

Годъ IV. — Книга 1.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫИ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Время и вѣчность. Протоіеря Іоанна Ильича Сергіева.	5
Философія евангельской исторіи. М. М. Тарѣева.....	9
Честь — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ хри- стіанской точки зрѣнія. В. А. Крылова	27
Библейская гигиѣна и макробиотика. Доктора медицины В. К. Н.	53

ОТДѢЛЪ II

Завѣты высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харь- ковскаго, современному обществу. Свящ. А. А. Полозова.	71
Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ раско- лсмъ. Профессора Н. И. Субботина	81
Великая Церковь и святая гора. (Мысли и впечатлѣнія путе- шественниковъ-иновѣрцевъ.) Заслуженнаго профессора Моск. университета А. П. Лебедева.....	116
Библиографія.....	138

I. Курсъ богословія (апологетическаго). Проф., прот.
П. Я. Свѣтлова. Д. А. Добросмыслова. II. Школа Рич-
ліанскаго богословія. Керенскаго. R. III. Ручная книга хри-
стіанина. Еп. Іустина.*. IV. Обзоръ духовной музыкальной
литературы. Свящ. Лисицынъ. А. Р. — V. Новыя книги.

Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академи-
ческихъ лекцій еп. Михаила.

Объявленія.

Редакторъ-издатель прот. *Г. И. Соловьевъ.*

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ.

1902.

Печатать дозволяется, Москва, 15 января 1902 г.

Цензоръ протоіерей *Николай Благоузовъ*.



ТИПОГРАФІЯ Г. ЛИСНЕРА И А. ГЕШЕЛЯ,
ПРЕСМ. Э. ЛИСНЕРА И Ю. РОМАНА.
Воздвиженка, Брестовоздвиженскій пер., д. Лиснера.

Годъ IV. — Книга I.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.

ТОМЪ I.

1902.

МОСКВА.

Глагола́ ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
ѿи́сѣ: въ же когò ма глаго́лете бы́ти.
ѿвѣща́въ же сѣмонъ пѣтръ, рече:
ты еси́ хрѣтосъ, сѣнъ бѣа жива́гш.
ѿ ѿвѣща́въ ѿи́сѣ, рече ѿмѣ: бл҃женъ
еси́, сѣмоне ка́ръ іѡна, ꙗ́кш плоть ѿ
кро́ва не ꙗ́ви тебѣ, но о́цъ мой, ѿже
на нѣсѣхъ. ѿ ѿзъ же тебѣ гл҃голю,
ꙗ́кш ты еси́ пѣтръ, ѿ на сѣмъ ка́мени
сози́ждѣ цр҃ковь мою, ѿ кратѣ а́дова
не ѡдолѣютъ ѿи́.

(Мѡ. XVI, 16—18.)

Нѣсть сѣтъ, ꙗ́кшже ты, гд҃н бже
мой, кознесѣи́ рогъ вѣрныхъ твоихъ,
бл҃же, ѿ оутвердѣвый на́сѣ на ка́мени
исповѣданіа твоегѡ.

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

ОТДѢЛЪ I.

Время и вѣчность¹⁾.

*Сердце чисто созижди во мнѣ Боже, и
духъ правъ обновѣ во утробѣ моеѣ.*

(Псал. 50, 12.)

Творецъ временъ сподобилъ насъ, дорогіе братія и сестры, и еще увидѣть новый по счету годъ, который по дѣламъ нашимъ и нашимъ старымъ привычкамъ опять будетъ старымъ и ветхимъ. Только святая, добродѣтельная жизнь, соединенная съ всегдашнимъ покаяніемъ, обновляетъ человѣка на всякій день. И это потому, что въ каждомъ человѣкѣ есть сѣмя и зародышъ тлѣнія — грѣхъ, унаслѣдованный отъ грѣшныхъ предковъ, который непрестанно, хотя иногда незамѣтно, тлитъ все существо человѣка. Съ этимъ сѣменемъ тли и самыхъ тяжелыхъ болѣзней рождается человѣкъ на свѣтъ и постепенно тлѣетъ, и мало-по-малу иногда заживо умираетъ.

По слову Господа, испытующаго сердца и утробы наши, извнутри, изъ сердца человѣческаго, исходятъ злые помыслы, прелюбодѣянія, любодѣянія, убійства, кражи, лихоимство, злоба, коварство, непотребство, завистливое око, богохульство, гордость, безумство. Все это зло извнутри исходить и оскверняетъ человѣка (Марк. VII, 21—23).

— — —
¹⁾ Слово на новый 1902 годъ, произнесенное въ кронштадтскомъ Андреевскомъ соборѣ.

Итакъ, что же послѣ этого значить для насъ новый годъ? Это еще продолжающееся къ намъ милосердіе и долготерпѣніе Божіе, ожидающее нашего исправленія, устрояющее наше душевное спасеніе. Новый годъ — это сильное побужденіе къ нашему покаянію и добрымъ дѣламъ. Вспомнимъ притчу о бесплодной смоковницѣ, которую за неплодіе хозяинъ сада хотѣлъ срубить, а садовникъ умолялъ его еще оставить на годъ для удобренія подъ ней почвы и для принесенія возможныхъ плодовъ.

Но настанетъ послѣдній день, послѣ котораго не будетъ времени, какъ говорится въ откровеніи Іоанна Богослова: *Ангель, котораго я видѣлъ стоящимъ на морѣ и на землѣ, поднялъ руку свою къ небу, и клялся Живущимъ во вѣки вѣковъ, Который сотворилъ небо и все, что на немъ, землю, и все что на ней, и море и все, что въ немъ, что времени уже не будетъ* (Апок. 6, 5—6). Итакъ, придетъ пора, когда прекратится совѣмъ время, и настанетъ вѣчность неизмѣримая, безконечная, невообразимая, прекратятся навсегда смѣны дней и ночей, — заря утра и вечера и временъ года; не будетъ этихъ постепенныхъ чередованій зимы, весны, лѣта и осени; не будетъ этого прекраснаго украшенія земли зеленью, цвѣтами, листвою и плодами; не будетъ никакихъ рожденій — ни человѣческихъ, ни животныхъ; — самая земля, по слову божественнаго Писанія, сгоритъ, — и будетъ новое небо и новая земля, негнѣнное небо и негнѣнная земля, сообразная духовнымъ тѣламъ будущихъ воскресшихъ людей (2 Петр. 3, 10—13); солнце угаснетъ и исчезнетъ, — и Солнцемъ всеозаряющимъ будетъ Самъ Христосъ Господь, Солнце правды; не будетъ луны и звѣздъ: ибо все это временно, стихійно, сложно, и потому не вѣчно и тлѣнно.

Прекратится, наконецъ, царство суеты и грѣха и всякой неправды, убѣгутъ всѣ скорби, болѣзни, печали и воздыханія въ новомъ отечествѣ, и не останется вовсе и помину о нихъ; настанетъ царство любви, правды, непоколебимаго мира, ра-

дости и вѣчнаго веселія; не будетъ этой пестроты народовъ, племень и языковъ: будетъ одинъ народъ Божій съ однимъ дивнымъ и для всѣхъ понятнымъ духовнымъ языкомъ — ангельскимъ или человѣческимъ; всѣ будутъ какъ одинъ народъ, какъ чада единой семьи, у которой будетъ одинъ Отець-Богъ. И эта вѣчность, предопредѣленная Творцомъ отъ начала, прежде бытія неба и земли, — настанетъ скоро, по неложному слову Самого Творца: *се, гряду скоро и мзда Моя со Мною воздати комуждо по дѣломъ его* (Апок. 22, 12). Для этой вѣчности, для этого будущаго безконечнаго житія и блаженства и создалъ всеблагій Господь человѣка и родъ человѣческій, — и если бы мы только въ этомъ вѣкѣ уповали на Христа, и не имѣли въ виду будущей безконечной жизни, въ которой водворяется вѣчная правда и святость, то мы были бы окаяннѣе, злополучнѣе всѣхъ человѣковъ, терпя здѣсь безчисленныя болѣзни и скорби и тысячи видовъ всякихъ смертей и не имѣя воздаянія за все, что терпимъ за Христа.

Итакъ, будетъ блаженное и вѣчное воздаяніе за всѣ добрыя дѣла и подвиги здѣшней жизни, совершенныя по вѣрѣ и упованію на нашего Начальника вѣры и Совершителя Исуса Христа, — и отретъ Онъ всякую слезу съ очей, плакавшихъ здѣсь ради правды Его, и злосчастные и праведные на колѣнахъ Божіихъ утѣшатся, по Пророку, и радости ихъ не будетъ конца (Исаіи 35, 10; 66, 14), а не раскаянные грѣшники будутъ въ вѣчной мукѣ; всякая неправда людей, не заглаженная и не исправленная покаяніемъ и добродѣтелію, получить свое возмездіе праведное. *Не мѣстится: Богъ поругаемъ не бываетъ* (Гал. 6, 7); *ибо что человекъ постыетъ здѣсь, то и пожнетъ тамъ, въ вѣчности*, — говоритъ неложное Слово Божіе (Гал. 6, 8).

Итакъ, братія и сестры, готовьтесь неотложно къ вѣчности — покаяніемъ и добрыми дѣлами. Времени скоро не будетъ, и время къ исправленію и подвигамъ вѣры и добродѣтели отнимется.

Будемъ же каяться, исправляться и приносить Господу плоды добрыхъ дѣлъ. Тогда наступившій годъ будетъ дѣйствительно новымъ, потому что принесетъ намъ обновленіе всего существа нашего — души и тѣла. Тогда, хотя внѣшній человѣкъ нашъ будетъ тлѣть въ болѣзняхъ и скорбяхъ, но внутренній, потаенный сердца человѣкъ будетъ обновляться всякій день, какъ это было съ апостоломъ Павломъ. Аминь.

Александръ Леонидовичъ Сергеевъ

Философія евангельской исторіи.

(Жизнь Иисуса Христа — слава Божія.)

ВВЕДЕНИЕ.

Что значитъ объяснить евангельскую исторію.

§ 1. Собственную задачу научныхъ трудовъ по евангельской исторіи составляетъ *объясненіе* жизни Иисуса Христа. Сочиненія повѣствовательныя, ничего не объясняющія въ евангельской исторіи, но только излагающія ее съ большею или меньшею внѣшнею живописностью и психологическою изобразительностью¹⁾, принадлежать не къ научной области, а къ художественной и подлежатъ вполне иной оцѣнкѣ: ихъ достоинство въ воздѣйствіи на сердце, въ трогательности евангельскаго образа Иисуса Христа, а въ случаѣ отсутствія въ нихъ художественнаго элемента они теряютъ всякое право на существованіе. Въ этомъ послѣднемъ родѣ мы могли бы назвать нѣсколько сочиненій, подѣ которыми подписаны громкія имена авторовъ, не спасающія ихъ произведеній отъ самаго строгаго приговора критики.

Въ *объясненіи* евангельской исторіи извѣстны и употребительны три приѣма. Во-первыхъ, подѣ объясненіемъ жизни Иисуса Христа разумѣютъ научно-историческую, въ спеціальномъ смыслѣ этого слова, обработку ея, внѣшнюю конструкцію евангельской исторіи, какъ части всемірной исторіи. Въ этомъ случаѣ вниманіе ученаго сосредоточивается на рѣшеніи научно-историческихъ вопросовъ въ примѣненіи къ жизни

¹⁾ Напр. Ф. В. Фаррара, „Жизнь Иисуса Христа“.

Исуса Христа, — вопросовъ о годѣ рожденія Его, о продолжительности Его дѣятельности, послѣдовательности событій Его жизни и объективномъ обликѣ каждаго изъ событій, съ устраненіемъ субъективнаго освѣщенія ихъ у евангелистовъ. При этомъ прилагаются громадныя усилія къ внѣшнему согласованію, видимо, разногласящихъ свидѣтельствъ четырехъ евангелій, которыя почти единственный источникъ евангельской исторіи.

Чтобы оцѣнить этотъ пріемъ, слѣдуетъ имѣть въ виду, что евангелія, столь важныя въ качествѣ источника для исторіи жизни Исуса Христа, не представляютъ собою ни исторіи, въ строго научномъ смыслѣ этого слова, ни матеріала для нея: они не могутъ быть разсматриваемы ни въ качествѣ научной исторіи, ни въ смыслѣ лѣтописныхъ повѣствованій. Евангелія имѣютъ идейно-практическую цѣль, различно освѣщенную у каждаго евангелиста, но въ существенномъ совпадающую для всѣхъ четырехъ евангелій и выраженную въ извѣстныхъ словахъ евангелиста Іоанна: „сіе написано, дабы вы увѣровали, что Иисусъ есть Христосъ, Сынъ Божій, и, вѣруя, имѣли жизнь во имя Его“ (XX, 31). Поэтому научно-историческіе вопросы въ примѣненіи къ жизни Исуса Христа трудно разрѣшимы, и наука доселѣ слишкомъ мало прибавила по этимъ вопросамъ къ тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя сообщаются въ евангеліяхъ. Она достаточно сильна, чтобы доказать неправильность принятаго нами лѣтосчисленія, но она совершенно безсильна для точнаго рѣшенія вопроса о годѣ рожденія Христа и вообще для установленія евангельской хронологіи. Въ то время какъ для собственно евангельскихъ цѣлей вполне достаточно тѣ хронологическія даты, которыя указываются въ евангеліяхъ, историческая наука не можетъ сдѣлать почти никакого, соотвѣтственно своимъ спеціальнымъ задачамъ, употребленія изъ евангельской хронологіи. Также вопросъ о внѣшне-научной, объективной послѣдовательности событій евангельской исторіи долженъ быть признанъ неразрѣшимымъ. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно взять въ руки десятка два позднѣйшихъ ученыхъ трудовъ по евангельской исторіи и сравнить ихъ между собою въ этомъ отношеніи: въ каждомъ изъ нихъ событія евангельской исторіи излагаются въ различной послѣдовательности. Напр. повѣствованіе о

хулѣ іудеевъ на Господа, что Онъ изгоняетъ бѣсовъ силою веельзевула, съ предшествующими событіями — срываніемъ въ субботу колосьевъ апостолами, исцѣленіемъ сухорукаго и бѣсноватаго слѣпого и нѣмого, это повѣствованіе въ однихъ трудахъ помѣщается раньше посольства двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь, начала ученія притчами и насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, а въ другихъ — позднѣе. Покушеніе на Господа въ Назаретѣ, исцѣленіе гадаринскаго бѣсноватаго, воскрешеніе наинскаго юноши, событія, сообщенныя въ евангеліи Іоанна — исцѣленіе разслабленнаго при Визездѣ, пребываніе въ Іерусалимѣ на праздникъ кущей, исцѣленіе слѣпорожденнаго, всѣ эти событія передаются обычно въ разнообразной связи съ остальными событіями жизни Іисуса Христа. Повидимому, евангеліе Луки, въ отличіе отъ прочихъ¹⁾, можетъ быть принято за „повѣствованіе по порядку, по тщательномъ изслѣдованіи всего сначала“ (I, 3); но не трудно убѣдиться, что многое и въ немъ излагается въ порядкѣ не хронологическомъ, а логическомъ. Напр. общественная дѣятельность Христа въ Галилеѣ начинается, по евангелію Луки, посѣщеніемъ Назарета, когда жители этого города готовы были сказать Господу: „сдѣлай и здѣсь, въ Твоемъ отечествѣ, то, что, мы слышали, было въ Капернаумѣ“ (IV, 23), между тѣмъ о посѣщеніи Капернаума передается лишь ниже. Посему хронологическимъ нужно признать въ данномъ случаѣ повѣствованіе Матѳея и Марка, помѣщающихъ разсказъ о посѣщеніи Назарета послѣ дня, въ который Іисусъ училъ народъ притчами (Мѳ. XIII, 53, 54; Мр. VI, 1 сл., ср. IV, 1 сл.), если только всѣ евангелисты говорятъ объ одномъ и томъ же посѣщеніи Назарета. Кромѣ того, слѣдуетъ имѣть въ виду, что въ евангеліи Луки содержится большой отдѣлъ, именно съ IX, 51 по XVIII, 15, въ которомъ передаются событія и рѣчи, не встрѣчающіяся, за немногими исключеніями, въ евангеліяхъ Матѳея и Марка, не говоря уже о евангеліи Іоанна. Въ евангеліи Луки дѣло представляется такъ, что въ этомъ отдѣлѣ описывается одно путешествіе Іисуса Христа изъ Галилеи въ Іерусалимъ (IX, 51; X, 38; XIII, 22; XVII, 11). Но если мы признаемъ за этимъ отдѣломъ хронологическій

¹⁾ Уже по отзыву Папія († 120г.), Маркъ записалъ ученіе и дѣла Христа не по порядку (οὐ τάξις).

распорядокъ, то мы будемъ не въ состояніи найти для него мѣста въ связи событій по другимъ евангеліямъ. Посему необходимо видѣть въ этомъ отдѣлѣ логическую группировку событій, совершившихся въ разное время, вѣроятно въ разновременныя путешествія по направленію къ Іерусалиму²⁾, чѣмъ дается историку жизни Іисуса Христа возможность разрывать связь этого отдѣла по своему усмотрѣнію. Въ самомъ евангеліи Луки даются основанія не признавать за этимъ отдѣломъ хронологическаго расположенія: IX, 52, 53 (Іисуса Христа не принимаютъ въ самарянскомъ селеніи); X, 38—42 (Его принимаетъ въ своемъ домѣ Марѳа и Марія); XIII, 31 (Ему предлагаютъ удалиться изъ области Ирода); XVII, 11—19 (Онъ между Самарією и Галилеєю исцѣляетъ десять прокаженныхъ). Нѣкоторыя изъ немногихъ мѣстъ разсматриваемаго отдѣла евангелія Луки, совпадающіхъ съ евангеліями Матѳея и Марка, у послѣднихъ передаются въ связи, имѣющей за себя всѣ основанія, напр. XI, 14—26 (объ исцѣленіи бѣсноватаго иъмого и о хулѣ на Іисуса Христа) ср. Мѳ. IX, 32—38 въ связи съ X и XI, также XII, 24 сл. въ связи съ XIII. Въ какомъ отношеніи указанный отдѣлъ евангелія Луки находится къ евангеліямъ Матѳея и Марка, въ такомъ же отношеніи къ первымъ тремъ евангеліямъ находится по своей значительной части евангеліе Іоанна, которымъ дополняются евангелія синоптическія: послѣднія описываютъ преимущественно дѣятельность Христа въ Галилеѣ, а евангеліе Іоанна главнымъ образомъ изображаетъ Его іудейскую дѣятельность. И снова нѣтъ основаній для несомнѣннаго хронологическаго распредѣленія повѣствованій синоптическихъ евангелій среди событій евангелія Іоанна. Помимо этого затрудненія для научной исторіи жизни Іисуса Христа, проистекающаго отъ различія въ общемъ планѣ cadaго изъ четырехъ евангелій, также во многихъ частностяхъ нѣтъ никакой возможности возстановить хронологическую послѣдовательность евангельской исторіи и объективный, внѣшне-историческій обликъ cadaго изъ ея событій. Такъ, напр., не разрѣшима вопросы: слѣдовали ли второе и третье искушенія Христа по евангелію Матѳея (IV, 5, 8), или по евангелію Луки (IV, 5, 9)?

1) Ср. арх. (еп.) Михаилъ, „О евангеліяхъ и евангельской исторіи“. 1870, стр. 220.

Какъ относятся между собою повѣствованія евангелистовъ о женѣ, помазавшей Христа муромъ? У Мѳ. XXVI, 1—2; 6—13 и Мр. XIV, 1—9 жѣпа не называется грѣшницею, помазаніе было въ домѣ Симона прокаженнаго въ Виваніи, за два дня до послѣдней Пасхи; у Луки (VII, 36—50) жена называется грѣшницей, Симонъ — фарисеемъ, помазаніе происходило въ одномъ изъ галилейскихъ городовъ много раньше Пасхи страданій Христовыхъ; по ев. Іоанну (XII, 1—8) событіе имѣло мѣсто за шесть дней до Пасхи въ Виваніи, въ домѣ, гдѣ служила Господу Марѳа, а помазаніе совершено ея сестрою Маріею. Въ какой изъ послѣднихъ дней жизни Христа совершено Имъ очищеніе храма по синоптикамъ: въ день ли торжественнаго входа въ Іерусалимъ (Мѳ. XXI, 1, 12, 17 и Лук. XIX, 37, 45), или на другой день (Мр. XI, 11, 12)? Какую пасху совершилъ Христосъ съ учениками предъ Своими страданіями: прежде ли іудейской (Іоан. XIII; XVIII, 28) или вмѣстѣ съ іудеями (Мѳ. XXVI, 17; Мр. XIV, 12; Лук. XX, 7)? Какая была надпись на крестѣ Іисуса Христа (Мѳ. XXVII, 37; Мр. XV, 26; Лук. XXIII, 38; Іоан. XIX, 19)?...

Число этихъ неразрѣшимыхъ для науки вопросовъ евангельской исторіи можно было бы значительно увеличить другими примѣрами. Конечно, совершенно ложно то слѣдствіе, которое выводитъ изъ ихъ обилія злонамѣренная отрицательная критика, не признающая за нашими евангеліями значенія достовѣрныхъ повѣствованій. Полная и незыблемая достовѣрность нашихъ евангелій утверждается ихъ внутреннимъ характеромъ. Они изображаютъ въ лицѣ Іисуса Христа совершенную въ нравственномъ отношеніи личность, излагаютъ Его нравоученіе, представляютъ въ Его жизни судьбу Сына Божія — изображаютъ, излагаютъ и представляютъ въ чертахъ, вполне противоположныхъ взглядамъ и ожиданіямъ человѣческимъ. Мы, христіане, живемъ жизнью Христа, по Его ученію и Его примѣру; но человѣчество до Іисуса Христа, все безъ исключенія, представляло, и нынѣ всѣ люди внѣ христіанства, всѣ безъ исключенія и даже со включеніемъ въ ихъ число мнимыхъ христіанъ, представляютъ себѣ нравственное совершенство и судьбу праведника такъ, что евангельская исторія и нравоученіе служатъ для нихъ соблазномъ и юродствомъ. Эта противоположность между бо-

жественною дѣйствительностью и человѣческими надеждами свидѣтельствуется и самую евангельскую исторію, при чемъ, что особенно замѣчательно, апостолы которые изобразили жизнь Иисуса или передали о ней своимъ ученикамъ, описавшимъ ее, сами были въ числѣ мыслившихъ по-человѣчески и соблазнявшихъ судьбою Христа до того времени, пока не переродились духовно. Въ этомъ дается удостовѣреніе, что апостолы не могли выдумать евангельской исторіи. Четвероевангеліе по содержанию въ немъ изображенію жизни Христа и Его нравоученія представляетъ собою исключительное явленіе въ человѣческой исторіи и не можетъ быть признано человѣческимъ произведеніемъ.

Но если внѣшнее несогласіе евангелистовъ не можетъ служить основаніемъ для отрицанія достовѣрности ихъ повѣствованій, то оно выразительно свидѣствуетъ о направленіи и пріемахъ ихъ разсказовъ. Евангелисты подъ каждымъ событіемъ евангельской исторіи и въ послѣдовательности жизни Христа видятъ внутренній смыслъ, который управлялъ евангельскою исторію, и этотъ именно смыслъ, а не внѣшне-историческую правду, они передаютъ въ своихъ евангеліяхъ. Для ихъ цѣлей нужно было описать внутреннюю истину жизни Христа, ея смыслъ, ея законы, а не внѣшній фотографическій обликъ ея событій. Несогласны между собою въ нѣкоторыхъ внѣшнихъ подробностяхъ, они совершенно согласны между собою въ изображеніи смысла жизни Иисуса Христа. Какъ у cadaго евангелиста жизнь Иисуса Христа изображается строго послѣдовательно во всѣхъ частностяхъ, и образъ Его выступаетъ предъ нами живымъ, такъ и свидѣтельства всѣхъ четырехъ евангелій строго гармоничны и внутренне связаны единымъ смысломъ евангельской исторіи. Въ этомъ изображеніи *живой* истины между евангеліями нѣтъ несогласія ни на одну йоту. Напр. въ буквальномъ изображеніи надписи на крестѣ Христа всѣ евангелисты несогласны между собою (Матѳей XXVII, 37: „И поставили надъ головою Его надпись, означающую вину Его: сей есть Иисусъ, царь іудейскій“; Маркъ XV, 26: „И была надпись вины Его: царь іудейскій“; Лука XXIII, 38: „И была надъ Нимъ надпись, написанная словами греческими, римскими и еврейскими: сей есть царь іудейскій“; Іоаннъ XIX, 19: „Написано было: Иисусъ Назорей, царь іудейскій“), но

въ передачѣ смысла надписи, именно, что іудеи сознательно распяли своего истиннаго царя, всѣ евангелисты согласны. Указывать на различіе евангелистовъ во внѣшнихъ подробностяхъ не опасно даже въ виду выводовъ отрицательной критики, которая идетъ гораздо дальше, но прямо полезно для выясненія истиннаго характера евангельскихъ повѣствованій, чтобы надлежаще оцѣнить тѣ требованія, которыя предъявляются къ евангеліямъ съ стороны ученыхъ историковъ жизни Іисуса Христа и которыя въ сущности лежатъ въ основѣ отрицательной критики. Евангелія не представляютъ собою ни ученой исторіи, ни лѣтописныхъ записей, и пользоваться ими, какъ таковыми, значить не стоять на точкѣ зрѣнія, на которой стояли евангелисты и на которой должны стоять христіане, какъ единственные носители желанія понять евангельскую исторію. Нельзя ни запретить пользоваться евангеліями только какъ историческими памятниками, низводя ихъ на одну ступень съ литературою языческихъ религій, ни отрицать пользы такого отношенія къ евангеліямъ собственно въ научныхъ цѣляхъ; но съ другой стороны кто же будетъ отрицать, что эти цѣли не тѣ, для которыхъ написаны евангелія, и что это пользованіе ими не есть то объясненіе евангельской исторіи, которое соответствуетъ внутреннему характеру евангелій и желанію, а равно и пользѣ христіанъ и которое можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ объясненіемъ евангельской исторіи? Не того мы желаемъ, чтобы не писались и не читались ученые труды по евангельской исторіи, но мы хотимъ, чтобы такіе труды не считались за дѣйствительное объясненіе евангельской исторіи и не скрывали отъ христіанъ того смысла, который въ ней содержится и который есть свѣтъ и спасеніе христіанъ. Раскрытіе этого смысла мы называемъ собственною задачею научныхъ трудовъ по евангельской исторіи, измѣняя самое понятіе научности въ примѣненіи къ жизни Христа, нашего Спасителя.

§ 2. Другой приемъ въ объясненіи евангельской исторіи можно назвать археологическимъ. Исходя изъ того положенія, что „Іисусъ Назарянинъ былъ іудей, говорилъ іудеямъ, вращался среди нихъ въ Палестинѣ и въ опредѣленный періодъ ея исторіи“, ученые историки жизни Іисуса Христа находятъ „совершенно необходимымъ разсматривать Его

жизнь и ученіе въ связи съ окружающими обстоятельствами мѣста, общества, народной жизни и умственного или религіознаго развитія“ и въ этомъ видятъ „не только рамку, въ которую можно поставить образъ Іисуса Христа, но и фонъ самой картины“¹⁾. Идеаломъ здѣсь поставляется „полное изображеніе іудейской жизни и общества“ временъ Іисуса Христа. Въ такихъ сочиненіяхъ мы встрѣчаемъ подробныя свѣдѣнія объ іерусалимскомъ храмѣ, ветхозавѣтномъ богослуженіи и еврейскомъ священствѣ по поводу явленія ангела Захаріи, о свадебныхъ іудейскихъ обрядахъ въ рассказѣ о чудѣ на бракѣ, объ іудейскихъ сектахъ въ повѣствованіи о депутаціи къ Іоанну изъ Іерусалима...

Въ этихъ сочиненіяхъ мы, конечно, встрѣчаемъ много интересныхъ мелочей, съ которыми любопытно справиться. Однако не слѣдуетъ очень преувеличивать значеніе и этого пріема въ объясненіи евангельской исторіи, которымъ нѣкоторые ученые позднѣйшаго времени склонны злоупотреблять.

Дѣло въ томъ, что евангельская исторія, будучи исторіею живыхъ характеровъ, жившихъ и дѣйствовавшихъ въ опредѣленномъ мѣстѣ и въ опредѣленное время, въ то же время совершенно свободна отъ всякихъ случайностей. Исключительное преимущество безгрѣшности и полного самоотреченія Господа Іисуса Христа, т.-е. Его совершенной непричастности земнымъ пристрастіямъ, состояло въ томъ, что всѣ отношенія къ Нему людей были отношеніями по существу Его призванія. Обычный человѣкъ за свои, хотя бы пережитыя въ прошломъ, земныя привязанности платитъ тѣмъ, что, даже въ дни религіознаго подъема его духа и святого служенія людямъ, послѣдніе обычно поступаютъ съ нимъ по своимъ случайнымъ настроеніямъ и по внѣшнимъ побужденіямъ: не желая знать его высокихъ порывовъ, прикрытыхъ рубищемъ, готовы за лохмотья подозревать въ воровствѣ и т. п. Вотъ такихъ-то случайностей и не было въ жизни Іисуса Христа. Всѣ сознательныя отношенія къ нему людей записанныя въ евангеліяхъ, опредѣлялись Его религіознымъ призваніемъ, Его богосыновнимъ самосознаніемъ и самооткровеніемъ. Посему эти отношенія, составившія исторію

¹⁾ А. Эдершеймъ, „Жизнь и время Іисуса Мессіа“, т. I (русское. изд. 1900 г.), стр. IX.

Господа Иисуса, запечатлѣны характеромъ универсальности (см. Иоан. XI, 49—52). Книжники, фарисеи, мытари, любодѣйцы, первосвященники, правители выступаютъ предъ нами въ евангельской исторіи не только со стороны своихъ историческихъ и мѣстныхъ особенностей, по которымъ фарисеи, мытари, правители временъ Христа отличаются отъ фарисеевъ, мытарей и правителей всякаго другого времени, а и съ той стороны, которая не измѣняется въ зависимости отъ мѣста и времени. Евангельскіе фарисеи, книжники, грѣшники вполнѣ подобны фарисеямъ, книжникамъ и грѣшникамъ нашего времени. Потому-то евангельская исторія, несмотря на разстояніе девятнадцати вѣковъ, понятна для насъ и безъ всякихъ археологическихъ комментаріевъ; въ томъ и заключается назидательность евангельской исторіи, что она имѣетъ всецѣлое примѣненіе къ каждому времени, къ каждому читателю. Придавать излишнее значеніе мѣсту и времени, въ которыхъ протекала евангельская исторія, это значитъ отнимать у евангельской исторіи ея подлинный характеръ, отвлекать вниманіе читателя отъ ея спасительнаго смысла, стоять не на той точкѣ зрѣнія, на которой стоятъ евангелисты и должны стоять христіане, на которой возникаетъ истинная потребность въ объясненіи евангельской исторіи и дается возможность истиннаго пониманія ея.

Съ точки зрѣнія существеннаго смысла жизни Иисуса Христа, евангелія даютъ археологическихъ свѣдѣній столько, сколько нужно. Что же добавляетъ наука къ этимъ свѣдѣніямъ? Прочитаемъ неканоническія ветхозавѣтныя книги, іудейскіе апокрифы — книгу Эноха, Вознесеніе Моисея, Сивиллины книги, Апокалипсисъ Варуха, Псалмы Соломона, Завѣты двѣнадцати патріарховъ, Книгу юбилеевъ; прибавимъ сюда позднѣйшую раввинскую письменность. Что же изъ всей этой литературы извлекается учеными для освѣщенія евангелія, для изображенія мессіанскихъ воззрѣній и ожиданій іудеевъ времени Иисуса Христа? Если извлекается что-нибудь такое, что имѣло дѣйствительное значеніе въ жизни іудеевъ и вліяло на ихъ отношенія къ Иисусу Христу, то это мы находимъ и въ евангеліи, **нашъ о національной гордости іудейскаго народа, о плотскомъ характерѣ ихъ мессіанскихъ ожиданій и т. п.** По нѣкоторымъ изъ подобныхъ

вопросовъ, напр. по вопросу о существенномъ характерѣ фарисеевъ и саддукеевъ, евангелія дають даже болѣе, чѣмъ всѣ неканоническія и псевдоэпиграфическія іудейскія сочиненія, а въ нѣкоторыхъ случаяхъ свѣдѣнія, заимствованныя изъ послѣднихъ, напр. о воззрѣніяхъ іудеевъ, что земная жизнь Мессіи и Его царство ограничены во времени (книга Эноха, Апокалипсисъ Варуха, 3-я книга Ездры), должны быть исправлены по евангеліямъ (Іоан. XII, 34). Что же дается іудейскою письменностью такого, чего совершенно нѣтъ въ евангеліяхъ, напр. сложныя богословскія воззрѣнія на лицо Мессіи, то должно признать за несомнѣнное, что подобныя воззрѣнія жизненнаго значенія не имѣли, распространеніе ихъ, по всей вѣроятности, ограничивалось только школой, не говоря уже о томъ, что здѣсь мы встрѣчаемъ туманъ и путаницу такого мистическаго пустословія, которое, конечно, должно было молчать въ присутствіи Іисуса Христа — тамъ, гдѣ ставился предъ слушателями роковой вопросъ о жизни и смерти. Наконецъ, весь этотъ бредъ имѣетъ значеніе лишь для тенденціозной науки, желающей свести начало христіанства ко временамъ дохристіанскимъ, а не для тѣхъ, которые, признавая полную самобытность христіанства, желаютъ понять его собственный внутрѣнный смыслъ.

§ 3. Третій изъ употребительныхъ пріемовъ въ объясненіи евангельской исторіи долженъ быть названъ рационалистическимъ. Это объясненіе примѣняется къ чудесамъ Іисуса Христа, а такъ какъ чудесамъ Христа принадлежитъ чрезвычайно важное значеніе въ евангельской исторіи, то объясненіе это заслуживаетъ особеннаго вниманія. Въ его основѣ лежитъ то обстоятельство, что „чудесное въ Новомъ Завѣтѣ составляетъ для нашей современной мысли не сильную, но слабую сторону; оно служитъ не внушающей убѣжденіе очевидностію, но пунктомъ, на который направляются нападенія, и источникомъ затрудненій“. Рационалистическое объясненіе ставитъ своєю задачею свести всѣ евангельскія чудеса къ естественнымъ явленіямъ и такимъ образомъ сдѣлать ихъ понятными для разума. Такъ, исцѣленія больныхъ рационалистическая наука объясняетъ дѣйствіемъ животнаго магнетизма, внушеніемъ, психологическою силою вѣры. Повѣствованіе евангелій о чудесномъ насыщеніи пяти тысячъ пятью хлѣбами объясняется въ томъ смыслѣ, что Іисусъ

Христосъ роздалъ народу бывшіе у апостоловъ хлѣбы, а это послужило примѣромъ, по которому и всѣ имѣвшіе стали дѣлиться съ неимѣвшими, такъ что всѣ насытились. То же и въ примѣненіи къ другимъ чудесамъ.

Объ этомъ научномъ приемѣ въ отношеніи къ евангельской исторіи должно замѣтить, что имъ дается дѣйствительное объясненіе: событія евангельскія въ рационалистической передачѣ становятся вполне понятными для разума. Но бѣда въ томъ, что это объясненіе ложно. Понятна для разума рационалистическая передача евангельскаго событія, но происхожденіе евангельскаго повѣствованія этимъ приемомъ нисколько не объясняется. Рационалистическое объясненіе евангельской исторіи покоится на искаженіи текстовъ и фактовъ, такъ что въ сущности объясняется не то, что требуетъ объясненія, а то, что подтасовывается подъ тексты и факты. При этомъ, — что обычно не замѣчается, а между тѣмъ заслуживаетъ самаго глубокаго вниманія, — представляя дѣло такъ, что евангельскія повѣствованія имѣютъ источникомъ наивную вѣру, на дѣлѣ сами рационалисты оказываются крайне наивными въ пониманіи евангельской исторіи. Наивно именно рационалистическое представленіе, что чудо есть лишь „внушающая убѣжденіе очевидность“, что въ евангельскомъ чудѣ самое важное есть его чудесность. Между тѣмъ евангелія представляютъ чудеса Иисуса Христа въ такомъ освѣщеніи, что ихъ „чудесность“ отступаетъ на второй планъ и они органически входятъ въ теченіе жизни Господа Иисуса съ завершившею ее смертію. Евангелія не останавливаются на чудесности дѣяній Христа, а главное вниманіе обращаютъ на связь чудесъ Иисуса Христа съ Его призваніемъ и съ Его исходомъ. Эта связь и открываетъ глубочайшій смыслъ евангельской исторіи, предъ которымъ человѣческое рационализированіе, разумничанье, оказывается дѣтскимъ лепетомъ. Поставляя сильное раскрытіе этой связи, этого смысла жизни Христа, главною темою своего изслѣдованія и предвѣряя его выводы, мы смѣло заявляемъ, что рационалистическая передача евангельской исторіи не только вслѣдствіе искаженія ея фактовъ, но и по своей наивности въ ея пониманіи, стоитъ неизмѣримо ниже ея разума. Мы, минуя это искаженіе рационалистами евангельской исторіи, о чемъ уже много писалось, надѣемся показать неразумность и

легкомысліе раціоналістическаго пониманія цѣлей вообще, и въ частности евангельскихъ чудесъ, по которому такими цѣлями служить вѣра людей въ посланника Божія (einen göttlichen Gesandten bei den Menschen zu beglaubigen) ¹⁾.

Разсматриваемый пріемъ въ объясненіи евангельской исторіи можетъ быть употребляемъ исключительно раціоналистами, которые не признаютъ дѣйствительности за евангельскими чудесами. Впрочемъ, въ одномъ случаѣ и вѣрующіе богословы могутъ пользоваться, повидимому, раціоналістическимъ методомъ, именно въ примѣненіи къ такимъ событіямъ, которыя нѣкоторыми принимаются за чудесныя, не будучи чудесными. Такова внѣшняя обстановка исторіи искушеній Иисуса Христа въ пустынѣ отъ діавола. Собственно же къ чудесамъ евангельской исторіи этотъ пріемъ объясненія вѣрующими богословами совершенно не долженъ быть примѣняемъ, хотя въ дѣйствительности онъ и среди вѣрующихъ богослововъ находитъ иногда употребленіе. Здѣсь мы имѣемъ случай безсознательнаго раціонализма, невиннаго въ мѣру безсознательности, но и въ той же самой степени неразумнаго, подобно тому, какъ неразумно ягненку показываться въ шкурѣ волка. Напр. въ исторіи преображенія Господа Иисуса нѣкоторые богословы пытаются объяснить самое явленіе тѣлеснаго преображенія Его указаніемъ на необычайное психологическое вліяніе молитвы на тѣло человѣка, указаніемъ на такого рода явленія, какъ то, что Марію Египетскую видали во время молитвы поднимающеюся надъ землею, вслѣдствіе „утонченія“ ея тѣла отъ молитвеннаго подвига. Не ставимъ вопроса о достовѣрности повѣствованія о Маріи Египетской, — но ужели авторъ думаетъ, что преображеніе Христа можно сдѣлать „яснѣе и понятнѣе“ такимъ путемъ? Такого рода объясненія встрѣчаются и въ отношеніи къ другимъ событіямъ евангельской исторіи. Какое значеніе имѣютъ подобныя объясненія? Никакого. Что-нибудь одно изъ двухъ — или евангельскія чудеса не были чудесами и допускаютъ естественное объясненіе, въ такомъ случаѣ правъ раціонализмъ, или же они дѣйствительно были чудесами и въ такомъ случаѣ къ нимъ не примѣнимо естественное объясненіе. Помимо того, что мы встрѣчаемъ здѣсь

¹⁾ Strauss, Das Leben Jesu. Leipzig 1864, S. 146.

скрытый рационализм въ общемъ взглядѣ на чудо, въ такомъ приемѣ объясненія евангельской исторіи у вѣрующихъ богослововъ мы встрѣчаемъ повтореніе рационалистическаго мнѣнія, что будто объясненія въ евангельскихъ чудесахъ требуетъ самая ихъ чудесность, тогда какъ разумъ евангельской исторіи лежитъ въ связи чудесъ Христа съ Его исходомъ.

Конечно, взглядъ на чудо, какъ на основу вѣры, усматривающей въ чудѣ прежде всего его чудесность, сначала появился не въ рационалистической наукѣ и вообще не въ наукѣ, а въ жизни. Многие изъ слушателей Господа Иисуса Христа, видя чудеса, которыя творилъ Онъ, вѣровали во имя Его, — вѣровали только ради чудесъ, почему Самъ Иисусъ не вѣрялъ Себя имъ, потому что предъ Нимъ были открыты ихъ сердца (Іоан. II, 23—25). Исторія христіанской Церкви свидѣтельствуетъ, что и среди христіанскаго общества всегда было не мало мнимыхъ, а можетъ-быть немощныхъ, христіанъ, вѣровавшихъ во Христа только ради Его чудесъ. По причинамъ понятнымъ подобный же взглядъ на евангельское чудо проникъ, во время средневѣковой схоластики, и въ богословіе. Но богословская наука до появленія рационализма не была критическою; въ ней много говорилось по сердечной простотѣ. Появленіе рационализма важно было въ томъ отношеніи, что онъ, приступивъ къ критическому объясненію евангельской исторіи, этотъ наивный взглядъ на чудеса, какъ на средство возбужденія вѣры, сознательно присвоилъ самому благовѣстію Иисуса Христа, увидаль въ немъ мотивы составителей евангельской исторіи и потому принялъ его за исходный пунктъ для объясненія ея, т.-е. для отрицанія евангельскихъ чудесъ. Какъ же послѣ этого вѣрующее богословіе, вступивъ въ борьбу съ рационализмомъ, отнеслось, уже вполне сознательно, къ евангельскимъ чудесамъ? Къ сожалѣнію, христіанская апологетика, выступивъ на борьбу съ рационализмомъ, согласилась съ нимъ, какъ бы имъ смущенная, въ основномъ взглядѣ на евангельское чудо и, опровергая очень основательно и убѣдительно искаженіе рационалистами евангельской исторіи, положительно своею задачею ставить не что иное, какъ доказать дѣйствительность каждаго изъ чудесъ Иисуса Христа и божественность ихъ. Такимъ образомъ наивный взглядъ на

чудеса стали достояніемъ науки, и для нея оказался потеряннѣмъ разумъ евангельской исторіи.

„Въ Основателѣ христіанства“, говоритъ апологетика, „какъ въ виновникѣ всего необычайнаго и сверхъестественнаго въ христіанствѣ, мы должны мыслить чудесность (въ отличіе отъ иныхъ носителей ея) не въ какомъ-нибудь посредствующемъ видѣ, при которомъ Онъ являлся бы не болѣе, какъ посредствующимъ подателемъ высшей божественной помощи, ниспосылаемой на людей по Его молитвамъ, подобно позднѣйшимъ христіанскимъ чудотворцамъ, но въ самостоятельномъ и самодѣятельномъ проявленіи ея, при которомъ Онъ былъ совершенно свободнымъ и полновластнымъ ея совершителемъ. Только такое представленіе о Его чудесности вполне соотвѣтствуетъ величію Его нравственнаго характера, не низводитъ Его въ рядъ обыкновенныхъ чудотворцевъ этого времени и вслѣдствіе этого не ставитъ въ фальшивое отношеніе къ современникамъ; во имя только такой чудесности Онъ возвышался надъ древними ветхозавѣтными великими пророками и дѣятелями, съ которыми сравнивая себя, Онъ говорилъ, что если бы у нихъ были такія силы, какими Онъ располагалъ и дѣйствовалъ, то современники ихъ принесли бы болѣе достойные плоды покаянія, чѣмъ Его слушатели; ею отдѣляясь и отличаясь отъ обыкновенныхъ и ложныхъ пророковъ и чудотворцевъ Своего времени, не рѣдко прикрывавшихся мнимою чудотворностію, и возвышаясь надъ древними великими пророками, Онъ воспиталъ вѣру въ Себя, какъ истиннаго Мессію, въ кругу избранныхъ и преданнѣйшихъ послѣдователей. Благовѣстіе Іисуса Христа при всемъ величіи, при всей высотѣ открываемыхъ Имъ истинъ, могло бы не привлечь къ себѣ множества послѣдователей, если бы не сопровождалось чудодѣйственною силою, возбуждашею и внушавшею вѣру въ Проповѣдника его, какъ божественнаго посланника; чудотворенія составляли въ Немъ то реальное основаніе, которое въ глазахъ современниковъ придавало Ему божественное значеніе и привлекало къ Нему вниманіе многихъ“¹⁾. Такъ, апологетика, утверждая незыблемую истину,

1) С. Сольскій, „Сверхъестественный элементъ въ новозавѣтномъ Откровеніи“. Кіевъ 1877, стр. 127—128, 219—220. Тотъ же взглядъ на чудеса мы встрѣчаемъ и у западныхъ апологетовъ, напр. Геттингера „Апология христіанства“, 1/2 (перев. С.-Петербург. 1875), стр. 114 („безъ чудесъ люди не могли бы

что Христосъ есть воплотившійся Сынъ Божій, Логосъ, однако забываетъ, что воплощеніе Его было уничтоженіемъ для Него, отреченіемъ отъ божественной славы, что Онъ *отъ Бога* засвидѣтельствованъ былъ силами, знаменіями и чудесами, которыя Богъ сотворилъ чрезъ Него (Дѣян. II, 22), что дѣла, которыя творилъ Онъ, и вѣрующій въ Него, по Его обѣтованію, сотворить, и больше сихъ сотворить (Іоан. XIV, 12), что Онъ творилъ чудеса по вѣрѣ, порицалъ вѣровавшихъ только ради чудесъ и ублажалъ не видѣвшихъ и вѣровавшихъ, что въ дѣйствительности Его чудесъ не сомнѣвались и враги его, возненавидѣвшіе Его именно ради чудесъ (Іоан. XV, 24), — все это забываетъ апологетика, иначе она не стала бы утверждать, что Онъ только во имя чудесности возвышался надъ пророками, что только чудесами Онъ воспиталъ вѣру въ Себя какъ Мессію. Легко видѣть, что утвердить дѣйствительность чудесъ Іисуса Христа — это значитъ только подойти къ чертѣ, за которою лежитъ объясненіе евангельской исторіи. Если евангелисты сообщаютъ о массовыхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Іисусомъ Христомъ (Мѡ. IV, 23; VIII, 16; IX, 35; XI, 5; XII, 15; XIV, 14, 35, 36; XV, 30; XIX, 1, 2; XXI, 14; Мр. I, 34; III, 10; VI, 55, 56; Лук. IV, 40, 41; VI, 17, 18), если, по ихъ изображенію, даже враги не сомнѣвались въ дѣйствительности Его чудесъ, то очевидно, что о нѣкоторыхъ чудесахъ въ отдѣльности они повѣствуютъ не ради только ихъ чудесности, а ради того смысла, который открывается въ связи этихъ чудесъ съ призваніемъ, служеніемъ и исходомъ Іисуса Христа.

Нынѣ евангельская исторія служить предметомъ ожесточенной борьбы: одни упорно ее отрицаютъ, другіе горячо и убѣжденно ее защищаютъ. Но ни тѣ, ни другіе не усиливаются ее понять. Въ высшей степени внимательно изучаютъ евангельскій текстъ, обслѣдуютъ въ немъ каждую йоту, въ мельчайшихъ деталяхъ изслѣдуютъ внѣшнюю сторону евангельской исторіи, а къ ея внутренней послѣдовательности, ея смыслу, ея духу остаются равнодушными и въ объясненіи ея довольствуются взглядами средневѣковыхъ догматикъ.

вѣровать“), стр. 170 („безъ чудесныхъ дѣлъ Христосъ не вышелъ бы между іудеями учениковъ и между язычниками вѣрующихъ“).

§ 4. Кромѣ указанныхъ употребительныхъ трехъ приемовъ возможенъ, въ высшей степени благопотребный, назидательный и сообразный съ цѣлями евангелій, четвертый приемъ въ объясненіи евангельской исторіи — раскрытіе ея внутренней послѣдовательности, ея универсальнаго разума, ея законность, ея духа. Этотъ приемъ съ полнымъ правомъ можно назвать философіей евангельской исторіи. Въ этомъ ея научное объясненіе. Цѣль евангельскихъ повѣствованій указана евангелистомъ Іоанномъ въ томъ, чтобы читатели увѣрвали въ богосыновство Христа и имѣли вѣчную жизнь (Іоан. XX, 31). Но сами евангелисты этой цѣли достигаютъ не собственнымъ обсужденіемъ евангельской исторіи, а передачей и группировкой ея событій, такъ что смыслъ евангельской исторіи въ ихъ повѣствованіяхъ оказывается собственно ея духомъ, а не буквой. Уловить этотъ духъ, этотъ логосъ евангельской исторіи и выразить его въ разсужденіяхъ, въ логическихъ формулахъ — такова задача философіи евангельской исторіи. Такую именно задачу имѣетъ предлагаемое изслѣдованіе. Это задача необъятная, для одного человѣка непосильная. Не исчерпать ея, а только сдѣлать опытъ рѣшенія вопроса, чтобы возбудить къ нему интересъ среди ученыхъ, вызвать на его рѣшеніе болѣе „сильныхъ въ словѣ“ — таковы скромныя желанія автора.

Въ чемъ же самый общій смыслъ евангельской исторіи? Въ томъ, что жизнь Иисуса Христа есть истинная, божественная, духовная, вѣчная жизнь, что Онъ открылъ міру эту жизнь, сдѣлался начальникомъ и совершителемъ духовной жизни христіанъ. Въ Немъ жизнь явилась, вѣчная жизнь, которая была у Отца (1 Іоан. I, 2). Исходный пунктъ такого пониманія жизни Христа представляетъ нашъ внутренній опытъ. Христіанинъ, живя въ природѣ, живетъ не одною природною жизнью, но также жизнью духовною: собственно христіанская жизнь — это и есть, въ отличіе отъ природной, жизнь духовная¹⁾. Откуда же въ природѣ эта духовная, божественная жизнь? гдѣ ея начало? Въ жизни Иисуса Христа.

Истинная, божественная жизнь въ словѣ Божіемъ называется славою божественною. Открывшій міру духовную жизнь, Христосъ прославилъ среди людей Своего небеснаго

1) См. „Цѣль и смыслъ жизни“.

Отца, далъ имъ славу, которую Онъ имѣлъ у Отца Своего. Его жизнь была проявленіемъ божественной славы. Наименованіе божественной жизни Христа славою вводитъ насъ въ пониманіе того способа, какимъ въ Немъ совершилось откровеніе божественной жизни. Этотъ способъ — уничтоженіе. Чтобы прославить Отца на землѣ, открыть Его имя людямъ, Христосъ упочижилъ Себя, отрекся отъ внѣшняго проявленія божественной славы: въ Немъ божественная жизнь явилась не въ свойствахъ неограниченнаго всемогущества, безпредѣльнаго величія, котораго не могутъ вынести условія человѣческаго существованія, а въ свойствахъ духовной жизни, которая вмѣщается въ ограниченности человѣческой жизни, терпитъ ея ничтожество, переноситъ ея страданія. Такимъ образомъ Онъ сталъ родоначальникомъ универсальнаго откровенія имени Божія, сдѣлалъ всѣхъ людей участниками божественной славы, причастниками божескаго естества.

Итакъ, путь, которымъ шелъ Христосъ, есть уничтоженіе и смиреніе; плодъ Его жизни — внутреннее прославленіе человѣка (Филип. II, 5—11).

Но помимо той славы, которую Христосъ имѣлъ у Отца прежде бытія міра и отъ внѣшняго проявленія которой Онъ отрекся въ уничтоженіи воплощенія, и того внутренняго прославленія человѣческой жизни, которое было плодомъ Его уничтоженія и смиренія, въ жизни Христа мы видимъ внѣшнюю славу — Его чудеса. О Его первомъ чудѣ евангелистъ замѣчаетъ: „такъ положилъ Иисусъ начало чудесамъ въ Канѣ Галилейской и явилъ славу Свою“ (Іоан. II, 11). На горѣ преображенія апостолы также видѣли славу Его (Лук. IX, 32). Иисусъ Христосъ былъ великій чудотворецъ. Повѣствованіе о Его общественной дѣятельности, до послѣднихъ дней Его жизни, въ которые Онъ пострадалъ, исполнено Его чудесами и есть собственно благовѣстіе о Его чудесахъ. Многіе изъ народа, увѣровавшіе въ Него ради чудесъ, говорили невѣровавшимъ: „когда придетъ Христосъ, неужели сотворитъ больше знаменій, нежели сколько сей сотворилъ?“ (Іоан. VII, 31). Съ внѣшней стороны, всѣ отношенія народа къ Иисусу Христу, и вѣровавшихъ и невѣровавшихъ, были главнымъ образомъ отношеніями къ Его чудесамъ, къ Нему, какъ чудотворцу. Онъ Самъ въ чудесахъ видѣлъ то средство, которымъ Онъ, вмѣстѣ съ ученіемъ, дѣйствовалъ на народъ и

опредѣляя Его отношенія къ Себѣ. И вотъ возникаетъ, необычайной важности для богословія и для христіанскаго міровоззрѣнія, вопросъ объ отношеніи чудесъ Іисуса Христа къ Его уничтоженію и внутреннему прославленію человѣческой жизни, какъ плоду Его дѣятельности. Это и есть главный вопросъ философіи евангельской исторіи.

Уничтоженіе воплощенія составляетъ предметъ ученія Христа и апостоловъ, — предметъ вѣры ¹⁾; смиреніе Іисуса Христа, выразившееся во внутреннемъ подвигѣ искушеній, подвигѣ послушанія Отцу, составляло Его внутреннюю жизнь ²⁾; въ отличіе отъ того и другого чудеса Іисуса Христа, вмѣстѣ съ закончившею Его жизнь крестною смертью, образуютъ фактическую сторону Его жизни, собственно евангельскую исторію. Вопросъ о значеніи чудесъ въ жизни Христа, объ ихъ отношеніи къ Его смерти, долженъ быть рѣшенъ собственно изслѣдованіемъ евангельской исторіи.

Конечно, указанное различіе не разрываетъ связи: ученіе объ уничтоженіи и смиреніи Христа дополняется евангельскою исторіею, ея смысломъ; въ свою очередь, смыслъ евангельской исторіи можетъ быть понятъ лишь на основѣ ученія объ уничтоженіи и смиреніи Христа, опредѣлявшихъ Его внутреннее настроеніе и принесшихъ послѣдній плодъ Его жизни — прославленіе Отца на землѣ. Эта связь заранѣе предрѣшаетъ поставленный вопросъ въ томъ смыслѣ, что чудеса Іисуса Христа были переходомъ отъ уничтоженія въ воплощеніи къ спасительнымъ смертнымъ страданіямъ: къ нимъ относился внутренній подвигъ Его искушеній; волею Божіею относительно ихъ питалось Его смиреніе и послушаніе; они вызвали враговъ Его, предавшихъ Его смерти.

¹⁾ См. „Уничтоженіе Господа нашего Іисуса Христа“. М. 1901 г.

²⁾ См. „Искушенія Господа нашего Іисуса Христа“. М. 1900 г.

М. Таръевъ.

(Продолженіе будетъ).

Честь — современные понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія.

Неизбѣжность рѣшенія вопроса о чести для каждого человѣка. Наша точка зрѣнія на предлагаемый предметъ по идеалу Евангелія: отрицательное отношеніе Иисуса Христа къ этому вопросу. — Общее дѣленіе: I — теорія (идеаль Евангелія) и II — практика чести (наибольше преступныя рѣшенія вопроса о чести и неизбѣжныя противорѣчія жизни; естественная необходимость послѣднихъ и ихъ примиреніе съ идеаломъ).

Понятіе „чести“, которое мы выбрали предметомъ своего изслѣдованія, переходя въ практику жизни, являлось и является вопросомъ, изъ-за котораго было переломано не мало копій, не только въ переносномъ, но и въ буквальномъ смыслѣ этого слова.

Употребляемое даже въ своемъ лучшемъ, истинномъ значеніи, понятіе чести — честности принадлежитъ къ самымъ обширнымъ по объему содержанія понятіямъ нравственнаго міра, если не составляетъ единственнаго въ своемъ родѣ исключенія, потому что входитъ, какъ предикатъ, во всѣ жизненныя проявленія и отношенія: достойно почтенія — „честно“ быть правдивымъ, справедливымъ, смиреннымъ, добрымъ, полезнымъ и, наоборотъ, безчестно лгать, обманывать, ненавидѣть, вредить и т. д. и т. д.

Вотъ почему намъ приходится писать на тему избитую, старую, которая толковалась если не въ книгахъ, то самую жизнь на протяженіи почти всѣхъ вѣковъ сознательнаго существованія наиболѣе развитого умственно и нравственно человѣчества.

Но поэтому же самому наша тема принадлежит и къ самымъ благодарнымъ — такимъ, которыя никогда не исчерпываются. Много писано до насъ, съ увѣренностью можно сказать, что не менѣе будутъ писать объ этомъ же предметѣ послѣ насъ — и вѣчно онъ будетъ интересенъ и для пишущаго и для читающаго, потому что, какъ бы кто ограниченно и узко ни толковалъ объ этомъ, для всякаго быть честнымъ — значитъ быть не ниже того идеала человѣка, который онъ составилъ для себя, примѣнительно къ обстоятельствамъ жизни и нравственному уровню своей природы. Возможность и даже естественная, самой жизнью разрѣшаемая необходимость отвѣта на этотъ вопросъ только и лишаетъ его жгучести и неувѣренности рѣшенія такъ называемыхъ „проклятыхъ“ вопросовъ, сохраняя къ нему во всей полнотѣ жизненный и главное — для всякаго доступный интересъ.

Тогда какъ высшіе запросы духа — о началѣ и концѣ всего существующаго, бытіи Бога, личномъ безсмертіи и т. п. для сомнѣвающагося рѣдко разрѣшаются вполне удовлетворительно, часто принимаются на вѣру, могутъ забываться, не приводятся на память сознательно — вопросъ о чести постоянно передъ нами, все равно думали ли мы о немъ, или поступали по влеченію низкихъ страстей и интересовъ: всегда мы можемъ сказать, на сколько честно окончень для насъ истекающій или вчерашній день. Правильно или ложно постановлено рѣшеніе — это другой уже вопросъ. При такомъ взглядѣ на дѣло невозможно, конечно, пренебрежительно относиться къ тому, что выработано вѣками человѣческаго сознанія и житейской практики по интересующему насъ вопросу: при важности послѣдняго будетъ имѣть нѣкоторую цѣну даже и то, если общее, старое сознаніе освѣтитъ хотя нѣсколькими новыми психологическими данными.

Коренныя истины и лучшія (pendant — худшія) побужденія очень стары — древность ихъ восходитъ иногда дальше всѣхъ историческихъ о нихъ справокъ. „Истина, — говоритъ Паскаль, — старѣе всѣхъ высказанныхъ о ней мнѣній“.

Исторіи и все развивающемуся, вѣчно юному человечеству чаще всего приходится лишь доказывать и развивать внутреннее содержаніе постулатовъ сознанія или внѣшнему давать внутреннее, общечеловѣческое основаніе — доказывать, что идеалы духа сродны истинному пониманію смысла жизни

человѣческой и ея назначенію. Новаго никто ничего не открывалъ: это говорилъ еще древній Екклезіастъ, повторялъ Паскаль и другіе, иной окраски пессимисты. И они съ своей точки зрѣнія были правы, потому что разумѣли подѣ „новымъ“ и „истиною“ самостоятельное творчество человѣческаго духа¹⁾: новаго, дѣйствительнаго бытія, въ самомъ обширномъ смыслѣ этого слова, духъ человѣческой „создать“, конечно, не можетъ; онъ можетъ только открыть или объяснить бытіе, дать ему логическое основаніе, отъ чего не можетъ даже и отказываться²⁾. Этимъ путемъ пойдетъ человѣческое сознаніе, безъ сомнѣнія, и въ безконечность: природа, существо духа неизмѣнны.

