ въ тамошней епархіи старообрядцамъ позволить у себя имѣть церковь и особенныхъ священниковъ, рукоположенныхъ отъ епархіальнаго архіерея, для отправленія службы Божіей по старопечатнымъ книгамъ, сходственно съ представленіемъ помянутаго епископа, которому по собственному усмотрѣнію предоставить и исправленіе тѣхъ священниковъ, въ случаѣ какихъ-либо учиненныхъ ими преступленій, духовной эпитиміи подлежащихъ. На семъ основаніи Синодъ можетъ равномѣрное дозволеніе давать и по другимъ епархіямъ, когда изъ оныхъ вступать будутъ впредь подобныя отъ старообрядцевъ представленія или прошенія“ (П. Св. З. т. XXV № 18428). На основаніи этого Высочайшаго повелѣнія законныя священники даны были въ 1799 г. старообрядцамъ въ петербургской, тверской и казанской епархіяхъ. Просьбы о томъ же донскихъ казаковъ въ 1795 и 1796 гг. успѣха не имѣли.

¹⁾ Мисс. Обзор. 1900 г. I ст. 676 и сл.

Какъ мы видѣли, ходатайство нижегородскихъ старообрядцевъ объ оставленіи у нихъ прежде бывшихъ священниковъ не встрѣтило возраженій со стороны Св. Синода. Этимъ объясняется прошеніе московскихъ старообрядцевъ Рогожскаго кладбища Дмитрія Ѳедорова съ товарищами, поданное императору Павлу Петровичу въ началѣ 1799 года о дозволеніи имъ изъ разныхъ епархій избирать себѣ священниковъ, которые согласились бы отправлять службы по старопечатнымъ книгамъ, равно и оставить у себя прежде бывшихъ поповъ. По прошенію этому послѣдовалъ собственноручный Высочайшій указъ отъ 3 іюня 1799 г. на имя Амвросія, архіепископа Казанскаго, слѣдующаго содержанія: „Какъ они сами отзываются мною быть довольными, то и оставили бы мнѣ съ преосвященнымъ казанскимъ дѣло ихъ вѣдать и сему послѣднему снабжать старообрядцевъ священниками по ихъ одобреніямъ“. Объявляя повѣреннымъ московскаго общества старообрядцевъ это Высочайшее повелѣніе, преосвященный Амвросій выразилъ готовность опредѣлить избираемыхъ священниковъ, если по справкамъ у епархіальныхъ архіереевъ „не окажется препятствующихъ благословныхъ винтъ“. Разрѣшая этимъ священникамъ совершать богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ, преосвященный Амвросій вѣряетъ старообрядцевъ ихъ пастырскому усмотрѣнію „на основаніи правилъ соборныхъ и св. отецъ“, и предписываетъ приносить „въ служеніяхъ, гдѣ иногда надлежитъ“, моленія о здравіи Государя и за весь Царствующій домъ. Преосвященный призываетъ старообрядческихъ священниковъ къ исполненію обязанностей, возлагаемыхъ гражданскими законами и присягой вѣрности, и совѣтуетъ остерегаться давать поводъ къ соблазну и нареканіямъ. вмѣстѣ съ тѣмъ архіепископъ объявляетъ обществу, что впредь оно не въ правѣ принимать бѣглыхъ поповъ, равно и самовольно отрѣшать назначенныхъ архіепископомъ; что же касается наблюденія за поведеніемъ старообрядческихъ священниковъ, ихъ исправностью въ службѣ и порядкомъ, а также относительно веденія церковнаго хозяйства, — эти вопросы преосвященный поручилъ разработать повѣреннымъ, по соглашенію съ обществомъ. Предписаніе архіепископа Амвросія о поминовеніи за службами Особъ Императорскаго дома обсуждалось на особомъ собраніи московскихъ старообрядцевъ, при чемъ опредѣлено было „приносить Господу Богу моленіе о Высочайшемъ здравіи и благоденствіи самодержавнѣйшаго и Богомъ хранимаго великаго государя нашего царя Павла Петровича всея Россіи“ и всей Августѣйшей фамилии

„по именамъ съ отечествами на всѣхъ эктеніяхъ и гдѣ бы ни было“. Старообрядцы выражали согласіе помянуть Государя только по приведенному титулу, а форму, данную отъ Св. Синода, отказались принять безусловно, вмѣстѣ съ тѣмъ они указывали, что въ старопечатныхъ служебникахъ нѣтъ указаній, чтобы помянуть Царствующій домъ на великомъ выходѣ. Архіепископъ Амвросій объ этомъ постановленіи рогожскихъ старообрядцевъ, которое они ему доставили за подписями трехъ кладбищенскихъ іереевъ, одного діакона, попечителей и довѣренныхъ общества, довелъ до Высочайшаго свѣдѣнія; 20 августа 1799 г. послѣдовалъ указъ Императора Павла Петровича на имя преосвященнаго Амвросія о томъ, что Государь оставляетъ старообрядцевъ въ прежнемъ ихъ положеніи, повелѣвая архіепископу прекратить съ ними всякое сношеніе. Объявляя объ этомъ, архіепископъ 22 августа истребовалъ отъ старообрядцевъ данное ранѣ свидѣтельство на опредѣленіе священниковъ ¹⁾).

Тѣ взгляды, которые высказаны въ заявленіи старообрядцевъ Рогожскаго кладбища на имя архіепископа Амвросія, раздѣлялись однако далеко не всѣми членами ихъ общества. Вскорѣ же началось въ этомъ обществѣ движеніе о подачѣ новаго прошенія относительно законнаго священства; подать его рѣшено было митрополиту Московскому. Это предпріятіе встрѣтило на кладбищѣ сильную оппозицію: 3 ноября 1799 г. состоялось здѣсь собраніе общественниковъ, на которомъ тотъ же Дмитрій Ѳедоровъ, который ранѣ хлопоталъ о священствѣ, добился постановленія не допускать на кладбище подписавшихъ новое прошеніе и запретить кладбищенскимъ попамъ совершать у нихъ требы; при встрѣчѣ съ ними, какъ козлищами общества, каждый кладбищенскій долженъ былъ кричать бэ-э, какъ козлы блеютъ. Рѣзкій антагонизмъ, который проявился на Рогожскомъ кладбищѣ въ отношеніи къ искателямъ законнаго священства послѣ указа 20 августа 1799 года, объясняется тѣмъ, что условія присоединенія къ Церкви, представленныя митрополиту Платону, существенно расходились съ прошеніями рогожцевъ, разрѣшившимися указомъ 20 августа. Повѣренные Рогожскаго общества просили исключительно признанія тѣхъ священниковъ, которые у нихъ дотолѣ были, и тѣхъ, которыхъ они избрали бы впредь, не связывая себя затѣмъ никакими обязательствами передъ господствующей Церковью; тѣ же лица, кото-

1) „Русскій Архивъ“ 1864 г., стр. 250 и сл.

рыя подписались подъ прошеніемъ на имя митрополита Платона, повторяя въ общемъ условія нижегородскаго прошенія, шли навстрѣчу болѣе тѣсному сближенію съ великороссійской Церковью, такъ какъ принимали моленіе за Особъ Высочайшей фамилии и прочихъ, кого слѣдуетъ, по данной отъ Святѣйшаго Синода формѣ, равно выражали согласіе, чтобы въ случаѣ смѣшанныхъ браковъ православныхъ со старообрядцами, священнодѣйствіе таинства совершалось безразлично въ великороссійской или старообрядческой церкви, притомъ же высказывали желаніе, чтобы желающіе изъ сыновъ великороссійской Церкви пріобщались у старообрядческихъ священниковъ, а старообрядцы у греко-россійскихъ. Въ особомъ, первомъ, пунктѣ своихъ условій просители ходатайствовали, „дабы Святѣйшій Синодъ разрѣшилъ прежде положенныя клятвы на двосперное сложеніе и другіе подобныя сему обряды“.

Митрополитъ Платонъ, по поводу поданнаго ему на такихъ основаніяхъ частью московскихъ старообрядцевъ прошенія, изложилъ свое мнѣніе. По первому пункту онъ признавалъ потребнымъ клятву разрѣшить, чтобы совѣсть присоединяющихся къ Церкви „не была ею отягощаема“; разрѣшеніе это въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ должно быть свидѣтельствуемо произнесеніемъ отъ епископа или священника надъ присоединяющимся особой молитвы, съ возложеніемъ руки. Выказавъ за тѣмъ, что въ старообрядческіе приходы не могутъ быть опредѣляемы прежніе попы, „какъ бѣглецы и предатели Церкви, совѣсти и сана своего“, просвѣщенный Платонъ признаетъ предосудительной просьбу не принуждать старообрядцевъ къ допущенію на общія моленія лицъ, не придерживающихся стараго обряда. вмѣстѣ съ тѣмъ незаписнымъ старообрядцамъ митр. Платонъ открываетъ доступъ въ дозволенную церковь въ томъ лишь случаѣ, если они дотолѣ въ церковь православную не ходили: „а въ церкви нашей православной доселѣ бывшихъ“, говорится въ мнѣніи, „никакъ до таковаго присоединенія не допускать“. Наконецъ, по вопросу о причащеніи у старообрядческихъ священниковъ, митр. Платонъ писалъ: „по сей статьѣ сынъ православной Церкви не иначе можетъ имѣть дозволеніе, развѣ то въ крайней нуждѣ, въ смертномъ случаѣ, гдѣ бы не случилось найти православнаго священника и церкви, а старообрядцу позволять то безъ всякаго затрудненія“.

Свои замѣчанія по отдѣльнымъ пунктамъ прошенія старообрядцевъ митр. Платонъ сопровождаетъ особымъ заключеніемъ, общій смыслъ котораго тотъ, что старообрядцамъ, принимающимъ условія

соглашенія, взаимно установленныя ими и церковной властью, впредь слѣдуетъ называться соединенцами, или единовѣрцами. Миѣніе московскаго митрополита, по докладу Святѣйшаго Синода, удостоилось Высочайшаго утвержденія 27 октября 1800 года и вмѣстѣ съ пунктами, изложенными въ прошеніи, Св. Синодомъ объявлено печатными указами синодальнымъ членамъ и прочимъ спархіальнымъ архіереямъ къ должному и непремѣнному исполненію. Въ Высочайшемъ указѣ по этому дѣлу изображено: „по прошенію московскихъ старообрядцевъ объ устроеніи въ Москвѣ церкви представленіе московскаго митрополита Платона находя сообразнымъ указу Нашему въ 12 день марта 1798 г., коимъ дозволили Мы по всѣмъ спархіямъ таковое старообрядческихъ церквей устроеніе, повелѣваемъ церковь старообрядцамъ дать и впредь дозволять устроеніе на подобномъ основаніи“ (Полн. Собр. Зак. т. XXVI № 19621).

Такъ возникло и развилось дѣло исканія старообрядцами законнаго священства, закончившееся учрежденіемъ единовѣрія сто лѣтъ тому назадъ. И послѣ закона 27 октября 1800 г. старообрядцы, заявляя о желаніи имѣть благословенное священство, пытались ставить условія, каковы, напр., 17 калужскихъ пунктовъ 1801 г., по Св. Синодъ разрѣшаетъ уже открытіе въ Калугѣ единовѣрческой церкви „на точномъ основаніи именныхъ указовъ 1798 г. марта 12 и 1800 г. октября 27 Высочайше утвержденнаго миѣнія синодальнаго члена преосвященнаго Платона, митрополита Московскаго на представленныя ему отъ московскихъ старообрядцевъ пункты“. Ссылку на указъ 12 марта 1798 г. (по дѣлу о благословенномъ священствѣ для нижегородскихъ старообрядцевъ) мы видѣли и въ самомъ указѣ 27 октября 1800 года; подобную же ссылку мы находимъ и въ указѣ Святѣйшаго Синода на имя митрополита С.-Петербургскаго Серафима отъ 19 декабря 1833 г. по вопросу о самоуправленіи единовѣрческихъ приходоу въ хозяйственномъ отношеніи; здѣсь указъ 1798 г. опять цитруется на ряду съ указомъ 1800 г. Приведенный выше подлинный текстъ того и другого указовъ показываетъ, что Св. Синоду предоставлялось дозволять въ спархіяхъ открытіе церквей для старообрядцевъ: въ 1798 году на томъ же основаніи, какъ разрѣшено нижегородскимъ просителемъ, а въ 1800 г. — какъ московскимъ. Такимъ образомъ въ моментъ возникновенія единовѣрія дѣйствующими оказывались два законоположенія, одобрявшія двоякія условія соединенія старообрядцевъ съ Церковью: нижегородскія и московскія. Въ первыхъ,

какъ мы видѣли, обнаружилось стремленіе старообрядцевъ возможно болѣе обособиться отъ послѣдователей троеперстія и сохранить прежнихъ бѣглыхъ поповъ, что имъ и было дозволено; правила же 1800 года, благодаря мнѣнію митр. Платона, приняли характеръ противоположный нижегородскимъ пунктамъ, требуя отъ старообрядцевъ болѣе примирительнаго отношенія къ послѣдователямъ великороссійской Церкви въ надеждѣ, что при давнихъ имъ льготахъ въ отношеніи обряда единовѣрцы „со временемъ Богомъ просвѣтятся и ни въ чемъ неразствуящее съ Церковью придутъ согласіе“. Такая рознь во взглядахъ двухъ законодательныхъ актовъ, по дарованію старообрядцамъ благословеннаго священства, послѣдовавшихъ притомъ черезъ два года одинъ за другимъ, — сама по себѣ не обезпечивала дѣлу единовѣрія быстрого успѣха. Гораздо позднѣе мы встрѣчаемъ въ жизни единовѣрія факты, вытекающіе изъ этой розни. Такъ, въ 1850 г. въ посадѣ Климовѣ, Черниговской губ., единовѣрцы раздѣлялись на старыхъ и новыхъ. Первыхъ было до 400 человекъ; они приняли единовѣріе послѣ инока Никодима и не сообщались съ новыми, присоединившимися въ пятидесятыхъ годахъ. Въ 1889 г. въ г. Уральскѣ впервые принялъ участіе въ служеніи съ другимъ единовѣрческимъ духовенствомъ города причтъ тамошней „благословенной“ церкви, ранѣе уклонявшійся отъ такого сослуженія¹⁾.

То сильное движеніе въ сторону благословеннаго священства, которое обнаружилось въ старообрядцествѣ во второй половинѣ XVIII столѣтія, находитъ для себя больше удовлетворенія въ указѣ 1798 г., чѣмъ въ правилахъ 1800 г. Энергичный поборникъ этого движенія, стародубскій инокъ Никодимъ, въ прошеніи на имя митрополита Платона отъ 8 декабря 1783 г. торжественно заявляетъ отъ имени старообрядцевъ, что они „готовыми будутъ навсегда отдать себя со всеглубочайшею преданностію подъ паству святѣйшихъ архипастырей вселенской Церкви“. Испрашивая старообрядцамъ, какъ немощнымъ, снисхожденія, Никодимъ понимаетъ это снисхожденіе въ томъ, чтобы старообрядчеству предоставлено было жить попрежнему особой своей жизнью, составляя особую общину во главѣ съ законно поставленнымъ епископомъ; связь этой общины съ русскимъ священноначаліемъ, по проекту Никодима, должна была заключаться въ поставленіи Св. Синодомъ для старо-

¹⁾ М. С. Ист. оц. един. С.-Пб. 1867 г., стр. 66. Всеп. отч. оберъ-прокурора Св. Синода за 1888—1889 гг.

обрядцевъ епископа и въ снабженіи общины св. муромъ. Являясь при такихъ условіяхъ собраніемъ не самочиннымъ, община эта не должна была уже подлежать прещеніямъ соборовъ, изрекшихъ постановленія о русскомъ расколѣ, почему Никодимъ и просилъ: „произнесенныя бывшими въ царствующемъ градѣ Москвѣ въ царство великаго государя царя и великаго князя Алексѣя Михайловича всея Россіи самодержца, въ патриаршество Никона и Иосафа втораго патриарховъ въ 1656 г. и 1667 г. соборами, также въ 1720 г. чинопріятіемъ, клятвы и поречевія на двухперстное сложеніе и на прочее нѣкоторое древнее греко-россійскія Церкви содержаніе, сношеніемъ святѣйшихъ четверопрестольныхъ патриарховъ разрѣшить“. Всѣ послѣдующія прошенія старообрядцевъ о благословенномъ священствѣ выражаютъ ту же мысль объ устройствѣ особой церковной общины, которая сохранила бы тѣ формы жизни, въ какія она сложилась для поповщины въ полуторавѣковое почти ея существованіе. Разница этихъ проектовъ съ Никодимовымъ заключается лишь въ томъ, что послѣдній мечталъ о созданіи особой старообрядческой епархіи, а первые ограничивались стремленіемъ благоустроить приходскія свои общины.

Такое явленіе совершенно понятно. Трудно, почти невозможно, человѣку съ убѣжденіемъ сразу оставить прежніе свои взгляды, сегодня признать хорошимъ то, что вчера еще онъ почиталъ инымъ, опорочить весь тотъ строй жизни, въ которомъ онъ родился и съ которымъ сжился. Общимъ порядкомъ жизни своей общины старообрядецъ прошлаго столѣтія былъ вполне удовлетворенъ; угнетало его лишь неустройство священства, и старообрядецъ ищетъ надежныхъ пастырей и именно тамъ, гдѣ слѣдуетъ. Какъ мы видѣли, до 1800 г. Св. Синодъ и давалъ старообрядчеству этихъ пастырей, оставляя за старообрядцами, какъ того они желали, полную замкнутость ихъ религіозной жизни; уже 8 іюня 1799 г., по избранію московской поповщины, опредѣлены къ кладбищенской ся часовнѣ казанскимъ архіепископомъ Амвросіемъ пять священниковъ и два діакона; на однихъ старообрядцевъ, какъ мы видѣли, едва ли можно сложить вину того, что благословенное священство здѣсь не удержалось.

Къ этому времени особенно ярко проявилась несостоятельность поповщины съ ея бѣглымъ священствомъ. Пресловутое рогожское муровареніе 1777 г. обнаружало неимѣніе у поповцевъ этой святости и въ то же время сдѣлало ихъ посмѣшищемъ для всей Москвы, такъ какъ здѣсь, въ мѣдномъ ряду, продавался за минованіемъ

надобности тотъ самоваръ, въ которомъ кладбищенскіе попы варили муро; небрежность этихъ кощунниковъ дошла до того, что, отдавая въ продажу самоваръ, они не вычистили изъ него пригорѣлое масло и другія вещества¹⁾. Неудача рогожскихъ прихожанъ въ ихъ предпріятіи, которымъ на будущее время предотвращались бы подобныя происшествія, какъ мы видѣли, не охладила въ части ихъ стремленія къ благословенному священству. Умѣренность ихъ условій, предъявленныхъ митр. Платону, въ сравненіи съ нижегородскими, вполнѣ объясняется желаніемъ просителей смягчить то раздраженіе, которое естественно вызвано было у духовныхъ и свѣтскихъ властей поведеніемъ рогожскихъ общественниковъ на собраніи 3 ноября. Но и эти условія не встрѣтили уже болѣе сочувствія со стороны представителей церковной іерархіи. Большинство комиссіи изъ лицъ московскаго духовенства, на предварительное разсмотрѣніе которой митр. Платонъ передалъ прошеніе старообрядцевъ, усмотрѣло у послѣднихъ стремленіе „основать новую церковь на тѣхъ своихъ любимыхъ правилахъ, кои отъ православной Церкви въ неправильности ясно изобличены, доказаны и проклятію преданы“. Только меньшинство этой комиссіи согласилось „со всею христіанскою любовію и усердіемъ“ на пунктъ одиннадцатый, касающійся полнаго общенія въ таинствахъ между православными и старообрядцами; то же меньшинство отвергло, впрочемъ, п. 5 относительно отправленія богослуженій старообрядческими священниками исключительно для старообрядцевъ и только въ ихъ церквахъ, а равно присоединенія незаписныхъ²⁾. Такимъ отношеніемъ къ вопросу о присоединеніи старообрядцевъ со стороны представителей московскаго духовенства и вызвано было показанное выше мнѣніе митр. Платона, послужившее основаніемъ къ учрежденію единовѣрія. По существу расходясь съ желаніями старообрядцевъ, выраженными въ прошеніи Никодима, вводя ограниченія противъ нижегородскихъ пунктовъ, правила 1800 г. ставили присоединяющихся къ Церкви старообрядцевъ въ нѣсколько неопредѣленное положеніе: Съ одной стороны, единовѣрцы признаются здѣсь (п. 16), наравнѣ съ членами греко-россійской Церкви, чадами „единыхъ святыхъ соборныхъ апостольскія Церкви“, при чемъ предосудительнымъ признается для нихъ недопущеніе къ своимъ молитвамъ лицъ, принимающихъ новопечатныя книги; съ другой же — этимъ послѣд-

1) *Иер. Сергій*, Зеркало для старообрядцевъ. М. 1860 г., стр. 45.

2) *Т. П. Филипповъ*, Современные церковные вопросы. С.-Пб. 1882 г., стр. 312—404.

нимъ лицамъ воспрещается пріобщаться св. таинъ отъ старообрядческаго священника. Въмѣстѣ съ тѣмъ воспрещается примкнуть къ благословенному священству той массѣ старообрядцевъ, которая официально числилась въ числѣ послѣдователей православной Церкви; переходъ такихъ лицъ въ единовѣріе казался униженіемъ достоинства Церкви. Такая двойственность взгляда на единовѣріе, выражающаяся въ самыхъ его правилахъ, въ своихъ ближайшихъ послѣдствіяхъ по распространенію единовѣрія играла не меньшую роль, какъ и показанный выше двойкій взглядъ пранительства на дарованіе старообрядцамъ законнаго священства.

Тѣмъ не менѣе единовѣрческіе храмы начали открываться въ разныхъ епархіяхъ, хотя первоначально и не въ большомъ числѣ. Первая церковь, освященная для единовѣрцевъ, въ Москвѣ, у Салтыкова моста, въ 1801 г. получила въ народѣ названіе „новоблагословенной“; наименованіе это сохранилось и доселѣ въ названіи улицы, на которой находится этотъ храмъ. Около этихъ храмовъ сгруппировались старообрядцы, которые спокойствіе своей совѣсти, возмущавшейся лишеніемъ священства, поставили выше привычки къ традиціонной замкнутости раскола. Составивши особые приходы, единовѣрцы внутреннюю свою приходскую жизнь облекли въ тѣ же формы, съ которыми они сжились въ прежнемъ своемъ положеніи. Центромъ ея явился единовѣрческій храмъ, какъ прежде была моленная или часовня; личность священнослужителя не играла при этомъ значительной роли подобно тому, какъ не имѣли въ этомъ отношеніи никакого вліянія и бѣглые попы. Дѣятельными органами приходской жизни, какъ и прежде въ поповщинскихъ и безпоповщинскихъ общинахъ, явились попечители, лица, выборныя изъ прихожанъ, и предъ ними одними отвѣтственными за свои дѣйствія¹⁾. Необычнымъ и даже незаконнымъ представлялся такой порядокъ приходской жизни единовѣрческому духовенству, которое на первыхъ порахъ избиралось изъ членовъ нашего духовнаго сословія, привычнаго и къ своей первенствующей роли въ приходскихъ дѣлахъ и къ контролю епархіальнаго начальства. Единственной своей задачей при единовѣрческихъ приходсахъ имѣя сторону религіозно-нравственную, духовенство это, въ свою очередь, не всегда удовлетворяло потребностямъ своей паствы. Неоднократно выражались съ разныхъ сторонъ сѣтованія на то, что единовѣрческіе священники не соблюдаютъ въ точности

¹⁾ М. С—го, Историческіе очерки единовѣрія, стр. 172 и 187.

старыхъ обрядовъ и служить по своей волѣ, то по старопечатнымъ, то по новымъ книгамъ. Такъ бывало въ Херсонской и Полтавской губерніяхъ, то же нашелъ и протоіерей Верховскій, когда по Высочайшему повелѣнію командированъ былъ въ Стародубскія слободы¹⁾. Наличие такого рода явленій въ жизни единовѣрческихъ приходовъ не могла не мѣшать укрѣпленію и развитію новонасажденнаго учрежденія. Способствовало этому и то явленіе приходской жизни старообрядчества, когда въ одной часовнѣ служатъ по книгамъ Іосифовскимъ, въ другой по Іоасафовскимъ и т. д. Вызываемое этимъ разнообразіе обряда отразилось и на единовѣрческихъ приходахъ: въ Москвѣ, напр., употребляются книги, изданныя при патріархѣ Іосифѣ, а въ Астрахани и на Дону — при п. Іоасафѣ I, а въ служебникахъ и потребникахъ этихъ разныхъ изданій обряды и молитвословіе показаны разно²⁾. Даже въ самой Москвѣ замѣчаются особенности въ обрядахъ по каждому изъ здѣшнихъ единовѣрческихъ приходовъ: одно время, напр., въ приходахъ Рогожскомъ и Всехвятскомъ мірянъ приобщали по три лица, что не имѣетъ никакихъ основаній ни въ старопечатныхъ, ни въ другихъ книгахъ, а занесено было сюда перемѣщеннымъ изъ Ржева единовѣрческимъ священникомъ Симеономъ, который потомъ служилъ при обѣихъ названныхъ церквахъ³⁾. Подобное разнообразіе въ богослужебныхъ обрядахъ устанавливало, конечно, рознь между отдѣльными единовѣрческими приходами и отрывало широкое поприще для пререканій между духовенствомъ и прихожанами.

Показанныя условія приходской жизни единовѣрцевъ не могли оставаться неизвѣстными для епархіальныхъ архіереевъ, которымъ то священники жаловались на прихожанъ, то обратно. Постоянно возникавшія затрудненія по улаживанію подобныхъ недоразумѣній въ миролюбивомъ духѣ возбуждали въ начальникахъ епархій недовѣріе къ единовѣрцамъ. Мы видѣли, какъ отнеслись представители московскаго духовенства къ прошенію старообрядцевъ на имя митр. Платона. На ту же подозрительность въ отношеніи къ единовѣрцію мы находимъ указаніе, наканунѣ столѣтія его существованія, во всеподданнѣйшемъ отчетѣ оберъ-прокурора Св. Синода за 1896 и

1) М. С-го, Историческіе очерки единовѣрія, стр. 142; Т. А. Верховскій, Записки, стр. 428, 451 и 696 и др.

2) Радзоръ въ единовѣрціи, изд. журнала „Истина“. Псковъ 1877 г., л. 5. Здѣсь подробно указаны разности чинослѣдованій въ единовѣрческихъ церквахъ.

3) „Прав. Обзор.“ 1878 г., I, стр. 330—332.

1897 г., гдѣ (на стр. 139) указывается на то недоразумѣніе, „въ силу коего нерѣдко въ мнѣніи самихъ властей единовѣрїю не придавалось истиннаго значенія, и считалось оно какъ бы прикрытіемъ раскола. „Подобное отношеніе церковныхъ властей къ единовѣрцамъ не укрылось, конечно, отъ старообрядцевъ, которые составили себѣ убѣжденіе, что епархіальное начальство, имѣющее вліяніе на единовѣрческихъ священниковъ, будетъ постепенно измѣнять ихъ обряды¹⁾. Даже въ послѣдней четверти столѣтія въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ, напр. Уральскѣ и Казани, бывали случаи, что единовѣрцы уклонялись принимать епархіальныхъ архіереевъ въ свои храмы, а послѣ такихъ посѣщеній окропляли храмы св. водою²⁾. Это обстоятельство имѣло, конечно, не малое вліяніе на успѣшность единовѣрїя.

Высочайше утвержденными правилами 26 марта 1822 г. разрѣшено было губернаторамъ оставлять у раскольниковъ бѣглыхъ поповъ, которые до побѣга не совершили уголовныхъ преступленій. Открывая поповщинѣ возможность имѣть безъ всякихъ стѣсненій привычное ей изстари священство, принимаемое „подъ исправу“ и находящееся въ полномъ распоряженіи старообрядческихъ общинъ, новый законъ сильно затормозилъ дѣло единовѣрїя.

Цѣлый рядъ узаконеній, изданныхъ въ слѣдующее царствованіе и клонившихся къ ослабленію раскола, отразился на развитіи единовѣрїя также скорѣе отрицательно. Воспрещеніе поповщинѣ принимать новыхъ бѣглыхъ поповъ и ограниченіе дѣятельности прежде бывшихъ, естественно, снова ставило на очередь вопросъ о священствѣ; но надежда, что слѣдствіемъ этого будетъ присоединеніе старообрядцевъ къ Церкви по единовѣрїю, не оправдалась. Тѣ массовыя присоединенія къ единовѣрїю, которыя имѣли мѣсто въ сороковыхъ и пятидесятихъ годахъ нашего столѣтія, лишь весьма рѣдко были дѣломъ внутренняго убѣжденія. Въ основѣ ихъ лежали обыкновенно соображенія житейскаго свойства — сохранить тѣ личныя и общественныя права, которыхъ въ то время были лишены послѣдователи раскола; не обходилось и безъ принудительнаго воздѣйствія со стороны не въ мѣру равностныхъ радѣтелей закона. Не разъ обращеніе скитовъ и моленныхъ въ единовѣрческіе монастыри и церкви сопровождалось серіозными беспорядками, для пре-

¹⁾ М. С—го, Историческіе очерки единовѣрїя, стр. 69.

²⁾ Отчетъ оберъ-прокурора Св. Синода за 1888—1889 гг.; „Соврем. Изв.“ 1886 г., № 319.

крайней которыя вызывалась даже военная сила¹⁾. Все это не могло располагать старообрядцевъ въ сторону единовѣрія, къ которому они, какъ мы видѣли, и прежде относились недовѣрчиво. Къ тому же въ исходѣ пятидесятихъ годовъ въ Россіи появились архіереи и попы, ставленники Амвросія бѣлокриницкаго, которыя усиленно поддерживало Рогожское кладбище. Уже въ 1849 г. началось обратное движеніе изъ единовѣрія въ расколъ: тогда въ Саратовской губ. сто челоѣкъ пали на колѣни передъ изслѣдовавшимъ это движеніе чиновникомъ и жаловались, что ихъ неправильно опубликовали единовѣрцами, что они были и останутся старообрядцами; тотъ же изслѣдователь удостовѣряетъ, что единовѣрческія церкви не посѣщались, а молитвенные раскольничьи дома наполнялись пародомъ; прихожане Ессентукской единовѣрческой церкви, открытой въ 1838 г., одинъ за другимъ перешли въ расколъ, и черезъ 20 лѣтъ весь приходъ состоялъ едва изъ 20 челоѣкъ. Въ Сухиничахъ, Калужской губ., гдѣ группировались извѣстные „брынскіе“ раскольники, весь единовѣрческій приходъ, открытый въ 1854 г., со священникомъ изъ бывшихъ уставщиковъ во главѣ, ушелъ въ расколъ, такъ что церковь пришлось запечатать¹⁾. Конечно, это движеніе распространялось далеко не на всю массу новыхъ единовѣрцевъ, по тѣмъ условіямъ, при которыя совершались присоединенія за описываемый періодъ, ввели въ составъ единовѣрія такіе элементы, которые глубоко проникнуты были духомъ отчужденія отъ существующаго церковнаго строя: въ составѣ прихода явились такъ называемые неискренніе единовѣрцы, вліянію которыя современники приписывали возбужденіе единовѣрцами разныхъ ходатайствъ по единовѣрческому вопросу въ шестидесятихъ и семидесятихъ годахъ²⁾.

Принимая мѣры къ ослабленію раскола въ цѣляхъ соединенія его послѣдователей съ Церковью, хотя бы на правилахъ единовѣрія, правительство въ то же время озаботилось изданіемъ цѣлаго ряда законоположеній, клонившихся къ умноженію единовѣрческихъ приходоѣвъ, признанію за ихъ духовенствомъ тѣхъ же правъ, какими пользуется духовное сословіе въ имперіи, а также къ подтвержденію тѣхъ основаній приходской жизни, которыя, какъ мы видѣли, первоначально вызывали недоразумѣнія между прихожанами и духовенствомъ. Еще въ 1807 г. состоялось разрѣшеніе

¹⁾ Тамъ же, стр. 89 и 100; „Церк. Вѣсти.“ 1885 г., стр. 886.

²⁾ Письма митр. Филарета къ арх. Антонію, т. IV, стр. 64; его же, Собр. мѣній и отзывоѣвъ, т. V, стр. 564 и 639.

устроить единовѣрческія церкви, по желанію прихожанъ, даже если приходъ не представляетъ того количества дворовъ, которое устанавливалось дѣйствовавшимъ въ этомъ отношеніи общимъ закономъ. Въ 1853 г. права, предоставленныя дѣтямъ духовенства, распространены и па потомство духовныхъ лицъ, служащихъ въ единовѣрческихъ приходахъ¹⁾. Наконецъ, въ указѣ Св. Синода отъ 5 апрѣля 1845 г. объявлено было Высочайшее повелѣніе, имѣющее особое значеніе для приходской жизни единовѣрія. Здѣсь подтверждалось всѣмъ епархіальнымъ начальствамъ, чтобы касательно способа управленія единовѣрческихъ церквей наблюдали они непремѣнно и со всею точностью за исполненіемъ Высочайше утвержденныхъ въ 1800 г. правилъ митрополита Платона, чтобы по сему ни въ богослуженіи единовѣрцевъ, ни въ церковно-хозяйственномъ порядкѣ, ни вообще въ обычаяхъ, Церковью дозволяемыхъ, не допускалось никакого имъ стѣсненія, и не дѣлаемо было никакихъ нововведеній, чтобы въ дѣлахъ единовѣрческихъ церквей не было допускаемо никакого участія ни духовныхъ консисторій, ни другихъ духовныхъ начальствъ, кромѣ одного преосвященнаго, и чтобы преосвященный всѣ таковыя дѣла (за исключеніемъ лишь требующихъ законнаго слѣдствія) непремѣнно разрѣшалъ самъ; для исполненія же своихъ распоряженій и для ближайшаго надзора за единовѣрческимъ духовенствомъ и паствою назначалъ благочинныхъ того же духовенства²⁾. Такая точная и опредѣленная формулировка отношеній епархіальнаго начальства къ единовѣрческимъ приходамъ не оставляла мѣста для проявленія личныхъ взглядовъ въ осуществленіи этихъ отношеній и устанавливала прочный порядокъ приходской жизни. Тѣ единовѣрцы, которые въ союзѣ съ Церковью искали мира своей совѣсти, неудовлетворенной въ расколѣ, въ законѣ 1848 г. нашли полную гарантію за сохраненіе дорогихъ имъ формъ стариннаго приходскаго обихода.

Не то было съ тѣми старообрядцами, которые приведены были въ единовѣріе не побужденіями религіознаго чувства, а практическимъ расчетомъ. Одни изъ нихъ, какъ мы видѣли, снова уклонились въ расколъ; другіе же, не столь рѣшительные, обнаружили стремленіе пересоздать единовѣріе по-своему, на основаніяхъ полной отчужденности отъ православной Церкви, къ установленіямъ которой они, и сдѣлавшись единовѣрцами, продолжали относиться отрицательно.

1) „Миссіонерское Обозр.“ 1900 г., I, стр. 793 и сл.

2) Собр. постановленій по части раскола. С.-Пб. 1875 г., стр. 355.

Основанія для подобныхъ проектовъ эта единовѣрческая партія старалась находить въ правилахъ митр. Платона, которыя почитала не вполне соответствующими своему назначенію. Такъ, если не самыя правила, то заключительная къ нимъ статья митр. Платона открывала тенденціозно направленной мысли неискреннихъ единовѣрцевъ путь къ исканію самостоятельнаго епископа. Въ заключеніи этомъ употреблено выраженіе — единовѣрческая церковь; и по контексту рѣчи и по смыслу прошенія старообрядцевъ рѣчь, очевидно, идетъ о храмѣ, между тѣмъ раскольники перетолковали это выраженіе въ томъ смыслѣ, что правилами учреждается особое церковное общество, особая церковь, существующая внѣ православной Церкви. Толкованіе это получило самое широкое распространеніе, чему отчасти содѣйствовали появившіяся впоследствии частныя разъясненія термина — единовѣрческая церковь, якобы установленнаго правилами. Такъ, въ 1859 г. митр. Филаретъ пишетъ въ проектѣ посланія къ уральскимъ старообрядцамъ, желающимъ устроить единовѣрческій храмъ: „Какъ греческая и російская Церковь принадлежатъ къ католической Церкви, такъ равно и устрояемая вами церковь должна быть признана и признается принадлежащею къ составу католической Церкви, но только не одна ваша, а вмѣстѣ съ другими церквами православно вѣрующихъ народовъ и областей“¹⁾. Въ 1887 г. въ „отвѣтахъ вопрошающему объ единовѣрціи“ достопамятный архимандритъ Павелъ такъ же разъясняетъ выраженіе — единовѣрческая церковь. Перечисливъ церкви помѣстныхъ (іерусалимскую, антиохійскую, александрійскую, константинопольскую, російскую), онъ переходитъ къ церквамъ приходскимъ, состоящимъ подъ правленіемъ православнаго епископа, и къ числу послѣднихъ относитъ церкви единовѣрческія²⁾. Совершенно справедливы взгляды почтенныхъ писателей остались, впрочемъ, неубѣдительными для тенденціозныхъ единовѣрцевъ, а удерживаемое въ нихъ названіе единовѣрческой церкви лишь подогрѣвало мысль объ особомъ епископѣ для этой церкви. Ходатайства объ этомъ начались еще въ шестидесятыхъ годахъ, а послѣднее изъ нихъ разсматривалось на второмъ миссіонерскомъ съѣздѣ въ 1891 году. Какъ имѣющія въ своей основѣ совершенно ложное положеніе, ходатайства эти не могли имѣть успѣха.

Вмѣстѣ съ домогательствомъ особаго епископа для единовѣрцевъ та же партія постоянно ставила вопросъ о клятвахъ собора 1667 г.

¹⁾ Мнѣнія и отзывы, томъ дополнит., стр. 490.

²⁾ „Братское Слово“ 1887 г., т. I, стр. 758 и сл.

Исходя изъ той мысли, что клятвы положены на дониконовскіе обряды, члены партіи старались убѣдить единовѣрцевъ, что они, и при благословенномъ священствѣ, подлежатъ дѣйствию соборныхъ клятвъ. Партія не довольствовалась той разрѣшительной молитвой, которая установлена для присоединившихся къ единовѣрью Св. Синодомъ, по мысли митрополита Платона; она домогалась, чтобы клятвы были разрѣшены черезъ сношеніе съ восточными патріархами. Хотя мысль эта находила себѣ нѣкоторое сочувствіе даже въ видныхъ представителяхъ нашей іерархіи, каковы митр. Филаретъ и Макарій¹⁾, но при основательномъ ея обсужденіи выступило на первый планъ исконное убѣжденіе старообрядцевъ въ томъ, что клятвы положены несправедливо; разрѣшеніе ихъ могло лишь утвердить старообрядцевъ въ этомъ ложномъ ихъ мнѣніи и вселить въ нихъ высокообрное отношеніе „древляго благочестія“ и подлежащей зато чинопріему отъ старообрядцевъ. Въ связи съ этимъ стоялъ тотъ вопросъ „о равночестности“ дониконовскаго обряда съ исправленнымъ, который такъ настоятельно поддерживалъ въ недавнее еще время извѣстный І. Верховскій. А подобныя домогательства раскольникчавшихъ единовѣрцевъ клонились къ тому, чтобы доставить дониконовскому обряду господство надъ „новообрядчествомъ“; при наличности самостоятельнаго единовѣрческаго епископа партія эта мечтала возратить русскую Церковь ко временамъ патріарха Іосифа. Такія чаянія нашли себѣ полное выраженіе въ составленномъ Верховскимъ проектѣ казанскаго купца Петрова, который со своими единомышленниками въ 1863 г. возбуждалъ ходатайство объ учрежденіи изъ единовѣрцевъ, поповцевъ и безпоповцевъ всестарообрядчества съ самостоятельной іерархіей; проектъ этотъ нашелъ себѣ сочувствіе и среди единовѣрцевъ неискренней партіи²⁾.

Не встрѣчая удовлетворенія въ формѣ официальныхъ ходатайствъ, вопросы объ единовѣрческомъ епископѣ и соборныхъ клятвахъ сдѣлались предметомъ оживленныхъ толковъ періодической печати. Съ легкой руки Т. И. Филиппова, читавшаго свои рефераты по послѣднему вопросу въ С.-Петербургскомъ обществѣ любителей духовнаго просвѣщенія въ 1872—1874 гг., „нужды единовѣрія“ заняли множество газетныхъ столбцовъ. Среди публици-

¹⁾ Т. И. Филипповъ, Совр. церк. вопросы, стр. 299, 429 и сл.

²⁾ Мнѣнія и отзывы митр. Филарета, т. IV, 311—313; „Церк. Общ. Вѣстн.“ 1874 г., № 61.

стовъ по этому вопросу наиболѣе плодовитыми были священникъ Николо-Миловской единовѣрческой церкви, въ С.-Петербургѣ, Іоаннъ Верховскій (въ „Гражд. и Церк. Общ. Вѣстн.“) и единовѣрецъ Александръ Морокинъ (въ „Руси“ и „Совр. Изв.“). Послѣдній проповѣдывалъ, что „единовѣріе стоитъ на пути, усѣянномъ терніями, благодаря ограниченію правъ“¹⁾, а Верховскому чудились „вопли постоянного недовольства единовѣрцевъ своимъ положеніемъ“²⁾.

Для улучшенія этого положенія оба названные публициста рисовали широкіе проекты переустройства нашей церковной жизни, до возстановленія патріаршества на Руси и до учрежденія такого строя, когда народъ, самое тѣло Церкви и по преимуществу хранитель благочестія, будетъ поставленъ въ возможность не дозволять не только іерархамъ, но и соборамъ ихъ, безъ народнаго на то согласія и одобренія, касаться даже буквы и черты изъ всего, что для народа священо и любезно, отъ догмата до обряда³⁾. Съ голоса этихъ тенденціозныхъ печальниковъ единовѣрія запѣли органы періодической печати самыхъ разнообразныхъ направлений. Даже такой серьезный журналъ, какъ „Русь“, обвинялъ русское священноначаліе въ томъ, что оно создаетъ какую-то церковь въ церкви, держитъ единовѣріе въ какомъ-то обособленіи, питаетъ въ немъ такое вовсе нежелательное обособленіе, путается въ противорѣчіяхъ и устанавливаетъ цѣлый рядъ отношеній странныхъ, сложныхъ, исполненныхъ недовѣрія и неискренности (1881 г., № 46).

Не скоро спала маска съ мнимыхъ ревнителей единовѣрія. Только въ 1885 г., послѣ бѣгства Верховскаго къ заграничнымъ раскольникамъ, литературная его дѣятельность получила справедливую оцѣнку. Въ опредѣленіи Св. Синода отъ 5 марта—19 іюня 1885 г. за № 435, коимъ Верховскій изверженъ изъ священнаго сана, мы читаемъ, что своими сочиненіями Верховскій не только утверждалъ въ расколѣ старообрядцевъ, поколебавшихся въ своей преданности расколу, но и внушалъ раскольническія понятія многимъ единовѣрцамъ и нѣкоторымъ православнымъ⁴⁾. Подобное же значеніе имѣли и всѣ газетные толки объ единовѣрії, исходившіе преимущественно изъ положеній Верховскаго и единомысленнаго ему Мо-

1) „Соврем. Изв.“ 1886 г., № 303.

2) „Церковно-Общ. Вѣстн.“ 1878 г., № 27.

3) Тамъ же.

4) „Церк. Вѣстн.“ 1885 г., № 33. Передъ смертью Верховскій принесъ раскаяніе, возвратился въ Россію, исповѣдался у православнаго архимандрита и былъ погребенъ по единовѣрческому обряду.

рокина. Позднѣе тѣ же положенія съ большею еще рѣзкостью проводятся въ заграничныхъ и гектографированныхъ раскольничьихъ изданіяхъ объ единовѣрїи. Эта страстная литературная агитація, состоявшая въ связи съ официальными ходатайствами, жаловавшимися на „тѣсноту рамокъ“ единовѣрїя, не могла не отражаться отрицательно на распространенїи единовѣрїя во второмъ полустолѣтїи его существованія.

То же слѣдуетъ замѣтить о законахъ 19 апрѣля 1874 г. и 3 мая 1883 г. Эти мѣропрїятія правительства, даровавшія раскольникамъ первое — законность браковъ, и — второе — прочія гражданскія права и свободу богослуженія, — были истолкованы сторообрядцами въ томъ смыслѣ, что государственная власть стала на путь признанія полной равноправности раскола съ господствующей Церковью, такъ какъ признала истинность старой вѣры и правильность дониконовскаго обряда. Молва эта вызвала движеніе не только среди явныхъ раскольниковъ. „Многіе, которые до сего времени прикрывались званіемъ православныхъ или единовѣрцевъ, со времени обнародованія послѣдняго закона, нимало не стѣняясь, стали заявлять, что къ установленной Церкви они никогда не принадлежали“, — свидѣтельствуетъ всеподданнѣйшій отчетъ Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1883 г. Въ 1890 и 1891 гг. тотъ же отчетъ устанавливаетъ, что въ области войска Донскаго, какъ скоро въ какой-либо мѣстности обнаруживается движеніе въ сторону единовѣрїя, раскольники австрійскаго согласія тотчасъ же открываютъ здѣсь свои моленныя, показывая тѣмъ, что секта ихъ вполнѣ равноправна съ единовѣрїемъ.

Не намъ судить, насколько полно указали мы тѣ явленія, которыми тормозилось возможно болѣе широкое примѣненіе единовѣрїя, какъ наилучшаго способа примиренія старообрядцевъ съ Церковью. Какъ мы видѣли, подавляющее большинство этихъ явленій вторгались въ дѣло единовѣрїя извнѣ и не имѣли для себя почвы въ тѣхъ основаніяхъ, на которыхъ поставлено было дѣло правилами 1800 года. Единственное возбуждавшее сомнѣніе постановленіе этихъ послѣднихъ, которое устанавливало неопредѣленность положенія единовѣрцевъ въ Церкви, и касавшееся, съ одной стороны, общенія членовъ общихъ и единовѣрческихъ приходовъ въ таинствахъ, а съ другой — предоставленія единовѣрческаго положенія незаписнымъ раскольникамъ, — нашло себѣ полное разъясненіе въ Высочайше утвержденномъ 4 іюля 1881 г. опредѣленїи Св. Синода отъ 8 мая — 17 іюня того же года о дополненїи нѣ-

которыхъ пунктовъ правилъ единовѣрія¹⁾. Здѣсь разрѣшено: а) дѣтей, рождающихся отъ православныхъ съ единовѣрцами, смотря по общему желанію ихъ родителей, крестить, а равно и сподоблять прочихъ св. таинствъ въ православной или единовѣрческой церкви; б) единовѣрцамъ исповѣдываться и причащаться въ храмахъ православныхъ, а православнымъ — въ единовѣрческихъ безвозбранно; в) записаннымъ православными присоединяться къ единовѣрію, съ разрѣшенія епископа, если они не менѣе пяти лѣтъ не бывали у исповѣди и св. причащенія. Поставленное по второму пункту требованіе, чтобы православные, приобщавшіеся въ единовѣрческихъ церквахъ, доставляли о томъ свидѣтельство своему приходскому священнику, является лишь распространеніемъ на единовѣрческіе приходы того же порядка, который существуетъ и въ нашихъ приходяхъ, и свидѣтельствуется о томъ, что церковная власть не ставитъ никакого различія между общими и единовѣрческими приходами. Пятилѣтній періодъ передъ присоединеніемъ къ единовѣрію лицъ, записанныхъ православными, также не представляетъ никакихъ стѣсненій для природныхъ старообрядцевъ и лицъ, долго бывшихъ въ расколѣ, ограничивая въ то же время случаи легкомысленнаго отношенія къ обрядовымъ особенностямъ.

Въ самомъ опредѣленіи Св. Синода мы находимъ указанія, что устанавливаемая имъ дополненія правилъ единовѣрія имѣли практическое примѣненіе и раньше 1881 года. Еще въ 1834 г., по случаю присоединенія къ единовѣрію одного крестьянина Нижегородской губ., недавно совращеннаго въ расколъ, послѣдовало Высочайшее повелѣніе²⁾ оставить это дѣло безъ послѣдствій, „дабы не подать раскольникамъ повода разглашать, что правительство отдѣляетъ церковь единовѣрческую отъ православной и тѣмъ колебать единовѣрцевъ“. Случаи подобныхъ присоединеній бывали въ костромской и другихъ епархіяхъ³⁾. Подобнымъ же образомъ крещеніе и причащеніе дѣтей, родившихся отъ браковъ православныхъ съ единовѣрцами, безпрепятственно совершались и ранѣе, по удобству, въ православныхъ и единовѣрческихъ храмахъ, равно какъ и исполненіе христіанскихъ обязанностей взрослыми того и другого обряда по соображеніямъ близости того или другого храма. Даже болѣе, при богослуженіяхъ въ нѣкоторыхъ единовѣрческихъ храмахъ воспоминаніе царской фамилии и священно-

1) „Церк. Вѣстн.“ 1881 г., № 37.

2) Собр. пост. по ч. раск., стр. 124—125.

3) „Мисс. Обзор.“ 1900 г., т. II, стр. 203.

началія церковнаго совершается, вопреки правиламъ 1800 г., по старопечатнымъ книгамъ, а не общей синодальной формѣ, не возбуждая и доселѣ никакого вопроса ¹⁾). Такъ, наперекоръ тенденціозному политиканству раскольничавшей партіи, сами собою складывались нормальныя отношенія единовѣрцевъ къ церковной іерархіи и обратно; такъ постепенно единовѣрческіе приходы органически слились съ православной русской церковной общиной. Благая и великая идея „христіанской любви“, положенная, какъ мы видѣли, въ основу правилъ единовѣрія, несмотря на вѣковую сумятицу разнообразныхъ политическихъ и бытовыхъ явленій, личныхъ мнѣній и страстей, продолжала сіять кроткимъ своимъ свѣтомъ и хотя медленнымъ, но постояннымъ, движеніемъ осуществляла свое дѣло церковнаго единенія. Законодательныя разъясненія положенія единовѣрцевъ въ православной Церкви шли слѣдомъ за практическимъ осуществленіемъ этой великой идеи, устанавливая лишь тѣ формы, въ которыхъ идея эта уже воплотилась. Такъ, соборъ нашихъ архипастырей въ Казани въ 1886 г. торжественно объявляетъ, что „единовѣріе не представляетъ собою какого-либо особаго, отличающагося отъ православія, исповѣданія; православіе и единовѣріе составляютъ одну Церковь. Въ храмахъ православныхъ и единовѣрческихъ призывается одинъ Господь, исповѣдуется едина вѣра, совершается едино крещеніе, приносится едина умилоостивительная безкровная жертва Христова, пріемлется едино пречистое тѣло и кровь животворящая, словомъ, и тамъ и здѣсь одно и то же и одинаково все то, что живить и питаетъ человѣка“ ²⁾).

Какъ скоро истинно церковная идея правилъ 1800 г. находитъ въ единовѣрціи полное и фактическое свое выраженіе, то убѣжденныхъ единовѣрцевъ не смущаютъ уже болѣе ни клятвы собора 1667 г., ни порицанія на дониконовскій обрядъ, которыя заключаются въ полемическихъ сочиненіяхъ противъ раскола, изданныхъ въ прежнее время. Тѣ и другія остаются лишь предметомъ казуистическихъ разглагольствованій упорствующихъ раскольниковъ въ полемикѣ съ единовѣріемъ и въ нападкахъ на Церковь, якобы повинную въ возникновеніи раскола. Подтверженіемъ этому служитъ изданное отъ Святѣйшаго Синода 4 марта 1886 г. по сему предмету изъясненіе, въ которомъ объявляется, что „православная Церковь признаетъ содержащіяся въ полемическихъ противъ раскола сочиненіяхъ прежняго времени порицательныя отзывы

¹⁾ „Прав. Обзор.“ 1877 г., III, стр. 364 и сл. 1878, III, стр. 632.

²⁾ Дѣянія епископовъ, собиравшихся въ г. Казани. С.-Пб. 1886 г., стр. 13.

и выраженія объ именуемыхъ старыхъ обрядахъ принадлежащими лично писателямъ сихъ сочиненій, которыми они произнесены по особой ревности о защитѣ православной Церкви и содержимыхъ ею обрядовъ отъ нестерпимо дерзкихъ хуленій на оныя со стороны раскольническихъ писателей. Сама же не раздѣляетъ и не подтверждаетъ сихъ отзывовъ и выраженій... Православная Церковь признаетъ подлежащими отлученію и клятвѣ всѣхъ, не покоряющихся постановленію великаго московскаго собора 1667 г. о новоправленныхъ церковно-богослужебныхъ книгахъ, чинахъ и обрядахъ, т. е. всѣхъ тѣхъ, которые, въ противность сему постановленію, признаютъ исправленные книги, чины и обряды неправо исправленными, даже еретическими, объявили за ихъ исправленіе православную Церковь падшею, безблагодатною, зараженною ересями, а въ знакъ своего противленія сей Церкви и порицанія содержимыхъ ею обрядовъ употребляютъ и требуютъ исключительно употреблять такъ называемые старые обряды, которымъ усвояютъ притомъ значеніе неизмѣняемыхъ догматовъ вѣры и противный православію смыслъ. Но подвергая такому суду неразумныхъ ожесточенныхъ ревнителей именуемыхъ старыхъ обрядовъ, православная Церковь не произносила и не произноситъ никакого осужденія и порицанія на эти обряды, которые, сами по себѣ и независимо отъ значенія усвоеннаго имъ раскольниками, признавала и признаетъ не представляющими ничего противнаго православію и употребленіе ихъ, не въ знакъ противленія Церкви, но въ полномъ общеніи съ нею, но по ся собственному благословенію, вполне дозволительнымъ¹⁾. Свое единеніе съ Церковью единовѣрцы сознаютъ настолько полно, что на миссіонерскомъ съѣздѣ въ Москвѣ въ 1887 г. нѣкоторыми изъ нихъ заявлено было желаніе, чтобы уничтожено было и самое названіе „единовѣрцы“, дающее мысль о какомъ-то якобы отдѣленіи ихъ или отличіи отъ „православныхъ“, а назывались бы они, какъ и должно быть, православными же, только содержащими такъ называемые старые обряды¹⁾. Припомнимъ къ этому, что еще въ 1859 году митр. Филаретъ полагалъ возможнымъ удовлетворить подобное же желаніе уральскихъ старообрядцевъ, искавшихъ присоединенія къ Церкви. „Наименованіе церквей единовѣрческихъ, — писалъ принопамятный святитель²⁾, — имѣетъ начало въ Высочайше утвержденныхъ пунктахъ митрополита Платона, а прежде того вступающимъ изъ раскола въ общеніе православной Церкви, для

¹⁾ „Бр. Слово“ 1887, стр. 47.

²⁾ Собр. мн. и отв., т. дополнит., стр. 491.

служенія по старопечатнымъ книгамъ, даваемы были церкви безъ особаго наименованія, кромѣ наименованія по храмовому празднику и по мѣсту“.

Великая и плодотворная идея христіанской любви, какъ основы единовѣрія, находила себѣ постоянный отзвукъ въ сердцахъ всѣхъ сторообрядцевъ, которые, искренно почитая отцовъ и дѣдовъ унаслѣдованные священные обряды, въ то же время ясно понимали несостоятельность ученій, развившихся въ разныхъ толкахъ сторообрядчества за время вѣкового отчужденія его отъ Церкви. Во главѣ движенія въ сторону единовѣрія являлись всегда лица, горячо интересовавшіяся вѣроисповѣдными вопросами старообрядчества, самоотверженно и добросовѣстно изучавшія ихъ и по старопечатнымъ книгамъ и по произведеніямъ старообрядческой литературы, лица, за свою начитанность и нравственныя качества глубоко уважаемая въ своей средѣ. Семидесятые года даютъ блестящее тому доказательство¹⁾. Въ это время присоединилось къ Церкви на правилахъ единовѣрія много выдающихся по способностямъ и вліянію въ своемъ обществѣ представителей новоявленной австрійской іерархіи, въ томъ числѣ четыре ея епископа: Онуфрій (Браиловскій), Пафнутій (Коломенскій), Сергій (Тульскій) и Іустинъ (Пиручинскій), архимандриты: Геронтій, Викентій и Варсонофій, архидіаконъ Филаретъ, іеромонахъ Іоасафъ, іеродіаконы: Феодосій, Геронтій, Ипполитъ и Мельхиседекъ и нѣсколько иноковъ бѣлокриницкаго монастыря, изъ которыхъ Козма былъ кандидатомъ на раскольническую каѳедру. Вмѣстѣ съ Іустиномъ Тульчинскимъ присоединилась братія старообрядческихъ Славскаго скита и Тисскаго Предтечева монастыря. Къ тому же времени относится и присоединеніе изъ еодосеевщины знаменитаго инока Павла Прускаго съ 25 учениками, изъ которыхъ Прокопій, Александръ, Іоаннъ и Антошій сами были наставниками многочленныхъ безповощинскихъ общинъ, а Константинъ Голубевъ содержалъ въ Іоганнисбергѣ славянскую типографію, въ которой издавались книги, распространявшія ученія еодосеевскаго толка.

Присоединеніе на правилахъ единовѣрія столь видныхъ дѣятелей старообрядчества имѣло самыя широкія послѣдствія. Новоприсоединенные иноки бѣлокриницкіе и прусскіе составили братство открытаго въ 1866 г. въ Москвѣ Никольскаго единовѣрческаго монастыря. Уже самый примѣръ ихъ подѣйствовалъ самымъ благо-

¹⁾ Извлеченія изъ всеподд. отч. Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1866 и 1867 гг. и всеподд. записка за вторую половину 1865 г.

пріятнымъ образомъ на старообрядческую среду. Въ 1868—1869 гг. переселилось изъ Пруссіи съ принятіемъ единовѣрія 92 лица¹⁾, которыя причислились къ Покровскому приходу, Сейненскаго уѣзда Сувалкской губ.; въ 1885 г. русскіе старообрядцы, оставшіеся въ Пруссіи и жившіе въ той мѣстности, гдѣ былъ прежде монастырь инока Павла, присоединились по единовѣрію въ количествѣ 143 душъ²⁾. Въ 1870 году возбудили ходатайство о разрѣшеніи переселиться въ Россію, съ присоединеніемъ къ Церкви на правилахъ единовѣрія, 23 семейства климоуцкихъ безпоповцевъ (изъ Буковины, въ Австріи); 23 мая 1873 г. послѣдовало Высочайшее созволеніе на эту просьбу, и переселенцамъ отведена земля въ Новой Одессѣ (Херсонской губ.) на льготныхъ основаніяхъ. Въ 1871 г. въ самихъ Климоуцахъ о. Павломъ Прусскимъ освящена единовѣрческая церковь, съ разрѣшенія черновицкаго епископа Евгенія³⁾. Въ 1837 г. движеніе въ сторону единовѣрія началось среди майноскихъ старообрядцевъ, потомковъ казаковъ, бѣжавшихъ въ Малую Азію при Петрѣ I. Принадлежа къ области константинопольскаго патріарха, они просили п. Анфима о присоединеніи къ Церкви на правилахъ единовѣрія. Преемникъ его, патріархъ Іоакимъ, исходя изъ той мысли, что русскіе старообрядцы разныхъ толковъ составляютъ предметъ заботъ мѣстной русской православной Церкви, что восточная Церковь ихъ совсѣмъ не знаетъ, равно какъ и тѣхъ религіозныхъ отличій, которыя содержатся въ ихъ обществѣ, направилъ просителей къ первенствующему члену Св. Всероссійскаго Синода, почившему митрополиту Исидору. Подъ его руководствомъ и при содѣйствіи о. Павла Прусскаго и проф. Н. И. Субботина, выработано было новое прошеніе майносцевъ на имя патріарха, который и удовлетворилъ ходатайство майносцевъ о присоединеніи ихъ къ Церкви по единовѣрію, предоставивъ одному изъ русскихъ архіереевъ поставить для нихъ священника по старопечатнымъ книгамъ; это было исполнено почившимъ московскимъ викаріемъ епископомъ Алексіемъ, впоследствии архіепископомъ Литовскимъ⁴⁾. Майносская часовня освящена на церковь о. Павломъ Прусскимъ въ 1881 году.

1) Извлеченія изъ всепод. отч. Оберъ-Прокурора Св. Синода за 1868, 1869 и 1873 гг.

2) Всепод. отчетъ Оберъ-Прокурора за 1885 годъ.

3) П. И. Субботинъ, Единовѣріе и расколъ въ Буковинѣ. „Моск. Вѣд.“ 1900 г., №№ 155 и 156. Сочиненія арх. Павла М. 1897 г., II, стр. 311 и сл.

4) „Церковный Вѣстн.“ 1880 г., № 27, стр. 5. Прибавл. къ Тв. св. отецъ 1882 г., кн. 4, стр. 651 и сл. Соч. арх. Павла, II, 540.

Открытіе единовѣрческихъ приходо́въ въ областяхъ зарубежныхъ православныхъ автокефальныхъ церквей, съ благословенія ихъ епископовъ, имѣетъ чрезвычайное значеніе для единовѣрія, какъ особаго церковнаго установленія. Устройству единовѣрскаго храма въ Майно́сь даже Т. И. Филипповъ, постоянно трактовавшій о нуждахъ единовѣрія въ раскольническомъ духѣ, придаетъ „значеніе фактическаго одобренія и признанія со стороны восточной Церкви того учрежденія, которое послѣдовало у насъ во время Екатерины II и Павла I, въ надеждѣ привлеченія къ Церкви нашихъ старообрядцевъ, безъ сношенія съ представителями единовѣрныхъ намъ церквей. Разумѣемъ учрежденіе такъ называемаго единовѣрія, сущность котораго выражена въ правилахъ 27 октября 1800 г.“¹⁾

Мы видѣли приснопамятнаго Павла Пруссака, какъ главнаго дѣятеля по введенію единовѣрія среди заграничныхъ старообрядцевъ. Его труды по распространенію единовѣрія въ средѣ русскихъ старообрядцевъ были настолько обширны и плодотворны, что исторія единовѣрія съ 1867 г. неразрывно связана съ его именемъ. Искренно и глубоко понимая истинный смыслъ единовѣрія, какъ составляющаго едино съ православіемъ, отецъ Павелъ въ большей степени, чѣмъ кто-либо другой, способствовалъ распространенію правильныхъ понятій о немъ и чрезъ многочисленныя свои сочиненія и путемъ изустныхъ бесѣдъ со старообрядцами. Для этихъ бесѣдъ отецъ Павелъ принималъ многократныя продолжительныя поѣздки въ мѣстности, гдѣ старообрядчество разныхъ толковъ пустило наиболѣе глубокіе корни; слѣдствіемъ этихъ миссіонерскихъ путешествій явились многочисленныя присоединенія съ открытіемъ новыхъ единовѣрческихъ приходо́въ. Келья настоятеля Никольскаго единовѣрскаго монастыря скоро стала сборнымъ пунктомъ, куда стремились для разъясненія своихъ сомнѣній старообрядцы, поколебавшіеся въ своихъ вѣковыхъ заблужденіяхъ. Свѣтлая личность отца Павла, его убѣжденное авторитетное слово неотразимо дѣйствовали на искреннихъ искателей церковной правды; лучшіе изъ старообрядцевъ, болѣе разсудительные и начитанные, составляли новый контингентъ единовѣрцевъ. Ученики о. Павла, присоединившіеся вмѣстѣ съ нимъ къ Церкви, раздѣляли труды своего учителя. Среди нихъ особенно выдѣляется упомянутый выше Константинъ Голубевъ, съ марта 1870 г. священникъ Псковской Троиц-

1) „Голосъ“ 1870 г., статья г. Филиппова воспроизведена въ „Страницки“ того же года, т. IV, отд. II, стр. 204—206.

кой церкви и благочинный единовѣрческихъ церквей; онъ перевелъ свою типографію во Псковъ и здѣсь издавалъ журналъ „Истина“, служившій миссіонерскимъ цѣлямъ.

Тѣ лучшія силы старообрядчества, которыя присоединились по единовѣрью, внесли въ дѣло послѣдняго живую струю искренняго убѣжденія и кипучей дѣятельности. Бывшіе старообрядческіе начетчики, уставщики, наставники и даже австрійскіе попы впоследствии входили въ составъ единовѣрскаго духовенства, внося въ новое свое служеніе тѣ обширныя познанія въ области старообрядчества и тѣ нравственныя качества, которыя раньше ставили ихъ во главѣ старообрядческихъ общинъ. Не забыто было и прежнее единовѣрское духовенство, по степени своего развитія не вполне соответствовавшее высотѣ служенія. Такъ, въ псковской епархіи Голубевъ требуетъ, чтобы священника его благочивія читали книги; для дѣтей единовѣрскаго духовенства онъ устраиваетъ школу, которая имѣетъ цѣлью подготовить способныхъ лицъ для пополненія единовѣрческихъ причтовъ¹⁾. Подобную же школу мы впоследствии видимъ и въ Никольскомъ монастырѣ, гдѣ отецъ Павелъ лично руководилъ занятіями молодежи, изъ которой вышли многіе достойные пастыри единовѣрческихъ приходоѡвъ. Благочинный Голубевъ обязываетъ подвѣдомое ему духовенство править богослуженіе съ полной истовостью, безъ всякихъ нововведеній; тѣ же требованія къ своимъ ученикамъ предъявлялъ и отецъ Павелъ, великій знатокъ и ревнитель церковнаго устава.

Подобный составъ единовѣрскаго духовенства содѣйствовалъ, какъ нельзя болѣе, распространенію среди старообрядцевъ надлежащихъ взглядовъ на единовѣріе. Въ открываемыя при единовѣрческихъ храмахъ церковно-приходскія школы старообрядцы охотно отдаютъ своихъ дѣтей; свидѣтельство объ этомъ мы находимъ еще во всеподданнѣйшихъ отчетахъ за 1868, 1871 и 1874 гг.; ближайшій же тому примѣръ видимъ на вновь открытой на дняхъ школѣ при единовѣрской церкви на Рогожскомъ кладбищѣ. Уставное, безъ нововведеній, совершеніе богослуженій по старопечатнымъ книгамъ привлекаетъ въ единовѣрческіе храмы паравнѣ съ прихожанами и старообрядцевъ; послѣдніе стекаются сюда толпами, когда богослуженія совершаются здѣсь преосвященными архіереями, чинно стоятъ въ храмѣ и нѣкоторыя принимаютъ архіерейское благословеніе: у всѣхъ въ Москвѣ на памяти то

¹⁾ Всеподд. отч. Оберъ-Прокурора за 1866, 1869, 1871, 1877, 1885, 1888—1889 гг.

прекрасное впечатлѣніе, которое производили на старообрядцевъ богослуженія, совершенныя у единовѣрцевъ почившими митрополитомъ Сергіемъ и архіепископомъ Алексіемъ, въ бытность его московскимъ викаріемъ. Единовѣрческіе храмы являются такимъ образомъ пунктами непосредственнаго воздѣйствія на старообрядцевъ начала церковности. Тому же служить и единовѣрческое духовенство, изъ среды котораго многіе успѣшно дѣйствуютъ на миссіонерскомъ поприщѣ во главѣ съ синодальнымъ миссіонеромъ о. Ксенофонтомъ Крючковымъ; члены единовѣрческихъ приходовъ — міряне являются также дѣятельными органами воздѣйствія на старообрядцевъ, вступая съ ними въ собесѣдованія и по личному усердію¹⁾ и въ званіи официальныхъ миссіонеровъ.

Заботы просвѣщенныхъ и искреннихъ дѣятелей единовѣрія, какими являются въ Бозѣ почившій (въ 1895 г.) отецъ архимандритъ Павелъ и его сотрудники, нашли себѣ полное сочувствіе и поддержку въ нашемъ церковномъ священноначаліи, какъ по учрежденію новыхъ единовѣрческихъ приходовъ, такъ и по снабженію ихъ причтами, способными къ истовому служенію по старымъ обрядамъ, которыми такъ дорожатъ всѣ старообрядцы, и способными руководить прихожанъ въ духѣ истиннаго православія. Свидѣтельствуя объ этомъ, всеподданнѣйшіе отчеты Оберъ-Прокурора Св. Синода (за 1884, 1892—1893 гг.) устанавливають, что „единовѣріе существуетъ въ весьма многихъ спархіяхъ. Въ большей части единовѣрческихъ приходовъ оно утвердилось настолько прочно, что не замѣчается предубѣжденія противъ православной Церкви: единовѣрцы усердно посѣщаютъ богослуженія и притомъ безразлично въ православныхъ и единовѣрческихъ храмахъ. Почти во всѣхъ мѣстахъ, гдѣ основано единовѣріе, послѣднее не останавливается въ своемъ развитіи, а утверждается прочнѣе, пріобрѣтаетъ новые болѣе или менѣе твердые пункты и увеличивается въ числѣ своихъ прихожанъ новыми присоединяемыми изъ раскола лицами. Проповѣдуя начала церковности, совершая на глазахъ старообрядцевъ богослуженіе по старопечатнымъ книгамъ, единовѣріе мало-по-малу сближаетъ раскольниковъ съ Церковью, развиваетъ и укрѣпляетъ въ нихъ сознаніе необходимости церковнаго богослуженія, таинствъ и іерархіи. Единовѣріе привлекло къ себѣ не мало болѣе развитыхъ и благонадежныхъ раскольниковъ и возбуждало во многихъ остающихся еще въ расколѣ толки и колебанія

¹⁾ Всеподд. отч. за 1870 г.

относительно правоты раскола. Такимъ образомъ единовѣріе оказывается, видимо, благотворное вліяніе на старообрядцевъ, ослабляетъ расколь и въ то же время пролагаетъ путь къ будущему соединенію всѣхъ въ единую Церковь“.

Этимъ авторитетнымъ свидѣтельствомъ объ успѣхахъ и пользѣ единовѣрія заканчивая нашъ краткій историческій очеркъ, приведемъ въ заключеніе числовыя свѣдѣнія о распространеніи единовѣрія, насколько даютъ возможность официальные данныя отчетовъ синодальныхъ Оберъ-Прокуроровъ съ 1836 г.; за болѣе ранніе годы мы не нашли этихъ отчетовъ въ московскихъ архивахъ и книгохранилищахъ; за 1862—1865 гг. ихъ вовсе не издавалось; послѣдній изъ изданныхъ отчетовъ обнимаетъ 1896—1897 гг. Съ 1836 по 1897 гг., по официальнымъ вѣдомостямъ, присоединилось къ Церкви на правилахъ единовѣрія 224.119 старообрядцевъ. Что касается предыдущаго періода, то мы вынуждены ограничиться лишь приблизительными цифрами. Въ отчетѣ за 1836 г. замѣчено, что въ этомъ году присоединилось къ Церкви изъ раскола болѣе 1835 г. на 25.830 человекъ; исключая эту цифру изъ отчетной 1836 г.—38.602,—получаемъ для 1836 г.—12.772 присоединенія. Далѣе, отчетъ 1837 г. свидѣтельствуетъ, что за послѣдніе четыре года общее количество присоединенныхъ было 86.910 ч., за вычетомъ отсюда отчетныхъ цифръ 1835—1837 гг., число присоединеній за 1834 г. опредѣляется въ 14.443 ч. Наконецъ, отчетъ 1838 г. даетъ общую цифру присоединившихся изъ раскола и сектъ съ 1828 года—150.000 чел.; исключивъ изъ нея 86.910 чел. (за 1834—1837 гг.) и 23.676 (за 1838 г.), находимъ, что за шесть предыдущихъ лѣтъ присоединившихся было 39.414 чел., при чемъ на каждый годъ приходится 6569 чел. Принимая во вниманіе, что за каждый изъ послѣдующихъ лѣтъ число присоединеній было гораздо значительнѣе и шло прогрессируя, слѣдуетъ предполагать, что въ 1833 г. присоединившихся было значительно болѣе 6569 чел., но зато въ 1828 г. гораздо меньше. Обращаясь теперь къ опредѣленію количества принявшихъ единовѣріе изъ общаго числа присоединившихся въ 1828—1835 гг.—67.629 чел., принимаемъ за основаніе отчетныя данныя за послѣдующій восьмилѣтній періодъ (1836—1843 гг.); при общемъ числѣ присоединившихся старообрядцевъ 171.304 чел.¹⁾, за это время

¹⁾ Отчеты за показанные годы даютъ особое счисленіе лицъ, присоединившихся изъ сектъ и означаемыхъ въ отчетахъ названіемъ духоворобъ.

единовѣрціе приняли 99.966 лицъ, что составляетъ 58,3%; прилагая то же процентное отношеніе къ восьми предыдущимъ (1828—1835) годамъ, находимъ, что за это время на правилахъ единовѣрціа присоединилось 39.427 человекъ.

Приблизительными же цифрами приходится ограничиться и при счисленіи числа присоединившихся на правилахъ единовѣрціа съ 1862 по 1865 гг. Принимая тѣ болѣе или менѣе вѣроятныя числа, которыя даетъ г. Преображенскій ¹⁾ путемъ сравненія данныхъ за четыре предшествующихъ и четыре послѣдующихъ года, за сказанный періодъ получаемъ 7000 присоединеній къ единовѣрцію.