Сказанное относится собственно къ области метафизики, но въ равной степени можетъ быть отнесено и къ области морали. И вотъ на пути-то нравоченія человѣческое сознаніе встрѣчаетъ единственную и безпримѣрную личность Христа, Который одухотворилъ и по-новому обосновалъ Свою вѣчную мораль. Съ еще большею увѣренностью, чѣмъ положеніе о неизмѣнности природы духа, можно принимать и неизмѣнную мораль Богочеловѣка: сущность ея останется навѣки одна и та же, — возможны лишь ложныя или истинныя ея толкованія. Съ точки зрѣнія этой абсолютной морали и будутъ въ предлагаемомъ трудѣ разсматриваться обыденныя понятія чести и синтезъ ихъ, даваемый философскимъ мышленіемъ, которое въ этомъ вопросѣ очень часто лишается своего безпристрастія и идетъ на компромиссъ съ житейскими отношеніями. Прямымъ слѣдствіемъ такихъ уступокъ жизни является то, что вопросъ принципіальнаго характера переносится то на личную, то на общую почву и этимъ только осложняется, мало выясняясь въ своей сущности.

Намъ могутъ возразить извѣстнымъ афоризмомъ Шопенгауера: „философу, какъ и поэту, мораль не должна за-

¹⁾ Относительно Паскаля (и, конечно, Екклезіаста) мы должны, впрочемъ, сказать, что у нихъ развивается совершенно правильный взглядъ на познаніе „новаго и „истиннаго“.

²⁾ Подѣ „творчествомъ“ мы здѣсь не можемъ разумѣть, конечно, созданій человѣческой фантазіи или ложныхъ убѣжденій, потому что въ этихъ случаяхъ имѣется въ виду не объективное бытіе, а лишь бытіе въ сознаніи. Истиннымъ бытіемъ можетъ называться лишь то, что существуетъ и помимо человѣческаго сознанія, а то, что ложно, уже этимъ самымъ объявляетъ себя недействительно существующимъ.

слонять истину¹⁾, но въ данномъ случаѣ это изреченіе едва ли приложимо.

Уже кромѣ того, что во Христѣ мы имѣемъ самозасвидѣтельствованіе истины²⁾, извѣстно положительно, что ученіе Его стѣсняетъ только эгоистовъ, осужденныхъ всякимъ мало-мальски возвышеннымъ ученіемъ. Никто не стапегъ отрицать и того, что жизнь переполнена „тѣмой низкихъ истинъ“ — высокихъ же въ ней очень не много. Мы знаемъ, что дикари ѣдятъ другъ друга, что христіанскіе народы ведутъ постоянныя братоубійственныя войны, но никто не скажетъ, что послѣднее и есть сущность истины Христа, результатъ Его ученія, а на подобныя именно „истины“ и любилъ обращать свѣтъ своего философскаго фонаря Дюгень XIX вѣка.

Идеаль надолго, если не до „новаго неба и земли“, останется идеаломъ; но упрекать его въ несовершенствѣ, въ несоотвѣтствіи жизни лишь потому, что люди при всемъ уваженіи къ нему не могутъ его осуществить, — не логично. Идеаль же Евангелія по нашему вопросу разрѣшаетъ послѣдній такъ непохоже на всѣ выработанныя человѣчествомъ мнѣнія, что отвѣтъ долженъ получиться сколько интересный, столько и оригинальный.

Принявъ положеніе того же Шопенгауера, что каждое философское сочиненіе, какъ бы оно ни было громадно, служить всегда выраженіемъ только одной мысли, мы должны сказать, что по смыслу ученія Христа нужно совершенно отрицательно относиться ко всѣмъ стремленіямъ заслужить почтеніе со стороны ближнихъ: честь (истинная) должна итти за тѣмъ, кто бѣжитъ отъ нея; относясь къ ней по-другому, человѣкъ рискуетъ попасть въ положеніе безумца, желающаго догнать и изловить собственную тѣнь.

Но такъ какъ подобный отвѣтъ мало кого удовлетворилъ бы, такъ же, какъ никто, пожалуй, не обратилъ бы вниманія на краткое заявленіе самого Шопенгауера: „міръ есть воля и представленіе“, если бы онъ не написалъ своего объемистаго труда, — то мы и должны подробнѣе выяснить христіанское отношеніе къ вопросу о чести.

¹⁾ „Статьи эст. фил. и аф.“, стр. 257. Харьковъ 1888 г.

²⁾ Іоанна 14, 6, ср. 18, 37.

Для болѣе удобнаго обозрѣнія нашей темы, имѣющей въ виду не только теорію, но и практику чести, мы предложимъ сначала выясненіе понятія чести — честности въ связи съ установившимися взглядами на этотъ вопросъ, критику этихъ взглядовъ съ точки зрѣнія идеи христіанскаго смиренія и разрѣшеніе нѣкоторыхъ кажущихся противорѣчій новозавѣтныхъ Писаній (часть I) и затѣмъ разсмотримъ и наиболѣе неудачныя и преступныя рѣшенія вопроса о чести съ его практической стороны: 1) дуэль, 2) самоубійство; — противорѣчія жизни: 3) война и вооруженный миръ (честь національная); 4) судъ, клятва и присяга.

Ч А С Т Ь I.

Эгоизмъ и гордость, какъ основаніе чести; ея давность и постоянныя стремленія къ ней, хотя бы въ самомъ грубомъ видѣ. — Выясненіе понятія чести — (внѣшней и внутренней чести). Важность понятія внутренней чести и очевидная несостоятельность чести исключительно внѣшней. — Возможность защиты честолюбія и благодарной роли, которую оно играло въ исторіи. — „Общественное мнѣніе“, какъ источникъ прогресса и опора нравственности; его неясность, ошибки и малопрігодность по отношенію къ идеалу христіанской нравственности. Особый видъ внѣшней чести, признаваемый и христіанствомъ — честь должностная; внѣшне-правовой, механическій взглядъ на нее и взглядъ христіанскій; законность и необходимость этого вида внѣшней чести. — Внутренняя честь. Сбивчивость и неясность въ опредѣленіи ея. Смѣшеніе внутренней чести съ общепринятымъ понятіемъ „совѣсти“ и стремленіе поставить ее на мѣсто послѣдней, какъ всеобщее руководственное начало жизни. — Наиболѣе возвышенныя и близкіе христіанскому пониманію жизни виды внутренней чести: чувство исполненнаго долга и сознаніе собственного достоинства, дающія право на доброе имя. — Краткія замѣчанія о честности, понимаемой въ узкомъ смыслѣ правдивости и вѣрности данному слову.

Честь имѣетъ свою и очень древнюю генеалогію. Какъ и всѣ положительныя и отрицательныя понятія нравственнаго міра, понятіе чести, прежде чѣмъ вылиться въ окончательномъ опредѣленіи, заимствовало свои составные элементы изъ текущей дѣйствительности и въ этомъ смыслѣ существовало почти полностью, такъ сказать, еще до своего рожденія — въ поступкахъ и воззрѣніяхъ людей. Ставъ на эту точку

зрѣнія, мы должны будемъ признать, что начало основныхъ элементовъ „чести“ совпадаетъ съ началомъ жизни человѣка на землѣ и образованіемъ перваго человѣческаго общества. До сихъ поръ первичное и грубое пониманіе чести представляетъ ее, какъ гордое сознаніе признаваемого и другими собственнаго превосходства, въ основѣ чего лежитъ эгоизмъ человѣка, желаніе стать выше толпы, стремленіе сдѣлать свое „я“ центромъ окружающей жизни. Мы не имѣемъ болѣе достовѣрнаго историческаго источника о происхожденіи человѣка и перваго общества, какъ Библия, а она такъ именно и характеризуетъ первый грѣхъ единственныхъ мужа и жены (Быт. III, 5—6). Послѣдовавшее за грѣхомъ наказаніе, кромѣ своего прямого и ближайшаго смысла, можетъ разсматриваться и какъ первое безчестіе. Изгнанный изъ рая сладости человѣкъ покорно несъ свое наказаніе, но наслѣдство гордости и стремленіе къ выдѣленію уже среди себѣ подобныхъ осталось за нимъ навсегда. Первый братъ не желаетъ быть ниже своего единокровнаго въ какомъ бы то ни было отношеніи (IV, 5) и, даже уличенный въ грѣховной мысли (7), убиваетъ его (8).

Чѣмъ дальше шло время и размноженіе людей, тѣмъ болѣе облегчался путь грѣху и гордынѣ превосходства. „Издравле славные и сильные люди“ — исполины (VI, 4), очевидно, подчинившіе своему господству остальное большинство, привели его къ общей міровой гибели (VII, 23). Но грѣхъ не погибъ: ему, скрытому на время опасности среди выдѣленныхъ праведниковъ (VII, 1), суждено было въ лицѣ Хама и его потомства производить „сильныхъ земли“ (X, 8 и д.).

Дальнѣйшая исторія показываетъ, что желаніе „сдѣлать себѣ имя“ (XI, 4) послужило поводомъ къ скорѣйшему разсѣянію общества людей, ставшихъ съ этого времени чуждыми другъ другу и по языку и по обычаю (XI, 7—8). Стремленію къ массовому уже господству, выдѣленію и почету одного общества между другими, представлялось широкое поле будущаго, и можно было уже предвидѣть кровавое зарево грядущихъ войнъ и тѣмы постоянныхъ жертвъ собственнхъ страстей, какъ дѣйствительно и случилось. Страницы дальнѣйшей исторіи писались почти исключительно войной и кровью. За колесницей побѣдителя слѣдовала постоянно восторженная толпа, смѣшивая клики почтенія и удивленія

побѣдителю съ возгласами презрѣнія и отвращенія къ влекомому за побѣдной колесницей побѣжденному.

Ссылка эта на давнее прошлое сдѣлана потому, что разновидности самаго грубаго языческаго пониманія чести сохранились почти во всей своей силѣ и до нашего времени: почести, къ которымъ стремится, какъ къ чему-то устойчивому и цѣнному, современный человѣкъ, показываютъ часто такое грубое непониманіе не только христіанской, но и лучшей языческой морали, что не заслуживаютъ даже спеціальнаго разбора и могутъ быть оцѣниваемы лишь попутно.

Упомянувъ о чести языческаго дохристіанскаго міра — эпохи, быть можетъ, только зарожденія и образованія языка, мы, конечно, имѣемъ въ виду не слово, какъ условный символъ, выражающій извѣстное понятіе, а самое содержаніе понятія, въ данномъ случаѣ даже чувство, которое слагается само собою въ головѣ человѣка изъ наблюденій надъ жизненнымъ опытомъ и опредѣляется взглядами эпохи. Въ этомъ смыслѣ понятіе чести безусловно не моложе перваго общества людей¹⁾. Какъ извѣстное душевное волненіе, чувство чести въ нравственной области, какимъ бы словомъ оно ни выражалось, существовало всегда и въ этомъ видѣ означало и означаетъ свойство духа и поступковъ человѣка, выгодно, смотря по условіямъ времени, выдѣляющее его изъ ряда другихъ людей и дающее ему право на уваженіе въ своихъ или чужихъ глазахъ.

¹⁾ Нужно замѣтить вообще, что понятіе, разъ оно народилось и существуетъ, есть нѣчто постоянное, устойчивое: мѣняются собственно не понятія, а точка ихъ приложенія и иногда слова ихъ обозначающія. Такова судьба почти всѣхъ отвлеченныхъ понятій. Древній грекъ отождествлялъ добродѣтель съ храбростью, потому что считалъ войну и военный успѣхъ высшимъ благомъ и цѣлью жизни. Мы переносимъ понятіе добродѣтели совершенно въ иную сферу жизни внутренней, но тѣмъ не менѣе обозначаемъ имъ тотъ же реальный фактъ, какой имѣлъ въ виду и грекъ, только смотря на дѣло со своей точки зрѣнія. Понятіе Божества и для дикаря и для христіанина означаетъ существо, стоящее выше зависимаго въ извѣстномъ смыслѣ отъ Него человѣка, но откровенная религія надѣляетъ Божество новыми, новыми, иногда противоположными язычеству и въ томъ и другомъ случаяхъ — совершеннѣйшими свойствами. Утвержденіе Вундта, что понятія переживаютъ извѣстную метаморфозу, одухотворяются, по нашему мнѣнію, справедливо только отчасти и должно быть принято относительно (Вундтъ, „Этика“, стр. 33—47, С.-Иб. 1887 г.).

Это послѣднее обстоятельство (Я себя уважаю или меня уважаютъ) даетъ намъ возможность всѣмъ многоразличные взгляды на честь подвести подъ двѣ общія рубрики — чести внѣшней и внутренней; соединеніе обоихъ видовъ въ одномъ человѣкѣ даетъ совершенное содержаніе для понятія чести.

Имѣя въ виду рѣшить вопросъ принципиально, мы должны удѣлить больше вниманія тѣмъ видамъ чести, которые болѣе гармонируютъ съ идеальнымъ христіанскимъ жизнепониманіемъ. Въ этомъ случаѣ безусловное предпочтеніе нужно отдать чести внутренней; разсуждая же о внѣшней чести, можно ограничиться лишь общими замѣчаніями, которыя исключаютъ возможность такогодробнаго дѣленія, какое дѣлаетъ, напримѣръ, Шопенгауеръ¹⁾.

Нельзя отрицать того, что признаніе чести другими (все равно заслуженное или незаслуженное) считалось и считается безспорнымъ благомъ, точнѣе — счастіемъ, и въ этомъ смыслѣ можетъ считаться пульсомъ общественной жизни. „Честолюбіе, — какъ картинно выражается Лазарусъ, — есть ручка у махового колеса времени, къ которой склоняются всѣ приводящіе его въ движеніе“.

Благодарная и полезная роль, которую сыграло въ исторіи стремленіе къ снисканію общественнаго уваженія и похвалы, несомнѣнна: это стремленіе производило не только великія культурно-историческія дѣла, но давало мѣсто и безкорыстному (въ матеріальномъ отношеніи) подвигу и самопожертвованію²⁾. Аѳинянинъ, хотя бы временъ Перикла, придавалъ не очень много значенія собственнымъ добродѣтелямъ и заслугамъ, если онѣ не признавались государствомъ, но за пустой лавровый вѣнокъ и минуту общественнаго одобренія и овацій онъ не задумался бы пожертвовать жизнью. Вотъ

1) „Афоризмы и максимы“, гл. IV — „О томъ, что человѣкъ представляетъ“. С.-Пб. 1892 г.

2) „Стремленіе къ славѣ“, выписываетъ Дж. Лёббокъ слова Мильтона, „эта слабость благородныхъ душъ, подстрекаетъ людей къ возвышеннымъ цѣлямъ, заставляя ихъ пренебрегать мелкими страстями и проводить жизнь въ трудѣ“. Авторъ однако тутъ же добавляетъ: „если допустить, что стремленіе къ славѣ есть слабость благородныхъ душъ, то честолюбіе, дурно направленное, можно назвать ихъ главнымъ недостаткомъ“. „Успѣхи и радости жизни“, гл. XI.

почему древнее *φιλοτιμία* въ его лучшемъ значеніи такъ горячо защищается и превозносится еще и современными писателями. Извѣстный Максъ Нордау пишетъ: „честолюбіе — чувство возвышенное, это борьба противъ закона разрушенія — жажда безсмертія, воплощеніе собственнаго „я“ въ какомъ-либо произведеніи или трудѣ¹⁾. Понятно, что подобная односторонняя защита честолюбія на почвѣ общественной „пользы“ можетъ исходить только отъ человѣка, падающаго ницъ предъ такъ называемой міровой культурой, которая какимъ-то страннымъ образомъ исключаетъ изъ своего вѣдѣнія христіанскую культуру духа и ея возвышенную безкорыстную мораль. На этой почвѣ такъ возможна переоцѣнка общественнаго мнѣнія, какъ двигателя личнаго и массоваго развитія, что, несмотря на все уваженіе къ геніальности, авторъ лишь во взглядахъ толпы видитъ нѣчто устойчивое, что, какъ болѣе пригодное, устояло посреди общаго закона борьбы за существованіе. Общественное мнѣніе отсюда, какъ логическій выводъ изъ жизненныхъ посылокъ, непогрѣшимо, и завтрашній геній, если онъ желаетъ имѣть успѣхъ, долженъ необходимо съ нимъ считаться. „Шапку долой передъ банальностью!“ Она есть собраніе всего лучшаго, созданнаго человѣческимъ умомъ по сей день“²⁾. Вотъ чистѣйшій выводъ эволюціонно-утилитарной морали: возвратясь къ вѣкамъ дохристіанскимъ, она прикрылась только болѣе широкимъ флагомъ служенія всему человѣчеству, а не отдѣльному государству, какъ это было въ язычествѣ. Такой этикѣ, чтобы она могла активно подвинуться впередъ, кнутъ честолюбія и общественнаго презрѣнія, конечно, необходимъ.

Въ настоящее время, при обсужденіи какихъ бы то ни было вопросовъ нравственности, отступленія въ сторону эволюціонной морали дѣлаются какъ-то сами собою: такъ обширны и разносторонни выводы и обобщенія ея главнаго представителя (Спенсера). Притягательная сила и неотразимость доводовъ этой модной теоріи объясняется тѣмъ, что она (теорія) содержитъ въ себѣ множество (дѣйствительно) истинныхъ фактически и драгоцѣнныхъ наблюденій надъ жизнью.

Въ частности и въ области морали теорія эволюціонизма, какъ система, выставившая наиболѣе осязательную и, по-

¹⁾ „Парадоксы“, изд. Павл., стр. 33.

²⁾ Тамъ же, стр. 41.

видимому, безкорыстную мотивацію великихъ поступковъ, пользуется также наибольшимъ почетомъ и распространенностью.

„Въ настоящее время, — пишетъ цитованный нами авторъ, — намъ, разумѣется, извѣстно, что безотносительно не существуетъ ни добра, ни зла, но что, вслѣдствіе постепеннаго давленія законовъ человѣческаго общежитія, дѣйствія, наносившія ущербъ общимъ интересамъ, были признаны дурными и порочными, а дѣйствія полезныя — хорошими и доблестными“¹⁾. Нравственнымъ съ этой точки зрѣнія можно назвать всякое поведеніе, если оно приноситъ пользу, повышаетъ человѣческое самочувствіе и благополучіе, а все это даетъ удовлетворенное стремленіе къ почету — слѣдовательно оно нравственно.

Христіанство, берущее исходнымъ пунктомъ нравственности личное усовершенствованіе, безусловно и въ добрыхъ поступкахъ должно цѣнить не только тотъ или другой ихъ результатъ для общества, но еще выше — внутреннюю мотивацію ихъ: только добро для самого добра, сдѣланное изъ любви къ нему, имѣетъ нравственную цѣнность для личности. Честолюбіе — оправданіе страсти въ глазахъ общества подъ видомъ служенія ему, не оправдываетъ человѣка передъ Богомъ; только безкорыстная любовь, которая „не ищетъ своего“, даже „растроченная въ пустынь“, безъ видимыхъ результатовъ, приводитъ человѣка къ престолу Всевышняго. Честолюбіе, съ другой стороны, далеко не всегда ускоряетъ пульсъ общественной жизни въ хорошую сторону и не только иногда не способствуетъ прогрессу, но служитъ непосредственной причиною упадка высшей умственной и нравственной культуры. Особенно это замѣтно, по мнѣнію Ад. Прэнса, въ наше время, когда „всякій хочетъ вызвать еще неизвѣданную сенсацію, всякій стремится къ чему-то новому, хотя бы въ ущербъ истинности и правдѣ“²⁾.

1) Тамъ же, „Эволюц. эстетика“, стр. 178.

2) „Организація свободы и общественный долгъ“, стр. 152. Такіе же результаты честолюбія можно наблюдать и во всѣхъ областяхъ дѣятельности. См., напр., Авсѣенко — по поводу кн. М. Нордау „Entartung“. Да и на основаніи самой книги можно заключить, что вырожденіе обязано своимъ происхожденіемъ не только расшатанной первной системѣ, но и честолюбивому стремленію къ оригинальничанью.

Перейдемъ къ оцѣнкѣ самаго „общественнаго мнѣнія“, которое издаеть законы для людей „чести“.

Довольно сомнительная честь введенія въ область морали, какъ чего-то устойчиваго и непогрѣшимаго, понятія: „общественное мнѣніе“ принадлежитъ англійскому эмпиризму. Съ легкой руки Локка общественное мнѣніе стало приниматься чуть ли не за основаніе нравственности: если человѣка хвалятъ за извѣстный поступокъ, то онъ и старается дѣлать то, что вызываетъ похвалу и уваженіе, и наоборотъ. Общественное мнѣніе вліяетъ, слѣдовательно, прежде всего на индивидуальную нравственность.

Послѣдователи Локка — Юмъ и Смитъ основывали правильность общественнаго приговора на одинаковости сужденій людей при оцѣнкѣ извѣстныхъ дѣйствій, но и у нихъ уже замѣчается, что сужденія эти могутъ быть различны.

Особенно это замѣтно у Смита, который признаетъ, что симпатичное для одного, въ другомъ можетъ возбуждать только антипатію. Но переоцѣнка важности общественнаго мнѣнія такъ и осталась за англичанами, доказательствомъ чего служатъ Дж. Ст. Милль.

Обращаясь за справкой по этому вопросу къ глубокой древности, мы находимъ яркій примѣръ того, что далеко не всегда древность въ пониманіи смысла отвлеченныхъ понятій стояла ниже нашей современности. Греки выражали понятіе „честь“ двумя словами: *τιμή*¹⁾ и *δόξα*²⁾; первое всегда обозначало нѣчто дѣйствительно цѣнное, равное своей оцѣнкѣ; второе, употреблявшееся, между прочимъ, именно въ значеніи „общественнаго мнѣнія“ обозначало, кромѣ того, еще и ложную славу, — „предразсудокъ“, чѣмъ на самомъ дѣлѣ часто и бываетъ наше пресловутое общественное мнѣніе. Братъ поэтому послѣднее, какъ критерій въ вопросѣ чести, было бы болѣе, чѣмъ неосновательно. Больше того: можно весьма сомнѣваться въ самомъ существованіи общественнаго мнѣнія, какъ всеобщаго приговора; подъ такимъ опредѣленіемъ обычно выступаетъ мнѣніе извѣстнаго класса, извѣстной группы людей, стоящихъ на одинаковомъ уровнѣ умственнаго и нравственнаго развитія.

1) Отъ *τίω* — чтить, оцѣнивать.

2) Отъ *δοκέω* — думать, казаться, слыть за...

Такъ обстоитъ дѣло въ отдѣльномъ государствѣ, у отдѣльнаго народа, сплоченнаго единствомъ происхожденія, языка, закона и расовыхъ особенностей. Если же мы перешагнемъ границу государства, то окажемся въ очень сильномъ затрудненіи найти хотя одно явленіе нравственной области, относительно котораго существовало бы во всей силѣ единства наше „общественное мнѣніе“. Различіе народныхъ воззрѣній такъ велико, что, какъ выразился иронически Паскаль, „истина по одну сторону Пиренеевъ есть ложь и заблужденіе по другую“.

Въ общемъ въ вопросѣ о чести цѣнность общественнаго мнѣнія, какъ мѣрки дѣйствительнаго достоинства человѣка, можетъ серіозно защищаться только тѣми лицами, которыя отъ молодыхъ ногтей привыкли руководиться и благоговѣть передъ кодексомъ такъ называемаго „хорошаго тона“ и общественныхъ „приличій“, каковыя въ карикатурномъ видѣ сводятся къ тому, „что скажетъ княгиня Марья Алексѣевна?“ А извѣстно доподлинно, что это классическое изреченіе принадлежитъ не слишкомъ умной и далеко не честной головѣ. Если же случается, что и неглупая голова прислушивается къ общественному мнѣнію и съ нимъ единственно соображается въ своихъ рѣчахъ и поступкахъ, то очевидно, что она всего менѣе цѣнитъ именно честность.

Было бы по меньшей мѣрѣ странно краснорѣчиво возмущаться и, бѣя себя въ грудь, доказывать человѣку, стоящему выше юнкерскаго міровоззрѣнія, что показная свѣтская честь въ большинствѣ случаевъ есть отрицаніе дѣйствительной, внутренней чести. Прекрасно охарактеризовалъ нѣкоторые отрицательные виды показной, прислушивающейся къ сословному мнѣнію чести, покойный прот. Иванцовъ-Платоновъ въ своей рѣчи¹⁾ къ вповѣ произведеннымъ подпоручикамъ.

¹⁾ „Истинное понятіе о чести и ложныя представленія о ней“. М. 1894 г. Намъ кажется особенно удачнымъ самое дѣленіе, сдѣланное почтеннымъ авторомъ въ заглавіи разсужденія о чести, на „понятія“ и „представленія“ о ней. Ложныя понятія о чести, по всей справедливости, не заслуживаютъ названія понятій, такъ какъ представляютъ изъ себя нѣчто совершенно непродуманное, куда входятъ, какъ и во всякое представленіе, одинаково существенныя и случайныя черты и послѣднія часто на первомъ планѣ. Вотъ почему эти „представленія“ (въ противоположность понятіямъ) и не заслуживаютъ подробнаго разбора.

Къ сожалѣнію, авторъ раскрываетъ почти исключительно вторую половину своей темы, ограничиваясь относительно „истиннаго понятія о чести“ нѣсколькими общими фразами.

Изъ сказаннаго видно, что въ разсужденіи о малоцѣнности общественнаго мнѣнія мы имѣли въ виду разновидность сословныхъ предразсудковъ, не санкціонированный законной властью человѣческой обычай, создающій не „нравственность“, а „нравы“.

Совершенно по-другому должно относиться къ общественному мнѣнію, въ которомъ отражается вѣковое наслоеніе внутренне усвоеннаго христіанства, или къ мнѣнію хотя и человѣческаго происхожденія, но совпадающему съ ученіемъ Христа. Въ этомъ случаѣ общественное мнѣніе переходитъ въ законъ жизни. Стремленіе стать выше всѣхъ общественныхъ сужденій, выше откровенной религіи, приводитъ къ тому, что человѣкъ становится врагомъ завѣдомаго и испытаннаго добра.

Примѣръ такой незаконной вражды мы видимъ въ лицѣ Ницше, когда онъ, за предѣлами утвердившихся понятій о добрѣ и злѣ, занялся переоцѣнкой существующихъ цѣнностей, т.-е. поставилъ съ одной стороны все выстрадавшее вѣками свои идеалы человѣчество, а съ другой... только одинъ шаткій и не безгрѣшный человѣческій разумъ, подъ выводами котораго написалъ ядомъ и желчью: „вотъ истина!“ Но и для Ницше нашлись настолько сострадательные, если ихъ нельзя назвать единомышленниками, люди¹⁾, которые выступаютъ почти полными апологетами „мученика мысли“, забывая, что это во всѣ вѣка наблюдаемое мученичество и „исканіе“ не даютъ еще сами по себѣ права на безгрѣшность выработаннаго „мученикомъ“ идеала.

Выше законовъ божескихъ и человѣческихъ можетъ стать лишь непомѣрная гордость, или такой же степени отчаяніе, а ни та, ни другое не выработали еще ни одного истинно жизненнаго принципа. Самъ Ницше навѣрное отказался бы отъ своей проповѣди, если бы какимъ-нибудь неожиданнымъ

¹⁾ Таковъ, напримѣръ, г. Шестовъ, написавшій книжку о Ницше и Толстомъ. Книжка эта въ главахъ о Ницше отличается не столько ясностью, сколько порывами, вслѣдъ за Базельскимъ философомъ, „въ невѣдомую даль“ и желаніемъ представить его, не въ примѣръ прочимъ, искреннимъ и цѣльнымъ мыслителемъ, безстрашно смотрящимъ прямо въ глаза голой и непоукрашенной истинѣ.

способомъ люди стали проводить въ жизнь его откровеніе. Иные въ его положеніи не выходятъ изъ предѣловъ самочувствія и вырабатываютъ правила для себя, не рискуя предлагать ихъ другимъ, какъ, на примѣръ, дѣлаетъ ближайшій литературный прототипъ Ницше — профессоръ Бергеръ¹⁾, не нашедшій въ отчаяніи лучшаго вывода, какъ „презрѣніе къ людямъ, презрѣніе къ себѣ, презрѣніе къ презрѣнію людей“. Этого, по крайней мѣрѣ, оказался и послѣдовательнѣе, потому что считалъ себя достойнымъ общей участи, разъ онъ имѣеть несчастіе принадлежать къ породѣ людей.

Собственно говоря съ внѣшней честью, точнѣе стремленіемъ къ ней и его недостатками, можно кончить. Желаніе общественнаго и какого-то бы ни было уваженія признается закономъ человѣческой природы, но усиленное исканіе ея даже и въ глазахъ завзятыхъ честолюбцевъ считается если не низкимъ, то во всякомъ случаѣ непохвальнымъ. Доказывать это фактами и словами Евангелія совершенно излишне.

Каждый человѣкъ представляетъ для другихъ людей загадку и даже при всемъ его желаніи быть естественнымъ, правдивымъ и откровеннымъ до глубочайшихъ изгибовъ души, внутреннее его бѣтїе, его „я“ не находитъ полного выраженія во внѣ. Душа великая и умъ пытливый постоянно мучаются этой неизбѣжной разницей между „быть“ и „казаться“, — никогда не дающихъ совпаденія безъ остатка: въ этомъ вѣчная трагедія великаго духа. Люди съ ничтожнымъ и честолюбивымъ внутреннимъ содержаніемъ находятъ въ этомъ, напротивъ, двоякую выгоду — стараются казаться лучшими и за какимъ угодно гигантомъ духа находятъ или предполагаютъ не существующія въ дѣйствительности слабости. Произведя такое уравненіе съ завѣдомо отсутствующимъ и однимъ неизвѣстнымъ, низость съ сознаніемъ собственного достоинства жметъ руку честности, садится рядомъ съ геніемъ и не находитъ даже страннымъ, если геній окажется десяткомъ ступеней ниже на лѣстницѣ общественнаго положенія.

Эта постоянная возможность ошибки въ опредѣленіи внутреннего достоинства человѣка, въ связи съ неуклонно иду-

¹⁾ Шпильгагенъ, „Загадочная натура“.

щимъ развитіемъ общественной жизни и общественныхъ служеній, создала совершенно особый видъ внѣшней чести, могущій иногда соединяться съ недостойнымъ внутреннимъ существомъ челоѣка. Но замѣчательно, что этотъ видъ чести, повидимому, такъ странно, безусловно признается и одобряется христіанствомъ, осуждающимъ даже и основательное исканіе чести.

Мы разумѣемъ честь служебную, или должностную¹⁾. „Всѣхъ почитайте, — пишетъ апостоль, — братство любите, Бога бойтесь, *царя чтите!*“²⁾ Такъ же недвусмысленно говорится въ священномъ Писаніи объ уваженіи и должномъ почтеніи и ко всѣмъ властямъ земнымъ³⁾. Уваженіе должно простираться до неосужденія даже въ мысли. Здѣсь сказано не самопротиворѣчіе и не уступка властямъ. Развѣ не называетъ св. Писаніе самихъ царей „слугами“ (Римл. 13, 4), обязанными служить Богу и Христу (Пс. 2. 10—12) и бояться Бога (Втор. 17—10)? И развѣ не даетъ Библія примѣровъ гибели нечестивыхъ царей? Христіанство въ заповѣди о почитаніи властей служить своей постоянной и высокой цѣли — созиданію царства Божія въ царствѣ челоѣческомъ, мирно и безъ насилій проникая и совершенствуя всѣ общественныя житейскія отношенія.

Естественное происхожденіе служебной чести должно опредѣляться болѣе или менѣе однообразно. Ясно, что происхожденіе ея вызвано тою же необходимостію, какою вызвано происхожденіе и всѣхъ общественныхъ должностей въ государствѣ. Но отношеніе лица къ занимаемой имъ должности и, слѣдовательно, чести оцѣнивается различно. Возьмемъ для примѣра два взгляда — Шопенгауера и Экштейна⁴⁾.

Первый опредѣляетъ служебную честь такъ: „она заключается во всеобщемъ мнѣніи другихъ, что челоѣкъ, занимающій свою должность, дѣйствительно имѣетъ всѣ необходимыя для этого качества и во всѣхъ случаяхъ точно исполняетъ свои обязанности. Чѣмъ важнѣе и шире кругъ дѣйствій чело-

1) Название этого вида чести „сословной“ употребленное г. Олесницкимъ (399 стр.), не такъ удачно.

2) I Петра, 2, 17.

3) Напр. Римл. 13, 7; Дѣян. 23—25. То же самое и въ Ветхомъ Заѣвѣтѣ: Исх. 22, 28; Еккл. 10, 20; I Ц. 24, 8; III Ц. 1, 23 и 31 и др.

4) „Честь въ философіи и въ правѣ“. С.-Пб. 1895 г.

вѣрка въ государствѣ..., тѣмъ выше должно быть и мнѣніе о немъ..., слѣдовательно выше и степень чести, выраженіемъ которой являются его ордена, титулы и т. д.“ Занимающій должность, со своей стороны, долженъ исполненіемъ обязанностей поддерживать уваженіе къ ней и всякія нападки на него и на должность наказывать въ доказательство ихъ несправедливости¹⁾. По мнѣнію Экштейна, должностная честь „не имѣетъ въ основаніи своемъ оцѣнки достоинства лица. Всякій можетъ занимать государственную службу... Честь человѣка припита къ должности... Должность представляетъ собою государство и заимствуетъ отъ послѣдняго свое достоинство. Должностная честь, озаряющая своимъ блескомъ извѣстное лицо, какъ носителя должности, есть лишь отблескъ чести государства. Почетъ ищетъ для себя осязаемый объектъ и находитъ его въ носителѣ должности“²⁾. Послѣдній взглядъ, очевидно, внѣшне-правовой, механической: по нему, люди служатъ объекту права — государству, а не наоборотъ. Этотъ взглядъ беретъ человѣка черезчуръ оторваннымъ отъ жизни и рассматриваетъ его, какъ простой винтикъ государственной машины, оцѣнивая его относительную полезность. Авторъ пишетъ дальше: „право не придаетъ никакого значенія особенному этическому образу дѣйствія лица, который важенъ только съ точки зрѣнія этики“³⁾.

Взглядъ Шопенгауера, не отдѣляющій должности отъ самой личности и качествъ ея, болѣе подходит къ христіанскому понятію о чести общественнаго служенія⁴⁾. Христіанство рассматриваетъ государство, какъ живой организмъ, каждый членъ котораго отправляетъ свою отдѣльную, но всѣмъ, а черезъ это и ему самому, необходимую службу, такъ что достоинства и способности человѣка тратятся не на что-то абстрактное, но на окружающую его жизнь и непосредственно на него самого. Отсюда вытекаетъ то, что каждый дѣлаетъ свою работу, какъ можно лучше, по двойному мотиву — любви къ себѣ и ближнему, и плохо дѣлать не можетъ, не про-

1) „Афоризмы“, т. 1, 84—95.

2) Экштейнъ, стр. 68.

3) Тамъ же, стр. 68.

4) Шопенгауеръ, впрочемъ, въ концѣ говоритъ, что онъ принялъ служебную честь „въ болѣе обширномъ смыслѣ, чѣмъ обыкновенно, когда она означаетъ подобающій респектъ гражданъ предъ самою должностью“, стр. 96.

творѣча своей природѣ. Совѣмъ негодныхъ членовъ нѣтъ; поэтому каждый достоинъ почтенія, сообразно своей дѣятельности. Богаче одаренные взяли на себя труднѣйшую и обширнѣйшую работу, дѣлають для другихъ гораздо больше, чѣмъ для себя, и достойны поэтому большей благодарности и уваженія. Начальникъ „не безъ ума мечъ носить“, слѣдовательно, и почитается по достоинству. Высшія должности, которымъ дана власть надъ другими, поставлены Самимъ Богомъ, такъ что Ему въ лицѣ власть имущихъ и нужно повиноваться. Властители — „Божіи слуги, этимъ самымъ постоянно занятые“ (Римл. 13, 6); поэтому чѣмъ выше должность, тѣмъ больше, почтенно лицо — каждый получаетъ только „должное“ (ст. 7).

Такъ христіанство соединяетъ внѣшнее и внутреннее, государство и Церковь, почему и говорятъ, что „государство должно быть церковью отъ міра сего, а Церковь — государствомъ только не отъ міра сего“¹⁾. Христіанство, создавъ людямъ идеаль, даетъ имъ свободу рѣшать житейскія дѣла, мирится съ какимъ угодно положеніемъ и строитъ общества, въ убѣжденіи, что люди идутъ отъ худшаго къ лучшему, хотя и вводитъ въ исторію Промыслъ. Если свобода перемѣняетъ строй жизни на худшее — вина не Промысла, а свободы, но отношеніе почтительности не должно мѣняться, потому что только при этомъ условіи возможно мирное развитіе, которое въ результатѣ можетъ измѣнить и непригодный существующій строй. Отвѣтственность въ этомъ случаѣ падаетъ на тѣхъ, кто дѣлаетъ исторію, а покорность всегда найдетъ свою награду. Къ тому же считается почти общимъ убѣжденіе, что творцами историческаго развитія являются не всегда повелители и представители государства, а скорѣе тѣ честные труженики мысли и воли, которые изъ своей тиши и уединенія выносили и выносятъ человѣчеству свои лучшія, нравственно оздоровляющія вдохновенія²⁾. Эти гениальные свѣточы ума человѣческаго освѣщаютъ исторію на всемъ ея протяженіи. Въ дѣйствительности — употребляя модный терминъ — „выживаетъ“ только то, что двигаетъ чело-

¹⁾ Львовъ, „Принципы этики“, стр. 122.

²⁾ См. по этому вопросу ст. Меншикова („Кн. Недѣли“) „Вожди народные“ и „Красивый цинизмъ“, писанныя по поводу не знающихъ удержу своей дикой натурѣ героевъ г. Горькаго.

вѣчество по пути истиннаго прогресса. „Все, — пишетъ Ж. Пейо, — что было создано на землѣ прочнаго и великаго, было создано работниками мысли. Весь плодотворный трудъ челоувѣчества былъ выполненъ спокойно, неспѣшно и безъ шуму мечтателями, о которыхъ говорятъ, что они „падаютъ въ колодець, заглядѣвши на звѣзды“. Все остальное: политики, завоеватели, всѣ блестящіе дѣятели, наполняющіе исторію трескомъ и шумомъ совершенныхъ ими нелѣпостей, играли лишь второстепенную роль въ поступательномъ движеніи челоувѣчества“¹⁾). Крайніе мыслители идутъ даже далѣе, и не признаютъ за политическими представителями шумящихъ массъ никакого значенія, считая ихъ порожденіемъ общаго настроенія, которое для своего воплощенія ищетъ только подходящаго субъекта. Такъ, напримѣръ, смотритъ на личность Наполеона I и его дѣло Левъ Толстой. Нужно затѣмъ помнить, что дѣйствительная, не преходящая честь — честь въ будущей жизни раздѣлится не по челоувѣческому рангу, а по внутреннему содержанію и дѣйствительной заслугѣ. Повелитель и послѣдній изъ рабовъ стануть рядомъ у престола Божія, если они одинаково честно проходили свое служеніе; а если властелинъ принималъ почетъ и уваженіе, какъ должно, только потому, что онъ родился властелиномъ, онъ найдетъ за гробомъ справедливый и неліцепріятный судъ.

Итакъ, „честь“ невозможно выкинуть изъ житейскаго обихода: отношеніе почтенія проникаетъ всѣ формы государственной жизни, въ которой только и можетъ протекать жизнь большинства. Честь, наконецъ, признаетъ въ извѣстной степени и само христіанство; но это „въ извѣстной степени“ и заставляетъ насъ обратиться къ разъясненію христіанскаго взгляда на тѣ понятія чести, которыя болѣе другихъ мирятся съ откровеннымъ ученіемъ о цѣли челоувѣческой жизни и средствахъ къ ея достиженію.

Такими понятіями мы признали понятія „внутренней“ чести. Но на первыхъ же порахъ возникаетъ затрудненіе, съ какого опредѣленія внутренней чести можно начать. Дѣло въ томъ,

¹⁾ „Воспитаніе воли“, стр. 96. Та же самая мысль высказывается у Дж. Лебока, гл. XI „О честолюбіи“, стр. 166—167.

что, несмотря на множество опредѣленій ея, нѣтъ ни одного, которое бы дѣйствительно „опредѣляло“ — ставило понятіе чести въ рамки двухъ-трехъ недвусмысленныхъ выраженій. Обыкновенно опредѣляющій начинаетъ: „честь есть“ и продолжаетъ о сознаніи, даже о „самосознанномъ признаніи“¹⁾, о „непорочномъ образѣ жизни“²⁾, или о „человѣческомъ достоинствѣ“, дѣлитъ даже свое опредѣленіе по пунктамъ³⁾, т.-е. рассуждаетъ по поводу не оформленнаго еще представленія, въ худшемъ случаѣ — противорѣчитъ себѣ и расширяетъ собственное опредѣленіе. И между тѣмъ каждый неудачникъ отлично понимаетъ, что и онъ, и другой, и третій желаютъ выразить одно и то же; всякій понимаетъ, что внутренняя честь заставляетъ быть „честнымъ“ — вотъ и все!

Но въдъ изъ такого опредѣленія получается лишь переводъ вопроса: остается опредѣлить, чтѣ же значитъ быть „честнымъ“, т.-е. достойнымъ уваженія, и когда человѣкъ такимъ бываетъ. Одного общаго опредѣленія слова не найдешь, какъ не найдешь и не уложишь въ рамки опредѣленія саму живую и видоизмѣняющуюся внутреннюю жизнь.

Затрудненіе увеличивается и тѣмъ, что часто къ понятію внутренней чести стараются прикинуть внѣшнюю мѣрку, которой объективировалась бы ея цѣнность.

Причина неудачи, на нашъ взглядъ, понятна.

Стараются опредѣлить то, чтѣ, какъ совокупность всѣхъ „внутри-жизненныхъ“ условій, не можетъ быть опредѣлено: стараются опредѣлить то, чтѣ составляетъ душу всѣхъ поступковъ человѣка, все безъ остатка его духовное „я“, которое можетъ быть нарушено и нарушено всецѣло, однимъ какимъ-нибудь незначительнымъ и непредвидѣннымъ поступкомъ, даже побужденіемъ, смутно сознаваемымъ внутреннимъ чувствомъ. Бываетъ даже такъ, что относительная честность того или иного побужденія и поступка оцѣнивается по достоинству не только посторонними, но и самимъ субъектомъ, только не одинъ десятокъ лѣтъ спустя. Слѣдовательно, чтобы представить идеально честнаго человѣка, нужно представить его вполне безгрѣшнымъ; въ противномъ случаѣ нѣтъ абсолютно честныхъ людей, и можно разсуждать лишь объ отно-

¹⁾ Штркмцель (цит. по Экштейну).

²⁾ Офонгеймъ, тамъ же.

³⁾ Аренсъ, тамъ же, стр. 76—77.

сительной безчестности, а никакъ не о безспорной честности.

Согласимся, что приведенное соображеніе представляетъ изъ себя не житейскую, а, такъ сказать, „сверхчеловѣческую“ оцѣнку, но и спустясь на землю, въ область обычныхъ человѣческихъ отношеній, въ область индивидуальнаго самосознанія и самооцѣнки, мы все же должны будемъ признать, что понятіе „внутренней“ чести не уложишь на страницы учебника или, тѣмъ болѣе, книжки правилъ „хорошаго тона“. Здѣсь получается одно, ничѣмъ не устранимое, противорѣчіе или недоумѣніе — дѣло не въ названіи, а въ фактѣ. Внутренняя честь и измѣряться и оцѣниваться можетъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, конечно, только внутренно, т. - е. посредствомъ самосознанія, не выходя изъ предѣловъ его; прислушиваясь къ чужому мнѣнію, устному или писанному, хотя бы и въ формѣ общеобязательнаго закона, внутренняя честь выходитъ изъ предѣловъ не только самосознанія, но даже (въ послѣднемъ случаѣ) и изъ предѣловъ этики, переходя въ область права и виѣшней законности.

Мы предвидимъ возраженія: „а общественная этика? человѣкъ можетъ развиваться и совершенствоваться только въ обществѣ себѣ подобныхъ, перенимая и усвоивая выработанные лучшею частью человѣчества этические идеалы“ и т. д. и т. д.

Прекрасно! тогда не говорите о внутренней чести, какъ о чемъ-то самостоятельномъ: она оказывается просто сводомъ пришедшихъ извнѣ общечеловѣческихъ убѣжденій и не имѣетъ самостоятельнаго, а тѣмъ болѣе высшаго значенія. Тогда все должно свести или къ общественному мнѣнію, или къ эволюціонно-утилитарной морали. Это одна сторона вопроса. Другая — ставить насъ въ неменьшее логическое затрудненіе. Передъ нами язычникъ, магометанинъ или буддистъ, однимъ словомъ, человѣкъ, имѣвшій несчастье родиться въ средѣ, исповѣдующей нехристіанскую религію. Этотъ человѣкъ, кромѣ того, что исполняетъ предписанія своего культа, имѣетъ много и умственныхъ и сердечныхъ качествъ, которыя даютъ ему возможность стать даже выше собственной религіи: онъ сдержитъ данное слово, не убьетъ, стойко и безукоризненно выдержитъ жизненное испытаніе и борьбу за то, что внутренно и убѣжденно считаетъ высшей и совершеннѣйшей

правдой, предписываемой ему не закономъ или религіей, которые ничего не говорятъ объ этомъ предметѣ, или даже позволяютъ нарушить ему внутреннюю правду. По логикѣ „внутренней“ чести, мы должны будемъ назвать этого чело-вѣка безусловно честнымъ, между тѣмъ какъ онъ дѣлаетъ массу поступковъ, которые оскорбляютъ самое примитивное чувство чести: онъ заставляетъ работать на себя больную и слабую жену, а самъ не шевельнетъ и пальцемъ для устройства домашняго очага, и убѣжденно будетъ считать своимъ барана, зашедшаго на его пастбище изъ чужого стада, на томъ основаніи, что тотъ пасется на его землѣ и подъ присмотромъ его пастуха и т. д. Осуждать язычника за то, что онъ не знаетъ о существованіи другой, болѣе высокой религіи, болѣе развитого чувства законности, мы не въ правѣ и все-таки не назовемъ его честнымъ чело-вѣкомъ, въ нашемъ смыслѣ, хотя, становясь на его точку зрѣнія, онъ заслуживаетъ всяческаго уваженія. Мы уже не станемъ приводить въ примѣръ русскаго купца, который считаетъ себя честнымъ на томъ основаніи, что онъ беретъ хорошій процентъ барыша только съ товара первой свѣжести, или разсуждаетъ приблизительно такъ: „хочешь бери (взятку), не хочешь не бери, твое дѣло, да не тормози только. Вотъ вѣдь въ чемъ честность-то по-нашему заключается!“¹⁾

Сбивчивость и туманность представленій о внутренней чести заключаются далѣе въ томъ, что, понимаемая безъ отношенія къ внѣшнему ея обваруженію и почету, она, по нашему мнѣнію, совершенно не имѣетъ самостоятельнаго значенія и почти совпадаетъ съ общепринятымъ понятіемъ „совѣсти“²⁾. Разница въ томъ, что требованія совѣсти въ большинствѣ случаевъ разсматриваются, какъ требованія высшаго авторитета, какъ принципъ, имѣющій сверхчеловѣ-

1) Глѣди чъ, „Кувальные огни“; сл. старика Воблова.

2) См., напр., опредѣленія совѣсти по Мартенсену, § 117 и д. и Янышеву („Православно-христ. ученіе о нравственности“, стр. 93—94, изд. 1887 г.). Пв. Поповъ, „Ест. нравств. законъ“, стр. 178. На образованіе понятія чести (honor) изъ понятія совѣсти (conscientia) указываетъ и специальная статья о совѣсти. г. Богословскаго („Правосл. Соб.“, сентябрь 1900 г.). Значеніе „совѣсти“ мѣняется у Цицерона, потомъ у Горація и Ювенала. Она (у Цицерона) разумѣется не какъ только способъ сужденія о нравственномъ достоинствѣ чело-вѣческой дѣятельности, но и какъ сила законодательная. (Cic., „De natura deo-rum“, 3, 35 и др.)

ческое происхожденіе, а внутреннюю честь стараются опредѣлить, какъ феноменъ чисто человѣческаго происхожденія, имѣющій свои особенности въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ. Но въ общемъ, собственно говоря, не получается никакого различія и происходитъ это отъ того, что поклонники „чести“, какъ двигателя нравственныхъ поступковъ человѣка, стараясь дать оправданіе и внутреннюю мотивацию понятію, образовавшемуся и развившемуся исключительно на почвѣ внѣшнихъ общественныхъ заслугъ и отличій, ставятъ его уже на занятое мѣсто, желаютъ подмѣнить имъ понятіе совѣсти.

Попытайтесь, напримѣръ, найти самостоятельное значеніе тому, по выраженію Экштейна, „психическому феномену“, который представляетъ изъ себя внутренняя честь. Изобрѣтатель термина самъ сознается, что въ доказательство его мысли „ничего другого не остается, какъ сослаться на внутренній опытъ“ (стр. 85—86).

Разсужденіе автора длинно и туманно.

„Внутренняя честь вытекаетъ изъ живущаго въ душѣ человѣка, въ ней укоренившагося, постоянно питаемаго и потому всегда свѣжаго комплекса идей. Въ этотъ комплексъ идей входятъ мысли о собственной идеальной личности, объ отношеніяхъ ея къ прочему міру, о ея привычкахъ, выражающихся въ ея поступкахъ; словомъ, центральный пунктъ этихъ мыслей составляетъ „я“, не особнякомъ стоящее, а занимающее свое опредѣленное мѣсто въ кругу всѣхъ ему принадлежащихъ правъ и всѣхъ на немъ лежащихъ обязанностей. По выраженію Кальдона, „честь есть святое мѣсто, гдѣ всецѣло находится душа“. У каждого человѣка существуютъ эти мысли; онѣ появляются съ появленіемъ его мышленія, онѣ укрѣпляются изо дня въ день и стоятъ у порога сознанія или, по крайней мѣрѣ, ихъ легко можно вызвать передъ сознаніемъ. Такой комплексъ мыслей о нашемъ собственномъ характерѣ и отношеніи нашемъ къ внѣшнему міру называется честью и онъ возбуждаетъ чувство чести.

„Честь не есть сама идеальная личность... Въ чести проявляется „я“, отъ всего тѣлеснаго освобожденное... Честь есть психическій феноменъ... Честь — это коллективная мысль; содержаніе ея заполняютъ идеальная личность, ея цѣна, ея права и обязанности. Самостоятельно честь не выступатъ.

Она выходитъ на сцену тогда, когда ею опредѣляется качество извѣстнаго поступка или когда поражается кѣмъ-нибудь личность“ (стр. 86—87).

Если изъ этого опредѣленія откинуть „пораженіе личности“, что наводитъ на мысль уже о внѣшне выраженной чести (безчестіи), то послѣднее проявленіе чести вполне совпадаетъ съ понятіемъ „карающей совѣсти“¹⁾. Вотъ почему такъ не ясны и не удачны опредѣленія внутренней чести и на страницахъ учебниковъ нравственнаго богословія²⁾.

На сбивчивость, неясность и несамостоятельное значеніе внутренней чести указываетъ и шутовское опредѣленіе Шопенгауера, ясный умъ котораго разсмотрѣлъ возможность смѣшенія чести съ совѣстью и заставилъ его склониться въ этомъ вопросѣ къ чисто внѣшнему происхожденію чести изъ общественнаго мнѣнія. „Прежде всего, — пишетъ философъ, — слѣдовало бы опредѣлить честь. Если бы я въ этомъ намѣреніи сказалъ, что *честь есть внѣшняя совѣсть, а совѣсть внутренняя честь*, то это могло бы, пожалуй, инымъ понравиться, но представляло бы скорѣе блестящее, чѣмъ ясное и основательное, объясненіе. Вотъ почему я и говорю: *объективно честь есть мнѣніе другихъ о нашемъ достоинствѣ, а субъективно — нашъ страхъ передъ этимъ мнѣніемъ*“³⁾.

Итакъ, нужно прійти къ заключенію, что честь, какъ производное, а не прирожденное (въ противоположность совѣсти) явленіе духовной жизни, необходимо должна, при стремленіи дать ей самостоятельное значеніе, захватывать не свою область.

Думается, что изъ приведеннаго выше примѣра добродѣтельнаго язычника достаточно ясно видно, чему онъ обязанъ своимъ возвышеніемъ надъ моралью исповѣдуемой религіи: какому-то производному, нажитому чувству чести („цѣлостности своего внутренняго „я“), или непосредственному голосу совѣсти, по которому люди, и не имѣя закона, „естественно законная творять“ (Римл. II, 14—15). Чтобы показать всю

¹⁾ См. кромѣ указанныхъ уже авторовъ (Янышева и Мартенсена) у Олсницкаго стр. 122. Почти до буквальной сходно опредѣляется совѣсть я у Циглера въ его книгѣ „Что такое нравственность?“ 70—72. С.-Пб. 1895 г.

²⁾ Олсницкій, „Изъ сист. христіанскаго нравоученія“, стр. 398. Кіевъ 1896 г.

³⁾ „Афоризмы“, стр. 87—88.

несостоятельность расширенія понятія внутренней чести и раскрыть незаконныя претензіи поклонниковъ ея, старающихся дать чувству чести не принадлежащее ему значеніе прирожденности, достаточно будетъ сослаться на обычное словоупотребленіе смѣшиваемыхъ понятій „чести“ и „совѣсти“. И прежде всего сколько бы мы ни вслушивались въ простонародную рѣчь, мы совершенно не найдемъ тамъ понятія внутренней чести; въ смыслѣ внѣшняго почета оно употребляется еще довольно часто, но никогда въ смыслѣ идеальнаго руководства и внутренней мѣрки для оцѣнки поступковъ. Смыслъ выраженія: „моя честь не позволяетъ этого сдѣлать“ едва ли будетъ понятенъ простому человѣку. Выраженіе же: „ни стыда, ни совѣсти“ и подобныя ему извѣстны почти каждому ребенку. Обратимъ вниманіе, между прочимъ, и на смѣшеніе двухъ послѣднихъ понятій „стыда“ и „совѣсти“ до полной замѣны одного изъ нихъ другимъ. Такъ, „безсовѣстный“ едва ли не чаще своего первоначальнаго значенія употребляется въ смыслѣ выраженія „безстыдный“, указывающаго на нѣчто органически прирожденное человѣку. Стыдъ и совѣсть понимаетъ каждый человѣкъ, потому что они выступаютъ съ характеромъ природной необходимости; честное же отъ безчестнаго простолюдинъ если и отличить, то употребить непремѣнно выраженіе совѣсти, а не чести. Даже и среди поклонниковъ чести возможны противоположныя мнѣнія о честности или безчестности извѣстнаго поступка.

Перейдемъ къ раскрытію послѣдствій нарушенія „чести“ и „совѣсти“.

Можно, пожалуй, говорить и объ „угрызенияхъ чести“, но въ этихъ угрызенияхъ, въ противоположность совѣсти, будутъ отсутствовать Богъ и премірное воздаяніе: стыдъ и воздаяніе въ сознаніи проступка противъ чести въ мысляхъ ея поклонника обычно не идутъ дальше людскаго суда и отношеній общества, на высшей ступени — чувства потери личнаго достоинства. Преступленіе противъ совѣсти, будучи грѣхомъ противъ Бога, часто не нарушаетъ требованій созданнаго человѣкомъ права; соотвѣтственно тому безчестье (внѣшне выраженное), будучи безразличнымъ и даже (въ случаѣ благодушнаго перенесенія) заслугой передъ Богомъ,

карается общественнымъ мнѣніемъ и даже формальнымъ человѣческимъ судомъ. Совѣсть, далѣе, какъ законъ естественный (Римл. II, 14), вложенный Самимъ Богомъ, болѣе непогрѣшима въ своихъ приговорахъ, чѣмъ выработанное общезжитіемъ чувство чести, и гораздо менѣе склонна къ заблужденію, разъ она приводитъ къ своему суду извѣстный поступокъ или намѣреніе. Чувство же чести и именно въ его высшемъ проявленіи, какъ чувствѣ личнаго достоинства, можетъ быть величайшимъ грѣхомъ, какъ демоническая гордость своимъ самосознаніемъ и самоопредѣленіемъ, стоящими выше суда человѣческаго и не допускающими ошибокъ.

Мы сдѣлали краткую сравнительную оцѣнку совѣсти и чести для того, чтобы показать, можетъ ли послѣдняя вообще служить руководственнымъ началомъ жизни, въ какомъ значеніи и желаютъ ее выставить поклонники. Если и естественный прирожденный законъ совѣсти имѣетъ нужду въ руководствѣ закона откровеннаго, то тѣмъ менѣе самостоятельнаго значенія имѣетъ нажитое человѣческой культурой чувство чести.

Здѣсь не лишне указать и на то, что самая культура признается и не можетъ не признаваться въ извѣстной степени продуктомъ откровенной религіи; такъ что и все лучшее и высшее въ такъ называемомъ чувствѣ внутренней чести едва ли не цѣликомъ должно отнести къ наслоенію іудейства и христіанства. Иначе не могутъ смотрѣть на дѣло и защитники чести, какъ „могучей силы“¹⁾, которой они придаютъ самостоятельное значеніе. Къ этому необходимому признанію пришелъ, на примѣръ, и Экштейнъ²⁾.

Невозможно разсмотрѣть, конечно, всѣ виды внутренней чести; но признаніе чести, какъ руководственного принципа всѣхъ житейскихъ отношеній, сводящее ее къ двумъ-тремъ положеніямъ, облегчаетъ нашу задачу, такъ какъ мы имѣемъ въ виду показать несостоятельность и малоприспособленность чувства чести, употребляемаго въ жизни христіанина именно въ этомъ значеніи.

¹⁾ Экштейнъ, стр. 89. Авторъ далѣе прибавляетъ: „не даромъ называли ее (честь) силою совѣсти: vis conscientiae, чѣмъ самъ показываетъ, насколько въ понятіи внутренней чести мыслятся понятіе совѣсти.

²⁾ Стр. 60—61.

В. Крыловъ.

(Продолженіе будетъ.)

Виблейская гігієна и макробиотика.

Religion selbst ist Lebensverlängerin.

Goufland.

Законъ Моисея съ его безпримѣрной сверхчеловѣческой мудростью постоянно служилъ, служить и всегда будетъ служить предметомъ удивленнаго вниманія и самаго тщательнаго изученія, прежде всего, конечно, съ религіозно нравственной точки зрѣнія. Моисей среди развращенности и дикой жестокости современныхъ ему языческихъ народовъ, проповѣдывалъ милосердіе къ рабамъ, великодушіе относительно враговъ, пощаду разбитаго и подавленнаго чувства плѣнной женщины (Второзаконіе 21, 10—13). И это въ то время, какъ разные ассирійскіе монархи въ своихъ клинообразныхъ надписяхъ хвастались тѣмъ, что они обезчестили всѣхъ дѣвъ и отроковъ завоеваннаго города, устраивали пирамиды изъ срубленныхъ вражескихъ головъ и притѣсняли невольниковъ непосильной работой! Столь высокая нравственность синайскаго законодательства справедливо обращаетъ на себя главное вниманіе: она есть центръ, откуда исходятъ подчиненныя ей, сравнительно-второстепенныя, но тѣмъ не менѣе весьма важныя и замѣчательныя обрядовыя, юридическія и медицинскія предписанія¹⁾.