Такимъ образомъ общес число присоединившихся къ единовѣрцію съ 1828 по 1897 г. опредѣляется въ 270.576 чел. Какъ мы замѣтили выше, періодъ времени до 1828 г. не можетъ дать значительнаго увеличенія этой цифры. Распредѣленіе показаннаго количества по царствованіямъ даетъ слѣдующее: при императорѣ Николаѣ I присоединилось къ единовѣрцію 186.421 чел., при Александрѣ II — 53.065, при Александрѣ III — 23.308 и въ настоящее благополучное царствованіе 7752 чел. (по 1897 г.)

Статистическія данныя отчетовъ, которыми мы пользуемся, были предметомъ обсужденія въ 1883 г. Нѣкто Е. Л. въ статьѣ, подъ заглавіемъ „Расколъ и единовѣрціе“, напечатанной въ „Церковно-Общественномъ Вѣстникѣ“ за тотъ годъ (№ 29), сопоставляетъ цифры присоединившихся безусловно къ православію и на правахъ единовѣрціа съ 1838 по 1879 гг. и приходитъ къ тому выводу, что „обращеній въ безусловное православіе было не меньше обращеній въ единовѣрціе, даже перевѣсъ оказывается на сторонѣ первыхъ“. Авторъ упускаетъ при этомъ, однако, изъ виду, что отчеты, на которыхъ онъ строитъ такое заключеніе, не даютъ для послѣдняго никакихъ основаній. Въ отчетахъ этихъ съ 1861 г. и до послѣдняго времени, въ графѣ присоединившихся изъ раскола безусловно, значатся и присоединенія изъ сектъ. Выдѣленіе послѣднихъ въ особую графу мы находимъ лишь въ вѣдомостяхъ по 1861 г. Данныя же за четверть столѣтія, оканчивающуюся этимъ годомъ, приводятъ къ совершенно обратнымъ выводамъ, именно, съ 1836 по 1861 г. безусловно присоединившихся старообрядцевъ насчитывается 141.137, а на правахъ единовѣрціа — 174.789, что составляетъ

¹⁾ Отечественная Церковь по статистическимъ даннымъ съ 1840—1841 по 1890—1891 гг. С.-Пб. 1897 г., стр. 45 и 46.

55,3% общаго числа присоединеній. Эти цифры — неоспоримое доказательство благотворности единовѣрія въ дѣлѣ воссоединенія старообрядцевъ съ Церковью.

О томъ же свидѣтельствуютъ данныя тѣхъ же отчетовъ о количествѣ единовѣрческихъ храмовъ. Въ 1835 году ихъ значится — 58, а въ 1896 — 256; двадцатилѣтне, протекшее съ 1835 г. по конецъ царствованія императора Николая I, дало 112 новыхъ единовѣрческихъ храмовъ, тогда какъ за 42 послѣдующихъ года число ихъ увеличилось лишь на 91; обстоятельство это вполне объясняется условіями распространенія единовѣрія въ помянутое царствованіе, давая въ то же время утѣшительный выводъ, что и при болѣе нормальныхъ условіяхъ единовѣрческіе приходы, хотя и медленно, но постоянно умножаются въ своей численности.

В. Дорошевъ.

СТОЛѢТНІЙ ЮБИЛЕЙ ВИВАНСКОЙ СЕМИНАРІИ.

Вотъ новопосаженный вертоградъ уже приносить вкусные плоды. Что если онъ безостановочно такъ же будетъ итти впередъ? Если онъ никогда не остановится въ этомъ стремленіи, должно надѣяться, что изъ него выйдутъ добрые граждане отечества, служители святой Церкви. А я достигну того, что память о мнѣ никогда не умретъ.

Митрополитъ Платонъ.

Въ календарѣ Виванской семинаріи настоящій 1900 годъ отмѣчается сотымъ со дня ея фактическаго существованія. Столѣтіе въ жизни цѣлаго учрежденія, притомъ учебнаго, не то же, что въ жизни каждаго отдѣльнаго лица. Для послѣдняго это — наивысшій предѣлъ жизни, рѣдко достигаемый. Вступленіе въ сотый годъ для такого человѣка и въ буквальномъ и переносномъ смыслѣ означаетъ, что онъ „прожилъ свой вѣкъ“, т.-е. потерялъ способность къ жизни. Теперь его болѣе, чѣмъ когда-либо, можетъ смущать показатель времени, и онъ вмѣстѣ со стариннымъ, но выразительнымъ поэтомъ можетъ со скорбью сказать:

Глаголь время, металла звонъ,
Твой страшный гласъ меня смущаетъ,
Зоветь меня, зоветь твой стонъ,
Зоветь и къ гробу приближаетъ.

Столѣтіе учрежденія не есть знакъ его дряблости, близости конца, а, напротивъ, признакъ его жизненности, расцвѣта. Чѣмъ болѣе вѣковъ живетъ извѣстное учрежденіе, тѣмъ болѣе оно обнаруживаетъ жизнеспособности, избытка силъ. Особенно замѣтна эта вѣчная интенсивность жизни въ вѣдрахъ учебнаго заведенія, которое съ каждымъ годомъ выпускаетъ на свѣтъ новыхъ и новыхъ членовъ общества. Вотъ почему столѣтіе является свѣтлымъ празд-

никомъ въ жизни учебнаго заведенія, юбилейнымъ торжествомъ. Такой праздникъ и пережила Виованская семинарія 26 сентября.

Но всякій юбилей есть вмѣстѣ съ тѣмъ и самоиспытаніе, исповѣдь предъ другими и судъ со стороны общества. Жизнь вообще составляетъ результатъ прошлаго, сложнаго процесса предыдущихъ вліяній, а потому можетъ быть понята только посредствомъ изученія этого прошлаго. Также самоуглубленіе въ „книгу бытія“ способствуетъ большему уясненію жизненныхъ устоевъ и оцѣнкѣ внутренняго содержанія жизни. Съ этой стороны юбилей Виованской семинаріи вышелъ неполнымъ. Ко дню юбилея семинарія не представила книги своего бытія, подробной, цѣлостной исторіи своего существованія за истекшія сто лѣтъ. Только краткая историческая записка о главныхъ моментахъ развитія семинаріи, прочитанная на юбилейномъ торжественномъ актѣ¹⁾, да рѣчь о заслугахъ Виованской духовной семинаріи для отечественной Церкви и просвѣщенія²⁾ нѣсколько приподняли предъ нами завѣсу протекшей внутренней жизни семинаріи.

Но если исповѣдь семинаріи предъ обществомъ была неполною, то приговоръ общества надъ нею выразился полно и ясно. Подводя итоги юбилейнаго торжества въ этомъ отношеніи, семинарія можетъ чувствовать себя удовлетворенною и даже польщенною. Юбилей семинаріи былъ встрѣченъ сочувственно всеми, имѣющими ту или другую связь съ нею. На него откликнулись сердечными привѣтствіями многіе преосвященные, связанные съ семинаріей или воспитаніемъ въ ней, или службою, а также и другія весьма почетныя въ общемъ мнѣніи лица. Такъ, были получены привѣтствія отъ преосвященныхъ: Амвросія, архіепископа Харьковскаго, Виссаріона, епископа Костромскаго, Іакова Кишиневскаго, Антонина Псковскаго, Антонія Черниговскаго, Антонія Тобольскаго, Платона Муромскаго, Христофора Подольскаго, Пареенія Можайскаго. Многіе изъ нихъ, при молитвенныхъ благопожеланіяхъ, въ знакъ своего духовнаго общенія съ семинаріей, вмѣстѣ съ привѣтствіями принесли дары въ видѣ св. иконъ, литературныхъ произведеній, денежныхъ приношеній. Здѣсь умѣстно упомянуть о высоко цѣнномъ дарѣ высокопреосвященнаго митрополита Владимира въ 2000 руб.

¹⁾ Напечатана въ „Душеполезномъ Читеніи“ за ноябрь мѣсяцъ подъ заглавіемъ: „Столѣтіе одного изъ памятниковъ просвѣтительной дѣятельности митрополита Платона“.

²⁾ Напечатана въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ за октябрь мѣсяцъ подъ приведеннымъ заглавіемъ.

для награды лучшихъ воспитанниковъ за успѣхи въ составленіи проповѣдей. Этотъ даръ Виѣанская семинаріа имѣеть смѣлость разсматривать, какъ знакъ благосклоннаго расположенія Его Высокопреосвященства къ семинаріи. „Въ Москов. Вѣдом.“ и „Моск. Листкѣ“ были помѣщены сочувственныя передовыя статьи по случаю юбилейнаго торжества. Юбилейный актъ, между прочимъ, былъ наполненъ чтеніемъ адресовъ отъ Московской академіи, Московской семинаріи, Общества любителей духовнаго просвѣщенія, студентовъ академіи — виѣанцевъ, московскаго духовенства. Заслуживаетъ особеннаго вниманія отношеніе духовенства къ семинаріи. Оно, состоя, по выраженію юбилейнаго адреса, въ „значительной своей части изъ бывшихъ воспитанниковъ и наставниковъ сей семинаріи“, приняло горячее участіе въ самой подготовкѣ юбилея, своими обильными пожертвованіями помогло осуществленію праздника, рѣшило положить начало фонда на нужды семинаріи, оно же украсило своимъ присутствіемъ самое торжество ¹⁾. Только въ исключительныя минуты пустынная Виѣанія можетъ включать въ себя такой блестящій сонмъ священнослужителей. Умилительно было видѣть среди нихъ глубокихъ старцевъ, болѣе полувѣка послужившихъ Церкви и однако сохранившихъ отзывчивость къ радостямъ своей almae matris. Долгіе годы, принесшіе съ собой много новыхъ заботъ и интересовъ, не въ состояніи были порвать связей, прочно заложенныхъ въ впечатлительныя юношескія лѣта. Невольно приходили на память слова поэта:

Смерть и время царятъ на землѣ, —
Ты владыками ихъ не зови.

Такое сочувствіе къ семинаріи, проявленное съ разныхъ сторонъ, тѣмъ цѣннѣе для нея, что въ истекшій столѣтній періодъ своей многострадальной исторіи она не разъ должна была опасаться за свое существованіе. Черезъ годъ съ небольшимъ послѣ кончины основателя ея, митрополита Платона, „послѣдовало введеніе новой духовноучебной реформы въ московской епархіи, и... въ Виѣаніи, вмѣсто семинаріи, предположено было учредить уѣздное училище, а

¹⁾ Справедливость требуетъ сказать, что среди молящихся можно было встрѣтить и скромныхъ сельскихъ батюшекъ, діаконовъ, вышедшихъ изъ Виѣанской семинаріи, равно какъ псаломщиковъ, сельскихъ учителей и т. п. Кромѣ того, ко дню юбилея была получена масса привѣтственныхъ телеграммъ и писемъ отъ признательныхъ учениковъ Виѣанской семинаріи, занимающихъ теперь различныя соціальныя положенія. Всѣ они напечатаны въ юбилейномъ сборникѣ, издаваемомъ семинаріей.

епархіальную семинарію помѣстити въ Перервинскомъ монастырѣ¹⁾. Та же участь угрожала семинаріи при введеніи новой реформы духовноучебныхъ заведеній въ 1867 г.²⁾ Вопросъ о существованіи Виоанской семинаріи въ это время настолько обострился, что былъ перенесенъ на страницы періодическихъ духовныхъ изданій, на которыхъ высказались въ защиту семинаріи даже свѣтскія лица. Семинарія была спасена, но даже гораздо поздыѣе, въ восьмидесятихъ годахъ „Виоанская семинарія оставалась въ запустѣніи до вступленія на московскую кафедрѣ недавно почившаго приснопамятнаго митрополита Іоанникія“³⁾. Этотъ незабвенный въ исторіи Виоанской семинаріи архипастыръ оживилъ Виоанскую семинарію коренною перестройкою упадавшихъ семинарскихъ зданій и прочно утвердилъ ея бытіе, сообщивши ей даже превосходство предъ многими другими, родственными ей, заведеніями и устройствомъ безмезднаго общежитія всѣхъ своекоштныхъ учениковъ, принадлежащихъ къ московской епархіи⁴⁾. Правда, въ самомъ концѣ своего столѣтняго періода пустынная Виоанская семинарія удостоилась высокой чести — включенія въ разрядъ столичныхъ, что отразилось на повышеніи пенсіи преподавателей и размѣра содержанія воспитанниковъ. Тѣмъ не менѣе, при отмѣченной перемѣнчивой судьбѣ въ жизни семинаріи, всякое проявленіе *общественнаго* сочувствія къ ней производитъ сознаніе внутренняго удовлетворенія и даетъ сильный толчокъ къ оправданію на дѣлѣ задачъ и цѣлей ея.

Чѣмъ же обусловливается такое сердечное сочувствіе къ Виоанской семинаріи, обнаружившееся на юбилейномъ торжествѣ ея?

Оно объясняется, прежде всего, свѣтлою личностью основателя ея — митрополита Платона, съ именемъ котораго связано начало исторической жизни Виоанской семинаріи. „Митрополитъ Московскій Платонъ“, говоритъ одинъ изъ біографовъ его, „безспорно, занимаетъ первое мѣсто въ ряду іерарховъ, украшавшихъ русскую Церковь въ половинѣ прошлаго и началѣ нынѣшняго столѣтія“⁵⁾. Этотъ, знаменитый во многихъ отношеніяхъ, архипастыръ послѣдніе годы своей жизни посятилъ особенной заботѣю о процвѣтаніи новоустроенной имъ Виоанской семинаріи. Одаренный отъ природы сильнымъ умомъ, обязанный своимъ высокимъ образованіемъ

1) Столѣтіе одного изъ памятниковъ. „Душеп. Чт.“, ноябрь, стр. 352.

2) Тамъ же, стр. 357.

3) Тамъ же, стр. 362.

4) Тамъ же, стр. 363.

5) П. А. Б., Жизнь Платона, митрополита Московскаго. 1900 г., стр. 1.

въ большей долѣ лично самому себѣ, митрополитъ Платонъ дѣло духовнаго просвѣщенія поставилъ одною изъ главныхъ задачъ своей жизни и съ полною искренностію отдавался ему¹⁾. Неудивительно поэтому, если его начальственнымъ отношенія и къ Виѣанской семинаріи были чужды официальной сухости и формализма, а напротивъ, отличались особенною задушевностію. Можетъ-быть, это было слѣдствіемъ старческихъ лѣтъ митрополита, когда привязанности вообще становятся глубже и захватываютъ человѣка полнѣе. Быть можетъ, тутъ оказывали вліяніе различныя непріятности, сопровождавшія послѣдніе годы жизни митрополита²⁾, отъ которыхъ онъ отдыхалъ душою въ Виѣанскомъ уединеніи, около любимаго дѣтища своего — семинаріи. Какъ бы то ни было, митрополитъ Платонъ не только заботливо входилъ во всѣ хозяйственныя мелочи и нужды семинаріи, но и во внутренній бытъ ея. Можно сказать даже больше: онъ жилъ одною жизнью съ семинаріей, относясь къ ней, какъ къ своей семьѣ. Онъ входилъ въ близкое общеніе съ наставниками ея, любилъ окружать себя учениками, съ которыми вмѣстѣ гулялъ, бесѣдовалъ, пѣлъ духовныя пѣсни. Вѣдь это такъ соотвѣтствовало его душевнымъ свойствамъ, вслѣдствіе которыхъ онъ, по словамъ его автобіографіи, „былъ крайній уединенія любитель, чтобъ наводиться только у себя дома, или съ малымъ числомъ вѣрныхъ пріятелей и друзей обходиться, съ коими бы не иначе могъ разговаривать, какъ самъ съ собою, безъ всякаго принужденія, со всею откровенностію. И потому все то, что называется церемоніею, для него было несносно“³⁾. Гдѣ же могъ найти митрополитъ Платонъ лучшее удовлетвореніе этимъ своимъ внутреннимъ особенностямъ, какъ не около выношенной имъ на своихъ рукахъ семинаріи и въ тѣсномъ общеніи съ нею? Вообще отношенія его къ семинаріи носили характеръ той патріархальной простоты и непосредственнаго чувства, самый секретъ которыхъ, кажется, безвозвратно унесенъ съ собою добрымъ старымъ временемъ, но воспоминаніе о которыхъ будить въ душѣ лучшія стремленія ея. Въ наше время сложной и строгой регламентаціи всѣхъ проявленій учебно-воспитательной жиани, — регламентаціи, часто заслоняющей „душу живу“, оживленіе въ памяти подобныхъ отношеній дѣйствуетъ освѣжающимъ образомъ. Пусть мы не испытываемъ непосредственно обаянія подобныхъ высокихъ личностей, пусть ихъ ужъ нѣтъ

1) Соотвѣтственные факты см. въ той же брошюрѣ, стр. 28—29,

2) См. цит. брошюру, стр. 40—50.

3) Тамъ же, стр. 14.

съ нами, — вѣдь, кромѣ безсмертія личности, есть безсмертіе идей, настроеній, дѣяній и результатовъ. Нужно признать ту аксіому, что въ жизни ничто не терлется, и всякое дѣйствіе даетъ во вселенной отзвукъ, предназначенный къ распространенію до самыхъ отдаленныхъ предѣловъ времени. Безсмертіе артиста пребываетъ въ его образцахъ искусства, для которыхъ нѣтъ срока, и которые являются источникомъ сіянія, никогда не потухающаго. Безсмертіе писателя, мыслителя, историка сохраняется въ ихъ произведеніяхъ, которыя распространяютъ истину и пропагандируютъ ее до безконечности. То же относится къ идеямъ и дѣяніямъ нравственной личности. Лучи свѣта, которые она испускаетъ, распространяются и увѣковѣчиваются. На этомъ построено все значеніе памятниковъ, которые оставляютъ послѣ себя тѣ или другіе великіе дѣятели, воодушевленные какою-либо высокой и благородной идеей. Не ошибаясь, поэтому, благородный старецъ, святитель Платонъ, когда въ процвѣтаніи Виѣанской семинаріи думалъ видѣть живой и вѣчный памятникъ себѣ: „а я достигну того, что память о мнѣ никогда не умретъ“. Человѣку вообще свойственно и естественно любить и почитать предметы, которые находились въ ближайшемъ и непосредственномъ отношеніи къ уважаемымъ и любимымъ личностямъ. Мы старательно сохраняемъ предметы, принадлежащіе лицамъ, которыя пользовались нашимъ расположеніемъ; часто бываетъ, что вещи даже очень невысокаго достоинства становятся для насъ драгоценными, если ихъ цѣнность мы измѣряемъ чувствами нашего сердца. Такая мѣрка и примѣнялась всегда къ наслѣдству, оставшемуся послѣ митр. Платона, въ видѣ разсадника духовнаго просвѣщенія въ Виѣаніи. Воспитанники первыхъ выпусковъ Виѣанской семинаріи разсматривали ее, какъ „вѣчный памятникъ“ о митрополитѣ Платонѣ¹⁾. Тотъ же взглядъ, что „съ Виѣанской семинаріей для московскаго духовенства тѣсно связана память о незабвенномъ митрополитѣ Платонѣ“, развивался и позднѣе въ защиту семинаріи²⁾. Онъ былъ засвидѣтельствованъ, такъ сказать, и офиціально въ ревизорскомъ отчетѣ 1879 г. „Виѣанская семинарія, — писалъ ревизоръ, — составляетъ живой памятникъ Платоновыхъ преданій, которыми дорожатъ москвичи“. Это же благоговѣйное уваженіе къ памяти митрополита Платона въ значительной степени обусловило тѣ сочувственныя отношенія къ юбилею Виѣан-

1) „Моск. Епарх. Вѣдом.“ 1870 г. № 7. Къ вопросу о существованіи Виѣанской семинаріи.

2) „Моск. Епарх. Вѣдом.“ 1870 г., № 9. Голосъ за Виѣанскую семинарію.

ской семинаріи, которыя были выражены такъ или иначе прикосновенными къ ней лицами. По крайней мѣрѣ, отзвукъ благоговѣйнаго преклоненія предъ личностью и памятью великаго святителя слышится въ юбилейномъ привѣтствіи — адресѣ московскаго духовенства. О мудрыхъ завѣтахъ митрополита Платона и о могучемъ духѣ его, какъ бы опочившемъ на Виѣанской семинаріи до послѣдняго времени, воспоминаетъ и адресъ студентовъ академіи — виѣанцевъ. Образъ митр. Платона и дѣйствіе его духа, какъ это и естественно ожидать, вновь оживились подъ вліяніемъ юбилея, сочетавающаго конецъ столѣтія Виѣанской семинаріи съ его началомъ. „Не умеръ духъ Платона“, говорится въ привѣтствіи настоящихъ воспитанниковъ семинаріи, „въ основанной имъ школѣ. Его любвеобильный отеческій образъ, его мудрые завѣты неизменно хранятся въ юныхъ сердцахъ питомцевъ. Храня въ душѣ живую память о приснопамятномъ основателѣ нашей семинаріи, мы почли приличнымъ выразить свое чувство признательности къ нему воспроизведеніемъ его видимаго образа, да будетъ этотъ памятникъ свидѣтелемъ и нашимъ преемникамъ, что сыновняя любовь къ святителю Платону всегда жила въ юныхъ сердцахъ ихъ предшественниковъ и будетъ жить во вѣкъ“¹⁾). Негласно уже утвердилось за Виѣанской семинаріей названіе „Платоновой“. Весьма жаль, что къ юбилейнымъ торжествамъ не было возбуждено ходатайства объ официальном присвоеніи ей этого названія. Виѣанская семинарія видимо и для всѣхъ являлась бы тогда памятникомъ о митр. Платонѣ. Памятникъ себѣ митрополитъ Платонъ усматривалъ въ лицѣ Виѣанской семинаріи, впрочемъ, лишь при томъ условіи, если она будетъ отвѣчать своему назначенію — воспитывать добрыхъ гражданъ отечества, служителей святой Церкви, если она никогда не остановится въ своемъ движеніи къ этой идеальной цѣли. Самъ весь проникнутый идеальными стремленіями, какъ это видно по его автобіографіи²⁾), великій старецъ ясно сознавалъ, что

Каждому вродено,
Что духъ его стремится вверхъ и впередъ.

Стремленіе за предѣлы дѣйствительнаго, выражающееся въ неопредѣленномъ желаніи безконечнаго и всеблагаго, представляетъ

1) Столѣтіе одного изъ памятниковъ. „Душев. Чт.“, стр. 361.

2) Въ извлеченіи она напечатана въ цитов. брошюрѣ: „Жизнь Платона, митрополита Московскаго“.

собою врожденное челоѣку и неутрачиваемое имъ влеченіе. Въ благахъ и образахъ земли, подлежащей опыту дѣйствительности, онъ не находитъ себѣ полнаго удовлетворенія; по крайней мѣрѣ, наступаютъ иногда минуты, когда все земное и временное начинаетъ казаться ему ничтожнымъ и малымъ, когда его охватываетъ желаніе вѣчнаго и непреходящаго. Искусство и сущность воспитанія и состоитъ въ томъ, чтобы поддержать на надлежащей высотѣ и упрочить эти идеальные порывы духа. И Виѣанская семинарія не посрамила надеждъ своего основателя. „Въ спискахъ воспитанниковъ Виѣанской семинаріи встрѣчаемъ имена лицъ, извѣстныхъ и блестящими дарованіями и многополезнымъ служеніемъ Церкви, духовному образованію и русскому обществу“¹⁾. „Не однажды уже отмѣчался въ печати тотъ фактъ, что для московской епархіи Виѣанская семинарія давала въ прошломъ наибольшее количество пастырей вообще, а въ частности и въ особенностяхъ сельскихъ“²⁾. Заслуги Виѣанской семинаріи въ томъ и другомъ отношеніи нашли себѣ признаніе на юбилейномъ торжествѣ со стороны авторитетныхъ свидѣтелей. По выраженію адреса Московской академіи, Виѣанская семинарія „стремилась служить твердо поставленнымъ задачамъ воспитанія духовнаго юношества“. Въ привѣтствіи отъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія указывалось на то, что „въ ряду своихъ членовъ оно имѣло и имѣетъ изъ числа воспитанниковъ Виѣанской семинаріи крупныхъ дѣятелей на поприщѣ духовнаго просвѣщенія. А дѣятели сіи всегда носили на себѣ особый характерный отпечатокъ. Это были люди, сильные духомъ и волею, серіозные и безкорыстные работники въ области богословскаго знанія, ревностные борцы за Церковь Христову и православіе святой Вѣры“. Адресъ московскаго духовенства заявляетъ; что питомцы Виѣанской семинаріи „въ большинствѣ своемъ охотно шли и идутъ въ составъ сельскаго духовенства, продолжая до конца жизни свое многотрудное служеніе въ скромной обстановкѣ, среди простаго сельскаго народонаселенія“. Послѣднее явленіе объясняется самымъ положеніемъ Виѣанской семинаріи, какъ „деревенской“³⁾, вслѣдствіе котораго

1) *А. А. Булгевъ*. Изъ исторіи старой духовной школы, стр. 19. Списки начальниковъ, наставниковъ и воспитанниковъ Виѣанской семинаріи съ 1800 по 1897 годъ.

2) *Д. И. Введенскій*. Заслуги Виѣанской семинаріи. „Богосл. Вѣстн.“ 1900 г., октябрь, стр. 286.

3) Изъ рѣчи протоіерея Н. В. Благоразумова.

она пріучаетъ своихъ питомцевъ „къ простой сельской жизни“¹⁾, „не отдаляетъ ихъ отъ той жизненной обстановки, среди которой они должны были вращаться по выходѣ изъ нея“²⁾. Намъ кажется, что въ данномъ случаѣ мѣстная особенность Виѳанской семинаріи не оцѣнена по достоинству. Не въ томъ только дѣло, что Виѳанская семинарія не отрываетъ своихъ питомцевъ отъ обычной обстановки, отъ первоначальной ихъ почвы. Здѣсь имѣетъ значеніе именно самая близость къ природѣ, непосредственное соприкосновеніе съ ея безыскусственной простотой и естественною красотою. Главное зло современной школы, по опыту людей наблюдательныхъ, состоитъ „въ книжномъ изморѣ“³⁾. Перифразъ древняго изреченія Сенеки: „non scholae, sed vitae discimus“ звучитъ для насъ горькой проніей. На самомъ дѣлѣ жизнь старательно изгнана изъ стѣнъ школы и замѣнена книгою. Непосредственныя явленія природы, — настоящая книга Божія, — замѣнена въ школѣ мертвыми графическими изображеніями этихъ явленій. Поэтому въ обществѣ нашемъ исчезло здоровье, исчезла радость жизни, исчезла святая вѣра въ будущее⁴⁾. Эта радость жизни, сохраняющая эвергію духа и идеальное настроеніе, въ какой бы обстановкѣ ни пришлось жить и дѣйствовать, создается по преимуществу общеніемъ съ природой. Въдѣ черпаль же нѣкогда Аятей свои силы отъ соприкосновенія съ землей. Въдѣ уходили же отшельники отъ утонченнѣйшей цивилизаціи, культурной красоты и, для нравственнаго самоусовершенствованія и укрѣпленія духа, жили лицомъ къ лицу съ природой, выбирая для этого очаровательныя мѣстности. Не даромъ и бывшіе питомцы Виѳанской семинаріи „съ удовольствіемъ вспоминаютъ и о свѣжести ароматнаго воздуха, о привольѣ лѣсовъ и луговъ и вообще о прелестяхъ въ избыткѣ окружающей Платоновскую школу природы“⁵⁾. И эти свидѣтельства принадлежатъ лицамъ, дѣйствующимъ не въ простой сельской обстановкѣ, въ роли сельскихъ батюшекъ, а проводящимъ свою жизнь въ шумныхъ городахъ на ученомъ поприщѣ⁶⁾. Высшая культура духа дается не книгою, не поддѣлкою подъ жизнь, а самую жизнь, раскрывающеюся въ правдѣ и красотѣ природы.

Земля, владычица! Къ тебѣ чело склонилъ я,

И сквозь покровъ благоуханный твой

1) Адресъ московскаго духовенства

2) Заслуги Виѳанской семинаріи. „Богосл. Вѣсти. октябрь, стр. 282.

3) *Марковъ*. Грѣхи и нужды нашей средней школы.

4) Заслуги Виѳанской семинаріи „Богосл. Вѣсти.“ Октябрь, стр. 283.

5) См. выдержки изъ писемъ проф. Платонова и Совѣтова въ той же статьѣ.

Родного сердца пламень ощутилъ я,
 Услышала трепеть жизни міровой.
 Въ полуденныхъ лучахъ такую нѣгой глгучей
 Сходила благодать сіяющихъ небесъ,
 И блеску тихому несли привѣтъ пѣвучій
 И вольная рѣка и многоручный лѣсъ.
 И въ явномъ таинствѣ вновь вижу сочетанье
 Земной души со свѣтомъ неземнымъ,
 И отъ огня любви житейское страданье
 Уносится, какъ мимолежный дымъ.

Что такъ звучно выразилъ поэтъ, въ той или другой мѣрѣ, въ томъ или другомъ отраженіи переживалось питомцами семинаріи — насельниками пустынной, но красивой Виѳаніи, хотя, конечно, въ большинствѣ случаевъ, и бессознательно для нихъ самихъ, и не въ такихъ сильныхъ поэтическихъ ощущеніяхъ¹⁾. И несомнѣнно, благодаря въ значительной степени отраднымъ юношескимъ впечатлѣніямъ отъ общенія съ природой, выходили изъ среды ихъ люди, „сильные духомъ и волею“²⁾.

Если мѣстная особенность Виѳанской семинаріи — ея географическое положеніе среди обильныхъ прудовъ и многоручныхъ рощъ — способствовала воспитанію въ учащихся высокаго культурнаго уровня, то тому же содѣйствовала и другая особенность Виѳанской семинаріи — близость ея къ академіи. Эта особенность также не осталась не подмѣченной на юбилейномъ торжествѣ. „Виѳанская семинаріи, — по выраженію адреса Московской академіи, — была ближайшею преемницею научныхъ идей и вѣяній, зарождавшихся въ академіи и изъ нея исходившихъ чрезъ лучшихъ питомцевъ академіи, которые обыкновенно считали для себя за особенную честь и желаемое благо получить назначеніе именно въ

1) Одинъ изъ бывшихъ воспитанниковъ семинаріи ко дню ея столѣтняго юбилея пишетъ :

Виѳаніи, пріютъ родимый,
 Наставникъ юныхъ дней моихъ,
 Наставникъ дней весны счастливой,
 Дней невозвратныхъ, дорогихъ!
 Въ душѣ моей запечатлѣлась
 Твоя плѣнительна краса:
 Твой прудъ съ заливами зеркальный,
 Лужки, тѣнистые лѣса.

2) Цитов. выраженіе изъ привѣтствія Общества любителей духовнаго просвѣщенія.

семинарію Виѣанскую“. Привлекая къ себѣ, относительнымъ матеріальнымъ благоустройствомъ — безмездными квартирами для преподавателей¹⁾, Виѣанская семинаріа притягивала къ себѣ лучшія силы изъ [кандидатовъ академіи, именно непосредственнымъ соудствомъ съ академіей, благодаря чему они съ большимъ удобствомъ могли продолжать свои ученые занятія и удовлетворять свои научные интересы и запросы. Эта же близость заставляла ихъ быть и въ курсѣ тѣхъ научныхъ интересовъ, какими жила академіа. По свидѣтельству извѣстнаго Гилярова-Платонова, „близость къ Московской академіи давала Виѣанской семинаріи особенное озареніе. Академическія знаменитости были своими для виѣанца, отъ лекцій академическихъ слышались постоянные въ Виѣаніи отголоски“²⁾ Поэтому виѣанцы были всегда очень близки къ наукѣ³⁾. Это наблюденіе Гилярова, не виѣанца по происхожденію, совершенно гармонируетъ со свидѣтельствомъ уважаемаго профессора Д. Ѳ. Голубинскаго, который, въ своей рѣчи на юбилей вспоминая о своихъ виѣанскихъ наставникахъ, отдаетъ имъ полную честь за ихъ „добросовѣстное отношеніе къ дѣлу своего служенія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и необыкновенное трудолюбіе“. Они, по его словамъ, „ясно сознавали святость вѣреннаго имъ служенія... помнили о важности своего призванія... давали образцовыя лекціи“⁴⁾.

Строгое отношеніе къ себѣ и своимъ обязанностямъ воспитывалось у преподавателей, между прочимъ, и тѣмъ, что Виѣанская семинаріа находилась подъ управленіемъ мудрыхъ и просвѣщенныхъ архипастырей московскихъ, которые зорко наблюдали за ея внутреннимъ состояніемъ и заботились о поддержаніи ея на надлежащей высотѣ. При митр. Платонѣ Виѣанская семинаріа стояла высоко. Это видно изъ того, что духовно-учебная реформа 1814 г. произвела въ учебной части тѣ улучшения, какія были уже введены Платономъ въ школахъ, находившихся подъ его руководствомъ⁵⁾. Великимъ

1) Впрочемъ, преподаватели Виѣанской семинаріи лишены зато всякихъ стороннихъ заработковъ, возможныхъ и постоянныхъ въ большихъ городахъ, и должны довольствоваться обычнымъ жалованьемъ. Года два тому назадъ возбуждено было ходатайство о процентной прибавкѣ къ жалованью по примѣру Московской семинаріи. Въ хозяйственномъ управленіи это ходатайство встрѣчено благосклонно, но до сихъ поръ, къ сожалѣнію, еще не осуществлено.

2) Заслуги Виѣанской семинаріи. „Богосл. Вѣстн.“, стр. 301.

3) Тамъ же.

4) Тожественныя свидѣтельства идутъ и отъ другихъ бывшихъ виѣанцевъ равныхъ выпусковъ, какъ это видно изъ юбилейныхъ привѣтствій.

5) Столѣтіе одного изъ памятниковъ. „Душеп. Чтеніе“, ноябрь, стр. 304.

преемникомъ митроп. Платона былъ его питомецъ, великій Филаретъ, занимавшій полѣвка московскую кафедру. Внимательно относился митр. Филаретъ ко всѣмъ проявленіямъ внутренней жизни Виѣанской семинаріи, зорко слѣдилъ за постановкою учебнаго дѣла. Отъ его пронизательнаго ума не укрывались промахи и погрѣшности наставниковъ, способности и знанія которыхъ онъ повѣрялъ, на ряду съ испытаніемъ учениковъ, на публичныхъ экзаменахъ. Въ одной изъ резолюцій онъ не утверждаетъ разряднаго списка Виѣанской семинаріи, такъ какъ онъ показался ему составленнымъ пристрастно, ибо „экзамень не показалъ много отличныхъ“¹⁾. Подобныя резолюціи не были лишь простымъ проявленіемъ власти митрополита, расколаживающей дѣятельность начальства и наставниковъ. При *превосходствѣ ума, знаній и таланта* митрополита Филарета подобныя резолюціи не могли быть оскорбительными для семинарскаго начальства или ослаблять рвеніе преподавателей. Напротивъ, послѣдніе должны были напрягать всѣ свои усилія, чтобы удовлетворить требовательнаго, но глубоко мудраго Филарета. И ихъ труды и старанія въ этомъ отношеніи, несомнѣнно, удовлетворяли великаго святителя и встрѣчали съ его стороны поощреніе. При немъ были возвышены скудные оклады служащихъ въ Виѣанской семинаріи, былъ выстроенъ новый корпусъ для женатыхъ наставниковъ, на чтò митрополитомъ Филаретомъ было пожертвовано 5000 рублей изъ сберегательныхъ суммъ московской кафедры. Кромѣ того, онъ пожертвовалъ капиталъ въ 7000 рублей съ тѣмъ, чтобы проценты съ него ежегодно присуждались въ качествѣ пособія одному изъ наставниковъ²⁾. Особенно мудрою попечительностію о благосотояніи Виѣанской семинаріи заявилъ себя и еще одинъ изъ бывшихъ митрополитовъ московскихъ, приснопамятный Иоанникій. Въ общемъ все-таки скудная и обстановкою и содержаніемъ, Виѣанская семинарія благодаря его заботамъ, была приведена въ цвѣтущее состояніе и даже, какъ мы уже упоминали, возвышена по своему матеріальному обезпеченію въ сравненіи съ однородными духовными школами.

1) Изъ исторіи старой духовной школы, стр. 39.

2) Изъ исторической записки, напечатанной въ юбилейномъ сборникѣ. Преподавательская корпорація, въ благодарной памяти о митр. Филаретѣ, соорудила на свои средства ко дню юбилея портретъ святителя, который вмѣстѣ съ портретомъ митр. Платона, даромъ настоящихъ учениковъ Виѣанской семинаріи, украшадъ залу во время юбилейнаго торжества.

Такая трогательная попечительность московскихъ архипастырей о благоустройствѣ Виѣанской семинаріи не могла не отражаться благотворно и на учебно-воспитательной постановкѣ дѣла. Если молодыя деревца требуютъ большого и тщательнаго ухода для своего нормальнаго развитія, то тѣмъ болѣе необходимы благоприятныя внѣшнія условія для духовнаго роста молодыхъ юношей. Несомнѣнно, что и старая — суровая и скудная виѣанская школа выпустила изъ своихъ стѣнъ блестящую плеяду славныхъ дѣятелей, сильныхъ мыслию, словомъ и дѣломъ, но причина этого, конечно, лежала не во внѣшней ея обстановкѣ, а во внутренней мощи и жизненности тѣхъ духовныхъ началъ, носительницею которыхъ была она. Проникнутая тѣми же высокими и живительными началами, современная школа, при настоящемъ благоприятномъ внѣшнемъ положеніи ея, можетъ приносить плодъ въ сто, шестьдесятъ и тридцать кратъ, какъ сѣмя, посеянное на доброй почвѣ. И если эти высшія духовныя начала не замрутъ въ Виѣанской семинаріи, то можно надѣяться, что она будетъ и впредь, посильно, плодотворно, при дружной и усердной работѣ наставниковъ и воспитанниковъ.

Всегда очень неудобно касаться момента настоящаго или только что минувшаго, но справедливость требуетъ сказать, что на нашей сравнительно короткой памяти Виѣанская семинаріа поставляла лучшихъ студентовъ въ Московскую академію, которые поступали туда въ числѣ первыхъ, а равно снабжала и другія высшія учебныя заведенія своими питомцами. Значить, научный интересъ и любовь къ просвѣщенію не изсякли и донинѣ въ Виѣанской семинаріи.

Ликуй, Виѣанія родная!
 На радость всѣхъ насъ процвѣтай,
 Уча всегда добру и правдѣ.
 Отъ сизы въ силу возрастай“¹⁾.

¹⁾ Изъ стихотворенія С. Уклонскаго, на торжество столѣтія Виѣанской духовной семинаріи, напечатаннаго въ юбилейномъ сборникѣ.

ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫЙ НИЛЬ, АРХІЕПИСКОПЪ ЯРОСЛАВСКІЙ И РОСТОВСКІЙ.

21 іюня исполнилось 26 лѣтъ со дня смерти въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнаго Нила, архіепископа Ярославскаго и Ростовскаго, который былъ рукоположенъ во іеромонаха передъ окончаніемъ курса въ С.-Петербургской духовной академіи въ 1825 году, вслѣдствіе чего нынѣшній годъ для почившаго является юбилейнымъ (75-мъ) годомъ священства. Ахипастырскія и особенно миссіонерскія заслуги преосвященнаго Нила даютъ ему полнѣйшее право на почетное мѣсто въ ряду благихъ дѣятелей вѣры и Церкви и, если когда, то особенно нынѣ, въ виду такъ настойчиво передъявляемыхъ православной Россіи грозными политическими событіями въ Китаѣ „христіанскихъ“ задачъ ея на дальнемъ востокѣ, эти заслуги святителя могутъ быть особенно поучительны. По этимъ причинамъ считаемъ весьма умѣстнымъ и полезнымъ подѣлиться съ читателями „Вѣры и Церкви“ собранымъ нами матеріаломъ, касающимся жизни и дѣятельности приснопамятнаго іерарха.

Преосвященный Ниль, въ мірѣ Николай Ѳеодоровичъ Исаковичъ, сынъ священника губернскаго города Могилева, родился 5 декабря 1797 года. Въ раннемъ дѣтствѣ онъ остался сиротою послѣ умершаго отца и до школьнаго возраста жилъ съ матерью въ уѣздномъ городѣ Оршѣ, гдѣ ему пришлось видѣть въ 1812 году надменнаго завоевателя Бонапарта, память о которомъ почившій владыка сохранялъ до самой своей кончины. Въ 1814 году Николай Ѳеодоровичъ поступилъ въ могилевскую семинарію, курсъ которой окончилъ въ 1821 году, и былъ отправленъ на казенный счетъ въ С.-Петербургскую духовную академію, въ которой одновременно съ нимъ обучался Іаковъ Сергѣевичъ Никольскій, впоследствии

высокопреосвященнѣйшій Исидоръ, митрополитъ С.-Петербургскій († 1892). Въ академіи Исаковичъ отличался трудолюбіемъ, терпѣніемъ и кротостью характера. Въ этомъ отношеніи характеренъ слѣдующій фактъ: духовникомъ студентовъ академіи былъ одинъ изъ старѣйшихъ и опытнѣйшихъ въ духовной жизни іеромонаховъ Александроневской лавры, который, исповѣдуя однажды студента Исаковича, спросилъ его: „не имѣли ли вы неудовольствія или вражды противъ кого-либо?“ и, получивъ отрицательный отвѣтъ, былъ весьма изумленъ и замѣтилъ, что въ первый разъ въ жизни встрѣчаетъ такой примѣръ.

Въ этотъ періодъ своей жизни будущій владыка видѣлъ замѣчательный сонъ, о которомъ впослѣдствіи не разъ вспоминалъ, и который, какъ мы увидимъ, оказался пророческимъ. Вотъ какъ описывается этотъ сонъ въ дневникѣ преосвященнаго (подъ датой 4 октября 1824 г.). „Видѣлъ кладбище съ немалымъ числомъ складенныхъ изъ кирпича какъ бы памятниковъ гробовыхъ; изъ нихъ нѣкоторые были наглухо закладены, а нѣкоторые имѣли рѣшетки; среди кладбища находилась четвероугольная яма, укладенная кирпичомъ. Я смотрѣлъ въ сію яму, какъ вдругъ человекъ въ простомъ одѣяніи сдѣлалъ вопросъ: Много ли помѣстится въ сей ямѣ человекъ? Отвѣтъ мой былъ: Очень не много. — Нѣтъ, возразилъ гробокопатель: пятьдесятъ человекъ надобно, чтобы занять сіе мѣсто. Слова сіи, не знаю почему, изъяснены были мною такъ, что мнѣ остается жить 50 лѣтъ.“ („Яросл. Епарх. Вѣд.“ 1874 г., № 27). Этотъ сонъ имѣлъ большое вліяніе на Николая Ѳедоровича и послужилъ одною изъ причинъ принятія имъ монашества передъ окончаніемъ курса съ именемъ Нила. Замѣчательно то обстоятельство, что за день рожденія владыки (5 декабря) слѣдовалъ день его тезоименитства (6 декабря — память св. Николая Чудотворца); на слѣдующій день (7 декабря) праздновалась память преподобнаго Нила, столбенскаго Чудотворца, котораго имя почившій носилъ въ монашествѣ; наконецъ, 8 декабря было днемъ хиротоніи его во епископа.

Въ 1825 году о. Нилъ, посвященный 29 августа въ санъ іеромонаха, окончилъ курсъ духовной академіи со степенью магистра и былъ назначенъ указомъ Святѣйшаго Синода въ Черниговскую духовную семинарію инспекторомъ и профессоромъ богословскихъ наукъ; въ 1828 году онъ былъ переведенъ въ Кіевскую духовную академію инспекторомъ, бакалавромъ и цензоромъ книгъ духовнаго содержанія; въ слѣдующемъ году ревизовалъ харьков-

скій коллегіумъ и полтавскую семинарію; въ 1830 году возведенъ въ санъ архимандрита и назначенъ ректоромъ ярославской семинаріи. Здѣсь онъ прежде всего озаботился устройствомъ уѣзднаго училища на мѣстѣ, купленномъ для построенія новой семинаріи на берегу рѣки Которости. Въ 1835 году архимандритъ Нилъ былъ вызванъ на чреду служенія въ Петербургъ и тамъ 8 декабря хиротонисанъ во епископа Вятскаго.

Вступивъ на кафедру вятскую, преосвященный Нилъ впервые проявилъ свою апостольскую дѣятельность въ просвѣщеніи святымъ крещеніемъ черемисовъ и вотяковъ и въ возвращеніи отпавшихъ отъ православія (т.-е. раскольниковъ), коихъ воссоединено было на правахъ единовѣрія за время его пребыванія на кафедрѣ вятской епархіи около 6000 человекъ. Но недолго продолжалось доблестное архипастырское служеніе преосвященнаго Нила въ Вяткѣ: 23 апрѣля 1838 года онъ былъ переведенъ на иркутскую кафедру.

Въ то время иркутская епархіа была обширнѣйшею въ свѣтѣ и простиралась отъ границъ Китая до Сѣвернаго и Великаго океановъ. До вступленія на иркутскую кафедру преосвященнаго Нила, восточная Сибирь была бѣдна храмами, нѣкоторыя церкви оставались иногда по нѣскольку лѣтъ безъ священнослужителей; большая часть пастырей были слишкомъ мало образованы, чтобы обращать ко Христу язычниковъ, а миссіонеры были разбросаны отдѣльными единицами на тысячи верстъ. На все это преосвященный Нилъ немедленно обратилъ вниманіе: онъ выписывалъ пастырей изъ великорусскихъ губерній, учреждалъ миссіонерскіе станы и устраивалъ новыя церкви, число которыхъ въ періодъ съ 1838 по 1854 года возросло съ 214 до 286, и нѣкоторыя изъ нихъ построены были на дальнемъ сѣверѣ въ землѣ чукчей. Расколъ, свившій себѣ прочное гнѣздо за Байкаломъ, по вступленіи на кафедру иркутскую преосвященнаго Нила, сталъ замѣтно ослабѣвать. Мало-по-малу за Байкаломъ образовались многолюднѣйшіе приходы на началахъ единовѣрія.

Но гораздо болѣе сдѣлалъ почившій владыка для просвѣщенія свѣтомъ Христовой вѣры язычниковъ. Въ то время на обширномъ пространствѣ епархіи, простиравшейся на 150 тысячъ кв. миль, жило болѣе 400.000 язычниковъ: тунгусовъ, якутовъ, камчадаловъ, бурятъ, чукчей и другихъ инородцевъ, которые почти совсѣмъ не имѣли понятія о вѣрѣ христіанской. И вотъ началось обращеніе язычниковъ къ свѣту Христовой вѣры, которыхъ

въ управленіе епархіею преосвященнаго Нила просвѣщено святымъ крещеніемъ болѣе 30 тысячъ душъ, въ числѣ коихъ попадались даже „ламы“ (буддійскіе жрецы), а также „тайши“ (главы родовъ). „Утѣшительно было видѣть“, пишетъ очевидецъ крещенія инородцевъ, „это зрѣлище: двѣ купели были устроены на рѣкѣ Ангарѣ, обѣнныя знаменіемъ креста, и къ нимъ совершенно крестное шествіе съ сонмомъ крещаемыхъ. Старцы и дѣти, мужчины и женщины, по обычному священнодѣйствию, погружались въ купель крещенія. Это умилительное зрѣлище невольно исторгало слезы изъ очей, а душу наполняло тѣми неземными ощущеніями, сладость которыхъ можетъ постигать только испытавшій ихъ. Въ это время крестилось въ Ангарѣ болѣе 400 человекъ“... „Начиная,— пишетъ другой очевидецъ,— отъ бандидо-хамбы (старшаго жреца) до послѣдняго ховарка (причетника) всѣ обращались къ архипастырю. Въ дорогѣ сонмы буддистовъ сопровождали его, при калищахъ передъ нимъ являлся легіонъ ламъ, а въ Гусино-озерѣ самъ бандидо встрѣтилъ его со всею помпою язычества“. „Не видѣвъ сего зрѣлища“, заключаетъ очевидецъ, „трудно вѣрить сказанію о немъ, но ово истинно“ („Странникъ“ 1874 г., № 7).

Въ управленіе иркутскою епархіею преосвященнаго Нила было образовано нѣсколько миссіонеровъ, и старѣйшій изъ нихъ былъ поставленъ въ лицѣ архимандрита посольскаго монастыря; англійскимъ миссіонерамъ запрещено было дѣйствовать въ Сибири; въ Иркутскѣ построены были новый семинарскій корпусъ, училище для дѣвицъ духовнаго званія; собрано до 250 тысячъ рублей на постройку въ Иркутскѣ кафедральнаго собора, и сооружена въ 257 верстахъ отъ Иркутска Нилова пустынь (въ честь св. Нила Столбенскаго), на содержаніе которой преосвященный Нилъ пожертвовалъ значительную сумму изъ своихъ средствъ. При учрежденіи сей обители имѣлись въ виду двѣ цѣли: первая, — чтобы ввернуть начала истинной вѣры въ окрестныхъ жителей, вторая, — чтобы введеніемъ въ пустынь хлѣбопашества показать туземцамъ пользу онаго и возбудить въ нихъ подражаніе доброму примѣру. Но особенное вниманіе обращалось на обученіе новопросвѣщенныхъ духу христіанской религіи.

Взгляды почившаго владыки на миссіонерскую дѣятельность и правила оной подробно изложены имъ въ инструкціи, данной 23 февраля 1845 года миссіонеру, кафедральнаго собора протоіерею о. Фортунату Пѣтухову. Приводимъ эту инструкцію дословно. „Носи званіе миссіонера, возвѣщая блуждающимъ во тьмѣ невѣрія языкъ-

никамъ пути спасенія, дѣйствуйте на поприщѣ служенія сего съ благоразуміемъ, осторожностью и терпѣніемъ. 1) Слѣдуя правиламъ благоразумія, а) старайтесь о приобрѣтеніи довѣрія и уваженія не только у тайшей и шуленгъ, но и у всѣхъ родовичей и старѣйшинъ; ибо при содѣйствіи ихъ цѣль миссіи во всякомъ случаѣ удобнѣе можетъ быть достигаема. б) Святыя истины вѣры возвѣщайте въ духѣ смиренія и въ простотѣ слова, дабы представляемые могли слушать съ охотою и понимать безъ труда. в) Пользуйтесь для цѣли своей всѣми обстоятельствами и самымъ будническимъ вѣроученіемъ, которое, сближаясь иногда съ истинами откровенными, даетъ мѣсто приличнымъ примѣненіямъ, каковыхъ примѣры находимъ въ Дѣяніяхъ Святыхъ Апостолъ (гл. XVII, 22 — 31). 2) Осторожность необходима для васъ въ томъ преимущественно отношеніи: а) чтобы не явиться передъ поучаемыми надоедливымъ, своекорыстнымъ и ищущимъ своей, а не Божіей славы, — такихъ наставниковъ никто не пріемлетъ; б) чтобы не влѣшиваться ни подъ какимъ предлогомъ въ стороннія для вѣры дѣла и не давать словами и поступками ни малѣйшаго повода къ распрямъ и несогласіямъ между крещеными и некрещеными; в) чтобы не налагать на просвѣщенныхъ св. крещеніемъ неудобносимаго ига, требуя соблюденія постовъ, воздержанія отъ обычныхъ въ степномъ быту яствъ и тому подобнаго. 3) Въ терпѣннѣ, бѣдахъ и тѣснотахъ проходили служеніе свое первые насадители вѣры нашея. Таковъ путь уготованъ и преемникамъ ихъ. Напечатлѣвъ сіе въ сердцѣ и памяти своей, не огорчайтесь невниманіемъ поучаемыхъ, не малодушествуйте при скудости успѣховъ, не унывайте и при явныхъ противодѣйствіяхъ. Но чѣмъ меньше оказывается вниманія въ слушателяхъ, тѣмъ болѣе надлежитъ давать силы и занимательности бесѣдамъ. Чѣмъ упорнѣе и чѣмъ скуднѣе плоды слова, тѣмъ съ пламеннѣйшею ревностью проповѣдуй слово, настой благовременнѣ и безвременнѣ, запрети, обличи, умоли со всякимъ долготерпѣніемъ и ученіемъ (2 Тим. гл. IV). Вообще же всѣ начинанія ваши да будутъ запечатлѣны твердымъ упованіемъ на благодать Божію, сила которой въ немощи совершается“.

Изучивъ туземный монголо-бурятскій языкъ, ревностный архипастыръ самъ перевелъ на этотъ языкъ св. Писаніе и нѣкоторыя богослужебныя книги, переложилъ на него даже нѣкоторыя церковныя ноты. Эти труды доблестнаго архипастыря, безъ сомнѣнія, оставили по себѣ добрую память въ отдаленной Сибири.

Въ 1840 году преосвященный Ниль былъ возведенъ въ санъ архіепископа, а въ декабрь 1853 года переведенъ на кафедру ярославскую и ростовскую по удаленіи на покой высокопреосвященнаго Евгенія († 1871 г.). Въ маѣ 1854 года владыка, провожаемый общимъ сожалѣніемъ и напутствованный благопожеланіями всей паствы, выѣхалъ изъ Иркутска. Вступивъ на кафедру ярославскую, преосвященный Ниль продолжалъ заниматься переводомъ богослужебныхъ книгъ на монголо-бурятскій языкъ и успѣлъ перевести до своей смерти почти всѣ священныя книги. Но донынѣ изъ нихъ напечатаны только: Служебникъ, Часословъ, Послѣдованіе на день св. Пасхи, Ирмологій, Молитвословъ и Начатки христіанскаго ученія. Въ 1856 году архіепископъ Ниль былъ вызванъ для присутствования въ Святѣйшій Синодъ, гдѣ присутствовалъ два года. Въ этотъ періодъ ему пришлось участвовать въ двухъ важныхъ событіяхъ: въ священнѣйшемъ коронованіи Императора Александра II и въ освященіи въ С.-Петербургѣ Исакиевскаго собора.

На ярославской кафедрѣ преосвященнѣйшій Ниль пробылъ 20 лѣтъ. Въ этотъ періодъ времени имъ возобновлены были обветшавшія зданія Ростовскаго кремля; построены въ Ярославлѣ новые дома для духовной семинаріи и училища двѣицъ духовнаго званія, и перестроено зданіе духовной консисторіи; открыто нѣсколько единовѣрческихъ приходовъ для бывшихъ раскольниковъ; число школъ при монастыряхъ и церквахъ возросло до 311 при 6850 учащихся. Библиотекъ при церквахъ находилось 876, т.-е. болѣе, чѣмъ въ какой-либо епархіи въ Россіи. Ни одной мелочи изъ обширной области епархіальнаго управленія преосвященный Ниль не оставлялъ безъ вниманія. Многократно ѣздилъ онъ по епархіи, останавливаясь въ домахъ сельскихъ священниковъ, милостиво разспрашивалъ объ ихъ житьѣ-бытьѣ и часто въ самыхъ отдаленныхъ уголкахъ своей епархіи въ скромныхъ сельскихъ храмахъ совершалъ благолѣпное архіерейское служеніе при всеобщемъ умиленіи и восторгѣ простыхъ сердцемъ и исполненныхъ младенческой вѣры поселянъ. Не малую заботливость приложилъ онъ и объ улучшеніи быта воспитанниковъ и преподавателей духовно-учебныхъ заведеній. Такъ, въ 1867 году, по предложенію преосвященнаго Пила, изъ дополнительнаго церковнаго сбора епархіи стало производиться добавочное, превысившее штатное жалованье (286 руб. сер.), вознагражденіе наличному составу служащихъ при семинаріи; средства содержанія казеннокошныхъ воспитанниковъ

увеличены изъ тѣхъ же мѣстныхъ источниковъ до 60 рублей въ годъ на каждаго (съ 39 рублей серебромъ); въ фундаментальную семинарскую библіотеку имъ пожертвовано было болѣе 300 книгъ. Но въ особенности время управленія преосвященнаго Нила ярославскою епархіею ознаменовано заботливыми попеченіями объ улучшеніи быта приходскаго духовенства. Въ эпоху сокращенія приходовъ въ 60-хъ годахъ архіепископъ Ниль успѣлъ подвигнуть всѣ сословія къ живому участию денежными пожертвованіями въ дѣлѣ обезпеченія содержаніемъ церковныхъ причтовъ. Въ короткое время для этой цѣли образованъ былъ неприкосновенный капиталъ въ 1.200.000 рублей, и устроены помѣщенія для причтовъ при 632 церквахъ. Вообще содержаніе духовенства при 900 церквахъ ярославской епархіи заботливостью преосвященнаго обезпечено денежнымъ окладомъ и доходами съ имуществъ болѣе, чѣмъ на 80.000 рублей въ годъ. При составленіи новыхъ списковъ приходовъ наименьшею единицею считалось 500 душъ съ окладомъ годового дохода въ 500 рублей.

По характеру преосвященный Ниль былъ человѣкомъ очень мягкимъ, отличался истинно христіанскою гуманностью, любилъ помогать бѣднымъ, въ особенности вдовамъ и сиротамъ, интересовался весьма многими общественными вопросами вслѣдствіе разносторонней любознательности своего характера и обладалъ обширными познаніями въ нѣкоторыхъ естественныхъ наукахъ, особенно въ минералогіи. Отзывчивость его сердца проявлялась, между прочимъ, и въ томъ, что онъ никогда не отказывалъ бѣднымъ вдовамъ членовъ причта въ сдачѣ мѣсть за дочерьми, даже и въ тѣхъ случаяхъ, когда сіи послѣднія не достигли еще совершеннолѣтія, и приходилось нѣсколько времени ждать онаго для сдачи мѣста. Этимъ же свойствомъ объясняется и то обстоятельство, что во время своего присутствованія въ Святѣйшемъ Синодѣ преосвященный Ниль, жалѣя недостаточно обезпеченныхъ жалованьемъ консисторскихъ чиновниковъ того времени, внесъ проектъ объ обложеніи въ ихъ пользу церковныхъ доходовъ новымъ сборомъ. Мысль эта, впрочемъ, тогда не встрѣтила сочувствія. Отличительными чертами его характера были общительность и гостепрѣимство: онъ любилъ угощать приходившихъ къ нему посѣтителей, въ числѣ коихъ встрѣчались иногда и лица невысокаго общественнаго положенія (напримѣръ артисты), со всѣми обходился привѣтливо и умѣлъ заинтересовать своею бесѣдою до того, что слушатели его забывали все окружающее и уносились мысленно въ ту область, о которой по-

вѣствовалъ владыка. Одною изъ любимыхъ разговорныхъ темъ преосвященнаго была жизнь его въ Сибири, богатая различными путешествіями, сопряженными съ опасностью для жизни; часто любилъ почившій святитель рассказывать, какъ заставляла его мятежь въ дорогѣ, какъ случалось ему иногда ночевать гдѣ-нибудь въ пещерѣ въ горахъ, спускаться на лыжахъ по обледенѣлымъ уступамъ, плыть сотни верстъ на утлой ладѣ по Ленѣ и Оби, объѣзжая свою широко раскинутую епархію.

Верховная власть высоко цѣнила заслуги преосвященнаго Нила, и онъ былъ награжденъ орденами до св. Александра Невскаго включительно, алмазнымъ крестомъ на клобукѣ и двумя драгоценными панатіями. Послѣднія награды доблестный архипастырь завѣщалъ Ярославскому попечительству о бѣдныхъ духовнаго званія съ тѣмъ, чтобы капиталъ изъ вырученныхъ денегъ въ билетахъ остался неприкосновеннымъ, а проценты употреблялись на пособіе бѣднымъ семействамъ духовенства. У преосвященнаго былъ цѣнный минералогическій кабинетъ, составленный изъ коллекцій образцовъ различныхъ горныхъ породъ, вывезенныхъ имъ изъ Сибири, который онъ завѣщалъ въ собственность С.-Петербургскому университету, коего состоялъ при жизни почетнымъ членомъ, равно какъ и духовныхъ академій: С.-Петербургской и Кіевской.

Въ 1874 году 21 іюня послѣдовала кончина преосвященнаго Нила, о которой „Ярославскія Епархіальныя Вѣдомости“ повѣствуютъ слѣдующее: „Въ послѣдній мѣсяцъ онъ въ общемъ чувствовалъ лихорадочное состояніе, но оно не препятствовало ему заниматься дѣлами, хотя значительно ослабѣли силы. 16 числа на вопросъ доктора о здоровьѣ жаловался на нѣкоторую тупость въ груди, но прогуливался по террасѣ, прилегающей къ задней сторонѣ дома; 17 числа принималъ посѣтителей и съ однимъ изъ нихъ гулялъ по саду; вечеромъ же 18 числа слегъ въ постель и болѣе не вставалъ, до послѣдней минуты жизни сохранивъ полное сознаніе и разговаривая съ окружающими одръ, хотя на послѣдокъ при затрудненномъ дыханіи и недовольно внятно; 21 числа въ 5-мъ часу вечера исповѣдовался и причащался святыхъ таинъ; принятіе же елеосвященія отложилъ до окончанія всеобщаго бѣднія, не желая отрывать монашествующихъ отъ сего богослуженія, долженствовавшаго быть въ Спасскомъ монастырѣ торжественнымъ, но въ 7¹/₂ часовъ скончался. Послѣдній взоръ его былъ обращенъ на св. иконы, для чего онъ былъ въ состояніи

нарочно обернуться“. 25 числа состоялось заупокойное богослуженіе (литургія) и отпѣваніе тѣла почившаго, которое совершенно было преосвященными: костромскимъ — Платономъ и вологодскимъ — Феодосіемъ. Затѣмъ тѣло перенесено въ Спасскій монастырь и здѣсь погребено подлѣ паперти Печерской церкви въ маломъ зданіи, имѣющемъ быть обращеннымъ въ часовню и устроенномъ самимъ преосвященнымъ.

Послѣ владыки Нила остались слѣдующія сочиненія, коихъ экземпляры хранятся въ Публичной Библиотекѣ Московскаго Румянцевскаго музея: 1) „Буддизмъ, разсматриваемый въ отношеніи къ его послѣдователямъ, обитающимъ въ Сибири. С.-Петербургъ 1858 г.“ Въ этомъ сочиненіи подробно описываются обряды, религіозные обычаи и ламайская жреческая іерархія сибирскихъ инородцевъ — буддистовъ. 2) „Собраніе словъ и рѣчей. Ярославль 1860 г.“ 3) „Ярославскій Спасо-Преображенскій монастырь (историческое описаніе онаго). Ярославль 1869 г.“, и, наконецъ, 4) „Путевыя записки о путешествіи по Сибири. Ярославль 1874 г.“

Въ своихъ запискахъ преосвященный Нилъ картинно описываетъ мѣстности и племена, которыя ему приходилось посѣщать въ Сибири. Описывая природу мѣстности, владыка съ особенною любовью останавливается на устройствѣ горъ и минеральныхъ богатствахъ страны; рисуя нравы и обычаи туземныхъ племенъ, онъ съ неподражаемымъ юморомъ рассказываетъ нѣкоторые факты, особенно характеризующіе инородцевъ, преимущественно такіе, которыхъ ему приходилось быть очевидцемъ, и приводитъ оригинальныя сравненія изъ классическихъ поэтовъ, вслѣдствіе чего книга читается съ большимъ интересомъ.

Преосвященный Нилъ почилъ о Господѣ на 77-мъ году отъ рожденія.

В. Ханьковъ.

КЪ СВѢДѢНІЮ БЫВШИХЪ СТУДЕНТОВЪ МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМІИ.

Всѣмъ обучавшимся въ Московской духовной академіи извѣстно о существованіи Братства преп. Сергія, имѣющаго цѣлью помогать недостаточнымъ студентамъ этой академіи во время ихъ обученія, но не всѣмъ имъ извѣстно, что съ 1891 года, по инициативѣ покойнаго протоіерея Александра Михайловича Иванцова-Платонова (студента XXII курса), учреждено въ Москвѣ отдѣленіе („Комиссія“) Братства съ цѣлью вспомоствованія *бывшимъ* студентамъ Московской академіи и ихъ семействамъ, впадающимъ въ нужду, по тѣмъ или другимъ несчастнымъ обстоятельствамъ.

Тѣ, кому теперь уже нужна помощь Братства, можетъ-быть, случайно, узнаютъ о существованіи Комиссіи и изъ разныхъ мѣстностей Россіи шлютъ прошенія о помощи. Изъ нихъ-то Комиссія и увѣряется, насколько, съ одной стороны, необходимо ея существованіе, съ другой, — что тѣ лица, которыя въ этомъ отдѣленіи Братства могли бы находить себѣ и своимъ семействамъ нѣкоторое *застрахованіе* отъ неожиданной, но всегда возможной бѣды, мало освѣдомлены объ этомъ и потому безучастны.

Вотъ примѣры того труднаго положенія, въ которомъ находились или находятся кліенты отдѣленія:

Н—ій, больной почти съ самаго окончанія курса (1856 г.), до 1890 года заветъ на попеченіи своихъ родственниковъ, занимаясь въ годы облегченія отъ болѣзни перепискою бумагъ въ разныхъ канцеляріяхъ. Когда пріютившій его братъ-священникъ самъ поступилъ въ число студентовъ академіи, Н—ій лишается всякихъ средствъ къ существованію и благодаритъ Бога, что есть Братское отдѣленіе, которое можетъ назначить ему, 60-лѣтнему старику, разбитому параличомъ, ежемѣсячное пособіе въ 5 руб.

У—ій послѣ *непродолжительной* службы преподавателемъ семинаріи, сдѣлавшись священникомъ, готовится къ миссіонерству, при-

лежно изучаетъ восточные языки, но наживаетъ нервное разстройство. Комиссія выхлопываетъ ему бесплатное лѣченіе въ одной изъ клиникъ. Затѣмъ онъ вскорѣ умираетъ,— остается безпомощная вдова съ дочерью (помѣщенной добрыми людьми въ учебное заведеніе). Комиссія назначаетъ ей, возможное по своимъ средствамъ, пособіе по 5 р. въ мѣсяцъ и даетъ ей возможность (при бесплатномъ слуханіи лекцій и даровой квартирѣ, выхлопотанныхъ Комиссіей) изучить акушерство и тѣмъ зарабатывать себѣ средства къ жизни.

М. К. Л—ва, вдова священника, бывшаго 15 лѣтъ преподавателемъ семинаріи и столько же лѣтъ священникомъ, не получающая пенсіи ни по одному изъ мѣстъ службы своего мужа и имѣющая двухъ дочерей.

Е. З. П—на, вдова секретаря академіи, еще при жизни своего мужа, вслѣдствіе болѣзни послѣдняго, поставленная въ бѣдственное положеніе, по смерти мужа осталась съ нѣсколькими дѣтьми безъ всякихъ средствъ и терпитъ крайнюю нужду съ ними.

М. Н. Л—ва, вдова помощника инспектора семинаріи, умершаго отъ тифа на *шестомъ* году службы.

С. С—въ и Н. С—въ, принужденные по психической болѣзни оставить духовно-учебную службу черезъ *два-три* года и оставшіеся безъ всякихъ средствъ къ существованію.

Такимъ образомъ большею частію — это лица, оставляющія *рано* службу по болѣзни. Въ особенности жалки страдающіе душевнымъ разстройствомъ: въ надеждѣ поправить здоровье, они тратятъ послѣднія средства на дорогое лѣченіе (казенныя и общественныя психиатрическія лѣчебницы переполнены), а потомъ, при упорствѣ болѣзни, оставляютъ службу въ совершенной нищетѣ. Комиссія имѣла нѣсколько и такихъ кліентовъ, но, къ сожалѣнію, ея средства недостаточны для оказанія подобнымъ несчастнымъ болѣе серіозной помощи.

Личнымъ пожертвованіямъ первыхъ учредителей Московскаго отдѣленія Братства и ихъ старанію расположить къ жертвованіямъ стороннихъ благотворителей Комиссія обязана тѣмъ, что въ настоящее время въ ея распоряженіи имѣется капиталъ до 20 тысячъ руб., проценты съ котораго и составляютъ главный ресурсъ для назначенія пособій, постоянныхъ или единовременныхъ и безпроцентныхъ ссудъ. Такимъ образомъ отдѣленію возможно было, начиная съ 1891 по 1900 г., выдавать своимъ кліентамъ ежегодно въ общей суммѣ отъ 700 до 900 рублей. Но число участниковъ

владчиковъ отдѣленія изъ самого студенчества ежегодно уменьшается; уменьшаются и пожертвованія со стороны прочихъ благотворителей, а число требующихъ помощи увеличивается. Это составляетъ Комиссію выдавать пособія съ крайнею осторожностію и въ такомъ минимальномъ размѣрѣ (отъ 3 до 5 р. въ мѣсяцъ), что дѣйствительность помощи часто представляется даже сомнительною.

Между тѣмъ при широкомъ участіи въ отдѣленіи Братства самихъ бывшихъ студентовъ академіи положеніе ихъ бѣдствующихъ товарищей и ихъ семействъ было бы гораздо болѣе обезпечено, ибо, къ счастью, количество нуждающихся въ помощи невелико въ сравненіи съ безбѣдно живущими; для многихъ изъ послѣднихъ даже полный ежегодный членскій взносъ (5 руб.) едва ли обременителенъ; недавно окончившіе академическій курсъ и вступившіе въ ту или другую службу найдутъ здѣсь нѣкоторую гарантію на случай возможной бѣды: вѣроятно, въ будущемъ Братская Комиссія принуждена будетъ при назначеніи пособій отдавать справедливое предпочтеніе бывшимъ ея участникамъ, дѣлавшимъ самолично и располагающимъ другихъ дѣлать взносы въ ея кассу, или даже ограничить выдачу пособій только такимъ участникамъ и ихъ семействамъ. А тѣмъ, кто послѣ долгодѣтней службы надѣется оставить обезпеченіе своему семейству, справедливо, именно въ силу сознанія своей большей обезпеченности, оказать помощь въ бѣдѣ и нуждѣ своимъ товарищамъ по мѣсту образованія; ихъ пожертвованія пойдутъ на несомнѣнно доброе дѣло.

Комиссія, однако, полагаетъ, что главная причина кажущагося несочувствія къ отдѣленію помощи бывшимъ студентамъ Моск. дух. академіи, со стороны самихъ бывшихъ студентовъ, заключается въ незнаніи объ ея существованіи, чему есть примѣры даже въ самой Москвѣ (хотя отчеты о дѣятельности Московскаго отдѣленія печатаются въ общемъ отчетѣ Братства преп. Сергія). Съ цѣлью ознакомить съ этою именно благотворительно-вспомогательною дѣятельностію Комиссія и почла своимъ долгомъ напечатать и на это извѣщеніе.

Желающіе быть участниками Московскаго отдѣленія Братства благоволятъ высылать свои взносы и пожертвованія на имя дѣлопроизводителя Комиссіи, преподавателя Московской духовной семинаріи Николая Ивановича Кедрова (Каретная Садовая, семинарія, 4).

БИБЛЮГРАФІЯ.

Философія монизма. (Критическій разборъ сочиненія Геккеля: „Die Welträthsel“. Bonn 1899). Прот. *Т. И. Буткевича*, профессора Харьковскаго университета. Харьковъ 1900.

Въ VI книгѣ журнала „Вѣра и Церковь“ данъ былъ общій библиографическій отчетъ о всѣхъ почти богословско-апологетическихъ произведеніяхъ о. прот. Т. И. Буткевича, появившихся до настоящаго года; названное въ заглавіи сочиненіе, печатавшееся сначала въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за текущій годъ и теперь вышедшее отдѣльнымъ изданіемъ, представляетъ собой новый трудъ этого богослова-писателя, вотъ уже двадцать лѣтъ неутомимо подвизающагося въ борьбѣ съ невѣріемъ въ защиту истинной вѣры православной Церкви. По своимъ основнымъ мыслямъ примыкая къ предшествующимъ богословско-апологетическимъ произведеніямъ о. Буткевича, какъ ихъ дальнѣйшее развитіе, и отличаясь тою же строгою логическою и документально фактическою обоснованностію содержанія и тою же ясностію и живостію изложенія, какія вообще составляютъ выдающуюся особенность сочиненій о. протоіерея, настоящій трудъ возбуждаетъ самый живой интересъ и имѣетъ важное духовно-просвѣтительное въ практическомъ отношеніи значеніе уже по самому предмету своему.