Да! Талмудисты правы, говоря, что въ Торѣ можно найти отвѣтъ на всѣ—какіе угодно вопросы, въ томъ числѣ, ко-

¹⁾ Полезно, впрочемъ, сразу отмѣтить, что почти всѣ они не самостоятельны, часто зависимы и иногда служатъ, какъ бы, непосредственнымъ слѣдствіемъ или практическимъ приложеніемъ нравственной догмы.

нечно, и на медицинскіе, на которые и было уже обращено вниманіе многими, хотя бы, напр., Багинскимъ въ его рѣчи „Гигіеническія основы Моисеева законодательства“ (русскій переводъ д-ра мед. М. Б. Коцына. 1896 г. Москва). Въ сущности та же самая тема послужила предметомъ и моего настоящаго изслѣдованія, для котораго, впрочемъ, я старался воспользоваться матеріаломъ не только Пятюкнижія собственно, но и всей Библии *in toto*, прибавляя въ параллельныхъ мѣстахъ выдержки и изъ Талмуда по издающемуся теперь, но еще не конченному, переводу Переферковича; въ соотвѣтствующихъ случаяхъ я цитирую также и Коранъ по переводу Казимирскаго-Николаева (1901 г. Москва).

Я хочу уже теперь остановить вниманіе читателя на двухъ особенностяхъ священнаго текста, весьма важныхъ для моей цѣли. 1) Прежде всего Библия сообщаетъ весьма мало данныхъ собственно медицинскихъ, т.-е. касающихся какихъ-нибудь терапевтическихъ средствъ и способовъ лѣченія; она говоритъ, главнымъ образомъ, о томъ, что мы называемъ теперь гигиеной и макробиотикой, — объ условіяхъ и причинахъ здоровой и продолжительной жизни, лежащихъ преимущественно въ исполненіи закона, чѣмъ и объясняется избранное мною заглавіе настоящаго труда! Эта особенность настолько характерна, что сама Библия законъ называетъ *закономъ жизни*, прибавляя, напр., слѣдующія предупрежденія и предостереженія: „Соблюдайте постановленія Мои и законы Мои, которые исполняя человекъ будетъ *живъ*“ (Лев. 18, 5); „слушай постановленія и законы, которые Я научаю васъ исполнять, *дабы вы были живы*“ (Второз. 4, 1); „Чти отца твоего и мать твою, да... *долголѣтенъ* будешь на земли“ (Исх. 20, 12); „они отклонились отъ уставовъ, которыми *жилъ бы* человекъ, если бы исполнялъ ихъ“ (Нееміи 9, 29); „черезъ Меня (говоритъ Премудрость) умножатся дни твои и *прибавятся тебѣ лѣта жизни*“ (Притч. Соломон. 9, 11); „слово Твое *оживляетъ* меня“, „укрѣпи меня по слову Твоему и буду *жить*“ (Псал. 118, 50, 116) и пр. И дѣйствительно, Пятюкнижіе много говоритъ о *земной* жизни, рѣдко упоминая о будущей; вмѣсто этого въ Новомъ Завѣтѣ мы уже слышимъ о законѣ свободы (Іакова 1, 25), а въ послѣднихъ строкахъ Откровенія снова часто говорится о жизни, но уже не *земной*, а *вѣчной*, которою, впрочемъ, можно обладать уже и

на землѣ. „Имате животъ вѣчный...“ (1 Иоан. V, 13), говорить ап. Иоаннъ... До того все здѣсь не матеріально, пронизано насквозь лучами духа. И потому тутъ еще меньше, чѣмъ въ Ветхомъ Заветѣ, можно найти что-либо медицинское. Но послѣднее часто встрѣчается въ Талмудѣ. Тамъ, напр., упоминается о повязкахъ (спленіонъ), которыя въ древности были, можетъ-быть, отвердѣвающими или твердыми, вообще давали возможность и „сокрушенной мышцѣ держать мечъ“ (ср. Іезекииля 30, 21); говорится о напиткахъ противъ желтухи, лѣкарствахъ, уничтожающихъ способность дѣторожденія (Іевамотъ, стр. 51 вверху) и пр. Но каковы были эти повязки и изъ чего состояли названныя лѣкарства, въ сущности неизвѣстно. Однако въ виду практичности и изобрѣтательности евреевъ и энциклопедичности ихъ раввиновъ а ргіогі врядъ ли можно съ положительностью утверждать, что это были воображаемыя, а не дѣйствительныя лѣкарства, возможность которыхъ теоретически понятна и подтверждается близкой аналогіей изъ области современной медицины. Извѣстно, напр., что продолжительное употребленіе большихъ дозъ салициловаго натра вызываетъ иногда паденіе половой способности, какъ бы ослабляя само соотвѣтствующее желаніе. Но, вѣдь, такое дѣйствіе препаратовъ ивовой коры, говорятъ, было извѣстно еще св. Меодію Патарскому (IV вѣкъ по Р. X.), т.-е. за много вѣковъ до полученія самого салициловаго натра. Поэтому нѣтъ ничего невѣроятнаго въ предположеніи (хотя оно и не доказано), что древніе евреи знали такіе лѣкарственные составы, которыхъ не знаемъ мы, давно уже и притомъ весьма напрасно удалившіеся отъ народной медицины, давшей для терапіи не мало хорошихъ средствъ (наперстянка, ландышъ и пр.). Итакъ, священный текстъ сообщаетъ мало собственно медицинскихъ или, точнѣе, лѣчебныхъ свѣдѣній, — въ этомъ съ нашей точки зрѣнія его первая особенность.

Вторая особенность библейскаго текста въ этомъ отношеніи заключается въ своеобразной глубинѣ Мойсеева и вообще религіознаго закона, дающаго въ своей сущности несравненно больше, чѣмъ можно ожидать съ перваго взгляда отъ самихъ словъ и выраженій: не даромъ они вызываютъ столько комментаріевъ. Въ поясненіе приведу два примѣра. 1) Въ книгѣ Левитъ (19, 19) читаемъ: „скота твоего не своди съ иною

породою; поля твоего не засѣвай двумя родами сѣмянъ; въ одежду изъ разнородныхъ нитей изъ шерсти и льна не одѣвайся“; а во Второз. (22, 10) къ этому прибавлено: „не паши на волѣ и ослѣ вмѣстѣ“. Последнее предписаніе Талмудъ объясняетъ тѣмъ, что въ подобныхъ случаяхъ „одно животное подгоняетъ другое“ (Килоимъ, стр. 163 а); по словамъ поэта нельзя впрягать вмѣстѣ „коня и трепетную лань“. Запрещеніе одѣваться въ одежду изъ разнородныхъ нитей Талмудъ мотивируетъ тѣмъ, что „лишь шерсть и ленъ воспріимчивы къ нечистотѣ, къ оскверненію язвами“ (Килоимъ, стр. 164 внизу). Въ чемъ собственно состояли описываемыя въ книгѣ Левить (13, 47 и 14, 34, 35), очевидно, паразитическія пораженія тканей и стѣнъ, намъ неизвѣстно, равно какъ и ихъ отношеніе къ проказѣ (?). Багинскій предполагаетъ (l. c., стр. 38), что здѣсь рѣчь идетъ о „домовой губкѣ“ (*Megulius lacrimans*). Независимо отъ этого ткань изъ шерсти и льна при извѣстномъ способѣ тканья можетъ быть неудовлетворительна въ противопростудномъ отношеніи: довольно крупныя части ея, всецѣло состоящія одна изъ льна, а другая изъ шерсти, будутъ неодинаково пропускать теплоту, неравномѣрно защищать отъ холода и потому предрасполагать къ простудѣ. Не даромъ Талмудъ разрѣшаетъ женскія купальныя простыни изъ шерсти и льна, но запрещаетъ носить шитое изъ этихъ простынь платье (l. c., стр. 166 б). Блаженный Теодоритъ, толкуя это мѣсто кн. Левить, проводитъ глубже проникающую и гораздо болѣе замѣчательную мысль, чѣмъ Талмудъ; онъ говоритъ, что глава 19, 19 посредствомъ чувственнаго учить духовному, предписывая не замышлять дѣяній противоположныхъ между собою. Но, по-моему, приведенный законъ можно обобщить еще болѣе, взглянуть еще глубже и такимъ образомъ признать, что онъ стоитъ на стражѣ своеобразности, чистоты типа, вообще индивидуальности („я“), охраняя ея дѣвственную цѣльность и оригинальную неприкосновенность отъ насильственныхъ покушеній извнѣ. Подобнымъ образомъ, напр., возможно говорить о несоединимомъ „килоимѣ“, не только въ породѣ и одеждѣ, но и въ архитектурѣ, медицинѣ и музыкѣ... Примѣръ второй. Во Второз. (гл. 24, 19—22) читаемъ: „Когда... забудешь снопъ на полѣ, то не возвращайся взять его: пусть онъ остается пришельцу, сиротѣ и вдовѣ“... Въ Талмудѣ (Пеа,

стр. 75) приведено мнѣніе „одного благочестивца“, будто „въ этой заповѣди не требуется сознательности, а наоборотъ, бессознательное отношеніе къ дѣлу“. На мой взглядъ, смыслъ этого закона гораздо глубже и знаменательнѣе. Если бы предписывалось намѣренное оставленіе снопа, то этимъ требовалась бы только благотворительность; а приказывая: „не возвращайся“, законъ хочетъ 1) благотворительности (снопъ останется въ полѣ и достанется бѣднымъ), а 2) борьбы противъ покушенія возвратиться, т.-е. самосовершенствованія и укрѣпленія духа, вообще больше, чѣмъ можно думать съ перваго взгляда.—Все это сказано въ доказательство глубины и своеобразной гибкости религиозныхъ предписаній, изъ которыхъ многіе на первый взглядъ не заключаютъ ничего медицинскаго, при ближайшемъ же изслѣдованіи оказываются содержащими важную гигиеническую проблему. Такъ, Второз. 25, 3 предписываетъ тѣлесное наказаніе не свыше 40 ударовъ;—это юридическая сторона дѣла, которая тутъ же сливается съ медицинской черезъ поясненіе: „чтобы отъ многихъ ударовъ братъ твой не былъ обезображенъ“. Левитъ 19, 3 и 32 предписываетъ бояться и почитать родителей и старцевъ вообще („предъ лицомъ сѣдаго востани“), которыхъ законъ, такъ сказать, беретъ подъ свою защиту, гарантируетъ имъ уваженіе и, по возможности, избавляетъ ихъ отъ раздраженій и оскорбленій,—вообще создаетъ условія, при которыхъ старики могутъ *прожить дольше* и лучше и благодаря своей житейской опытности могутъ оказать выгодное вліяніе на теченіе семейной и общественной жизни: „...опять старцы и старицы будутъ сидѣть на улицахъ Іерусалима, каждый съ посохомъ въ рукѣ отъ множества дней“, пророчествуетъ Захарія (8, 4); ср. Исаи 65, 20. „Англія своимъ величіемъ“, говоритъ Монтегацца („Искусство долго жить“. 1899 г. Одесса), „въ немалой степени обязана обилію многихъ добрыхъ стариковъ, которые мыслятъ и работаютъ“; „отнимите у народа стариковъ и вы получите организмъ безъ головы“, прибавляетъ онъ. Эти слова невольно приходятъ на память именно теперь, когда на нашихъ глазахъ 70-лѣтній Робертсъ нашель въ себѣ достаточно силъ, чтобы совершить удачный походъ въ южную Африку и когда 80-лѣтній Гладстонъ съ честью управлялъ Англіей. Такимъ образомъ въ глубинѣ нравственныхъ и юридическихъ правилъ,

каковы вышеприведенныя, можно открывать гигиеническія предписанія, — эти важныя для насъ „тайны Торы“.

Таковъ духъ Моисеевыхъ законовъ, и такова философія синайскаго права. Не даромъ Моисей, какъ бы обобщая все имъ сказанное, говоритъ: „Вотъ я предложилъ тебѣ сегодня жизнь и добро, смерть и зло; если будете слушать заповѣди Бога... которыя заповѣдую тебѣ сегодня, то будешь жить и размножаться“... (Второз. 30, 15 и 16), какъ бы давая понять, что здоровье и долголѣтіе есть слѣдствіе исполненія нравственнаго закона¹⁾.

¹⁾ Эту связь религіи, морали и гигиены, объединенныхъ въ синайскомъ законодательствѣ, признаетъ и Багинскій (да и кто же можетъ этого не видѣть?!), но взаимное ихъ отношеніе и зависимость одной отъ другой у него обрисованы какъ-то не совсѣмъ ясно и опредѣленно. Такъ, говоря о живучести однихъ племенъ, онъ ищетъ причину гибели другихъ въ пренебреженіи *физическими и физиологическими* основами общественной организаціи (стр. 3 внизу); даже Римская имперія, по его мнѣнію, погибла жертвой своихъ *физическихъ* недочетовъ (?) (стр. 4). На стр. 19-й читаемъ: „*На физически-необходимыхъ законахъ* построены (у Моисея) *мораль, нравственность семейной жизни, человеческое достоинство*...“ (?) На стр. 39-й читаемъ: „въ Декалогѣ установлены законы, которые, будучи *миръными*, легли въ основу *этики* всѣхъ цивилизованныхъ націй...“ (?) Всякое законодательство должно раньше всего считаться съ физическими основами существованія народа“ (стр. 3 и 4). Изъ приведеннаго можно было бы заключить, что авторъ отдаетъ нѣкоторое предпочтеніе физической, гигиенической сторонѣ закона передъ нравственной и выводитъ послѣднюю изъ первой (стр. 19, 3 и 4). Выраженія автора не совсѣмъ опредѣленны. Я держусь совершенно противоположнаго взгляда. По-моему, мораль есть главная цѣнность Моисеева закона, гигиеническія предписанія составляютъ лишь ея *слѣдствія* и хороши лишь *потому*, что моральные египтяне, учителя евреевъ въ медицинѣ и гигиенѣ, погибли въ своей чудной странѣ, а евреи, 430 лѣтъ притѣсняемые и угнетаемые, все размножались и крѣпли... Римъ палъ послѣ того, какъ сталъ Вавилономъ (см. Апокалипсисъ)... Ассирійская культура была выше еврейской даже времени Соломона и, все-таки, не избѣгла гибели, тогда какъ іудеи „не нуждались даже въ союзахъ, имѣя утѣшеніемъ священныя книги“ (1 Маккав. 12, 9). „Если бъ не законъ Твой былъ утѣшеніемъ моимъ, погибъ бы и въ бѣдствіи моемъ“ (Псал. 118, 92) — вотъ смыслъ исторіи еврейскаго народа (см. І. Соловьева, „Пособіе къ чтенію св. Библии“, стр. 107, 4 строки вверху) — это, такъ сказать, философія исторіи евреевъ. Да это такъ и быть должно. Вѣдь (физиологическія и гигиеническія отдѣльныя предписанія отвѣчаютъ потребностямъ какого-либо отдѣльнаго органа или системы (таковы обрѣзаніе, выборъ пицы, омовенія и пр.), тогда какъ нравственный законъ направленъ въ конечной цѣли на улучшеніе и укрѣпленіе самаго важнаго для тѣла — его нервной системы, — этого „правительства организма“, какъ говоритъ Монтегацца (1. с., стр. 49 внизу). „Не заботьтесь, что вамъ ѣсть и что пить“ (Мате. 6, 25); „не единымъ хлѣбомъ

Принимая во вниманіе такую особенность религиозныхъ предписаній закона и пророковъ Ветхаго Завѣта, я проштудировалъ съ возможнымъ для меня вниманіемъ всю Библію отъ Бытія до Апокалипсиса включительно и сверхъ того посвятилъ не мало времени на изученіе толкованій различныхъ темныхъ мѣстъ, то и дѣло встрѣчающихся въ священномъ текстѣ, дабы насколько возможно избѣгнуть неточностей и ошибокъ. Весь собранный мною такимъ образомъ матеріалъ я раздѣляю на двѣ части и сначала, т.-е. въ первой изъ нихъ, я изложу послѣдовательно всѣ тѣ мѣста, въ которыхъ сообщаются свѣдѣнія, носяція ясно медицинскій или гигиѣническій (хотя и не всегда лѣчебный) характеръ; сюда войдутъ данныя о пищѣ, одеждѣ и пр. Ко второй части будутъ отнесены тѣ мысли и изреченія Ветхаго и Новаго Завѣта, въ которыхъ нѣтъ прямыхъ медицинскихъ указаній, но гдѣ при болѣе глубокомъ изслѣдованіи можно найти скрытую, но часто весьма важную и интересную гигиѣническую проблему, представляющую, какъ выше сказано, слѣдствіе или, лучше, одно изъ слѣдствій нравственнаго закона. Весь этотъ матеріалъ я постараюсь оцѣнить и взвѣсить съ точки зрѣнія его важности для насъ, людей настоящаго; иначе подобное изслѣдованіе много утратило бы изъ своего интереса и значенія. Эти истины, несомнѣнно столь полезныя людямъ древности, сохранили ли свое значеніе и для насъ, и если да, — то насколько? Вотъ предметъ предлагаемаго изслѣдованія. Здѣсь уже умѣстно будетъ сразу отмѣтить, что первая изъ вышеупомянутыхъ частей и по объему и по значенію, т.-е. и качественно и количественно, ниже, малоцѣннѣе второй.

Вегетаріанство. Первый фактъ, интересный для нашей цѣли, съ которымъ мы встрѣчаемся въ книгѣ Бытія, есть *вегетаріанство* первыхъ людей (гл. I, 29: „И сказалъ Богъ: вотъ Я далъ вамъ всякую траву... и всякое дерево... вамъ *сіе* будетъ въ пищу“). Чтобы не возвращаться болѣе къ этому обстоятельству, я теперь же приведу и другія относящіяся сюда, а именно, слѣдующія мѣста Библіи: 2) Иисуса Сира-

живъ будетъ человекъ...“ (Матѣ. 4, 4); „Правды, правды ищу, дабы ты былъ живъ“ (Втор. 16, 20) — вотъ мысли, яркой полосой проходящія черезъ весь законъ и пророковъ...

хова 39, 32 („Главное изъ всѣхъ потребностей для жизни человѣка — вода, огонь, желѣзо, соль, пшеничная мука, медъ, молоко, виноградный сокъ, масло и одежда“); здѣсь между главными потребностями жизни, правда, упомянуто молоко, но ничего не говорится о мясѣ, т. - е., если хотите, просвѣчиваетъ идея безубойнаго питанія. 3) Исаи 11, 7, гдѣ при описаніи мирнаго царства Мессіи сказано, что тогда „левъ, какъ волъ, будетъ ѣсть соломѣ“. Здѣсь вегетаріанизмъ является признакомъ мира, *одною* изъ особенностей возвращенія къ первобытному золотому вѣку. 4) Иезекіиля 16, 13: „...питалась хлѣбомъ изъ лучшей пшеничной муки, медомъ и елеемъ (ср. Ис. Сирах. 39, 32) и была чрезвычайно красива и достигла царственнаго величія“, говорится про Іудею, являющуюся подъ символомъ невѣсты Бога. 5) Даниіла 1, 12. 13. 15: „въ теченіе десяти дней пусть дають намъ овощи и воду для питья, и потомъ пусть явятся передъ тобою лица наши и лица тѣхъ отроковъ, которые питаются царскою пищею .. По истеченіи десяти дней лица ихъ оказались красивѣе, и *тѣломъ* они были *полнѣе* всѣхъ тѣхъ отроковъ, которые питались царскими явствами“, сказано о Даниілѣ и трехъ отрокахъ, жившихъ въ чертогахъ Навуходоносора. Здѣсь вегетаріанство оказалось полезнымъ для здоровья, что не представляется непонятнымъ, такъ какъ дѣло происходило въ жаркомъ климатѣ; необходимо, впрочемъ, отмѣтить, что весь рассказъ главы 1-й Даниіла не лишень элемента „чудеснаго“. 6) 2 Маккав. 5, 27: „А Іуда Маккавей... удалился въ пустыню и жилъ со своими приверженцами въ горахъ, питаясь травами...“ Долго ли продолжался этотъ вынужденный постъ — неизвѣстно, но изъ дальнѣйшихъ подвиговъ Іуды видно, что растительная пища не повліяла на него ослабляющимъ образомъ. 7) Въ 3-й книгѣ Ездры 9, 24 и 26 сказано, что онъ, согласно приказанію ангела Уріила, передъ полученіемъ откровенія (видѣнія) не *ѣлъ мяса*, не *пилъ вина*, а „пошелъ на поле, сѣлъ въ цвѣтахъ и *вкушалъ отъ полевыхъ травъ*, „и была мнѣ пища отъ нихъ въ насыщеніе“, прибавляетъ онъ. 8) Къ этому позволительно присоединить огромное количество іудейскихъ „есеевъ“ и христіанскихъ подвижниковъ, многіе годы питавшихся исключительно растительной пищею, — таковъ былъ, напримѣръ, еще столь недалекій отъ насъ, Серафимъ Саровскій, долгое время употреблявшій въ пищу отваръ

какой-то травы. Этотъ послѣдній, т.-е. 8-й, примѣръ касается отшельниковъ, жившихъ въ совершенно иныхъ условіяхъ сравнительно съ нашими — мірскими; другіе примѣры или говорятъ собственно лишь объ идеалѣ (3-й, Исаи), или въ достаточной мѣрѣ символичны (4-й), явно чудесны (5-й), или не совсѣмъ опредѣленны (6-й и 7-й). Такимъ образомъ остается, строго говоря, только одно мѣсто изъ книги Иисуса сына Сирахова, которое можетъ быть приведено въ пользу вегетаріанства или, вѣрнѣе, безубойнаго питанія, хотя относится собственно къ людямъ древности, бывшимъ, надо думать, крѣпче насъ, и, кромѣ того, къ жителямъ юга, потребность которыхъ въ пищѣ несравненно ограниченнѣе¹⁾, чѣмъ у насъ.

Изъ всего вышесказаннаго явствуетъ: 1) что Библія весьма мало говоритъ въ пользу вегетаріанства, и 2) во всѣхъ приведенныхъ мѣстахъ, да и вообще нигдѣ не полагаетъ формальнаго запрета ѣсть мясо, чѣмъ рѣзко отличается въ этомъ отношеніи отъ ученій буддистскихъ, — главной опоры современныхъ безубойниковъ²⁾. Это, впрочемъ, отнюдь еще не говоритъ абсолютно противъ теоріи вегетаріанцевъ, показывая только, что рѣшеніе этого вопроса не относится собственно къ религіи, а составляетъ почти исключительно предметъ науки, и что Библія менѣе всего имѣетъ цѣлю установленіе нормы о качествѣ пищевого довольствія. Да это такъ вѣдь и быть должно. Религія есть идеалъ морали, и говоритъ лишь о томъ, что необходимо и обязательно *всѣмъ* и чего, слѣдовательно, уже никакъ нельзя относить къ пищѣ, выборъ которой зависитъ отъ индивидуальности каждаго организма, времени и мѣста, т.-е. причинъ чисто физическихъ. Есть много людей, которымъ необходима растительная пища: сѣверянамъ во время сильной и продолжительной жары или вообще жителямъ горячаго юга, лицамъ чрезмѣрно упитаннымъ, страдающимъ вялостью кишокъ, подагрой и пр. То же самое часто надо сказать и о людяхъ раздражительныхъ,

1) См. Фарраръ, „Первые дни христіанства“.

2) Виповато ли въ этомъ ученіе о переселеніи душъ (переволоченіи), или вообще импонирующая близость роскошно развитой фауны, — но ни въ какой другой религіи нѣтъ столь нѣжной заботливости о животныхъ, которыми буддизмъ часто болѣе заботится, чѣмъ самими людьми. Это воистину религія покровительства животнымъ. Хотя, впрочемъ, хорошо быть полезнымъ и звѣрямъ, если не можешь помогать людямъ.

которыми столь изобилуетъ нашъ нервный вѣкъ и которые часто становятся гораздо спокойнѣе послѣ перемѣны мясной діеты на беззубную или чисто растительную, смотря по индивидуальнымъ особенностямъ ихъ организма. Я наблюдалъ это нѣсколько разъ въ моей практикѣ, а въ недавнее еще время опыты Павлова и Нейцкаго дали вполне удовлетворительное научное объясненіе описываемаго факта.

Дѣло вотъ въ чемъ. Во время пищеваренія образуются вещества, могущія дѣйствовать ядовито, и потому природа устроила такъ, что они не попадаютъ прямо въ кровь, а проходятъ сначала черезъ печень, гдѣ отчасти задерживаются, отчасти измѣняются въ безвредныя. Если же искусственно, путемъ операціи, заставить эти вещества итти изъ желудка и кишокъ прямо въ кровь, то получится одно изъ двухъ, смотря по роду пищи животнаго. Если оно ѣсть овсянку, хлѣбъ и молоко, то останется здоровымъ; но стоитъ накормить его мясомъ, не замедлятъ развиваться болѣзненные признаки: бѣшенство, слѣпота, потеря чувствительности и пр. отъ попадания въ кровь ядовитыхъ веществъ, образовавшихся при пищевареніи изъ мяса и не измѣненныхъ печенью. Отсюда слѣдуетъ лишь то, что для людей съ больной, слабой печенью безвреднѣе растительная и молочная діета, такъ какъ послѣдняя не ведетъ (подобно мясу) къ образованію въ крови веществъ, вызывающихъ раздражительность и бѣшенство. Что такое вещество есть — это доказываютъ явленія отравленія атропиномъ, алкогolemъ и мускариномъ, вызывающими буйный бредъ, равно какъ и успокоивающимъ дѣйствиемъ морфія и брома.

Всѣ подобныя опыты показываютъ, что впоследствии наука обогатится главой о „психологической химіи“, но никакъ еще не даютъ права рассчитывать на то, что всеобщее распространеніе вегетаріанства способно умиротворить міръ: такое ожиданіе представляется слишкомъ идеальнымъ, и продолжится, надо думать, весьма много времени. Кстати замѣчу, что Исаія въ вышеприведенномъ мѣстѣ не говоритъ, будто левъ пересталъ быть кровожаднымъ, начавъ питаться соломой, а провидитъ нѣчто совершенно обратное: звѣрь переставъ быть кровожаднымъ, сталъ питаться пищей мирнаго вола-земледѣльца. Да и самъ Будда, наконецъ, не отъ вегетаріанства сдѣлался нравственнымъ... Полезно припомнить

слова Христа: „не заботьтесь о томъ, что вамъ ѣсть, или что пить“. „Не то, что входитъ въ уста, оскверняетъ чело-вѣка, но то, что выходитъ изъ устъ, осквернитъ чело-вѣка“ (Матѣ. 15, 11). Библия какъ бы говоритъ, что нравственность — дѣло великое, и не она зависитъ отъ вида пищи, а, наоборотъ, часто выборъ послѣдней — отъ нравственности; что и чело-вѣкъ не всегда „то, что онъ ѣсть“, а часто ѣсть то, что онъ есть. Наконецъ, необходимо замѣтить: существуютъ болѣзни, при которыхъ растительная діета не примѣнима, а мясная, напротивъ, очень полезна, — таковъ столь частый въ настоящее время и столь опасный туберкулезъ, при которомъ обильное употребленіе мяса служить лучшимъ лѣкарствомъ. Здѣсь перемѣна діеты на растительную часто весьма опасна, что я и наблюдалъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ съ большой очевидностью. Но, конечно, растительная пища сама по себѣ вообще чище, идеальнѣе и потому въ принципѣ, такъ сказать, желательнѣе.

Запрещеніе крови. Послѣ потопа райскій вегетаріанизмъ былъ отмѣненъ (Бытія 9, 3: „все движущееся, что живетъ, будетъ вамъ въ пищу“); формально разрѣшено было ѣсть мясо, но не кровь (9, 4: „только плоти съ душею ея, съ кровію ея не ѣшьте“), при чемъ послѣднее запрещеніе повторено было впоследствии много разъ и притомъ весьма выразительно (Левитъ 7, 26 и Второз. 12, 16, 23, 25): „дабы хорошо было... и дѣтямъ твоимъ послѣ тебя“; здѣсь какъ бы намекъ на дурную *наследственность* отъ людей, питающихся кровавой пищей.

Законъ какъ бы давалъ понять, что дѣло здѣсь не столько въ питательной субстанціи самаго мяса, сколько въ крови, его пропитывающей; ее-то и слѣдовало предварительно удалять („какъ воду, выливай ее на землю“), и этому взгляду нельзя отказать въ большой мѣткости и оригинальности, въ особенности для его-то вѣка! Вѣдь и съ нашей современной точки зрѣнія именно кровь, эта ткань, общая для всѣхъ тканей, служить, правда, не единственнымъ, но первымъ и главнымъ мѣстомъ сосредоточенія, проникновенія и циркуляціи всѣхъ собирающихся въ организмъ ядовъ, какъ поступающихъ извнѣ, такъ и вырабатывающихся въ немъ самомъ. Удаливъ кровь и промывъ мясо, мы уже тѣмъ самымъ извлечемъ изъ него большую часть яда, т.-е. сдѣлаемъ уже

не мало въ смыслѣ профилактики, особенно если мясо будетъ пропечено согласно закону (Исход. 12, 8, 9: „не ѣшьте отъ него *недопеченаго*“) ¹⁾. Въдѣ еще не такъ давно дебатировался вопросъ о томъ, насколько заразительно мясо туберкулезныхъ коровъ и животныхъ, больныхъ сибирской язвой, необыкновенная ядовитость крови которыхъ никогда не подвергалась сомнѣнію; и еще въ самые послѣдніе дни на лондонскомъ „туберкулезномъ“ съѣздѣ шелъ оживленный споръ о заразительности молока и мяса коровъ, пораженныхъ туберкулезомъ. Моисей какъ бы предвосхитилъ эти, равно какъ и многіе другіе, вопросы.

Запрещеніе жира, свиного мяса, мертвечины и удавленины. Кромѣ крови законъ запрещаетъ жиръ (Левитъ 3, 17), мясо нечистыхъ животныхъ, въ частности свиное (Второз. 14, 8), мертвечину (Второз. 14, 21) и удавленину (Дѣян. Апост. 15, 20) ²⁾. Трудно, конечно, въ настоящее время вполне уяснить себѣ, почему законодатель запрещаетъ мясо всѣхъ поименованныхъ въ 14-й главѣ Второзаконія животныхъ, чѣмъ собственно нечисты всѣ они и каждое въ отдѣльности, и въ какой связи эта нечистота стоитъ съ нераздвоенностью копытъ и отсутствіемъ отрыганія жвачки. Но это запрещеніе совершенно понятно по отношенію къ пресмыкающимся, живущимъ въ грязи и пыли, среди разлагающихся остатковъ разныхъ отбросовъ, равно какъ и относительно ворона, орла и другихъ птицъ, питающихся трупами и падалью. Специалистамъ-зоологамъ полезно было бы разобрать и истолковать подробнѣе данныя 14-й главы Второзаконія, равно какъ и нѣкоторыя другія чисто біологическія указанія, какъ, напр., содержащееся въ 30-й главѣ (ст. 37—42) книги Бытія. — Что же касается въ частности характернаго запрещенія свиного мяса, то оно уже не возбуждаетъ никакихъ недоумѣній; такъ какъ 1) свинья постоянно валяется въ грязи, 2) питается всякими отбросами и 3) часто заражена солитеромъ и трихинами ³⁾.

¹⁾ По Талмуду горькія травы (см. Исходъ 12, 8) употреблялись для аппетита (Песахимъ, стр. 755), съ каковою цѣлю и въ наше время примѣняются разныя травяныя *горечи* (omaga).

²⁾ Раббинъ Симонъ запрещаетъ ѣсть *потроха*: они „не мясо, а потребляющій ихъ — не человекъ“ (Педаримъ, стр. 204, 3, 6). Ср. Метаморф. Овидія. *Doctrina Pithagoris*.

³⁾ Талмудъ позволяетъ женѣ развестись, между прочимъ, съ *кожевникомъ*, *мѣдникомъ* и *подбирающимъ изверженія*, какъ людьми, постоянно имѣющими

Такимъ образомъ запрещеніе этого мяса имѣло большое практическое значеніе, да и теперь еще сохраняетъ его относительно непрожареной или только копченой свинины; безопасна лишь хорошо проваренная ветчина. Жиръ 1) легко гніеть, 2) полезенъ и употребляется въ пищу на холодномъ сѣверѣ, гдѣ люди теряютъ много тепла, но eo ipso онъ вреденъ южанамъ, тѣмъ болѣе, что для ассимиляціи его необходимо много желчи, т.-е. нормальная дѣятельность печени, которая именно на югѣ-то часто страдаетъ: самостоятельные нарывы ея наблюдаются почти исключительно въ жаркихъ странахъ. — Запрещеніе мертвечины гарантируетъ отъ возможности зараженія болѣзью, причинившей смерть даннаго животнаго, напр. сибирской язвой, представляющей весьма частый бичъ стадъ. Мясо удушенныхъ животныхъ переполнено: 1) кровью и 2) ядовитыми продуктами обмѣна. Броунъ-Секаръ открылъ въ выдыхаемомъ воздухѣ ядъ, выдѣляющійся, конечно, изъ крови и тканей и при задушеніи отчасти остающійся въ органахъ.

Такимъ образомъ современное состояніе науки даетъ намъ пріятную возможность оцѣнить всю великую практичность и цѣлесообразность религіозно-гигіеническихъ предписаній Закона Моисеева и вообще Библии. Воспрецая, напр., въ продолженіе четырехъ лѣтъ ѣсть плоды вновь посаженнаго на неизвѣстной (т.-е., можетъ-быть, ядовитой) почвѣ (Левитъ 19, 23—25) дерева, Моисей, весьма возможно, хочетъ предохранить этимъ людей отъ болѣзней, коренящихся въ землѣ. Замѣчено было, что въ болотныхъ мѣстахъ заболѣвали маляріей скорѣе тѣ, кто ѣлъ сырые фрукты. Наоборотъ, завѣдомо полезныя деревья законъ предписываетъ сохранять даже въ военное время¹⁾.

Предохраненіе отъ проназы. Дезинфекція. Изоляція. Въ книгахъ Ветхаго Завѣта особенно много и подробно говорится о способахъ предохраненія себя и другихъ противъ зараженія отъ трупа людей и животныхъ, равно какъ и отъ больныхъ различными недугами, преимущественно гноетеченіемъ, кровотеченіемъ

дѣло съ ядомъ (мѣдъ), или нечистотой, грозящей зараженіемъ (Кетуб. 149, 10). Точно такъ же раввины приказывали отцамъ учить дѣтей ремеслу *чистому* и *лекому* (Киддуш. 423, 14. Меиръ).

¹⁾ По Талмуду срубающіе фруктовыя деревья не увидятъ проку въ своихъ дѣлахъ (Биккуримъ 384 а, 2, 15).

и проказой. Прикоснувшійся къ мертвому тѣлу (или нечистому животному), а также къ больному гное- или кровотеченіемъ долженъ вымыть одежду „и нечистъ будетъ до вечера“, т.-е. не долженъ приходиться въ соприкосновеніе съ здоровыми, дабы не заразить ихъ¹⁾. Изоляція увеличивается до недѣли для имѣвшихъ соитусъ съ кровоточивой (Левитъ 15, 19 и 24), что весьма разумно, такъ какъ и въ наше время зараженіе *blennorrhoea* при такихъ обстоятельствахъ иногда (хотя и не часто) наступаетъ черезъ недѣлю, — вообще въ промежутокъ времени до 7 дней. А что зараженіе при указанныхъ обстоятельствахъ возможно, въ этомъ нѣтъ сомнѣній, такъ какъ во время „*menses*“ имѣетъ мѣсто выдѣленіе вмѣстѣ съ кровью болѣзнетворныхъ агентовъ изъ Фаллопиевыхъ трубъ. Иезекииль (18, 6) считаетъ благочестивымъ не совершающаго соитусъ во время менструацій. То же говоритъ и Коранъ. — Признаки для различенія проказы отъ лишая (точнѣе: злокачественнаго пораненія кожи отъ доброкачественнаго) поражаютъ своей ясностію и практичностью. Моисей подчеркиваетъ характерныя для язвы „живое мясо“ (т.-е. лишеніе кожицы, потерю вещества), углубленіе, прогрессирующее *распространеніе* и измѣненіе волосъ. Онъ увѣщеваетъ евреевъ не скрывать появленія болѣзни (Лев. 13, 2 и 14, 35 и 37), предписываетъ изоляцію сомнительныхъ больныхъ на одну или двѣ недѣли (Лев. 13, 4 и 6), рекомендуетъ мыть то, что можно надѣяться вымыть, и уничтожить (*сжигать*) все уже зараженное и неочищаемое водой; металлическія (золотыя, серебряныя) вещи прокаливаются. — Талмудъ не велитъ даже пользоваться золой, образовавшейся послѣ сжиганія прокаженныхъ вещей (Орла, стр. 367 а, 1, 7). Сами прокаженные живутъ внѣ города въ кучахъ пепла (Говъ), уголь котораго обладаетъ, какъ извѣстно, значительнымъ дезинфицирующимъ и дезодорирующимъ дѣйствіемъ. На пеплѣ же настаивалась и „очистительная вода“ (Числь XIX, 2 и 9), и, можетъ-быть, отсюда произошло убѣжденіе, выродившееся въ народное сует-

¹⁾ Сосудъ, куда попало что-либо трупное или нечистое вообще, надо вымыть, т.-е. вычистить *долгимъ* пребываніемъ въ водѣ, а если онъ гляннанный (пористый?) — необходимо разбить (чтобы ядъ не могъ засѣсть въ порахъ?); см. Левитъ II, 32 и 33. Талмудъ запрещаетъ пить жидкость изъ сосуда, стоявшаго открытымъ (см. Терумитъ, стр. 261).

вѣріе, будто окропленіе „съ уголька“ полезно отъ болѣзней и заразы¹⁾.

Такимъ образомъ мы находимъ въ Законѣ изоляцію, 2-недѣльный карантинъ, дезинфекцію водой, сѣрою (Іов. 18, 15) и огнемъ (Числь 31, 23 и 24), — короче сказать: все то, чтò и мы теперь столь охотно употребляемъ для предупрежденія или пресѣченія разныхъ заразныхъ болѣзней. Во всѣхъ подобныхъ дѣлахъ и обстоятельствахъ рѣшающей голосъ принадлежалъ священнику, который въ то же самое время былъ и врачомъ своего народа. Но и въ этихъ „гигіеническихъ“ частяхъ своихъ весь Законъ до того проникнутъ религіозностью, что даже такія постановленія, какъ, напр., о необходимости бѣлья для священнослужителей (Исх. 28, 42 и 43) и о зарываніи изверженій (23, 13 и 18), приурочены къ религіознымъ мыслямъ и даже ими-то прямо и обусловлены. Это несомнѣнно усиливало обязательность постановленія, часто, можетъ-быть, даже и не совсѣмъ понятнаго для народа простого, некультурнаго, закрутившаго въ рабствѣ²⁾.

1) Въ главѣ 13-й Левитъ, трактующей о проказѣ, не понятенъ лишь стихъ 13-й. Почему надо считать *чистымъ* больного, у котораго проказа *покрыла все тѣло*?!

2) Пятюнкіе и затѣмъ Талмудъ старались воспитать въ евреяхъ внѣшнее благоприличіе въ смыслѣ порядочности (см. І. Соловьевъ, „Пособіе къ чтенію Библии,“ стр. 71-я вверху). Имъ рекомендуется омовеніе рукъ послѣ отправленія естественныхъ потребностей (за неимѣніемъ воды Магометъ велитъ вытирать руки пескомъ): этимъ предупреждается самозараженіе глισταми и бленорреѣй, могущей дать въ концѣ концовъ слѣпоту... Запрещается женщинамъ (во время обряда халицы) ковырять во рту (Іевам. 105, 10), слишкомъ громко говорить (съ „голосистой“ можно развестись). Священникъ не долженъ подходить къ жертвеннику, выпивъ вина (не въ этомъ ли отчасти и былъ грѣхъ Надава и Авіуда? ср. Лев. 10, 1 и 2 съ ст. 8 и 9-мъ). Распорядитель церемоніаломъ „въ домѣ плача“ обращался къ присутствующимъ съ изысканно-вѣжливыми словами: „встаньте дорогіе мои! и пр. Мегилли, стр. 493, примѣч. 2 внизу. Не отсюда ли пошелъ обычай „почтить умершаго вставаніемъ“? Ради мира надо содержать бѣдныхъ язычниковъ, выражать соболѣзнованіе потерявшимъ родственниковъ, оплакивать ихъ покойниковъ, привѣтствовать язычниковъ при встрѣчѣ (Гиттинъ, стр. 362, 5, 4). Магометъ особенно рекомендуетъ *учтивость* (гл. XXIV, 61 и XXV, 64). Какъ это все далеко не только отъ многихъ языческихъ обычаевъ, но также отъ буйства и брани нашихъ, часто еще дикихъ крестьянъ! Обращеніе Вооза съ жнецами въ свою очередь способно вызвать не мало историческихъ воспоминаній и сравненій (Руевъ, 2, 4 и др.)...

В. Недзвецкій.

(Продолженіе будетъ.)

ОТДѢЛЪ II.

ЗАВѢТЫ ПОКОЙНАГО АРХІЕПИСКОПА АМВРОСІЯ СОВРЕМЕННОМУ РУССКОМУ ОБЩЕСТВУ¹⁾.

(Значеніе проповѣдническихъ трудовъ архіепископа Амвросія. — Главнѣйшіе вопросы, затронутые имъ въ своихъ проповѣдяхъ. — Церковь, какъ руководительница и учительница и для современнаго общества въ гражданскихъ взаимоотношеніяхъ. — Нравственныя идеалы, какъ главное начало жизни христіанскаго государства. — Преданность волѣ Божіей, какъ основной подвигъ христіанъ-гражданъ. — Содѣйствіе ихъ предначинаніямъ власти. — Такъ называемая доблесть гражданская. — Любовь къ отечеству и молитва за отечество. — Начало любви, какъ руководительное начало общественной жизни. — Благотворительность. — Счастье семейное. — Воспитаніе, дѣтей. — Самовоспитаніе. — Значеніе вѣры для самовоспитанія человѣка. — Духовная жизнь. — Истинное просвѣщеніе. — Невѣріе и борьба съ нимъ. — Заключение.)

Когда нѣсколько мѣсяцевъ тому назадъ скончался харьковскій архіепископъ Амвросій, разныя церковно-просвѣтительныя учрежденія, общества, органы печати и отдѣльныя лица, какъ духовныя, такъ и свѣтскія, каждый съ своей точки зрѣнія и при свѣтѣ данныхъ, особливо ему извѣстныхъ, почтили память незабвеннаго русскаго іерарха соотвѣтствующими поминальными некрологами, въ которыхъ отмѣтили и выяснили все великое значеніе его въ дѣлѣ вѣры и исторіи Церкви. Значеніе это обнимало собою, можно сказать, всѣ стороны духовной, религіозно-церковной жизни и всѣ слои православно-русскаго общества и имѣло глубоко-жизненный характеръ; ибо нѣтъ

¹⁾ Публичное богословское чтеніе въ залѣ Синодальнаго училища 15 декабря 1901 года.

сомнѣнія, что голосъ проповѣдническаго слова архіепископа Амвросія не оставался пустымъ звукомъ, а такъ или иначе отражался въ мысли и жизни тѣхъ, кто его слышалъ или читалъ, однихъ ободряя и утѣшая, другихъ побуждая къ исправленію и обновленію, а иныхъ только раздражая, но всячески возбуждая въ духовномъ отношеніи.

Правда, прошло уже полвѣка съ тѣхъ поръ, какъ впервые подъ сводами московскихъ храмовъ раздался тотъ громъ проповѣдническаго слова архіепископа Амвросія, раскаты котораго въ послѣдніе годы слышны стали и на самыхъ отдаленныхъ окраинахъ необъятной Россіи; но, какъ ни грустно сознаваться, все же то — горькая правда, что тѣ насущные вопросы религиозной мысли, противъ искаженнаго толкованія которыхъ боролся приснопамятный святитель, тѣ недочеты духовной жизни православно-русскаго общества, которые обличалъ и врачевалъ мудрый учитель въ своемъ „живомъ словѣ“, далеко не всѣ отошли въ область прошедшаго, а въ огромномъ большинствѣ своемъ остались на лицо и теперь, когда вѣщее слово сначала пастыря, а потомъ и архиерея смолкло. — Съ другой стороны и то нужно сказать, что одиѣхъ проповѣдей архіепископа Амвросія и совѣмъ уже нѣтъ въ продажѣ, другія — мало извѣстны свѣтскому, а отчасти и духовному обществу, а иныя представляются нѣкоторымъ нѣсколько спеціальными по главнымъ предметамъ своего содержанія и всѣ вообще въ своемъ цѣломъ не особенно легкими для усвоенія и т. п.

Вотъ почему, имѣя своею задачею въ отвѣтъ на запросы духовной жизни современнаго общества отмѣчать и въ строго-православномъ духѣ обсуждать встрѣчающіяся въ жизни отклоненія отъ устоевъ церковности, преимущественно засвидѣтельствованныя печатнымъ словомъ, мы считаемъ духовнымъ нуждамъ времени особенно благопотребнымъ и священной памяти великаго учителя достойнымъ предложить вниманію читателей „Вѣры и Церкви“ тѣ святыя „завѣты архіепископа Амвросія современному обществу“, которые въ обиліи оставлены имъ въ его словахъ и рѣчахъ. Однимъ эти „завѣты“ напомнятъ, можетъ-быть, то, чѣмъ нѣкогда они съ наслажденіемъ увлекались, а другимъ укажутъ на то, что можетъ

предостеречь ихъ отъ увлеченія несогласными съ духомъ православія теченіями.

Въ предлагаемомъ чтеніи о. А. Полозова „завѣты“ эти суммированы полно, подобраны мѣтко и изложены систематично и живо.

Редакторъ.

Отличительной особенностью проповѣдей архіепископа Амвросія является исключительное богатство поднятыхъ, тщательно изслѣдованныхъ и основательно разработанныхъ темъ. Имъ затронуты вопросы — самые близкіе для современнаго интеллигентнаго человѣка, т.-е. такіе, которые ложатся въ основу такъ называемыхъ убѣжденій. И въ самомъ дѣлѣ, когда мы читаемъ его проповѣди о союзѣ государства съ Церковію, о христіанскомъ прогрессѣ, о свободѣ и власти, объ общемъ благѣ, о гражданской доблести, объ общественномъ мнѣніи, о воспитаніи, о семейномъ счастіи, о свободѣ чувства, объ уединеніи, о сокрушеніи сердца, молитвѣ и т. п., развѣ этими вопросами не исчерпывается почти все то, чѣмъ мы живемъ, для чего живемъ и для чего должны бы мы жить? Уже одно перечисленіе этихъ темъ и самое поверхностное наблюденіе того, какъ обыкновенно раскрываются онѣ у архіепископа Амвросія, представляютъ намъ его именно, какъ мудраго учителя по самымъ животрепещущимъ вопросамъ современности. Но какъ бы ни представлялись на первый разъ разнообразными по своимъ предметамъ проповѣди архіепископа Амвросія, есть въ нихъ одна общая и главнѣйшая характерная особенность. Всѣ проповѣди архіепископа Амвросія есть какъ бы одинъ непрестанный призывъ современнаго общества къ вѣрѣ Христовой и Церкви православной, какъ наилучшимъ и уже испытаннымъ устоямъ жизни человѣческой во всѣхъ ея проявленіяхъ. Церковь есть единственная безусловная рѣшительница всѣхъ вопросовъ современности, и церковное вѣросознаніе есть прочный базисъ для этого разрѣшенія — вотъ главнѣйшій смыслъ проповѣднической дѣятельности архіепископа Амвросія. Онъ зналъ современную жизнь со всѣми ея добрыми и недобрыми сторонами, — зналъ такъ, какъ знаютъ ее очень немногіе присяжные наблюдатели современности. И онъ, разъяснивъ, обличивъ и раскрывъ всѣ нестроенія, ошибки, неудачи и опасности современнаго строя культурныхъ народовъ, вмѣстѣ съ тѣмъ указалъ и на спасительный выходъ изъ этого небезопаснаго положенія. Въ своихъ словахъ и рѣчахъ онъ преподавалъ намъ цѣлую весьма стройную систему устроенія

нашей государственной, общественной и личной жизни по типу церковно-христианскому, и можно без преувеличенія сказать, что въ оставленныхъ имъ русскому обществу безсмертныхъ поученіяхъ даны разумные отвѣты богословско-философскаго характера на всѣ вопросы нашего времени и времени будущихъ поколѣній. Много поучительнаго для насъ представляютъ изъ себя уже данныя имъ блестящія обыкновенно характеристики нашего времени.

„Нашъ вѣкъ“, говоритъ архіепископъ Амвросій въ словѣ своемъ о сокрушеніи сердца (IV, 256)¹⁾, „полагаетъ совершенство не въ богопознаніи и вѣрѣ, а въ наукѣ, преимущественно направленной къ умноженію удобствъ и наслажденій плотскихъ. Онъ ищетъ счастья не въ мирѣ сердца и совѣсти, не въ радости и торжествѣ правды и добродѣтели, а въ приобрѣтеніи наибольшихъ средствъ для роскошной и безпечальной жизни. Мы слышимъ рѣчи о вѣрѣ, но не о богопреданной, а каждымъ по-своему понимаемой. Мы много читаемъ разсужденій о честности, по основанной на гордости и самолюбіи,—о добродѣтели, но выставляемой напоказъ,—о любви, но не въ духѣ самоотверженія и самопожертвованія... Все наше просвѣщеніе скользитъ по поверхности нашихъ душъ, а не поднимаетъ нашего духа изъ-подъ гнета подавляющей его плоти; всѣ наши добродѣтели — въ успѣхахъ по службѣ и приобрѣтеніи отличій, а дѣла великія — въ открытіяхъ, сооруженіяхъ и составленіи „колоссальныхъ состояній“ (256—257).

„Нашъ вѣкъ“, говоритъ онъ въ другомъ своемъ словѣ, „подобно коню, сбросившему съ себя узду, несется невѣдомо куда-то впередъ“ (3, 361). Не отставайте отъ вѣка — вотъ девизъ нашего времени. „Отсюда правило: иди за всѣми, ибо счастье впереди. И если не увидишь его ты, то увидишь будущее человѣчество“ (3, 414). Не будь отсталымъ, а живи со всѣми, особенно передовыми людьми, общою жизнью, — жизнью съ девизомъ впередъ (ibid.).

Вникая ближе въ существо направленія нашего вѣка, архіепископъ Амвросій отмѣчаетъ одну за другою самыя непривлека-

1) Въ объясненіе этой, какъ и всѣхъ слѣдующихъ цитатъ, нужно сказать, что цифра I означаетъ „нѣсколько проповѣдей“ прот. А. Ключарева. Москва, Синод. типогр. 1873 г., цифра II — „проповѣди Амвросія, епископа Дмитровскаго, викарія Московскаго за 1873—82 гг.“ Москва. 1883 г., цифра III — „проповѣди преосвященнаго Амвросія архіепископа Харьковскаго, произнесенныя во время служенія его въ Харьковской епархіи въ 1882—94 гг.“ Харьковъ. 1895 г. и цифра IV — „проповѣди преосв. Амвросія, архіепископа Харьковскаго, произнесенныя во время служенія его въ Харьковской епархіи за 1895—1899 гг.“ Харьковъ. 1900 г.

тельные черты этого направленія. „Оскудѣніе вѣры и повсемѣстный разливъ невѣрія — вотъ первое, самое страшное знаменіе нашего времени“ (III, 386). Полный религиозный индифферентизмъ — вотъ непосредственный логическій выводъ изъ вышеуказаннаго психологически-религиознаго состоянія людей нашего времени. Чѣмъ же хотятъ замѣнить религію люди новаго времени? „Нынѣ на сѣдалище Христово стремится возсѣсть наука, а пастырей Церкви отодвигаютъ въ сторону такъ называемые передовые люди“, такъ отвѣчаетъ архіепископъ Амвросій на этотъ вопросъ въ другой своей проповѣди о знаменіи времени (III, 201). „Нашъ вѣкъ практической“, говоритъ онъ же отъ лица людей нашего времени, въ третьемъ своемъ словѣ, „древнее аскетическое направленіе не соотвѣтствуетъ потребностямъ нашего времени“. У нашего времени иныя, практическія нужды и потребности. „Мы только и слышимъ — такая-то нація приобрѣла новые пути для сбыта своихъ произведеній, такой-то народъ отличается фабриками и заводами, тамъ-то отысканы новыя розсыпи драгоценныхъ камней, такой-то предприниматель составилъ себѣ громадное состояніе“ (III, 256). „Нынѣ все будущее народовъ рисуется въ яркихъ краскахъ внѣшнихъ земныхъ удобствъ и усовершенствованій, въ народности, сообщаемой такъ называемой цивилизаціей, и въ умноженіи удобствъ жизни и удовольствій“ (III, 171). Счастье, комфортъ, внѣшнее удовольствіе нынѣ у всѣхъ и на умѣ, и въ сердцѣ, и въ помышленіяхъ. Много самыхъ воздушныхъ или въ радужномъ тонѣ нарисованныхъ замковъ обѣщало и обѣщаетъ намъ наше культурное, цивилизованное и просвѣщенное время. Но все это относится куда-то въ отдаленное, отдаленное будущее время, а мы, современники, принуждены лишь быть участниками въ хлопотливомъ подготовленіи этого будущаго счастья для своихъ отдаленныхъ потомковъ. Правда, начало этого далекаго блаженства и общій отличительный характеръ его мы отчасти уже переживаемъ или во всякомъ случаѣ легко себѣ его представляемъ. Это нѣчто въ родѣ магометова рая на землѣ; такъ, по крайней мѣрѣ, рисуется оно въ романахъ Беллами и другихъ ему подобныхъ. Но пока, т.-е. въ нами переживаемое время, жизнь человѣческая не только не легче и не счастливѣе жизни временъ, давно уже минувшихъ, но, пожалуй, еще уступаетъ имъ, какъ по количеству людей, почитавшихъ себя хотя сравнительно счастливыми, такъ и по степени интенсивности того чувства жизнерадостности, которое обыкновенно является наилучшимъ мѣриломъ общественнаго счастья. Никогда еще не было такого общаго и столь широкаго недовольства,

какое стало наблюдаться со времени торжества новѣйшей цивилизаціи надъ старымъ жизненнымъ строемъ народовъ, не знавшихъ ея. „Современные просвѣщенные народы представляютъ намъ изъ себя“, по краснорѣчивому выраженію архіепископа Амвросія, „печальную картину красиваго и изящно одѣтаго человѣка съ печатью внутренней разрушающей болѣзни на лицѣ“ (III, 171). Но просвѣщеніе этого человѣка есть шумъ ученой суеты; вся современная культура по своей существенной основѣ есть рабство грѣху, порабощеніе плоти и служеніе мамояѣ. Изъ сонма этихъ просвѣщенныхъ людей нашего времени, „я въ странахъ, носящихъ имя христіанскихъ, образуется опять тотъ же языческій міръ (который мы считали уже навѣки погребеннымъ), и съ тѣми же древними свойствами: враждой къ Церкви Божьей, страстью къ чувственнымъ наслажденіямъ, съ особеннымъ стремленіемъ ихъ разнообразить и доводить до животности и противоестественности, и съ тоскливымъ исканіемъ потерянной истины, добра и счастья. Вотъ міръ, вотъ вѣкъ, съ которымъ вы имѣете дѣло“ (I, 179). „Этотъ міръ самъ себя отторгаетъ отъ Бога, объятый гордымъ желаніемъ провѣрить тайны Божіи только однимъ нашимъ слабымъ умомъ, выбирающій себѣ изъ заповѣдей Божіихъ и обязанностей нашихъ къ Богу лишь такія, какія нравятся его вкусу и произволу“ (III, 14). Лукавый шопотъ искусителя: будете яко бози — какъ бы совершенно загипнотизировалъ и совратилъ современнаго человѣка съ пути смиреннаго служенія истинѣ и добру на путь горделиваго самопревозношенія и даже обожествленія въ собственномъ смыслѣ этого слова. „Мы вынуждены сказать“, замѣчаетъ архіепископъ Амвросій, трактую о горделивомъ направленіи вѣка сего, „что всему виною ложно направленное современное знаніе“ (III, 369). „Мы оставили источникъ воды живой и надѣлали водоемовъ съ трещинами, въ которыхъ не держится вода“ (Іер. 2, 13, у арх. Амвросія III, 307). Умноженіе преступленій всякаго рода и вида, общее недовольство строемъ жизни, разочарованность въ томъ, чему сперва беззавѣтно вѣрили и предавались, забвеніе высшихъ идеаловъ и томленіе духа, какъ неизбѣжный спутникъ упадка бодрой и здоровой жизнедѣятельности — вѣрнѣйшіе показатели того, что современная жизнь идетъ не такъ, какъ должна бы она итти, и идетъ не туда, куда бы слѣдовало итти. Это опасное направленіе новаго времени, проявившееся во всей своей крайности преимущественно у народовъ Запада, невольно передвинулось съ Запада и къ намъ на Востокъ.

Этотъ важный вопросъ „о причинахъ отчужденія отъ Церкви на-

шого образованнаго общества“ былъ предметомъ особливаго вниманія у преосвященнаго Амвросія и даже послужилъ для него темой одного публичнаго чтенія его, предложеннаго въ 1891 г. въ собраніи С.-Петербургскаго братства Пресвятой Богородицы. Въ особой брошюрѣ того же названія и въ докладѣ его же „О религіозномъ сектантствѣ въ нашемъ образованномъ обществѣ“ (изд. С.-Петербургскаго братства во имя Пресвятой Богородицы въ 1891 г.) преосвященный Амвросій подробно и всесторонне обслѣдовалъ его, и пришелъ къ тому печальному выводу, что „и у насъ на святой Руси передовые слои нашего народа со времени реформъ Петра I и подъ вліяніемъ знакомства съ культурой иностранной, которая съ тѣхъ поръ и донынѣ остается главнѣйшимъ двигателемъ нашей общественной жизни, уклонились съ прямой православно-христіанской дороги на опасныя распутія ново-язычествующей цивилизаціи Запада“. Эти два публичныхъ чтенія, прочитанныхъ архіепископомъ Амвросіемъ въ Петербургѣ предъ представителями изъ среды именно образованнаго общества, вызвали не только глухой ропотъ противъ него, но и прямое недовольство за прямо, откровенно и рѣшительно высказанный укоръ самому цвѣту нашего народорукующаго передового класса. Однако архіепископъ Амвросій нисколько не смутился такимъ отношеніемъ къ нему, и незадолго до своей смерти въ новой и еще лучшей рѣчи своей: „О причинахъ чрезвычайнаго распространенія пороковъ и преступленій въ современномъ христіанскомъ мірѣ“ (1900 г.), опять повторилъ свои прежнія сужденія по этому вопросу, привелъ всѣ такъ называемыя деклараціи естественной, т.-е. отъ христіанства освободившей себя, мысли современнаго человѣка, и, сопоставивъ ихъ отвлеченно-фантастическую притязательность съ полнѣйшимъ практическимъ безсиліемъ въ области единственно дѣйствительно цивилизующей сферы, — сферы нравственнаго прогресса, опять открыто призывалъ наше передовое общество остановиться на время въ своемъ опасномъ увлеченіи огульнымъ матеріальнымъ прогрессомъ, — остановиться и подумать о путяхъ древнихъ, гдѣ путь добрый и дающій истинный покой душамъ человѣческимъ. „Настало (для насъ) новое время исканія просвѣщенія, и мы снова раздѣлились на удѣлы нравственные и начали междоусобія мыслей, воззрѣній и убѣжденій, и много растратили умственныхъ и нравственныхъ силъ не только безъ пользы, но и со вредомъ для отечества“ (III, 279).