Эрнестъ Геккель, сочиненіе котораго: „Die Welträthsel“ (Міровыя загадки) о. Буткевичъ подвергаетъ критическому разбору, давно извѣстенъ, какъ писатель материалистическаго направленія: преданнѣйшій ученикъ Дарвина, онъ, подъ руководствомъ Спенсера, расширилъ принципы его до той формы философскаго ученія, которое принято называть эволюціонизмомъ, и на этихъ дарвинистически-эволюціонныхъ началахъ создалъ собственную философію, названную имъ монизмомъ. По ученію Геккеля, „матеріальный

или вещественный міръ и міръ духовный или нематеріальный составляютъ единый, нераздѣльный и всеобъемлющій универсъ. Такова основная мысль философіи монизма, которая развиваема и раскрываема была Геккелемъ съ разныхъ сторонъ и въ разныхъ отношеніяхъ въ длинномъ рядѣ сочиненій въ теченіе болѣе 30 лѣтъ. Разбираемое о. Буткевичемъ сочиненіе его, послѣднее по времени своего происхожденія, распадается на четыре отдѣла: антропологическій (человѣкъ), психологическій (душа), космологическій (міръ) и теологическій (Богъ). Въ немъ Геккель въ сжатомъ и популярномъ, доступномъ людямъ „всѣхъ состояній“ изложеніи повторяетъ все то, что высказано было матеріалистами, дарвинистами и эволюціонистами по важнѣйшимъ вопросамъ въ области философскаго вѣдѣнія. По смыслу этого ученія, міръ существуетъ отъ вѣчности; организмы произошли изъ неорганической природы посредствомъ произвольнаго самозарожденія, вслѣдствіе чего не признается существеннаго различія между неорганическою природою и организмами; болѣе сложные организмы произошли, будто бы, изъ низшихъ и простыхъ, по рецепту Дарвина; человѣкъ произошелъ отъ обезьяны и ничѣмъ — ни мышленіемъ, ни даромъ слова отъ нея не отличается; его религія есть дѣло намѣреннаго или ненамѣреннаго обмана, и худшая и для человѣчества вреднѣйшая изъ всѣхъ религій — христіанство; міръ существуетъ и будетъ существовать вѣчно, но, какъ проявленіе слѣпой и неразумной субстанціи, онъ существуетъ безотчетно, безпричинно и безцѣльно.

Таковы мысли и положенія, развиваемыя и раскрываемыя Геккелемъ въ разбираемомъ о. Буткевичемъ сочиненіи его; представляя собою смѣсь грубаго матеріализма, дарвинизма и эволюціонизма, онъ и въ обоснованіи и въ раскрытіи своемъ стоятъ въ рабской зависимости отъ различныхъ ученыхъ этихъ направленій. Невѣжество относительно многихъ областей знанія, которыя онъ, однакоже, подвергаетъ своему сужденію, и легкомысленное упорство въ защищеніи явно несостоятельныхъ теорій, какъ признаки отсутствія строго логическаго мышленія, уже давно и сразу, можно сказать, опредѣлили собою положеніе Геккеля среди людей точной науки и строгаго мышленія, которые нерѣдко надъ нимъ смѣялись, не разъ его опровергали и никогда не признавали авторитетомъ. Зато среди дилетантовъ и обыкновенной читающей публики Геккель чрезвычайно популяренъ, ибо онъ пишетъ языкомъ простымъ, яснымъ, почти разговорнымъ. Главная же причина этой популярности заключается въ крайне атеистическомъ направленіи его сочиненій, въ непри-

миримой враждебности къ христіанству и въ явныхъ симпатіяхъ къ соціализму и даже анархизму. Этими именно обстоятельствами серіозные нѣмецкіе ученые и объясняютъ чрезвычайный успѣхъ геккелизма въ Германіи, въ чуждающемся науки, хотя и именуящемъ себя образованнымъ, обществѣ. Едва ли можно оспаривать, что и у насъ среди такой же „обыкновенной читающей публики“ большинство индифферентно отрицательно относится къ положительному ученію Церкви о насущныхъ вопросахъ человѣческаго духа— о Богѣ, мірѣ и человѣкѣ въ ихъ взаимоотношеніи, и въ то же время, не обладая серіозною ученостію и даже не долюбивая ее, стремится оправдать такое свое отношеніе къ этимъ вопросамъ, хватаясь, якобы, за послѣднія слова современной науки. Къ сожалѣнію, у насъ въ рядахъ такихъ читателей нерѣдко попадаетъ и наша учащаяся молодежь, которая по самому положенію вещей не въ силахъ еще строго критически отнестись къ подобнаго рода сочиненіямъ и легко поддается имъ подъ влияніемъ естественно возникающихъ въ этомъ возрастѣ сомнѣній и недоумѣній. Правда, сочиненія Геккеля, критическій разборъ котораго представляетъ собою книга о Буткевича, нѣтъ еще въ дословномъ русскомъ переводѣ; но бѣда отъ этого не много уменьшается: услужливые радѣтели образованія этого общества въ духѣ положительной науки, какъ обыкновенно они выражаются, или, какъ слѣдуетъ выразиться точнѣе, въ матеріалистическомъ направленіи, съ особенною ревностію и въ журнальныхъ статьяхъ и въ отдѣльныхъ изданіяхъ для „самообразованія“ проводятъ эти идеи въ такомъ же популярномъ изложеніи и при этомъ для показанія якобы научной обоснованности своихъ мыслей любятъ ссылаться на ряду съ Молешоттомъ, Дарвиномъ, Спенсеромъ и на Геккеля; такъ что имя Геккеля далеко не безызвѣстно и въ нашемъ образованномъ обществѣ и, въ силу неосвѣдомленности этого общества относительно значенія его въ западной наукѣ, даже окружается иногда особымъ ореоломъ почтенія, какъ имя представителя послѣдняго слова науки.

Всѣ эти обстоятельства и придаютъ особенно важное въ практическомъ отношеніи богословско-апологетическое значеніе новому труду о. прот. Буткевича, представляющему собою критическій разборъ сочиненія Геккеля: „Die Welträthsel“ (міровыя загадки).

Въ соотвѣтствіи съ сочиненіемъ Геккеля книга о Буткевича состоитъ изъ четырехъ главъ или отдѣловъ съ небольшимъ лишь измѣненіемъ геккелевскаго порядка этихъ отдѣловъ: именно на первомъ мѣстѣ о. Буткевичъ ставитъ теологическую часть сочиненія

Геккеля — ученіе о Богѣ и доказываетъ полную несостоятельность геккелевскаго рѣшенія этой міровой загадки (глава 1-я, стр. 5—111). Знакома своихъ читателей съ различными формами, въ которыхъ человѣчество выражало свое представленіе о Богѣ, Геккель оставивается на христіанскомъ ученіи о троичности Лиць Божества, и стараясь доказать несостоятельность этого ученія, излагаетъ его въ крайне извращенномъ видѣ, поставляя въ параллель съ нѣкоторыми языческими представленіями. О. Буткевичъ съ документальной точностію раскрываетъ несогласіе геккелевскаго изложенія этого догмата съ ученіемъ Церкви, несправедливость отсюда сопоставленія его съ язычествомъ и несостоятельность критики. Точно такимъ же путемъ далѣе онъ обличаетъ Геккеля въ искаженіи имъ христіанскаго ученія объ Откровеніи, которое послѣдній сопоставляетъ съ языческой мифологіей, слѣдуя въ этомъ за Штрауссомъ. Чтобы оправдать свое отрицательное отношеніе къ Откровенію, Геккель излагаетъ далѣе исторію христіанской Церкви или, лучше, христіанскаго просвѣщенія и при этомъ, принимая средневѣковое папство за выраженіе христіанской Церкви, вопреки общеизвѣстнымъ историческимъ даннымъ, искажаетъ эту исторію до неузнаваемости. До какой степени доходитъ или невѣжество, или намѣренное искаженіе истины Геккелемъ, можно судить по тому, что, по нему, выдѣленіе нашихъ 4 евангелій изъ цѣлага ряда другихъ сдѣлано было на первомъ вселенскомъ соборѣ чрезъ какое-то чудесное прыганіе евангелій изъ-подъ престола на престолъ. Изложивъ геккелевское представленіе исторіи христіанской Церкви, о. Буткевичъ беретъ на себя терпѣніе спокойно, пунктуально и документально показать эту ложь и противорѣчіе этого представленія точнымъ даннымъ историческихъ памятниковъ; при этомъ въ особую заслугу ему должно быть поставлено то, что, во имя истины и справедливости онъ беретъ на себя задачу документально защитить даже папство въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ Геккель оказывается клеветующимъ на него. Тенденціозно, бездоказательно и голословно съ крайне невѣжественнымъ искаженіемъ фактовъ, изложивъ христіанское вѣроученіе въ его историческомъ развитіи, какъ нѣчто противное разуму, очевидно въ цѣляхъ оправдать такимъ путемъ свое пантеистическое пониманіе Божества, Геккель переходитъ затѣмъ къ нравственному ученію христіанства, и точно такъ же, хотя безъ особаго озлобленія, искажаетъ его церковное пониманіе, замѣняя послѣднее утилитарнымъ ученіемъ матеріализма. О. Буткевичъ и здѣсь, преслѣдуя автора по пятамъ, разъясняетъ искаженіе

имъ христіанскаго ученія о любви и превосходство этого ученія предъ эволюціоннымъ ученіемъ объ эгоизмѣ; доказываетъ, что христіанство не учитъ презирать тѣло и вообще видимый міръ, какъ влещеть Геккель; раскрываетъ истинно христіанское ученіе о женщиѣ, будто бы униженной въ христіанствѣ, и исторически доказываетъ высоту христіанскаго искусства, которое, по Геккелю, превратилось въ христіанской Церкви въ грубую и суевѣрную обрядность. Выясненіемъ фальшивой неестественности геккелевской фантазіи о природѣ, которая должна будто бы замѣнить собой христіанскій храмъ, оканчивается первая глава книги о. Буткевича.

Вторая глава (стр. 111—155) посвящена имъ разбору антропологической части сочиненія Геккеля. Въ этой части Геккель, на основаніи будто бы данныхъ анатоміи, фізіологіи и онтогеніи говоритъ объ однородности человѣка со всѣми другими живыми организмами видимаго міра и въ духѣ дарвинистической теоріи съ ссылками на открытія будто бы въ послѣднее время данныя палеонтологіи доказываетъ происхожденіе человѣка отъ обезьяны. О. Буткевичъ задачею своего разбора этой части труда Геккеля ставить показать полную несамостоятельность его въ тѣхъ естественнонаучныхъ данныхъ, на которыхъ Геккель основываетъ свое ученіе о человѣкѣ; въ результатѣ этого разслѣдованія оказывается, что Геккель не только рабски заимствуетъ всѣ эти данныя у І. Мюллера, Шлейдена, Роберта Майера, Гельмгольца, Ламарка, Дарвина, Гексли и др., а нерѣдко искажаетъ ихъ по невѣдѣнію. Далѣе, основываясь на трудахъ извѣстныхъ и авторитетныхъ ученыхъ и философовъ не только западныхъ, каковы, между прочимъ, Крамеръ, Де-Буа-Реймонъ, Раде, Шмидъ и др., а и русскихъ, каковы: Кудрявцевъ, Страховъ, Данилевскій, авторъ кратко, но обстоятельно точно доказываетъ, что ни наследственность, ни борьба за существованіе, ни естественный подборъ, ни измѣчивость органическихъ существъ подъ вліяніемъ вѣшнихъ условій жизни не только не могутъ быть признаны достаточными факторами для развитія жизни всего органическаго міра изъ одной какой-либо первоначальной кѣточки, какъ проповѣдуется это теоріей Дарвина, а и неизбѣжно приводятъ къ опроверженію самой этой теоріи.

Третья глава книги о. Буткевича (стр. 155—230), какъ и соотвѣтствующая ей часть сочиненія Геккеля — психологическая, составляетъ естественное продолженіе предыдущей; въ ней рѣчь идетъ о существенномъ отличіи души человѣка отъ души животныхъ, что старается отвергнуть Геккель. Психологія есть часть

фізіології — вотъ первое и основное положеніе дарвинистической психології Геккеля; обосновывая его, онъ напередъ старается выставить недостатки такъ названной имъ дуалистической психології, признающей самостоятельное начало душевныхъ явленій. Выставивъ на видъ недостойныя истиннаго ученаго подтасовки и искаженія дѣла Геккелемъ, о. Буткевичъ обращается къ выясненію существенныхъ недостатковъ его фізіологической психології съ методологической и фактической точекъ зрѣнія; особенно ненаучными являются разсужденія Геккеля относительно недостаточности въ дѣлѣ изученія душевныхъ явленій самонаблюденія и наблюденія надъ жизнію другихъ людей, равно какъ и о важномъ значеніи изученія душевной жизни животныхъ, о несуществующей еще народной психології и психології онтогенетической. Стараясь доказать отсутствіе различія между душою чловѣка и животныхъ, Геккель съ большимъ раздраженіемъ возстаеъ противъ „пустѣйшаго изъ людскихъ суевѣрій“ относительно безсмертія души, называемаго имъ атанизмомъ; поэтому и о. Буткевичъ особенное вниманіе удѣляетъ этому вопросу, подвергая критикѣ геккелевскія возраженія противъ этого ученія и выставляя положительныя доказательства въ пользу этой истины: выставивъ длинный рядъ свидѣтельствъ о существованіи вѣры въ безсмертіе у языческихъ народовъ — древнихъ и новыхъ, культурныхъ и дикихъ, онъ путемъ обстоятельнаго анализа различныхъ мѣстъ ветхозавѣтной Библии, говорящихъ за и, будто бы, по мнѣнію отрицательной критики, противъ вѣры евреевъ въ безсмертіе души, доказываетъ существованіе этой вѣры въ еврейскомъ народѣ и раскрываетъ истинный смыслъ богооткровеннаго ученія о безсмертіи.

Въ послѣдней главѣ своей книги (стр. 230—300) о. Буткевичъ разбираетъ *космологическую часть* сочиненія Геккеля, — ту, которая должна дать рѣшеніе „мировой загадки“, о смыслѣ міровой жизни въ ея цѣломъ — ея происхожденіи и послѣдней цѣли. Такъ какъ въ остальныхъ частяхъ своего сочиненія Геккель силится доказать, что нѣтъ ни личнаго Бога, ни души чловѣческой, какъ отличныхъ отъ міра существъ, то ясно, что въ своемъ воззрѣніи на міръ онъ является крайнимъ матеріалистомъ и всю міровую жизнь разсматриваетъ, какъ жизнь единой субстанціи, атрибуты которой суть матерія и энергія; другими словами, ничего, кромѣ матеріи и энергіи, съ которой онъ отождествляетъ и душевныя явленія и силы природы, онъ не признаетъ, а ей придаетъ поэтому всѣ божественныя свойства — и всемогущество и вѣчность. Раскрытіемъ та-

кого именно смысла туманнаго ученія Геккеля о міровой жизни и выясненіемъ его полной несостоятельности, особенно въ опредѣленіи матеріи и силы въ приложеніи къ нимъ божественныхъ свойствъ всемогущества и вѣчности и занимается о. Буткевичъ въ первомъ отдѣлѣ этой главы. Далѣе онъ подвергаетъ разбору вторую и третью главы космологической части сочиненія Геккеля, посвященныя вопросу объ исторіи развитія или, что то же, о происхожденіи міра. Въ своемъ разсужденіи объ этомъ вопросѣ Геккель старается опровергнуть ученіе о твореніи и доказать исключительную справедливость теоріи самозарожденія. Разбирая эти разсужденія, о. Буткевичъ ссылками на чтимыхъ самимъ Геккелемъ естествоиспытателей показываетъ невозможность обойтись для объясненія происхожденія міровой жизни безъ ученія о твореніи, основательно и наглядно на основаніи точныхъ данныхъ самого естествознанія доказываетъ несостоятельность эволюціонизма въ его ученіи объ единствѣ неорганической и органической жизни и происхожденіи послѣдней изъ первой и особенно обстоятельно развиваетъ настойчиво защищаемое Геккелемъ, и давно уже фактически опровергнутое наукой, ученіе о самозарожденіи. На послѣднихъ страницахъ своего труда авторъ разбираетъ геккелевскія возраженія противъ ученія о цѣлесообразности явленій міровой жизни и раскрываетъ ихъ грубость, близорукость и неосновательность.

Вотъ въ общихъ чертахъ содержаніе новаго богословско-аполлогетическаго произведенія о. Буткевича. Въ полномъ соотвѣтствіи съ содержаніемъ разбираемаго имъ сочиненія Геккеля, обнимая собою почти всѣ основные вопросы духа человѣческаго, образующіе міровоззрѣніе, какъ предметъ философіи и такъ называемаго основнаго богословія, сочиненіе это, понятно, по самому существу дѣла, не можетъ представлять собою полнаго и всесторонняго рѣшенія затронутыхъ въ немъ вопросовъ; авторъ ставитъ свою задачу критическій разборъ геккелевскаго рѣшенія ихъ и выполняетъ ее съ полнымъ успѣхомъ. Разборъ этотъ, само собою разумѣется, не долженъ быть критическимъ изслѣдованіемъ основныхъ положеній геккелевскаго міровоззрѣнія съ принципіальной точки зрѣнія; въ такомъ случаѣ, въ соотвѣтствіе съ обиліемъ затрогиваемыхъ Геккелемъ вопросовъ, пришлось бы писать противъ него не одну, а цѣлую серію книгъ и при этомъ въ виду полнаго отсутствія у Геккеля какой бы то ни было оригинальности, новости или самостоятельности мысли, пришлось бы только повторять то, что давно уже сказано и со всею обстоятельностью доказано дру-

гими и, между прочимъ, самимъ же о. Буткевичемъ въ другихъ его произведеніяхъ. вмѣсто этого, авторъ вполне справедливо поступаетъ, когда, слѣдуя шагъ за шагомъ за Геккелемъ по его книгѣ, и для этого приводя его взгляды и сужденія, нерѣдко его же собственными словами, путемъ критическаго анализа и сопоставленія ихъ съ точными данными по трактуемымъ въ нихъ вопросамъ изъ трудовъ другихъ авторитетныхъ въ своей области ученыхъ, доказываетъ самостоятельность геккелевскихъ взглядовъ и сужденій и несостоятельность ихъ и съ логической и съ фактической стороны: указываетъ ихъ логическіе недочеты и внутреннія противорѣчія, въ которыхъ Геккель путается, почти на каждомъ шагѣ, уличаетъ его въ недобросовѣстныхъ или невѣжественныхъ искаженіяхъ истины и подтасовкахъ, противопоставляетъ его туманнымъ фразамъ и фантастическимъ выдумкамъ живые примѣры и точные факты. Отличаясь ясностію и точностію своей рѣчи, мѣткостію сужденій и логичностію выводовъ и обладая обширною эрудиціей и начитанностію не только въ богословіи, а и въ философской, психологической и исторической наукахъ, отлично знакомый по первоисточникамъ съ трудами корифеевъ въ области естествознанія, о. Буткевичъ своимъ критическимъ разборомъ сочиненія Геккеля: „Die Welträthsel“ несомнѣнно большую услугу долженъ оказать обществу въ борьбѣ съ матеріалистическими, дарвинистическими и эволюционистическими взглядами и сужденіями, на лету безъ всякой критической провѣрки и нерѣдко подневольно распространяемыми въ немъ. Съ этой точки зрѣнія книга о. Буткевича, просто и общедоступно написанная и поэтому легко читающаяся, должна быть особенно желанною среди нашего образованнаго, но въ философско-богословскомъ отношеніи, къ сожалѣнію, малосвѣдущаго общества и учащейся молодежи. Ею съ большимъ успѣхомъ могутъ пользоваться и пастыри Церкви въ своей духовно-просвѣтительной и законоучительской дѣятельности.

Въ послѣднихъ книжкахъ журнала „Вѣра и Разумъ“ начался печатаніемъ уже новый трудъ о. Буткевича: „О сущности и происхожденіи религіи“. Такъ неустанно стояніе этого пастыря Церкви на стражѣ вѣры и Церкви предъ лицомъ науки и общества. Да дастъ ему Господь силъ и успѣха!

Рождество Христово. Служба на праздникъ Рождества еже по плоти Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, съ приложеніемъ минейныхъ сказаній, избранныхъ статей, объяснительныхъ примѣчаній и нотныхъ пѣснопѣній. Изданіе Московской синодальной типографіи. Москва 1900 г.

Несомнѣнная истина, что наше православное богослуженіе въ его исполненныхъ глубокихъ мыслей и высокаго религіознаго одушевленія святоотеческихъ гимнахъ, пѣснопѣвійхъ и молитвахъ имѣетъ важное значеніе въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго просвѣщенія и воспитанія, между тѣмъ съ грустью слѣдуетъ сознаться, что въ большей и часто лучшей своей части они являются чуждыми религіозному сознанію и чувству вѣрующихъ или потому, что опускаются при совершеніи богослуженія, или потому, что читаются и поются не совѣмъ внятнo, или же, наконецъ, просто вслѣдствіе неясности ихъ славянскаго текста. При этомъ не нужно забывать и того, что при всей, такъ сказать, общеизвѣстности событій нашихъ двенадцатыхъ праздниковъ въ ихъ общихъ чертахъ, они, несомнѣнно, не всегда бываютъ извѣстны и понятны со стороны ихъ внутренняго смысла и значенія точно такъ же, какъ и съ внѣшней фактической стороны, которая такъ живо до наглядности и нерѣдко художественно изображается въ церковномъ преданіи — въ святоотеческихъ твореніяхъ и четьи минейныхъ сказаніяхъ. Конечно, желающіе могутъ все это найти въ церковно-богослужебныхъ книгахъ и разныхъ богословскихъ сочиненіяхъ; но это не для всѣхъ доступно и для всѣхъ, во всякомъ случаѣ, трудно и хлопотно; а то и другое невольно охлаждаетъ усердіе и охоту къ духовнопросвѣщенному и истинно церковному отношенію къ праздникамъ Господнимъ — этимъ „зерцаламъ нашего спасенія“.

Навстрѣчу этимъ-то насущнымъ духовнымъ потребностямъ истинно вѣрующихъ чадъ православной Церкви и въ удовлетвореніе этихъ-то нуждъ ихъ и идетъ только что изданная Московской синодальной типографіей означенная въ заглавіи книга.

Въ ней на первомъ мѣстѣ поставлено евангельское повѣствованіе о Христовомъ рождествѣ изъ Мѡ. 1, 18—25; Лук. 2, 1—2; Мѡ. 2 глава; затѣмъ идутъ взятыя изъ Четьи Миней святителя Димитрія: „Сказаніе о Рождествѣ Спасителя“, „Слово на Рождество Христово“, „Сказаніе о бѣгствѣ Пречистыя Дѣвы Богородицы съ новорожденнымъ Божественнымъ Младенцемъ во Египетъ“ и „Память святыхъ

младенцевъ, въ Виелеемъ отъ Ирода избѣнныхъ“; далѣе слѣдуютъ: слово на Рождество Христово св. Григорія Богослова, въ изложеніи Филарета митрополита Московскаго, взятое изъ сочиненій Иеронима, архіепископа Варшавскаго, разсужденіе о мирѣ, принесенномъ на землю Христомъ Спасителемъ, художественно изложенный разсказъ о поклоненіи волхвовъ изъ бесѣды Иннокентія, архіепископа Херсонскаго, и два слова на Рождество Христово святителей московскихъ Филарета и Макарія. Слѣдующій отдѣлъ книги, который можно назвать центральнымъ, составляетъ взятая изъ мѣсячной Миней „Служба на Рождество Христово“, въ составъ которой входитъ: послѣдованіе часовъ, пѣваемыхъ въ навечеріе праздника, вечерня, повечеріе, утреня и литургія въ день Рождества и послѣдованіе благодарственнаго и молебнаго пѣнія въ этотъ день въ воспоминаніе избавленія Церкви и державы россійскія отъ нашествія галловъ и съ ними двадцати языкъ (въ 1812 году). Съ стр. 172 по 205 идутъ объяснительныя примѣчанія къ службѣ на Рождество Христово и, наконецъ, послѣ небольшой (въ 3 стр.) выписки изъ сочиненій А. С. Норова о Виелеемѣ, главнѣйшія „пѣснопѣнія на праздникъ Рождества Христова, на ноты положенныя“.

Уже изъ этого оглавленія содержанія книги читатели могутъ видѣть, какъ полно, всесторонне съ религіозно-нравственной и церковной точекъ зрѣнія обнимается въ ней великое событіе Рождества Христова и какъ, такъ сказать, естественно систематично¹⁾ и послѣдовательно изложено это содержаніе. Нѣтъ, конечно, нужды говорить о высокомъ достоинствѣ помѣщенныхъ въ книгѣ минейныхъ сказаній и статей, избранныхъ изъ сочиненій нашихъ святителей-богослововъ; можно развѣ отмѣтить только то, что какъ прекрасно сдѣлано составителемъ, что минейныя сказанія о Рождествѣ Христовѣ не „опрощены“ переводомъ ихъ на русскій языкъ, и предложены въ ихъ такъ умильно величавомъ и, несомнѣнно, во всемъ понятномъ славянскомъ переводѣ святителя Димитрія. Въ разсужденіи о достоинствахъ содержанія книги рѣчь должна быть только относительно объяснительныхъ примѣчаній къ службамъ, и рѣчь эта можетъ быть только доброю; ибо примѣчанія эти, нужно отдать справедливость, составлены умѣлою и усердною рукою. Прежде всего они отличаются полнотою и разносторонностію содержанія; ибо обнимаютъ собою и чтенія изъ священнаго Писанія, входящія въ составъ службы, и святоотеческіе гимны и пѣсно-

¹⁾ Исключеніе составляетъ развѣ выписка изъ сочиненій Норова, мѣсто которой лучше бы можетъ быть въ 3 отдѣлѣ „избранныхъ статей“.

пѣнія и касаются какъ внутренняго смысла и значенія тѣхъ и другихъ, такъ и ихъ внѣшней стороны. Такъ, напр., составитель подробно анализируетъ содержаніе паремійныхъ, апостольскихъ и евангельскихъ чтеній въ ихъ отношеніи къ празднику, выясняя прообразовательное значеніе паремійныхъ и, такъ сказать, богословскій смыслъ апостольскихъ чтеній. Не давая дословнаго перевода тѣхъ и другихъ чтеній, авторъ тѣмъ не менѣе не оставляетъ безъ объясненія или непонятныхъ, или существенно важныхъ словъ и выраженій: имъ, напр., кратко объяснены всѣ девять заповѣдей блаженства. Собственно же церковныя пѣснопѣнія составителемъ переведены на русскій языкъ; переводъ этотъ, сдѣланный частію по извѣстной книгѣ Е. Ловягина, отличается ясностію, точностію и, такъ сказать, литературной обработанностію; въ мѣстахъ трудныхъ и сомнительныхъ составитель въ скобкахъ приводитъ слова греческаго подлинника. Нѣкоторыя пѣснопѣнія предложены въ болѣе или менѣе подробномъ объяснительномъ перифразѣ ихъ; особенно обстоятельно объясненъ догматикъ перваго гласа: „*Всемірную славу*“, поемый на молебнѣ въ день Р. Хр. Объясненія какъ библейскихъ чтеній, такъ и церковныхъ пѣснопѣній предваряется не лишними интереса и значенія исагогическими свѣдѣніями о тѣхъ лицахъ, которыми были написаны эти чтенія и пѣснопѣнія; особенно полезными нужно назвать мало извѣстныя свѣдѣнія о церковныхъ пѣснописцахъ, какъ-то о пр. Іоаннѣ Дамаскинѣ, Романѣ Сладкопѣвцѣ, Андреѣ Критскомъ и др. Можетъ быть не лишне было бы объяснить и самыя наименованія составленныхъ ими церковно-богослужебныхъ пѣснопѣній, употребленныхъ въ службѣ на Рождество Христово, въ большинствѣ случаевъ оставленныхъ въ нашихъ книгахъ безъ перевода, въ ихъ греческомъ произношеніи и потому непонятныя; въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ такія напр. слова, какъ тропарь, кондакъ, икосъ, ирмосъ, катавасія и др.

Съ внѣшней стороны книга издана безукоризненно исправно и даже изящно: хороши по своему разнообразію и отчетливости шрифты, особенно славянскіе; рѣдко изящна и для глазъ такъ мягка синеватая краска, которою напечатано въ книгѣ все, кромѣ славянскаго текста, отпечатаннаго черною краскою и киноварью; каждая страница обведена изящнымъ бордюромъ; каждая статья снабжена заставкою, а въ началѣ книги прекрасно исполненное красками съ золотомъ изображеніе Рождества Христова. Книга напечатана на веленовой бумагѣ; въ ней 223 стр., и цѣна ея 75 к.

Въ виду всѣхъ этихъ особенностей и достоинствъ разсмотрѣнной книги изданіе ея нужно назвать наилучшимъ подаркомъ къ празднику Рождества Христова для каждого просвѣщеннаго и любящаго духовное просвѣщеніе православнаго христіанина. Книга эта, можетъ-быть, не сейчасъ и не сразу, но должна, думаемъ, сдѣлаться и сдѣлается настольною книгою въ великій праздникъ Рождества Христова въ каждой просвѣщенной христіанской семьѣ и неотмѣнно полезной въ бібліотекѣ каждой и духовной и свѣтской школы. Содержаніе ея и по предмету своему и частью по выполненію его намъ кажется такъ существенно важнымъ, что желательно, чтобы книга послужила началомъ ряда другихъ подобныхъ ей на всѣ другіе двенадцатые и великіе праздники православной Церкви.

С.

Культъ, какъ необходимая принадлежность религіи. Политико-апологетическое богословское изслѣдованіе А. Соколова. Казань 1900 г. IV+335 стр.

Настоящее апологетическое изслѣдованіе г. А. Соколова нужно привѣтствовать, какъ трудъ весьма полезный именно для нашего времени.

Характерной особенностью нашего времени нужно считать уже не невѣріе, увлеченіе которымъ царило лѣтъ 30 или 40 тому назадъ, а своевѣріе, стремленіе къ своевольному пониманію и истолкованію ученія христіанскаго, которое однако уже огульно нынѣ не отрицается. Одна специфическая черта замѣчается, однако, во множествѣ этого рода новоявленныхъ ученій религіознаго характера, это именно — стремленіе къ одухотворенію религіи, къ „очищенію“ ея отъ мнимыхъ излишнихъ наростовъ и наслоеній обрядоваго направленія, т.-е. культа, придуманнаго, будто бы, въ послѣдствіи изъ своекорыстныхъ побужденій классомъ духовенства. Поговорите съ „интеллигентомъ“ нашего времени на какую-нибудь религіозную тему; онъ посоветится выдать вамъ за послѣднее слово науки отрицаніе религіи по существу, даже признаетъ великое культурное значеніе религіи христіанской въ частности, но почти всегда скептически-пренебрежительно отзовется о культѣ, богослуженіи и обрядности. Такое пренебрежительное отношеніе къ внѣшней сторонѣ религіи коренится обыкновенно на полномъ незнаніи психологическихъ основъ культа, съ одной стороны, и на незнакомствѣ съ глубокимъ нравственнымъ вліяніемъ культа —

съ другой. Въ изслѣдованіи г. Соколова читателю и слѣдуетъ особенно рекомендовать именно это положительное выясненіе значенія культа, каковому выясненію посвящены два послѣднихъ отдѣла книги (второй и третій; стр. 90—171 и 172—276).

Первый отдѣлъ книги (1—90 стр.) посвященъ историко-критическому обзору отрицательныхъ направленій по отношенію къ культу въ христіанскомъ періодѣ; здѣсь послѣ критическихъ замѣчаній о воззрѣніяхъ разсматриваются взгляды на христіанскій культъ скептиковъ, стоиковъ, софистовъ, циниковъ, эпикурейцевъ, гностиковъ, иконоборцевъ, а позднѣе — протестантовъ и мистиковъ, а также взгляды извѣстнаго философа Канта и другихъ болѣе выдающихся борцовъ противъ культа (Гегеля, Спенсера, атеистовъ и социалистовъ, Л. Толстого и нашихъ нѣкоторыхъ сектантовъ, въ родѣ духоборцевъ и пашковцевъ). Общій выводъ изъ обзора всѣхъ этихъ отрицательныхъ по отношенію къ культу направленій у автора получился тотъ, что всѣ они вдаются въ излишнюю разсудочность и забываютъ запросы жизни сердечной, природу человѣка глубоко вѣрующаго, а между тѣмъ дѣлать этого отнюдь не слѣдуетъ. Здѣсь-то именно болѣе всего и надо прислушаться къ голосу чувства и сердца, а не ума и теоріи. Въ своемъ изслѣдованіи авторъ и избралъ для себя именно этотъ плодотворный методъ сужденія о культѣ.

Обращаясь къ анализу существенныхъ сторонъ религіи, авторъ приходитъ къ тому справедливому заключенію, что культъ есть естественное, неизбѣжное и потому совершенно необходимое выраженіе религіозной жизни человѣка. Онъ необходимъ въ религіи и со стороны субъективной (или человѣческой) и со стороны объективной (или божественной). Религія есть взаимоотношеніе человѣка съ Богомъ; но какъ таковое, она неизбѣжно должна такъ или иначе выражаться во внѣ съ обѣихъ сторонъ; *человѣкъ такъ или иначе ищетъ Бога, Богъ такъ или иначе открываетъ Себя* человѣку; чувство, самоопредѣленіе и умозрѣніе человѣческія, входящія въ область религіи, одинаково громко требуютъ религіознаго культа, какъ внѣшняго воплощенія внутренней жизни человѣка вѣрующаго. Если, по выраженію Ч. Дарвина, при пассивномъ состояніи тѣла ни одно изъ нашихъ волненій не можетъ даже существовать, то нѣтъ никакого права отказывать въ бытіи и культу, какъ порожденію и въ то же время фактору чувствъ религіозныхъ. Каждая психическая сила человѣка находитъ себѣ соответствующее воплощеніе во внѣшнихъ формахъ и выраженіяхъ; культъ и есть

не что иное, какъ это воплѣтъ законное воплощеніе религіознаго чувства человѣка. Обращаясь къ исторіи религій, мы и видимъ, что не было ни одной такой религіи, въ которой не было бы какого-нибудь культа. Но наиболѣе необходимымъ и потому повсюду наблюдаемымъ выраженіемъ религіи являются молитвы и жертвы, какъ наилучшія выраженія взаимообщенія человѣка съ Богомъ. Нѣтъ рѣшительно никакихъ разумныхъ основаній къ тому, чтобы отрицать ихъ значеніе и въ совершеннѣйшей религіи — религіи христіанской. Скорѣе напротивъ, христіанство, какъ религія совершеннѣйшая, особливо нуждается въ этихъ наилучшихъ формахъ религіозной жизни, только въ немъ и самыя эти формы естественно принимаютъ совершеннѣйшій видъ и характеръ. Такъ, нѣтъ ничего выше, чише и святѣе молитвы христіанской; это поистинѣ есть непрестанное горѣніе сердца о Господѣ. Равнымъ образомъ и христіанская жертва Богу является идеаломъ всѣхъ жертвъ; эта жертва есть жертва безкровная, но единственная и исключительная; эта жертва богочеловѣческая, самая пріятная Богу и самая спасительная для человѣка; въ таинствѣ причащенія (оно-то и есть эта жертва христіанская) человѣкъ вступаетъ въ тѣснѣйшее, кровное единеніе со Христомъ, ибо „ядый Мою плоть и пійи Мою кровь,— говоритъ Спаситель,— во Миѣ пребываетъ и Азъ въ немъ“ (Іоан. 6, 56).

Установивъ психологическую связь культа съ сущностью религіи и указавъ его неизбѣжность во всякой, даже самой совершеннѣйшей, религіи, авторъ затѣмъ выясняетъ неизбѣжность культа, какъ видимой формы внутренней жизни религіознаго общества, какъ сакраментальное орудіе тѣснѣйшаго единенія человѣка съ Богомъ и какъ наилучшее средство для членовъ религіознаго общества къ ихъ благодатному взаимообщенію. Церковь есть общество. Всякое общество, какъ живой организмъ, живетъ, растетъ, развивается, выражается въ извѣстныхъ внѣшнихъ формахъ. Жизнь Церкви, какъ общества, между прочимъ, проявляется и въ культѣ. Уже Христось установилъ іерархію, избравъ изъ множества учениковъ Своихъ 12 особенно облагодатствованныхъ Имъ апостоловъ и давъ имъ власть учить, крестить и созидать людей въ мужей совершенныхъ, новыхъ, освященныхъ (нынѣшнее таинство священства). И они дѣйствительно учили, крестили людей, возрождали ихъ къ новой жизни, низводили на нихъ дары Св. Духа, исцѣляли, давали дары исцѣленія и другимъ и т. п. Современный культъ православно-христіанской Церкви и есть

не что иное, какъ это апостольское учрежденіе, имѣющее свой глубокий сокровенный смыслъ и великое освящающее значеніе. Самую первую роль въ этомъ культѣ играетъ и самое лучшее внѣшнее посредство — слово. Церковь дала своимъ членамъ богатую сокровищницу для ихъ наученія въ своемъ богослужебномъ чтеніи и пѣніи, являющихся лишь развитіемъ того же „Слова Божія“, которое такъ „живо и дѣйственно“. Когда человѣкъ окажется достаточно наученнымъ или „оглашеннымъ“, т.-е. подготовленнымъ къ возрожденію, Церковь совершаетъ надъ нимъ и особый обрядъ „рожденія свыше“, т.-е. таинство *крещенія*. Омываемый водою, человѣкъ чрезъ таинство крещенія какъ бы потопляетъ свои прошлые грѣхи, обновляется и очищается отъ нихъ для новой, благодатной жизни. Чтобы засвидѣтельствовать это новое „христіанское“ званіе человѣка крещеннаго и въ то же время дать ему помощь и огражденіе отъ діавола для активной борьбы съ нимъ, Церковь имѣетъ свв. апостолами установленное таинство *миропомазанія*. Но человѣкъ по слабости своей не можетъ удержаться отъ грѣха, онъ очень часто забываетъ данные имъ при крещеніи обѣты и уклоняется въ грѣховность, хотя потомъ и раскаивается въ этомъ. Чтобы поддержать человѣка въ его раскаяніи и чтобы нагляднымъ внѣшнимъ актомъ возстановить его союзъ съ Богомъ, Церковь имѣетъ еще таинство, — таинство *покаянія*, путемъ котораго она чрезъ священника и посредствомъ добровольной исповѣди грѣшника врачуетъ его отъ духовныхъ немощей и преподаетъ ему отъ нихъ цѣлебные совѣты. Какъ бы дополненіемъ къ покаянію является таинство *елеосвященія*, чрезъ которое благодать Божія врачуетъ и самыя тѣлесныя немощи человѣка, разрѣшая къ тому же грѣхи, почему либо не очищенные исповѣдью. Елеосвященіе, поэтому, какъ бы довершаетъ таинство покаянія. Но общеніе человѣка съ Богомъ достигаетъ наитѣснѣйшаго единенія въ таинствѣ *причащенія*, чрезъ которое самодѣятельность человѣка переходитъ въ самоотреченное послѣдованіе Христу, соучастіе Его страданіямъ и дѣятельной любви къ человѣчеству. Принятіе въ себя тѣла и крови Христовыхъ услаждаетъ человѣка, укрѣпляетъ его къ добродѣтели и даетъ новыя силы для борьбы съ грѣхомъ. Итакъ, глубоко сакраментальное значеніе христіанскаго культа не подлежитъ никакому сомнѣнію.

Но этотъ культъ имѣетъ еще великое общественное значеніе, какъ объединяющее ихъ начало и какъ сила, дѣйствующая на нихъ этой самой общественностью. Это объединеніе важно и для личнаго

совершенства каждого отдѣльнаго члена общества и для развитія всего этого общества вообще. Христіане, объединенные единством вѣры и таинствъ, составляютъ изъ себя какъ бы одно тѣло, „ибо всѣ мы, — по слову апостола, — однимъ Духомъ крестились“, всѣ мы — члены тѣла Христова, съ „однимъ Богомъ и Отцомъ всѣхъ“, и потому обязаны „сохранять единство духа въ союзѣ мира“. Это нераздѣльное единство всѣхъ вѣрныхъ создается главнымъ образомъ чрезъ евхаристію. Христіанское общество единомысленно и единодушно. У него общій домъ молитвы и общая церковная молитва. У множества вѣрующихъ какъ бы одно сердце и одна душа. Мало того, кромѣ союза живыхъ членовъ Церкви, въ евхаристической жертвѣ, а также въ обрядахъ поминовенія и молитвахъ за усопшихъ устанавливается еще и союзъ съ членами усопшими, особенно съ угодившими Богу праведниками и духами безплотными, или Церковью небесной. Все это вмѣстѣ взятое научаетъ христіанина дѣятельно заботиться о ближнемъ, сострадать ему, сорадоваться ему, „другъ друга тяготы носить“, восполнять своею жизнью жизнь другихъ и жизнью другихъ свою собственную. Отсюда благодѣтельное вліяніе общецерковной жизни на жизнь частную. А успѣхъ этой частной жизни есть залогъ благоденствія и жизни общественной и прежде всего семейной. Въ таинствѣ брака Церковь полагаетъ прочное основаніе и счастью семейному. Наконецъ, св. Церковь, какъ попечительная мать, всю жизнь своихъ членовъ окружила цѣлымъ рядомъ священныхъ дѣйствій созидательно-воспитательнаго свойства. Благословеніе священническое, молебны, освященіе домовъ, воды и многія другія чиноположенія на разныя потребности — все это вмѣстѣ взятое создаетъ особую церковно-религіозную атмосферу, въ которой человѣкъ-христіанинъ воспитывается измлада и до самой своей смерти, которая также является поводомъ къ одному изъ самыхъ трогательныхъ чиноположеній — обряду погребальному. и вся эта церковно-богослужебная обрядность, какъ и только что разсмотрѣнныя нами таинства, имѣетъ большое нравственно-воспитательное и образовательное значеніе. Уже самое мѣсто совершения церковныхъ службъ — святой храмъ или церковь — производитъ на человѣка особенное впечатлѣніе своимъ благолѣпіемъ и убранствомъ. Св. иконы, благолѣпное одѣяніе, мелодичное чтеніе, стройное пѣніе — все это полно святого изящества, священной поэзіи и чисто художественнаго вкуса. Чтеніе св. Писанія и богослужебныхъ молитвословій не только назидаетъ, но и научаетъ. Отъ всего богослуженія вѣетъ какой-то величавой простотой,

древностью и умилятельностью. Особенно умилятельны и неподражаемо хороши службы великопостныя, страстныя и пасхальныя. Ничто такъ не располагаетъ душу къ молитвѣ, религіозности и благочестію, какъ эти службы. Такимъ образомъ Церковь, своими службами возбуждая чувства, вмѣстѣ съ тѣмъ укрѣпляетъ волю и просвѣщаетъ нашъ умъ. Весь человѣкъ воспитывается въ храмѣ Божиѣмъ и возбуждается къ моральному усовершенствованію. Теперь и самыя заповѣди Христовы становятся для него исполнимыми, и иго Христово благимъ, и бремя легкимъ. Какъ же легкомысленными и несерьезными нужно считать послѣ этого всѣ возраженія, которыя направлены противъ церковнаго культа многочисленными его врагами? Но для полноты изслѣдованія авторъ въ IV главѣ своей книги основательно разбираетъ и всѣ эти возраженія.

Общимъ выводомъ автора изъ его основательнаго изслѣдованія культа является то совершенно правильное положеніе, что и никакой религіи будущаго, если бы таковая и была возможна, нельзя обойтись безъ какого-нибудь культа. Потребность въ немъ коренится въ самомъ существѣ духовной природы человѣка.

Нельзя не согласиться съ аргументаціей и методическими приемами г. Соколова при защитѣ имъ церковнаго культа, и нельзя не признать изслѣдованія его основательнымъ, глубоко содержательнымъ и вполне научнымъ, хотя и не во всѣхъ частностяхъ, можетъ быть, одинаково обстоятельнымъ и яснымъ (напр. въ вопросѣ о происхожденіи и значеніи жертвъ). Авторомъ, очевидно, потрачено не мало труда, какъ на общее изученіе своего предмета, такъ и на тщательную отдѣланность всѣхъ его частей. Литература предмета собрана имъ очень полно и использована въ надлежащей мѣрѣ. Существенныхъ возраженій противъ культа авторъ не обходитъ, а побиваетъ ихъ всегда кратко, основательно и вполне убѣдительно. По исторіи культа онъ знакомъ со всѣми главнѣйшими работами до самыхъ послѣднихъ включительно. При разъясненіи большой важности церковнаго культа, авторъ пользуется и отцами Церкви, и твореніями аскетовъ, и свѣтской литературой, а главное глубокимъ психологическимъ анализомъ сущности церковныхъ таинствъ и богослужбной обрядности. Видно, онъ внимательно штудировалъ даже самыя богослужбныя книги и церковныя пѣснопѣнія. Смыслъ всѣхъ церковныхъ таинствъ и обрядовъ уясненъ имъ въ высшей степени глубоко и правильно. Вообще книга эта стоитъ того, чтобы читатель внимательно освоился съ нею. Въ нашей апологетической литературѣ ей, по справедливости, отведется почтенное мѣсто.

А. Полозовъ.

Противъ поединковъ. Отвѣтъ генералу Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи. С.-Пб. 1900, 68 стр.

Ген. Кирѣевъ, главный защитникъ поединковъ въ послѣднее время, съ непонятной настойчивостію продолжаетъ отстаивать свое мнѣніе, повторяя свои старые доводы и какъ бы не замѣчая основательныхъ возраженій противъ нихъ со стороны духовныхъ писателей. Въ этомъ отношеніи обозначенная въ заглавіи книга заслуживаетъ особеннаго вниманія, какъ написанная оберъ-офицеромъ русской арміи.

Книга эта представляетъ собою отвѣтъ ген. Кирѣеву на его послѣднюю апологію дуэли, помѣщенную въ №№ 8286 и 8319 „Новаго Времени“, и, помимо разбора Кирѣевскихъ доводовъ въ защиту дуэли, заключаетъ въ себѣ изложеніе и раскрытіе положительныхъ основаній отрицательнаго ученія объ ней православной Церкви: при всей общеизвѣстности основныхъ положеній и простотѣ аргументаціи автора, книга его отличается, можно сказать, документальной обоснованностію съ библейско-церковной точки зрѣнія.

Авторъ начинаетъ свою рѣчь съ разсужденій о чести, для удовлетворенія которой существуетъ дуэль, и приходитъ къ тому заключенію, что если и есть въ насъ что достойное почитанія, а потому и защиты, то это принадлежитъ не намъ, а касается того, что мы называемъ образомъ Божиимъ — отблескомъ божескихъ свойствъ; между тѣмъ оскорбленіе, въ удовлетвореніе за которое употребляется дуэль, обыкновенно касается нашихъ личныхъ достоинствъ, нашего личнаго отношенія къ этому образу, проявляемаго въ жизни и дѣятельности. Слѣдовательно, если современный культурный челювѣкъ считаетъ для себя обязанностію самочинную кровавую защиту этого именно достоинства, то онъ дѣйствуетъ во имя не христіанскихъ нравственныхъ идеаловъ, а языческихъ; имъ руководитъ разумъ, не ученіемъ Христовымъ просвѣщенный, а омраченной самоцѣнной гордостію. Въ основѣ дуэли лежитъ фактъ нарушенія лицомъ, вызываемымъ на дуэль, правильныхъ отношеній къ вызывающему; дѣйствующіе по собственному разумѣнію въ рѣшеніи этого вопроса или совсѣмъ отрицаютъ справедливость и необходимость возстановленія этихъ отношеній (это тѣ, которые учатъ о непротивленіи злу), или по-

нимають это дѣло внѣшне-механически и требуютъ насильственнаго прекращенія зла, таковы защитники дуэли. Не такъ учатъ насъ Иисусъ Христосъ и по Нему свв. апостолы, отцы и учителя Церкви. Поэтому авторъ далѣе приводитъ длинный рядъ библейскихъ и святоотеческихъ изреченій, заключающихъ въ себѣ указаніе тѣхъ правилъ, которыми должно руководствоваться въ дѣлѣ установленія или возстановленія правильныхъ отношеній нашихъ къ ближнимъ. Съ особенною подробностію останавливается онъ на Матѣ. 18, 15—17, предлагая общепонятное и въ то же время обстоятельное разъясненіе смысла данной Спасителемъ въ этихъ словахъ заповѣди о характерѣ отношеній къ согрѣшающему брату; изъ святоотеческой литературы авторъ больше другихъ дѣлаетъ извлеченій изъ твореній свв. Іоанна Златоустаго, Тихона Задонскаго и митр. Филарета. Послѣднюю часть книги можно назвать критическою; она посвящена разбору составленныхъ г. Кирѣевымъ доказательствъ въ пользу дуэли. Ссылаясь на свидѣтельства двухсотъ генераловъ, высказавшихся за необходимость поединковъ, на авторитетъ Пушкина, Лермонтова, Бисмарка, Бентама, Лассаля и др., защищавшихъ дуэли, г. Кирѣевъ въ качествѣ аргумента въ пользу своего мнѣнія приводитъ, между прочимъ, такое разсужденіе, что „абсолютныя истины (къ каковымъ относится и 6-я заповѣдь: не убій) не могутъ быть абсолютно примѣняемы къ жизни, и вводятся въ жизнь постепенно; слѣд., если въ силу этого можетъ быть оправдываема война, то должна имѣть мѣсто и дуэль“. Но очевидно, что всѣ такого рода доказательства могутъ казаться убѣдительными только при поверхностномъ къ нимъ отношеніи, и теряютъ всякое значеніе при самомъ общемъ анализѣ ихъ, какой и производитъ затѣмъ авторъ. Такъ, мнѣнію двухсотъ генераловъ онъ противопоставляетъ голосъ всего русскаго общества, отрицательно относящагося къ дуэли; неосновательность слѣдующихъ разсужденій г. Кирѣева онъ доказываетъ, указывая тѣ нелѣпыя выводы, которые слѣдуютъ изъ нихъ; ибо если принять мысль автора о постепенности примѣненія къ жизни христіанскихъ истинъ въ томъ ея видѣ, какъ понимаетъ г. Кирѣевъ, то придется согласиться, что древнехристіанское общество, въ составъ котораго входили и свв. отцы, по своему духовному, умственному и нравственному развитію стояло ниже современныхъ культурныхъ людей, защищающихъ дуэль, и потому мнѣніе современныхъ защитниковъ дуэли выше даже въ христіанскомъ смыслѣ ученія Церкви...

Таковы въ общемъ главныя мысли новой книги „Противъ поединковъ“; изложенная живымъ и легкимъ языкомъ, она можетъ имѣть силу убѣдительности для каждаго, не ослѣпленнаго предразсудками гордости.



НОВЫЯ КНИГИ.

Дерновъ, А., прот. **Бракъ или развратъ?** По поводу статей г. Розанова о незаконныхъ дѣтяхъ. Отпоръ на призывъ къ безформенному сожитію или, вѣрнѣе, къ половой разнузданности и охраненіе святости брачнаго союза. С.-Пб. 1900.

Русановъ, Н., свящ. „Изъ загробнаго міра“. Свидѣтельство умершихъ и откровеніе о загробной участи людей, по Четыи Минеямъ св. Димитрія Ростовскаго. Вольскъ 1900 г. Цѣна 40 к.

Введенскій, А. И., проф. **Время и вѣчность.** Актовая рѣчь. Сергіевъ посадъ 1900. Ц. 30 к.

Фарраръ, Ф. В. **На зарѣ христіанства, или спены изъ временъ Нерона.** Историч. разсказъ. Перев. съ англ. А. П. Лопухина. Изд. 2. С.-Пб. 1901. XXI+643 стр. Ц. 3 р.

Папковъ, А. А. **Начало возрожденія церковно-приходской жизни въ Россіи.** Москва 1900. 49.

М. Т—въ, Противъ поединковъ. Отвѣтъ генералу Кирѣеву оберъ-офицера русской арміи. С.-Пб. 1900. 68 стр. Ц. 50 к.

Бучинскій, Вл. и Бахлановъ, С. **Наши черныя единовѣрцы.** Изд. Сойкина. С.-Пб. 1900. 237 стр. Ц. 25 коп.

— **Голосъ Спасителя къ паству Церкви.** Переводъ съ французскаго Вильна 1900 г.

Оглавление I тома.

Отдѣлъ I.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
I. Слово о святой Церкви. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	5— 8
I. О вѣрѣ, какъ первой христіанской добродѣтели. <i>Свящ. С. В. Страхова</i>	9— 24
II. То же	238—264
I. Смыслъ язычества (Философскій комментарий на первую главу, ст. 18—32 посланія къ Римлянамъ и мѣста параллельныя). <i>Проф. А. И. Введенскаго</i>	25— 48
I. Основная причина современнаго пессимизма. <i>Свящ. I. В. Арсеньева</i>	49— 72
II. Слово на день Богоявленія Господня. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	177—181
II. Эволюціонизмъ предъ нравственнымъ судомъ христіанства. <i>Прот. А. В. Мартынова</i>	182—214
II. О прогрессѣ. <i>Проф. А. Д. Бяляева</i>	215—237
IV. То же	555—573
III. Христосъ Спаситель нашъ знаменіе пререкаемое. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	321— 324
III. О взаимныхъ отношеніяхъ христіанской вѣры и знанія. <i>Гр. II. Смылова</i>	325—356
IV. То же	491—522
III. Новѣйшій спекулятивный теизмъ. <i>К. Г. Воблаго</i>	357—368
III. Христіанскій постъ. <i>Свящ. I. П. Галахова</i>	369—377
III. По вопросу о согласованіи предположеннаго исправленія нашего календаря съ каноническими постановленіями православной Церкви. <i>Вл. П. Михайлова</i>	378—400
IV. Слово предъ илащаницей во св. и великій Пятокъ. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	481—482
IV. Какъ понимать евангельское изреченіе о гнѣвѣ Христовомъ. <i>Архим. Андрей</i>	483—490
IV. Иезуитскія апологіи філоқвистическаго ученія. <i>Проф. А. Ѳ. Гусева</i>	523—554
V. То же	659—682
IV. Христіанство и война. <i>Свящ. I. П. Галахова</i>	574—588
V. Чтò значить тезоименитство и для чего Церковь даетъ намъ имена святыхъ Церкви небесной. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	657—658

Им.	Стран.
V. Изъ исторіи души ищущаго истины челоуѣка. <i>Н. М. Боголюбова</i>	683—718
V. Данныя древнецерковной исторіи, христіанской символики и дѣйствующаго типикона по вопросу объ освѣщеніи храмовъ. <i>Гр. В. Зерцалова</i>	719—737
V. Священное муропомазаніе православныхъ государей. <i>Прот. Г. И. Сергіева</i>	738—740

Отдѣлъ II.

I. Протоіерей Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ Кронштадтскій и его новое сочиненіе о Богѣ, о Церкви, о мірѣ и душѣ челоуѣческой. <i>А. С. Рождествина</i>	73—83
I. О значеніи Кіевскаго Владимірскаго собора въ русскомъ религиозномъ искусствѣ. <i>Н. В. Рождественскаго</i>	84—100
IV. То же	589—607
V. „ „	741—759
I. Вражеское вторженіе. <i>И. У. Палимпсестова</i>	101—106
I. Къ вопросу о религиозно-нравственномъ образованіи въ средней свѣтской школѣ. <i>Свящ. Вл. М. Гобчанскаго</i>	107—115
I. Памяти о протопресвитера А. С. Ильинскаго. <i>Духовнаго сына</i>	116—117
II. Валаамъ. (Изъ дневника паломника.) <i>М. Д.</i>	265—281
II. Страничка изъ жизни Московской духовной академіи 50 лѣтъ тому назадъ. <i>Свящ. С. В. Страхова</i>	282—286
II. Картина-панорама „Голгова“ польскаго художника Яна Стыки въ Москвѣ. <i>П. Н. Б—ва</i>	287—296
III. Религиозно-нравственные идеалы Н. В. Гоголя (по его перепискѣ и авторской исповѣди). <i>Свящ. Н. Г. Побѣдинскаго</i>	401—424
III. О. протопресвитеръ Іоаннъ Леонтьевичъ Янышевъ и его богословско-апологетическіе труды	425—435
III. Нѣсколько практическихъ соображеній о заключительномъ курсѣ Закона Божія въ средней свѣтской школѣ. <i>Свящ. Г. И. Соловьева</i>	436—446
IV. Православіе и значеніе православной вѣры въ исторіи русскаго народа. <i>Доцента Кіевской д. академіи. Свящ. Ф. Г. Титова</i>	608—630
IV. Царь въ Москвѣ. <i>Свящ. Г. И. Соловьева</i>	431—441
V. Сценическія представленія съ религиозно-нравственной точки зрѣнія. <i>Свящ. Г. А. Орфанитскаго</i>	760—785
V. Къ вопросу о преподаваніи Закона Божія въ средней свѣтской школѣ. (Письмо въ редакцію.) <i>Свящ. К. М. Апеева</i>	786—790

БИБЛІОГРАФІА.

I. Шантели де ля Соссей. Иллюстрированная исторія религій	116—126
I. Лекціи по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ. Е. Михаила (Грибановскаго). <i>А. А. Полозова</i>	127—135
I. Не должно страшиться смерти. Переводъ съ греч. <i>Е. А. N</i>	135—136
I. Ф. Самаринъ. Пособіе къ чтенію шестопсалмія	137—138

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
I. Основные начала и главные средства религіознаго воспитанія въ духѣ православной Церкви. Свящ. П. I—ва. <i>А. П.</i> . . .	138—141
II. Творенія Оригена, учителя Александрійскаго въ русскоѣ переводѣ. <i>А. П.</i>	297—302
III. Ученіе объ основныхъ истинахъ православной Церкви. Свящ.	
I. Виноградова. <i>А. П.</i>	303—308
II. Краткій курсъ методикъ Закона Божія. Его же. <i>А. П.</i>	303—308
III. Ладыженскій. О книгахъ и сочиненіяхъ. <i>Д.</i>	308—309
III. Троицкое толковое Евангеліе отъ Маттея. <i>С. С.</i>	447—455
III. Бѣлявскій. Старая и новая вѣра. <i>А. Т. Виноградова</i>	456—460
III. Еп. Антоній. Полное собраніе сочиненій. Томъ II. <i>А—скаго</i>	460—465
III. П. Свѣтловъ. Воскресеніе Христово. <i>Dr. Н. Пясковаго</i>	465—470
III. Настольная книга для священно-церковнослушателей. <i>С. В. Булгаковъ. Свящ. I. Покровскаго</i>	470—472
III. Сборникъ церковно-учительныхъ чтеній на дни Страстной седмицы. <i>С.</i>	473—474
IV. Воскресеніе Господа и явленіе Его ученикамъ по воскресеніи. <i>И. Глѣбова.</i>	642—646
IV. Яковлевъ. Вліяніе вѣры на военное дѣло въ нашей и иностранныхъ арміяхъ. <i>С. С.</i>	647—650
IV. О книжкѣ: Церковныя бесѣды миссіонера-священника. I. Полянскаго. (Письмо къ редактору.) <i>Н. И. Субботина</i>	650—652
IV. Письмо въ редакцію Еп. Виссаріона	652—
V. Эволюціонная этика и психологія животныхъ. Эванса. <i>Свящ. I. С. Виноградова</i>	792—799
I. Новыя книги.	139
II. " "	309
III. " "	475
IV. " "	653
V. " "	800

П Р И Л О Ж Е Н І Е.

- II, III, V. Библейская наука. Академическія чтенія по свящ. Писанію Нового Завѣта. Еп. Михаила. Листы 1, 2 и 3.

Оглавленіе II тома.

Отдѣлъ I.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
VI. Сія есть побѣда, побѣдившая міръ: вѣра наша (1 Иоан. 5,4). <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	5— 6
VI. Изъ исторіи души ищущаго истины человѣка. <i>Н. М. Боголюбова</i>	7— 30
VI. Буддизмъ предъ судомъ Евангелія. <i>Свящ. I. I. Покровскаго</i>	31— 55

Кн.	Стран.
VII. То же	145—159
VII. Отличіе христіанскаго оптимизма отъ оптимизма філософскаго и превосходство его надъ нимъ. <i>Е. И. Авонскаго</i>	160—194
VII. Ничета и богатство по ученію Спасителя. <i>Д. А. Н.</i>	195—204
VIII. Покровъ Пресвятыя Богородицы. <i>Прот. Г. И. Сергіева</i>	293—296
VIII. Основы христіанской эстетической жизни. <i>В. В. Щукина</i>	297—335
IX. То же	497—527
X. „ „	639—653
VIII. Нравственная жизнь, какъ необходимое условіе въ познаніи Бога чрезъ усвоеніе христіанства. <i>Г. Виссаріона</i>	336—364
VIII. Педагогическія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого предъ судомъ разума, просвѣщеннаго истиною Христовою. <i>Свящ. Н. М. Никанорова</i>	365—397
IX. Господь есть Праведный Судія и Царь всѣхъ народовъ и всѣмъ воздастъ по дѣламъ ихъ. <i>Прот. Г. И. Сергіева</i>	461—463
IX. Борьба вѣры съ невѣріемъ въ современномъ обществѣ. <i>Прот. М. И. Соболева</i>	464—496
X. То же	625—638
IX. Два слова въ защиту обрядовъ православной Церкви. <i>Герод. Виссаріона</i>	528—530
X. Царствіе Божіе по притчѣ Господа о закваскѣ. <i>Прот. Г. И. Сергіева</i>	621—624
X. Открытое письмо за Атлантическій океанъ. <i>Н. И. Троицкаго</i>	654—663

Отдѣлъ II.

VI. О психологическихъ причинахъ возникновенія и распространенія русскаго сектанства <i>Z.</i>	56— 74
VI. О взаимоотношеніи церковно-приходскихъ и городскихъ участковыхъ попечительствъ о бѣдныхъ въ Москвѣ и другихъ городахъ. <i>П. Н. Б—ва</i>	75— 91
VII. То же	205—226
VIII. „ „	398—425
VI. Странныя сужденія о постановкѣ религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія въ свѣтской школѣ. <i>Свящ. В. П. Гобчанскаго</i>	92— 96
VII. По поводу нападокъ на византизмъ и обрядность въ русской православной Церкви. <i>С. М. Б—го</i>	227—245
VII. Михаилъ Никифоровичъ Катковъ, въ его отношеніи къ церковнымъ вопросамъ. <i>С. С.</i>	246—271
IX. То же	543—574
VIII. Протоіерей Александръ Васильевичъ Горскій, ректоръ Московской духовной академіи. <i>Проф. А. П. Лебедева</i>	426—448
VIII. Къ заботамъ объ усиленіи церковнаго элемента въ средней свѣтской школѣ. <i>Свящ. П. Г. Побыдинскаго</i>	449—450
IX. Мусульманство въ Россіи. <i>Свящ. Н. П. Орлова</i>	531—548
IX. Нѣсколько мыслей объ этическомъ воспитаніи въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. <i>Проф. Н. Ю. Зографа</i>	579—587
X. Изъ исторіи возникновенія и положенія единовѣрія въ Россіи. (По поводу столѣтія единовѣрія). <i>В. В. Доросева</i>	664—696

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
X. Столѣтній юбилей Византской семинаріи. <i>N.</i>	697—709
X. Высокопреосвященный Нилъ, архіепископъ Ярославскій. <i>В. М. Ханькова</i>	710—
X. Къ свѣдѣнію бывшихъ воспитанниковъ Московской духовной академіи.	—

Б И Б Л И О Г Р А Ф І Я .

VI. „Историческій очеркъ основного богословія“ и другіе богословско-апологетическіе труды Прот. Т. И. Буткевича.	97—118
VI. Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей аскетовъ IV вѣка. П. Пономарева. <i>А. А. Полозова</i>	118—127
VI. Аргоболескій. Первое путешествіе св. ап. Павла съ проповѣдью евангелія. <i>В.</i>	127—130
VI. Новѣйшія учебныя руководства по объясненію богослуженія православной Церкви для гимназій и прогимназій. <i>Свящ.</i> <i>Вл. М. Гобчанскаго</i>	130—139
VII. То же.	279—290
VII. М. Таръевъ. Испушенія Господа нашего Иисуса Христа	272—277
VII. Старчество по ученію св. отцовъ и аскетовъ. Пр. Соловьева. <i>С.</i>	277—279
VII. Уроки по Закону Божію для младшаго возраста. Свящ. М. Смирнова. <i>С. П. Г.</i>	291—292
VIII. Проф. А. Лебедевъ. Исторія раздѣленія Церквей въ IX, X и XI вѣкахъ. <i>А. А. Полозова</i>	452—456
VIII. Христіанскіе догматы о безсмертіи души и воскресеніи мертвыхъ въ связи съ философскимъ ученіемъ о загробной участи чело- вѣка. <i>И. С.</i>	456—458
IX. Н. П. Гиляровъ и Платоновъ. Сборникъ сочиненій. <i>А. А. Полозова</i>	588—590
IX. Дивные пути промысла Божія въ исторіи русской Церкви и русскаго государства. <i>N.</i>	599—600
X. <i>Пр. Т. И. Буткевичъ.</i> Философія монизма <i>С.</i>	—
X. Культъ, какъ необходимая принадлежность религіи. А. Соколова. <i>А. Полозовъ</i>	—
X. Противъ поединковъ. <i>С.</i>	—
X. Рождество Христово	—
VI, VII, IX Новыя книги	—

П Р И Л О Ж Е Н І Е .

VI, VIII, IX и X. Библейская наука. Академическія чтенія по свящ. Писанію Новаго Завѣта. Еп. Михаила. Листы 4, 5, 6 и 7.



ОБЪЯВЛЕНІЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1901 годъ

НА ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКІЕ ЖУРНАЛЫ

„ЦЕРКОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ“

и „ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“ съ приложеніемъ
полнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста.

С.-Петербургская духовная академія, въ твердой рѣшимости и впредь служить по мѣрѣ силъ тому дѣлу, которому она служила до сихъ поръ посредствомъ своихъ журналовъ, будетъ издавать въ 1901 году „Церковный Вѣстникъ“ и „Христианское Чтеніе“ по слѣдующей программѣ:

Въ „ЦЕРКОВНОМЪ ВѢСТНИКѢ“ печатаются: 1) передовыя статьи, имѣющія своимъ содержаніемъ обсужденіе богословскихъ и церковно-историческихъ вопросовъ, какъ они выдвигаются запросами времени; 2) статьи церковно-общественнаго характера, посвященныя обсужденію различныхъ церковныхъ и общественныхъ явленій, по мѣрѣ того какъ выдвигаетъ ихъ текущая жизнь; въ этомъ отдѣлѣ редакція даетъ широкое мѣсто и голосу своихъ подписчиковъ и читателей, которые благоволятъ высказаться по тѣмъ или другимъ называемымъ вопросамъ жизни; 3) мѣнія и отзывы — отдѣлъ, въ которомъ налагаются и подвергаются критическимъ замѣчаніямъ факты и явленія церковно-общественной жизни, какъ они отображаются въ текущей духовной и свѣтской печати; 4) „въ области церковно-приходской практики“ — отдѣлъ, въ которомъ редакція даетъ разрѣшеніе недоумѣнныхъ вопросовъ изъ пастырской практики; 5) корреспонденція изъ епархій и изъ-за границы о выдающихся явленіяхъ мѣстной жизни; 6) обзоръ книгъ и духовныхъ, а равно и свѣтскихъ журналовъ; 7) постановленія и распоряженія правительства; 8) мѣтописи церковной и общественной жизни въ Россіи и за границей на пространствахъ всего земного шара; 9) разныя извѣстія, замѣтки, разнообразныя интересныя свѣдѣнія, не укладывающіяся въ вышеозначенныхъ отдѣлахъ.

Въ „ХРИСТИАНСКОЕ ЧТЕНІЕ“ входятъ самостоятельныя и переводныя статьи богословскаго, историческаго и назидательнаго содержанія, въ которыхъ съ серіозностью научной постановки дѣла соединяется и общедоступность изложенія, а также критическія замѣчанія о выдающихся новостяхъ отечественной и иностранной богословской литературы.

Кромѣ того съ 1895 года редакція приступила къ изданію „Должнаго собранія твореній св. Іоанна Златоуста“ въ русскомъ переводѣ на весьма льготныхъ для своихъ подписчиковъ условіяхъ. Именно, подписчики на оба журнала получаютъ ежегодно большой томъ этихъ твореній въ двухъ книгахъ (около 1000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта) вмѣсто номинальной цѣны въ три рубля за одинъ рубль, а подписчики на одинъ журналъ — за 1 р. 50 к., счтявъ въ томъ и пересылку. При такихъ льготныхъ условіяхъ всѣ подписчики «Церковнаго Вѣстника» и «Христианскаго Чтенія» получаютъ возможность при самомъ незначительномъ ежегодномъ расходѣ пріобрѣсть полное собраніе твореній одного изъ величайшихъ отцовъ Церкви, — собраніе, которое по богатству и разнообразію содержанія составляетъ цѣлую бібліотеку богословской литературы ея золотого вѣка.

Въ 1901 г. будетъ явленъ седьмой томъ въ двухъ книгахъ. Въ него войдутъ бесѣды св. Іоанна Златоуста на ев. Маттея.

Новые подписчики, желающіе получить и первые шесть томовъ, благоволятъ прилагать къ подписной цѣнѣ по 2 рубл. за томъ, въ изданіи английскомъ переплетѣ — по 2 руб. 50 коп. за томъ съ пересылкой.

УСЛОВІЯ ПОДПИСКИ.

Годовая цѣна въ Россіи: а) за оба журнала 8 руб., съ приложеніемъ «Твореній св. І. Златоуста» — 9 р., въ извѣстномъ англійскомъ перепл. — 9 р. 50 к. б) Отдѣльно за «Церковной Вѣстникъ» 5 руб., съ приложеніемъ «Твореній св. І. Златоуста» — 6 р. 50 к., въ извѣстномъ перепл. 7 р.; за «Христіанское Чтеніе» 5 р., съ приложеніемъ «Твореній св. Іоанна Златоуста», — 6 р. 50 к., въ извѣстномъ переплетѣ — 7 руб.

За границей, для всѣхъ мѣстъ: за оба журнала 10 р., съ приложеніемъ «Твореній св. І. Златоуста» — 11 р. 50 к.; въ переплетѣ — 12 р., за каждый отдѣльно — 7 руб., съ приложеніемъ «Твореній св. Іоанна Златоуста» — 9 руб., въ переплетѣ 9 р. 50 к. Иногородные подписчики надписываютъ свои требованія такъ: въ редакцію «Церковнаго Вѣстника» и «Христіанскаго Чтенія», въ С.-Петербургѣ. Подписывающіеся въ С.-Петербургѣ обращаются въ контору редакціи (Невскій просп., д. № 182, кв. 1), гдѣ можно получать также отдѣльные изданія редакціи и гдѣ принимаются объявленія для печатанія и разсылки при «Церковномъ Вѣстникѣ», въ Москвѣ подписка принимается въ Отдѣлѣ по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ (Петровка, Высокопетровскій монастырь).

Редакторъ проф. А. П. Лопухинъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА на 1901 г. на

„НАРОДНОЕ ЗДРАВІЕ“.

III годъ изданія.

Общедоступный иллюстрированный медицинскій журналъ для семьи, подъ редакціей профессоровъ Н. И. Вострова, В. П. Добролюбовскаго, С. І. Залѣвскаго, А. А. Кадына, А. В. Пеля, Н. И. Тихомирова, В. Ф. Чжа.

Каждый читатель найдетъ въ журналѣ много полезнаго для сохраненія своего здоровья.

Въ 1901 году гг. подписчики получаютъ:

60 №№ ИЛЛЮСТР. ЖУРНАЛА, около 2000 строкъ текста и 500 иллюстрацій. Статьи по всѣмъ вопросамъ общедоступной гигиѣны. Домашняя аптека. Полезныя свѣдѣнія. Ответы на письма гг. подписчиковъ.

56 КНИЖЕКЪ ИЛЛЮСТР. ПРИЛОЖЕНІЯ, около 4000 строкъ текста и 1000 иллюстрацій. Каждая книжка — общедоступный лѣчебникъ отдѣльной болѣзни. Въ общемъ — полный общедоступный лѣчебникъ. „ДОМАШНІЙ ВРАЧЪ“ подъ спеціальной редакціей гг. редакторовъ журнала. Въ отдѣльной продажѣ книжка 25—50 коп.

12 выпусковъ большой энциклопедіи ОБЩЕДОСТУПНАЯ МЕДИЦИНА. Около 1000 стран. текста и 400 иллюстрацій. Въ «Энциклопедіи» собрано въ алфавитномъ порядкѣ все, касающееся здоровья человѣка. Редакція твердо надѣется, что «Энциклопедія» станетъ настольной книгой во всякой семьѣ, желающей быть здоровой.

Особое вниманіе будетъ обращено на изящную вѣтхность изданія.

По конецъ октября 1900 года гг. подписчики получали вмѣсто обыкновенныхъ 42 №№ журнала и 20 книжечекъ приложеній (каждая 40—60 стр. текста) 52 №№ журнала и 25 книжечекъ приложеній (каждая 80—180 стр. текста).

ЦѢНА СЪ ДОСТАВКОЙ И ПЕРЕСЫЛКОЙ: 1 г. 4 р. — $\frac{1}{2}$ 2 р. 25 к. — $\frac{1}{4}$ г. 1 р. 25 к. Разсрочка платежа: при подпискѣ 2 р. — въ 1 марта 1 р. — въ 1 мая 1 р. Подписавшіеся на 1901 г. въ 1900 г. ПОЛУЧАТЪ журналъ и всѣ приложенія за ноябрь и декабрь 1900 г. БЕЗПЛАТНО. Полные экземпляры за 1899—1900 гг. (60 №№ 28 книгъ) съ доставкой и пересылкой 4 р.