Итакъ, что же нужно дѣлать современному человѣку, чтобы снова выйти на истинный путь нормальной и здоровой жизни? Обыкновенно

образованные люди нашего времени, когда начинают говорить о современных неурядицах в жизни общественной или личных несчастиях отдельных членов этого общества, всю свою надежду возлагают на переустройство общественных или социальных отношений в жизни будущих народов, на реорганизацию административных и общественных функций и учреждений. „Мы привыкли смотреть на народы и государства, как на великия здания, строяемые царями и правителями посредством известных учреждений, распоряжений и предписаний... Мы думаемъ, что стоит только тамъ пристроить, тутъ передѣлать, здѣсь поправить — и все пойдетъ, какъ должно“ (III, 307). „Напрасная мечта! Надо вдохнуть жизнь во всѣ эти мертвые учреждения, надо изъ обьязычившихся и оплотнявшихся вновь сдѣлать всѣ государственныя учреждения истинно и существенно христіанскими, и только тогда сама государственная жизнь вновь пойдетъ нормальнымъ и спокойнымъ путемъ. Всѣ современныя государственныя неурядицы, въ истинное смятеніе приводящія всякаго безпристрастнаго наблюдателя, суть естественныя и совѣмъ необходимыя плоды разрыва государственной жизни съ жизнью нравственно-религіозною. Они и должны были быть, и было бы чрезвычайно удивительно, если бъ ихъ не было. Разъ какое бы то ни было государство начинаетъ забывать о своихъ высшихъ религіозно-нравственныхъ идеалахъ, благоволеніе Божіе покидаетъ эту страну, и въ ней неизбежны всякаго рода чудовищныя отступленія отъ правды во имя неправды и силы. Господь попускаетъ совершаться въ такихъ странахъ явнымъ преступленіемъ, помраченію мысли, торжеству софизмовъ, ожесточенію и растлѣнію нравовъ“ (II, 297). Но все это Господь попускаетъ не для окончательнаго торжества зла надъ добромъ, а для того, чтобы люди, временно забывшіе и очутившіеся на путяхъ нечестивыхъ, съ тѣмъ большею искренностью сознали потомъ нужду въ богообщеніи и въ послушаніи Его святой волѣ. „Промыслъ Божій производитъ (иногда) даже громовыя удары въ ихъ совѣсти, чтобы дать почувствовать, въ какую глубину зла завело ихъ легкомысліе, небреженіе къ познанію истины, преступная игра знаніями и убѣжденіями, (а особенно) попраніе законовъ вѣры и нравственности и чувственная жизнь“ (II, 297). Таковы царевубійства, неожиданныя несчастныя войны, политическія, социальные и всякаго рода общественныя кризисы... Государство не можетъ безнаказанно порывать свою коренную внутреннюю связь съ идеалами религіозно-христіанскими. Правда, какъ учрежденіе по преимуществу духовное и для спасенія душъ человѣческихъ главнѣйше

предназначенное, Церковь или христіанство не должно, конечно, брать на себя всѣхъ заботъ объ устроении внѣшняго, человѣческаго общежитія. Но и быть ей, институту религіозности, совершенно устраненной отъ всякаго соучастія въ гражданскихъ законоположеніяхъ и соответствующихъ имъ учрежденіяхъ, не въ высшихъ интересахъ самой сферы граждански-государственной. „Ученіе православной вѣры видитъ въ намѣреніи отдѣлить Церковь отъ государства несообразность или очевидное противорѣчіе. Кто составляетъ видимую Церковь на землѣ? Вы сами, члены общества, исповѣдующіе православную вѣру совокупно со священствомъ. Какъ же вы можете раздѣлиться въ самихъ себѣ? Какъ вы можете быть христіанами въ духѣ, какъ члены Церкви, и переставать быть ими всякій разъ, когда обращаетесь къ благоустройству жизни общественной? Чтобы быть вѣрными себѣ, вы вездѣ должны быть христіанами“ (II, 241). Государство должно быть въ союзѣ съ Церковью.

Но въ чемъ же долженъ заключаться этотъ союзъ?

Не въ чемъ иномъ, какъ въ сознательномъ усвоеніи и проведеніи въ жизнь государственную тѣхъ высшихъ религіозно-нравственныхъ идеаловъ, какими обладаетъ религія и Церковь христіанская. Вѣдь именно она одна „обнимаетъ духъ человѣка со всѣхъ сторонъ, поднимаетъ глубочайшія его силы, — совѣсть, свободу, любовь, чувство истины и правды, способность самоотверженія, всесторонняго саморазвитія, и даетъ всѣмъ этимъ силамъ должное направленіе, крѣпость и взаимное согласіе“ (II, 243). А развѣ сохраніе, развитіе и воспитаніе всѣхъ этихъ силъ въ человѣкѣ не дороги и для государства? Совершенствуя людей въ глубинѣ ихъ душъ, Церковь тѣмъ самымъ подготавливаетъ дѣятелей ко всякому роду общественной дѣятельности: ученой, общественной и государственной. „Только воспитанные ею люди, умиротворенные въ умахъ, воздѣланные въ нравахъ, отрезвленные въ совѣсти, могутъ быть вездѣ благонадежными, а главное — въ самыхъ разнообразныхъ отрасляхъ общественной дѣятельности согласными между собою и *единомысленными*, что составляетъ необходимое условіе при устроении благостоянія чловѣческихъ обществъ“ (2, 248). „Отдѣлите отъ Церкви (одно) государство, она переселится къ другому народу... А само это государство будетъ тѣмъ, чѣмъ были царства языческія, и погибнетъ, какъ погибли тѣ, не взирая на внѣшніе успѣхи образованія и на распространеніе наукъ и искусствъ... Умы, не охраняемые евангельской истиной, плодятъ годъ отъ году новыя ложныя философскія системы; законы, не направляемые по ученію христіанской

нравственности, теряют свою цѣлесообразность и плодотворность; власть, не поддерживаемая въ совѣсти народовъ страхомъ Божиимъ, лишается своей силы и вліянія... Отдѣлить Церковь отъ государства значитъ и народъ и правителей лишить христіанскаго здравого смысла, пустить умы на всю свободу размноженія и распространенія заблужденій... Однимъ словомъ — отдѣлить государство отъ Церкви значитъ вынуть изъ него душу и обречь его на разложеніе и распаденіе по подобію древней Римской имперіи“. Только всецѣлое и сознательное служеніе Богу можетъ сообщить и придать цивилизаци и культурѣ, какъ предметамъ современной государственности, дѣйствительно прогрессивное значеніе. „Выше всякихъ успѣховъ цивилизаци нужно поставить нравственное развитіе обществъ человѣческихъ по руководству ученія Христова“ (III, 427). „Чтобы итти безостановочно къ преуспѣянію и совершенству, каждый народъ долженъ имѣть ясныя и единообразныя, всѣми его членами сознаваемые, представленія объ искомомъ имъ совершенствѣ, т.-е. такъ называемые идеалы“ (III, 169). „Но кто же въ силахъ дать эти идеалы цѣлымъ народамъ, обобщить ихъ, ввести въ сознаніе и въ сердца миллионновъ людей?“ (ibid.). „Ужь, конечно, не это отвлеченное тупое ученіе о безсознательномъ прогрессѣ, которое людямъ, не забытымъ учеными предубѣжденіями, не можетъ представиться ничѣмъ инымъ, какъ тьмой, пустотой и ничтожествомъ“ (III, 169), и тѣмъ болѣе не такъ называемая гражданская мораль, которая у каждаго отдѣльнаго человѣка преломляется подъ угломъ его собственныхъ, ранѣе составленныхъ или предвзятыхъ воззрѣній. Равнымъ образомъ и одно „просвѣщеніе, безъ ясно сознаваемого содержанія и качества предлагаемыхъ имъ познаній, есть пустое имя“, одинаково могущее послужить какъ на добро, такъ и на зло народамъ и государствамъ, смотря по тому, выходя изъ какихъ высшихъ руководящихъ началъ, они смотрятъ на него и пользуются имъ. „Народы вѣрятъ въ непогрѣшимость, премудрость, предвѣдѣніе, любовь и попеченіе — одного (только) Бога, въ Котораго каждый по-своему вѣруеть, и тотъ изъ людей приобрѣтаетъ ихъ довѣріе, кто говоритъ имъ отъ имени Божія. А въ этомъ и состоитъ сущность религіи, въ какомъ бы видѣ она ни представлялась“ (ibid., 170). Слѣдовательно, только то государство незыблемо въ своемъ основаніи, которое покоится на религіи. Поддержаніе религіи и тѣхъ добрыхъ народныхъ обычаевъ, которые сложились у народа подъ воздѣйствіемъ ея, и соотвѣтствіе государственныхъ учрежденій церковно-религіозному быту народа и его

христіанскимъ воззрѣніемъ и традиціямъ — вотъ въ чемъ заключается настоящая государственная мудрость. Въ сознаніи какъ народа, такъ и самихъ носителей власти власть Божія и власть государственная должны представляться неразрывно соединенными. Оттого носители власти „должны съ благоговѣніемъ носить ее на себѣ и употреблять въ дѣло“ и на благо народа своего (III, 269). Оттого же, по ученію христіанскому, „положеніе лица властнаго *труднѣе*, чѣмъ всякаго частнаго и подчиненнаго человѣка“ (270), оттого же, конечно, люди, понимающіе эти трудности, уклоняются отъ власти, принимая ее только изъ послушанія волѣ Божіей и высшему званію“ (ibid.).

Этими общими соображеніями о существѣ власти государственной опредѣляются и частныя отношенія отдѣльныхъ членовъ государства къ ихъ законнымъ представителямъ власти. Отсюда и такъ называемая гражданская доблесть совпадаетъ по своимъ общимъ характернымъ свойствамъ съ добродѣтелью чисто нравственной или христіанскою. Добрый гражданинъ — это тотъ, кто повинуется власти не токмо за гнѣвъ, но и за совѣсть; „кто сознательно чувствуетъ на себѣ долгъ повиновенія власти, силу законовъ и охраняемаго ими общественнаго порядка и приличія. Въ такомъ гражданинѣ не видно безпокойной возбужденности и постояннаго надменнаго сознанія своихъ личныхъ правъ и свободы; не только справедливыя напоминанія ему о долгѣ со стороны блюстителей общественнаго порядка, но даже и нѣкоторыя злоупотребленія или несовершенства въ сложной административной машинѣ не выводятъ его изъ себя, подобно тѣмъ щепетильнымъ гражданамъ новой формациі, которые, почитая себя людьми современно образованными, изъ ряда простыхъ смертныхъ выдающимися, гордо измѣряя взглядомъ блюстителей порядка, обыкновенно отвѣчаютъ имъ фразой: я — человѣкъ образованный и самъ знаю, чтѣ дѣлаю“ (III, 277). Онъ именно потому и признаетъ власть государства, что почитаетъ ее за изображеніе власти божественной, и чѣмъ больше Господь награждаетъ его талантами и образованіемъ, тѣмъ больше сознательности и примѣрной благопристойности вносить такой гражданинъ, съ христіанскимъ сознаніемъ, въ свои отношенія къ представителямъ власти гражданской. Ясно сознавая высокое назначеніе власти гражданской и отнюдь не признавая дурныхъ, несовершенныхъ, а иногда даже и довольно грубыхъ проявленій властности со стороны плохихъ носителей этой власти за обычное, естественное и нормальное выраженіе власти самой по себѣ или власти вообще, такой гражда-

нинъ своимъ разумомъ и умѣреннымъ образомъ дѣйствій сумѣеть возвыситься надъ обычными несовершенствами жизни, примириться съ неизбѣжнымъ въ человѣческихъ взаимоотношеніяхъ зломъ и постарается появившееся зло стусевать, сгладить и, если можно, обратить его на служеніе добру. Разумное и благое содѣйствіе предначинаніямъ высшей власти онъ почитаетъ для себя за священную обязанность и первое проявленіе истинной гражданской доблести. Онъ полонъ „свободнаго, живого стремленія послужить отечеству мыслію, словомъ и дѣломъ, обречь себя на всякій подвигъ для его блага, готовъ на все жертвы для его счастья и славы“... (I, 20). Онъ знаетъ, что „противорѣчивыя стремленія, планы и предпріятія гражданъ для отечества — это внутренняя война... или гражданское междоусобіе“ (21), что „не тотъ доблестный гражданинъ, кто спѣшитъ наводнить свое отечество новыми мыслями... а тотъ, кто возьметъ на себя тяжелый трудъ... избрать для него истинно-полезное и принести его въ даръ своему отечеству“... (24). Такіе истинно-просвѣщенные граждане превращаютъ царство человѣческое въ настоящее царство Божіе, приносятъ миръ на землю и единомысліе въ сердца. „Но такая гражданская честность воспитывается только подъ руководствомъ христіанской религіи. У земной власти нѣтъ средствъ дѣлать людей честными и правдивыми... Только христіанское настроеніе духа ручается за честность и правдивость гражданина“ (25), и только христіански воспитанная совѣсть есть дѣйствительно вѣрный сторожъ государственныхъ законовъ, судебной правды и всего того, что вообще входитъ въ понятіе гражданственности. Неразрѣшимый для мудрецовъ вѣка сего вопросъ о томъ, какъ примирить между собою такія, повидимому, совершенно несродныя понятія, какъ свобода и власть, легко разрѣшается только съ точки зрѣнія такого гражданина, который смотритъ на дѣло глазами христіанскими. „Не буквы законовъ, а примѣненіе законовъ къ жизни смысломъ и властію правителей и судей“ (3, 269), съ одной стороны, и христіанское здравомысліе гражданъ, съ чуткою совѣстью, честностью и безкорыстнымъ послушаніемъ власти у нихъ соединенное — вотъ что управляетъ людьми“. „Не въ однихъ законахъ писанныхъ, не въ учрежденіяхъ, не въ параграфахъ государственныхъ можетъ быть примирена власть съ свободой человѣческой, а главнымъ образомъ въ душахъ правителей“ и въ сердцахъ управляемыхъ (3, 268). Разумъ, вѣрой въ божественное установленіе власти не просвѣщенный, часто склоненъ бываетъ почитать безпрекословное повиновеніе власти свойствомъ (однихъ только) ограниченныхъ душъ, съ свобод-

нымъ самоопредѣленіемъ и самоуправленіемъ лицъ надлежаше развитыхъ уже несогласнымъ. Для лицъ послѣдней категоріи, думаютъ часто, не должно быть узды закона, и они должны быть свободны отъ него. Только христіанское ученіе о томъ, что всякій человѣкъ можетъ быть свободнымъ даже въ узахъ раба и что повиновеніе земной власти есть знакъ нашего повиновенія и Богу — только это ученіе можетъ спасти всякое государство, въ которомъ начинаютъ шататься понятія о власти, отъ опасныхъ осложненій и потрясеній.

Точно такъ же, только христіанство придаетъ надлежащее содержаніе и такъ называемой любви къ отечеству, какъ естественной и обязательной добродѣтели гражданской. Истинный патріотизмъ долженъ быть одинаково чуждъ обѣихъ возможныхъ крайностей этого въ существѣ своемъ благороднаго чувства, т.-е. онъ долженъ быть чуждъ и узости пристрастнаго, ослѣпляющаго и усыпляющаго націонализма, и не менѣ вреднаго космополитизма. Какъ удержаться здѣсь въ предѣлахъ настоящаго здороваго патріотизма — это и подсказываетъ человѣку опять только религія. Именно она учитъ смотрѣть на свое отечество, какъ на Богомъ отмежеванную извѣстному народу часть земли Божіей для посильнаго и своеобразнаго прославленія на ней имени Божія. Затѣмъ, отечество въ глазахъ человѣка-христіанина — это „родина духа, гдѣ мы получаемъ первыя впечатлѣнія своей религіи, познаемъ себя частью своего народа, гдѣ мы ощутили Бога и познали счастье духовнаго союза съ Нимъ въ таинствахъ своей вѣры“ (III, 177). Въ этой родинѣ намъ всего дороже ея душа, ея святыя традиціи и вѣрованія, народный духъ, а не его возможно превратныя и узко-національныя пристрастія и несовершенства. Первые истинный патріотъ своего отечества хранить, почитать, уважаетъ и защищаетъ, а противъ послѣднихъ борется, и негодуетъ во имя той высшей правды, которая должна быть выше всякаго патріотизма и которая одна въ силахъ придать ему надлежащую основу. Такой человѣкъ при ясномъ сознаніи недуговъ своего отечества, какъ и въ минуты грозящей ему опасности, не бурлитъ понапрасну бесплоднымъ негодованіемъ на предрержащихъ властей, а смиренно и чистосердечно признается въ душѣ своей, что и онъ самъ и его ближніе и знаемые — всѣ сами виноваты въ нашихъ національныхъ недугахъ и бѣдствіяхъ; а потому, помня слова Писанія, что владѣетъ Вышній царствомъ человѣческимъ, онъ прежде всего молится за свое данное отечество, въ твердомъ упованіи, что только Богъ и вразумляетъ заблуждающіеся и развращающіеся народы,

Онъ наставляетъ правителей и сообщаетъ силу и дѣйствіе принимаемымъ ими мѣрамъ“ (3, 19). „Возглаголи въ сердце (царя) благая о Церкви Твоей и всѣхъ людехъ Твоихъ, да въ тишинѣ его тихое и безмолвное житіе поживемъ во всякомъ благочестіи и чистотѣ“ (Мол. за литургіей Вас. Вел.) — вотъ основной смыслъ всѣхъ его молитвенныхъ обращеній ко Господу.

Свящ. А. Полозовъ.

(Окончаніе будетъ).

ЕЩЕ ПЯТНАДЦАТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ СЪ РАСКОЛОМЪ¹⁾.

1884-Й ГОДЪ.

(Вторая половина.)

Въ іюнь мѣсяцѣ отецъ Павелъ посѣтилъ меня. Его путешествіе въ Вологду не состоялось, такъ какъ здоровье не позволяло предпринять такой дальній путь; но мы условились съѣздить вмѣстѣ во Владиміръ съ тою же цѣлю — осмотра древностей, а затѣмъ отецъ Павелъ предполагалъ на нѣкоторое время отправиться въ Гуслицкій монастырь, чтобы отдохнуть тамъ и подышать чистымъ воздухомъ прекрасной мѣстности, въ которой расположенъ этотъ монастырь. Однако и поѣздка наша во Владиміръ не состоялась. 22-го іюня отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„На сихъ дняхъ обѣщался прибыть въ Москву В. К. С. и извѣстилъ меня, чтобы я никуда не отлучался, ибо ему желательно со мной видѣться въ Москвѣ. Посему въ условленное нами время ѣхать во Владиміръ не могу. Да слышалъ я, что ему и съ вами желательно повидаться, когда будетъ въ Лаврѣ.

„Изъ Святѣйшаго Синода пришло намъ предписаніе — составить о жестокословныхъ порицаніяхъ на старые обряды какъ бы окружное отъ Синода посланіе. Вотъ вамъ опять работа; но сами знаете, что это дѣло весьма серіозное и нужное.

„Благодарю за гостепримство. Господь да воздастъ вамъ за вашу любовь!“

28-го іюня я писалъ отцу Павлу:

„Привѣтствую васъ со днемъ вашего ангела. Молитвами первоверховнаго Апостола, великаго учителя языковъ, Господь да по-

1) Продолженіе, см. 10-ю книгу 1901 г.

дасть вамъ и тѣлесное здравіе, въ которомъ вы такъ нуждаетесь, и преуспѣяніе въ силахъ духовныхъ на пользу святой Его церкви!

„Итакъ, ожиданіе В. К. лишило насъ осуществленія предположенной поѣздки во Владиміръ. Впрочемъ и погода, очень холодная, едва ли позволила бы пуститься въ путь.

„Нужно бы сдѣлать намъ собраніе, особенно по поводу новаго предписанія изъ Синода; но не вижу возможности пріѣхать въ Москву до нашего лаврскаго праздника ¹⁾. На праздникъ, быть-можетъ, и вы придете: тогда условимся. Въ противномъ же случаѣ увѣдомлю васъ, когда мнѣ можно будетъ явиться въ собраніе.

„Прошу благословенія вашего и молитвъ“.

Въ Гуслицкій монастырь отецъ Павелъ могъ отправиться только въ половинѣ іюля и, возвратившись оттуда, писалъ мнѣ *20-го числа*:

„Изъ Гуслиць я, слава Богу, возвратился. Три дня походилъ тамъ немного по лѣсу, наслаждаясь природою, а остальные дни Господу угодно было прекратить для меня это утѣшеніе: заболѣла спина такъ сильно, что выйти изъ кельи не всегда имѣлъ возможность. Послѣ, слава Богу, поправился, такъ что могъ благополучно пріѣхать въ Москву.

„Увѣдомьте, когда удосужитесь быть собранію совѣта.

„Въ книгѣ Гюббенета ²⁾, которую вы мнѣ рекомендовали, на стр. 116 помѣщена грамота Константинопольскаго патріарха Парөөенія, просительная за патріарха Никона, гдѣ онъ говоритъ, что вся вселенная скорбитъ о Никонѣ. Это свидѣтельство важно, потому что патріархъ Никонъ тогда уже не былъ на патріаршемъ престолѣ и заискивать у него не было никакой надобности. Эти слова патріархъ Парөөеній сказалъ отъ сердца, какъ чувствовалъ. Для хулителей патріарха Никона это посланіе весьма обличительно.

„У насъ готовятся вамъ для печати вопросы поморцевъ едосѣвцамъ о Іліи и Енохѣ и объ антихристѣ, если только вы разсудите напечатать ихъ въ вашемъ журналѣ.

„Молю Бога, да даруетъ вамъ силу вступить въ продолженіе вашего труда по изданію и вести его съ успѣхомъ и легкостію во славу Божию и въ пользу святой церкви, а врагамъ ея на посрамленіе и уничтоженіе“.

¹⁾ Т.-е. 5-го іюля.

²⁾ „Историческое изслѣдованіе дѣла патріарха Никона“. С.-Пб. 1884 г.

24-го іюля я отвѣчалъ:

„Жалѣю, что побѣзда ваша въ Гуслицкій монастырь не много принесла пользы вашему здоровью. Да хранить васъ Богъ!

„Я тоже чувствую себя не очень хорошо. Досадно, что и дѣла плохо дѣлаются. Вотъ и отвѣтовъ на Пафнютіевы вопросы не приготовилъ еще (теперь, впрочемъ, занимаюсь этимъ дѣломъ), и порученнаго Св. Синодомъ „Воззванія“ еще не написалъ. А пришло время и книжку *Братскаго Слова* выпустить. Поневолѣ долженъ былъ обратиться къ достопочтенному о. Алексію Иродіонову. Поэтому же и въ Москву не могъ пріѣхать на этой недѣлѣ.

„Были у меня петербургскіе гости, — одинъ (И. Ѳ. Нильскій) намѣревавшійся посѣтить васъ, другой (В. К. С.) уже посѣтившій. Съ послѣднимъ пришлось поговорить о дѣлахъ, между прочимъ и о покупкѣ дома для вашего монастыря¹⁾. Я радъ былъ слышать, что онъ взялся помочь устроенію церкви для мальковскихъ единоувѣрцевъ²⁾. О кафедрѣ же по расколу въ семинаріяхъ положительно сказалъ, что она вводится какъ обязательная. Все это пріятно.

„Желаю вамъ здоровья и благополучія. А о насъ помолитесь и благословите насъ“.

2-го августа отецъ Павелъ писалъ:

„Виноватъ я, — совсѣмъ облѣнился, вамъ столько времени ничего не писалъ. Да и не дѣлаю ничего съ тѣхъ поръ, какъ воротился изъ Гуслиць, только прочиталъ 4-й томъ писемъ владыки Филарета къ отцу намѣстнику.

„Теперь, прочитавши вновь вышедшую книжку *Братскаго Слова*, побѣждаю лѣньность, берусь за перо, чтобы написать вамъ.

„Хорошо вы сдѣлали, что напечатали Алексѣя Иродіонова сочиненіе въ началѣ книжки: на этомъ мѣстѣ оно скорѣе обратитъ на себя вниманіе, котораго вполне заслуживаетъ. Статья Егора Антоныча о бѣглыхъ попахъ тоже весьма интересна³⁾. И вашъ отвѣтъ фельетонисту имѣетъ свое значеніе⁴⁾; но какъ-то онъ понравится рогождцамъ? Вообще вся книжка хороша.

1) Предполагалось для обезпеченія совсѣмъ не обезпеченнаго Никольскаго монастыря купить домъ, дающій нѣкоторый доходъ, что впоследствии и исполнено.

2) Въ Гуслицахъ.

3) См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 25—34.

4) Разумѣется статья: „Два слова одному фельетонисту и одному газетчику“ (тамъ же стр. 52—58). Это былъ именно отвѣтъ на бранную статью *Современныхъ Извѣстій*, о которой была рѣчь въ предыдущихъ письмахъ.

„Я вамъ послалъ съ отцомъ Филаретомъ вопросы поморцевъ едосѣвцамъ о Іліи и Енохѣ и объ антихристѣ. Онѣ по моему мнѣнію важны, потому что сами предки брачныхъ сторообрядцевъ по этому вопросу разсуждали ближе къ церковному ученію, и поморцы слѣдуютъ своимъ предкамъ. Ежели вы рѣшитесь эти вопросы напечатать, то не худо эту мысль выяснитъ въ предисловіи. Въ вопросахъ объ антихристѣ, кажется мнѣ, конецъ нѣсколько растянуть; но все же, думаю, лучше въ цѣлости сохранить подлинникъ. Только о имени Спасителя нужно сдѣлать оговорку, или поясненіе, чтобы для православнаго читателя не было оскорбительно.

„Одинъ христіолобецъ, желающій быть неизвѣстнымъ, пожертвовалъ (намъ не просившимъ) въ обитель нашу колоколъ самой лучшей мѣди для будничнаго благовѣста, въ 86 пудовъ. Видите, какая на насъ милость Божія! Господь не только потребнымъ снабжаетъ насъ, но и благоуукрашеніями. Нужно всегда ожидать милости Божіей, хотя и съ терпѣніемъ.

„Да изліется и на васъ съ семействомъ обильно милость Божія и да поженетъ васъ во вся дни живота вашего, по слову пророка: *милость твоя, Господи, поженетъ мя во вся дни живота моего!*

9-го августа я отвѣчалъ:

„Сердечно благодарю васъ за письмо ваше. Мнѣ, дѣйствительно, бываетъ скучно, когда не получаю долго отъ васъ вѣсточки. Спасибо, что въ письмѣ вашемъ ободрили меня, — говорите, что однадцатая книжка *Братскаго Слова* не дурна. А я не очень былъ увѣренъ въ этомъ. Теперь вашъ одобрителный отзывъ успокоилъ меня. А съ отвѣтами на Пафнутіевы вопросы все не двигаюсь: отвлекаютъ разныя хлопоты, которыхъ миновать нельзя. Да и много праздниковъ.

„Изъ Архангельска священникъ Легатовъ прислалъ мнѣ старенькій сборникъ, думаю, еще XVII вѣка, и никакъ не позднѣе начала XVIII-го, содержащій предисловіе, Челобитную Аврамія и одно, доселѣ неизвѣстное мнѣ, сочиненіе Аввакума, — ради этого послѣдняго о. Легатовъ и прислалъ мнѣ сборникъ. Онъ пишетъ, что владѣлецъ готовъ уступить его за 15 руб. Цѣна не дорогая, и я взялъ бы книгу для себя, если бы занимался собираніемъ рукописей. Не лучше ли приобрѣсти ее для Хлудовской бібліотеки, если есть на это средства? Деньги о. Легатову я во всякомъ случаѣ пошлю.

„Благодарю за всѣ присланныя вами статьи: придетъ время, воспользуюсь и ими“.

Отвѣтнаго письма отца Павла не сохранилось; а 21-го августа овъ писалъ:

„Слава Богу! — вотъ вы издали и двѣнадцатую книжку *Братскаго Слова*. Хорошо, что Алексѣй Иродіоновъ является на свѣтъ съ своимъ краткимъ и сильнымъ разсужденіемъ¹⁾. И „удивительное извѣстіе“ хорошо разъяснено вами²⁾.

„Опишу вамъ интересное свиданіе мое съ К. П. 18-го числа утромъ я пришелъ рано, — К. П. еще не могъ принять меня, а послалъ къ В. К., который сообщилъ мнѣ, что предполагается сдѣлать предписаніе преосвященнымъ, чтобы дѣла единовѣрцевъ, не подлежація разсмотрѣнію консисторій, рѣшали сами, и просилъ меня написать, какія именно дѣла. Затѣмъ К. П. потребовалъ меня къ себѣ; со мною пошелъ и В. К. Тогда же пришелъ протоіерей Іоаннъ Николаевичъ Рождественскій, членъ московской консисторіи. Я между прочимъ предложилъ К. П. одну мою давнишнюю мысль. Я говорилъ: „Хорошо, что устрояются единовѣрческіе храмы въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ среди населенія много раскольниковъ, — это способствуетъ ихъ обращенію; но что дѣлать тамъ, гдѣ раскольниковъ малое количество, человѣкъ сто, или побольше? Единовѣрческой церкви вблизи нѣтъ, куда могли бы они идти, рѣшившись оставить расколъ, а идти прямо въ православную церковь, по своей приверженности къ старымъ обрядамъ, они не могутъ. Вотъ для такихъ обращающихся къ церкви старообрядцевъ нельзя ли разрѣшить православнымъ священникамъ отправлять нѣкоторыя требы, исповѣдывать ихъ, крестить ихъ дѣтей и проч. по старому Потребнику“? К. П. отвѣтилъ: „Да, это было бы хорошо; вѣдь не отъ насъ будутъ отходить, а приходять къ намъ. Но какъ это сдѣлать?“ Услыхавши это, Иванъ Николаевичъ сказалъ, что теперь у нихъ въ консисторіи есть такое дѣло, — старообрядцы просятъ, чтобы разрѣшено было православному священнику исправлять у нихъ требы по старопечатному Потребнику, и сталъ говорить, даже съ негодованіемъ: „они, единовѣрцы, хотятъ подчинить насъ подъ свой обычай и надъ нами господствовать, — мы этого не разрѣшимъ!“ Тутъ я разъяснилъ К. П. что это за дѣло. Это наши мальковскіе единовѣрцы, еще не имѣющіе своей церкви и своего священника, а также и по бли-

1) Въ 12-й кн. *Брат. Сл.* за 1884 г. начато печатаніе замѣчательнаго сочиненія Ал. Иродіонова: „Бесѣдословіе о расколѣ російскомъ“ (т. II, стр. 61).

2) Подъ такимъ заглавіемъ напечатана въ 12-й кн. *Брат. Сл.* (т. II, стр. 112) моя статья о телеграммѣ раскольническаго попа на Высочайшее имя.

зости не имѣющіе единовѣрческихъ священниковъ, хорошо понимая сущность Единовѣрія, стали просить, чтобы православный священникъ ближняго прихода, къ которому они, бывши раскольниками, и были причислены, исправлялъ у нихъ требы, а иногда и службу въ ихъ часовнѣ — утреню, вечерню и часы, по старымъ книгамъ. Священникъ, какъ и слѣдовало, письменно обратился за разрѣшеніемъ къ владыкѣ-митрополиту, а владыка сдалъ дѣло въ консисторію. Разъяснивши это, я сталъ говорить: „Что же теперь дѣлать съ единовѣрцами, у которыхъ церкви и священника нѣтъ и которые стали такъ уже близко къ православнымъ священникамъ, что просятъ ихъ править у себя службы, только по старымъ книгамъ? Оттолкнуть ихъ и оставить безъ требоисправления? гнать обратно въ расколъ“? Но Иванъ Николаевичъ настаивалъ, что единовѣрцы хотятъ подчинить себѣ православное духовенство. Тогда сталъ возражать ему В. К., что единовѣрцы, прося православныхъ священниковъ отправлять у нихъ требы, не подчинить себѣ церковь хотятъ, а просятъ у церкви матерней любви себѣ и снисхожденія. Его поддержалъ и К. П. Но отецъ протоіерей Рождественскій продолжалъ говорить свое. Я былъ уже только слушателемъ этой бесѣды.

„19-го числа К. П. былъ во Всѣхсвятскомъ единовѣрческомъ монастырѣ, потомъ въ Троицкой единовѣрческой церкви. Я былъ тутъ же, и К. П. мнѣ сказалъ, что былъ въ Донскомъ монастырѣ на крестномъ ходу, опять видѣлся съ Иваномъ Николаевичемъ и говорилъ о томъ же предметѣ, при чемъ замѣтилъ, что онъ смотритъ на значеніе обряда такъ же, какъ и раскольники, — не хочетъ сдѣлать въ обрядѣ снисхожденія, а мнѣ въ утѣшеніе прибавилъ, что со временемъ, мало-по-малу, и подобные Рождественскому ревнители придутъ къ правильному понятію о обрядахъ.

„Вотъ вы и подумайте, какъ въ московской епархіи можетъ стать прочно важное дѣло противораскольнической миссіи. Григорій Богословъ и Василій Великій снисходили духоборцамъ даже до того, что требовали только не называть Духа Святаго тварію и терпѣливо ждали ихъ обращенія; а наша консисторія за неизмѣненіе обряда отталкиваетъ отъ церкви души человѣческія, за которыя Христосъ проліялъ кровь Свою! Грустно смотрѣть на это обрядовѣріе, простирающееся до того, что пренебрегается ради него человѣческое спасеніе. Простите за ревность.

„Простите также, что рѣдко пишу: сами знаете не отъ пренебреженія, но мѣшаетъ немощь.

„Чуть не забылъ написать важное. К—ну П—чу желательно, чтобы въ вашемъ журналѣ было написано о сектахъ въ расколѣ, какія онѣ и какое ихъ ученіе. Онъ говоритъ, что для вѣдущаго расколъ понятно все, чтò говорится о расколѣ, а для не вѣдущаго, чтò такое расколъ и чтò за секты въ немъ, не ясны и не понятны даже самыя основательныя замѣчанія противъ раскола. Надо подумать объ этомъ¹⁾).

25-го августа я отвѣчалъ отцу Павлу:

„Благодарю васъ за посланіе, — и за то, что 12-ю книжку моего журнала одобрили, и за подробности о свиданіи съ К. П.

„Прискорбны сужденія одного изъ столповъ консисторіи; но хорошо то, что онѣ высказаны при такихъ свидѣтеляхъ. Пусть знаютъ, на какихъ столпахъ стоитъ наша консисторія! Да, плохо дѣло съ расколомъ въ Москвѣ; но вы учили меня терпѣнію: потерпимъ еще и будемъ трудиться, пока есть хоть немного силъ!

„И тринадцатую книжку *Братскаго Слова* приготовилъ. Къ сожалѣнію, чтò будетъ въ ней напечатано изъ книги Алексѣя Иродіонова, самое слабое, мнѣ кажется, изъ всего его сочиненія. А выпустить эту часть не нашель удобнымъ. Сдѣлаю примѣчанія.

„Мнѣ нездоровится. Перемогаясь, сдѣлалъ легонькое дѣло, — исправилъ вашу бесѣду съ поповцемъ, утверждавшимъ, что и безъ епископовъ они будто бы имѣли епископскія дѣйствія. Она войдетъ въ четырнадцатую книжку и уже сдана въ типографію. А отвѣтовъ на Пафнугіевы вопросы, за немощами, все еще не могу кончить. Чтò Богъ дастъ теперь, — время есть, ибо четырнадцатая книжка у меня почти готова. Помню и дѣло о составленіи синодальнаго отзыва о полемическихъ книгахъ. Хорошо бы его послать ко времени возвращенія К. П. въ Петербургъ.

„По нездоровью, опасаюсь ѣхать въ Москву. Хотѣлось бы побывать около 1-го числа. Если рѣшусь ѣхать болѣе чѣмъ на день, извѣщу васъ“.

Долго отлагавшимся дѣломъ составленія отвѣтовъ на вопросы Пафнугія я наконецъ занялся съ усердіемъ. У меня имѣлись давно присланныя отцомъ Павломъ замѣтки по этому дѣлу: мнѣ предстояло обсудить ихъ, дополнить моими изысканіями и сообра-

1) Впослѣдствіи отецъ Павелъ самъ исполнилъ это требованіе, — написалъ весьма важное для всѣхъ желающихъ познакомиться съ расколомъ сочиненіе: „Краткія свѣдѣнія о существующихъ въ расколѣ сектахъ“.

женіями, затѣмъ изложить удобовразумительно и для старообрядцевъ рѣчью. Но прежде нежели начать печатаніе отвѣтовъ, я рѣшилъ каждый изъ нихъ посылать на предварительное разсмотрѣніе отцу Павлу и отцу Филарету, чтобы сдѣлать дѣло, требовавшее большой осмотрительности, со всѣмъ желательнымъ совершенствомъ. Въ самомъ концѣ августа я послалъ отцу Павлу составленный мною первый отвѣтъ. Съ этого времени наша переписка касалась по преимуществу этого труда по составленію отвѣтовъ, и читатели увидятъ, съ какимъ неустаннымъ вниманіемъ относился отецъ Павелъ къ этому дѣлу, какъ заботился, чтобы оно было чуждо всякой, даже малѣйшей, ошибки, и какъ радовался, если находилъ его успѣшно исполненнымъ. Получивъ мой первый отвѣтъ, отецъ Павелъ писалъ:

„Отвѣтъ вашъ на первый вопросъ мы съ отцомъ Филаретомъ прочитали каждый про себя, и нашли его удовлетворительнымъ; только, по нашему мнѣнію, требуется нѣсколько измѣнить окончаніе.

„Въ соборномъ опредѣленіи 1667 г. можно видѣть нѣкоторое различіе между указаніемъ того, почему вводитъ соборъ въ употребленіе исправленныя книги (потому, что онѣ не только не имѣютъ ересей, но и право исправлены, то-есть вѣриѣ древлепечатныхъ, ибо если бы они не были достаточнѣе древлепечатныхъ, что это было бы за исправленіе, не достигающее цѣли?) и между осужденіемъ противящихся употребленію новоисправленныя книгъ. Соборъ не въ томъ поставляетъ вину ихъ и не за то полагаетъ на нихъ свою анаѣму, что они не признаютъ превосходства исправленныя книгъ предъ прежде напечатанными, но за то, что они хулятъ исправленныя книги, обзывая ихъ еретическими, и таинства, по нимъ совершаемыя, признаютъ безблагодатными и неспасительными. Эти хуленія, какъ у васъ и сказано, вызвали и самый соборъ съ его опредѣленіями. Посему въ окончаніи вашей статьи довольно ли сказать, что на таковыхъ лежитъ и теперь соборная влѣтва? Не слѣдуетъ ли сказать, что изъ употребляющихъ нынѣ старопечатныя книги тѣ не подлежатъ сей клятвѣ, которые, хотя бы и не считали новоисправленныя книги исправнѣе старопечатныхъ (ибо и большинство единовѣрцевъ такъ думаютъ), но признаютъ ихъ несомнѣнно православными, не поврежденными какою-либо ересью, и совершаемыя по нимъ таинства благодатными и спасительными (это необходимо признавать каждому единовѣрцу, и всѣ истинные единовѣрцы признаютъ).

Отецъ Филаретъ сдѣлалъ въ этомъ смыслѣ изложеніе заключенія; вы, понявъ въ чемъ дѣло, сами изложите лучше. При семъ возвращаю вамъ и отвѣтъ. Да поможетъ вамъ Богъ довершить и остальные!

„Замѣчаніе ваше *Современнымъ Извѣстіямъ* прочиталъ¹⁾ и чувствительно благодарю за него. Хорошо вы привели въ доказательство покойнаго Ксеноса²⁾. Если Ксеносъ по разрѣшеніи или упраздненіи клятвъ требовалъ для сыновъ грекороссійской церкви еще исправы, то безпоповцы-покрещеванцы развѣ не потребуютъ ихъ перекрещиванія? Значитъ, упраздненіе собора и его клятвъ не принесетъ пользы“.

5-го сентября я отвѣчалъ отцу Павлу:

„Замѣчанія ваши на первый отвѣтъ вполне согласны съ моимъ собственнымъ воззрѣніемъ на дѣло: я только, въ окончательномъ краткомъ изложеніи, недостаточно полно его выразилъ, гонясь именно за краткостью. Усердно благодарю васъ за это замѣчаніе, также и отца Филарета: его изложеніемъ воспользуюсь.“

„Посылаю и второй отвѣтъ: рассмотрите его и скажите опять, чтѣ требуетъ исправленія.“

„Простите, — слышу. Много академическихъ дѣлъ накопилось.“

„Если одобрите, можно, полагаю, приступить и къ печатанію отвѣтовъ. Думаю напечатать ихъ побольше для Братства. Какъ ваше мнѣніе?“

1) Разумѣется напечатанная въ 14-й кн. *Брат. Сл.* статья: „Газетные толки о расколѣ“ (т. 11, стр. 156—154).

2) По поводу повторенныхъ (и доселѣ повторяемыхъ) толковъ о необходимости соборнѣ уничтожить соборныя клятвы 1667 года, я писалъ въ этой статьѣ: „Мы спросили разъ лучшаго изъ старообрядцевъ Иларіона Георгіевича: „Положимъ, что будетъ соборъ и отмѣнитъ клятвы 1667 года, — чтѣ же потомъ?“ — „А потомъ, — отвѣтилъ онъ съ улыбкой, — мы васъ примемъ, ну хоть не по второму, а по крайней мѣрѣ по третьему чину!“ Вотъ настоящій взглядъ на дѣло. Уничтоженіе соборныхъ клятвъ 1667 года, признаніе ихъ неправильно положенными будетъ въ глазахъ раскольниковъ равносильно самоосужденію церкви, торжественному признанію себя виновною предъ расколомъ. Раскольники возликуютъ и не только не пойдутъ въ церковь, но потребуютъ, чтобы церковь шла къ нимъ просить прощенія въ своей винѣ и чтобы подчинилась чинопріятію, какое они признаютъ для нея нужнымъ. А наши публицисты наивно мечтаютъ, что будто бы тогда успокоится совѣсть милліоновъ и утѣлятся церковныя соблазны“ (стр. 164).

Отецъ Павелъ отвѣчалъ :

„Вашъ второй отвѣтъ я и отецъ Филаретъ прочитали и нашли весьма удовлетворительнымъ. Особенно интереснымъ показалось мнѣ ваше возраженіе на сдѣланное въ вопросѣ раздѣленіе обряда на двѣ половины, — дониконовскаго и послѣниконовскаго времени. Мнѣ думается, старопечатныя книги не слѣдуетъ относить задолго до іосифовскаго времени, и не нужно ли сдѣлать оговорку, что сами старопечатныя книги въ изложеніи обрядовъ между собою не сходятся, что обстоятельно указано въ книжкѣ отца Филарета: „Сличеніе Потребниковъ“?

„Въ концѣ отвѣта приведены вами достойные подражанія примѣры снисхожденія къ духоборцамъ великихъ вселенскихъ учителей. Но сообщу вамъ, что старообрядцы, не различающіе догматовъ отъ обрядовъ, думаютъ, что и догматы приняли крѣпость и стали неизмѣняемыми (какъ и время праздника Пасхи) отъ установленія соборнаго, а не потому, что суть богооткровенная истина и основаніе для самихъ вселенскихъ соборовъ. Поэтому они и относительно снисхожденія къ духоборцамъ великихъ святителей Василія Великаго и Григорія Богослова возражаютъ, что оно допущено сими святителями потому, что тогда догматъ о Святомъ Духѣ еще не былъ утвержденъ вселенскимъ соборомъ. Это я пишу вамъ не для того, чтобы отстранить оныя сильныя доводы, но чтобы вы оградили ихъ указаніемъ, что вѣра въ Божество Святаго Духа содержалась вселенскою церковью отъ лѣтъ апостольскихъ. У васъ хорошо сказано о догматѣ Святаго Духа; но нельзя ли для неразумныхъ сдѣлать прибавленіе и о вселенскомъ вѣрованіи церкви въ Божество Святаго Духа? Вотъ съ какими людьми мы имѣемъ дѣло: и Богъ, по ихъ мнѣнію, прославляется Богомъ отъ людскаго опредѣленія, а не по откровенію отъ Него Самого! Отецъ Филаретъ находитъ также не излишнимъ такое дополненіе.

„Вы изъявляете желаніе напечатать ваши отвѣты особыми оттисками для Братства и спрашиваете о томъ моего мнѣнія. Братство весьма вамъ будетъ благодарно, если вы, на его счетъ, сдѣлаете для него эти оттиски. Этими вы окажете услугу Братству, а читателямъ принесете великую пользу¹⁾. Отвѣты будутъ требоваться и для другихъ братствъ. Богъ да поспѣшитъ вамъ“!

¹⁾ Отданныя мною въ собственность Братству, Отвѣты имѣли два изданія.

10-го сентября я отвѣчалъ:

„Сейчасъ получилъ письмо ваше и мои листочки. Весьма утѣшенъ вашимъ добрымъ отзывомъ о моемъ трудѣ. Съ своей стороны искренно благодарю васъ и отца Филарета за полезныя замѣчанія, которыми воспользуюсь. О разнообразіи обрывовъ даже въ Иосифовскія времена я нашель уже случай упомянуть, какъ увидите, въ предлагаемыхъ листахъ третьяго отвѣта¹⁾. По поводу указанія на сдѣланное Василиемъ Великимъ и Григоріемъ Богословомъ снисхожденіе духоборцамъ и мнѣ приходило на мысль, что это было до второго вселенскаго собора и потому раскольники могутъ ослаблять силу этого свидѣтельства. Сдѣлаю дополненіе²⁾).

„Прошу васъ и добраго отца Филарета такъ же внимательно просмотрѣть и третій отвѣтъ. Разсмотрѣніемъ остальныхъ двухъ вопросовъ думаю остановиться на время и составить скорѣе предисловіе къ отвѣтамъ, чтобы не замедлить ихъ печатаніе.

„Что вы думаете о томъ, что я прежде всего разъясняю каждый вопросъ, нетолково или невѣрно и неточно выраженный? Не сказали бы, что отвѣчаемъ не на то, о чемъ спрашиваютъ? Но мнѣ кажется, что необходимо выяснитъ смыслъ каждаго вопроса, особенно неудобопонятнаго, и что тогда только можно отвѣчать на него вполне основательно и вѣрно. Я рѣшился даже отмѣтить эти разъясненія особымъ заглавіемъ: *Разъясненіе вопроса*, какъ увидите въ прилагаемыхъ теперъ листахъ.

„Относительно этихъ листовъ имѣю къ вамъ просьбу. Потрудитесь сообщить мнѣ, изъ какого и чьего сочиненія приводится у васъ взятая изъ Макарьевскихъ Маней выписка?

„Какъ здоровье ваше? Да хранитъ васъ Богъ!“

12-го сентября отецъ Папелъ писалъ:

„Третій отвѣтъ я и отецъ Филаретъ прочли. Я нахожу его весьма удовлетворительнымъ и отецъ Филаретъ также; онъ за-

¹⁾ Объ этомъ сказано въ примѣчаніи къ „Разъясненію третьяго вопроса“. (См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 305).

²⁾ Было дѣйствительно написано мною вновь слѣд. примѣчаніе: „Значеніе приведеннаго примѣра ни мало не ослабляется тѣмъ обстоятельствомъ, что свв. Василій Великій и Григорій Богословъ допускали такое снисхожденіе раньше второго вселенскаго собора: ибо догматъ о Божествѣ третьяго лица Св. Троицы, ясно выраженный въ словѣ Божіемъ, имѣлъ и прежде второго вселенскаго собора меньшую силу и обязательность, какъ и послѣ собора, который въ своемъ исповѣданіи основался на томъ же словѣ Божіемъ“ (*Брат. Слово* 1884 г. т. II, стр. 260, прим.).

мѣтилъ только о названномъ вами ложнымъ изреченіи Стоглава: „святіи отцы рекоша“ (еще кто не крестится, и проч.), что хорошо бы пояснить, почему называете его ложнымъ, то-есть сказать, что нигдѣ у святыхъ отцовъ и въ соборныхъ правилахъ такого изреченія о перстахъ не обрѣтается, а то старообрядцы могутъ указать на старописьменные чинопріятія, съ проклятіями на моноелитовъ, и сказать, что несправедливо обвинили Стоглавый соборъ въ приведеніи ложнаго свидѣтельства¹⁾.

„Вы спрашиваете, — хорошо ли дѣлаете, что разъясняете каждый вопросъ, — не сказали бы старообрядцы, что не на то отвѣчено, о чемъ спрашиваютъ. Отвѣтствую. Разъясненіе ваше для православныхъ весьма нужно и будетъ удовлетворительно, а иначе нѣкоторые изъ нихъ по темнотѣ вопросовъ не поняли бы, о чемъ собственно и ради чего спрашивается. Для старообрядцевъ, безпристрастно смотрящихъ на дѣло, это разъясненіе также не будетъ казаться излишнимъ. А на любозазрительныхъ не нужно смотрѣть, — да и любозазрительные не могутъ ничего сказать, потому что мысль вопросовъ вами не измѣняется, а только уясняется, потому они не могутъ говорить, что не на то, о чемъ спрашиваютъ, отвѣчено. Нужно вамъ въ предисловіи объяснить, почему вы дѣлаете разъясненія вопросовъ²⁾).

„Выписку изъ Великихъ Минеи Макарьевскихъ, списанную и исправленную Дмитріемъ Иванычемъ по подлиннику, посылаю вамъ. Авторъ указанъ. Если бы и невѣрно было, что статья принадлежить тому автору, самыя Минеи Макарьевскія имѣютъ свой авторитетъ³⁾).

„О здоровьи своемъ сказать не знаю что. Дай Богъ, чтобы вы были здоровы“.

На другой день, 13-го сентября, отецъ Павелъ еще писалъ:

„Мнѣ поручилъ В. К. написать, какія дѣла о Единовѣрїи должны подлежать исключительно вѣдѣнію архіереевъ, безъ передачи въ консисторію. Я написалъ и написанное посылаю вамъ

¹⁾ Въ такомъ смыслѣ и сдѣлано было мною пространное примѣчаніе къ отвѣту въ указанномъ мѣстѣ (См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 308).

²⁾ Объ этомъ уже и было у меня сказано въ предисловіи (См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 237—238.).

³⁾ Это было „Посланіе Фотія патріарха къ архіепископу Венетійскому“ (См. *тамъ же*, стр. 310—311).

просмотрѣть, не найдете ли что исправить, или прибавить. Просмотрѣвъ, возвратите.

„Третій отвѣтъ вашъ отецъ Филаретъ нынѣ послалъ вамъ за печатью монастырской. Когда получите, увѣдомьте“.

19-го сентября я отвѣчалъ:

„Получилъ я и казенный пакетъ и письмо ваше. Благодарю за разсмотрѣніе третьяго отвѣта. Что нужно было, дополнилъ и исправилъ. Предисловіе уже было готово, — вчера даже прочиталъ корректуру и предисловія и двухъ первыхъ отвѣтовъ. Читая по печатному, я нашелъ свои отвѣты не очень удачными: таково по крайней мѣрѣ было впечатлѣніе, и оно оставило въ душѣ горечь неудовлетворенности. Не поспѣшилъ ли я? Но дѣло уже начато. Пусть будетъ, что будетъ!“

„Началъ отвѣтъ четвертый, самый трудный, по-моему. Нужно защитить патріарха Макарія и соборъ 1656 года противъ обвиненій за проклятіе на крестьящихся двуперстно. Какъ-то поможетъ Богъ! Немедленно пришлю вамъ дѣло, какъ только сдѣлаю.“

„Письмо ваше къ В. К. возвращаю вамъ. Кажется, хорошо. Я исправилъ редакцію нѣкоторыхъ пунктовъ; а въ первомъ сдѣлалъ прибавку о братствахъ, чтобы онѣ также были изъяты изъ вѣдѣнія консисторій.“

„Пользуясь нѣкоторой свободой отъ дѣлъ, хотѣлъ заняться составленіемъ требуемаго Синодомъ отзыва о полемическихъ книгахъ. Но вотъ что пришло на мысль. Вѣдь дѣло это мы должны вести чрезъ митрополита, т.-е. представить проектъ ему для внесенія въ Святѣйшій Синодъ: такъ не лучше ли намъ послать дѣло къ нему прямо въ Петербургъ, когда онъ пріѣдетъ туда (до отъѣзда во всякомъ случаѣ онъ не пуститъ дѣло въ Синодъ)? Если же здѣсь подадимъ, то нужны будутъ личныя объясненія, а главное станеть говорить о дѣлѣ съ извѣстнымъ лицомъ и его руководителемъ, — участіе же здѣсь этого лица мнѣ совсѣмъ не желательно, и въ собраніе Совѣта я буду просить — не приглашать его болѣе“.

Вспорѣ послѣ этого я былъ въ Москвѣ, предварительно извѣстивъ о моемъ пріѣздѣ отца Павла, а къ лаврскому празднику 25-го числа ожидалъ его самого въ Посадъ; но, по нездоровью, онъ не могъ видѣться со мной ни въ Москвѣ, ни въ Посадѣ, а только извѣстилъ, что „за исправленіе письма В. К. благодарить и на

мое предложеніе послать дѣло о полемическихъ книгахъ въ Петербургъ согласенъ“. Потомъ прислалъ краткое извѣщеніе, что у нашего казначея М. А. Хлудова опасно заболѣлъ единственный маленькій сынъ.

27-го сентября я писалъ отцу Павлу:

„Очень жалѣю, что нездоровье воспрепятствовало вамъ побывать у меня въ Москвѣ и быть здѣсь на праздникѣ.

„Вчера получилъ ваше печальное извѣстіе о внукѣ Алексѣя Иваныча. Чтѣ такое съ нимъ? Очень жаль будетъ мальчика, на которомъ съ такимъ утѣшеніемъ покоились надежды нашего незабвеннаго друга. Желательно, чтобы вы увѣдомили меня о дальнѣйшей судьбѣ больного.

„На четвертомъ отвѣтѣ я остановился: и праздники и другія дѣла отвлекаютъ отъ этой работы. А очень хотѣлось бы приготовить четвертый отвѣтъ къ 16-й книжкѣ *Братскаго Слова*.

„Указатель Дмитрія Иваныча¹⁾ я предполагаю печатать въ видѣ приложенія къ журналу, по листу къ каждой книжкѣ. Чтѣ вы скажете на это? Въ сочиненіи такого рода можно, мнѣ кажется, прерывать рѣчь и на послѣовѣ; а составить изъ приложенія особую для справокъ книжку гораздо удобнѣе²⁾.

„Слышно, что митрополитъ проживетъ здѣсь до 1-го числа октября: въ этотъ день ожидается служить у насъ, въ академической церкви, по случаю праздника. Завтра и послѣзавтра ожидаемъ его на лекціи. У меня лично никакихъ бесѣдъ съ нимъ не было и не будетъ, конечно.

„Вчера получилъ изъ Кіева письмо отъ преосвященнаго Сергія³⁾. Пишетъ, что Верховскій прислалъ собору свое предложеніе съ со-вѣтами, разумѣется, и касательно раскола съ его іерархіей⁴⁾. Статью эту, гдѣ идетъ рѣчь о расколѣ, преосвященный прислалъ, и я сообщу ее вамъ для прочтенія⁵⁾. На соборѣ, якобы, посланіе

1) Т.-е. „Указатель свидѣтельствъ въ защиту православія, обрѣтающихся въ книгахъ и рукописяхъ Хлудовской бібліотеки“.

2) Указатель и былъ напечатанъ въ видѣ приложенія къ *Братскому Слову*, 1884 г.

3) Онъ находился въ Кіевѣ для присутствія на происходившемъ тамъ соборѣ епископовъ.

4) Это посланіе Верховскаго Кіевскому собору было потомъ даже напечатано имъ за границей.

5) Разумѣется статья: „Торжество единовѣрія въ подмосковномъ селѣ Коломенскомъ“. Въ 16 кн. она напечатана (см. *Брат. Слово* 1884 г., т. II, стр. 332).

это возбудило только удивленіе и смѣхъ, — положено оставить безъ вниманія. А мнѣ кажется это былъ законный поводъ для собора судить и осудить православнаго священника, письменно предъ соборомъ архипастырей порицающаго, даже позорящаго православную церковь за соборы 1656, 1666 и 1667 гг. и про- славляющаго расколъ. Соборъ Кіевскій, впрочемъ, не имѣетъ рѣшающей власти ни въ чемъ: всѣ его постановленія будутъ пред- ставлены на утвержденіе въ Святѣйшій Синодъ. Вотъ и слѣдовало бы представить туда соборное сужденіе о Верховскомъ по поводу его посланія. К. П. все еще въ Кіевѣ.

„Егору Антонычу, да и мнѣ, желательно было напечатать въ пят- надцатой книжкѣ *Братскаго Слова* описаніе новинковскаго торже- ства; но Романъ, по случаю перемѣщенія типографіи на новое мѣсто, сказалъ, что новый наборъ надолго задержать книжку. Въ виду этого я долженъ былъ отложить статью до шестнадцатой книжки. Скажите это Егору Антонычу и попросите, чтобы не сѣтовалъ на меня“.

Между тѣмъ явилась пятнадцатая книжка *Братскаго Слова*, съ которой начато было печатаніе отвѣтовъ на вопросы Пафнутію. 5-го октября отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Слава Богу, — вотъ вышла и пятнадцатая книжка *Братскаго Слова*! Важное — появились отвѣты на пять вопросовъ. Отъ про- читавшихъ два первые отвѣта православныхъ слышалъ одобри- тельные отзывы. Теперь столько кричавшее старообрядчество должно умолкнуть. А что скажетъ г. Филипповъ? Это и его касается, — даже все сказано какъ бы въ отвѣтъ ему. Дай Богъ вамъ кончить и прочіе отвѣты!

„Благодарю за увѣдомленіе о Кіевскомъ соборѣ. Что на письмо Верховскаго не обращено вниманія, это, кажется, напрасно. Если самъ соборъ не хотѣлъ имъ заняться, то долженъ бы о дерзости писавшаго сообщить его епископу. А теперь едва ли Верховскій умолчить и не станетъ похваляться своей дерзостью.

„Сего 5-го октября я получилъ извѣстіе о кончинѣ сына Ми- хаила Алексѣича, любимаго внука покойнаго Алексѣя Иваныча. Богъ да упокоитъ душу его!

„Консисторія разрѣшила мальковскимъ единовѣрцамъ построеніе молитвеннаго дома. Я набралъ для нихъ рублей сотъ семь. По слабости здоровья трудно ѣздить, — нужно погодить; да и ѣздить

почти не къ кому. Думаю, что не обойдемся,— нужно будетъ попросить помощи у К. П.

„О исповѣди мальковскихъ единовѣрцевъ у православнаго священника по старопечатному Потребнику консисторія отказала. Да много и ожидать нельзя было, когда дѣло отдано на ея рѣшеніе. Такъ описанныя мною увѣщанія вліятельному члену консисторіи и остались тщетны.

„Прошу молитвъ вашихъ и на васъ призываю Божіе благословеніе“.

7-го октября я отвѣчалъ:

„Получилъ нынѣ письмо ваше. Благодарю за ободреніе къ продолженію отвѣтовъ. Мнѣ прислалъ г. Шведовъ очень лестный отзывъ о двухъ первыхъ¹⁾. Если онъ выразитель общаго или по крайней мѣрѣ преобладающаго мнѣнія, то слава Богу, что отвѣты находятъ удовлетворительными. Помолитесь, чтобы помогъ Богъ довести дѣло до конца. Въ шестнадцатой книжкѣ помѣщаю только третій отвѣтъ. А съ четвертымъ еще не покончилъ.

„То же самое, чтѣ пишете вы, писалъ и я преосвященному Сергію о посланіи Верховскаго Кіевскому собору.

„Хорошо бы побесѣдовать объ этомъ съ К. П., а также и о мальковскомъ дѣлѣ. Его ожидаютъ въ Москву. Если бы зналъ, когда онъ прибудетъ и на сколько времени, пріѣхалъ бы нарочно повидаться съ нимъ. Желательно, чтобы по крайней мѣрѣ повидались вы.

¹⁾ С. А. Шведовъ былъ изъ числа близкихъ знакомыхъ и почитателей Т. И. Филиппова: поэтому его одобрительный отзывъ объ отвѣтахъ имѣлъ особенную важность. Притомъ же онъ былъ почти и незнакомъ мнѣ. Письмо его сохранилось, и я рѣшаюсь привести его: „Пишу вамъ подъ впечатлѣніемъ. Я только что прочелъ ваши отвѣты, напечатанные въ № 15 *Братскаго Слова*. Откровенно и искренно вамъ скажу, что я ничего подобнаго не читывалъ. На меня произвело сильное впечатлѣніе ваше объясненіе. Такого яснаго, свѣтлаго, честнаго слова давно не читалъ. Послѣ прочтенія опредѣляется чувство самое успокаивающее и мнѣ слышится убѣждающая правда. Такимъ спокойствіемъ дышитъ ваше слово, — чувствуешь пріятное успокоеніе. Мнѣ вѣрится, такъ писать можетъ человѣкъ глубоко, искренно вѣрующій. О, если бы побольше такихъ животворныхъ писаній было! Много плодъ сотворите. Извините, что я очень плохо написалъ, — не умѣю письменю выразить чувства, какъ подобаетъ: мало ученъ. Еще разъ скажу: искренно благодарю васъ за благотворное живое слово. Желаю вамъ, да поможетъ Богъ продолжать благотворное и полезное ближнимъ и дальнимъ дѣло. Да поможетъ вамъ великій молитвенникъ богоносный отецъ нашъ Сергій и да почіетъ благословеніе на васъ великаго святителя московскаго, митрополита Филарета!“

„Жаль Михаила Алексѣича. Я собирался нынѣ на похороны; но вчера почувствовалъ себя не очень здоровымъ и поопасался ѣхать въ такую неблагоприятную погоду.

„Если отецъ Филаретъ отдалъ уже въ типографію Указатель Д. И. Харитонова, то надо поспѣшить доставленіемъ туда и предисловія, которое я написалъ и препровождаю при семь. Просмотрите его съ отцомъ Филаретомъ и самимъ Дмитріемъ Ивановичемъ. Если годится, пошлите въ типографію. Его нужно напечатать шрифтомъ болѣе мелкимъ, нежели самый текстъ книги.

„Скорблю о нездоровьѣ вашемъ“.

10-го октября отецъ Павелъ писалъ:

„Напечатанные въ *Братскомъ Словѣ* два отвѣта ваши на вопросы Пафнутію среди ревнителей православія производятъ самое благоприятное впечатлѣніе. Они говорятъ, что такого разъясненія на соборъ 1667 года еще не было. Благодареніе Богу, что Онъ сподобилъ васъ быть разъяснителемъ столь важнаго и пререкаемаго соборнаго акта!

„Когда я васъ не увидѣлъ на погребеніи внучка Алексѣя Ивановича, я подумалъ: здоровы ли вы? Дай Богъ, чтобы были здоровы и благополучны.

„Письмо ваше отъ 7-го октября сейчасъ получилъ. Жаль, что вы не угодили по нездоровью на похороны. По случаю этихъ похоронъ я не могъ видѣть К. П.; онъ уѣхалъ скоро.

„За предисловіе къ Указателю благодарю. Въ типографію доставимъ“.

15-го октября я отвѣчалъ:

„Сейчасъ получилъ письмо ваше. Спасибо вамъ, что утѣшаете добрыми вѣстями объ отвѣтахъ, не моихъ, а нашихъ. Дай Господи, чтобы они послужили на пользу св. церкви. Любопытно знать, какъ относятся къ нимъ раскольники.

„Шестнадцатая книжка *Братскаго Слова* должна уже вытти. По боюсь не запоздать бы съ семнадцатой. Хочется помѣстить въ ней два послѣдніе отвѣта; а между тѣмъ все отвлекаюсь отъ нихъ разными дѣлами. Что Богъ дастъ на этой недѣлѣ!

„Жаль, что ни мнѣ, ни вамъ не удалось повидать К. П. Вчера получилъ отъ него пакетъ съ № „Старообрядца“, который я

имѣлъ уже и противъ котораго въ шестнадцатой книжкѣ журнала уже сдѣлалъ замѣтку¹⁾. Желаю знать, что вы объ ней скажете.

„Не побраните ли меня за примѣчаніе къ статьѣ Егора Антоныча? Не утерпѣлъ“!

„Попросите отъ меня отца Филарета, чтобы побудилъ Романа скорѣе набирать „Указатель“: мнѣ хочется въ нынѣшнемъ же году приложить его къ *Братскому Слову*.

„Въ четвергъ былъ я въ Москвѣ по типографскимъ дѣламъ. Заѣзжалъ къ Михаилу Алексѣевичу, но не нашелъ его дома. Въ день похоронъ послалъ ему телеграмму“.

21-го октября отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Простите за медленность отвѣта на ваше письмо.

„Слава Богу,— вотъ видимъ въ печати и третій вашъ отвѣтъ на тѣ вопросы, на которые, по мнѣнію старообрядцевъ, никто не можетъ дать отвѣта. Будемъ ждать четвертаго и пятаго. Но вся важность и вся суть въ первомъ отвѣтѣ, и читающій его чѣмъ

¹⁾ Разумѣется статья: „Безобразія Старообрядца“ (см. *Брат. Слово* 1884 г. т. II, стр. 341).

²⁾ Въ статьѣ Е. А. Антонова „Торжество единовѣрія въ селѣ Коломенскомъ“ говорилось о происходившемъ въ этомъ селѣ, съ разрѣшенія митрополита Іоаннікія, совмѣстномъ торжественномъ служеніи единовѣрческаго и православнаго духовенства. Это празднество такъ противорѣчило понятіямъ о Единовѣрїи, высказаннымъ по ивѣстному случаю прот. Рождественскимъ, подъ вліяніемъ котораго послѣдовалъ отказъ консисторїи на просьбу мальковцевъ дозволить православному священнику отправлять у нихъ требы, что я именно рѣшился, имѣя въ виду прот. Рождественскаго и раздѣляющихъ его воззрѣнія, сдѣлать слѣд. примѣчаніе къ статьѣ: „Такія открытыя и торжественныя засвидѣтельствованія полнаго общенія между православными и единовѣрцами чрезвычайно важны и нужны для утвержденія правильныхъ понятій о Единовѣрїи, какъ составляющемъ *едино* съ православною церковію, несмотря на нѣкоторое различіе въ обрядѣ, самую же церковію дозволенное. Въ Москвѣ такого рода засвидѣтельствованія тѣмъ отрадише, что здѣсь, къ сожалѣнію, даже среди высокопоставленнаго и вліятельнаго духовенства, есть лица, доселѣ не усвоившія себѣ этого безпристрастнаго воззрѣнія на Единовѣрїе, относящіяся къ нему съ какимъ-то предубѣжденіемъ, готовы противодѣйствовать фактическимъ проявленіямъ и засвидѣтельствованіямъ полнаго равенства между православіемъ и единовѣрїемъ. Вотъ почему всѣми, кому близко дѣло соединенія раскольниковъ съ церковію, принято было съ глубокою благодарностью къ владыкѣ-митрополиту извѣстіе, что его высокопреосвященство своимъ властнымъ и просвѣщеннымъ словомъ устранилъ поставленныя нѣкоторыми препятствія къ устраненію описаннаго торжества и далъ на совершеніе оного свое архіаппастырское благословеніе“ (*Брат. Слово* 1884 г., т. II, стр. 338).

болѣе читаетъ, тѣмъ болѣе убѣждается въ правильности его, потому что онъ весь основанъ на самихъ соборныхъ изреченіяхъ и иначе толковать его значило бы навязывать собору свои мысли. Самое положеніе того времени убѣждаетъ принять, или понимать опредѣленіе собора въ такомъ смыслѣ, какъ оно вами истолковано. Неоспоримо, что главными дѣятелями собора были русскіе іерархи; греки, хотя и дѣйствовали, но по ихъ предложенію. А русскіе іерархи, дѣйствительно, были тогда поставлены обстоятельствами въ затруднительное положеніе, и выдти изъ него могли только такимъ рѣшеніемъ, какое приняли. Исправленіе книгъ совершилось согласно древле-харатейнымъ книгамъ и обрядамъ греческой церкви. Противники исправленія огласили это исправленіе еретическимъ и требовали сдѣлать шагъ назадъ, то-есть отринуть исправленные книги, какъ еретическія. А это значило, что и греческую церковь, въ согласіи съ которой исправлены книги и обряды, слѣдовало признать еретичествующею, а потому и отдѣлиться отъ грековосточной церкви. Это хорошо понялъ соборъ 1666 года. Потому онъ прежде всего и поставилъ вопросъ: одинаково ли всѣ собравшіеся на соборѣ разумѣютъ о восточныхъ патріархахъ, то-есть всѣ ли считаютъ ихъ православными. Когда единогласно всѣ исповѣдали православіе восточной церкви, тогда уже соборъ сталъ твердо, и согласно съ этою мыслию о православіи восточной церкви началъ пересматривать исправленіе книгъ, согласно ли съ древле-харатейными и съ греческими обычаями исправлены, и нашедши таковыми, опредѣлилъ ввести ихъ въ употребленіе, а противниковъ этого опредѣленія предалъ отлученію отъ церкви. Этимъ рѣшалась задача собора; дальше простираться не было ему ни цѣли, ни нужды. И потому порицать, уничтожать и уничтожать старопечатныя книги, по которымъ сами вчера исправляли богослуженіе и которыя существовали по всей Россіи, дѣлать запретъ отправлять по нимъ службу, было бы дѣломъ несомвѣстнымъ.

„Заключеніе ваше къ статьѣ Егора Антоныча хорошо; но не знаю, можетъ ли подѣйствовать на нашу консисторію. Вышшія власти боялись не усиленія раскола, — о томъ они мало думаютъ, — а боятся Единовѣрія: гдѣ отвращаютъ отъ церкви, тамъ нѣсть страха; а гдѣ проповѣдуютъ церковь, тамъ страхъ. Хорошо, что воздали хвалу владыкъ-митрополиту: это не подѣйствуетъ ли что на него?

„Одобряю и то, что за дерзости „Старообрядца“ вину возлагаете не на безсовѣстнаго издателя газеты, а на московскихъ предводи-

телей старообрядчества. Они должны бы подумать, если есть умъ въ головѣ¹⁾.

„У меня написана статья — бесѣда съ православнымъ священникомъ. Но въ ней есть такія мысли, о которыхъ нужно съ вами лично посовѣтоваться, а безъ того я печатать ее не рѣшусь. Это есть наставленіе священнику, какъ ему поступать, если находятся у него въ приходѣ старообрядцы. Сомнительное въ ней то, что я касаюсь нѣсколько и жизни священниковъ. Сомнительно это не потому, что не нужно объ этомъ говорить, а потому, не почли бы нѣкоторые священники это наставленіе оскорбленіемъ себѣ и потому не отвратились бы вниманіемъ и отъ прочихъ полезныхъ наставленій, такъ что статья можетъ не принести ожидаемой пользы. Потому въ ней сомнительное не слѣдуетъ ли исключить? Вотъ о чемъ нужно съ вами посовѣтоваться.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ призываю Божіе благословеніе“.

Черезъ день, 23-го октября, отецъ Павелъ снова писалъ:

„Мнѣ пришло въ голову, — могутъ спросить: если старопечатныя книги соборомъ 1667 года не запрещены, то почему же онѣ во всеобщемъ церковномъ употребленіи у насъ не находятся? Не нужно ли это въ концѣ отвѣтовъ объяснить, именно въ такомъ смыслѣ, что церковь не имѣетъ ихъ во всеобщемъ употребленіи не потому, что онѣ запрещены, или не какъ запрещенныя, а предпочитаетъ имъ новоисправленныя, какъ точнѣе исправленныя, всегда тѣмъ на лучшее. Такъ многіе изъ самыхъ древнихъ чиновъ (напр. Студійскій уставъ, замѣненный уставомъ св. Саввы) изъяты изъ употребленія, не какъ запрещенныя, а потому, что вмѣсто ихъ приняты болѣе совершенныя. Церковь же во всякомъ потреб-

1) Въ статьѣ: „Безобразія Страрообрядца“, приведи наиболѣ возмутительныя мѣста изъ этой расколынической газетки, я между прочимъ писалъ: „Вотъ чтѣ безъ вниманія оставить невозможно, — эту возмутительную дерзость, съ какою говорится здѣсь самая наглая ложь не о лицахъ только стоящихъ во главѣ церковнаго и гражданскаго управленія Россіи, но даже о самомъ Государѣ Императорѣ, о законахъ, имъ издаваемыхъ... и не юродивый издатель „Старообрядца“ долженъ быть признанъ за это отвѣтственнымъ. Мы говорили уже не разъ, что вся сила въ московскихъ властелинахъ старообрядчества, которыми „Старообрядецъ“ живетъ и дышитъ, которыхъ слово для него законъ, въ противность которымъ онъ не посмѣлъ бы сказать ни единого печатнаго слова. Эти властители и должны отвѣтствовать за всю ложь и за всѣ преступныя дерзости „Старообрядца“ (Брат. Слово 1884 г., т. II, стр. 344).

номъ случаѣ, по благословной винѣ, имѣетъ всегда право дать благословеніе дѣйствовать и по онымъ чинамъ, какъ не запрещеннымъ и существовавшимъ въ православной церкви. Я былъ на хиротоніи епископа Мисаила въ Чудовомъ монастырѣ и видѣлъ, какъ на главу хоротонисуемаго положено было Евангеліе, писанное святителемъ Алексіемъ, гдѣ имя Спасителя писано сокращенно Іс, какъ и въ старопечатныхъ книгахъ. Если бы тогда было прочитано за литургіей и Евангеліе, напечатанное по благословенію перваго патріарха Россійскаго Іова, или при патріархѣ Гермогенѣ въ лѣто 7114-е, ужели это разнорѣчило бы съ положеніемъ на главу хоротонисованнаго Евангелія святителя Алексія и было бы противно опредѣленію собора 1667 года?

„Простите, можетъ-быть я пишу это напрасно; но, надѣясь на вашу снисходительность, я всегда пишу вамъ, чтѣ думаю“.

25-го октября я отвѣчалъ:

„Благодарю васъ за оба письма ваши и за изложенныя въ нихъ мысли. Замѣчаніе о томъ, почему старопечатныя книги не введены во всеобщее употребленіе, то-есть не служить ли это обстоятельство свидѣтельствомъ якобы лежащаго на нихъ запрещенія и рѣшительнаго изъятія изъ употребленія, быть можетъ не излишне было бы сдѣлать; но теперь уже не упущено ли время? Въ концѣ отвѣтовъ не будетъ ли поздно? Если возражать, тогда можно будетъ отвѣтить.“

„Но вотъ моя бѣда, — не могу доселѣ кончить отвѣта на четвертый вопросъ. Кромѣ разныхъ постороннихъ причинъ, дѣло затянулось и потому, что я рѣшился войти въ подробности о всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ двуперстіе оглашено еретическимъ преданіемъ, — захотѣлось объяснить разъ навсегда, въ какомъ смыслѣ это сказано и какое имѣетъ значеніе. Не знаю, слѣдовало ли это начинать; а дѣло поэтому затянулось. Вотъ въ семнадцатую книжку отвѣтовъ не могъ помѣстить, и не знаю еще, войдутъ ли въ восемнадцатую. Между тѣмъ и матеріала для этой книжки не имѣю. Поэтому-то я очень обрадовался, узнавъ изъ вашего письма, что вы, несмотря на нездоровье, успѣли приготовить для моего журнала статью.“

„Мнѣ хочется побывать въ Москвѣ, когда кончу отвѣты: тогда привезу ихъ на разсмотрѣніе вамъ и радъ буду получить вашу статью. О пріѣздѣ васъ увѣдомлю“.

Между тѣмъ отецъ Павелъ, не дожидаясь моего прїѣзда въ Москву, выслалъ мнѣ свою, чрезвычайно важную по содержанию статью. Затѣмъ 31-го октября писалъ мнѣ:

„Я послалъ вамъ статью мою за монастырской печатью. Думаю, что вы уже получили ее. Теперь прошу васъ: пожалуйста не стѣсняйте своей воли — печатать или не печатать ее въ вашемъ журналѣ. Вы знаете и, думаю, весьма увѣрены, что я смотрю на это спокойно, вполне отдаю все на ваше сужденіе. Меня и такъ зазирають изъ Охотнаго ряда¹⁾, что я пользуюсь излишкомъ вашего расположенія, то-есть, что вы всякую мою статью безотказно печатаете, а къ другимъ писателямъ относитесь съ критикой²⁾. Я благодаренъ вамъ за расположеніе; но не думаю, чтобы вы потворствовали мнѣ въ моихъ статьяхъ, печатали что не слѣдуетъ. Потому и эту статью отдаю съ удовольствіемъ на полное ваше сужденіе.

„Я принялся и еще за статью, но не знаю, позволить ли мнѣ совершить ее сила тѣлесная и сила умственная, а именно — за описаніе сектъ современнаго раскола. Меня къ этому расположило твореніе св. Епифанія Кипрскаго о ересяхъ; а притомъ и К. П. мнѣ высказалъ желаніе, чтобы составлено было такое сочиненіе, которое будетъ полезно для незнакомыхъ съ расколомъ. Но составить такую статью, съ краткими, но точными извѣстіями о сектахъ, чтобы она служила на пользу чтущему, я сознаю, это дѣло не легкое. Уповая на помощь Божію, возлагаю надежду и на васъ, что большіе недостатки вы восполните“.

Приславная отцомъ Павломъ статья сопровождается была замѣткою отца Филарета о тѣхъ недостаткахъ нашего духовенства, которыми особенно соблазняются старообрядцы и о которыхъ отецъ Павелъ не рѣшался писать.

¹⁾ Въ Охотномъ ряду, въ одномъ трактирчикѣ, собирався по временамъ потелковать о расколѣ небольшой кружокъ мѣстныхъ торговцевъ. Это были почитатели прот. І. Г. Виноградова, который былъ тогда настоятелемъ Параскевѣевской въ Охотномъ ряду церкви: вслѣдъ за своимъ вождемъ они рѣшительно осуждали старый обрядъ и съ предубѣжденіемъ смотрѣли на Единовѣріе, а также и къ намъ, особенно къ отцу Павлу, относились недружелюбно за то, что мы настойчиво старались установить и распространить правильныя понятія о обрядѣ и Единовѣрїи. Этотъ кружокъ, вмѣстѣ съ его главою, и разумѣлъ здѣсь отецъ Павелъ.

²⁾ Первымъ поводомъ къ неудовольствію всего этого кружка лично противъ меня послужилъ написанный мною по порученію митрополита Филарета и напечатанный еще въ 1866 году разборъ книги прот. Виноградова „О Теодоритовомъ словѣ“.

30-го октября я отвѣчалъ:

„Очень благодаренъ вамъ за присланную драгоценную бесѣду. Постараюсь приготовить ее скорѣе къ печати.

„Что касается замѣтки отца Филарета, то я имѣю намѣреніе напечатать ее въ видѣ приложенія къ вашей статьѣ, разумѣется, не называя автора, а объяснивъ только, что эта, полученная мною, замѣтка къ вашей статьѣ получена отъ одного бывшаго старообрядца, которому статья дана была для прочтенія въ рукописи. Здѣсь же мнѣ желательно кстати и отъ себя написать замѣтку о тѣхъ недостаткахъ въ поведеніи нашего духовенства, о которыхъ вы не нашли удобнымъ говорить. Мнѣ говорить можно: я буду говорить о своихъ и то, что давно смущаетъ меня и просится подъ перо. Что вы мнѣ скажете на все это? Благословите ли?

„Двигаюсь понемногу съ моими отвѣтами. На этой недѣлѣ быть можетъ пришло вамъ на просмотръ законченную часть четвертаго отвѣта.

„Просмотрѣли ли вы книгу Гезена¹⁾, которую я послалъ вамъ съ Дмитріемъ Ивановичемъ? К. П. требовалъ моего мнѣнія, слѣдуетъ ли приобрести ее для распространенія между миссіонерами, о чемъ просилъ его авторъ. Я отвѣтилъ, что для ученыхъ занятій она полезна; а для миссіонеровъ, между которыми не мало не учившихся въ школѣ, неудобна по своему изложенію. Такъ ли? При случаѣ возвратите мнѣ книжку“.

2-го ноября отецъ Павелъ писалъ:

„Отвѣтствую на ваши два вопроса.

„О книгѣ „Исторія переводовъ символа“ вы отвѣтили справедливо. Для ученыхъ она нужна, потому что означаетъ время всякому измѣненію въ славянскомъ текстѣ символа; а старообрядцамъ миссіонеры должны представлять только свидѣтельства, подобно собраннымъ у Озерскаго.

„А что вы намѣревались сказать о недостаткахъ нынѣшняго духовенства, это, конечно, хорошо бы сдѣлать, но нужно подумать, принесетъ ли пользу обличеніе. Духовенство и такъ читать не хочетъ журнала о расколѣ, не считая это своею обязанностью; а тогда не будетъ ли оно имѣть извѣта къ тому и въ упрекахъ ему? Притомъ же, не вся вина за небрежность падаетъ на малыхъ

¹⁾ „Исторія славянскаго перевода символовъ вѣры. Критико-палеографическія замѣтки“. С.-Пб. 1884 г.

пастырей; даже не болѣе ли на великахъ? Если поострить языкъ на небреженіе, то прежде поострить его на великихъ пастырей, по правилу св. Апостоль 58-му о негщащихся обращать на право-вѣріе. Да и тамъ, свыше, вся небрежность видна въ томъ, что нынѣ вошло въ моду, не только въ гражданскихъ чинахъ, но и въ духовныхъ и въ монастырскихъ, не о томъ тшиться, что полезно, а заниматься болѣе наружнымъ, что приноситъ славу. И такъ, конецъ слову: ежели надѣтесь, что обличительный голосъ вашъ къ священству о его соблазнительныхъ недостаткахъ хотя не принесетъ пользы, но не сдѣлаетъ и вреда, то-есть бѣльшаго пренебреженія вашимъ журналомъ, то почему и не написать? Только нужно облечь обличительное слово въ мягкую форму. По настоящему нужно бы объ этомъ сказать слово свыше: это было бы и сильно и полезно. Но какъ этого достигнуть? Господь да вразумитъ власть имущихъ!

„Единовѣрческіе попечители были у владыки-митрополита и весьма ласково приняты. Они въ восторгъ. Не будетъ ли измѣны во взорѣ владыки на Единовѣріе?

„Простите меня, что я писалъ вамъ прошлый разъ о снисхожденіи вашемъ къ моимъ статьямъ: меня вынудили на то нѣкоторыхъ мнѣнія.

„Сегодня владыка отъѣзжаетъ въ Петербургъ“.

5-го ноября я писалъ отцу Павлу:

„Наконецъ, посылаю вамъ мою работу. Вы увидите, что это еще не конецъ дѣла, — что и съ четвертымъ вопросомъ еще не кончено. Дѣло затянулось, и окончаніе, если Богъ дастъ написать его, приходится отложить до другой книжки. Чувствую, что есть растянность, а при ней и нѣкоторыя повторенія, главный недостатокъ работы. Впечатлѣніе было бы, можетъ, сильнѣе и тверже, если бы сущность дѣла изложить короче. Но теперь уже дѣлать радикальныя исправленія не удобно. Имѣю одно желаніе — кончить поскорѣе. Судите что есть. Пожалуйста посмотрите повнимательнѣе и вы и отецъ Филаретъ. Мнѣ очень хочется напечатать посылаемое теперь въ осьмнадцатой книжкѣ журнала. Поэтому я прошу васъ, если не встрѣтите чего-либо требующаго большихъ исправленій, послать мои тетради прямо въ типографію съ приказаніемъ — скорѣе набирать. А мнѣ сообщите ваши замѣчанія, чтобы я могъ сдѣлать поправки въ корректурѣ. Если же найдете, что многое требуетъ перемѣны, то пришлите рукопись обратно ко мнѣ. Можно

будетъ напечатать четвертый отвѣтъ въ девятнадцатой книжкѣ, а для восемнадцатой приготовьте вашу бесѣду.

„Благодарю васъ за два послѣднія письма ваши. Первое я прочелъ съ нѣкоторой грустью. Я дѣйствую въ отношеніи къ вамъ и трудамъ вашимъ искренно и согласно моему убѣжденію; а какъ думаютъ и говорятъ объ этомъ наши недоброжелатели, сущіе отъ Охотнаго ряда, предоставимъ также на ихъ совѣсть.

„Дѣло вы начинаете великое и благое, рѣшаясь писать о раскольническихъ сектахъ. Да поможетъ вамъ Богъ и да пошлетъ особенно потребное для сего здравіе! О моей же готовности помогать вамъ, сколько могу, считаю излишнимъ и говорить“.

На другой день, 6-го ноября, я снова писалъ отцу Павлу:

„Одновременно съ симъ отправляю въ Москву, прямо въ типографію, вашу бесѣду для набора. Я рѣшилъ напечатать ее въ осмнадцатой книжкѣ журнала, а мой отвѣтъ на четвертый вопросъ отложить до девятнадцатой, чтобы тамъ напечатать уже весь. Теперь же дѣло обрывается, и слѣдующая статья должна бы начаться съ половины, что не очень удобно. А что замедлю нѣсколько окончаніемъ отвѣтовъ, думаю, извинять читатели. Поэтому прошу васъ, если вы не отослали еще моихъ тетрадей въ типографію, возвратите ихъ мнѣ съ вашими замѣчаніями.

„Къ вашей превосходной бесѣдѣ я сдѣлалъ два подстрочныя замѣчанія¹⁾, за которыя, надѣюсь, вы не будете на меня въ претензіи“.

9-го ноября отецъ Павелъ отвѣчалъ мнѣ на эти письма:

„Неоцѣненный вашъ трудъ — отвѣтъ на четвертый вопросъ прочелъ, и даже неоднократно, и, исполняя волю вашу, старался смотрѣть съ прилежаніемъ.

„Я прежде сообщу замѣчаніе отца Филарета. Онъ напомнилъ, что патріархи Паисій Александрійскій и Макарій Антиохійскій въ своихъ постановленіяхъ, вошедшихъ въ дѣянія собора 1667 года, подтверждаютъ извѣстную грамоту патріарха Константинополь-

¹⁾ Первое довольно пространное замѣчаніе сдѣлано къ тому мѣсту въ бесѣдѣ, гдѣ говорится о книгахъ, изъ которыхъ священникъ можетъ получить свѣдѣнія о расколѣ и научиться, какъ вести бесѣды со старообрядцами, другое еще болѣе пространное къ тому мѣсту въ бесѣдѣ, гдѣ идетъ рѣчь о значеніи школы для ослабленія раскола и о томъ, какъ обращаться въ школѣ съ учениками-старообрядцами. (См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 426 и 433—434).

скаго къ патриарху Никону, а отвѣтъ Макарія на вопросъ патриарха Никона о крестномъ знаменіи ни самимъ Макаріемъ, ни Паисіемъ здѣсь не подтверждается. Это молчаніе о немъ несомнѣнно ослабляетъ его силу и значеніе. Я совѣтую вамъ упомянуть о томъ, гдѣ вы говорите о соборѣ 1667 года, что онъ о самомъ двуперстіи не произнесъ никакого упрека въ еретическомъ значеніи его. Тутъ, кажется, прилично упомянуть, что и присутствовавшіе на соборѣ патриархи Макарій и Паисій на посланіе Константинопольскаго патриарха Паисія ссылаются, а объ отвѣтѣ патр. Макарія умалчиваютъ: значитъ ему не усвоили значенія¹⁾.

„Что запутанный вопросъ вы привели въ настоящей порядокъ, это весьма важно для разъясненія и разграниченія понятій, которыя старообрядцы сливаютъ. Но сколько вамъ принесло это труда!²⁾

„Теперь сообщу два мои замѣчанія.

„*Первое.* У васъ сказано, что отрицаніе старообрядцами троеперстія и пореченіе его еретичествомъ давало поводъ подозрѣвать, что они сами съ двуперстіемъ соединяютъ еретическія мнѣнія. Это справедливое замѣчаніе и весьма важное; но, мнѣ кажется, его надо усилить, — именно обратить вниманіе читателя на превосходство тросперстія предъ двуперстіемъ и показать, что раскольники, усмотрѣвъ въ символическомъ изображеніи Св. Троицы тремя болѣе равными перстами еретичество, а въ изображеніи тремя менѣе равными православіе, прямо давали поводъ подозрѣвать ихъ, что съ двуперстіемъ они соединяютъ неправославное мнѣніе. Это у васъ и выражено въ другомъ мѣстѣ, а въ заключеніи не худо повторить.

„*Второе.* Вы не менѣе меня знаете, что такое наши раскольники. Это тѣ самыя лукавыя лисицы, которыхъ невѣста въ Пѣсни пѣсней велитъ переловить: *имите намъ лисы малыя, губящія виноградъ* (гл. 2, ст. 15). Они изъ самыхъ лучшихъ сочиненій, противъ нихъ составленныхъ, выхватываютъ нѣкоторыя мѣста и обра-

¹⁾ Такъ какъ въ „епистолиѣ“ Константинопольскаго патриарха Паисія содержалось наставленіе не быть строгимъ къ различію въ обрядахъ, то упоминаніе о ней въ соборныхъ актахъ 1667 г. дѣйствительно имѣло важность, а умолчаніе о рѣзкомъ отвѣтѣ патр. Макарія о двуперстіи ослабляло значеніе этого отвѣта, такъ смущающаго старообрядцевъ (Въ такомъ смыслѣ у меня и сдѣлано было, по полученіи письма, довольно большое примѣчаніе въ четвертомъ отвѣтѣ: см. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II стр. 493).

²⁾ „Разъясненіе“ четвертаго вопроса, требовавшее дѣйствительно большого труда, заняло около 8 печатныхъ страницъ (См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 455—463).

щаютъ въ свою пользу, хотя въ общемъ составѣ рѣчи мѣста эти не представляютъ ничего для нихъ полезнаго. Потому и нужно сколько возможно предупреждать такія ихъ уловки. Одно ихъ хуленіе на православные обряды еще не даетъ православнымъ *полнаго* права подозрѣвать ихъ въ соединеніи неправославнаго ученія съ ихъ собственными обрядами, если они сами своими сочиненіями не подтвердятъ то. Поэтому вы хорошо сдѣлали, что подозрѣніе патріарховъ относительно двуперстія, какъ обряда, съ которымъ раскольники соединяютъ неправославное ученіе, подтвердили свидѣтельствами самихъ раскольниковъ, неправо мудрствовавшихъ о Св. Троицѣ, признававшихъ Христа четвертымъ лицомъ въ ней. Этими вы отняли у раскольниковъ поводъ обвинять патріарха Никона за то, что акибы онъ безъ всякихъ основаній заподозрѣлъ ихъ въ соединеніи неправославнаго ученія съ двуперстіемъ. Но вы сдѣлали это уже по объясненіи мнѣній о двуперстіи патріарха Никона, патріарха Макарія и собора 1656 года, и старообрядцы удобно могутъ замалчивать это ваше указаніе; а мнѣ кажется его нужно внести въ самое изложеніе этихъ мнѣній, дѣйствительное существованіе которыхъ и будетъ доказано свидѣтельствами самихъ расколуучителей¹⁾. Тогда, по моему мнѣнію, раскольники не могутъ злоупотребить вашими доводами.

„Если эти мои замѣчанія справедливы, то примите ихъ въ соображеніе; а если найдете незначачими, то не принимайте ихъ въ голову.

„Вы напрасно опасаетесь, не слишкомъ ли пространенъ и растянутъ вашъ отвѣтъ. Того, то-есть обширности, требуетъ самая его сущность; иначе онъ былъ бы неполонъ. А теперь онъ составляетъ не только отвѣтъ старообрядцамъ, но и толкованіе на всѣ опредѣленія патріарховъ о перстосложеніи. Въ дѣломъ же ваши отвѣты составляютъ драгоцѣнное толкованіе на всѣ опредѣленія 1667 года по дѣлу раскола.

„Вотъ вамъ мое мнѣніе о вашемъ четвертомъ отвѣтѣ.

„Богъ да споспѣшитъ вамъ въ дѣлахъ вашихъ; а у васъ прошу молитвъ въ немощахъ моихъ душевныхъ и тѣлесныхъ“.

Между тѣмъ 10-го числа, еще до полученія этого письма, я писалъ отцу Павлу:

„Потрудитесь посмотреть прилагаемое при семъ дополненіе къ вашей бесѣдѣ; которое я составилъ. Увидите, что я постарался

¹⁾ Они приведены у меня на указанномъ о. Павломъ мѣстѣ (см. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 487—488).

выгородить отца Филарета. Если найдете, что статью можно пустить въ ходъ, благоволите поскорѣе отослать ее въ типографію.

„Ожидаю вашего слова о первой половинѣ моего отвѣта на четвертый вопросъ.

14-го ноября отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Дополненіе ваше къ моей статьѣ отецъ Филаретъ немедленно доставилъ въ типографію. Я противъ него не могу и не имѣю ничего сказать, даже полагаю и никому сказать нечего. У васъ замѣчаніе сдѣлано столь легко, съ такими оговорками, что не тяжело принять и духовенству¹⁾. Читая ваше дополненіе, я подумалъ, со временемъ нужно будетъ написать кому-либо усердному статью въ томъ смыслѣ, что вотъ несомнѣнными свидѣтельствами и доказательствами разбита твердыня раскола, а чрезъ исправную службу православныхъ священниковъ нужно отворить ему дверь во святую церковь; а то небреженія, бывающія при службѣ, затворяютъ ему двери входа, что отъ многихъ старообрядцевъ, уже убѣдившихся въ правотѣ церкви, слышно“.

Между тѣмъ я послалъ отцу Павлу на просмотръ и окончаніе четвертаго отвѣта, а самъ послѣ того отправился въ Москву,

1) Въ моемъ обширномъ дополненіи было обращено особенное вниманіе на тотъ всего болѣе смущающій старообрядцевъ недостатокъ многихъ православныхъ священниковъ, что они не „истово“ изображаютъ крестное знаменіе. Я писалъ между прочимъ: „Больно сознаться, что невѣжественный, полуграмотный раскольнический попъ, съ нарочитою тщательностію крестящійся и благословляющій, имѣетъ въ этомъ отношеніи преимущество даже иногда предъ истинно-просвѣщеннымъ и искренно-благочестивымъ православнымъ священникомъ. Нужно, необходимо нужно, чтобы священникъ истово и правильно изображалъ крестное знаменіе и когда молится, и когда благословляетъ народъ и подходящихъ подъ благословіе. Этимъ онъ не только освободитъ себя отъ незаслуженнаго иногда упрека въ невнимательности къ дѣйствию, которымъ подается освященіе и благословіе, въ неуваженіи къ святыиѣ креста Христова, но и отниметъ у раскольника одинъ изъ первыхъ и главнѣйшихъ предлоговъ къ осужденію православнаго духовенства и православной церкви; этимъ онъ пріобрѣтетъ себѣ даже невольное уваженіе среди раскольниковъ и откроетъ себѣ путь къ сношеніямъ съ ними въ видахъ примиренія ихъ съ церковію“. Вслѣдъ за тѣмъ я говорилъ, заключая мою замѣтку: „Мы не учимъ и не призваны учить пастырей церкви: это есть долгъ архипастырей. Мы только рѣшились указать на то, что, къ сожалѣнію, приходится такъ часто слышать и такъ не рѣдко видѣть, что давно лежитъ тяжелымъ бременемъ на сердцахъ, — рѣшились указать во имя истины, во имя любви, ревнующей о благѣ православной церкви и ея служителей: умоляемъ ихъ такъ и принять слова наши“ (*Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 444—445).

чтобы въ типографіи просмотрѣть корректуру 18-й книжки *Братскаго Слова* и тѣмъ ускорить ея выходъ. Отецъ Павелъ нашель случай скоро возвратить мою рукопись и вслѣдъ за тѣмъ писалъ мнѣ 19-го ноября:

„Вчера послалъ я вамъ со студентомъ окончаніе четвертаго отвѣта. Поправить что я не нашель. Отецъ Филаретъ сдѣлалъ было замѣчаніе; но, разсудивъ, мы нашли его излишнимъ.

„Не вздумаете ли вы на концѣ отвѣтовъ сдѣлать и то замѣчаніе, что всѣ содержащіяся въ вопросахъ притязанія старообрядцевъ касаются не сущности вѣры, что даже и самое наложеніе соборной клятвы, если бы разумѣть ее и въ смыслѣ старообрядцевъ, какъ положенную будто бы на самые обряды, никакъ не могло лишить церковь православія? Кажется, это отняло бы у вопросовъ всю ихъ силу“.

Возвратясь изъ Москвы и не получивъ еще этого письма, но найдя возвращенную отцомъ Павломъ рукопись моего отвѣта на четвертый вопросъ, я писалъ ему 21-го ноября:

„Получилъ вчера доставленные къ-то послѣдніе листки четвертаго отвѣта. Такъ какъ замѣчаній вашихъ не нашель никакихъ, то нынѣ пошлю ихъ въ типографію. Четвертый отвѣтъ займетъ почти всю девятнадцатую книжку журнала, такъ что останется мѣстечко только для „Лѣтописи“. Хорошо ли это? Не осудили бы за недостатокъ разнообразія? Но иначе поступить нельзя. Въ послѣднюю, двадцатую, книжку хотѣлось бы приготовить конецъ отвѣтовъ. Помогите вашими молитвами.

„Сердечно благодарю васъ за бесѣду со священникомъ. Въ послѣдней корректурѣ, когда я читалъ ее въ типографіи, она показала мнѣ особенно хороша. Дай Богъ, чтобы послужила на пользу кому слѣдуетъ. А объ моихъ примѣчаніяхъ къ ней все-таки скажите ваше мнѣніе.

„Въ Москвѣ я заходилъ къ М. А. Хлудову, чтобы извиниться, что не пріѣхалъ на поминки въ сороковой день. Его не засталъ; а супруга его Вѣра Александровна заботится о нашемъ братскомъ праздникѣ. Спасибо ей! Только желалъ бы я побольше скромности нашему празднику: не въ такомъ мы положеніи, чтобы праздновать свѣтло. Не желалъ бы и архіерейскаго служенія. Но какъ избѣгнуть этого?

„Кстати,— читали ли вы въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* отчетъ о таганской бесѣдѣ? Тамъ говорится, будто первоначальникъ бе-

сѣдъ возвѣстилъ, что патріаршество у насъ введено и уничтожено царскою властію и что Христось учредилъ только три чина іерархіи. Выходятъ, будто патріаршество четвертый чинъ іерархіи, не установленный Христомъ: значить незаконно, хотя и существуетъ столько уже столѣтій на православномъ Востокѣ.

„Написавъ это, получилъ ваше письмо: усердно благодарю за него“.

23-го ноября отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„На вопросъ вашъ отвѣтствую: четвертый отвѣтъ разбивать надвое невозможно; хотя и мало будетъ разнообразія въ книжкѣ, но полнотѣ отвѣта должно поступиться разнообразіемъ.“

„Я уже писалъ вамъ, что ваше дополненіе къ моей бесѣдѣ со священникомъ хорошо, потому что сдѣлано въ мягкомъ тонѣ.“

„Я вамъ напомнналъ и еще осмѣливаюсь напомннуть, что въ подсловіи отвѣтовъ не худо сказать о придирикѣ старообрядцевъ къ предметамъ недогматическимъ, — къ тому, что не составляетъ существеннаго въ вѣрѣ и не можетъ оправдать ихъ отдѣленія отъ церкви. Это дастъ отвѣтамъ полноту; а безъ того сказанное въ отвѣтахъ не будетъ ли скудно, или недостаточно? Впрочемъ вы лучше можете разсудить; я предлагаю это, основываясь на практикѣ собесѣдованій со старообрядцами¹⁾.“

„Описаніе шумовской бесѣды читалъ и сказанное о патріархахъ замѣтилъ. „Первоначальникъ“ бесѣды любитъ сказать коротко... Но патріаршества установлены не царями, а объ нихъ есть постановленія въ соборныхъ правилахъ; и не новый чинъ, отличный отъ епископскаго, составляетъ патріаршество, а есть отъ всѣхъ епископовъ общее порученіе старѣйшинства одному изъ нихъ, потому и не противно Господню установленію о трехъ чинахъ іерархіи.“

„О братскомъ праздникѣ нужно будетъ посовѣтоваться и для этого составить собраніе совѣта“.

Когда вскорѣ затѣмъ вышла восемнадцатая книжка *Братскаго Слова*, въ которой напечатана была бесѣда отца Павла со священникомъ „о томъ, что нужно для успѣшнаго дѣйствованія въ

¹⁾ Объ этомъ и сказано у меня въ „Заключеніи отвѣтовъ“, гдѣ и вообще раскрыто, что вопросы по своему содержанію не представляютъ чего-либо важнаго, что могло бы служить основаніемъ для отдѣленія старообрядцевъ отъ церкви (*Бр. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 555—557).

обращеніи старообрядцевъ къ православной церкви¹⁾, бесѣда эта произвела сильное впечатлѣніе на людей, внимательно читавшихъ *Братское Слово*. Изъ Петербурга же я получилъ не только самый одобрительный отзывъ объ ней, но и требованіе выслать для распространенія отдѣльные ея оттиски. Для автора я распорядился напечатать только 200 экз. оттисковъ, и потому немедленно телеграфировалъ въ типографію, чтобы напечатали по крайней мѣрѣ полторы тысячи экземпляровъ. Тогда же обо всемъ извѣстилъ и отца Павла²⁾.

30-го ноября онъ отвѣчалъ:

„Благодарю Господа, что Онъ вложилъ въ сердце высшимъ властямъ сочувствовать моей, вами исправленной и напечатанной, статьѣ — „Разговоръ съ православнымъ священникомъ“. Всѣ отпечатанные 200 оттисковъ сегодня послали К. П. Телеграмма ваша получена въ типографіи, когда шрифтъ былъ уже разобранъ. Вы не скорбите, что оттисковъ напечатали мало. Хорошо, что было что послать К. П.; а ежели ему еще понадобятся, можно будетъ снова напечатать, — лишніемъ его не нужно оскорблять³⁾).

„Благодарю васъ, что благосклонно приняли мой совѣтъ⁴⁾ — написать въ концѣ отвѣтовъ, что старообрядцы въ своихъ вопросахъ говорятъ не о догматическихъ предметахъ и несправедливо изъ-за предметовъ недогматическихъ отдѣляются отъ церкви.

„Читали ли вы въ № 330 *Московскихъ Вѣдомостей*, какъ отвѣтили наши проповѣдники на шумовскихъ бесѣдахъ о епископскомъ санѣ? Если не поправлять дѣло, не знаю, что изъ этого выйдетъ. Да и поправить не безъ труда.

„Прошу молитвъ вашихъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе.

„Есть здѣсь слухъ, что когда былъ Викторъ Дмитричъ⁵⁾ на представленіи у Государя Императора, то будто бы Государь спрашивалъ его, почему кончившіе академическій курсъ мало поступаютъ въ духовное званіе. Это меня интересуетъ, ибо если дѣйствительно имѣлъ рѣчь объ этомъ Государь, то весьма утѣшительно

1) *Брат. Сл.* 1884 г. т. II. стр. 423—440.

2) Письмо это не сохранилось.

3) Впослѣдствіи бесѣда напечатана, и не однимъ изданіемъ, отъ Братства св. Петра митрополита.

4) Объ этомъ, очевидно, я писалъ въ томъ письмѣ, которое не сохранилось.

5) Кудрявцевъ.

слышать, что Онъ заботится о духовныхъ дѣлахъ, и это есть свидѣтельство его религіозности“.

3-го декабря я отвѣчалъ :

„Вчера съ отцомъ Филаретомъ я послалъ вамъ первыя тетрадки послѣдняго отвѣта; теперь посылаю конецъ. Разсудите особенно, нужно ли *дополненіе* къ четвертому отвѣту, и еще — хорошо ли я сдѣлалъ, что существенно измѣнилъ смыслъ пятаго вопроса? Все еще кажется мнѣ, что длинно написано. Но, слава Богу, что кончилъ. Теперь далъ бы Богъ управиться съ братскими дѣлами.

„Жаль, что я сдѣлалъ такой промахъ — мало напечаталъ отдѣльныхъ оттисковъ вашей бесѣды съ православнымъ священникомъ. Не знаю еще, напечатано ли въ нихъ дополненіе къ бесѣдѣ съ моимъ примѣчаніемъ. Изъ Петербурга писали и о немъ.

„Читалъ шумовскую бесѣду съ отвѣтомъ о епископахъ, и удивился...

„Относительно разговора съ В. Д. Кудрявцевымъ вы получили вѣрныя свѣдѣнія“.

4-го декабря, еще не получивъ окончанія отвѣтовъ, отецъ Павелъ писалъ :

„Честь имѣю поздравить васъ со днемъ ангела вашего — Николая Чудотворца, который имѣлъ такую неутомимую ревность противъ арианъ. Молитвами его да даруетъ Богъ и вамъ, чтобы ревность ваша по св. церкви не умалаялась и не изнемогала, но была мечомъ на враговъ св. церкви, и дабы и тѣлесныя силы ваши были достаточны къ симъ подвигамъ на многая лѣта.

„Тетради ваши, привезенныя отцомъ Филаретомъ, прочелъ и уже послалъ ихъ въ типографію для набора. За дополненіе къ четвертому вопросу даже благодарю васъ. Оно мнѣ весьма понравилось, — особенно конецъ, гдѣ вы сопоставляете ошибку патріарха Макарія въ сужденіи о двуперстіи, какъ не повреждающую православія церкви, съ подобными и даже большими ошибками нѣкоторыхъ прежнихъ нашихъ пастырей, въ которыхъ и сами старообрядцы не видятъ поврежденія православія тогдашней церкви¹⁾. Мнѣ думается только, не излишне было бы пояснить для недумѣющихъ, почему таковыя поступки оныхъ пастырей не лишали ихъ православія, а тѣмъ паче не лишали православія современ-

¹⁾ См. *Брат. Сл.* 1884 г. т. II, стр. 533—539.

ную имъ російскую церковь; а то для простого будетъ недоумѣнно. Можетъ вы эту мысль, какъ я и примѣтилъ, соблюдаете къ концу пятаго отвѣта.

„Дай Богъ вамъ кончить это великое дѣло. Оно составитъ вамъ память. Въ этомъ разъясненіи была существенная нужда. Особенно важно ваше разъясненіе, что клятва патріарха Макарія и опредѣленіе собора 1656 года не имѣютъ значенія послѣ собора 1667 года“¹⁾.

Получивъ же потомъ и прочитавъ окончаніе отвѣтовъ, отецъ Павелъ прислалъ мнѣ слѣдующес краткое, но очень утѣшившее меня, письмо:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ

„Николай Иванычъ.

„Прочелъ окончаніе отвѣтовъ. Слава Богу совершившему ихъ вами! Чтый да глаголетъ: *аминь!*“²⁾

„Архимандритъ Павелъ“.

11-го декабря я отвѣчалъ:

„Усердно благодарю васъ за поздравленіе, также за просмотръ моихъ отвѣтовъ и за доброе объ нихъ слово. Скажу и я: слава Богу, что дѣло кончено, и дай Богъ, чтобы послужило на пользу ищущимъ истины!

„Теперь помышляю о братскихъ дѣлахъ. Я желалъ бы пріѣхать въ Москву въ воскресенье (16-го числа) въ 4 часа, чтобы въ 5 явиться въ собраніе. Находите ли вы это удобнымъ? Покорнѣйше прошу снестись съ отцомъ предсѣдателемъ и о рѣшеніи меня увѣ-

¹⁾ По справедливости должно сказать, что „Отвѣтами на пять вопросовъ“ дѣйствительно разрѣшены были важнѣйшіе, съ раскольнической точки зрѣнія, возраженія противъ церкви. Послѣ нихъ уже не представляло особаго труда опровергать направленные противъ церкви новыя сочиненія и новыя вопросы раскольниковъ. Такъ покойный Е. А. Антоновъ постоянно пользовался этими „Отвѣтами“ въ своихъ очень цѣнныхъ разборахъ раскольническихъ сочиненій.

²⁾ Эти послѣднія слова имѣютъ прямое отношеніе къ сказанному мною въ заключеніи „Отвѣтовъ“. Указавъ на *печальное* положеніе раскольниковъ, тщавшихся ничтожными предъявленіями противъ церкви оправдать свое погубительное отъ нея отдѣленіе, я писалъ: „Да воззвуть же они въ *печали* своей къ Богу, и да подастъ имъ Онъ, Отецъ свѣтовъ, просвѣщеніе разума въ познаніе истины о истинной церкви возлюбленнаго Сына своего, Господа нашего Иисуса Христа, Ему же подобаетъ всякая слава, честь и поклоненіе, *всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ*“ (*Брат. Сл.* 1884 г., т. II, стр. 557). Отецъ Павелъ отъ лица читающихъ и подтвердилъ эти слова, написавъ въ письмѣ: *аминь*.

домить. Или, не лучше ли назначить собраніе въ 6 часовъ? Передъ этимъ мы могли бы увидѣться и предварительно поговорить о дѣлахъ у меня въ гостиницѣ.

„Буду ожидать вашего отвѣта и извѣщенія“.

Собраніе совѣта состоялось въ назначенное время. По возвращеніи изъ Москвы я занялся составленіемъ отчета по Братству за истекшій двѣнадцатый годъ со времени его открытія. Въ немъ, какъ о братскомъ дѣлѣ, я говорилъ сначала объ изданіи журнала и воздалъ достойную благодарность моимъ ближайшимъ соудникамъ, при чемъ особенно указалъ на явившіяся въ *Братскомъ Словѣ* двѣ статьи отца Павла — бесѣду о молоканахъ и бесѣду съ православнымъ священникомъ. О первой я привелъ отзывъ „цѣнителя, судъ котораго особенно дорогъ“, — С. А. Рачинскаго изъ письма его ко мнѣ: „Бесѣды о. Павла съ молоканами принесутъ громадную пользу не только во всѣхъ мѣстностяхъ, зараженныхъ молоканствомъ, но и всюду, гдѣ распространяются какія бы то ни было секты протестантскаго пошиба. Мало того: онѣ составляютъ завлекательное и въ высшей степени назидательное чтеніе для православныхъ, чуждыхъ всякаго посползновенія къ расколу: *едва ли идѣ они могутъ найти въ столь общедоступной формѣ столько здраваго божескаго поученія*“. О бесѣдѣ же съ православнымъ священникомъ сказалъ съ своей стороны: „она содержитъ столько драгоценныхъ, изъ жизни и опыта почерпнутыхъ, практическихъ наставленій священнику, не пренебрегающему долгомъ заботиться о вразумленіи раскольниковъ и огражденіи отъ ихъ губительнаго вліянія православныхъ, что надобно пожелать, чтобы на эту маленькую бесѣду обратили свое благосклонное вниманіе архипастыри и пастыри православной церкви“. Упомянулъ и объ „Отвѣтахъ на пять вопросовъ“: „Отвѣтитъ на эти вопросы, въ сущности не важные, но которымъ раскольники придали чрезвычайную важность, крича и въ русскихъ благопріятствующихъ имъ газетахъ и особенно въ своемъ заграничномъ „Старообрядцѣ“, что будто бы не въ состояніи рѣшить ихъ и самъ Св. Синодъ, которому якобы они были поданы, а въ дѣйствительности никогда подаваемы не были, — отвѣтить на эти вопросы было нужно, чтобы показать ихъ незначительность и заградить уста глаголющихъ гордая старообрядцевъ: этой нуждѣ мы и рѣшили удовлетворить на страницахъ *Братскаго Слова*“. Отчетъ былъ прочитанъ мною на братскомъ праздникѣ, который прошелъ обычнымъ порядкомъ.

Въ день 25-го декабря я получилъ отъ отца Павла неизмѣнное поздравленіе:

„Честь имѣю поздравить васъ съ праздникомъ Рождества Христова. Воплотившійся насъ ради предвѣчный Богъ, смиренный бывъ человѣкъ, да представитъ Себѣ славу церковь, не имущу скверны, или порока, или нѣчто отъ таковыхъ, но да будетъ свята и непорочна, Той и вамъ да даруетъ слово — сказать предъ раскольниками о непорочности Его церкви, и силу тѣлесную для служенія духу на многія лѣта.

„Желаю вамъ и новый годъ встрѣтить съ новыми силами и семейство ваше да усладитъ праздникъ радостію!

„Слуга вашъ архимандритъ Павелъ“.

Н. Субботинъ.

(Продолженіе будетъ.)

ВЕЛИКАЯ ЦЕРКОВЬ И СВЯТАЯ ГОРА.

(Мысли и впечатлѣнія двухъ путешественниковъ-иновѣрцевъ.)

De nos jours l'étude de l'Orient est
à la mode.

Stamboul 1901, 30 Sept.

Въ наше время изученіе Востока
сдѣлалось моднымъ предметомъ.

Изученіе Востока, и въ особенности Востока христіанскаго, въ настоящее время стало предметомъ особеннаго вниманія. Не даромъ Востокъ былъ колыбелью человѣческаго рода, и не даромъ всѣ религіи родились на Востокѣ. Если же Востокъ начали прилежно изслѣдовать и изучать, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что всѣ культурные народы принимаютъ болѣе или менѣе одинаковое участіе въ этомъ дѣлѣ. Далеко нѣтъ. Напримѣръ, мы, русскіе, очень мало интересуемся Востокомъ. Спеціальныя изданія и изслѣдованія, посвящаемыя Востоку, у насъ появляются очень рѣдко, а появившись на свѣтъ, мирно покоятся на полкахъ библіотекъ; что же касается общераспространенныхъ газетъ и журналовъ, то о вопросахъ, касающихся Востока, они краснорѣчиво молчатъ. Какъ мало интересуются Востокомъ у насъ, это видно изъ того, что превосходныя во всѣхъ отношеніяхъ изданія Православнаго Палестинскаго Общества почти никому неизвѣстны; а журналъ того же Общества, извѣстный съ именемъ: „Сообщенія Палестинскаго Общества“, несмотря на новизну и разнообразіе содержанія, не имѣетъ сочувственнаго круга читателей.

Поэтому, если и говорится, что изученіе Востока вошло теперь въ моду, то при этомъ разумѣются иностранцы, и главнымъ образомъ иновѣрцы. У нихъ для всего есть время и охота, а у насъ почти ни для чего нѣтъ ни времени ни охоты. Иностранцы изучаютъ Востокъ не путемъ только кабинетнымъ, ни чрезъ ознакомле-

ніе съ документами и литературой, относящимися къ этому предмету, но предпринимають путешествія на Востокъ для непосредственныхъ наблюденій надъ жизнью его, которую, какъ хорошо они понимаютъ, невозможно въ достаточной мѣрѣ изучать по книгамъ.

Въ настоящій разъ мы намѣрены познакомить читателя съ мыслями и наблюденіями двухъ нѣмецкихъ ученыхъ, конечно, протестантовъ, побывавшихъ въ недавнее время на христіанскомъ Востокѣ и описавшихъ свои впечатлѣнія и наблюденія.

Оба они профессора нѣмецкихъ университетовъ. Одинъ по имени Гельцеръ, очень извѣстный іенскій профессоръ, знаменитый византиистъ, написавшій большое количество ученыхъ сочиненій по части Византіи. Онъ пробылъ въ Константинополь и его окрестностяхъ всего четыре недѣли. Но въ этотъ короткий періодъ времени изучилъ очень и очень многое. Такой успѣшный результатъ зависѣлъ какъ отъ того, что это было уже вторичное его путешествіе на Востокъ, такъ и отъ того, что своею спеціальностью онъ превосходно былъ подготовленъ къ быстрому и основательному ознакомленію съ жизнью христіанскаго Востока. Другой путешественникъ — Кернъ состоитъ профессоромъ Ростокскаго университета, и мнѣ совершенно неизвѣстенъ. Онъ пробылъ на Востокѣ шесть недѣль. Конечно, шесть недѣль — не очень много времени, но такъ какъ кругъ его наблюденій былъ очень не широкъ, то онъ успѣлъ, во всякомъ случаѣ, очень достаточно изучить тѣ стороны христіанскаго Востока, которыя онъ рѣшился описать.

Главное же, что обращаетъ наше особенное вниманіе въ вышеуказанныхъ писателяхъ, заключается въ слѣдующемъ: оба они обнаруживаютъ большую симпатію къ христіанскому Востоку, относятся къ явленіямъ, ими изучаемымъ, съ возможнымъ въ ихъ положеніи безпристрастіемъ, желаютъ видѣть и замѣчать больше хорошее, чѣмъ обратное. Въ особенности выдѣляется своимъ глубокимъ расположеніемъ къ христіанскому Востоку Гельцеръ: онъ пишетъ съ такимъ чувствомъ, какъ будто бы онъ самъ есть сынъ православнаго Востока и восточной Церкви. Вездѣ онъ найдетъ хотя бы нѣсколько добрыхъ словъ. У него и помину нѣтъ объ „окаменѣлости и закаменѣніи“ восточной Церкви, о чемъ мы такъ привыкли читать длинныя іереміады у протестантскихъ историковъ (напр. хоть у А. Гарнака). А что поистинѣ изумительно у него, Гельцера, такъ это его необычайныя симпатіи къ нашему отечеству. Онъ напрямикъ говоритъ, что единственное спасеніе греческаго и южнославянскихъ народовъ въ полнѣйшемъ ихъ сбли-

женіи съ Россіей, при чемъ онъ отрицательно относится къ культурнымъ попыткамъ вліять на Востокъ со стороны западной Европы. У Гельцера мы вообще не усматриваемъ никакихъ недостатковъ въ его книгѣ. Нельзя того же сказать о сочиненіи Керна. Но его недостатки вполне извинительны: они составляютъ плодъ ученаго нѣмецкаго педантизма, но распространяться объ этихъ недостаткахъ не станемъ.

I.

Генрихъ Гельцеръ (Gelzer) выдалъ сочиненіе подъ такимъ заглавіемъ: „Духовное и мірское на турецко-греческомъ Востокѣ. — Изъ того, что было пережито и наблюдаемо самимъ авторомъ“. (Geistliches und weltliches aus dem Türkisch-griechischen Oriens. — Selbsterlebtes und selbstgesehenes von H. Gelzer.) 1900. Лейпцигъ.

Гельцеръ провелъ время своего путешествія частью въ Константинополь, частью въ его окрестностяхъ, а потому описалъ, главнымъ образомъ, положеніе константинопольскаго патріархата и частище — епархіи вселенскаго патріарха, или что то же — положеніе великой Церкви, какъ именуютъ греки область, подчиненную управленію этого іерарха.

Познакомимся съ описаніемъ нѣмецкаго ученаго.