ПОДПИСКА ПРИНИМАЕТСЯ въ главной конторѣ «Народнаго Здравія», С.-Петербургъ, Невскій пр., 114 и во всѣхъ книжныхъ магазинахъ.

Отв. редакторъ-издатель д-ръ-мед. В. И. Раммъ.

„ПРАВОСЛАВНЫЙ СОБЕСѢДНИКЪ“,

изданіе Казанской академіи,

въ 1901 году

будетъ выходить попрежнему *ежемесячно*, книжками отъ 10 до 12 печатныхъ листовъ въ каждой, и будетъ издаваться по прежней программѣ, въ томъ же строго православномъ духѣ и въ томъ же ученномъ направленіи, какъ издавался доселѣ.

Въ пособіе на изданіе журнала и въ 1901 году ассигнована особая сумма его высокопреосвященствомъ, высокопреосвященнѣйшимъ Арсеніемъ, архіепископомъ Казанскимъ и Свѣяжскимъ. На средства владки будетъ напечатано толкованіе блаж. Теофилакта на посланіе апостола Павла къ евреямъ и нѣсколько обширныхъ по объему и интересныхъ по содержанію сочиненій студентовъ и профессоровъ академіи.

Имѣя обиліе статей, редакція значительно увеличитъ текстъ журнала въ наступающемъ году, и въ приложеніи будетъ помѣщать только протоколы академическаго совѣта.

Журналъ „Православный Собесѣдникъ“ рекомендованъ Святѣйшимъ Синодомъ для выписыванія въ церковныя бібліотеки, „какъ изданіе, полезное для пастырскаго служенія духовенства“ (Синод. опред. 8 сентября 1874 г., № 2792).

Цѣна за полное годовое изданіе, со всѣми приложеніями къ нему, остается прежняя: съ пересылкою во всѣ мѣста имперіи — СЕМЬ РУБЛЕЙ.

При журналѣ „Православный Собесѣдникъ“

издаются

„Извѣстія по Казанской епархіи“,

выходяція два раза въ мѣсяцъ, номерами до 3 печатныхъ листовъ (вмѣсто 2) въ каждомъ, убористаго шрифта. Размѣръ изданія увеличенъ сравнительно съ прежнимъ на 24 печатныхъ листа въ годъ вслѣдствіе установленнаго по особому распоряженію высокопреосвященнѣйшаго архіепископа Арсенія пособія на изданіе «Епархіальныхъ Извѣстій» отъ монастырей Казанской епархіи.

Цѣна «Извѣстій» для духовенства Казанской епархіи, съ приложеніемъ журнала «Православный Собесѣдникъ» и съ пересылкою по почтѣ

ВОСЕМЬ РУБЛЕЙ.

Подписка принимается въ редакціи «Православнаго Собесѣдника», при духовной академіи въ Казани.

Открыта подписка на 1901 годъ праздничнаго журнала,
 ИЛЛЮСТРИРОВ. ХУДОЖЕСТВ. СНИМКАМИ,
„РАДОСТЬ ХРИСТІАНИНА“
 при чтеніи Библіи какъ Слова жизни.

(Съ участіемъ свѣтскихъ писателей. Въ улучшенномъ видѣ.)

Цѣль и направленіе журнала опредѣляются словами полнаго объявленія :

Духъ времени, смущенный мрачными ученіями, ищетъ покоя, мира, свѣта и радости. Посему „Радость Христіанина“ общедоступными статьями способствуетъ жизненному усвоенію свѣтлыхъ истинъ божественнаго Откровенія *сердцемъ* и огражденію священнаго текста Библіи отъ толкованій, породившихъ печальныя явленія въ обществѣ.

„Радость христіанина“ : 1) По распоряженію *г. Оберъ-Прокурора Св. Синода* высылается во всѣ духовныя семинаріи и въ женскія училища духовн. вѣд., состоящія подъ Высочайшимъ покровительствомъ Государыни Императрицы; 2) рекомендованъ *Министерствомъ Народнаго Просвѣщенія* и 3) *Главнымъ Управленіемъ военно-учебныхъ заведеній*.

„Радость Христіанина“ даетъ около 100 листовъ въ годъ — въ 12 книжкахъ, ко днѣмъ большихъ праздниковъ.

Цѣна 6 руб. съ перес., за границу 7 руб. Для сельскихъ священниковъ 5 руб. Для желающихъ — второе изданіе — изящное, по образцу дорогихъ заграничныхъ изданій, цѣна 12 руб., за границу — 14 руб. Цѣна за полгода: 3 руб. 50 коп., для сельскихъ священниковъ — 3 руб., за границу — 4 руб.; 2-е изданіе — 7 руб., за границу — 8 руб.

Адресъ редакціи:

Москва, Новая Басманная ул., квартира протоіерея церкви свв. ап. Петра и Павла. Для иногородныхъ: Москва, редакція журнала „Радость Христіанина“.

Редакторъ-издатель протоіерей Андрей Григ. Полотебновъ.

Съ благословенія Божія

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1901 ГОДЪ

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ, ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ, РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЙ

НАРОДНЫЙ ЖУРНАЛЪ

4 р. за годъ
съ пересылкой.

„КОРМЧІЙ“

2 р. 50 к.
за 1/2 г. съ пер.

(четырнадцатый годъ изданія).

«КОРМЧІЙ» одобренъ Его Императорскимъ Высочествомъ, Государемъ Великимъ Княземъ Михаиломъ Николаевичемъ, какъ полезное чтеніе для солдатъ, и рекомендованъ Имъ къ выпискѣ по російской артиллеріи.

Его Императорскимъ Высочествомъ, Государемъ Великимъ Княземъ Сергіемъ Александровичемъ рекомендованъ къ выпискѣ по войскамъ Московскаго военнаго округа.

Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія допущенъ въ бібліотеки народныхъ училищъ для вывѣснаго чтенія учащихся и взрослыхъ.

Училищнымъ Совѣтомъ при Св. Синодѣ допущенъ въ бібліотеки церковно-приходскихъ школъ.

Одобрены и рекомендованы епархіальными начальствами: Московскимъ, Костромскимъ, Пензенскимъ, Тульскимъ, Томскимъ, Енисейскимъ, Минскимъ, Астраханскимъ, Подольскимъ и Рижскимъ Училищнымъ Совѣтомъ.

«КОРМЧІЙ» имѣетъ своею главною цѣлю, какъ показываетъ и самое названіе, указывать православному христіанину тотъ истинно-добрый путь ко спасенію, который Церковію православною предначертанъ для всѣхъ чадъ ея.

«КОРМЧІЙ» предначначается для воскреснаго и праздничнаго чтенія въ христіанской семьѣ православнаго русскаго народа. Въ виду этого программа изданія его носитъ характеръ общедоступности, какъ въ выборѣ статей для чтенія, такъ и въ формѣ ихъ изложенія.

№№ журнала будутъ украшаться рисунками религиозно-нравственнаго содержания съ соотвѣствующими поясненіями въ текстѣ.

Въ 1901 году въ журналъ «КОРМЧІЙ» попрежнему будетъ принимать участіе своими литературными трудами

ИЗВѢСТНЫЙ КРОНШТАДТСКІЙ ПАСТЫРЬ ОТЕЦЪ ІОАННЪ.

Въ 1901 году редакціи «КОРМЧАГО» дастъ своимъ подписчикамъ:

52 №№ религиозно-нравственнаго чтенія и обзора событий текущей жизни.

52 №№ иллюстрированныхъ листовъ по воскреснымъ житіямъ святыхъ.

52 №№ иллюстрированныхъ листовъ на великіе праздники святыхъ.

Не задаваясь никакими широкими и заманчивыми обѣщаніями и вообще далекие отъ всякихъ рекламъ, мы лишь твердо можемъ завѣрить, что приложимъ всѣ усилія, чтобъ «КОРМЧІЙ» и въ наступающемъ году явилъ себя такимъ же истиннымъ другомъ православнаго народа русскаго, и тѣмъ же излюбленнымъ религиозно-нравственнымъ журналомъ, каковымъ, по милости Божіей, былъ въ предшествующіе годы.

Полные сброшюванные экземпляры «КОРМЧАГО» за 1893, 94, 95, 96, 97, 98 и 99 гг. продаются по ТРИ рубля за годъ. Есть въ продажѣ нѣсколько неполныхъ экземпляровъ журнала за 1892 годъ, цѣна съ перес. 2 руб. Выписывающіе журналъ сразу за 7 лѣтъ (начиная съ 1893 г.) уплачиваютъ (вмѣсто 21 руб.) 18 руб. съ перес., а безъ перес. 15 руб.

Лица и учрежденія, выписывающія одновременно не менѣе десяти экземпляровъ, получаютъ одиннадцатый бесплатно.

Есть въ продажѣ религиозно-нравственныя книжки для народа (6 названій); за 100 книжекъ 80 коп. безъ перес. и съ перес. 1 руб.

Изданія «КОРМЧАГО» наложеннымъ платежомъ не высылаются.

Адресъ редакціи: Москва, Большая Ордынка, д. Бажановой (квартира протоіерей Скорбященской церкви).

Редакторы: протоіерей { С. П. Липидевскій.
Г. Н. Бухаревъ.
Издатель священникъ С. С. Липидевскій.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1901 годъ

(седьмой годъ изданія)

НА ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ

С.-ПЕТЕРБУРГСКІЙ

ДУХОВНЫЙ ВѢСТНИКЪ,

издаваемый „Обществомъ распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ Православной Церкви“, въ С.-Петербургѣ.

Программа журнала слѣдующая:

Слова, поученія, бесѣды и статьи богословскаго характера.

Руководящія статьи по вопросамъ церковно-общественной жизни, особенно же по вопросамъ пастырской практики и религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа въ духѣ православной Церкви.

Петербургская хроника, сообщающая свѣдѣнія о выдающихся явленіяхъ церковной и общественной жизни народа, о состояніи церковно-приходскихъ школъ въ С.-Петербургской епархіи, пастырской дѣятельности духовенства въ С.-Петербургѣ и его уѣздахъ, о дѣятельности „Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви“, о мѣстныхъ праздникахъ, мѣстно-чтимыхъ иконахъ, крестныхъ ходахъ, благочестивыхъ обычаяхъ и т. п.

Церковно-историческія и археологическія сообщенія и воспоминанія.

Свѣдѣнія о церковной жизни въ другихъ епархіяхъ.

Извѣстія о церковной жизни за границей.

Библиографическія замѣтки.

Корреспонденціи о предметахъ церковной жизни.

Разныя извѣстія.

Извѣстія по С.-Петербургской епархіи.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА въ годъ съ доставкой и пересылкой 5 руб., на 1/2 года — 3 р., за границу — 6 р. Въ розничной продажѣ 10 к. за №.

Журналъ выходитъ по пятницамъ, въ размѣрѣ не менѣе 1 1/2 печатнаго листа каждый №.

Адресъ редакціи и конторы: С.-Петербургъ, Николаевская ул., д. № 5.

Редакція для личныхъ объясненій съ редакторомъ открыта по четвергамъ отъ 2 до 3 час. дня.

Подписка принимается въ конторѣ, которая открыта ежедневно съ 10 час. утра до 4 час. пополудни, кромя воскресныхъ и праздничныхъ дней. Въ конторѣ продаются и отдѣльные №№ журнала. Имѣются экземпляры журнала за 1895, 1896, 1897, 1898 и 1899 г.г. по 5 руб.

Редакторъ, протоіерей *Философъ Орнатскій.*

ОБЪ ИЗДАНИИ ВЪ 1901 ГОДУ

ЕЖЕМѢСЯЧНАГО РЕЛИГИОЗНО-НАЗИДАТЕЛЬНАГО ЖУРНАЛА

ОТДЫХЪ ХРИСТІАНИНА

СЪ БЕЗПЛАТНЫМЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ КНИЖЕКЪ

„ТРЕЗВАЯ ЖИЗНЬ“.

Съ 1 января 1901 года, Александрo-Невскіиъ обществомъ трезвости при Воскресенской церкви „Общества распространения религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви“, въ С-Петербургѣ, по утвержденной Св. Синодомъ программѣ, будетъ издаваться новый журналъ „ОТДЫХЪ ХРИСТІАНИНА“ съ бесплатнымъ приложеніемъ книжекъ „ТРЕЗВАЯ ЖИЗНЬ“ (шесть разъ въ годъ).

А. Программа журнала „Отдыхъ Христіанина“ слѣдующая:

I отдѣлъ. Объясненіе св. Писанія въ видѣ статей, бесѣдъ, поученій, отрывковъ изъ твореній св. отцовъ и учителей Церкви.

II отдѣлъ. Статьи объ истиннахъ христіанскаго вѣроученія.

III отдѣлъ. Объясненіе православнаго богослуженія, какъ вообще во всемъ его составѣ, такъ и въ частности — отдѣльныхъ пѣснолѣній, молитвъ, обрядовъ и т. п.

IV отдѣлъ. Уроки христіанской жизни, взятые изъ евангельскихъ и апостольскихъ чтеній, приспособительно къ воскреснымъ и праздничнымъ днямъ.

V отдѣлъ. Христіанская жизнь по твореніямъ св. отцовъ и учителей Церкви, великихъ подвижниковъ и проповѣдниковъ Слова Божія.

VI отдѣлъ. Добрые примѣры христіанской жизни, выбранные изъ жизнеописаній св. мужей и жезъ Церкви Христовой.

VII отдѣлъ. Поученія, размышленія, бесѣды, письма, дневники о тѣхъ или другихъ случаяхъ современной жизни.

VIII отдѣлъ. Струи благодатной жизни (добрые люди нашего времени, хорошія книги: бесѣды и тѣ или другіе отрывки изъ нихъ по вопросамъ религіозно-нравственнаго характера).

IX отдѣлъ. Церковь Христова въ ея прошломъ и настоящемъ (историко-географическіе очерки, рассказы, бесѣды изъ общей и русской церковной исторіи).

X отдѣлъ. Описаніе св. мѣстъ, обителей, монастырей.

XI отдѣлъ. Поучительные рассказы, стихотворенія.

XII отдѣлъ. Историко-географическіе очерки о жизни нашего русскаго царства въ его прошломъ и настоящемъ. Великіе люди земли русской. Такіе же очерки и изъ всеобщей исторіи другихъ странъ и народовъ.

Б. Программа бесплатнаго приложенія къ „Отдыху Христіанина“ книжекъ „Трезвая Жизнь“ (шесть разъ въ годъ).

I отдѣлъ. Пьянство и его послѣдствія предъ судомъ Слова Божія, св. преданія св. отцовъ и учителей Церкви и современныхъ пастырей. Въ этомъ отдѣлѣ будутъ помѣщаться статьи, посвященныя истолкованію тѣхъ мѣстъ св. Писанія, которыя говорятъ о вредѣ пьянства, избранныя мѣста изъ твореній св. отцовъ и учителей Церкви, направленныя противъ пьянства и, наконецъ, современныя проповѣди, поученія и бесѣды противъ пьянства.

II отдѣлъ. Чѣмъ говорить законъ, наука и лучшіе люди о вредѣ пьянства.

Статьи этого отдѣла будутъ знакомать:

- 1) съ характеромъ нашихъ законоположеній, направленныхъ противъ пьянства;
- 2) съ вопросомъ алкоголизма; 3) съ избранными мѣстами изъ русскихъ писателей о вредѣ пьянства, и 4) съ лучшими иностранными сочиненіями по данному вопросу въ переводѣ на русскій языкъ.

III отдѣлъ. Борьба съ пьянствомъ въ его прошломъ и настоящемъ. Историческіе очерки борьбы съ пьянствомъ въ Россіи и за границей. Біографія выдающихся дѣятелей въ борьбѣ съ пьянствомъ. Руководящія статьи по вопросамъ борьбы съ пьянствомъ. Устройство общества трезвости, уставы ихъ, темныя и свѣтлыя стороны въ ихъ жизни; организація бесѣдъ и чтеній со свѣтовыми картинами противъ пьянства; бібліотекъ и т. п.

Правительственныя распоряженія по данному вопросу. Школа въ дѣлѣ борьбы съ пьянствомъ.

IV отдѣлъ. Поучительные рассказы, осязающіе въ живой и наглядной формѣ весь вредъ пьянства и пользу трезвости.

V отдѣлъ. Статистика печальныхъ случаевъ отъ пьянства.

VI отдѣлъ. Библіографія.

Подписная цѣна **ТРИ рубля** въ годъ съ пересылкой, за границу — **ПЯТЬ рублей**.

Подписка принимается въ конторѣ Александро-Невскаго общества трезвости: С.-Петербургъ, Обводный каналъ, д. № 116.

Редакторъ, священникъ *А. Рождественскій*.

Общественно-педагогическая и литературная еженедѣльная газета

„ЖИЗНЬ И ШКОЛА“

съ приложеніемъ „ШКОЛЬНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“ (г. XIII)

подъ редакціей **М. Виноградова**.

Запросы современной жизни и школы съ каждымъ днемъ осложняются, становятся серьезнѣе, острѣе и требуютъ вдумчиваго и трезваго рѣшенія. Мы идемъ навстрѣчу этимъ вопросамъ и по мѣрѣ нашихъ силъ служимъ выясненію и удовлетворенію ихъ. Мы не замыкаемся въ узкой рамкѣ будничной „жизни“ и въ тѣсныхъ стѣнахъ „школы“: шире раздвигаемъ нашъ горизонтъ и смотримъ на жизнь, какъ на школу, а на школу, какъ на жизнь. И поэтому всѣ явленія русской жизни и школы будутъ съ возможною полнотою отражаться въ нашемъ изданіи.

Цѣна за годъ съ перес. и дост. 5 руб., за полгода — 3 руб., и за 3 мѣс. — 2 руб.; для начальныхъ школъ и народныхъ учителей — 4р. въ годъ, за границу — 6 руб. Допускается разсрочка платежа — по соглашенію съ редакціей. №№-овъ за прежніе годы „Школьнаго Обозрѣнія“ не имѣется. Оставшіеся въ небольшомъ количествѣ полныя комплекты газеты за 1893 г., 1894 г. можно получать по два руб., и 1895, 1896, 1893 и 1899 г. — по три руб. за годъ. (Новые подписчики при выпискѣ газеты за прежніе годы, сверхъ того, пользуются 50% уст.). Библіотеки и бесплатныя читальни пользуются особой уступкой. Подписчикамъ предлагается помѣщать бесплатно всякія объявленія, относящіяся къ спросу и предложенію труда, а именно: по найму учителей, гувернантокъ, бояръ и т. п., а также по продажѣ изданій, книгъ и пр. Отъ учебныхъ заведеній принимаются объявленія объ условіяхъ пріема и поступленія въ нихъ, а также объ имѣющихся вакансіяхъ учащихся и учащихся.

Доставившему подписку на десять экземпляровъ — одиннадцатый бесплатно.

Подписка принимается въ главной конторѣ „ЖИЗНЬ И ШКОЛА“ и „ШКОЛЬНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“: С.-Петербургъ, Загородный пр., 34.

„ЗДОРОВЬЕ“

ГИГИЕНИЧЕСКІЙ СЕМЕЙНЫЙ ЖУРНАЛЪ.

24 №№ въ годъ въ 12 книжкахъ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1991 ГОДЪ.

Подписная цѣна съ пересылкой: годъ 4 р. и полгода 2 р. Книжка журнала высылается для ознакомленія за 35 к. деньгами или марками. Адресъ: С.-Петербургъ, Забалканскій просп., 18, или просто: редакция журнала „Здоровье“.

„Здоровье“ — журналъ самопомощи. Онъ учитъ, какъ надо помогать самому себѣ, а въ случаѣ надобности и окружающимъ. Онъ посвященъ всѣмъ вопросамъ, касающимся здоровья человѣка. Во-первыхъ, какъ сохранить здоровье, гигиенично жить, питаться и одѣваться, работать, отдыхать и развлекаться, поддерживать крѣпость тѣла и силу духа, воспитывать дѣтей и пр. Всякій человѣкъ хочетъ быть здоровымъ, но часто не знаетъ, какъ это сдѣлать. Во-вторыхъ, какъ уберечь себя отъ болѣзней, заразительныхъ и простыхъ, которые стерегутъ насъ на каждомъ шагѣ. Не надо объяснять, какъ важно именно предупредить болѣзнь, не дать ей развиться. Въ-третьихъ, если болѣзнь развилась, — какъ лѣчить ее самому, безъ помощи врача. Для провинціи это очень важно. Половина провинціальной Россіи безъ того принуждена лѣчиться у фельдшеровъ. Пусть же читатель знаетъ, что во многихъ случаяхъ онъ можетъ лѣчить себя самъ, а если можетъ, то и долженъ, такъ какъ здоровье не только величайшее благо, но въ наше время часто и единственный капиталъ, который поневолѣ надо беречь, если не ради себя, то ради близкихъ. Всѣ статьи написаны яснымъ и понятнымъ языкомъ, а лѣченіе показано такое, которое примѣнимо въ домашней обстановкѣ, иначе этотъ отдѣлъ не имѣетъ смысла. Въ-четвертыхъ, популярныя общеобразовательныя статьи. Многие желаютъ ознакомиться съ устройствомъ собственнаго тѣла, требуютъ этихъ статей и охотно читаютъ ихъ, если онѣ просто и общедоступно изложены. Въ-пятыхъ, семейный лѣчебникъ: мелкіе рецепты, совѣты, наставленія на различные случаи обиденной жизни. Всѣ лѣкарства отпускаются по этимъ рецептамъ безъ подписи врача, что очень важно, а еще лучше приготовить ихъ самому, въ собственной домашней аптечкѣ, объ устройствѣ которой будутъ печататься подробныя указанія.

Бесплатные совѣты и отвѣты подписчикамъ касательно ихъ здоровья.

ЧЕТВЕРТЫЙ ГОДЪ ИЗДАНИЯ.

ПРИНИМАЕТСЯ ПОДПИСКА на 1901 годъ

НА

ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ
„ДРУГЪ ЖИВОТНЫХЪ“,

издаваемый Московскимъ Отдѣломъ Россійскаго Общества покровительства животнымъ по слѣдующей программѣ: 1) беллетристика, 2) биологія и психологія, 3) по вопросамъ о покровительствѣ животныхъ, 4) животноводство и ветеринарія, 5) среди газетъ и журналовъ, 6) смѣсь, 7) свѣдѣнія о дѣятельности Обществъ и Отдѣловъ покровительства животнымъ.

Журналъ выходитъ 1 разъ въ мѣсяць.

Подписная цѣна съ пересылкой и доставкой 2 рубля въ годъ.

Плата за объявленія: 1 страница 50 р., $\frac{1}{2}$ стран. 30 р., $\frac{1}{4}$ стран. 20 р., построчно 25 к., за строку петита въ 54 буквы.

Адресъ редакціи: Москва, Остоженка, 1-й Ильинскій пер., д. Зобовой, кв. № 4.

Редакторъ Н. Коротневъ.

ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЪ
„РЕБУСЪ“

(XX годъ изданія),

знакомящій читателей съ современной научной разработкой вопросовъ психической области, какъ-то: медиумизма (спиритизма), животного магнетизма, гипнотизма, ясновидѣнія, двойного зрѣнія, мысленнаго внушенія, видѣнія призраковъ: прижизненныхъ, присмертныхъ, посмертныхъ и т. п. На страницахъ журнала помѣщаются описанія сеансовъ извѣстныхъ медиумовъ въ Россіи и за границею. Статьи по астрологіи, знакомящія съ этой наукой, и теоретически и практически; составленіе гороскоповъ. Статьи по оккультизму, заключающія въ себѣ ученіе древнихъ и новѣйшихъ оккультистовъ.

Беллетристика: романы, повѣсти и рассказы.

Годъ съ дост. 5 руб., безъ дост. 4 р., на полгода съ дост. 3 р., безъ дост. 2 р. Разсрочка: при подпискѣ 2 р.; 1 апрѣля, 1 іюля и 1 октября по 1 рублю.

Адресъ: Царское Село (Петербургской губ.), редакція журнала „РЕБУСЪ“.

Открыта подписка на 1901 годъ, на юбилейный годъ.

НА ЕЖЕНЕДЕЛЬНЫЕ ДѢТСКІЕ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЕ ЖУРНАЛЫ

„ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО“

I. ДЛЯ ДѢТЕЙ МЛАДШАГО ВОЗРАСТА (5—9 ЛѢТЪ).

52 №№ въ годъ интереснаго, богато иллюстр. журнала и 8 премій, въ число которыхъ войдутъ: большая великолѣпно исполненная въ 22 краски олеографическая картина „Кисютки-малютки“ и 7 книжекъ „Новой библиотечки Задушевнаго Слова“: 1) Маленькіе солдаты, 2) Что поле говорить, 3) Пѣсенникъ „Задушевнаго Слова“, 4) Я учусь по-нѣмецки, 5) Мастерская въ дѣтской, 6) Собачьины шалости и 7) Игра въ Мурзилку.

Кромѣ того, подписчикамъ въ теченіе года будутъ высылаться:

„Дѣтскія моды“ и „Педагогическій Листокъ“.

II. ДЛЯ ДѢТЕЙ СТАРШАГО ВОЗРАСТА (9—14 ЛѢТЪ).

52 №№ въ годъ интереснаго, богато иллюстр. журнала и 5 премій, въ число которыхъ войдутъ: 4 тома „Библиотекки знаменитыхъ писателей для юношества“, а именно: 1) Трудъ. Черты изъ жизни знаменитыхъ людей, прославившихся трудолюбіемъ. Сам. Смайльса. Въ обраб. для юношества. 2) Юмористическіе рассказы Джеромъ-Джерома для юношества. 3) Подвиги человѣческаго ума въ первомъ году новаго вѣка. Иллюстр. поп. обз. откр. и изобр. 4) Дѣвочка-Робинзонъ. Приключенія Леди на необитаемомъ островѣ. Съ иллюстр. Календарь со „Справочникомъ“ для русскаго учащагося юношества на 1900/1 уч. г.

Кромѣ того, подписчикамъ въ теченіе года будутъ высылаться:

„Дѣтскія моды“ и „Педагогическій Листокъ“.

ПОДПИСНОЙ ГОДЪ НАЧАЛСЯ СЪ 1 НОЯБРЯ 1900 Г.

Подписная цѣна на каждый журналъ съ доставкой и пересылкой 6 рублей. Допускается разсрочка платежа по 2 рубля: при подпискѣ, къ 1 февраля и къ 1 мая.

При подпискѣ, во избѣжаніе ошибокъ, покорнѣе просятъ обозначать, для какого возраста слѣдуетъ высылать журналъ.

Подписка на „ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО“ принимается въ книжныхъ магазинахъ Товарищества М. О. Вольфъ: С.-Петербургъ, Гостиный Дворъ, № 18, и Москва Кузнецкій Мостъ, № 12.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1901 ГОДЪ НА ЖУРНАЛЬ

„НОВЫЙ МІРЪ“

иллюстрированный двухнедѣльный вѣстникъ современной жизни, политики, литературы, науки, искусства и прикладныхъ знаній, издаваемый ТОВАРИЩЕСТВОМЪ М. О. ВОЛЬФЪ, подъ редакціей П. М. Ольхина.

ЗА ЧЕТЫРНАДЦАТЬ РУБЛЕЙ

безъ всякой доплаты за пересылку премій подписчики «НОВАГО МІРА» получаютъ въ теченіе 1901 года, съ доставкою и пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи, слѣдующія пять изданій:

1) ЖУРНАЛЬ

„НОВЫЙ МІРЪ“

съ „Всемирной Лѣтописью“. 24 выпуска въ форматѣ лучшихъ европейскихъ иллюстрацій.

2) ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЬ ПРИКЛАДНЫХЪ ЗНАНІЙ

„МОЗАИКА НОВАГО МІРА“

(24 выпуска), вмѣщающій въ себѣ 16 рубрикъ.

3) ЖУРНАЛЬ

„Литературные ВЕЧЕРА НОВАГО МІРА“,

12 ежемѣсячныхъ иллюстрированныхъ книжекъ романовъ и повѣстей для семейнаго чтенія.

4) 12 ИЗЯЧНО ПЕРЕПЛЕТЕННЫХЪ КНИГЪ ЕЖЕМѢСЯЧНАГО ЖУРНАЛА

„БИБЛИОТЕКА РУССКИХЪ И ИНОСТРАННЫХЪ ПИСАТЕЛЕЙ“,

въ составъ котораго войдетъ собраніе сочиненій М. Н. ЗАГОСКИНА въ 12 изячно переплетенныхъ томахъ, съ биографією и портретами писателя или собраніе сочиненій ПРЕОСВ. ИННОКЕНТІЯ въ 12 изячно переплетенныхъ томахъ, съ биографією и портретами писателя. Каждому подписчику предоставляется выбрать собраніе сочиненій того или другого писателя.

5) НОВЫЙ ЕЖЕНЕДѢЛЬНЫЙ ЖУРНАЛЬ

„ЖИВОПИСНАЯ РОССІЯ“,

иллюстрированный вѣстникъ отчизновѣднія, исторіи, культуры, государственной и экономической жизни Россіи, издаваемый товариществомъ М. О. Вольфъ, подъ редакціей П. М. Ольхина.

Первый русскій журналъ, посвященный исключительно изученію Россіи въ ея прошломъ и настоящемъ и выясненію и обсужденію ея нуждъ и потребностей.

52 №№ въ годъ.

ПРЕДЛАГАЕМОЕ СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА;

- 1) Новыя изслѣдованія въ области изученія русской земли и природы.
- 2) Этнографическіе этюды и характеристики, изученіе обрядовъ, обычаевъ, легендъ, народныхъ повѣрій и пр.
- 3) Труды научныхъ экспедицій и новѣйшія путешествія по Россіи.
- 4) Очерки русскаго прогресса и культуры.
- 5) Историческіе очерки и изслѣдованія, преимущественно по вопросамъ, до сихъ поръ мало разработаннымъ.
- 6) Археологическія замѣтки.
- 7) Научныя статьи, касающіяся Россіи, по всѣмъ отраслямъ знаний.
- 8) Жизнеописанія выдающихся дѣятелей на всѣхъ поприщахъ.
- 9) Описанія и снимки выдающихся фабрикъ, заводовъ, сельскохозяйственныхъ учреждений, монастырей, храмовъ и пр.
- 10) Статистическіе обзоры съ картами, диаграммами и таблицами и пр. и пр.
- 11) Руководствія переводныя статьи, посвященныя обсужденію всѣхъ вопросовъ современной русской жизни.
- 12) Обзорніе текущей жизни Россіи — государственной, общественной и экономической.
- 13) Лѣтопись земскаго, городского и сословнаго самоуправленія.
- 14) Что думаетъ и дѣлаетъ провинція: оригинальными корреспонденціи, извѣстія и др. сообщенія.
- 15) Замѣтки по вопросамъ о нуждахъ Россіи.
- 16) Географическія новости, касающіяся Россіи.
- 17) Метеорологическія свѣдѣнія о Россіи.
- 18) Свѣдѣнія о дѣятельности русскихъ учебныхъ обществъ.
- 19) Хроника финансовой, промышленной и сельскохозяйственной Россіи.
- 20) Обзоръ литературы, касающейся Россіи. Библіографія.
- 21) Постановленія и распоряженія правительства. и пр. и пр.

ЖУРНАЛЪ можетъ быть выписываемъ и отдѣльнымъ изданіемъ.

ПОДПИСНОЙ ГОДЪ НАЧИНАЕТСЯ 1 ЯНВАРЯ 1901 Г.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА „Живописной Россіи“ на годъ съ доставкою и пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи **5 руб.**

ДОПУСКАЕТСЯ РАЗСРОЧКА ПЛАТЕЖА, при чемъ при подпискѣ должно быть внесено не менѣе **2 руб.**, остальные же деньги могутъ высылаться каждыя два мѣсяца по **1 руб.**

Подписная цѣна „Новому Міру“ со всѣми преміями и приложениями, съ доставкою и пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи, на годъ. **14 р.**
Роскошное изданіе — **18 р.** За границу — **24 р.**, роскошное изданіе — **28 р.**

Допускается разсрочка платежа, при чемъ при подпискѣ должно быть внесено не менѣе **2 руб.**, остальные же деньги могутъ высылаться, по усмотрѣнію подписчика, ежемѣсячно, до уплаты всѣхъ **14 руб.** При подпискѣ въ разсрочку первая безплатная премія (12 перещ. книгъ „Библіотеки русскихъ и иностранныхъ писателей“) высылается только по уплатѣ всей подписной суммы.

Объявленія для помѣщенія въ журналахъ: «**НОВЫЙ МІРЪ**» и «**МОЗАИКА НОВАГО МІРА**», — принимаются съ платою: за строку текста по **40 коп.** за строку новшарели въ $\frac{1}{5}$ ширины страницы «**Новаго Міра**» или въ $\frac{1}{3}$ ширины «**Мозаики Новаго Міра**». Передъ текстомъ плата двойная.

Подписна на „**НОВЫЙ МІРЪ**“ и объявленія принимаются въ конторахъ журнала, при книжныхъ магазинахъ Т-ва М. О. ВОЛЬФЪ, въ С.-Петербургѣ, Гостиный Дворъ. № 18, и въ Москвѣ, Кузнецкій Мостъ. № 12. а также въ редакціи „**НОВАГО МІРА**“ въ С.-Петербургѣ, Васильевскій островъ. 16-я линія. собственный домъ, №№ 5—7.

Открыта подписка на 1901 годъ
на научно-спеціальнѣй и бытовѣй журналѣ.
ВѢСТНИКЪ ГОМЕОПАТИЧЕСКОЙ МЕДИЦИНЫ.

издаваемый въ г. Харьковѣ подъ редакціей д-ра Е. Дюнова.

Журналъ имѣетъ задачей, во 1-хъ, разработку вопросовъ, касающихся теоріи и практики гомеопатическаго лѣченія и общественно-бытовой стороны дѣла гомеопатіи въ Россіи и за границей; во 2-хъ, устраненіе предубѣжденія и выясненія недоразумѣній, существующихъ относительно гомеопатіи и раздѣляющихъ врачей на два враждебныхъ лагеря — аллопатовъ и гомеопатовъ. Журналъ выходитъ ежемѣсячно, книжками отъ 2-хъ печат. лист. Цѣна ТРИ руб. съ перес., на 1/2 года 1 р. 50 к. Допускается разсрочка по соглашенію. Подписка приним. въ Редакціи: Харьковъ, Екатеринославская, 36.

(Желающіе ознакомиться съ характеромъ журнала, могутъ получить бесплатно одинъ номеръ по сообщенію своего адреса).

ВОЛШЕБНЫЕ ФОНАРИ

ДЛЯ ВСЕВОЗМОЖНЫХЪ

КАРТИНЪ НА БУМАГѢ.

Изобрѣтеніе полковника **Малиновскаго.**

СПЕЦІАЛЬНАЯ МАСТЕРСКАЯ **С. К. АКИМОВОЙ.**

Москва, Пляцкая, собственный домъ.

Освѣщеніе керосиновое, а также переносными лампами **НАИСИЛЬНѢЙШАГО СВѢТА АЦЕТИЛЕНОВАГО ГАЗА**, годными для всѣхъ системъ фонарей.

ЦѢНЫ ДЕШЕВЫЯ.

Полный каталогъ фонарей, лампъ, книгъ, картинъ, съ отзывами заказчиковъ и печати, за 20-коп. марку.

ДИПЛОМЪ за всероссійскую выставку 1896 г.

ФОНОГРАФЫ: пѣніе и музыка.

При этой книжкѣ предлагается объявленіе
о подпискѣ на журналъ
„НАУЧНОЕ ОБОЗРѢНІЕ“.