„Боже, язычники пришли въ наслѣдіе Твое; осквернили святой храмъ Твой и Іерусалимъ превратили въ развалины“ — вотъ слова псалмопѣвца, которыя произнесъ одинъ греческій архіерей предъ авторомъ для обозначенія печальнаго состоянія Церкви въ Турціи, въ особенности въ матеріальномъ отношеніи. Богатства, которыми владѣла Церковь во времена византійскихъ императоровъ, были отняты у ней турками-завоевателями и переданы мечетямъ. Правда, впоследствии, благодаря счастливымъ обстоятельствамъ, вселенскій и антioxійскій патріархи, Афонъ, св. гробъ и пр. получили въ даръ многочисленныя и богатыя имѣнія въ такъ называемыхъ придунайскихъ княжествахъ; но съ появленіемъ на свѣтъ румынскаго княжества, одинъ изъ его князей, Александръ Куза, конфисковалъ всѣ эти имущества въ свою казну. Напрасно вселенскій патріархъ, опираясь на турецкое правительство, протестовалъ противъ такого захвата предъ европейскими державами, — дѣло оказалось потеряннымъ. Въ возмѣщеніе потери Куза желалъ уплатить потерпѣвшей сторонѣ 27.000.000 франковъ; но константинопольскій патріархъ отказался принять деньги, настаивая на возвращеніи захваченныхъ имѣній. Въ концѣ концовъ, греческая Церковь лишилась

и имѣній, да и денегъ не получила. Въ настоящее время, по сообщеніямъ Гельцера, представители греческой Церкви охотно бы удовлетворились и меньшимъ вознагражденіемъ, чѣмъ какое предлагалъ Куза; но, увы, сдѣланной ошибки уже не поправишь. Единственное утѣшеніе греки находятъ въ томъ, что они бездеременно при удобномъ случаѣ обзываютъ Кузу „грабителемъ“, но, конечно, это плохое утѣшеніе. Отдѣленіе болгарской Церкви отъ константинопольской и смуты въ Македоніи еще болѣе ухудшили матеріальное положеніе великой Церкви. Въ настоящее время, изъ разныхъ источниковъ, патриархъ получаетъ лишь 500.000 піастровъ (5 піастровъ = 1 франку). И изъ этихъ мизерныхъ доходовъ вселенскій патриархъ долженъ покрывать „всѣ расходы, соединенныя съ поддержаніемъ церковнаго и національнаго достоинства“, какъ выражаются мѣстные официальные документы. Положеніе патриарха было бы бѣдственнымъ, если бы ему не оказывали помощи разные благодѣтели со стороны. Такъ, недавно одинъ богатый аонскій банкиръ Сингросъ, по духовному завѣщанію, оставилъ въ пользу великой Церкви 450.000 руб., изъ которыхъ 50.000 назначались для греческихъ благотворительныхъ учреждений, 150.000 — въ патриаршую казну на устройство сиротскаго дома, 150.000 — на нужды патриархіи и по 50.000 руб. — на такъ называемую великую національную школу въ Константинополѣ и Іакимовскую женскую школу. Россія, по замѣчанію повѣствователя, оказываетъ немалую помощь для улучшенія матеріальнаго положенія греческой іерархіи, не взирая на нерасположеніе грековъ къ этой странѣ. Это послѣднее замѣчаніе очень любопытно. Даже во время непродолжительнаго пребыванія на Востокѣ, Гельцеръ не могъ не примѣтить этого не пріятнаго для насъ, но безусловно вѣрнаго явленія... Турецкое правительство тоже не вовсе лишаетъ своихъ милостей іерархію. Прежній патриархъ (т.-е., конечно, Анеимъ) получаетъ отъ Порты ежемѣсячную пенсію по 30 турецкихъ золотыхъ, а проживавшій на Аеонѣ въ прелестной виллѣ отставной патриархъ Іоакимъ III (теперь, какъ извѣстно, онъ опять занялъ кафедру великой Церкви) имѣлъ еще болѣшую ежемѣсячную пенсію—въ 50 турецкихъ золотыхъ, что составляло въ годъ 7—12.000 марокъ. Но бѣда въ томъ, что страдающее хроническимъ безденежемъ турецкое казначейство не очень-то исправно платитъ эти пенсіи. Интересно, что одинъ изъ греческихъ архіереевъ, самосскій митрополитъ, отправившійся въ одинъ французскій курортъ для поправленія здоровья, почему-то удостоился правительственной субсидіи въ 10.000 піастровъ. По

справедливому замѣчанію Гельцера, финансовое положеніе Церкви греческой отнюдь нельзя признать блестящимъ, и если все же греческіе іерархи живутъ прилично, то это зависитъ отъ того, что южные жители вообще не притязательны, да и аскетическій образъ жизни греческихъ священныхъ лицъ позволяетъ имъ довольствоваться немногимъ.

Въ своихъ описаніяхъ путешественникъ отводитъ видное мѣсто Фанару, гдѣ, по выраженію его, имѣетъ мѣстопробываніе великій патріархъ, „этотъ христіанскій первосвященникъ, подобный римскому папѣ, по ученію церковному“. Фанаръ получилъ свое имя отъ башни, служившей маякомъ и давно исчезнувшей. Этотъ константинопольскій кварталъ, расположенный по берегу залива Золотой Рогъ, по завоеваніи Византіи турками, сдѣлался главнымъ мѣстомъ, гдѣ поселились греческія аристократическія фамиліи. Но уже съ давняго времени эти фамиліи выселились отсюда въ Перу и другія мѣста. Дома князей стали обиталищемъ мелкихъ торговцевъ и ремесленниковъ. Но и сдѣлавшись очень простымъ и непритязательнымъ кварталомъ, Фанаръ блещетъ еще отблескомъ своей прежней славы: онъ, и притомъ уже давно, сдѣлался духовнымъ центромъ православнаго міра. Здѣсь помѣщается патріархія. Шумъ и суета замѣтны только на берегу Золотого Рога, но чѣмъ болѣе подымаешься на холмы, изъ какихъ состоитъ Фанаръ, тѣмъ болѣе тишина и благоуханіе воздуха начинаютъ господствовать. Гельцеръ самыми яркими красками описываетъ обиліе благовонной растительности Фанара, красоту его видовъ, удобное расположеніе домовъ, соединяющее городской комфортъ съ сельской простотой. Главное украшеніе находящейся здѣсь патріархіи составляетъ, по замѣчанію Гельцера, чрезвычайно богатый и роскошно украшенный патріаршій храмъ. На прилежащей полугорѣ расположено много домовъ незатѣйливой постройки и не очень большихъ — это и есть патріаршая резиденція и жилища должностныхъ лицъ патріархіи. Въ то время когда Гельцеръ проживалъ въ Константинополѣ, патріархомъ былъ Константинъ V, о которомъ нѣмецкій путешественникъ воспоминаетъ съ глубочайшимъ уваженіемъ и котораго столь скандальнымъ образомъ стамбульскіе греки низвергли съ престола *на послѣднихъ дняхъ Страстной недѣли* въ прошломъ году, очевидно, оцѣнивая почему-то иначе достоинства этого патріарха.

Прежде чѣмъ передать любопытныя сужденія и свѣдѣнія Гельцера о Константинѣ V, отмѣтимъ слѣдующую интересную его

мысль, касающуюся вообще положенія греческой и точнѣе всей православной Церкви. „Не только русская Церковь — автокефальна, т.-е. существуетъ самостоятельно, но такого же положенія достигли Греція (королевство), Сербія, Черногорье, Румынія и Церковь въ Австро-Венгрии, наконецъ пользуется автокефальностію и Болгарія“. Что же отсюда слѣдуетъ? А вотъ что, по мысли путешественника. „Въ то время, какъ римская Церковь представляетъ достойное удивленія единство, представляетъ собою организмъ, центромъ котораго служитъ Римъ, — греки и славяне по временамъ поднимаютъ вопли о чрезмѣрныхъ успѣхахъ церковнаго Рима, не замѣчая того явленія, что систематическое уменьшеніе размѣровъ власти византійской патріархіи (т.-е. постепенное выдѣленіе автокефальныхъ Церквей) — вотъ главная причина укрѣпленія и расширенія Рима“. Мысль эта высказывается благожелательнымъ къ намъ протестантомъ, а потому во всякомъ случаѣ заслуживаетъ вниманія.

Но возвращаемся къ патріарху Константину V. По словамъ Гельцера, онъ закончилъ свое образованіе въ Страсбургѣ и Гейдельбергѣ, почему съ глубокимъ уваженіемъ и любовію воспоминалъ о своихъ наставникахъ Рейссѣ, Баумѣ и Кунитцѣ. По-французски Константинъ говоритъ свободно, а относительно нѣмецкаго языка онъ замѣчалъ, что начинаетъ забывать его. Этотъ патріархъ, по отзыву путешественника, человѣкъ современнаго направленія. Онъ отмѣнилъ устарѣлыя унизительныя формулы обращенія архіереевъ къ патріарху. Прежде они въ своихъ письмахъ къ нему подписывались такъ: „нижайшій послушникъ“, или: „послушный сынъ“, или же: „последній слуга, готовый къ услугамъ вашего всесвятѣйшества“. Константинъ же приказалъ архіереямъ подписываться слѣдующимъ образомъ: „вашего божественнѣйшаго (? *θεοτάτης*) всесвятѣйшества смиренный братъ во Христѣ и совершенно преданный N.N.“ Гельцеръ троекратно удостоился аудіенціи у патріарха и близко познакомился съ нимъ. Глава православной Церкви, какъ именуется патріарха нѣмецкій ученый, очень живо интересовался его учеными планами; профессоръ долженъ былъ подробно ознакомить патріарха съ этими планами, а когда первый изъ нихъ сказалъ второму, что онъ имѣетъ въ виду издать подробные списки православныхъ епархій (вѣроятно, въ исторической послѣдовательности) и выразилъ намѣреніе посвятить этотъ свой трудъ патріарху и константинопольскому синоду, то Константинъ преподалъ ему отеческое благословеніе. Доступъ къ патріарху былъ очень простъ. Въ воротахъ патріархіи его встрѣчалъ отрядъ кавасовъ; одинъ

изъ нихъ отводилъ его къ архидіакону, замѣчательно красивому и интересному человѣку, или же къ протосинкеллу Хризостому, правой руки вышеназваннаго патріарха, какъ говорили о немъ Гельцеру, и затѣмъ чрезъ нѣсколько минутъ онъ былъ уже у все-святѣйшаго. Кто побывалъ въ гостиной патріарха, тотъ, по замѣчанію повѣствователя, составляетъ понятіе о гостинныхъ всѣхъ прочихъ восточныхъ архіереевъ. Это просторная комната, безъ всякой мебели по срединѣ, а по стѣнамъ расположены низкіе диваны вперемежку съ европейскими креслами. Единственное украшеніе комнаты составляютъ плохіе масляные портреты, — изображенія патріарховъ, грудь которыхъ украшена многочисленными орденами. Въ ней находятся еще небольшіе столики для куренія. Лишь только сядешь, сейчасъ же, по восточному обычаю, является служка съ серебрянымъ подносомъ и предлагаетъ извѣстное глико (варенье и воду), засахаренные плоды, которыми восхищаются гастрономы. За тѣмъ слѣдуетъ кофе и неизбежная трубка табаку. Когда Гельцеръ удивлялся этому послѣдному обыкновенію, ему въ успокоеніе говорили: „это — ничего не значить. У насъ на Востокѣ позволяется курить вездѣ“.

Гельцеръ познакомился со многими лицами, приближенными къ патріарху, и обо всѣхъ нихъ онъ вспоминаетъ съ удовольствіемъ. Во время ученыхъ занятій въ архивахъ патріархіи, онъ встрѣтился съ патріаршимъ архивариусомъ, архимандритомъ Іоакимомъ изъ Хіоса. Этотъ послѣдній оказался человѣкомъ тонко образованнымъ, говорившимъ по-англійски и по-нѣмецки. Онъ закончилъ свое образованіе въ Лондонѣ и Оксфордѣ и получилъ докторскую степень въ Іенѣ (гдѣ профессорствуетъ Гельцеръ). Поэтому естественно, что Іоакимъ съ большою радостію встрѣтилъ своего давняго наставника. Ученикъ съ восхищеніемъ воспоминалъ о своей жизни въ Іенѣ. Вообще Гельцеръ замѣчаетъ, что гдѣ бы онъ ни встрѣчался съ бывшими слушателями іенскаго университета — было ли то въ Константинополь, на Халки, въ Аѳинахъ или Патросѣ, — вездѣ они съ большимъ удовольствіемъ вспоминали Іену и своихъ бывшихъ наставниковъ іенскаго университета. „Греки — это въ высшей степени благодарный народъ“, замѣчаетъ по этому поводу нѣмецкій профессоръ. По рекомендаціи патріарха, Гельцеръ долженъ былъ сдѣлать визиты нѣкоторымъ архіереямъ, членамъ синода. При этомъ онъ замѣтилъ, что міряне, приходившіе къ архіереямъ, даже высокопоставленные, обязательно цѣловали руку имъ при входѣ и выходѣ. Но „еретиковъ“, какъ въ шутку именуется

себя Гельцеръ, архіереи не заставляли продѣлывать этой процедуры; и онъ готовъ видѣть въ этомъ признакъ толерантности... Всѣ архіереи угощали его глико и кофеемъ. При этомъ случаѣ Гельцеръ замѣчаетъ, что при многочисленности визитовъ, такого рода гостепріимство обращается въ пытку. Когда онъ уѣзжалъ съ о. Халки въ Константинополь и дѣлалъ прощальные визиты, ему семь разъ подъ рядъ пришлось ѣсть сладкое и пить кофе. Ganz schwül!

Ученыя занятія Гельцера сосредоточивались, главнымъ образомъ, въ святогробской бібліотекѣ, т.-е. бібліотекѣ, принадлежащей іерусалимской патріархіи. Бібліотека эта помѣщается въ метохіи, подворьѣ, занимавшемъ одинъ изъ уютныхъ и красивыхъ уголковъ Фанара. Лучшимъ украшеніемъ подворья служить его церковь, не большая, но въ высшей степени интересная своею древностію. При метохіи находится старинная женская греческая школа, содержащая на средства іерусалимской патріархіи; учителемъ въ ней былъ мѣстный бібліотекаръ (монахъ). Всего въ метохіи проживало только три человѣка: архимандритъ, священникъ для богослуженія и бібліотекаръ. При нихъ находилось „семь служебныхъ духовъ“, семеро служекъ. Нашъ нѣмецъ никакъ не могъ понять, зачѣмъ эти семеро служекъ, при замѣчательной простотѣ вышеуказанныхъ лицъ. Наконецъ, одинъ изъ его друзей сказалъ ему: „во всѣхъ сколько-нибудь знаменитыхъ домахъ на Востока принято имѣть много слугъ, и они не несутъ никакой службы, ибо ничего не дѣлаютъ“. Тогда Гельцеръ понялъ, что дѣлали служки святогробской метохіи. Бібліотекаръ былъ такъ любезенъ, что позволилъ заниматься ученому профессору въ его собственной комнатѣ, но заниматься здѣсь ему было не очень удобно: хозяинъ комнаты принималъ здѣсь гостей и посѣтителей, велъ съ ними разговоры; между посѣтителями встрѣчались и женщины, матери или родственницы ученицъ здѣшней школы. Однажды пришелъ въ гости къ о. бібліотекарю грекъ, капитанъ корабля, и такъ какъ хозяина не оказалось дома, то онъ остался ожидать его и отъ нечего дѣлать началъ перелистывать рукописи, надъ которыми работалъ Гельцеръ. Поворочавъ листами, онъ сказалъ: „Смотрите, — вотъ штука-то! Рукописи написаны по-гречески, а я хоть и грекъ, читать ихъ не могу, между тѣмъ какъ ты свободно читаешь ихъ, хоть ты и иностранецъ“. Въ отвѣтъ на это профессоръ сказалъ: „зато я не умѣю управлять кораблемъ“, и этими словами утѣшилъ его скорбящее сердце. Во время посѣщенія вышеуказанной бібліотеки Гельцеръ обратилъ вниманіе на замѣчательную простоту отношеній между хозяевами и прислугой.

Напримѣръ, одинъ изъ служителей метохіи, Николай Попадопуло, котораго путешественникъ называетъ большимъ франтомъ и человекомъ не лишеннымъ образованія, безъ церемоніи приходилъ въ комнату бібліотекаря, гдѣ происходили занятія Гельцера, за тѣмъ только, чтобы поболтать или съ нимъ, или съ бібліотекаремъ. Въ комнатѣ былъ одинъ и единственный стулъ, которымъ пользовался профессоръ, бібліотекарь Іаковъ располагался на софѣ, служитель же Николай, въ случаѣ прихода въ комнату, нимало не стѣсняясь, садился на постель бібліотекаря. Греки, по словамъ описателя, въ отношеніи къ слугамъ проявляютъ демократическое равенство. Но при этомъ замѣчаетъ, что въ общемъ слуги держатъ себя съ большимъ тактомъ и никогда не переходятъ извѣстныхъ границъ при сношеніи съ лицами высшими ихъ по социальному положенію. Нашему ученому удалось открыть у этихъ слугъ особаго рода патріотизмъ, о чемъ онъ полусхотливо и полусерьезно и рассказываетъ. Однажды вышеназванный Николай спросилъ профессора: не существуетъ ли исторіи города Кизика? Гельцеръ отвѣчалъ, что ученый Марквардтъ написалъ исторію Кизика на нѣмецкомъ языкѣ. Тогда Николай сказалъ: „увы, я не понимаю по-нѣмецки. Но будьте добры, ваше высокоблагородіе, напишите для меня исторію Кизика, хоть и не сейчасъ; Кизикъ, вѣдь, моя родина“, добавилъ собесѣдникъ. Его высокоблагородіе оказался готовымъ къ услугамъ и въ теченіе получаса по памяти набросалъ очеркъ исторіи Николаевой родины (замѣчательная память!). Слуга съ великою радостію принялъ описаніе, ушелъ въ сосѣднюю комнату, расположился тамъ на диванѣ, и громкимъ голосомъ, но благоговѣйно, началъ читать написанное, и прочелъ до конца. На другой день къ профессору пришелъ другой слуга метохіи, Харлампій, принесъ старинное изданіе географіи Страбона и сказалъ: „вотъ Страбонъ“. „Я, — говоритъ о себѣ профессоръ, — сидѣлъ и молчалъ. Тогда Харлампій замѣтилъ: „Страбонъ описалъ также Синопъ и знаменитыхъ мужей синопскихъ“. — „А развѣ ты и самъ изъ Синопа“? „Да, да — изъ Синопа. Вы, господинъ, написали прекрасную исторію Кизика для моего друга Николая; не будете ли такъ добры написать и для меня исторію Синопа? Я попросилъ бы васъ упомянуть при этомъ о Діогенѣ циникѣ, Дифилѣ комикѣ и Ватонѣ историкѣ — всѣ они, вѣдь, были синопы!“ Гельцеръ исполнилъ желаніе Харлампія, на другой же день написалъ довольно обстоятельную исторію Синопа, руководясь, главнымъ образомъ, своею памятью (вотъ такъ память!). Счастіе Харлампія не знало границъ, когда у него въ рукахъ очу-

тилась эта исторія. Счастливец просилъ профессора обозначить на произведеніи имя и фамилію послѣдняго съ перечисленіемъ всѣхъ его титуловъ и написать дату появленія произведенія. Послѣ этого слуга объявилъ, что онъ до самой смерти будетъ сохранять это сокровище и обѣщался каллиграфически переписать трудъ профессора; послѣднее и было исполнено въ самомъ скоромъ времени. Описавъ эти два оригинальные случая, Гельцеръ прибавляетъ: „этотъ особаго рода греческій патріотизмъ двухъ библіотечныхъ служекъ, конечно, не чуждъ комизма, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ имѣетъ и не мало привлекательнаго. Если бы мы обратились съ предложеніемъ описать его родину къ какому-нибудь городскому лакею какого-либо нѣмецкаго государства, то получили бы въ отвѣтъ: „эхъ, дайте мнѣ лучше монету въ 10 марокъ“. Гельцеръ почти ежедневно получалъ приглашеніе на завтракъ въ метохіи.

Въ виду всего вышеизложеннаго объ отношеніяхъ профессора къ обитателямъ этой послѣдней, онъ пишетъ: „разлука съ Фанаромъ и метохіею св. гроба, гдѣ я пользовался большимъ гостепріимствомъ и любовію, для меня была чрезвычайно тяжела“...

Кромѣ Константинополя, Гельцеръ довольно долгое время оставался на о. Халки. Этотъ островъ принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ Принцевыхъ острововъ, находящихся на Мраморномъ морѣ, недалеко отъ столицы. Они служатъ дачнымъ мѣстопребываніемъ богатыхъ константинопольцевъ, въ особенности грековъ, и принадлежатъ къ очаровательнѣйшимъ окрестностямъ ея. „На о. Халки“, говоритъ Гельцеръ, „этомъ второмъ по величинѣ изъ числа Принцевыхъ острововъ, на которомъ большая часть земельной собственности принадлежитъ тремъ греческимъ монастырямъ, я чувствовалъ себя въ теченіе двухнедѣльнаго пребыванія неописуемо хорошо“. Одинъ изъ холмовъ острова занимаетъ монастырь Св. Троицы. Старые кипарисы и пинии окружаютъ монастырь, отъ котораго открывается самый роскошный видъ на всѣ стороны: на море, на другіе острова и виоинскій берегъ. Въ этомъ-то монастырѣ, въ которомъ помѣщается извѣстная халкинская школа, въ одно и то же время и семинарія и академія, Гельцеръ прожилъ восемь дней — и какихъ дней? „Я имѣлъ счастье провести восемь дней среди монастырской обстановки, въ этомъ райскомъ уголкѣ земли“. Профессоръ усовершенствовался здѣсь въ новогреческомъ произношеніи словъ, такъ какъ ректоръ халкинскаго училища, архимандритъ Христулъ, говорилъ только по-гречески и по-русски, но послѣдняго языка Гельцеръ не знаетъ. Въ 1893 году древній монастырь

Св. Троицы былъ разрушенъ сильнѣйшимъ землетрясеніемъ почти до основанія. Русскій грекъ Стефановичъ на свой счетъ снова построилъ монастырь и училище. Новая постройка прекрасна, отвѣчаетъ всѣмъ новѣйшимъ требованіямъ, снабжена просторными и высокими галереями и коридорами, обилующими воздухомъ. Здѣсь Гельцеру отвели для жительства большую комнату, въ родѣ залы съ двойными рамами — былъ октябрь, и холодъ настолько усилился, что для профессора стали протапливать его помѣщеніе. „Я сначала не хотѣлъ останавливаться въ монастырѣ этомъ“, рассказываетъ путешественникъ, „такъ побаивался я ангелоподобной жизни, т.-е. постной монашеской пищи. У грековъ, не какъ у римскихъ католиковъ, постъ не состоитъ въ пріятной смѣнѣ меню, нѣтъ, греки постомъ ѣдятъ и очень мало и очень плохо. Я объявилъ ректору, что я избѣженный западноевропеецъ и не могу выносить этой спартанской дисциплины; въ самомъ дѣлѣ, — замѣчаетъ онъ, — греческіе овощи большею частію поистинѣ ужасны. Но приглашеніе было повторено, потому что я привезъ съ собою большое рекомендательное письмо отъ его святѣйшества; и я увидалъ, что самой судьбой мнѣ назначено принять участіе въ жизни носителей ангельскаго образа. Впрочемъ, ректоръ смиловался надо мной, онъ приказалъ для меня ежедневно готовить жареное мясо, и такимъ образомъ моя немощная плоть избѣжала жестокаго искуса“. Достоиню смѣха, въ какой мѣрѣ протестанты боятся поста! Большимъ благополучіемъ для Гельцера было то, что среди профессоровъ халкинской школы одинъ оказался бывшимъ слушателемъ іенскаго университета, получившимъ тамъ и докторскую степень (конечно, не богословскую). Это архимандритъ Евстратій, который сдѣлалъ все, чтобы пребываніе іенскаго профессора въ греческой обители было легко и пріятно. Они гуляли вмѣстѣ по рощамъ и побережью острова, обмѣниваясь мыслями то на греческомъ, то на нѣмецкомъ языкахъ.

На Халки Гельцеръ посѣтилъ проживающаго здѣсь на покоѣ іерусалимскаго патріарха Никодима, который произвелъ на путешественника очень выгодное впечатлѣніе. На этомъ же островѣ путешественнику пришлось быть свидѣтелемъ народнаго праздника въ честь св. Николая (не знаю, по какому случаю). Въ Греціи св. Николай считается патрономъ дѣтей и всякаго рода моряковъ. Праздникъ былъ многолюденъ. Почитаніе св. Николая распространено въ Греціи. „Въ прежнее время — теперь ужъ не то“, добавляетъ рассказчикъ, „благочестивые среди болгаръ говорили: „когда

Богъ помретъ, то мы выберемъ на Его мѣсто Богомъ св. Николая“ (сколько извѣстно, такого же рода нелѣпицы можно слышать и отъ нашихъ невѣжественныхъ мужиковъ). Въ указанный праздникъ богослуженіе происходило въ одной изъ приходскихъ церквей. Отъ множества собравшихся была такая духота въ храмѣ, какой нашему нѣмцу никогда не приходилось испытывать. Его умиляли многочисленныя молитвенныя возгласенія двухъ діаконовъ: помолимся „о островѣ Халки, о клирѣ и народѣ сего острова“ и т. д. Длиннаго богослуженія нѣмецъ не могъ выстоять до конца, почувствовавъ головокруженіе. Однако онъ замѣтилъ, что поведеніе мужчинъ низшаго класса при этомъ случаѣ было образцовымъ: они съ благоговѣніемъ и во всякомъ случаѣ съ большимъ вниманіемъ слѣдили за ходомъ священнодѣйствія. Но нельзя того же сказать, по словамъ наблюдателя, о женщинахъ, — онѣ суетились и заводили безконечную болтовню. Это же явленіе замѣчалось за богослуженіемъ и въ другихъ мѣстахъ Востока, при чемъ женщины подобнымъ же образомъ держали себя и во время проповѣди.

Пользуясь представившимся случаемъ, Гельцеръ рассказываетъ о мысляхъ, навѣянныхъ на него поминовеннымъ богослуженіемъ, при которомъ онъ присутствовалъ въ Константинополѣ и которое совершалось по случаю кончины 100-лѣтняго патріарха Александрійскаго Софронія. Служилъ вселенскій патріархъ въ патріархіи. Весь дворъ и храмъ переполнились народомъ. Тѣмъ не менѣе присутствующіе, замѣтивъ среди нихъ иностранца, уступали ему дорогу и пропускали его впередъ, чтобы онъ могъ все видѣть: „греки даже изъ простаго народа вѣжливы и предупредительны“, замѣчаетъ по этому поводу Гельцеръ. Это богослуженіе, какъ и вообще наблюденія его надъ жизнію греческаго Востока, возбуждаетъ въ Гельцерѣ слѣдующія мысли: для современнаго византійскаго историка знаніе страны, людей и обычаевъ имѣетъ неогцнимое значеніе. Въ Византіи еще живы учрежденія древняго царства и прежней Церкви, относительно которыхъ въ библіотечныхъ хартіяхъ и въ словахъ древнихъ писателей доходятъ до насъ лишь неясное, смутное извѣстіе. Здѣсь во всемъ видны слѣды 1000-лѣтней жизни. За поминовеннымъ богослуженіемъ путешественникъ прослушалъ проповѣдь, произнесенную на чистомъ классическомъ языкѣ. Но за тѣмъ опять-таки почувствовалъ необыкновенную усталость и попросилъ каваса вывести его изъ храма.

Въ заключеніе передадимъ нѣкоторыя общія замѣчанія нѣмецкаго профессора, касающіяся разныхъ сторонъ изучаемой имъ жизни.

Греческій народъ чрезвычайно приверженъ къ своей Церкви. Церковь, которая въ теченіе столѣтій рабства раздѣляла съ народомъ радость и горе, срослась съ сердцемъ этого народа. Она справедливо считается носителемъ національной идеи. Иерархія обладаетъ большимъ могуществомъ; но и она, разумѣется въ лицѣ нѣкоторыхъ ея представителей и въ исключительныхъ случаяхъ, принуждена бываетъ дрожать предъ разбойничьей шайкой, напоминающей сипилійскую маффію. Вотъ примѣръ. Смирна, съ ея наполовину греческимъ народонаселеніемъ, есть по преимуществу греческій городъ. Естественно, среди этого народонаселенія встрѣчаются люди самыхъ сомнительныхъ профессій. Однажды какой-то парень такого сорта, на душѣ котораго тяготѣло не одно смертоубійство, нашелъ себѣ внезапную смерть среди простой уличной драки. Товарищи убитаго просили смирскаго митрополита отпѣть покойника. Архіерей отказался. Тогда къ нему явился атаманъ шайки и съ угрозой сказалъ митрополиту: „Я прошу совершить погребеніе нашего умершаго брата, и увѣренъ, что, пречестнѣйшій владыка, вы исполните нашу просьбу“. Папуганный архіерей повиновался этимъ словамъ.

Гельцеръ не понимаетъ и осуждаетъ попытки протестантскихъ миссіонеровъ отторгать грековъ отъ ихъ отечественной вѣры. „Я долженъ назвать“, говоритъ онъ, „совершенно нелѣпою англо-методистическую и, точнѣе, американскую идею обратить грековъ и армянъ въ протестантское исповѣданіе“. Гельцеръ при этомъ обращаетъ вниманіе на то, какихъ ничтожныхъ результатовъ достигла даже могущественная римская Церковь въ теченіе 8-вѣковой пропаганды ея ученія въ Греціи. Такую же участь онъ предсказываетъ и протестантскому прозелитизму. У грековъ и армянъ, говоритъ онъ, Церковь есть по преимуществу дѣло національное. Кто обращается въ протестантство, тотъ разрываетъ связь съ своимъ народомъ, а это для грека есть нѣчто почти нестерпимое. Да развѣ въ сердце грека, замѣчаетъ путешественникъ, возможно влить пренебреженіе ко кресту, какъ явленію суевѣрному, какъ хотять того кальвинисты? Для грека крестъ есть знамя христіанства, и онъ тѣмъ болѣе тяготѣетъ къ этому символу, чѣмъ болѣе турки ненавидятъ этотъ послѣдній. А почитаніе Богородицы?... Почитаніе это, окутанное поэтической дымкою, настолько срослось, заявляетъ Гельцеръ, съ народнымъ греческимъ духомъ, что грекъ охотнѣе приметъ исламъ, чѣмъ обратится въ такое вѣроисповѣданіе, которое лишитъ его поклоненія всесвятѣйшей Богоматери. „Я долженъ признаться“, пи-

шесть протестантскій ученый, „что противодѣйствіе греческаго духовенства навязчивой протестантской миссіонерской дѣятельности не только понятно для меня, но и стоить я оправдываю такое противодѣйствіе“. Сильно сказано и вѣрно! За тѣмъ этотъ же писатель прибавляетъ: „не слѣдуетъ однакожь думать, что греческій народъ лишень внутренней (глубокой) религіозной жизни. Вопли объ окаменѣніи и закованности византійской Церкви распространяють въ большинствѣ случаевъ тѣ, кто знаетъ эту Церковь только кабинетнымъ образомъ, лишь изъ книгъ. Я рѣшительно объявляю, что вслѣдствіе моихъ личныхъ наблюденій и сношеній съ греческимъ духовенствомъ и народомъ, я пришелъ въ этомъ отношеніи къ совершенно другимъ заключеніямъ“. Sehr gut!

Весьма интересны мысли и наблюденія Гельцера по вопросу о политической роли Россіи въ Турецкой имперіи. Онъ пишетъ: „Когда я прибылъ въ Константинополь, то, принимая во вниманіе событія послѣднихъ годовъ (конечно, здѣсь разумѣется многошумное пилигримство Вильгельма II по Востоку) и сужденія нѣмецкихъ газетъ, я ожидалъ, что Германія въ самомъ дѣлѣ занимаетъ очень блестящее и прямо доминирующее положеніе на Босфорѣ. Но, кажется(?), я обманулся“. Германія только послѣ затрудненій и борьбы съ турецкимъ правительствомъ достигаетъ тѣхъ или другихъ результатовъ. Отъ турокъ ничего нельзя получить путемъ просьбъ и учтивости; на нихъ можно дѣйствовать только настойчивостію и рѣшительностію. Одна Россія, по его словамъ, умѣетъ обращаться съ турецкимъ правительствомъ, какъ слѣдуетъ. Когда Гельцеръ выразилъ предъ однимъ знатокомъ Востока удивленіе при видѣ могущественнаго вліянія русскихъ въ Турціи, то услышалъ такое объясненіе: „Посмотрите на русскихъ, они страшно смѣлы, а потому они и могущественны въ Турціи. Если турку вѣжливо говорить: любезный господинъ, исполните просьбу, съ которой я почтительнѣйше обращаюсь къ вамъ — турокъ подумаетъ: этотъ человѣкъ — ничтожество, иначе онъ не былъ бы такъ скромень, его можно угостить и пинкомъ. А русскій не станетъ такъ разговаривать съ туркомъ, онъ скажетъ: „эй, малый, сдѣлай вотъ то-то, да и скорѣй, или же я твою морду разобью до крови“. Турокъ подумаетъ: а, вѣдь, это, должно-быть, очень знаменитый и очень сильный человѣкъ, иначе онъ не былъ бы настолько грубъ — и отвѣтитъ: конечно, милостивый государь, я сдѣлаю все, что вамъ угодно. Видите, вотъ тайна русскаго господства“, сказалъ въ заключеніе Гельцеровъ собесѣдникъ. За тѣмъ нашъ путешественникъ приводитъ примѣры очень

энергическаго образа дѣйствованія русскихъ въ Портѣ. Во время избіенія армянъ (въ Константинополѣ) русскій посланникъ отправилъ чиновника Максимова въ султанскій дворецъ и приказалъ ему заявить слѣдующее: „если побоище не прекратится, то черезъ 24 часа явится русскій мониторъ и станетъ бомбардировать дворецъ“. Угроза подѣйствовала, и убійства, которыя находили себѣ поощренія въ турецкой администраціи — прекратились. Другой случай. Когда въ столицѣ Турціи распространились извѣстія о массовыхъ убійствахъ (среди армянъ) въ Ванѣ (und Charput), то тогдашній посланникъ Нелидовъ отправился въ Илдызъ-кіоскъ и бросилъ въ лицо султана слѣдующія слова: „Это вы дали приказаніе начать кровопролитіе“. Само собой понятно, что падишахъ началъ отрицать эту мысль, и за тѣмъ между ними произошло препирательство. Посланникъ. „Я имѣю объ этомъ свѣдѣніе изъ перваго источника“. Падишахъ. „Но это не правда“. Посланникъ. „Мой источникъ такого качества, что въ правдивости извѣстія не можетъ быть сомнѣнія“. Падишахъ. „Да кто этотъ вашъ источникъ?“ Посланникъ. „Вашъ первый секретарь“. Тотчасъ на сцену явился этотъ секретарь, и султанъ спросилъ его — дѣйствительно ли онъ сообщалъ подобное извѣстіе посланнику. Первому секретарю такимъ образомъ предстояло рѣшить для себя вопросъ: чтѣ для него страшнѣе: русскіе или Абдуль-Гамидъ, и, недолго думая, сказалъ, что Нелидовъ говоритъ правду. Такъ ли, не такъ ли происходятъ дѣла въ столицѣ Турціи, мы лично этого не знаемъ; но все же рассказы Гельцера очень любопытны. И нѣмецъ отъ изумленія даже ротъ раскрываетъ... При всемъ томъ Гельцеръ прямо заявляетъ, что вліяніе Россіи въ греческомъ мірѣ, и вообще на Востокѣ, можно признавать лишь благотворнымъ. Онъ даже выставляетъ и раскрываетъ такой тезисъ: „устраненіе русскаго вліянія на Грецію (греческое королевство), — устраненіе, достигнутое въ минувшее время усиленіемъ Англіи и Франціи, есть *несчастіе* для Греціи“.

У Гельцера, какъ у истаго нѣмца, есть въ книгѣ Schluss — заключеніе. А въ этихъ послѣднихъ строкахъ говорится слѣдующее: пора болгарамъ, сербамъ, грекамъ, румынамъ забыть, что они болгары, сербы и т. д., а вспомнить, что они православные, что все ихъ политическое спасеніе въ крѣпкой приверженности къ православію. А когда они снова все соберутся вокругъ этой древней хоругви, то станутъ они „міровою историческою силою, и откроется для нихъ блестящее будущее“. Такіе уроки преподаетъ благожелательный протестантъ бывшимъ чадамъ великой Церкви.

Откровенно признаемся, подобныя слова намъ рѣдко приходится слышать и отъ русскихъ, т.-е. подлинно православныхъ людей. Поблагодаримъ же протестанта за его истинно-православныя пожеланія...

II.

Профессоръ Оттонъ Кернъ описалъ свое шестинедѣльное пребываніе на Аѳонской горѣ въ сочиненіи: „Среди монаховъ на Аѳонѣ“ (Bei den Mönchen aus dem Athos). Гамбургъ, 1898. Это небольшая брошюра. Что онъ видѣлъ и наблюдалъ на св. горѣ, то онъ и описалъ здѣсь, имѣя въ виду своихъ соотечественниковъ и своихъ слушателей въ Ростокскомъ университетѣ. Но описаніе его, какъ увидимъ ниже, не лишено интереса для насъ.

Аѳонъ лежитъ — такъ начинается свое описаніе Кернъ — въ полномъ уединеніи, вдали отъ всякой сутолоки, въ разобщеніи съ міромъ. Большія пароходныя линіи не доходятъ до мѣстечка Дафны, на которомъ путники вступаютъ на почву св. горы. Лишь маленькіе мѣстные пароходы встрѣчаются здѣсь; больше всего находимъ здѣсь паломническіе корабли, развозящіе богомольцевъ по разнымъ монастырямъ, въ которыхъ они часто и остаются на всю жизнь. Большого скопленія путниковъ здѣсь не встрѣтишь. Только особенныя нужды побуждаютъ чужестранца посѣтить Аѳонъ. Что касается иновѣрцевъ, то посѣщеніе ими Аѳона сопряжено съ затрудненіями. Они не могутъ обойтись безъ нарочитой рекомендаціи константинопольскаго патріарха. Поводъ къ путешествію надлежитъ точно указать; а имѣя письмо патріарха, иновѣрецъ обязанъ явиться къ аѳонскому духовному начальству (протату) и подробно изъяснить намѣренія и цѣль при посѣщеніи Аѳона. Ближайшею цѣлю Керна было, какъ оказывается, изученіе твереній Ипполита Португальскаго въ рукописяхъ.

Детальное описаніе св. горы нѣмецкій путешественникъ начинается почему-то съ самой высокой точки на ней. На вершинѣ Аѳона, представляющей собою крутой мраморный конусъ и составляющей крайній южный шпигъ полуострова, нѣтъ никакого монастыря. На такой высотѣ не можетъ жить человѣкъ, и большая часть монаховъ никогда не поднимаются такъ высоко, оставаясь вѣрными національному новогреческому характеру, который пугается всякаго напряженія. На полугорѣ мы провели ночь въ небольшомъ русскомъ скитѣ — Керасіа, въ которомъ обитало много молодыхъ людей, всю ночь громко распѣвавшихъ молитвословія, такъ что мы могли заснуть

только на короткое время. На другой день намъ дали въ проводники послушника, который довель насъ до какого-то необитаемаго дома. Здѣсь покинуть насъ провожатый, указавъ дорогу къ высшей точкѣ Аѳонской горы, гдѣ виднѣлась небольшая часовня. Путь становился все труднѣе, а растительность скуднѣе. Нога не находила прочной опоры, но, наконецъ, мы достигли вершины, гдѣ было ужасно холодно. Часовня или храмъ въ честь Пресвятой Богородицы, куда разъ въ годъ, 15-го августа, совершается трудное пилигримство, производилъ жалкое впечатлѣніе; зданіе лишено украшеній, находилось въ запустѣніи, было холодно и заброшено. На нѣкоторыхъ утесахъ лежалъ еще снѣгъ (хотя дѣло происходило въ началѣ сентября). Но большая часть вершинъ была покрыта лѣсами. Вдали бросались въ глаза бѣлыя пятна, — это были зданія разныхъ монастырей, то плотно прилежавшихъ къ морю, то расположенныхъ на горныхъ террасахъ, среди зелени лѣсовъ.

Монашеская республика насчитываетъ у себя 21 монастырь, не считая многочисленныхъ отшельническихъ обителей и скитовъ, въ которыхъ живутъ монахи, занимаясь воздѣлываніемъ земли. 17 монастырей принадлежатъ грекамъ, кромѣ того одинъ, новѣйшій и великолѣпнѣйшій, недалеко отъ Дафны, принадлежитъ русскимъ, по одному монастырю находится во владѣніи сербовъ, болгаръ, румынъ. Всего монаховъ насчитывалось въ то время до 3000, да столько же насчитывалось послушниковъ, которые исполняли за монаховъ всѣ житейскія дѣла. Ибо, по аѳонскому представленію, греческій монахъ живетъ только ради богослуженія и созерцанія.

Кернъ внимательно наблюдалъ типы монаховъ и подводилъ ихъ подъ извѣстныя категоріи. Встрѣчались ему достопочтенныя фигуры старцевъ, исполнявшія его глубокимъ благоговѣніемъ; ихъ блѣдныя и серіозныя лица показывали, что жизнь ихъ осталась позади, — жизнь, проведенная въ ночномъ бдѣніи и долгихъ постахъ. Рядомъ съ этими высокопочтенными старцами приходилось ему видѣть сильныхъ мужей, роскошныя черныя волосы которыхъ связаны были узломъ; смотря на нихъ, чувствовалось, что не легко имъ было отказаться отъ радостей житейскихъ, что ихъ душевная борьба давалась имъ съ трудомъ, но что въ настоящее время они испытываютъ истинную радость и святое настроеніе, подобающія дѣйствительнымъ монахамъ. Нѣкоторые изъ нихъ нашли себѣ убѣжище въ тихомъ аѳонскомъ уединеніи, спасаясь отъ темнаго, часто преступнаго прошедшаго, и здѣсь въ бдѣніяхъ, постахъ и молитвѣ ищутъ искушенія своихъ заблужденій и преступленій. Встрѣчались

ему и очень юные монахи, у которыхъ едва показывалась борода, но изъ глазъ которыхъ свѣтился огонь страстнаго внутренняго благочестія.

Образованіе монаховъ большею частію очень незначительно. Многіе изъ нихъ день за днемъ дѣлають только то, что предписываетъ монастырскій уставъ. Свободное время они отдають бездѣятельности. Но есть и между монахами счастливыя исключенія. Къ числу таковыхъ принадлежали библіотекари двухъ большихъ монастырей — Лавры и Ватопеда — Александръ и Евгенийъ. Они умѣли цѣнить тѣ сокровища, которыя были ввѣрены ихъ храненію, и имена ихъ были хорошо извѣстны историкамъ византизма. Это были двое достопочтенныхъ старцевъ, познанія которыхъ были не скудны. Напримѣръ, все, что говорилъ Евгенийъ, было настолько выразительно, что нѣмецкій путешественникъ проникался уваженіемъ къ серьезному религиозному убѣжденію этого старца.

Двѣ добродѣтели составляютъ украшеніе афонскихъ монаховъ — терпимость и страннопріимство. Кто получилъ отъ здѣшняго начальства позволеніе путешествовать по монастырямъ, тотъ, куда бы ни прибылъ, хотя бы въ самый отдаленный скитъ, будетъ принятъ съ радостію. Страннопріимство есть одна изъ немногихъ добродѣтелей, перешедшихъ по наслѣдству отъ временъ древности къ грекамъ новаго времени, и именно въ монастыряхъ афонскихъ примѣняется въ практикѣ, какъ святое дѣло, наслѣдственное отъ отцовъ. Монастыри расположены или близко одинъ отъ другого, или очень далеко; но никогда не бываетъ, чтобы чужестранецъ отправлялся изъ одного монастыря въ другой пѣшкомъ. Осѣдливается хорошая лошадь, дается въ проводники послушникъ, а въ воротахъ монастыря насельники его прощаются со странникомъ; дружелюбныя слова: „до свиданія“ провожаютъ его на дорогу отъ монастыря къ монастырю.

Монастыри на Афонѣ двухъ родовъ — общежительныя (киновіи) и своеобычныя (идіортымы). Общежительныя получили свое названіе отъ того, что живущіе въ нихъ монахи имѣють общую трапезу и никто изъ нихъ не владѣетъ никакою личною собственностію. Въ монастырѣ общія кладовыя, изъ которыхъ получаютъ все все нужное въ одинаковомъ размѣрѣ. Жизнь здѣсь отличается особенною строгостію и точно урегулирована. Мяса въ этихъ монастыряхъ не употребляютъ. „Съ какимъ душевнымъ сокрушеніемъ взиралъ я“, говоритъ о себѣ нѣмецкій профессоръ, „на послѣднюю коробку съ консервированнымъ мясомъ, которую уничтожилъ мой греческій слуга при входѣ въ монастырь Исфигмень, потому что

онъ никакъ не рѣшался принести ее съ собою въ обитель и самымъ категорическимъ образомъ заявилъ мнѣ, что эта коробка осквернила бы обитель навѣки. Мое пребываніе въ общежительныхъ монастыряхъ, — замѣчаетъ путникъ, — отнюдь не относится къ пріятнымъ часамъ моей жизни. Эти монастыри одни изъ самыхъ бѣдныхъ. Пища въ нихъ скудна, и не найдешь здѣсь аонскаго вина, столь пріятнаго на вкусъ“, скорбятъ избалованный европеецъ. „Монахи здѣсь питаются только водою, хлѣбомъ и овощами“. Исфигменъ былъ первымъ монастыремъ, въ какой вступилъ путникъ на почвѣ аонской.

Иначе живутъ монахи въ монастыряхъ „своеобычныхъ“. Эти монастыри, и между ними два наибаважнѣйшихъ — св. лавра Аонасіева и Ватопедъ, несомнѣнно, обладаютъ большими богатствами; и только благодаря этимъ двумъ монастырямъ монашеская республика оказывается въ состояніи вносить въ пользу высокой Порты ежегодную дань — около 40.000 франковъ. Въ своеобычныхъ монастыряхъ каждый монахъ живетъ въ своей кельѣ, сообразно съ его вкусами. Здѣсь нѣтъ единовластнаго настоятеля, какъ въ монастыряхъ общежительныхъ, его мѣсто занимаютъ выбираемые ежегодно три или четыре монаха, которые и составляютъ начальство; ихъ главная забота состоитъ въ управленіи богатыми монастырскими имбніями. Здѣсь каждый монахъ одѣвается и продовольствуется на свой счетъ. Ихъ кельи высматриваютъ очень уютно. На стѣнахъ развѣшены картины, большею частію вырѣзки изъ иллюстрированныхъ греческихъ журналовъ, а также портреты греческаго короля и кронпринца, русскаго императора и русскихъ великихъ князей. Старый Евгенийъ въ Ватопедѣ украдкой показывалъ этому путешественнику фотографическую карточку кронпринцессы Софіи, которую онъ вытащилъ изъ тайника, потому что женщины не имѣютъ доступа на Аоонъ, и даже изображенія женщинъ не разрѣшается вѣшать на стѣнахъ. На границѣ Македоніи поставлена стража, которая смотритъ за тѣмъ, чтобы ни одно существо женскаго рода не проникло въ царство монаховъ, не исключая коровъ и куръ. Яица, которыя въ видѣ особой милости доставлялись нѣмецкому ученому въ постное время, были получаемы изъ отдаленныхъ македонскихъ деревень. Въ одномъ монастырѣ ему рассказывали, что назадъ тому сто лѣтъ одна англичанка, нарядившись мужчиною, пріѣхала на Аоонъ. Но обманъ обнаружился, и дерзновенная была яростно убита. Даже и турки не нарушаютъ мѣстныхъ правилъ касательно женщинъ. Паша, живущій въ городкѣ Кареѣ съ нѣсколь-

кими чиновниками и солдатами и представляющий собою турецкое начальство, остается безъ гарема. Нѣмецкій писатель пользуется однимъ случаемъ, чтобы указать слѣдующее не совсѣмъ пріятное для него обстоятельство: уже давненько имя Германіи сдѣлалось нелюбимымъ на Аѳонѣ, ибо аѳонскіе монахи никакъ не могутъ забыть словъ Бисмарка, что весь восточный вопросъ не стоитъ костей одного поммеранскаго гренадера. Слова эти ему пришлось слышать въ теченіе шестинедѣльнаго пребыванія на Аѳонѣ и много разъ и въ различныхъ вариантахъ.

Центромъ аѳонскаго полуострова служитъ городъ Карея, получившій свое имя отъ орѣховыхъ деревьевъ, которыми окруженъ онъ. „Карея,—говоритъ Кернъ,—принадлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ мѣстностей, какія я когда-либо видѣлъ; особенности этого мѣстечка прекрасно выражены въ словахъ одного восточнаго писателя: „въ Кареѣ никто не гнѣвается, никто не кричитъ, это царство сна“. Вотъ я прохожу по длинной ея улицѣ, по сторонамъ послѣдней находятся торговыя помѣщенія, въ которыхъ монахи въ базарные дни закупаютъ то небольшое, что имъ необходимо. Путникъ не встрѣтитъ здѣсь ни одной женщины съ покрываломъ на лицѣ, по восточному обычаю; никакой дѣтскій крикъ не касается моего слуха. Да, это подлинно сонное царство. И однакожь это центръ Аѳона“. Въ Кареѣ проживаютъ „антипросопы“, представители монастырей. Каждый монастырь имѣетъ здѣсь свой конакъ, подворье, въ которомъ и живетъ антипросопъ. Эти ежегодно смѣняющіеся представители составляютъ духовный соборъ — протать; онъ, впрочемъ, не касается внутреннихъ дѣлъ монастырей, а регулируетъ отношенія Аѳона въ Портѣ и завѣдуетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ внѣшнею политикою. Предъ лицомъ этого собора обязанъ предстать каждый иноземецъ, здѣсь этотъ послѣдній предъявляетъ грамоту патріарха и взаменъ ея получаетъ окружное посланіе ко всѣмъ монастырямъ, въ которомъ рекомендуется оказывать гостепримство путешественнику. Кто умѣетъ говорить по-новогречески, тотъ держитъ предъ соборомъ небольшую вступительную рѣчь; такъ поступилъ и нѣмецкій профессоръ, чѣмъ вызвалъ особенное сочувствіе къ нему антипросоповъ. Антипросопы, по наблюденію его, принадлежать къ числу наиболѣе образованныхъ въ средѣ аѳонскихъ монаховъ. Къ тому же въ эту должность избираются люди смѣтливые, которые и занимали ее иногда по нѣскольку лѣтъ подъ рядъ. „Я остановился“, рассказываетъ Кернъ о себѣ, „у антипросопа ватопедскаго, человѣка дѣйствительно образованнаго,

который въ дни своей юности побывалъ въ Парижѣ и который, чего я никогда не забуду, имѣлъ отличнаго парижскаго повара (есть что помнить!): этотъ поварь своимъ кулинарнымъ искусствомъ воскресилъ во мнѣ почти исчезнувшее воспоминаніе о европейскихъ кушаньяхъ. Только однажды въ постный день мнѣ пришлось солоно, и я не забуду лукавой усмѣшки моего хозяина, когда онъ смотрѣлъ, съ какой смертельной тоской вылавливалъ я плавающихъ въ оливковомъ супѣ рыбокъ“. (Удивительно, какъ остался еще живъ нѣмецъ послѣ такого подвижничества!)

Ни одна изъ церквей не далека такъ отъ всякихъ преобразованій, какъ греко-восточная. Здѣсь сохраняются древнія установленія, оставаясь неизмѣнными въ теченіе столѣтій. И нигдѣ это не бросается въ глаза съ такою силою, какъ именно на Аѳонѣ. Въ здѣшнихъ монастыряхъ остаются нерушимыми древніе уставы. Даже мелодіи остаются безъ измѣненій, и гимны поются, какъ они пѣлись назадъ тому тысячелѣтіе. Видимъ здѣсь старинные псалтири съ нотами, эти пожелтѣлыя манускрипты, писанные на пергаментѣ, по которымъ и теперь справляется богослуженіе, какъ и въ отдаленныя времена, когда полагалось основаніе первыхъ монастырей на Аѳонѣ. Поэтому нигдѣ нельзя изучить древнехристіанское богослуженіе лучше, чѣмъ въ этихъ старинныхъ монастырскихъ храмахъ; изъ внимательнаго наблюденія богослужебныхъ обычаевъ, здѣсь церковный историкъ приобрѣтетъ больше знаній, чѣмъ изъ рукописныхъ замѣтокъ, сохранившихся въ библіотекахъ. Каждое богослужебное дѣйствіе оставляетъ въ душѣ присутствующаго впечатлѣніе, что оно, дѣйствіе, дошло до насъ по преданію отъ вѣковъ самыхъ отдаленныхъ. А замѣчательное страннопріимство, оказываемое чужестранцу вездѣ на Аѳонѣ, нигдѣ такъ прекрасно не выражается, какъ въ храмахъ. Монахи отнюдь не чуждаются ино-вѣрцевъ, и даже приглашаютъ ихъ входить въ главную часть храма (олтарь), куда во время богослуженія имѣютъ доступъ одни священнослужители.

Пребываніе этого путешественника въ Ватопедѣ совпало съ двухнедѣльнымъ успенскимъ постомъ. Это давало ему поводъ ближе присматриваться къ церковнымъ порядкамъ. И онъ съ большимъ чувствомъ описываетъ свое присутствованіе во время всенощной и литургіи, повидимому, въ день Успенія, — этимъ описаніемъ и заканчиваетъ повѣствовательную часть своей брошюры. „Очень поучительно было для меня“, говоритъ онъ, „участіе въ торжественномъ ночномъ богослуженіи. Среди глубокой ночи ударъ въ колоколъ

пробудилъ меня отъ сна. Въ мою дверь постучался монахъ, заботамъ котораго я былъ порученъ. Онъ объяснилъ мнѣ, что скоро начнется торжество“. Нѣмецкій ученый въ поэтическихъ краскахъ описываетъ, какъ среди ночи, въ полной тишинѣ собирались монахи въ храмъ; его воображеніе было поражено сіяніемъ многихъ паникадилъ и безчисленныхъ свѣчей, — сіяніемъ, отражавшемся въ золотѣ и драгоценныхъ камняхъ, украшавшихъ иконы. Предупредительность иноковъ простиралась такъ далеко, что ему назначено было мѣсто возлѣ служащаго архіерея, одежды и тронъ котораго приводили его въ восхищеніе. На его счастье, ему случилось видѣть постриженіе въ монахи, происходившее за всеюнощнымъ бдѣніемъ. Нѣмецъ простоялъ въ церкви два часа. И пожелалъ присутствовать за литургіей, для каковой цѣли монахъ опять разбудилъ его въ половинѣ шестого часа. Литургію совершалъ тоже архіерей.

Все это говорить хотя нѣмецъ и протестантъ, но слушать его можно, какъ намъ представляется, съ большимъ¹ удовольствіемъ.

А. Лебедевъ.

БИБЛЮГРАФІЯ.

Курсъ богословія (апологетическаго). Пособіе студентамъ къ повторенію догматико-апологетическаго курса лекцій по богословію. Профессора богословія въ университетѣ св. Владимира *П. Я. Свѣтлова*. Кіевъ 1900 г. II—413—IV стр.

Профессоръ П. Я. Свѣтловъ (протоіерей) успѣлъ уже зарекомендовать себя авторскою даровитостію и трудами. Изъ послѣднихъ „Курсъ богословія“ имѣеть ближайшее отношеніе къ недоконченному еще авторомъ „Опыту апологетическаго изложенія православнаго вѣроученія“ (Кіевъ 1898—99 гг. I—II т.), представляя болѣе, чѣмъ половиною своею (33 §§), только краткое и по нѣсколько измѣненному плану изложеніе содержанія этого „Опыта“, съ присоединеніемъ затѣмъ, начиная съ ученія о дѣлѣ Христовомъ, новаго (IV) отдѣленія (20 §§). Курсъ богословія является также *незаконченною системою*.

Содержаніе его раздѣляется на двѣ части, изъ которыхъ первая (1—100 стр.) распадается на два отдѣленія, а вторая (103—413 стр.)—на четыре. *Первая часть* представляетъ обычное общее введеніе въ „Курсъ“ (I отд.), съ указаніемъ историческихъ основъ христіанской вѣры (II отд.), рѣшая, въ частности, въ I отдѣленіи, вопросы: о мѣстѣ и задачѣ богословія въ кругу университетскихъ наукъ, объ условіяхъ религіозно-христіанскаго знанія, о возможности и необходимости научнаго богословія, о планѣ университетскаго курса его (7—30 стр.); во II отдѣленіи—объ историческихъ основахъ христіанства: объ явленіи Бога во плоти, какъ главнѣйшемъ основаніи христіанской вѣры, о достовѣрности Евангелій, свидѣтельствующихъ объ этомъ явленіи, какъ историческомъ фактѣ, о достовѣрности евангельскихъ чудесъ и въ особенности—чуда воскресенія, утверждающихъ нашу вѣру во Христа, какъ Бога,

въ противоположность ученію о Немь рационализовъ: Баура, Штрауса, Ренана (31—100). *Вторая часть* представляет систематическое изложеніе главныхъ основаній христіанскаго вѣроученія: о Богѣ (I отд., стр. 103—135), о вселенной и челоувѣкѣ въ ней, о царствѣ Божиѣмъ, какъ цѣли сотворенія вселенной, о границахъ царства Божія во вселенной, т.-е. о высшихъ разумныхъ тваряхъ въ ней, о божественномъ промыслѣнн о тваряхъ (II отд., стр. 136—166); о распаденіи царства Божія на землѣ,—черезъ грѣхъ и его послѣдствія, при чемъ излагаются наболѣе извѣстныя философскія теоріи и христіанское ученіе о происхожденіи и сущности зла въ мірѣ (III отд., стр. 167—205); о возстановленіи царства Божія въ челоувѣчествѣ,—черезъ искупленіе послѣдняго во Христѣ, о сущности искупленія (сотериологія); о Лицѣ Искупителя — Христа (Христологія); о первомъ пришествіи Христовомъ и тройственномъ служеніи Его (о дѣлѣ Христовомъ),—именно: объ откровеніи истинны во Христѣ (Иисусъ Христосъ, какъ учитель міра), объ откровеніи божественной любви во Христѣ (Иисусъ Христосъ, какъ первосвященникъ и жертва за грѣхи міра) и, наконецъ, объ откровеніи божественной силы во Христѣ (о крестѣ Христовомъ въ его торжествѣ надъ міромъ, иначе: о Христѣ, какъ побѣднтелѣ ада, смерти, ограниченности челоувѣческой природы,—черезъ вознесеніе на небо, какъ побѣднтелѣ грѣха и всякаго вообще зла и царства его,—черезъ основаніе Церкви и освященіе въ ней челоувѣка благодатію). Этимъ заканчивается послѣднее во второй части (IV) отдѣленіе (стр. 206—413), написанное, замѣтнмъ кстатн, очень кратко, къ концу — почти отрывочно, въ видѣ замѣтокъ. Такимъ образомъ, для полноты системы христіанскаго вѣроученія, *въ книгѣ недостаетъ* цѣлаго отдѣла,—о второмъ пришествіи Христовомъ, объ окончательномъ утвержденіи черезъ Него царства Божія, о совершенномъ испраздненіи всего противнаго этому царству и совершенномъ обновленіи всего міра и явленіи черезъ Христа же вѣчной правды и славы Божіей.

Планъ сочиненія въ общемъ, по идеѣ, можно назвать удачнымъ. Имѣтъся въ виду представить христіанское ученіе не какъ отвлеченную просто систему, но какъ живой, историческій фактъ, въ его постепенномъ развитіи, начиная съ основанія царства Божія и кончая повсюднымъ его утвержденіемъ, съ воцареніемъ Бога во всѣхъ тваряхъ (и свободныхъ), которыя нѣкогда всецѣло покорятся Ему во Христѣ. Въ таковой организаціи и изображеніи вѣроученіе, конечно, болѣе, чѣмъ въ видѣ сухой догмы, способно произвести желаемое впечатлѣніе на умы, содѣйствуя образованію глубокаго

религіозно-нравственнаго міросозерпанія. Наиболѣе же умѣстнымъ является такой („историческій“) планъ, именно, въ университетскомъ богословіи, которое, по возможности, соединяетъ въ себѣ на ряду съ догматикою и другія богословскія науки, особо въ университетѣ не читающіяся, и между прочимъ и даже, пожалуй, прежде всего — евангельскую исторію. „Историческій“ планъ даетъ возможность помѣстить въ общемъ университетскомъ курсѣ богословія существенное содержаніе и этой исторіи,— въ научномъ и апологетическомъ ея изложеніи.

Но будучи удачнымъ по идеѣ, умѣстнымъ въ виду особаго положенія богословія въ университетѣ, планъ этотъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, является и весьма труднымъ по совершенству въ исполненіи. Въ самомъ дѣлѣ, явна, не требуетъ особаго доказательства трудность въ одномъ цѣльномъ изложеніи органически соединить содержаніе нѣсколькихъ, хотя бы и однородныхъ въ отношеніи содержанія, наукъ. Эту трудность, по крайней мѣрѣ въ отношеніи желательной полноты системы, сознаетъ, кажется, и авторъ разбираемой книги. Въ „Послѣсловіи“ своемъ (стр. V) онъ, между прочимъ, говоритъ, что въ виду принятаго имъ плана и лежащаго въ немъ „гносеологическаго принципа“, желательны были бы въ нѣкоторыхъ мѣстахъ пополненія, а въ другихъ — сокращенія, что желательно было бы, напримѣръ, расширить историческую часть въ содержаніи книги свѣдѣніями объ исторіи Израиля, о ветхозавѣтной религіи и письменности, о религіяхъ нехристіанскаго міра и пр. Для болѣе полнаго установленія христіанскаго міросозерпанія, желательно также было бы, добавимъ мы, указаніе главныхъ основаній нравственнаго ученія христіанства или, по крайней мѣрѣ, православное освѣщеніе тѣхъ частныхъ вопросовъ, къ нему относящихся, рѣшенія которыхъ особенно требуютъ обстоятельства нашего времени¹⁾. Хотя, съ другой стороны, всѣ такіа расширенія, дополнителныя внесенія невыгодно отзываются на желательной простотѣ плана, схемѣ сочиненія, затрудняя воспріятіе читателемъ содержанія книги въ цѣломъ, особенно, если при этомъ имѣтъ

¹⁾ Какъ видно изъ указанія автора въ томъ же „Послѣсловіи“ (стр. 2), въ своихъ чтеніяхъ, въ аудиторіи, онъ затрогиваетъ и спеціально-этическіе вопросы (упомянуты три лекціи „О религіозно-этическомъ или идеалистическомъ движеніи нашего времени“ и одна лекція „О бездогматическомъ христіанствѣ проф. А. Гарнака“); но въ систематическій курсъ содержаніе всѣхъ этихъ чтеній внести, очевидно, оказалось затруднительнымъ (о Гарнакѣ, впрочемъ, говорятся).

въ виду, что къ тѣмъ же затрудненіямъ присоединяются еще нѣкоторыя нежелательныя особенности авторскаго изложенія.

По содержанію разбираемая книга имѣетъ, прежде всего, ту особенность, составляющую, можно сказать, первое и весьма важное ея достоинство, что она знакомитъ читателя съ нѣкоторыми наиболѣе извѣстными теоріями западныхъ богослововъ самаго послѣдняго времени. Въ этомъ случаѣ она очень выгодно выдѣляется изъ тѣхъ многихъ апологетическихъ вѣроизложеній у насъ, которыя, ратуя противъ современныхъ религіозныхъ скептиковъ, нерѣдко разумѣютъ подъ послѣдними чуть не „волтерьянцевъ“ и энциклопедистовъ XVIII ст. и т. п., не указывая совершенно новѣйшихъ рационалистическихъ теорій и мнѣній. Авторъ же разбираемой книги, повидимому, достаточно знакомъ съ западной богословской литературой, старается слѣдить за нею и вообще стоитъ въ этомъ отношеніи въ курсѣ дѣла. Далѣе, что касается старыхъ, наиболѣе извѣстныхъ, рационалистическихъ теорій, то и по отношенію къ нимъ въ книгѣ повсюду разсѣяно множество новыхъ, оригинальныхъ мыслей, дѣльныхъ замѣчаній автора.

То же содержаніе показываетъ въ авторѣ весьма значительную начитанность въ св. Писаніи, съ углубленіемъ въ него, и, что главное, нѣкоторое, по мѣстамъ, стремленіе проникнуться духомъ его. Послѣднее первѣйшимъ образомъ необходимо для богослова, и безъ этого условія не можетъ и быть настоящаго, положительнаго христіанскаго богословствованія. За исключеніемъ Филарета московскаго и развѣ еще кого-нибудь, потому, *между прочимъ*, и нѣтъ у насъ настоящихъ богослововъ, что нѣтъ у нашихъ богослововъ, сверхъ школьнаго, самостоятельнаго глубокаго положительнаго изученія слова Божія, — съ проникновеніемъ въ духъ его, какое, напр., имѣли древніе христіанскіе богословы, употреблявшіе величайшія усилія великихъ же своихъ умовъ на положительное изученіе св. Писанія¹⁾.

Нѣкоторыя мѣста Писанія авторъ толкуетъ оригинально, отступая отъ общепринятаго (хотя бы изъ глубокой древности) толкованія ихъ, не желая какъ говорится, рабски слѣдовать своимъ предшественникамъ. Авторъ и вообще не чуждъ новаторскихъ стремленій, и это новаторство его составляетъ, можно сказать, слѣдующую и весьма рѣзкую особенность книги. Онъ, повидимому, не чуждъ же-

¹⁾ У насъ есть собственно хорошіе богословы — систематизаторы, а также — апологеты и нерѣдко съ большой эрудиціей.

ланія и задачи реформировать православную догматику, создавъ въ ея исторіи новую эпоху. Всѣ предшествовавшіе ему труды по богословію онъ называетъ схоластическимъ богословіемъ, требующимъ, очевидно, коренного преобразованія, раздѣляя его, впрочемъ, на старое и новое и относя къ послѣднему, т.-е. новому схоластическому богословію, труды самыхъ извѣстныхъ богослововъ нашего времени, каковы: архіепископъ Филаретъ (Черниговскій), епископъ Сильвестръ, митрополитъ Макарій и др.¹⁾ Во многихъ мѣстахъ своей книги авторъ полемизируетъ съ этимъ, такъ называемымъ у него, схоластическимъ богословіемъ, указывая ложныя направленія въ немъ, излишнее принятіе нѣкоторыхъ авторитетовъ и неправильное изображеніе нѣкоторыхъ важнѣйшихъ предметовъ откровеннаго ученія.

Хотя область богословія вообще есть по преимуществу консервативная область, но что и въ этой области могутъ и должны быть реформы, ведущія къ прогрессу, въ этомъ, конечно, не должно быть сомнѣнія, и потому всякая основательная попытка къ тому, съ общей точки зрѣнія, не должна быть отвергаема. Но принимая во вниманіе ближайшее назначеніе книги, новаторскія попытки автора и, главнымъ образомъ, полемику едва ли можно признать вполне умѣстными въ данномъ случаѣ. Авторъ самъ и не въ одномъ мѣстѣ указываетъ на то, что книга его — апологетическая, а не полемическая²⁾. Затѣмъ, книга его, какъ самъ тоже онъ указываетъ³⁾, имѣетъ въ виду, какъ читателей, ближайшимъ образомъ студентовъ университета, а потомъ — вообще образованныхъ людей, при чемъ задачей ея поставляется способствовать выработкѣ положительнаго, твердаго, опредѣляющаго христіанскаго міросозерцанія. Какъ же можетъ быть достигнута эта задача, если книга носить рѣзкій полемическій (и именно — по отношенію къ главнѣйшимъ представителямъ того же — православнаго богословія) характеръ и если образованные читатели вообще и студенты университета у насъ не представляются специалистами въ области богословія? Вѣдь, у насъ нѣтъ въ университетахъ специальныхъ богословскихъ факультетовъ, и богословіе въ нихъ имѣетъ, сравнительно, ограниченную постановку. При такомъ условіи, книга съ указаннымъ характеромъ, когда въ ней болѣе полемики, чѣмъ основательнаго положительнаго изложенія, вмѣсто твердыхъ и опредѣленныхъ воззрѣній, не внесетъ ли въ умы

¹⁾ См. стр. 387—388 „Курса“.

²⁾ См. стр. 384 и 396 „Курса“.

³⁾ См. „Предисловіе“ и „Послѣсловіе“.

скорѣе нѣкоторую смуту? Поэтому, по нашему мнѣнію, гораздо лучше было бы для дѣла, если бы авторъ свои, основательно продуманныя, мысли о желательныхъ реформахъ въ догматической наукѣ изложилъ въ особомъ, специальномъ сочиненіи по этому предмету, предложивъ его вниманію ученыхъ специалистовъ; для учащихъ же и вообще широкаго круга читателей такая постановка предмета является малодоступной, и потому настоящая книга, соотвѣтственно ея назначенію и согласно собственнымъ сужденіямъ автора, сюда относящимся, должна носить характеръ болѣе положительный¹⁾.

Если же вообще полемика и новаторскій критицизмъ, вслѣдствіе указаннаго выше назначенія книги, представляются въ ней мало умѣстными, то тѣмъ менѣе умѣстными можно признать отрицательныя замѣчанія и сужденія автора по отношенію къ предметамъ и авторитетамъ, принимаемымъ и защищаемымъ современнымъ православнымъ богословіемъ, безъ всякаго почти указанія, при этомъ, оснований. Несмотря на краткость и даже отрывочность подобныхъ замѣчаній и сужденій, мы намѣрены, однако, довольно подробно остановиться на нѣкоторыхъ изъ нихъ, имѣя въ виду весьма важное, въ настоящее время, вѣроисповѣдное значеніе затрогиваемыхъ имъ предметовъ.

Таково, напр., замѣчаніе автора относительно термина „пресуществленіе“, отстаиваемаго нашими богословами въ полемикѣ съ богословами старокатолицизма. Авторъ выражаетъ въ данномъ случаѣ ту мысль, что вслѣдствіе только узкости воззрѣній, „при неясномъ различеніи существеннаго отъ несущественнаго“, этому изобрѣтенному, какъ говорятъ, на Западѣ и почти въ новое время, термину приписывается у насъ, какъ бы навязывается важное вѣроисповѣдное значеніе²⁾. Между тѣмъ, если ничего существенно-важнаго не содержится за этимъ терминомъ, странно, почему противная сторона, вѣроятно, по мнѣнію автора, обнаруживающая большую широту воззрѣній, такъ настоятельно высказывается съ своей стороны противъ того же термина? Очевидно, не по другой при-

¹⁾ См. стр. 11 „Курса“. При этомъ мы отнюдь не хотимъ сказать, что авторъ во всемъ долженъ былъ слѣдовать въ настоящей своей книгѣ старымъ образцамъ. Пусть бы онъ изложилъ по мѣстамъ свои оригинальные взгляды, далъ бы нѣкоторымъ предметамъ новое освѣщеніе, только бы представилъ все это въ болѣе положительномъ изображеніи, видѣ.

²⁾ См. стр. 25—26 „Курса“. Ранѣе авторъ самъ держался другого взгляда на значеніе этого термина. См. его „Опытъ апологетическаго изложенія православнаго вѣроученія“. Кіевъ 1898 г., т. II, стр. 15.

чинѣ, какъ по той, что терминъ этотъ обозначаетъ весьма важную въ настоящее время, вѣроисповѣдную истину, противную, очевидно, западнымъ старокатоликамъ, вслѣдствіе ихъ скрытаго, какъ можно полагать, тяготившаго къ протестантскому символизму въ ученіи объ евхаристіи. Имѣя въ виду этотъ, именно, символизмъ и тяготившіе къ нему (хотя бы даже и предполагаемое только), восточные богословы и настаиваютъ на необходимости употребленія термина „пресуществленіе“, сравнительно точнѣе выражающаго православное ученіе, несмотря на то, что въ древности употреблялись другіе соотвѣтствующіе термины, и этотъ новый, сравнительно, терминъ „измышленъ“ (если только это вѣрно) римскими схоластиками. Въ древности, напр., вселенская Церковь не удовольствовалась по отношенію къ Пресвятой Дѣвѣ (по существу тоже правильнымъ) наименованіемъ ея „Христородица“, на каковомъ настаивали несторіане, но узаконила, вопреки послѣднимъ, какъ обязательное, другое наименованіе ея (Богородицею), какъ болѣе опредѣленно, сильнѣе выражающее православное ученіе о ней и о Родившемся отъ нея, чтобы тѣмъ самымъ яснѣе отличить это ученіе отъ ученія еретическаго. Не подобнымъ ли же образомъ и не по той ли же причинѣ и въ настоящее время Церковь настаиваетъ по отношенію къ старокатоликамъ (къ ихъ, именно, катихизисамъ) на обязательности хотя и новаго, сравнительно, но болѣе точнаго и направленнаго противъ еретическихъ уклоненій термина? Сравнительная новизна послѣдняго и происхожденіе его (въ схоластическомъ богословіи) еще не говорятъ чего-либо важнаго противъ его достоинства; ибо, съ одной стороны, о достоинствѣ термина нужно судить *прежде всего* не по происхожденію его, а по пригодности по отношенію къ существу выражаемаго ученія, а съ другой стороны нужно имѣть въ виду, что древняя Церковь позаимствовала нѣкоторые подходящіе термины даже изъ нехристіанскаго міра, и въ древности Церковь была вообще не противъ введенія новыхъ терминовъ и вѣроизложеній: не безъ повода, хотя и несправедливо, конечно, древніе еретики укоряли ее даже, что будто бы она нарушаетъ чрезъ эти термины и изложенія чистоту вѣры; но Церковь была собственно противъ самовольныхъ въ этомъ дѣлѣ нововведеній со стороны отдѣльныхъ лицъ, дѣйствовавшихъ такъ безъ особой надобности и вопреки общецерковному ученію и его изложеніямъ¹⁾. Равнымъ образомъ,

¹⁾ См., напр., „Обращеніе“ оо. IV всел. (халкид.) собора къ импер. Маркіану въ Дѣян. всел. соборовъ, въ русск. перев. Каз. дух. акад., т. IV (1865 г.), стр. 392.

не говорить противъ важности самаго ученія о „пресуществленіи“ позднее опредѣленіе этого ученія, вслѣдствіе чего многіе милліоны христіанъ въ прежнее время принадлежали къ числу православныхъ, не имѣя понятія о пресуществленіи и совершенно не зная послѣдняго термина (какъ богословскаго, конечно). Изъ послѣдняго обстоятельства еще не слѣдуетъ, что ученіе о пресуществленіи не важное, такъ что можно было бы его принимать и не принимать и при этомъ — безъ ущерба для вѣры. Ибо иное дѣло не имѣть опредѣленнаго понятія и иное дѣло знать и отвергать, т.-е. сознательно отвергать, какъ дѣлаютъ это старокатолики по отношенію къ ученію о пресуществленіи. По духу древней Церкви вселенской, сознательное отверженіе не должно быть допускаемо и по отношенію къ частнѣйшимъ догматамъ вѣры, повидимому, не имѣющимъ существеннаго, важнаго значенія, потому что таковое, сознательное отверженіе частнѣйшихъ догматовъ, при послѣдовательности, неминуемо поведетъ къ отверженію и основныхъ догматовъ, съ которыми, какъ извѣстно, частнѣйшіе находятся въ тѣснѣйшей логической связи и въ зависимости отъ нихъ. Вотъ почему, напр., отцы VII вселенскаго собора, начиная свое опредѣленіе догмата объ иконопочитаніи, очевидно, чтобы предупредить важность послѣдняго, указываютъ, между прочимъ, на то, что иконопочитаніе „служить подтвержденіемъ того, что Богъ-Слово истинно, а не призрачно во-человѣчился“... что оно (иконпочитаніе) „служитъ намъ на пользу: потому что такія вещи, которыя взаимно другъ друга объясняютъ, безъ сомнѣнія, и доказываютъ взаимно другъ друга“¹⁾. Т.-е., по мысли отцовъ VII собора, частный догматъ о почитаніи иконъ неразрывно связанъ съ основнымъ догматомъ о воплощеніи Бога-Слова, такъ что отверженіе одного догмата повело бы къ отверженію другого²⁾. Не должно ли, по аналогіи, то же само сужденіе приложить и къ ученію о „пресуществленіи“? Если, вопреки древности, отрицается истина пресуществленія въ евхаристіи хлѣба въ тѣло воплотившаго Бога-Слова, очевидно, якобы противная нашему разуму и чувствамъ, то не можетъ ли, вмѣстѣ съ тѣмъ, быть отрицаемо,

1) См. Опредѣл. VII всел. собора въ Дѣян. всел. собор. въ русск. перев. Каз. дух. акад.

2) Вотъ чѣмъ, принимая во вниманіе извѣстную послѣдовательность въ опредѣленіи догматовъ, можно объяснить, почему вслѣдъ за догматомъ о воплотившемся Сынѣ Божіемъ непосредственно былъ опредѣленъ догматъ объ иконопочитаніи.

несмотря на древнее ученіе о немъ и самое воплощеніе Бога-Слова, какъ тоже превосходящее насъ умъ¹⁾?

Такого же характера замѣчаніе автора о такъ называемомъ у насъ „Посланіи восточныхъ патріарховъ“. Авторъ нарочито называетъ его „полемиическимъ, направленнымъ противъ протестантовъ“, будучи, очевидно, тѣмъ самымъ не прочь (за одно съ извѣстнымъ у насъ апологетомъ старокатолицизма, генераломъ Кирѣевымъ) умалить значеніе, авторитетъ этого посланія, вопреки прочимъ нашимъ богословамъ, которые вообще склонны видѣть въ немъ каноническое изложеніе общецерковной вѣры православной²⁾. По оставляя открытымъ вопросъ о томъ, какъ смотрѣть на указанное посланіе, въ отношеніи его достоинства и авторитета, въ сопоставленіи съ опредѣленіями вселенскихъ соборовъ и канонизованныхъ ими соборовъ помѣстныхъ, спросимъ: послѣ названныхъ опредѣленій, за періодъ времени отъ послѣдняго вселенскаго собора (787 г.) до нашихъ дней, какое еще наиболѣе авторитетное (за исключеніемъ, конечно, „Православнаго исповѣданія“, признаваемого восточнымъ богословіемъ также за символическую книгу, на ряду съ „Посланіемъ“),— какое другое наиболѣе авторитетное изложеніе вѣры можно указать, въ которомъ съ большей вѣроятностью можно было бы предполагать выраженіе голоса Церкви вселенской? А такое выраженіе за указанный періодъ,— болѣе, чѣмъ въ 1000 лѣтъ, должно же было быть, ибо, съ одной стороны, за это время, несомнѣнно, существовала и жила православная Церковь, именно — какъ *Церковь Бога жива, столпъ и утвержденіе истины* (1Тиме. III, 15), и въ ней неотлучно пребывалъ Духъ Св., обучающій всему и наставляющій на истину (Іоан. XVI, 16, 26; XIV, 13)), а съ другой стороны за то же время, несомнѣнно, были такія обстоятельства, при которыхъ необходимо должна была явно утверждаться въ Церкви истина, долженъ былъ чрезъ уста ея вѣщать Духъ Св., по обѣтованію Господню, въ обличеніе иротивящимся премудрости Божіей (Лук. XXI, 15). Далѣе, что касается непосредственно указанія на полемиическій характеръ „Посланія“, каковой, будто бы, мѣшаетъ ему быть церковнымъ, символическимъ изложеніемъ вѣры³⁾, то спро-

¹⁾ По крайней мѣрѣ, древніе отцы между тѣмъ и другимъ находили тѣснѣйшее, ближайшее отношеніе, и дѣйствительность плоти Христовой, сокрывающейся въ евхаристіи подъ видомъ хлѣба, они сопоставляли съ дѣйствительностью, истинностью непостижимаго для насъ воплощенія Сына Божія.

²⁾ См. стр. 405 „Курса“.

³⁾ „Сколь можно, короче излагаю вамъ наше любомудріе (о Св. Троицѣ): догматически, а не составительно, по способу рыбарей, а не Аристотеля,

симъ опять: какое же церковное вѣроизложеніе, не исключая и опредѣленій вселенскихъ соборовъ, не имѣетъ въ виду и не направляется прямо *противъ еретиковъ*? Напротивъ, древніе отцы, въ частности, напр. отцы IV вселенскаго собора, прямо свидѣтельствовали, что всѣ опредѣленія соборовъ, за исключеніемъ развѣ составляющаго „общее уложеніе вѣры“ опредѣленія собора I Никейскаго, прежде всего имѣютъ въ виду и направлены непосредственно *противъ еретиковъ*, какъ ими собственно вызываемыя и для исправленія ихъ же прежде всего нужныя¹⁾. Дѣйствительно, возьмемъ опредѣленіе Халкидонскаго, IV вселенскаго собора, опредѣленія VI и VII соборовъ, — во всѣхъ нихъ находятся прямыя указанія на еретиковъ и выраженія, мысли, явно *противъ* нихъ направленные. Наконецъ (и это, можетъ-быть, самое главное), не справедливо было бы также утверждать, что „Посланіе восточныхъ патріарховъ“ въ особенности отличается полемическимъ, состязательнымъ характеромъ; напротивъ, въ общемъ изложеніе его простое, краткое, точное, положительное, догматическое²⁾.

духовно, а не хитро сплетенно, по уставамъ Церкви, а не торжища“, пишетъ св. Григорій Богословъ (Твор. св. отцовъ въ пер. М. дух. ак., т. II, 225). Вотъ, говорятъ, идеалъ истиннаго церковнаго изложенія вѣры.

1) См. „Обращеніе оо. Халкид. собора къ импер. Маркіану“ въ Дѣян. всел. собор., пер. Каз. ак., т. IV (1865 г.), стр. 385—386. Да и объ опредѣленіи I Никейск. собора можно сказать, что и въ немъ есть выраженія, явно направленные *противъ еретиковъ*, а въ концѣ содержатся прямыя прещенія, наемны *противъ послѣднихъ*.

2) *Противъ „Посланія“*, замѣтимъ уже *кстати*, указываютъ еще, что, во-первыхъ, въ русскомъ (отъ Св. Синода) изданіи „Посланія“, *противъ* греческаго его подлинника, нѣкоторыя выраженія *измѣнены* и что, во-вторыхъ, это русское изданіе появилось сравнительно или, повидимому, очень поздно, спустя болѣе ста лѣтъ послѣ того же греческаго подлинника (какъ будто русскій Синодъ колебался издавать его, сомнѣваясь въ его истинности). Но на самомъ дѣлѣ, ни то ни другое, само по себѣ, не должно подрывать высокаго авторитета „Посланія“. Въ противномъ случаѣ, на томъ же самомъ основаніи пришлось бы сомнѣваться даже въ авторитетѣ опредѣленія вѣры I вселенскаго собора, Никейскаго, потому что въ этомъ опредѣленіи, въ нѣкоторыхъ выраженіяхъ, были сдѣланы послѣ, именно — II вселенскимъ соборомъ, нѣкоторыя *измѣненія*. Послѣднее, однако, обстоятельство не помѣшало тому же II вселенскому собору, какъ и послѣдующимъ, *смотрѣть* на Никейское опредѣленіе, какъ на общее уложеніе вѣры православной, — вѣры святыхъ. Равнымъ образомъ, очевидно, не должно мѣшать признанію высокаго авторитета „Посланія“ *измѣненіе* и въ немъ нѣкоторыхъ *выраженій*, ибо это *измѣненіе* существа ученія не *измѣняетъ*, напротивъ, приспособительно къ мѣстнымъ требованіямъ, *можетъ-быть*, лучше его выражаетъ и сдѣлано оно *властью* довлѣющей. Во-вторыхъ, изложеніе вѣры II вселенскаго собора (381 г.), т.-е. то самое, которое мы теперь

Съ большей основательностью авторъ старается представить, съ своей критической и новаторской точки зрѣнія, догматическое ученіе о нашемъ спасеніи чрезъ Иисуса Христа. Въ общемъ авторъ здѣсь старается установить (и, по возможности, исправить) тотъ фактъ, что всѣ современные восточные богословы-догматисты слишкомъ односторонне и узко изображаютъ дѣло нашего спасенія. Во-первыхъ, изображая такъ называемое тройственное служеніе Иисуса Христа, они, по мнѣнію автора, частные виды этого служенія (пророческое, первосвященническое и царское) представляютъ слишкомъ раздѣльно одинъ отъ другого, а главное: всѣ эти виды служенія Христова отдѣляютъ отъ дѣла въ насъ Духа Святого, отъ такъ называемаго освященія насъ по заслугамъ Христовымъ благодатию Духа; между тѣмъ какъ то и другое (и служеніе Христово и освященіе отъ Духа) по существу составляютъ одно цѣлое, общее дѣло спасенія нашего Богомъ чрезъ Иисуса Христа. Во-вторыхъ, вслѣдствіе послѣдняго, именно, отдѣленія, въ современномъ богословіи дѣло собственно Христово получаетъ по преимуществу узко-юридическій характеръ и освѣщеніе, какъ дѣло почти исключительно правды Божіей, внѣшняго удовлетворенія послѣдней чрезъ жертву Христову, тогда какъ отъ начала своего все дѣло это было и есть дѣло сколь правды, столь же, если только не больше, и любви Божіей.

Разсуждая принципиально, справедливость лежащей въ основѣ указанныхъ положеній мысли автора едва ли можно отрицать. Въ самомъ дѣлѣ, не должно подлежать сомнѣнію, что освященіе наше, какъ дѣло Св. Духа, не есть что-либо существенно отдѣльное отъ дѣла или служенія Христова; напротивъ, по существу оно составляютъ вмѣстѣ съ послѣднимъ единое общее Божіе дѣло нашего спасенія, такъ какъ, по слову Писанія, отъ Христа, именно, Духъ и принимаетъ дѣло освященія людей и къ славѣ Того же Христа въ людяхъ, прежде всего, его совершаетъ, и безъ этихъ дѣйствій Духа дѣло

принимаетъ въ качествѣ вселенскаго символа вѣры, такъ же не скоро было принято и провозглашено Церковію съ таковымъ именно значеніемъ. Третій, напр., вселенскій соборъ (431 г.) въ числѣ уложеній вѣры совсѣмъ о немъ не упоминаетъ даже, и только уже IV вселенскій (Халкид.) соборъ (451 г.), а за нимъ и послѣдующіе прямо называютъ это опредѣленіе и ставятъ его вслѣдъ за изложениемъ Никейскимъ, какъ наравнѣ или вслѣдъ за нимъ имѣющее силу. Этотъ фактъ, равно какъ и другіе подобные ему показываютъ, съ какою осмотрительною медлительностью Церковь принимаетъ и, *по требованію обстоятельствъ времени*, провозглашаетъ извѣстныя вѣроваженія съ значеніемъ вѣроваженій церковныхъ. Не такъ же ли нужно смотрѣть и на позднее, сравнительно, изданіе „Посланія“ въ Россіи?

Христово и не можетъ быть дѣломъ законченнымъ, совершеннымъ. Научное же изложеніе того и другого дѣла въ догматикѣ, конечно, по всей возможности, должно наиболѣе точнымъ образомъ соотвѣтствовать ихъ существу и потому должно, между прочимъ, ясно указать ихъ единство.

Но при всемъ томъ, съ одной стороны, нужно сказать, что авторъ напрасно слишкомъ старается представить раздѣленіе, проводимое въ современныхъ догматическихъ системахъ между дѣломъ Христовымъ и дѣломъ Св. Духа, какимъ-то вопіющимъ недостаткомъ, какъ „глубоко печальное недоразумѣніе“¹⁾. Отдѣльно, по изложенію ихъ въ названныхъ системахъ, то и другое дѣло представляются собственно только на первый взглядъ; при болѣе же основательномъ усвоеніи этихъ системъ, въ заключеніе, необходимо должно составиться понятіе о существенномъ единствѣ того и другого дѣла. По мнѣнію автора „Курса“, наши догматисты, раздѣльно излагая дѣло Христово и дѣло Духа и въ то же время сознавая или признавая ихъ по существу единымъ цѣлымъ, вынуждены бываютъ, въ концѣ концовъ, чисто внѣшнимъ образомъ, просто механически связывать ученія о томъ и другомъ дѣлѣ²⁾; тогда какъ на самомъ дѣлѣ скорѣе нужно сказать наоборотъ, то-есть что внѣшнимъ образомъ, механикой изложенія, именно, они раздѣляются, внутренней же логикой послѣдняго сводятся къ единству. При этомъ, такъ осуждаемое авторомъ раздѣленіе имѣетъ свои особыя причины и основанія. Не нужно забывать, что дѣло нашего спасенія не есть какое-либо обыкновенное, естественное дѣло: это, прежде всего, есть дѣло Божіе, „принадлежащее“, какъ выражается и самъ авторъ, „не человѣку, а Богочеловѣку, слѣдовательно, безконечно богатое своимъ содержаніемъ“³⁾. Объять разомъ, во всемъ цѣлостномъ его единствѣ, дѣло это, по его безмѣрному величію, умъ нашъ оказывается не въ силахъ. Отсюда — неизбѣжность разсмотрѣнія его въ нашемъ умѣ по частямъ. Отсюда — логическое раздѣленіе того, что по существу есть едино. И строго говоря, не только искупленіе наше чрезъ Христа и освященіе Духомъ, но и всѣ дѣйствія Божія по отношенію къ намъ, начиная съ творенія, составляютъ (по крайней мѣрѣ со стороны Самого Бога) въ общемъ единое дѣло, и однако, въ силу указанной, именно, причины, догматика (какъ и само Откровеніе) рассматриваетъ и изображаетъ

¹⁾ Стр. 371 „Курса“.

²⁾ Стр. 387.

³⁾ Стр. 252 „Курса“.

эти дѣйствія раздѣльно. Въ силу той же причины, умъ нашъ неизбежно допускаетъ логическое раздѣленіе не только по отношенію къ этимъ, такъ называемымъ, внѣшнимъ дѣйствіямъ Божиимъ, — въ мірѣ, но и по отношенію къ внутренней даже жизни, самому существу Божію, т.-е. къ тому, что по преимуществу должно быть мыслимо, какъ всесовершеннѣйшее единство и гармонія. По той же причинѣ и дѣло Духа логически отдѣляется отъ дѣла Христова.

Конечно, для правильности такового раздѣленія въ логическомъ отношеніи должно быть достаточное основаніе, и таковое, какъ уже сказано, имѣется. Оно состоитъ въ томъ, что хотя дѣло освященія совершается Духомъ отнюдь не помимо Христа, но чрезъ Христа или во Христѣ, такъ какъ по молитвѣ Христа, именно, Духъ посланъ отъ Отца (Іоан. XIV, 16, 26; XV, 26) и живетъ въ Церкви, какъ дому Божию (1 Кор. III, 16; VI, 19) или въ тѣлѣ, глава котораго есть тотъ же Христосъ (Еф. I, 22—23; IV, 15—16), тѣмъ не менѣе это дѣло (освященія), по ученію Писанія, несомнѣнно, есть по преимуществу дѣло Духа: Онъ, именно, для этого дѣла посылается, дается, живетъ, таинственно и чудесно дѣйствуетъ. Равно какъ и дѣло нашего искупленія есть по преимуществу дѣло воплотившагося Сына, и хотя Духъ Св. (какъ и Отецъ), несомнѣнно, дѣйствовалъ вмѣстѣ съ Сыномъ (или чрезъ Сына и въ Сынѣ) во всемъ искупительномъ дѣлѣ или служеніи Христа¹⁾, начиная съ Его рожденія (Лук. I, 35), — въ Его ученіи (Лук. IV, 18—19), привлеченіи учениковъ (Іоан. VI, 44—45; 1 Кор. XII, 3), въ чудесахъ (Мѡ. XII, 28), крестной смерти (Евр. IX, 14), сошествіи во адъ (1 Петр. III, 19), воскресеніи (Рим. VIII, 11) и пр., однако, *во всѣхъ этихъ дѣйствіяхъ* изъ Лицъ Св. Троицы по преимуществу или непосредственнѣе открылся намъ Сынъ Божій: это, именно, Божеское Лице явилось во плоти (1 Тим. III, 16).

Съ другой стороны, о собственномъ изложеніи автора и его стараніи представить, въ отличіе отъ прочихъ догматическихъ системъ, изображеніе дѣла искупленія и освященія нашего чрезъ Иисуса Христа и Св. Духа, болѣе соответствующее существу этихъ дѣйствій, какъ единого собственно дѣла Божія, нужно сказать, что стараніе это нельзя назвать вполнѣ успѣшнымъ. Смѣемъ увѣрить автора, что и изъ его изложенія, несмотря на многократныя въ немъ повторенія и пополненія, читатель получаетъ не болѣе ясное, опре-

1) „Отецъ“, говорятъ св. Григорій Нисскій, „оставляетъ грѣха, Сынъ беретъ, Духъ очищаетъ“.

дѣленное и точное понятіе о нашемъ спасеніи отъ Бога, чѣмъ какое получаютъ изъ осуждаемыхъ имъ богословскихъ системъ. Мало того : указанное стремленіе автора, проводимое имъ съ натяжками, привело его къ нѣкоторымъ положеніямъ сбивчивымъ и даже дающимъ поводъ для читателя къ неправильнымъ толкованіямъ о важнѣйшихъ предметахъ вѣры. Таково, напр., положеніе автора, которое онъ нѣсколько разъ высказываетъ, въ противовѣсъ такъ называемому „юридизму“ въ воззрѣніяхъ на дѣло нашего искупленія Христомъ, — положеніе, что въ Богѣ любовь главенствуетъ, преимуществуетъ, выше правды, что послѣдняя „есть свойство не самостоятельное, а проявленіе любви, и что поэтому прежде всего и болѣе всего изъ понятія о любви, именно, должно быть изъясняемо дѣло нашего искупленія, а отнюдь не наравнѣ съ этимъ понятіемъ и изъ понятія о правдѣ¹⁾.

Въ обоснованіе этого положенія указывается на извѣстное изреченіе Писанія, что *Богъ любви есть* (1 Иоан. IV, 16); равно какъ могутъ быть указаны и слѣдующія: *такъ бо возлюби Богъ міръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго далъ есть, да всякъ вѣрующій въ Онъ, не погибнетъ* (Иоан. III, 16); *Той возлюби насъ, и посла Сына Своего очищеніе о грѣсахъ нашихъ* (1 Иоан. IV, 10). Но при этомъ не должно забывать, какъ въ томъ же Писаніи говорится, что *Богъ нашъ отъ поядайи есть* (Евр. XII, 29), и что Христа Иисуса *предположи Богъ... въ явленіе правды Своея... въ показаніе правды Его* (Римл. III, 25—26); равно какъ, подобнымъ же образомъ говорится, что *духъ есть Богъ* (Иоан. IV, 24; сл. 2 Кор. III, 17), *Богъ свѣтъ есть* (1 Иоан. I, 5), *Онъ чистъ есть* (1 Иоан. III, 3) и т. п. Очевидно, что если въ одномъ мѣстѣ Писанія прямо говорится, что Богъ есть любовь, то отсюда еще не слѣдуетъ, что Онъ есть любовь по преимуществу, что любовь Его главенствуетъ, преимуществуетъ, выше или паче всего прочаго въ Его существѣ, и что ея, именно, по преимуществу, сравнительно, въ частности, съ правдою, устрояется дѣло нашего спасенія, искупленія, освященія.

„Въ Безпредѣльномъ“, говорить св. Златоустъ о Богѣ, „нельзя находить ни большаго, ни меньшаго“²⁾. Потому правда въ Немъ не

¹⁾ См. въ „Курсѣ“ стр. 305—307, а также : 147, 189, 216, 219.

²⁾ Homil. 10 in 5 ser. ep. ad Roman. Богъ въ этомъ, въ частности, отношеніи не то, что человѣкъ. Отсюда уже, между прочимъ, теряетъ свою силу возможное противъ сказаннаго выше возраженіе, что если въ Богѣ любовь не выше, не больше правды, то какъ же человѣку первѣе всего заповѣдуются Богомъ любовь?... При этомъ достойно такъ же вниманія, что Господь Иисусъ

больше любви, но и любовь не больше правды: ни та, ни другая другъ друга не превосходятъ, другъ предъ другомъ не преизбыточествуютъ, не главенствуютъ, не преимуществуютъ. Въ Немъ онѣ одинаково безпредѣльны и существуютъ въ безпредѣльной гармоніи и единствѣ, такъ что какъ правда въ любви¹⁾, и любовь въ Богѣ праведная, такъ и любовь въ правдѣ, и правда Его благая, и такимъ образомъ „въ Богѣ“, какъ и авторъ говоритъ, „во всей полнотѣ осуществляется гармоническое сочетаніе справедливости и благодати или любви, не находимое въ людяхъ“²⁾. Это человѣкъ, съ своей точки зрѣнія, въ настоящемъ, можетъ-быть, своемъ состояніи по преимуществу, склоненъ возвышать въ Богѣ любовь или благодать надъ правдою; но такое представленіе о Богѣ происходитъ едва ли изъ совершеннаго познанія Его. Св. Іоаннъ, апостолъ любви, такое познаніе Бога приписываетъ несовершеннымъ, дѣтямъ во Христѣ: имъ, именно, свойственно, по его словамъ, представлять Бога по преимуществу благимъ,—Отцомъ, по Своей благодати, именно, прощающимъ людямъ грѣхи; тогда какъ достигшіе большаго совершенства во Христѣ познаютъ Бога уже какъ безначальнаго, т.-е. въ союзѣ и единствѣ всѣхъ всесовершенныхъ свойствъ, принадлежащихъ Ему, какъ существу безпредѣльному (1 Іоан. II, 12—14), и, въ частности (очевидно), они представляютъ Его не только благимъ, но и праведнымъ, не только Отцомъ, но и Судіею. Такимъ образомъ можно сказать, что собственно въ человѣкѣ, можетъ-быть, любовь предшествуетъ правдѣ, служа вмѣстѣ съ тѣмъ источникомъ *всякой* правды, такъ что безъ любви или, лучше сказать, прежде нея не можетъ и быть *истинной* правды (почему въ законѣ чловѣку и указывается на любовь, что въ ней — исполненіе закона, всякая правда); но въ Богѣ такую послѣдовательность или преемство, явно, не должно предполагать. Можно, впрочемъ, и о Богѣ разсуждать, что и Онъ чрезъ собственного Сына Своего явилъ пока въ мірѣ болѣе любовь Свою, чѣмъ правду; но придетъ предустановленное время, когда Онъ, чрезъ того же Сына, въ равной степени явитъ міру и правду Свою, когда, именно, этотъ Сынъ придетъ *судити вселенный въ правду* (Дѣян. XVII, 31). Тогда во всей силѣ откроется, сокровенный теперь, праведный судъ Божій (Римл. II, 5),

Христосъ, указывая заповѣдь о любви, какъ на первѣйшую для чловѣка, основаніемъ для того указавъ не то, что Богъ Самъ любовь есть (какъ бы по преимуществу), а на нѣчто другое, именно, что Онъ единъ есть (Марк. XII, 29—30).

¹⁾ Стр. 305—306 „Курса“.

²⁾ Стр. 197.

и приведется правда вѣчная (Дан. IX, 24). Тогда, по обѣтованію Господню, будетъ новое небо и новая земля, въ нихъ же вѣчно будетъ жить (*живетъ*) правда (2 Петр. III, 24). По всему этому представлять и говорить, что въ Богѣ вообще любовь главенствуетъ, преимуществуетъ надъ правдой, превосходить ее; или — что Богъ пока только міру явилъ, чрезъ Своего Сына, любовь Свою болѣе, чѣмъ правду, — двѣ вещи разныя, и первое сужденіе нужно признать, по крайней мѣрѣ, весьма неточнымъ, — до неправды¹⁾.

Усиленно ратуя противъ упомянутого выше „юридизма“ въ ученіи объ искупленіи, авторъ, между прочимъ, очень явственно (какъ ни сбивчиво изложеніе его въ этомъ мѣстѣ) склоняется къ той мысли, что собственно любовь Христа къ людямъ, которую Онъ явилъ въ Своихъ страданіяхъ, служить основаніемъ нашего искупленія; сами же страданія Его, именно, какъ страданія, вопреки ученію о нихъ догматистовъ, искупительнаго значенія не имѣютъ²⁾. Но спрашивается: если Богъ простилъ насъ собственно по особенной любви Сына Своего къ намъ, то почему же для явленія этой любви нужны были именно страданія Его, Сына, — страданія сами по себѣ искупительнаго значенія не имѣвшія, не служившія съ своей стороны удовлетвореніемъ правды Божіей? Развѣ не могла особенная любовь Бога-Сына къ людямъ явиться къ спасенію ихъ другимъ какимъ-либо образомъ? Вѣдь если' для самого человѣчества, по его грѣховности, страданія теперь неизбѣжны, то отсюда еще не слѣдуетъ необходимость ихъ и для всесвятаго, всемогущаго и всеславнаго Спасителя нашего. Потому развѣ одинъ только въ данномъ случаѣ, съ высказываемой авторомъ точки зрѣнія, возможенъ отвѣтъ, что для того собственно Сынъ Божій явилъ Свою спасительную любовь къ людямъ чрезъ страданія, между прочимъ, чтобы только показать или доказать имъ примѣромъ, вселить въ нихъ увѣренность и надежду, что отъ неизбѣжныхъ теперь, по грѣховности, страданій они могутъ, по любви Его и силѣ, перейти къ славѣ³⁾. Но въ такомъ случаѣ не придется ли страданіямъ и самой крестной смерти, крови Христовой придавать значеніе не искупи-

1) Вотъ почему и извѣстная книга проф. А. Д. Бѣляева: „Любовь божественная. Опытъ раскрытія главнѣйшихъ христіанскихъ догматовъ изъ начала любви божественной“, какъ въ основномъ положеніи своемъ тоже нечуждая мысли, что Богъ есть любовь по преимуществу предъ всѣмъ прочимъ въ Его существѣ, должна быть признана, несмотря на видимую свою пазидательность, построенною на не совсѣмъ истинномъ основаніи.

2) Стр. 315—318 „Курса“.

3) Стр. 221 „Курса“.

тельнаго очищенія (Рим. III, 25—26), а собственно нравоучительнаго только примѣра, образца? Таковое же воззрѣніе многократно осуждено было еще въ пятомъ вѣкѣ. Мы не утверждаемъ, что авторъ прямо держится этого воззрѣнія: въ другихъ мѣстахъ онъ о томъ же дѣлѣ иначе говоритъ¹⁾; но мы хотимъ только этимъ показать, какъ усиленное стремленіе его представить наше искупленіе не дѣломъ любви Божіей и правды вмѣстѣ, наравнѣ, а дѣломъ любви по преимуществу, вслѣдствіе ложности послѣдняго положенія, приводитъ автора къ явнымъ натяжкамъ, заставляя его невольно высказывать мнѣнія сбивчивыя, для читателя,—по крайней мѣрѣ, дающія поводъ къ неправильнымъ толкованіямъ.

Въ изложеніи своихъ воззрѣній на дѣло нашего искупленія, авторъ, можно сказать далѣе, впадаетъ даже въ противорѣчіе самому себѣ. Именно, производя дѣло искупленія нашего изъ любви Божіей по преимуществу, онъ, какъ уже сказано, готовъ утверждать, что сами по себѣ страданія Христовы искупительной цѣны не имѣютъ²⁾, что, по крайней мѣрѣ, таковое значеніе ихъ, очевидно, не существенно-важное, какъ и значеніе правды сравнительно съ любовью въ Богѣ³⁾. И съ своей точки зрѣнія авторъ правъ, ибо любовь, которая, по его мнѣнію, главенствуетъ наипаче всего въ Богѣ, сама по себѣ не должна бы требовать отъ человѣка *измѣны за ся и цѣны избавленія души своя* (Псал. XLVIII, 8—9); напротивъ, по самой природѣ своей, она *не ищетъ своихъ си... вся покрываетъ... вся терпитъ* (1 Кор. XIII, 5—7) и *вся отъ себя намъ дарствуетъ* (Рим. VIII, 32). Между тѣмъ, съ другой стороны, во многихъ мѣстахъ книги авторъ настойчиво высказываетъ ту мысль, что даже сверхъ искупительной жертвы Христовой, со стороны самихъ еще людей необходимо требуются особыя искупительныя заслуги предъ Богомъ, что иначе и немислимо оправданіе наше, и что таковой искупительной жертвой со стороны самого человѣка служатъ, именно, страданія его, — въ состояніи его покаянія, обращенія къ Богу⁴⁾. Противорѣчіе, такимъ образомъ, получается чувствительное.

Авторъ пришелъ къ этому противорѣчію, *во-первыхъ*, опять-таки вслѣдствіе сверхдолжнаго, такъ сказать, стремленія въ нашемъ, человѣческомъ воззрѣніи представить, изобразить всѣ дѣйствія на-

¹⁾ См., напр., стр. 215—216.

²⁾ Стр. 318.

³⁾ Стр. 305—306.

⁴⁾ Стр. 218, 220, 222, 306—307, 315, 319, 321—322, 395—396.

шего спасенія, какъ единое цѣлое; вотъ почему онъ усиленно старается доказать, что не только такъ называемое освященіе наше по искупительнымъ заслугамъ совершается силою Духа совмѣстно и за одно съ усиліями самого человѣка, но что такъ же производится и искупленіе, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, — производится такъ же, между прочимъ, человѣкомъ, именно чрезъ страданія его совмѣстно съ искупительной жертвой Христовой: въ послѣдней человѣкъ, такимъ образомъ, также участвуетъ, такъ что и въ освященіи и въ искупленіи одинаково, совмѣстно и за одно дѣйствуютъ Богъ и человѣкъ, какъ въ дѣлѣ единомъ, именно.

Но таковое представленіе не согласно съ ученіемъ православнаго богословія и не имѣетъ основанія въ св. Писаніи. Названное богословіе, согласно съ Писаніемъ, учитъ, что единъ есть нашъ Искупитель — *Христосъ Исусъ, давшій Себе избавленіе за всѣхъ* (1 Тим. II, 6) и *вѣчное искупленіе обрѣтшій* (Евр. IX, 12); *яко благоизволи Богъ... Тѣмъ примирити всяческая къ Себѣ, умиротворивъ кровію креста Его чрезъ Него* (Кол. I, 19—20; сл. 2 Кор. IV, 18—19). Отъ самого человѣка, искупленнаго, такимъ образомъ, цѣною честной крови Христа (1 Кор. VI, 20; 1 Петр. I, 19), послѣ того никакихъ еще искупительныхъ заслугъ не требуется; да онъ и не можетъ принести ихъ: *не дастъ Богу измѣну за ся, и цѣну избавленія души своея* (Псал. XLVIII, 8—9). *Христосъ ны искупилъ есть отъ клятвы законныя, бывъ по насъ клятва* (Гал. III, 13); Онъ принесъ полное, преизбыточествующее удовлетвореніе (Рим. V, 15, 20) за всѣхъ людей, такъ что намъ остается только усвоить плоды или, лучше, дары искупительной Его жертвы (Рим. VIII, 32), да примирившись *Богу смертію Сына Его, множае паче... спасемъ въ животъ Его* (Римл. V, 10). Снявъ съ людей клятву, Христосъ приводитъ ихъ къ Богу (1 Петр. III, 18), обращая на нихъ, вмѣсто гнѣва, благодать Божию, *всегда живъ сый, во еже ходатайствовати о нихъ* (Евр. VII, 25). Своей жертвой Онъ открываетъ для нихъ источникъ всѣхъ божественныхъ силъ, *яже къ животу и благочестію*, такъ что они становятся *Божественнаго причастицы естества* (2 Петр. I, 3—4), — причастиками Духа Святаго (Евр. VI, 4), Которымъ и могутъ, по единой именно жертвѣ Христовой, освящаться въ жизнь вѣчную (Евр. X, 14; Римл. VI, 22). Если же бы всѣ эти силы и причастіе подавались не по одной только жертвѣ Христовой, но и по искупительнымъ заслугамъ самихъ людей (хотя бы и вмѣстѣ со Христомъ), то какъ же можно было бы сказать: *оправдаемъ туне благодатию Его* (Римл. III, 24), или: *благодатию бо есте спасени*

черезъ вѣру: и сіе не отъ насъ, Божій даръ (Еф. II, 8)? Такимъ образомъ, несогласно съ св. Писаніемъ простирать участіе людей на искупительныя заслуги Христа. О жертвѣ Христовой, о ея совершенномъ значеніи въ Писаніи говорится много; но гдѣ же въ немъ говорится объ искупительныхъ заслугахъ людей, именно — объ ихъ необходимости? Гдѣ говорится, что правда Божія удовлетворяется за насъ не одной жертвой Христовой, а съ присовокупленіемъ къ ней еще искупительныхъ заслугъ со стороны самихъ людей? Кажется, что — нигдѣ.

Во-вторыхъ, авторъ къ признанію необходимости нашего участія, для оправданія, въ искупительныхъ заслугахъ Христовыхъ, пришелъ вслѣдствіе стремленія устранить недоумѣнія и возраженія рационализма противъ возможности вмѣненія намъ, какъ грѣшникамъ, искупительныхъ страданій *яко лица непорочна и пречиста Христа* (1 Петр. I, 19) и сдѣлать, такимъ образомъ, это дѣло вмѣненія для нашего ума вполне яснымъ; всѣ же обычныя, извѣстныя соображенія и аналогіи, приводимыя въ богословіи для нѣкотораго приближенія этого дѣла къ нашему пониманію, авторъ считаетъ не достигающими своей цѣли. По при этомъ авторъ забываетъ, что дѣло нашего искупленія есть дѣло Божіе, — дѣло величайшее, которое всегда будетъ составлять для человѣческаго ума тайну. Оно должно быть усвояемо собственно вѣрою. Требовать, чтобы все относительно подобныхъ дѣлъ было для насъ ясно, *безъ недоумѣній*, мы не должны, помня, что и всѣ величайшія ереси древности произошли, главнымъ образомъ, изъ неумѣстныхъ стремленій всецѣло приложить къ бытію и дѣламъ Божиимъ требованія нашего ума, все сдѣлать яснымъ съ его, именно, точки зрѣнія. „Вслѣдствіе своего происхожденія изъ сверхъестественнаго Откровенія“, говорить самъ же авторъ (въ другомъ мѣстѣ), „христіанскія истины не вмѣщаются въ рамкахъ разсудка, если же онѣ выводятся изъ разсудка, то это происходитъ вслѣдствіе того, что здѣсь отбрасывается сверхъестественный характеръ догматовъ христіанскихъ, проще сказать, богословы *подгоняютъ эти догматы къ мѣрѣ пониманія разсудка и искажаютъ ихъ*“¹⁾.

¹⁾ Стр. 19. Чтобы вполне уяснить для нашего ума церковное ученіе объ осужденіи за грѣхъ Адама всѣхъ потомковъ его — всего человѣчества, авторъ также считаетъ, съ его точки зрѣнія на справедливость, неизбѣжнымъ признать, что „прародительскій грѣхъ становится причиною нашего осужденія *лишь съ такой мѣрѣ*, въ какой мы участвуемъ въ этомъ грѣхѣ сами, своимъ содѣйствіемъ ему въ поступательномъ развитіи и не полагаемъ задержки своею

Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, нужно сказать, что непостижимость нашего искупленія исключительно по заслугамъ Христовымъ авторомъ преувеличивается и именно вслѣдствіе той оригинальной точки зрѣнія на это дѣло, которой онъ держится. Какъ уже указано, искупленіе онъ понимаетъ непремѣнно въ широкомъ смыслѣ, — въ смыслѣ спасенія нашего вообще, до полного освященія включительно и притомъ какъ единое, совершенно нераздѣльное дѣло. Все это дѣло естественно не можетъ, съ точки зрѣнія совершенной правды, совершаться безъ свободнаго участія въ немъ самого человѣка, и авторъ, не допуская раздѣленія искупленія отъ освященія, свободное участіе человѣка естественно простираетъ на все это дѣло и потому, какъ уже сказано, неизбѣжно признаетъ необходимость *искупительныхъ* страданій человѣка; иначе искупленіе при такомъ пониманіи его, съ точки зрѣнія человѣческаго сужденія, дѣйствительно должно быть признано совершенно невысказаннымъ. Но когда въ богословіи искупленіе раздѣляется отъ освященія и о послѣднемъ, именно, утверждается, что оно совершается

волею разрушительнымъ дѣйствіямъ грѣха Адамова въ нашей природѣ“ (стр. 204 „Курса“). Потому-де и говорится у апостола, что человѣкъ самъ себя собираетъ (*θησαυρίζειν*) гнѣвъ Божій (Рим. II, 5). По такое предположеніе противорѣчитъ ясному ученію того же апостола, что все люди еще въ единомъ человѣкѣ, т.-е. Адамѣ, по его именно послушанію (*διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνός*), по его прегрѣшенію (*δι' ἐνός παραπτώματος*) не только согрѣшили, но и осуждены были и умерли, — согрѣшили во осужденіе (*ἐξ ἐνός εἰς κατάκριμα*), такъ что все люди по самой природѣ, *естествомъ* (*φύσει*), суть чада гнѣва Божія (Рим. V, 12, 15—19; Еф. II, 3; сл. Быт. VIII, 21); и если апостолъ говорить, что человѣкъ самъ собираетъ себя гнѣвъ Божій на день суда Божія (Рим. II, 5), то, очевидно, говорить не въ томъ смыслѣ, что каждый подвергается осужденію Божію *лишь по мѣрѣ* личнаго участія въ развитіи и усиленіи наследственнаго грѣха (который при этомъ насколько, именно, онъ наследуется человекомъ по рожденію, не вмѣняется ему), а въ томъ смыслѣ, что, чрезъ это личное участіе въ поступательномъ развитіи наследственнаго грѣха, человѣкъ наследственную также виновность свою и осужденіе еще болѣе увеличиваетъ, накопляетъ (*θησαυρίζειν*); такъ что младенцы, по такому пониманію изреченія апостола, хоти и должны быть представлены, въ числѣ всѣхъ людей, подъ наследственнымъ осужденіемъ Божіимъ, но (вопреки утвержденію автора, стр. 204) *не нарабатъ* съ взрослыми. Впрочемъ, въ сужденіяхъ автора и объ этомъ предметѣ нѣтъ полной опредѣленности и устойчивости. Отрицая *вмѣненіе* намъ наследственнаго грѣха, по суду Божію, авторъ въ то же время признаетъ несомнѣннымъ удаленіе всего человѣчества отъ Бога, вслѣдствіе общей грѣховной нечистоты, въ которой мы рождаемся, и которая не можетъ быть удобной, „противна“ Богу (стр. 203). Но чѣмъ же, спрашивается, такое состояніе человѣка отличается отъ состоянія подъ гнѣвомъ, судомъ Божіимъ? Очевидно, развѣ только степенью, но не по существу.

самимъ человѣкомъ и благодатію Духа совмѣстно, то при такомъ представленіи дѣла, искупленіе наше исключительно по заслугамъ Христовымъ, понимаемое въ тѣсномъ смыслѣ, должно быть признано и по человѣческому сужденію менѣе непостижимымъ; ибо здѣсь искупленіе, по отношенію къ самому человѣку въ отношеніи его спасенія, сводится не къ полному оправданію человѣка, а собственно только къ призванію ко спасенію и жизни вѣчной, съ полнымъ упованіемъ на нихъ, по жертвѣ и ходатайству Христову; иначе говоря, оно сводится только къ чрезвычайному явленію безпредѣльной благодати Божіей (Тит. III, 4), къ тому, что эта благодать, по искупительной, въ удовлетвореніе правды Божіей, жертвѣ Христовой, снова обращается на человѣка, и послѣдній призывается, по милости Божіей, къ святому званію (но еще не спасается, ибо для этого нужно еще послушаніе призванію: Евр. V, 9). При этомъ Богъ предвидѣлъ, конечно, что явленная Имъ чрезвычайная милость не будетъ отвергнута человѣкомъ, что послѣдній, напротивъ, пойдетъ навстрѣчу этой милости и на призваніе Божіе отвѣтитъ своимъ послушаніемъ. Такимъ образомъ, искупленіемъ, чрезъ оправдывающую жертву Сына Своего, Господь напередъ явилъ Свою милость и любовь къ бывшему еще во грѣхахъ человѣчеству (Рим. V, 6—8; 1 Иоан. IV, 19) по Своему, между прочимъ, предвѣднью будущей правды человѣческой, споспѣшествуя ко всѣмъ *сущимъ по предвѣднью званымъ* (Римл. VIII, 28), *иже прежде разумъ* (Римл. XI, 2). Отсюда, для большаго уясненія въ нашемъ умѣ дѣла искупленія по единымъ заслугамъ Христовымъ, нужно предполагать явившимся въ этомъ дѣлѣ не только благодать и правду, но и другія свойства въ Богѣ и, въ частности, предвѣдніе, по которому Богъ избралъ насъ во Христѣ *прежде сложенія міра, быти намъ святымъ и непорочнымъ предъ Нимъ въ любви* (Еф. 1, 4).

Впрочемъ, держась Писанія, и о самихъ благихъ дѣлахъ людей, по предвѣднью коихъ, между прочимъ, Богъ искупилъ и *прежде нарекъ насъ въ усыновленіе Иисусомъ Христомъ* (Еф. I, 5), призвалъ наследниками Себѣ (Еф. II, 11), нужно сказать, что хотя на нихъ и можно смотрѣть какъ бы на нѣкоторое удовлетвореніе правды Божіей по освященію насъ благодатію Духа Христова (а точнѣе нужно смотрѣть, какъ на необходимое только, со стороны людей, условіе или даже проявленіе жизни вѣчной, въ общеніи съ Св. Духомъ); но, строго говоря, искушительнаго значенія и они не имѣютъ. Не по причинѣ ихъ Богъ далъ намъ Духа Своего, ибо сами они составляютъ плодъ Духа (Гал. V, 22); и не былъ какъ бы выну-

ждень Господь, по предвѣдѣнію ихъ, какъ праведной платы, дать намъ избавленіе и даже наслѣдіе Свое, ибо про дарованіе этого именно наслѣдія апостоль говоритъ, что Господь *вся дѣйствуетъ по совету воли Своея* (Еф. I, 11), и что *кто прежде даде Ему, и воздастся ему* (Римл. XI, 25). Онъ призывалъ насъ *не по дѣломъ нашимъ, но по Своему благоволенію* (2 Тим. I, 9), такъ что все это — *даръ Божій: не отъ дѣлъ, да никтоже похвалится* (Еф. II, 8—9). Поэтому, на благія дѣла людей, въ отношеніи ихъ къ дѣйствіямъ Божиимъ, нужно смотрѣть скорѣе, какъ только на цѣль, для которой Богъ благоволил примирить съ Собою человѣчество смертію собственнаго Сына Своего и все чрезъ Него намъ дарствовать, такъ какъ Онъ предвидѣлъ, что *благодать Его* въ людяхъ *не тща* будетъ (1 Кор. XV, 10); почему и говорится прямо, что мы *создани въ Христа Иисуса на дѣла благая, яже прежде уготова Богъ, да въ нихъ ходимъ* (Еф. II, 10). Самое же примиреніе это, по Писанію, есть дѣло исключительно милости Божіей и отнюдь не по дѣламъ нашимъ, совершено чрезъ удовлетвореніе безпредѣльной правды Божіей единой, безмѣрной жертвой Самого Бога, по безмѣрной любви Своей Сына Своего не пощадившаго и за насъ всѣхъ предавшаго (Римл. VIII, 32).