никакого сочувствія въ душѣ Іисуса къ искусительнымъ мыслямъ, хотя онѣ и произвели впечатлѣніе на душу Его, имѣетъ уже значеніе величайшей побѣды, посрамленія духа-искусителя. Если бы не было этого впечатлѣнія, то, конечно, не было бы и искушенія и побѣды; но какъ скоро было впечатлѣніе и воздѣйствіе на волю, но эта воля осталась тверда и несокрушима, то тутъ есть и искушеніе, какъ внутреннее дѣйствіе, есть и побѣда, отраженіе. Все это, говоримъ, и естественно и объяснительно. Но чѣмъ же отличается это мнѣніе отъ буквального пониманія евангельскихъ повѣствованій объ исторіи искушенія? Только тѣмъ, что одухотворяетъ все, отрицаетъ внѣшность, — тѣлесное явленіе діавола, видимое стояніе на кровлѣ храма, возведеніе на гору и показаніе всѣхъ царствъ земныхъ. Но это — внѣшнее; въ существѣ же дѣла, въ пониманіи же сущности искушенія и происхожденія искусительныхъ мыслей — они сходны; то и другое производитъ искушеніе, какъ искушеніе отъ духа-искусителя; только это сейчасъ изложенное объясняетъ и самый ближайшій поводъ, по которому искуситель предложилъ свои искушенія, т.-е. онъ воспользовался собственными мыслями Богочеловѣка невинными, рѣшилъ сдѣлать ихъ виновными, т.-е. искусительными, но не успѣлъ достигнуть цѣли искушенія. Такъ какъ эти невинныя мысли дѣйствительно могли родиться въ душѣ Спасителя, особенно, когда Онъ зналъ ходячія идеи о Мессіи и Его царствѣ, но не сочувствовалъ имъ, и этимъ нисколько не подрывается мнѣніе или догматъ о безгрѣшности Іисуса, то и буквальное пониманіе можетъ согласиться съ этимъ, нисколько не противорѣча ничему. Но въдъ это только предположеніе: могло быть такъ, могло быть и не такъ; важно то, что искушеніе — діавольское; различіе между ними въ пониманіи формы или образа явленія діавола опять не существенное въ объясненіи искушенія; все равно для этого, въ какомъ бы образѣ ни былъ діаволь — въ видимомъ или невидимомъ. Нѣтъ прямыхъ основаній въ евангельскихъ сказаніяхъ думать, что діаволь дѣйствительно явился во внѣшнемъ образѣ; буквальному объясненію нисколько не противно, если и не принимать явленія діавола во внѣшнемъ образѣ; духъ могъ быть и невидимъ для Іисуса и невидимо искушать Его; но могъ быть и видимъ духовными очами Богочеловѣка — это все равно; важно опять то, что въ искушеніи, т.-е. въ предложеніи искусительныхъ мыслей, дѣйствуетъ чуждое, внѣшнее и отдѣльное существо, какъ его не понимайте. Стояніе на кровлѣ храма и показаніе съ горы царствъ — понимать ли буквально какъ внѣшнее или, какъ объясняетъ теорія, внутреннее, возведенное

до вѣшняго, въ сущности опять все равно, и то и другое есть дѣйствіе *дѣвольское*, а это только и нужно, вѣдь равно не понятно, какъ дѣволъ духовно показалъ Иисусу царства, и какъ онъ могъ сдѣлать это вѣшне; можетъ-быть, и внутреннее и вѣшнее тутъ совмѣщались; это такъ же вѣроятно, какъ вѣроятны и оба эти предположенія, разница не въ томъ. Такимъ образомъ, теорія Гофмана въ сущности сходна съ обыкновеннымъ буквальнымъ пониманіемъ искушенія; въ чемъ же она различается отъ этого послѣдняго, то является лишь такимъ предположеніемъ безразличнымъ, съ которымъ буквальное пониманіе можетъ и согласиться, нисколько не терпя насилія, можетъ и не согласиться, ничего не лишаясь отъ этого несогласія. Такимъ образомъ, и оторвавшись отъ обыкновеннаго буквальнаго пониманія исторіи искушенія, дошли же, наконецъ, или доходятъ до того, что въ основаніе теорій ставятъ опять буквальное пониманіе евангельскихъ сказаній. Но это одна сторона дѣла. До такого результата дошли тѣ, которые, оторвавшись отъ буквальнаго пониманія сказаній объ искушеніи, признаютъ историческимъ самый фактъ искушенія. А мы сказали, что есть объясненія этихъ сказаній, не допускающія самаго факта искушенія.

1) Первое мѣсто занимаетъ здѣсь то объясненіе, что эти сказанія объ искушеніи суть не что иное, какъ притча, въ которой Иисусъ далъ Своимъ апостоламъ нѣсколько назидательныхъ уроковъ. Въ началѣ Своего общественнаго служенія, такъ гласить это объясненіе, Иисусъ хотѣлъ напечатлѣть въ памяти Своихъ учениковъ, предназначенныхъ для насажденія и утвержденія Его духовнаго царства, три великія правила, которыя постоянно должны они имѣть въ виду, и облекъ эти правила въ форму притчи, или по восточному обыкновенію вообще, или потому, что образность обыкновенно сильнѣе дѣйствуетъ на человѣка и дольше оставляетъ въ его мысли предметъ, или потому, что въ первое время вообще Иисусъ говорилъ и апостоламъ притчами. Въ этой притчѣ отрицательныя стороны внушаемыхъ правилъ Онъ представилъ какъ дѣло сатаны, чтобы, если имъ взойдутъ на умъ подобныя мысли или отрицательныя требованія этихъ правилъ, они признавали ихъ дѣвольскимъ искушеніемъ. Правила назидательныя, данныя въ этой притчѣ, состоятъ въ слѣдующемъ: первое относится къ употребленію чудесъ и вообще чудеснаго, именно, что не должно творить чудесъ для личной чувственной выгоды своей, даже для удовлетворенія собственной вопіющей потребности, если нѣтъ на то соизволенія Божія; второе — ничего не должно предпринимать ради одного тщеславія въ довѣ-

ренности къ чудесной помощи свыше; третье — ни подъ какимъ условіемъ не должно вступать въ завѣтъ съ злымъ духомъ, чтобы достигнуть собственнаго благополучія, т.-е. чтобы вообще добраго не достать худымъ путемъ: средство не освящается цѣлю, и царство Божіе не чрезъ вѣшнюю силу и величіе должно быть основано и утверждено. Каждое изъ этихъ трехъ правилъ, которыя въ совокупности составляютъ компендіумъ мессіанской и апостольской мудрости, образно представлено въ разительномъ примѣрѣ. Не употреблять чудесъ для чувственныхъ цѣлей и ради тщеславія и ради гордости, отречься отъ всѣхъ благъ земныхъ для служенія Богу — вотъ правила, которыми должны руководствоваться апостолы и которыми руководствуется Самъ Мессія при учрежденіи, распространеніи и утвержденіи духовнаго царства Божія на землѣ. И въ діаволѣ, который желалъ видѣть чудеса Іисуса, который увѣрялъ, что Ему не отказано будетъ ни въ чемъ, чего бы Онъ ни попросилъ у Бога, и который хотѣлъ дать Ему всѣ царства земныя, не трудно видѣть олицетвореніе нечистыхъ и чувственныхъ представлений о Мессіи и Его царствѣ іудеевъ, которые постоянно желали видѣть знаменія и чудеса Мессіи (Мѡ. XVI, 68; Лк. XXII, 64; XXIII, 39), думали, что Мессія все возможно, что Богъ никогда и ни въ чемъ не откажетъ Ему (Мѡ. XVI, 1; Лк. XXIII, 8; Іоан II. 18; IV, 48; VI, 30), и, наконецъ, мечтали, что Онъ оснуетъ земное царство сильное и славное (Іоан. VI, 15). Этихъ представлений и вообще сатанинскихъ мыслей не чужды были порой ученики Его уже и въ послѣдующее время (Мѡ. XVI, 22—23; XXVI, 52), и противъ нихъ-то, противъ этихъ представлений и мыслей, направлялъ Свою притчу Іисусъ. Но этому мнѣнію, послѣ всего высказаннаго, предстоялъ вопросъ: какъ же объяснить то, что эта притча повѣствуется въ чисто исторической формѣ, съ характеромъ подлинной исторіи, если она въ самомъ дѣлѣ притча? Евангелисты, если сообщаютъ притчи Христовы, обыкновенно всегда говорятъ: сказалъ Господь такую-то притчу. А вотъ какъ, продолжаетъ гипотеза, случилось это: различіе между этой и другими притчами то, что здѣсь Христосъ Себя Самого дѣлаетъ предметомъ притчи и Себя Самого противопоставляетъ діаволу. Теперь, когда Онъ эту притчу, какъ и каждую другую, облекъ въ историческую форму, то къ народной вѣрѣ о діаволѣ, которому противопоставляетъ здѣсь Себя Христосъ, естественно присоединилось представленіе народное же о Мессіи, какъ имѣющемъ побѣдить діавола, и такъ какъ Мессія есть Іисусъ, то притча Его о побѣдѣ надъ діаволомъ и могла дѣйствительно представляться какъ побѣда

надъ діаволомъ дѣйствительная, историческая, и какъ она облечена была въ форму прошедшаго, то естественно представлялось, что Иисусъ совершилъ ее до избранія учениковъ (при которыхъ, очевидно, этого не было), т.-е. при самомъ вступленіи Своемъ въ дѣло общественного служенія, т.-е. непосредственно послѣ крещенія. Такимъ-то образомъ эта поучительная исторія или притча, какъ дѣйствительная исторія, поставлена непосредственно послѣ повѣствованія о крещеніи, и она соединялась самымъ непринужденнымъ образомъ съ представленіемъ, что Христу при крещеніи дарованы были необыкновенныя силы духа именно для того, чтобы произвести этотъ опытъ борьбы съ діаволомъ. Легко можетъ быть, что къ вѣшнему украшенію притчи относящіяся постъ и голодъ въ пустынѣ имѣли также вліаніе и на историческое пониманіе происшествія, — на нихъ могли смотрѣть какъ на дѣйствительное приготовленіе къ общественному служенію, чему примѣры могли находить и въ в.-завѣтныхъ великихъ мужахъ, напр. Моисей и Иліи (Исх. XXIV, 18; 3 Цар. XIX, 8). Это мнѣніе или гипотеза, многими принимаемая, еще болѣе многими отвергается, оно нашло много противорѣчій себѣ и встрѣтило много сильныхъ и рѣзкихъ опроверженій: 1) поразительно и непостижимо, какъ сущность этой притчи — назиданіе, которое легко могло и должно было быть выражено въ концѣ притчи, а равно и самая форма притчи совершенно потерялись и будто забылись; это ведетъ къ невѣроятной мысли, что сами апостолы неправильно понимали внутренній смыслъ, значеніе и цѣль предложенной имъ притчи, потому что, какъ видно изъ всего характера ихъ повѣствованія, оно совершенно историческое и должно быть понимаемо исторически. 2) И повѣствованіе и преданіе смотрятъ на исторію искушенія какъ на особенный періодъ въ жизни Христа, и именно предъ Его вступленіемъ въ дѣло общественного служенія и непосредственно послѣ крещенія, тогда какъ притча, по даваемому ей гипотезою смыслу, могла быть произнесена, по крайней мѣрѣ, при томъ случаѣ, когда Иисусъ Христосъ посылалъ апостоловъ распространять ученіе Его. Мнѣніе, будто апостолы, не появъ притчи, приняли ее за дѣйствительную исторію, случившуюся въ извѣстный періодъ жизни Иисуса, не имѣетъ за себя никакихъ данныхъ, а противъ себя а) то, что Иисусъ въ такомъ случаѣ не достигъ бы цѣли Своею притчею; б) то, что поэтому мнѣнію Иисусъ ввелъ въ заблужденіе учениковъ о важномъ обстоятельстве Своей жизни, что невѣроятно, и, наконецъ, в) то, что апостолы, если бы не поняли Иисусовой притчи, то попросили бы Его объясниться касательно истиннаго смысла ея, что дѣлали они, напр.,

по предложеніи притчи о сѣятелѣ. 3) Эта гипотеза возбуждаетъ сомнѣніе, понималъ ли ев. Маркъ эту притчу, какъ притчу; при разсмотрѣніи его повѣствованія съ этой точки зрѣнія выходитъ, что онъ главное-то и опустилъ, потому что совершенно не высказываетъ сущности притчи. 4) Не понятно, почему Христось для преподаванія Своимъ апостоламъ важныхъ правилъ избралъ такую мудреную форму притчи, что разгадать ее могли только не ранѣе, какъ по прошествіи XVIII вѣковъ; даже при второмъ и третьемъ искушеніи рождается еще вопросъ: цѣлесообразно ли для учениковъ избраны такіе образы, какъ паденіе съ вершины храма и показаніе всѣхъ царствъ земныхъ? 5) Нужно замѣтить, что въ самихъ повѣствованіяхъ нѣтъ никакого повода принимать повѣствованіе за рѣчь Іисуса Христа; обыкновенная фраза у евангелистовъ всегда бываетъ при этомъ: пришли къ Нему ученики, и Онъ сказалъ имъ; или призвавъ ихъ, сказалъ имъ; а когда они рассказываютъ притчу, то употребляютъ всегда выраженіе: рече Господь притчу сію и что-либо въ этомъ родѣ. Здѣсь же евангелисты ничего подобнаго не говорятъ, — не говорятъ, чтобы повѣствованіе было рѣчью Іисуса, а повѣствуютъ прямо отъ себя, какъ данный фактъ, о которомъ они узнали отъ тѣхъ же или отъ того же, кто сообщилъ имъ и другія событія изъ жизни Іисуса.

2) Другое объясненіе исторіи искушенія при отрицаніи исторической дѣйствительности факта искушенія — объясненіе тѣхъ, которые въ этомъ повѣствованіи видятъ лишь народное сказаніе (легенду, мифъ). Это мнѣніе раскрыто еще Штрауссомъ. Но онъ, какъ извѣстно, мысль свою часто доводитъ до самыхъ мелкихъ крайностей и этими мелочами, замѣтимъ кстати, совершенно подрываетъ значеніе своего воззрѣнія. Этими мелкими выходками и схоластическими приѣмами забита его теорія и объ искушеніи; потому мы оставимъ ее и изложимъ настоящее мнѣніе со словъ другого ученаго, одинаковаго направленія со Штрауссомъ, но серьезнѣе его развившаго мысль (Устери). Этотъ ученый, разсматривая исторію искушенія съ точки зрѣнія легендарной или мифической, прежде всего старается дать точное понятіе о мифѣ. Мифъ, говоритъ онъ, есть поэтическое произведеніе, содержаніе котораго составляетъ выраженная въ исторической формѣ религіозная или философская идея. Въ мифѣ поэтому лежитъ исторія, религія, поэзія и философія, и не отдѣльно, но вмѣстѣ, совокупно. У всѣхъ народовъ, которые носятъ въ себѣ зерно или зародышъ высшаго образованія, вначалѣ есть мифическій элементъ въ воззрѣніяхъ, въ которомъ заключены еще не-

совершенныя, несознанныя и нездѣльныя стремленія духа, заключены смѣшанно и концентрированно. Такіе миѳы имѣемъ мы, напр., изъ младенческой древности эллиновъ; по нимъ образованные и въ искусственную аналогию приведенные миѳы у Платона. Это понятіе миѳа, конечно, нельзя вполне приложить къ повѣствованіямъ ново-завѣтнымъ, оговаривается авторъ, потому что здѣсь мы находимся въ историческомъ времени, тогда какъ характеристическая черта миѳа та, что онъ падаетъ на предъисторическое время. Однакоже и въ Новомъ Завѣтѣ есть относительно предъисторическое время, къ которому относится все то, что падаетъ на время прежде вступленія Іисуса въ дѣло общественнаго служенія и Его обращенія съ Своими учениками. У народа, въ которомъ религіозное начало, несмотря на порчу всѣхъ, вкоренилось такъ глубоко, и вовсе не было лишено поэтическаго характера, должны были необходимо явиться между тѣми, которые увѣровали во Христа, легенды объ этой ранней предъисторической порѣ жизни Христа, и благочестивый духъ истаго израильянина не *катà бѣржа*, а *катà пвѣѳиа* долженъ былъ дополнять ранній періодъ жизни своего Искупителя изъ тогдашнихъ народныхъ представленій, подъ руководствомъ мессіанской идеи. Какъ много историческаго или фактическаго основоположенія въ этихъ легендахъ, съ одной стороны, и какъ много поэтической символики съ другой,—совершенно нѣтъ никакой возможности рѣшить. Оба эти элемента нельзя отдѣлать одинъ отъ другого никакимъ критическимъ ножомъ, и мы можемъ только предположить вѣроятность, что въ основаніи одной легенды лежитъ больше историческаго, въ другой — больше поэтическаго, въ третьей — символическаго, въ четвертой — типическаго и т. д. Точно такъ и въ отношеніи къ исторіи искушенія Іисуса Христа нельзя рѣшить, произошла ли легенда, что Христосъ былъ въ пустынѣ и тамъ постился, изъ дѣйствительнаго событія, или она произведеніе религіозной рефлексіи, именно, что подобно тому, какъ прообразы Мессіи Моисей и Ілія 40 дней и 40 ночей постились въ пустынѣ, безъ сомнѣнія, и Мессія долженъ былъ быть приготовленъ и посвященъ въ Свое чрезвычайное служеніе точно такимъ же образомъ; или, наконецъ, что кажется, говоритъ авторъ, вѣроятнѣйшимъ, постъ въ пустынѣ имѣлъ значеніе не столько, какъ приготовленіе къ общественному служенію, сколько служилъ къ тому, чтобы вывести отсюда искушеніе, чтобы все свидѣтельствовало о томъ, что духъ Христовъ имѣлъ силу для противостоянія искушенію діавола и побѣды надъ нимъ, чѣмъ Іисусъ далъ знать о Себѣ, какъ Мессіи. Склониться ли на то, или другое,

или третье предположеніе, во всякомъ случаѣ, съ пребываніемъ Іисуса въ пустынь и съ постомъ Его весьма легко и совершенно естественно соединяется первое искушеніе, вынужденное голодомъ, — искушеніе претворить камни въ хлѣбы, при чемъ предносилось благочестивой мысли іудея искушеніе народа израильскаго въ пустынь голодомъ и его поведеніе въ этомъ случаѣ, хотя отчасти противоположное поведенію Христа (Втор. 8, — 23). Здѣсь, конечно, не дѣволъ, но Самъ Богъ — Іегова является искушающимъ; но это различіе не существенно; главное дѣло — искушеніе, испытаніе, проба. Отвѣтъ Іисуса, по сопоставленію съ ветхо-завѣтнымъ мѣстомъ, имѣетъ такой смыслъ: если Богъ можетъ питать людей инымъ образомъ, кромѣ обыкновенной тѣлесной пищи, то Я не хочу чудомъ доставать Себѣ хлѣба, но ожидаю, пока Самъ Богъ сотворитъ чудо, какъ Олъ древле чудесно послалъ отцамъ небесную манну. Въ этомъ различіе легенды объ искушеніи Іисуса отъ легенды питанія евреевъ въ пустынь манною. Второе искушеніе, очевидно, указываетъ, какъ на субстратъ свой, на одно признававшееся тогда мессіанскимъ мѣсто изъ 90 псалма: искуситель хочетъ обольстить Іисуса легкомысленнымъ довѣріемъ и надеждою на сверхъестественное спасеніе. Отвѣтъ заимствованъ опять изъ Второзаконія (6, 16) и составляетъ контрастъ съ поведеніемъ народа израильскаго въ пустынь. Для третьяго искушенія хотя я не могу найти ничего типическаго въ Ветхомъ Завѣтѣ, но форма его указываетъ, очевидно, на тогдашнія представленія. О дѣволѣ тогда думали, какъ обладателѣ міромъ, какъ *ἄρχων τοῦ κόσμου* (Іоан. 12, 31; 14, 30; 16, 11); Іегова, единый истинный Богъ, управляетъ только вѣрнымъ Ему избраннымъ народомъ; другіе народы и зѣмли, вмѣстѣ съ ихъ богами, состоятъ подъ властію сатаны, который посею и имѣетъ силу — раздавать другимъ по своему выбору эти царства или обѣщать обладаніе ими. Мечта о такомъ земномъ всемірномъ царствѣ естественнѣе и ближе всего была субстратомъ для третьяго искушенія Мессіи. Потому это искушеніе и поставлено на концѣ; послѣ него не оставалось уже никакого средства для искушенія. Отвѣтъ Іисуса заимствованъ опять изъ Второзаконія (6, 13), гдѣ Моисей запрещаетъ идолопоклонство. Наконецъ, и служеніе Іисусу ангеловъ указываетъ такъ же на ветхо-завѣтный субстратъ, именно, на питаніе Іліи ангеломъ предъ временемъ 40-дневнаго труднаго путешествія отъ Корма и до Синая. Такимъ образомъ изъ ветхо-завѣтныхъ событій въ идеальномъ приложеніи ихъ къ Мессіи составились сказанія объ искушеніи, которыхъ на самомъ дѣлѣ не было. Ежели

мы видимъ, что даже въ повѣствованіяхъ о собственно историческомъ періодѣ жизни Іисуса всюду замѣтна тенденція — проводить параллель событій съ ветхо-завѣтными и видѣть въ нихъ типическій прообразъ совершающихся въ лицѣ и обстоятельствахъ служенія Христова событій; то гораздо съ большимъ правомъ мы можемъ принять, что такая тенденція была и при образованіи сказаній о періодѣ жизни Христовой относительно предъисторическомъ, и что легенда объ искушеніи Іисуса образовалась въ народномъ духѣ изъ тогдашнихъ взглядовъ израильтянъ на Мессію, какъ лицо, на которомъ исполнились ветхо-завѣтные прообразы, и изъ этихъ-то прообразовъ подъ руководствомъ идеи мессіанской ложной составился мифъ объ искушеніи Іисуса Христа. Въ цѣлой этой исторіи прямо бросается въ глаза приспособленіе къ ветхо-завѣтнымъ происшествіямъ, даже очень пластическое, которое отрицать у первыхъ христіанъ, слишкомъ уже привязанныхъ къ таинственному духовному смыслу и Писанія и событій, вѣтъ никакого основанія. О происхожденіи повѣствованія объ искушеніи не такъ должно думать, будто его составилъ кто-либо одинъ изъ своей головы, какъ обыкновенно составляются и пишутся поэтическія исторіи, или будто оно основывается на согласіи въ этомъ апостоловъ, которые будто заключили это повѣствованіе еще въ Урь-евангеліумъ, — но такъ, что происхожденіе первоначальное этого повѣствованія остается неизвѣстнымъ, какъ вообще происхожденіе легендъ, и на него нельзя опредѣленно указать. Оно образовалось постепенно, постепенно достигало своей полноты, круглоты, цѣлостности, и письменныя редакціи нашихъ евангелій заключаютъ въ себѣ уже результатъ всей этой постепенности образованія и развитія повѣствованія. Своєю идеальной и формальною отдѣлкою евангельскія повѣствованія объ искушеніи ярко отличаются отъ бѣдныхъ сказокъ апокрифическихъ евангелій и по праву приобрѣли себѣ каноническое уваженіе. Если же возразятъ мнѣ, что Евангелія наши явились слишкомъ скоро послѣ смерти Іисуса; чтобы евангелисты захотѣли пользоваться невѣрными повѣствованіями — легендами, за недостаткомъ сказаній достоверныхъ: то я не хочу при этомъ входить въ изслѣдованіе о времени составленія евангелій, а напомнимъ только, какъ въ ту пору не много требовалось для того, чтобы факты не только тайные, но даже публичные, общественные превратились въ сказанія чудесныя и разительныя; духъ времени былъ расположенъ и благопріятствовалъ этому.

Ученый авторъ такъ заключаетъ свою диссертацию: «Духовная

побѣда Іисуса надъ діаволомъ, какъ свидѣтельство мессіанскаго достоинства Іисуса, восстановителя божественнаго образа въ чловѣкѣ, искаженнаго преступленіемъ Адама въ раю — вотъ идея всего повѣствованія объ исторіи искушенія Іисуса. Но эта идея представлена въ исторической формѣ, какъ дѣйствительная попытка діавола преклонить Іисуса къ злу и именно троякаго рода злу, при чемъ основой легенды послужили ветхо-завѣтные прообразы, т.-е. этотъ троякій родъ зла представленъ приспособительно къ ветхо-завѣтнымъ событіямъ. Эта попытка діавола, по легендѣ, случилась предъ вступленіемъ Іисуса въ должность общественнаго служенія, когда Онъ приготовлялся къ исполненію Своего призванія, и приготовлена была постомъ Іисуса въ уединеніи, по примѣру ветхо-завѣтныхъ праведниковъ. Это — временная и относительно случайная формула, одежда, въ которую облечена истинная и въ понятіи мессіанства Іисусова заключающаяся идея. Тройственность въ характерѣ этого повѣствованія, т.-е. религіозная идея, историческая форма, предъисторическое время, къ чему присоединяются еще темнота происхожденія его, какъ легенды, характеризуютъ все это повѣствованіе объ исторіи искушенія, какъ мифъ».

Мы нарочно привели довольно подробно раскрытіе этого мѣтнія, чтобы уже не опровергать его подробно. Если бы мы кратко высказали его, то, можетъ-быть, не была бы такъ ясна пустота этого приѣма скептицизма и невѣрія, какою бы онъ благовидною формою ни закрывался, не была бы такъ очевидна вся несостоятельность этой теоріи. Теперь же подробное раскрытіе ея говоритъ само противъ себя. Эти непостижимыя натяжки въ разграниченіи историческаго и предъисторическаго времени въ жизни Іисуса; это кропотливое изысканіе въ ветхо-завѣтныхъ событіяхъ чего-нибудь подобнаго искушеніямъ Іисуса; эта странность взгляда на характеръ времени историческаго, могущаго составить мифъ въ самое непродолжительное время, — все это уже старо и скучно. Какъ можно такъ странно уродовать исторію, догматически утверждая, что время до крещенія Іисуса есть время предъисторическое, а время послѣ крещенія — историческое? Какъ будто Іисусъ не могъ сообщить Своей частной жизни ученикамъ, какъ будто ближайшіе къ Нему не знали этой жизни, и какъ будто поэтому она не могла имѣть историческаго характера! Да и напрасно такое разграниченіе: вѣдь мифическая критика всю исторію жизни Іисуса, даже ту часть ея, которую въ этомъ мѣстѣ называетъ историческою, признаетъ же мифомъ, для чего же здѣсь такое разграниченіе? Очевидно, для силы доказа-

тельства, что искушеніе — мнѣ; но эта сила отзывается безсиліемъ, хотя и натянута; критика сама же обезсиливаетъ ее, признавая всю евангельскую исторію мнѣомъ. Вообще, во всей этой теоріи, какъ видите, нужно различать общую мысль о мнѣ отъ частнаго приложенія этого понятія къ исторіи искушенія. Общая мысль полагается здѣсь безъ всякихъ новыхъ доказательствъ, а исторія показала уже, что въ приложеніи къ Н. Завѣту она нелѣпа. О частномъ же приложеніи ея къ исторіи искушенія нечего и говорить: на какомъ основаніи происшествія изъ в.-завѣтной исторіи она ставитъ субстратомъ исторіи искушенія? Вѣдь такъ можно сопоставлять очень многія происшествія, не имѣющія никакого сходства, и выводить все изъ всего. Разберите сами уже эти сопоставленія, и вы совершенно убѣдитесь, что въ нихъ ровно ничего нѣтъ существенно сходнаго. Ульманъ коротко, но хорошо сказалъ о мнѣнн, признающемъ мнѣ въ исторіи искушенія: «чтобы евангелисты изложеніе собственно мессіанской дѣятельности Іисуса начали мнѣомъ — это совершенно несообразно ни съ чѣмъ и крайне невѣроятно, какъ ни защищай ее. Конечно, нельзя представить противъ этого мнѣнія самыхъ очевидныхъ доказательствъ; но невѣроятность и нелѣпость, если уже слишкомъ далеко зашла въ обширную область нелѣпаго, вотъ какъ, напр., эта, и безъ доказательствъ противъ нея сильно чувствуется и сознается».

Вотъ и всѣ теоріи, которыя существуютъ для объясненія исторіи искушенія Іисуса Христа. Чтò же въ нихъ хорошаго? Кажется, только то, что, перебравъ всѣ возможности, увидѣли, наконецъ, невозможность объясненія этой исторіи какъ-нибудь, кромѣ буквальнаго объясненія, и что, развивая такъ предметъ, доходятъ мало-по-малу до простыхъ первоначальныхъ вѣрованій и убѣжденій, и уже сознательно довѣряютъ имъ. Мы увидѣли уже, что послѣдняя теорія (Гoffманова) въ основаніи своемъ существенно сходится съ обыкновеннымъ объясненіемъ исторіи искушенія Христова, только одухотворяя ее. Послѣ этого пока можно остаться съ безопасностію и при буквальномъ пониманіи этой исторіи, убѣдившись, что всѣ теоріи, оторвавшіяся отъ этого пониманія, только издали хороши, и притомъ не въ совокупности, а въ отдѣльности; какъ же скоро поближе всмотрѣться въ нихъ, а особенно какъ скоро сопоставить ихъ вмѣстѣ, то прелесть ихъ исчезаетъ сама собою. Итакъ, намъ остается теперь изложить буквальное пониманіе исторіи искушенія и рѣшить въ этомъ самомъ изложеніи поставленныя противъ него возраженія.

Въ самой идеѣ мессіанскаго служенія Іисусова заключается мысль,

что Мессія долженъ разрушить царство тьмы. Вотъ почему, какъ мы и видимъ изъ евангелій, вся жизнь Его была непрерывною борьбою съ этимъ царствомъ и его представителями, и, по образному выраженію в.-завѣтному, Онъ стиралъ главу змія — символа зла. Но, по тому же образному выраженію, этотъ змій блюлъ и Его пату, т.-е. не только противостоялъ, но и самъ нападалъ. О двухъ такихъ нападеніяхъ повѣствуетъ евангельская исторія, одною — въ началѣ, другою — въ концѣ общественнаго служенія І. Христа; одно было въ пустынѣ, другое — въ саду Геосиманскомъ; первое произведено было посредствомъ обольщенія, другое — посредствомъ страха предъ смертію; оба имѣютъ характеръ искушеній, и въ обоихъ случаяхъ царство тьмы было побѣждено Богочеловѣкомъ. Христосъ является побѣдителемъ грѣха, будучи искушенъ по всяческімъ, кромѣ грѣха. Возможность искушенія Мессіи заключалась въ томъ, что Онъ — человѣкъ; невозможность паденія его при искушеніи заключалась въ томъ, что Онъ — Богочеловѣкъ. Сущность искушенія здѣсь состояла въ томъ, что искушитель воздѣйствовалъ на человѣческую природу Іисуса, производя въ ней искушительное впечатлѣніе соблазнительными мыслями, которыя нужно было препобѣждать; слѣд., неизбѣжна была борьба, хотя невозможно паденіе. Этою невозможностію паденія нисколько не ослабляется значеніе этой борьбы, какъ борьбы и побѣды, ибо, если бы искушитель произвелъ въ душѣ Іисуса хотя малѣйшее поползновеніе ко грѣху, то это имѣло бы значеніе величайшей побѣды діавола по величію лица Іисусова; слѣд., эта непоколебимость, отсутствіе всякаго поползновенія ко грѣху въ человѣческой природѣ Іисуса есть величайшая побѣда надъ искушителемъ. Пользуясь этою возможностью искушенія, духъ-искушитель и искушалъ Іисуса предъ вступленіемъ Его въ дѣло общественнаго служенія и искушалъ въ продолженіе 40 дней Его поста, хотя и неизвѣстно какъ. Въ послѣднее время нападенія его сдѣлались болѣе чувствительными. Самъ духъ зла явился Ему въ образѣ духа зла, духъ виденъ былъ духовному взору Мессіи. Искушеніе предложено тройственное по тремъ главнымъ сторонамъ, которыми духъ зла дѣйствуетъ противу добра и на которыя указалъ ев. Іоаннъ — похоть плоти, похоть очей и гордость. Нельзя положительно сказать, воспользовался ли духъ, приступивъ къ Іисусу, сложными идеями о Мессіи (которыя не могли не быть извѣстны Іисусу), чтобы безразличное знаніе этихъ идей превратить въ искушительныя мысли, или нѣтъ; несомнѣнно то, что онъ воспользовался взлканіемъ Іисуса, чтобы предложить Ему искушительную мысль — сотворить чудо для удовлетворенія собственной есте-

ственной потребности, именно — претворить камни въ хлѣбъ. Искусительность этого искушенія состояла въ томъ, чтобы Иисусъ Самъ сотворилъ чудо Своею Собственною силою для удовлетворенія *чувственной* потребности. Это значило бы для Иисуса отдѣлить Свою волю отъ воли Божіей, поставить ее какъ самостоятельную вопреки волѣ Божіей, которая, несмотря на алканіе Иисуса, не претворяла же камней въ хлѣбъ. Отвѣтъ Иисуса, заимствованный изъ кн. Второзак. (8, 3), состоитъ въ томъ, что ради удовлетворенія своимъ потребностямъ не слѣдуетъ творить какое-либо чудо, какъ не творилъ Моисей, когда не было у евреевъ въ пустынѣ пищи; но совершенно должно положиться на Бога, Который можетъ все сдѣлать, что нужно, какъ сдѣлалъ Онъ съ народомъ еврейскимъ, когда у него не было въ пустынѣ пищи, пославъ манну; тѣмъ болѣе не слѣдуетъ этого дѣлать, что истинная жизнь состоитъ не въ удовлетвореніи чувственнымъ потребностямъ, а въ совершенномъ единеніи съ Богомъ и безусловной покорности Ему. Такимъ образомъ, предложеніе духа-искусителя, чтобы Самъ Иисусъ сотворилъ чудо для Себя, было совершенно отвергнуто представленіемъ совершенной покорности и преданности волѣ Божіей, даже до забвенія естественныхъ потребностей и совершеннаго общенія съ Нимъ. Искусительная сила второго искушенія видна изъ отвѣта Иисусова: *не искушай Господа Бога*. Искушать Господа значить безъ нужды и воли Божіей, а единственно по суетному тщеславію, подвергать себя очевидной опасности въ той гордой надеждѣ, что Самъ Богъ сотворитъ чудо для спасенія отъ опасности. Такое искушеніе предложилъ искушитель. Онъ беретъ Иисуса и представляетъ Его на кровлѣ храма Соломонова и предлагаетъ Ему свергнуться оттуда для того, чтобы показать всему народу, что Онъ избранникъ Божій и тѣмъ привлечъ его къ Себѣ, ибо народъ, увидѣвъ такое чудо, что нисвергнувшійся съ такой высоты остался цѣлъ, увѣруетъ въ Него, какъ Сына Божія; а Онъ останется цѣлъ, потому что, если и всякій праведникъ сохраняется, по Писанію, ангелами въ путяхъ своихъ, то тѣмъ болѣе Сынъ Божій. Будемъ ли представлять этотъ фактъ внѣшнимъ дѣйствіемъ, или только мысленнымъ созерцаніемъ такого положенія, это все равно: искушеніе остается искушеніемъ, сущность котораго состоитъ въ тщеславіи и самонадѣянности, т.-е. опять противленіе волѣ Божіей. Отвѣтъ Иисуса, заимствованный опять изъ Второз. (6, 16), значить, не должно безъ нужды, ради тщеславія и суетной надежды требовать отъ Бога чудеса, заставлятъ святую волю Его дѣйствовать по нашему желанію, по нашимъ цѣлямъ и надеждамъ, а нужно въ смиреніи покориться Его волѣ и дѣйстви-

вать такъ, какъ Ему угодно, сообразно Его волѣ. Такимъ образомъ, тщеславію и собственнымъ надеждамъ и расчетамъ противопоставляется смиреніе и преданность Божию водительство. Третье искушеніе еще рѣшительнѣе. Сущность его есть страсть самостоятельнаго мірообладанія, неограниченнаго господства, противопоставляемаго владчеству Божию. Діаволь представляется здѣсь какъ князь міра сего, *ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου* (Іоан. 12, 31; 14, 30; 16, 11), и онъ хочетъ сдѣлать Иисуса органомъ власти надъ симъ міромъ, т.-е. не Христомъ, а Антихристомъ. Съ горы онъ показываетъ Иисусу свое владѣніе и обѣщаетъ все отдать Ему, если Онъ поклонится ему, т.-е. взойдетъ съ нимъ въ общеніе. Здѣсь опять все равно, какъ ни будемъ понимать этотъ фактъ, какъ внѣшнее ли обаяніе чувствъ, или какъ мысленное созерцаніе царствъ міра, все равно — искушеніе остается искушеніемъ, сущность не измѣняется, а въ этомъ и дѣло. Въ противоположность царству Божию духовному духъ-искуситель представляетъ всю прелесть царствъ міра, для обладанія которыми не нужно смерти крестной, а только поклоненіе ему — духу. Противъ этого соблазна Иисусъ поставляетъ первую заповѣдь (Второзак. 6, 13), въ которой заключаются и всѣ другія. Только Одинъ вѣчный, истинный Богъ неба и земли долженъ быть предметомъ поклоненія и божескаго почтенія; другой — никто. Если такъ, то духъ-искуситель уже совершенно побѣждается, ибо Иисусъ одному лишь Богу служить хочетъ, діаволу не остается въ Немъ ничего, какъ Самъ Онъ выразился впоследствии. Духъ-искуситель оставляетъ Его до времени, какъ выражается ев. Лука. Онъ еще разъ приступилъ послѣ съ искушеніемъ въ саду Геосиманскомъ, но и тамъ былъ побѣдоносно отраженъ. Ангелы — слуги Божіи приступили къ Иисусу для служенія Ему. Такъ совершилось искушеніе.