Тѣмъ болѣе о страданіяхъ человѣка не должно полагать, что они имѣютъ значеніе искупительныхъ заслугъ предъ Богомъ. Страданія, кончая смертію, составляютъ необходимое слѣдствіе грѣха и справедливое наказаніе за него (Римл. V, 12; VI, 23; Быт. II, 17; III, 17—19). Въ нихъ, стало-быть, свидѣтельство или доказательство нашей грѣховности, какъ удаленія отъ истинной жизни въ Богѣ. Это своего рода *еже на насъ рукописаніе* (Кол. II, 14), свидѣтельствующее о нашемъ долгѣ предъ правдой. Какая же послѣ того въ нихъ плата отъ человѣка или *цѣна избавленія* предъ судомъ Божиимъ, если они свидѣлствуютъ именно о долгѣ¹⁾, и если человѣкъ переноситъ ихъ необходимо, вслѣдствіе, такъ сказать, своей задолженности, и почти всегда прямо противъ своего желанія? Авторъ указываетъ на праведниковъ, на ихъ „подвигъ добровольнаго (будто бы) страданія... за правду, т.-е. для ея торжества, для побѣды надъ зломъ, грѣхомъ“²⁾. „Ихъ страданія“, говоритъ онъ, „пріобрѣтаютъ видъ не только добровольныхъ, но и *какъ бы не-*

1) Законъ ветхозавѣтній также свидѣтельствовалъ объ этомъ долгѣ, однако и онъ не оправдывалъ, а какъ бы даже умножалъ грѣхи (Римл. V, 20), указывая на необходимость очищенія ихъ.

2) Стр. 306 „Курса“.

винныхъ страданій: здѣсь человѣкъ терпитъ невинно, — тогда, когда покидаетъ грѣхъ, и страдаетъ за правду и для правды. Потому-то страданіе здѣсь имѣетъ (будто бы) значеніе искупительное¹⁾. Но о какомъ же праведникѣ можно сказать, что онъ страдаетъ невинно и по безусловному хотѣнію Божію, а не по своей винѣ или вообще винѣ человѣческой? Кто вообще изъ людей чистъ отъ грѣха и совершенно оставилъ его (Іов. IV, 17—18; XIV, 4—5)? Правда, отъ страданій Богъ возводитъ праведниковъ къ славѣ, и они получаютъ сторицею, но не по страданіямъ своимъ собственно, не въ силу ихъ мнимаго искупительнаго значенія, а прежде всего по избыточествующей жертвѣ Христовой. Въ силу послѣдней, именно, всеблагій, всемогущій и премудрый Богъ страданія наши, какъ и всякое зло, направляетъ (по возможности) къ добру и такъ устрояетъ, что они становятся великимъ орудіемъ добра²⁾ и путемъ къ славѣ (1 Петр. IV, 13; Римл. VIII, 17; 2 Кор. IV, 17). Но при этомъ, однако, по самому происхожденію своему, сами по себѣ, страданія не становятся добромъ, по которому собственно воздается животь вѣчный (Рим. II, 7), а только средствомъ къ добру, служа, по благодати Божіей, къ обращенію человѣка отъ грѣха, — исправленію его и утвержденію въ добрѣ — чрезъ терпініе въ нихъ. Какъ же, поэтому, они могутъ имѣть значеніе искупительныхъ предъ судомъ Божіимъ заслугъ, когда даже добрыя дѣла, въ собственномъ смыслѣ этого слова, не должны быть представляемы въ качествѣ заслугъ нашихъ предъ Богомъ? *Егда сотворите вся повелѣнная вамъ, говоритъ Господь, глаголите, яко раби неключими есмь: яко еже должи бѣхомъ сотворити, сотворихомъ* (Лук. XVII, 10). Сами по себѣ страданія всегда остаются прежде всего слѣдствіемъ грѣха, и потому отнюдь не въ нихъ наше искупленіе къ жизни вѣчной: послѣднее исключительно есть даръ Божій (Еф. II, 8). *Оброцы бо грѣха смерть, говоритъ апостоль, дарованіе же Божіе, животь вѣчный, о Христѣ Исусѣ Господѣ нашемъ* (Римл. VI, 23), искупившемъ насъ предъ правдою Божіей по милости Божіей. Поэтому, какъ говоритъ тотъ же апостоль, *да никтоже похвалится* (Еф. II, 9). *Затвори бо Богъ, заключаетъ онъ же о всемъ дѣлѣ нашего спасенія, всѣхъ въ противленіе, да всѣхъ помилюетъ. О, глубина богатства и премудрости и разума Божія! Яко неиспытани судовъ Его и неизслѣдовани пути Его. Кто бо разумъ умъ Господень? Или кто прежде даде*

¹⁾ Стр. 307 „Курса“.

²⁾ Стр. 166.

Ему, и воздастся ему? Яко изъ Того, и Тьмъ, и въ Немъ всяческая: Тому слава во вѣки. Аминь (Римл. XI, 32—36¹).

Указанныя въ ученіи объ искупленіи нѣкоторыя уклоненія автора, его сбивчивыя и сомнительныя положенія и сужденія суть главнѣйшія въ книгѣ. Но кромѣ нихъ, во всей вообще книгѣ встрѣчаются многія другія подобнаго же рода сужденія, — хотя менѣе, такъ сказать, важныя, на которыя, однакъ, стоитъ обратить вниманіе. Такъ, напримѣръ, какъ и въ отношеніи къ дѣлу нашего искупленія, авторъ съ рѣшительностью утверждаетъ, что побудительная причина къ сотворенію Богомъ міра состоитъ по преимуществу, если только не исключительно, въ благодати или любви Божіей²). Но послѣ того, что нами выше сказано о значеніи благодати во всемъ существѣ и бытіи Божіемъ, — объ отношеніи ея къ прочимъ свойствамъ послѣдняго, должно, кажется, признать, что, по крайней мѣрѣ, неполное понятіе о Богѣ высказывается, когда утверждается вообще, что если не исключительно, то по преимуществу по благодати, именно, Своей Богъ сотворилъ міръ, — по непредѣльному избытку этой благодати. Болѣе же совершенное понятіе о Богѣ предполагаетъ участіе или дѣйствіе въ твореніи міра всѣхъ, одинаково безпредѣльныхъ и пребывающихъ во всесовершенной гармоніи и единствѣ, свойствъ въ Богѣ, — участіе всего вообще Божества, которое чрезъ это проявилось, открылось вовнѣ, стало видимымъ, какъ выражается апостоль (Римл. 1, 20). Если же въ Писаніи и въ церковныхъ вѣроизложеніяхъ³) не рѣдко въ особенности указывается

1) Поэтому и неточно говорить о заслугахъ человѣка предъ Богомъ вообще и тѣмъ боже — искупительныхъ. Нѣтъ и не можетъ быть у насъ предъ Богомъ никакихъ заслугъ, въ строгомъ смыслѣ этого слова; и въ Писаніи то, что принято иногда въ богословіи называть заслугами человѣка, называется собственно дѣлами, которыя, по милости Божіей, въ силу жертвы Христовой, мы призываемся творить при помощи Божіей; и Богъ представляется въ Писаніи воздающимъ по этимъ дѣламъ именно. При чемъ воздаяніе это (жизнь вѣчная), строго говоря, не должно быть представляемо, какъ нѣчто виѣшнее по отношенію къ послѣднимъ, а въ нихъ, именно, заключающимся; такъ что кто хочетъ наследовать жизнь вѣчную, тотъ вѣчно и долженъ пребывать въ добрѣ. Кто же думаетъ о дѣлахъ, какъ о заслугахъ своихъ предъ Богомъ, тотъ, естественно, склоненъ мыслить о нихъ, какъ о не всегда необходимыхъ, ибо заслуга вообще предполагаетъ нѣчто сверхъобычное и даже чрезвычайное, превосходящее всегдашній долгъ и обязанности, — какъ нѣчто временное. Мало того, тотъ можетъ дойти до мысли о своихъ заслугахъ предъ Богомъ даже сверхдолжныхъ...

2) Стр. 147—148.

3) „Православное исповѣд.“, ч. I, вопр. 8.

на то, что Богъ по безпредѣльной благодати, именно, сотворилъ міръ (*какъ бы* другія побужденія въ Немъ при этомъ отрицаются); то такъ дѣло представляется потому или для того собственно, чтобы предохранить отъ болѣе другихъ, въ данномъ случаѣ, возможныхъ заблужденій, что Богъ сотворилъ міръ и человѣка собственно только для угожденія Ему, какъ Творцу и Владыкѣ, при каковомъ представленіи это угожденіе было бы чисто внѣшнимъ. Вотъ, почему въ особенности, чаще указывается, какъ бы настаивается на томъ, что міръ сотворенъ по благодати Божіей, — по всеблагому хотѣнію Господа Бога, чтобы явились и вмѣстѣ съ Нимъ вкусили сладость бытія и другія существа, твари; при чемъ явленная въ этомъ хотѣніи благодать была и есть чистѣйшая, совершенная, а не узкоэгоистическая (какъ и авторъ выражается), свойственная, напр., человѣку: почему и угожденіе Богу должно быть проникнуто любовью къ Нему. При всемъ томъ, строго говоря, любовь къ тварямъ и благо послѣднихъ не должны быть представляемы преимущественною и тѣмъ болѣе единственною побудительною причиною къ сотворенію міра. Первая причина и цѣль его сотворенія есть Самъ Богъ вообще, именно — всѣ свойства Божества, которыя, по безпредѣльной полнотѣ своей, присущую силою Его должны были явиться и, дѣйствительно, открылись и чрезъ то прославились (Ис. VI, 3); ибо таковая цѣль творенія міра ясно указывается такими изреченіями Писанія, что *вся содѣла Господь Себе ради* (Притч. XVI, 4), что *Его ради всяческая* (Евр. II, 10), *яко изъ Того, и Тѣмъ, и въ Немъ (εις Αυτόν) всяческая* (Евр. XI, 36). Величіе и слава Божія, такимъ образомъ, должны быть представляемы первою причиною или побужденіемъ къ сотворенію міра, а они составляютъ какъ бы слѣдствіе безмѣрной полноты и совершенства не одной благодати, а всѣхъ безчисленныхъ свойствъ въ Богѣ. Дабы, однако, никто не думалъ, что вслѣдствіе всего этого твореніе міра было для Бога какъ бы неизбежно-необходимымъ, вынужденнымъ (въ смыслѣ пантеистической необходимости, а не разумно-нравственной, каковая и въ Богѣ есть), — что, въ частности, человѣкъ такъ же какъ бы неизбежно необходимъ Богу, въ св. Писаніи, вмѣстѣ съ тѣмъ, особенно также указывается, что все сотворено по *милости Божіей* (Пс. CXXXV, 1—9).

Далѣе, въ высшей степени неточно у автора описаніе существа, силъ и дѣйствій ангеловъ. Ангелы по природѣ, силамъ своимъ, конечно, превосходятъ, крѣпче насъ (2 Петр. II, 11); но тѣмъ не менѣе они, носомѣнно, ограничены по всему своему бытію.

Хотя, въ частности, они суть духи безплотные, однако, не вездѣ-
сущи, и о нихъ не слѣдуетъ думать, что когда они дѣйствуютъ
въ мірѣ вещественномъ, то для нихъ пространство не имѣетъ
никакого значенія; хотя для насъ и не постижимо, какимъ образомъ
безплотный духъ можетъ имѣть нѣкоторыя границы въ отношеніи
вещественнаго пространства, когда въ немъ проявляетъ себя, какъ
не постижимо и то, какъ нашъ, человѣческій духъ заключается
въ пространствѣ. Между тѣмъ, авторъ даже о злыхъ ангелахъ
(бѣсахъ) говоритъ, что „ничто не связываетъ ангела во всѣхъ актахъ
и движеніяхъ его существа, ничто не замедляетъ и не ослабляетъ
безустанно дѣйствующаго и никогда не требующаго отдыха его
духа; не находитъ для себя границъ его злая воля во времени:
движенія его не подлежатъ измѣренію, нѣтъ границъ имъ въ про-
странствѣ... Пѣтъ (для воли его) никакихъ физическихъ препят-
ствій“¹⁾.

Настолько же, можно сказать, не точны нѣкоторыя сужденія
автора о Христѣ, — о Его дѣйствіяхъ и о соединеніи въ Немъ двухъ
естествъ. О вознесеніи Христа на небо, напр., авторъ говоритъ,
что оно „было естественнымъ *возвращеніемъ* Иисуса Христа къ бо-
жественной формѣ бытія“²⁾: какъ будто, Христось, когда, на время,
чуждъ былъ божественнаго бытія и естества; тогда какъ Онъ не
переставалъ быть славнымъ Богомъ и тогда, когда висѣлъ на крестѣ;
почему и о вознесеніи Своемъ говорилъ: *иду ко Отцу* (т.-е. по
человѣчеству, которое до того еще не было прославленнымъ пре-
выше небесъ), но не сказалъ при этомъ Господь: *возвращаюсь къ*
Отцу... Объ вѣстасномъ соединеніи естествъ во Христѣ авторъ
говоритъ, что вслѣдствіе этого „соединенія своего оба естества
дѣйствуютъ и живутъ совмѣстно, такъ что все, что, напр., дѣ-
лаетъ, чувствуетъ и *испытываетъ* *человѣческое естество*, дѣлается,
чувствуется и *испытывается* *вмѣстѣ и Божественнымъ есте-*
ствомъ“³⁾... Но, между прочимъ, человѣческое естество во Христѣ
чувствовало, испытало страданія, — страдало: стало-быть, страдало
и безстрастное Божеское естество? Но не противорѣчить ли это
явно неслитности и неизмѣнности, непреложности обоихъ естествъ
во Христѣ? Правда, говорится иногда, что Богъ пострадалъ, вку-
силъ смерть, Господь *стяжа* Церковь *кровію Своею* (Дѣян. XX, 28),

¹⁾ Стр. 170 „Курса“.

²⁾ Стр. 360 „Курса“.

³⁾ Стр. 228.

что Сынъ умеръ (Римл. V, 10); но вездѣ въ подобныхъ случаяхъ разумѣется собственно Богочеловѣкъ, — разумѣется, что Онъ страдалъ и умеръ плотію именно Своею, и отнюдь не утверждается, не говорится прямо, что именно Божеское *естество* вкусило смерть и т. п. О послѣднемъ утвержденіи было бы даже мало сказать, что оно не точно... Въ данномъ случаѣ авторъ нѣсколько пренебрегъ установившейся, общепринятой въ богословіи терминологіей, — съ установившимся также опредѣленнымъ, точнымъ смысломъ, и этотъ случай лишній разъ доказываетъ необходимость, по отношенію къ наиболѣе непостижимымъ, по крайней мѣрѣ, догматамъ; строже держаться установившейся терминологіи, наставляя въ ней и не привыкшихъ еще къ ней, чтобы наиболѣе соблюдать точность и вѣрность православнымъ мыслямъ, — доказываетъ необходимость держаться этой терминологіи не только въ чисто догматическихъ сочиненіяхъ, съ чѣмъ согласенъ и авторъ¹⁾, но и въ апологетическихъ.

Встрѣчаются, далѣе, въ книгѣ сужденія одностороннія, умѣстныя или извинительныя развѣ только въ пылу устнаго спора, но не въ ученomъ сочиненіи, гдѣ все должно быть болѣе или менѣе

¹⁾ См. другія его сочин. „Опытъ апологет. изложенія прав. вѣроученія“, Кіевъ 1898 г., т. II, стр. 17. Кстати, здѣсь же можно замѣтить о терминѣ „искупленіе“, который авторъ особенно, такъ сказать, возлюбилъ, употребляя его для обозначенія всего дѣла нашего избавленія чрезъ Іисуса Христа и освященія Духомъ, предпочтительно предъ всѣми другими, относящимися сюда, библейскими же, терминами. Этотъ терминъ, можно сказать, менѣе другихъ годенъ для обозначенія всего, именно, дѣла нашего избавленія и освященія, не только — въ начальномъ, но и въ совершенномъ видѣ этого дѣла. Для этого, кажется, болѣе годенъ, напримѣръ, терминъ „спасеніе“. По крайней мѣрѣ, въ Апокалипсисѣ, въ VII главѣ, гдѣ названное дѣло представляется въ завершенномъ видѣ, употребляется этотъ, именно, терминъ, „спасеніе“ (VII, 10). Терминъ же „искупленіе“, какъ ни доказывай авторъ, что оныя можетъ быть употреблены и употребляются иногда и съ широкимъ значеніемъ, скорѣе всего, однако, указываетъ и въ св. Писаніи употребляется для обозначенія собственно одной только стороны указанного дѣла, именно — искупленія насъ, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, — въ смыслѣ удовлетворенія за насъ правды Божіей, чрезъ жертву Христову. Тѣмъ болѣе странно особенное расположеніе автора къ этому термину, если имѣть въ виду ту точку зрѣнія, съ которой оныя старается представить наше избавленіе во Христѣ, именно, какъ дѣло по преимуществу любви Божіей къ намъ, воставая при этомъ всячески противъ такъ называемаго у него „юридикзма“ въ воззрѣніи на это дѣло; между тѣмъ какъ терминъ „искупленіе“ прежде всего указываетъ, именно, на „юридическую“ сторону дѣла, на откровеніе въ немъ прежде всего правды Божіей.

обдуманно, точно, объективно. Такъ, напримѣръ, авторъ съ рѣшительностью и не разъ высказываетъ, что всѣ научныя гипотезы, философскія, умозрительныя построенія суть „пустыя фикціи“, „плодъ пустой абстракціи“¹⁾. Хотя по общему ходу мыслей автора видно, что подобныя утвержденія его нужно понимать съ ограниченіемъ, тѣмъ не менѣе все же странно въ серьезно-ученомъ сочиненіи, предназначенномъ для людей, высоко цѣнящихъ человѣческую науку, и, по возможности, съ точки зрѣнія послѣдней, именно, оправдывающемъ христіанство, встрѣчать подобнаго рода сужденія.

О христіанствѣ же, съ другой стороны, даже о системѣ догматовъ его, чтобы возвысить его, авторъ также не съ меньшей рѣшительностью говоритъ, что оно не есть система умозрительныхъ истинъ, философія, метафизика²⁾. Конечно, христіанство не есть только умозрѣніе, но всесторонняя, истинная жизнь вообще; однако, въ частности, въ христіанствѣ есть, между прочимъ, и умозрѣніе, — своего рода философія, метафизика, и метафизика совершеннѣйшая, хотя и не научная, конечно, въ строгомъ смыслѣ этого слова, а религіозная, но имѣвшая и имѣющая величайшее значеніе и для науки. Эта метафизика способствовала устраненію многихъ, господствовавшихъ въ древней философіи и наукѣ, ложныхъ основныхъ воззрѣній на бытіе, на природу и человѣка, и установленію воззрѣній новыхъ, истинныхъ. Она, далѣе, не мало способствовала также утонченію мысли, въ каковомъ отношеніи имѣло, безъ сомнѣнія, немалое значеніе богословское раскрытіе догматовъ (догматическіе споры древности). Что христіанское богословіе имѣетъ большое значеніе для новой философіи, это доказывается, между прочимъ, тѣмъ фактомъ, что большинство наиболѣе извѣстныхъ философовъ христіанской эры предварительно получили богословское образованіе. И на это не мѣшало автору, какъ апологету, даже прямо указать, въ виду высказываемаго иногда въ наше время сужденія, что христіанская древность, съ своими богословскими спорами, въ конецъ погубила бы науку, если бы не спасли ея арабы — магометане³⁾.

Встрѣчаются наконецъ отдѣльныя слова и выраженія также весьма неточныя или мало употребительныя, если не странныя для бого-

¹⁾ Стр. 28—29, 33 „Курса“. На послѣдней же страницѣ авторъ высказываетъ о томъ же предметѣ нѣчто совсѣмъ другое, въ противорѣчіе себѣ.

²⁾ Стр. 18—19.

³⁾ Въ такомъ видѣ, напр., была помѣщена статья въ журн. „Научное Обзорѣніе“ за прошлый или предпрошлый годъ.

словскаго сочиненія, — выраженія собственнаго, такъ сказать, изображенія автора. Таковы, напримѣръ, „творческая фантазія природы“¹⁾, „геоцентрическая мысль“²⁾, „психологическая природа грѣха“³⁾, „предразсудочный“⁴⁾, „страдальчество“⁵⁾ и т. п. Конечно, это мелочи, о которыхъ не стоило бы и упоминать, если бы подобными мелочами страницы книги не были испещрены.

Эти мелочи относятся собственно уже къ изложенію книги, — къ тѣмъ особенностямъ авторскаго изложенія, о коихъ было еще въ самомъ началѣ упомянуто нами. Изложеніе автора производитъ впечатлѣніе записанной кѣмъ-либо изустной рѣчи. Но извѣстно, что очень часто то, что бываетъ весьма хорошо, производитъ хорошее впечатлѣніе въ изустной импровизаціи, бываетъ неудовлетворительно въ записи. Изложеніе автора, можно сказать, не строго послѣдовательное, съ частыми повтореніями, несмотря на которыя, ему, однако, не всегда, въ концѣ концовъ, удается уяснить, опредѣлить, какъ слѣдуетъ, предъ читателемъ желаемое.

Авторъ (позволимъ себѣ замѣтить и это) немного спѣшитъ съ изданіемъ своихъ трудовъ: едва успѣетъ издать одно сочиненіе, — въ незаконченномъ видѣ, какъ уже издаетъ другое, того же почти содержанія и тоже — въ незаконченномъ видѣ. Можно развѣ только то оправданіе указать такому издательству, что появленіе труда, хотя бы и въ незаконченномъ видѣ, въ свѣтъ служить нѣкоторымъ ободреніемъ для автора, въ его очень тяжелыхъ, безъ сомнѣнія, писательскихъ трудахъ. И ободреніе это, безъ сомнѣнія, нужно автору. Помимо трудолюбія, знанія и таланта, въ немъ есть, какъ говорится, „огонекъ“. Онъ способенъ сливать свою личность съ дѣломъ, за которое взялся. Благодаря этому, онъ многое, можетъ быть, можетъ сдѣлать въ области богословія, если огонекъ этотъ не потухнетъ. Чтобы быть истиннымъ апологетомъ, вѣстникомъ истины, такому лицу нужна особенная выдержка, нужны — терпѣніе, трудъ и трудъ (Ап. II, 2—3). Поэтому, вопреки тому, что говоритъ авторъ въ самомъ концѣ своего „Послѣловія“, да не считаетъ онъ себя у конца своихъ трудовъ!

1) Стр. 151 „Курса“.

2) Стр. 155.

3) Стр. 178.

4) Стр. 233.

5) Стр. 294.

Школа Ричліанскаго богословія въ лютеранствѣ. *Кіренскій.* „Православный Собесѣдникъ“ 1901 г., кн. 5, 6, 8—9, 10.

Въ указанной статьѣ авторъ обстоятельно знакомитъ читателя съ современнымъ состояніемъ протестантскаго богословія въ Германіи, собственно съ возрѣніями Ричля и его школы, „вліяніе которой на современное протестантское богословіе является настолько существеннымъ, что, безъ всякихъ преувеличеній, весь современный протестантскій богословскій міръ можно раздѣлить на двѣ половины — ричліанистовъ и неричліанистовъ“.

Въ виду этого статья заслуживаетъ всякаго вниманія со стороны православнаго читателя, общая быть не только интересной, но и поучительной. Не безызвѣстно, конечно, что протестантизмъ — эта передовая, прогрессивная религія Запада, такъ смѣло провозгласившая свободу духа и совѣсти отъ гнета католицизма, освободившая разумъ отъ подчиненія схоластикѣ, всегда производила и производитъ особенное впечатлѣніе, особенное обаяніе. Если обыкновенно привыкли исповѣданіе, строго соблюдающее догму, считать, якобы, задерживающимъ прогрессивное развитіе человѣчества, утверждающимъ мракъ и невѣжество среди своихъ послѣдователей¹⁾, то, наоборотъ, протестантизмъ съ его свободой въ изслѣдованіи „вещей божескихъ и человѣческихъ“ очень часто превозносятся до небесъ. Потому-то весьма интереснымъ и поучительнымъ является знакомство съ современнымъ состояніемъ богословія въ Германіи. Къ чему пришла свободная, ничѣмъ не сдерживаемая, религіозная мысль протестантовъ? Что мыслятъ и проповѣдуютъ они подъ именемъ христіанства? — Лучшій отвѣтъ на эти вопросы даетъ богословіе господствующей въ Германіи школы Ричля.

Всѣ богословы Ричліанской школы выходятъ, главнымъ образомъ, изъ принциповъ Кантовской философіи, изъ различенія явленія и вещи въ себѣ, разума теоретическаго и разума практическаго. Свои богословскія системы они обыкновенно начинаютъ съ изложенія опредѣленной теоріи познанія. Вотъ общая схема ихъ гносеологій, съ которой связано и все ихъ богословіе.

Кантъ, какъ извѣстно, утверждалъ, что то, чтó мы познаемъ, есть міръ явленій. Вещь въ себѣ, какъ она существуетъ за этимъ міромъ явленій, не открывается намъ и не познаваема. Теоретическій разумъ, такимъ образомъ, несостоятеленъ. Онъ, несмотря на своипритязанія дать объективную истину, не можетъ этого сдѣлать. Въ силу этого,

¹⁾ См. напр. выше, стр. 165, прим. 3.

онъ не можетъ быть употребляемъ для доказательства такихъ истинъ, какъ бытіе Божіе, безсмертіе души и т. п. Онъ не можетъ ихъ обосновать потому, что вещь въ себѣ ему недоступна. Единственное удостовереніе этихъ вещей даетъ, по Канту, разумъ практическій, который необходимо требуетъ, чтобы мы мыслили Бога, будущую жизнь и т. п.

Богословы-ричліанисты каждый по-своему развиваютъ эту точку зрѣнія, при чемъ идутъ еще дальше Канта. Если Кантъ признавалъ, что существуютъ вещи въ себѣ, хотя и не познаваемыя, то богословы Ричліанской школы утверждаютъ, что ихъ не существуетъ совсѣмъ. То, что мы познаемъ, есть только безконечно разнообразный міръ явленій, создаваемый нашею душой. Возведенный къ единству этотъ міръ явленій и составляетъ такъ называемую вещь въ себѣ; другими словами, вещь въ себѣ есть не что иное, какъ совокупность стремленій, представленій и чувствованій, вошедшихъ въ наше сознаніе и постепенно объединенныхъ нами въ одномъ образѣ. Яблоко мы, напр., называемъ круглымъ, краснымъ, сладкимъ, выражая этимъ совокупность впечатлѣній осязательнаго, вкусового и созерцательнаго характера, соединенныхъ нами въ одно цѣлое вслѣдствіе повторенія. Если бы мы лишились способности создавать изъ различныхъ представленій единую, недѣлимую сущность, то вмѣстѣ съ этимъ лишились бы способности познавать существующее, какъ реальное. Итакъ, вещь въ себѣ есть всецѣло созданіе нашего самосоздающаго „я“, поскольку это послѣднее возводитъ къ единому цѣлому происходящія въ немъ впечатлѣнія. Отсюда, — не можетъ быть и рѣчи о противопоставленіи, съ одной стороны, познаваемаго, феноменальнаго, а съ другой — непознаваемаго, въ себѣ заключеннаго міра: вещь сама въ себѣ безъ отношенія къ нашимъ воспріятіямъ и представленіямъ не существуетъ. Теоретическое познаніе, такимъ образомъ, не имѣетъ никакой реальной цѣнности. Единственная его цѣнность — практическая: оно помогаетъ намъ ориентироваться въ окружающемъ насъ многообразіи явленій и утвердить себя въ немъ, какъ самостоятельную личность.

Въ самомъ дѣлѣ, познаваемый нами міръ представляетъ необычайное разнообразіе совершенно разрозненныхъ явленій. Если мы соединяемъ эти явленія въ одно цѣлое, то мы въ область изученія природы вносимъ идею цѣли и подчиняемъ этой идеѣ наше знаніе. При изученіи природы мы обходимся съ грубымъ произволомъ: мы изслѣдуемъ природу при субъективномъ предположеніи, что явленія ея могутъ быть разсматриваемы, какъ дѣйствія, зависимаыя отъ человѣка. Въ этомъ отношеніи сознательное стремленіе къ научному объясне-

нію міра находится въ такомъ же положеніи, какъ темное предположеніе некультурнаго человѣка, одушевляющаго природу соотвѣтственно своимъ желаніямъ и надеждамъ. Мы признаемъ окружающій насъ міръ реальнымъ не потому, что наше теоретическое познаніе вполнѣ соотвѣтствуетъ дѣйствительности, а просто потому, что желаемъ этого. А желаемъ этого потому, что, только отличая себя отъ явленій, какъ дѣйствительныхъ вещей, мы можемъ сознать себя практически. Слѣдовательно, только простая нужда, необходимость жить является стимуломъ нашего умственнаго развитія. Все содержаніе человѣческаго знанія не только обычнаго, а и научнаго подтверждаетъ это; все оно имѣетъ значеніе лишь постольку, поскольку служитъ практической сторонѣ человѣческаго духа и потому свидѣтельствуетъ о бытіи вещи не въ ея независимости отъ нашего бытія, а о бытіи ея въ той мѣрѣ, въ какой вещь касается нашего личнаго блага.

Такова философская подкладка, на которой зиждется вся ричліанская теологія.

Низведя все вообще знаніе человѣческое исключительно къ практической сторонѣ человѣческаго духа, усвоивъ ему исключительно практическую цѣнность, Ричль и ученики его должны были такое же значеніе усвоить и знанію религіозному, отнявъ у него всякое реальное значеніе и цѣнность. Дѣйствительно, богословы Ричліанской школы утверждаютъ, что религія возникаетъ въ человѣкѣ изъ присущаго ему практическаго стремленія устранить противорѣчіе, въ которомъ онъ, какъ духовная личность, находится по отношенію къ окружающему его матеріальному міру.

Человѣкъ всѣмъ своимъ существомъ жаждетъ блага и вѣрить, что оно есть. И вотъ онъ спрашиваетъ себя: какъ должно смотрѣть на міръ, при допущеніи существованія въ немъ высшаго блага? Такой или иной отвѣтъ на этотъ вопросъ и есть религіозное знаніе. При рѣшеніи этого вопроса человѣкъ оказывается въ противорѣчивомъ положеніи. Съ одной стороны, зависимость отъ природы тяготѣетъ надъ нимъ неотразимо; съ другой стороны, несмотря на эту зависимость отъ природы, въ человѣкѣ все-таки сильно убѣжденіе, что весь міръ долженъ у него находиться въ подчиненіи, какъ средство при достиженіи имъ блага. Устраненіе этого противорѣчія человѣкъ и находитъ въ религіи. Она, поставляя міръ, какъ въ цѣломъ, такъ и въ частяхъ, въ зависимость отъ благорасположеннаго къ человѣку Божества, чрезъ это уничтожаетъ указанное противорѣчіе въ отношеніяхъ человѣка къ міру. Она ослабляетъ въ человѣкѣ печальное сознаніе того факта, что многое изъ того.

къ чему лежитъ сердце его, гибнетъ въ мірѣ, утверждая другой фактъ, что достаточная сумма благъ, долженствующихъ наполнить жизнь человѣческую, находится въ рукѣ Божіей.

Отсюда, умозрительная, вѣроучительная сторона всякой религіи проникнута узко-практическими интересами. Происхожденіе ея вызвано тѣмъ, что человѣкъ, чувствуя себя во всѣхъ областяхъ духовной жизни, въ частности въ области знанія ограниченнымъ, стремится восполнить прорѣхи своего знанія, особенно религіозно-метафизическаго, которое должно завершить обычное знаніе. Постояннымъ содержаніемъ этой метафизики является вопросъ объ удовлетвореніи практическихъ стремленій человѣческаго духа или, говоря короче, вопросъ о счастьи человѣка. Это явленіе наблюдается во всѣхъ религіяхъ древнихъ и новыхъ. Израильтянинъ въ своемъ вѣроученіи, напр., излагалъ миссію своего народа, сводимую къ удовлетворенію его мечтаній о политическомъ господствѣ среди другихъ народовъ... То же самое наблюдается у грековъ, римлянъ, индійцевъ, персовъ. Равнымъ образомъ и въ новѣйшихъ религіяхъ: магометанинъ вѣруетъ въ Магомета, потому что послѣдній указываетъ ему путь, который всѣмъ повинующимся въ качествѣ награды обѣщаетъ всевозможныя блаженства. Буддистъ на тѣхъ же основаніяхъ вѣруетъ въ Будду. И христіанинъ вѣруетъ во Христа, апостоловъ и святыхъ потому, что надѣется найти въ нихъ средство для устраненія виновности предъ Богомъ и залогъ для полученія вѣчнаго блаженства... Человѣкъ, какъ религіозный субъектъ, принимаетъ объясненіе міра исключительно по практическимъ интересамъ, конструируя міръ такъ, чтобы онъ соотвѣтствовалъ осуществленію его жизненно-практическихъ идеаловъ.

Поэтому-то предметы религіознаго знанія, будучи реальны лишь постольку, поскольку имѣютъ этическую цѣнность для самочувствія человѣка, въ то же время не имѣютъ никакого значенія со стороны теоретической. Въ этомъ отношеніи они — продуктъ чисто субъективнаго воображенія. Въ концѣ концовъ, религія и религіозное знаніе въ воззрѣніяхъ ричліанства получаетъ лишь фиктивное значеніе: ова — нѣчто въ родѣ фантастическаго образа, хотя и прекраснаго и могущаго иногда благотворно дѣйствовать на человѣка, но не имѣющаго объективно-реальнаго содержанія.

Таковы богословскія воззрѣнія, къ которымъ пришло современное протестантское богословіе въ лицѣ Ричля и его школы.

Намъ нечего, впрочемъ, отыскивать здѣсь какія-либо точки зрѣнія, новые исходные пункты — сравнительно со всѣмъ почти направле-

ніемъ протестантскаго богословія. Въ протестантскомъ богословіи мѣняются только основанія, которыми оно въ разное время пытается подкрѣпить свои воззрѣнія, исходный пунктъ его — одинъ и тотъ же: протестъ противъ гнета католической догмы, борьба за свободу и искренность религіозныхъ убѣжденій.

Въ своей первоначальной, чистой формѣ протестъ этотъ, можетъ-быть, былъ законенъ и правъ. Лютеръ, можетъ-быть, хотѣлъ сказать вопреки католицизму, что не нужно вѣрить въ догматическія положенія вопреки разуму, а сообразно съ разумомъ, для чего нужно сначала жить по-христіански. Тогда и догматическія положенія христіанской вѣры найдутъ свой разумный смыслъ, получатъ свое оправданіе въ религіозномъ опытѣ вѣрующаго.

Продолжатели Лютера пошли по двумъ направленіямъ, односторонне усвоивъ его точку зрѣнія. Одни взяли за исходный пунктъ то положеніе, что нужно вѣрить съ разумомъ, а не вопреки разуму, и задумали все богословіе построить на началахъ разума. Такъ возникъ рационализмъ въ его различныхъ развѣтвленіяхъ.

Другіе за исходную точку взяли ту мысль, что первѣе всего нужно жить и чувствовать по-христіански, что догматическія положенія сами по себѣ ничего не значать. Это были піетисты. Ричль и его школа находятся подъ влияніемъ именно послѣдней точки зрѣнія и пытаются дать ей нужное обоснованіе, утверждаясь на принципахъ Кантовской философіи.

Нечего, конечно, и говорить о томъ, что защищаемая Ричлемъ точка зрѣнія является безусловно односторонней, и что послѣ его мнимаго объясненія и оправданія вѣры отъ послѣдней ничего не остается. Кто, въ самомъ дѣлѣ, станетъ серьезно призывать къ вѣрѣ послѣ того, какъ объявилъ ее простой иллюзіей, выдумкой услужливой фантазіи? Съ другой стороны, кто съ отвращеніемъ не отвернется отъ той вѣры, которая съ спокойнымъ цинизмомъ говорить своимъ послѣдователямъ: вы должны вѣрить такъ, а не иначе, потому что въ противномъ случаѣ не будете счастливы; но знайте же, что вѣра ваша — одна только иллюзія собственнаго эгоизма?

Если протестанты серьезно думаютъ служить на пользу вѣрѣ Христовой, оправдать ее предъ судомъ разума, то при столь одностороннихъ попыткахъ ихъ благой замыселъ не только не можетъ удасться, а наоборотъ, скорѣе способенъ привести къ противоположнымъ результатамъ. — Выводъ, какъ видятъ читатели, глубоко поучительный для насъ. Въ немъ и заключается значеніе труда г. Керенскаго.

Ручная книжка православнаго христіанина, содержащая въ себѣ божественныя слова и рѣчи Господа нашего Іисуса Христа. Составилъ епископъ *Іустинъ С.-Пб.* 1902 г. 242 стр. Цѣна 1 р.

Эта небольшая, крупнымъ шрифтомъ отпечатанная и изящно изданная Тузовымъ, книжка еп. Іустина по содержанию и значенію своему можетъ быть признана однородною съ извѣстною „Евангельскою исторіею“, подлинными словами евангелистовъ изложенною еп. Теофаномъ; но при существенномъ сходствѣ есть между ними и различіе. Въ книгѣ еп. Теофана подлинными словами евангелистовъ, безъ какихъ бы то ни было объяснительныхъ вставокъ самого автора, изложена вся евангельская исторія — всѣ „слова и дѣла“ Господа нашего Іисуса Христа, въ книгѣ еп. Іустина подлинными словами св. евангелистовъ предлагаются лишь „божественныя слова и рѣчи Господа въ ихъ послѣдовательномъ порядкѣ по нашему четверо-евангелію“, а стоящія съ ними въ связи историческія событія изложены собственными словами автора въ конспективно сокращенномъ видѣ или, лучше, лишь указаны, какъ ихъ историческая рамка; и напечатаны потому другимъ, болѣе мелкимъ шрифтомъ; такимъ же шрифтомъ во многихъ мѣстахъ книги напечатаны присоединенныя къ подлиннымъ словамъ Господа и объясняющія ихъ собственныя размышленія автора преимущественно нравоучительнаго характера.

Съ этою же нравоучительною цѣлію въ началѣ книги „вмѣсто предисловія“ помѣщено „завѣщаніе Господа нашего Іисуса Христа“. Завѣщаніе это взято изъ одной рукописи, найденной въ библиотекѣ покойнаго помѣщика Воронежской губерніи Ивана Андреевича Соколовскаго, любившаго собирать рѣдкости духовной литературы; все завѣщаніе раздѣлено на 48 небольшихъ главокъ, въ которыхъ авторъ изложилъ евангельское ученіе въ особой формѣ, какъ бы отъ лица Самого Господа, говорящаго Своимъ послѣдователямъ о томъ, что Онъ оставилъ имъ для всегдашняго памятованія и исполненія. Въ концѣ книги помѣщено другое, такое же „завѣщаніе Господа нашего Іисуса Христа, кровію Его написанное и подписанное“. Это завѣщаніе, составленное еп. Теофаномъ, короче перваго и изложено въ другой безличной формѣ и съ другимъ болѣе основоположительнымъ характеромъ. Въ заключеніе, съ тою же нравоучительною цѣлію возбудить вниманіе къ ученію Господа и частію указать его смыслъ, помѣщено изъ „Сокровища духовнаго отъ міра собираемаго“ святителя Тихона статья его подъ названіемъ: „Иди за Мною“.

Этими дополненіями къ подлиннымъ словамъ и рѣчамъ Господа, составляющимъ основное содержаніе книжки, какъ нельзя лучше и нагляднѣе выясняются и опредѣляются тѣ нравоучительныя цѣли, съ которыми эти слова и рѣчи Господа предлагаются читателямъ. Дѣйствительно, если ученіе Господа, кратко, точно и вполнѣ согласно съ подлинными словами Его выраженное въ указанныхъ завѣщаніяхъ, такъ назидательно и душеполезно, то „несравненно полезнѣе будетъ“, говоритъ авторъ, „читать самыя божественныя слова и рѣчи Его, которыя служатъ основаніемъ и источникомъ тѣхъ мыслей. Кто будетъ постоянно, внимательно и съ молитвою читать ихъ и углубляться въ ихъ смыслъ и значеніе, тотъ, безъ сомнѣнія, долго ли, коротко ли, проникнется духомъ Христовымъ и восприметъ въ сердце свое сѣмя жизни вѣчно блаженной“. Съ этой точки зрѣнія книжка вполнѣ справедливо названа „Ручною книжкою православнаго христіанина“. Въ этомъ отношеніи было бы, намъ думается, еще лучше, если бы заглавія отдѣльныхъ рѣчей Господа, помѣщенные теперь въ концѣ книги — въ видѣ оглавленія, поставить въ самомъ текстѣ ея, какъ это и сдѣлано имъ по отношенію къ нѣкоторымъ притчамъ Господа; это было бы послѣдовательнѣе съ его стороны и удобнѣе для читателя.

Далѣе, намъ кажется, не совсѣмъ точно выражается авторъ, говоря, что въ „божественныхъ словахъ и рѣчахъ Господа нашего Иисуса Христа заключается все, что необходимо для нашего спасенія (стр. 220), вся сущность христіанства; въ нихъ — основаніе для всего христіанскаго ученія, которое постепенно, болѣе и болѣе было раскрываемо съ разныхъ сторонъ — сначала въ апостольскихъ посланіяхъ, потомъ въ твореніяхъ св. отцовъ и учителей Церкви, затѣмъ въ положеніяхъ вселенскихъ соборовъ и, наконецъ, раскрывается въ православныхъ богословскихъ системахъ (стр. 221)“. Едва ли справедливо эти послѣднія ставить въ равное положеніе по отношенію къ Евангеліямъ даже съ посланіями апостольскими и думать, будто и въ томъ и другомъ евангельское ученіе „постепенно, все болѣе и болѣе раскрывается“. По ученію православной Церкви, вѣра наша догматическому развитію сама въ себѣ не подлежить. Съ этой стороны авторомъ сказано о словахъ и рѣчахъ Господа слишкомъ мало; но, съ другой стороны, авторъ, говоря, что въ словахъ и рѣчахъ Господа заключается все, что необходимо для нашего спасенія, преувеличиваетъ ихъ значеніе и несправедливо суживаетъ понятіе о сущности христіанства. Самъ онъ обличаетъ себя на слѣдующей же страницѣ словами преосв. Теофана, который составленное

имъ завѣщаніе начинается словами: „Сущность христіанства состоитъ въ возстановленіи падшаго человѣка“ и далѣе подробно раскрываетъ, что это возстановленіе съ его, такъ сказать, объективной стороны совершенно не только ученіемъ Спасителя, а и Его страданіями, смертію и воскресеніемъ, съ субъективной же — основаніемъ св. Церкви, какъ сокровищницы благодатныхъ даровъ Св. Духа, силою которыхъ мы только и можемъ идти за Иисусомъ Христомъ. Можетъ-быть, поэтому лучше бы было, если бы отмѣченные строки опущены были, дабы не подать повода къ перетолкованію въ протестантскомъ смыслѣ всей разсмотрѣнной нами „Ручной книжки православнаго христіанина“.

Свищ. *М. Лисицынъ*. **Обзоръ духовно-музыкальной литературы.** 110 авторовъ, около 1500 произведеній С.-Пб. 1901. S° IV+IV+315+II.

Сто десять авторовъ, около тысячи пятисотъ произведеній... „Почти все бывшее въ книжно-музыкальной продажѣ“ (стр. II)... „Разобраться во всемъ этомъ учителямъ и регентамъ очень трудно не только за отсутствіемъ иногда музыкальнаго образованія, но болѣе всего за невозможностью имѣть обо всемъ выходящемъ изъ печати и существующемъ въ музыкальной продажѣ непосредственное представленіе“ (Пред. I). Читая эти строки предисловія и повѣривъ, что авторъ „Обзора“ поможетъ разобраться въ этой обширной литературѣ, можно преисполниться глубокой благодарности предпринявшему столь необходимый, но тяжелый трудъ; ибо вопросъ о томъ, что пѣть — важнѣйшій вопросъ у каждаго руководителя хоровымъ пѣніемъ. Но о. Лисицынъ задается не однѣми практическими цѣлями, онъ не только старается указывать музыкальную цѣнность каждаго произведенія, хоровую доступность и стоимость въ рубляхъ и коп., но снабжаетъ изложеніе „разнаго рода примѣчаніями теоретическаго и историческаго характера, а предъ началомъ обзора большинства авторовъ дѣлаетъ общій взглядъ на ихъ произведенія, и на мѣсто, занимаемое ими въ нашей литературѣ“ (тамъ же).

Цѣли — почтенныя, намѣренія — благія, но выполненіе ихъ нужно признать совершенно неудавшимся автору. Для осуществленія такого критическаго обзора необходимо, чтобы авторъ обладалъ твердымъ и устойчивымъ критеріемъ, который помогаль бы ему

опредѣлять музыкальную цѣнность каждой пьесы. О. Лисицынъ не имѣеть его; отсюда — неизбежныя противорѣчія самому себѣ. Особенно сильно бросается въ глаза такое противорѣчiе въ оцѣнкѣ „стиля начала нынѣшняго столѣтiя“, свойственнаго большинству нашихъ духовныхъ композиторовъ. О. Лисицынъ въ однихъ случаяхъ называетъ его „отживающимъ“ (78), отказывается рекомендовать написанныя въ немъ произведенiя (107), а въ другихъ — пишетъ слѣдующую несообразность: „Произведенiя И. Богданова написаны для смѣш. хора въ старинномъ стилѣ, въ какомъ писали наши композиторы-самоучки первой половины нынѣшняго столѣтiя, т.-е. лирико-сентиментальномъ. Таковы произведенiя Дегтярева, Алейникова, Багрецова, Теофана, Дворецкаго, Должинскаго и многихъ другихъ московскихъ, тамбовскихъ, воронежскихъ, кievскихъ и другихъ мѣстныхъ регентовъ-композиторовъ. Это была музыка безыдейная, стремившаяся только къ красивой мелодiи у верхняго голоса и солистовъ, часто не стоявшей ни въ какой связи съ текстомъ и нимало не выражавшей его. Все же эта литература заслуживаетъ нашего вниманiя не только какъ пережитый, нашъ собственный перiодъ церковной музыки, но и потому еще, что несмотря на безыдейность, а часто и безсодержательность музыки, общiй духъ, которымъ проникнуты эти произведенiя, часто носитъ больше церковно-религозный характеръ, чѣмъ многiя вычурныя, ученонаписанныя и стремящiяся изображать не только духъ, но и текстъ пѣснопѣнiй, духовно-музыкальныя произведенiя послѣдняго времени“ (72). Такая странная, внутренне-противорѣчивая точка зрѣнiя привела о. Лисицына къ оправданiю: 1) пѣсеннаго характера, 2) повторенiя словъ, 3) буквальныхъ заимствованiй („вѣроятно, безсознательныхъ“, догадывается о. Л.), 4) пѣнiя соло, — въ другихъ мѣстахъ книги рѣзко осуждаемыхъ (см. 77, 105, 107 и др.). И нужно замѣтить, что рѣчь идетъ о достоинствахъ или недостаткахъ не отдѣльнаго произведенiя, а цѣлаго направленiя, „лирико-сентиментальнаго стиля“.

Такою же необдуманностью страдаетъ отзывъ объ „Октоихѣ“ Абламскаго, одномъ изъ самыхъ безграмотнѣйшихъ изданiй. Отецъ Лисицынъ сначала заявляетъ, что „гармонизацiя пѣснопѣнiй сдѣлана Абламскимъ безъ примѣненiя правилъ гармонiй“, а потомъ все же считаетъ „Октоихъ“ „полезнымъ“ для ознакомленiя съ мелодiей современнаго южнорусскаго гласового пѣнiя и „естественной его гармонизацiей“ (1). Какая же можетъ быть „естественная гармонизацiя“ безъ примѣненiя правилъ гармонiй!..

Въ сужденіи о прот. Виноградовѣ авторъ наговорилъ не мало лишняго, разрушая правою рукою то, что сдѣлано лѣвою... Сказавши, что Виноградовъ — „вполнѣ установившійся композиторъ, такъ что говорить о его стилѣ много нѣтъ нужды“, о. Лисицынъ здѣсь же вдается въ пространныя разсужденія (стр. 108—110) именно о стилѣ Виноградова. Онъ пишетъ: „Стиль его гармоническій, особенно принятый въ нашей музыкѣ со времени Львова и Бахметева. Но мало способствовали укрѣпленію его у насъ и общемузыкальныя, историческія теченія и особенно такъ наз. вагнеризмъ (основатель этого направленія Рихардъ Вагнеръ род. 1813 г. † 1883 г.)“. Сдѣлавъ такой смѣлый отзывъ, о. Лисицынъ начинаетъ здѣсь же смягчать свое сужденіе, и къ концу 109-й стр. у него выходитъ, что „если Львовъ былъ болѣе умѣренный гармонистъ, чѣмъ Бахметевъ, то Виноградову это титло принадлежитъ еще въ меньшей степени“.

Въ отзывѣ о произведеніяхъ С. А. Зайцева поражаетъ равнодушіе автора, заявляющаго, что произведенія этого композитора можно „вполнѣ рекомендовать“ для церковнаго употребленія, хотя, „какъ кажется, одинъ изъ главныхъ недостатковъ, который присущъ произведеніямъ его, заключается въ нѣкоторой сухости и дѣланности его музыки, а также отсутствіи творческой идеи“ (177).

Многіе отзывы страдаютъ еще болѣею неопредѣленностью и неуловимостью ихъ смысла. Что означаютъ выраженія, что „херувимская пѣснь изложена хотя учено, но весьма просто“ (2); „вѣнчаніе изложено просто, но хорошо, а херувимская и просто и хорошо“ (197); „вещь порядочная, хотя стиль автора шаблонный“ (199); „Хвалите Господа съ небесъ — простая, не серіозная пьеска; по простотѣ ее можно рекомендовать“ (201—202) и т. п.? А что означаютъ такія характеристики стиля произведеній: „Великое славословіе написано въ широкѣмъ, громкомѣ стилѣ“; херувимская имѣетъ „стиль гармоніи очень подвижной“; Тебе поемъ — „умилительно-монастырскій“. Встрѣчаются еще стили — „старо-умиленный“ (137), умиленно-минорный, грамотный, стиль очень простой — въ терцію, безхатростный и т. д. и тому подобная неразборчивость въ употребленіи словъ и понятій. Стиль самого автора этой книги какой-то неряшливый. Судите сами: экскурсія по квинтовому кругу (15), солового пѣнія нѣтъ (ib.), присоединеніе однихъ №№ пѣснопѣвій къ другимъ будетъ отзываться винегретомъ (19), вообще это простая вещичка, аллилуія даже очень недурно (25), такой пріемъ отдаетъ искусственностью (93, 98), все пѣснопѣвіе пропитано Русью

(193), басы какъ будто роются въ землѣ (195), пьеса дѣлаеть прекрасное дополненіе къ полнелейному репертуару (113)! Замѣтимъ кстати, что книга о Лисицынѣ изобилуетъ опечатками.

Другія задачи, поставленныя авторомъ, — указать „хоровую доступность и стоимость въ рубляхъ и коп.“ — выполнены имъ болѣе удачно. За немногими исключеніями каждое пѣснопѣніе обозначается какъ простое, доступное, или какъ требующее силъ; для той же цѣли служатъ одна и двѣ звѣздочки, и крестъ; почти каждый отзывъ предупредительно сопровождается указаніемъ цѣны партитуры и голосовъ „по каталогу Юргенсона или по обложкамъ изданій“.

А. Р.

НОВЫЯ КНИГИ.

Дроздовъ, И., О происхожденіи книги Товита. Библиографическое изслѣдованіе. Кіевъ 1901 г. 638+II стр.

Палладій, архим., Проповѣди. Москва 1901 г. 120 стр. Цѣна 40 коп.

Буткевичъ, Т. И., прот., проф. Харьковскаго университета, Религія, ея сущность и происхожденіе. (Обзоръ философскихъ гипотезъ). Въ двухъ книгахъ. Книга I. Харьковъ 1902 г. 560 стр.

Рождественскій, Ал., Веѣ ли три степени церковной іерархіи признаются въ англиканствѣ богоустановленными. Кутаисъ 1901 г. 95 стр. Цѣна 75 коп.

Вѣнокъ на могилу въ Бозѣ почившаго высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго. Изданіе ред. ж. „Вѣра и Разумъ“. Харьковъ 1902 г. 141 стр. Цѣна 50 коп. съ перес.

Бронзовъ, А. А., проф., Нравственное богословіе въ Россіи въ XIX в. С-Пб. 1902 г.

Соколовъ, В., Графъ Л. Толстой и его правила предъ судомъ Слова Божія и Церкви. Москва 1902 г. 50 стр. Цѣна 40 коп.

Савва, В., Московскіе цари и византійскіе василевсы. Къ вопросу о вліяніи Византіи на образованіе идеи царской власти московскихъ государей. Харьковъ 1902 г. 400 стр.

Скворцовъ, Пл., свящ., Краткія бесѣды на св. Библию, какъ пособіе при чтеніи книгъ св. Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта. Въ двухъ частяхъ. Москва 1901 г. Цѣна 1 руб. 50 коп.



Годъ IV. — Книга 2.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Срѣтеніе Господа вѣрующими. Прот. I. И. Сергіева.....	179
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Тарѣва	183
Честь — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) В. А. Крылова...	194
Библейская гигиѣна и макробиотика. (Продолженіе.) Доктора медицины В. К. Недзвецкаго.....	206
Къ вопросу о значеніи богословія, какъ науки. Ив. П. Николаина.....	222

ОТДѢЛЪ II

Завѣты высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго, современному обществу. (Окончаніе.) Священника А. А. Полозова	239
Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ расколомъ. (Продолженіе.) Профессора Н. И. Субботина....	252
Основныя начала и развитіе русской культуры. Іеромонаха Тарасія	283
Изъ воспоминаній о поѣздкѣ въ Ченстоховъ. Г. Б. Ч.	304
Сельская школа и преподаваніе въ ней по воззрѣніямъ Сергѣя Александровича Рачинскаго. Н. Е. Румянцева	313
Библиографія.....	329

I. Прот. Буткевичъ, Религія ея сущность и происхожденіе. Н. Р—цева. — II. Непогрѣшимый, Борьба двухъ Львовъ, или Таксиліада. А. Вознесенскаго. — III. М. А. Миропіевъ, О положеніи русскихъ инородцевъ. Свящ. А. Иванова. — IV. П. Европинъ, Воскресныя литургійныя Евангелія всего года. С. А. П.

Объявленія.

Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академическихъ лекцій еп. Михаила. 2-й листъ.

Срѣщеніе Господа върующими¹⁾.

*Нытъ отпущаеши раба Твоего, Владыко,
по глаголу Твоему съ миромъ*

(Лук. 2, 29.)

Когда воплощенному Слову Божию, *имже вся быша*, пришло время явиться на землѣ, тогда Провидѣніемъ Божиимъ уготованы были нѣкоторые избранные изъ человѣковъ встрѣтить Его чудесное, всеспасительное явленіе и возвѣстить его міру, и, во-первыхъ, виелеемскіе пастыри безсловесныхъ стадъ, освѣдомленные о томъ отъ ангеловъ небесныхъ, засвидѣтельствовавшихъ громко Божество и человѣчество рождающаго Христа; потомъ — исполненный Духа Святаго старецъ священный Сумеонъ, которому было обѣщано отъ Бога, что онъ не умретъ до тѣхъ поръ, пока не увидитъ Христа Господня. Это срѣщеніе Господа Сумеономъ и празднуетъ ежегодно св. православная Церковь, а встрѣчную пѣснь его Спасителю міра повторяетъ ежедневно за вечернимъ богослуженіемъ. Ее вы всѣ знаете, — она начинается словами: *Нытъ отпущаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему, съ миромъ, яко видѣсть очи мои спасеніе Твое.*

Праведный старецъ благословилъ Богомладенца и Матерь Его, и сказалъ Ей: *се, лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе многимъ во Израили, и въ знаменіе пререкаемо: и Тебѣ же Самой душу пройдетъ оружіе: яко да открыются*

¹⁾ Слово на Срѣщеніе Господне 2 февраля 1902 года.

отъ многихъ сердецъ помышленія (Лук. 2, 34. 35). Вотъ какое событіе ежегодно воспоминаетъ и празднуетъ Церковь святая въ назиданіе и спасеніе наше.

Чему учить насъ праздникъ Срѣтенія Господня? — Прежде всего той истинѣ, что Богъ вѣренъ во всѣхъ словахъ и обѣщаніяхъ Своихъ. Онъ обѣщаль еще Адаму и Евѣ, всеродно падшимъ въ раю прародителямъ нашимъ, что Онъ пошлетъ на землю Спасителя имъ и всему роду человѣческому, именно благословенное Сѣмя Жены, которое сотретъ главу змія чело-вѣкоубійцы, что и исполнилось, исполняется ежедневно, и будетъ исполняться до самаго скончанія міра, доколѣ будутъ рождаться и жить на землѣ люди вѣрные и вѣрующіе въ Бога и Христа Его, ибо чрезъ нихъ Онъ, Христось, попираетъ и стираетъ главу змія. — Таковы были патріархи, праотцы, пророки, апостолы, святители, мученики, преподобные и праведные и всѣ святые, — таковы есть и нынѣ между право-вѣрными, побѣждающіе древняго змія, *обольщающаго всю вселенную* (Апок. 12, 9).

Во-вторыхъ, праздникъ Срѣтенія научаетъ насъ тому, что Господь Самъ идетъ навстрѣчу только къ дѣлающимъ правду или алчущимъ и жаждущимъ правды, какъ старецъ Сүмеонъ, потому что Онъ пришелъ на землю для того, *чтобы исполнить всякую правду* (Мѣ. 3, 15) Божію и насъ научить творить правду и избавить насъ отъ всякой неправды, отъ всякаго беззаконія и даровать намъ покаяніе съ плодами спасительными.

Господь подался и почилъ на рукахъ праведнаго Сүмеона, а на руки грѣшнаго чело-вѣка Онъ не подался бы и не возмогъ на нихъ носиться; *ибо какое общеніе правды съ беззаконіемъ, свѣта со тьмою, — Христа съ велиаромъ* (2 Кор. 6, 15)? Такъ и нынѣ Христось не можетъ обитать въ сердцѣхъ и въ тѣлѣхъ, повинномъ грѣху и страстямъ, и если хотимъ имѣть въ сердцахъ своихъ Христа, мы должны покаяться и возненавидѣть грѣхъ, возлюбивъ правду и добродѣтель.

Торжественныхъ срътеній или встрѣчъ Христа Бога, кромѣ Сумеоновой, было еще нѣсколько, при жизни Христа на землѣ. Такъ Его встрѣтили волхвы, восточные мудрецы съ дарами — златомъ, ливаномъ и смирною; встрѣтилъ и провозвѣстилъ Его громогласно при Иорданѣ рѣкѣ Іоаннъ Предтеча, крестившій безгрѣшнаго Владыку твари, освятившаго для насъ крещеніемъ Своимъ воды; Его встрѣтилъ торжественно при входѣ въ Іерусалимъ съ ваіями и вѣтвями древесными народъ еврейскій, при пѣніи: *благословенъ грядый во имя Господне* (Мѡ. 21, 9). Встрѣчаемъ Его ежедневно во время литургіи и мы, когда въ концѣ ея появляются въ открытыхъ царскихъ дверяхъ св. Тайны тѣла и крови Христовой, и хоръ поетъ: *благословенъ грядый во имя Господне, Богъ Господь и явися намъ.*

Кромѣ того, бываютъ ежедневно у вѣрующихъ и благочестиво живущихъ христіанъ внутреннія, тайныя срътенія, т.-е. встрѣчи Господа въ душахъ во время молитвы тайной или явной, при усердномъ покаяніи, когда къ кающейся душѣ приходитъ Христось тайно и ѹтѣшаетъ ее, отечески объемлетъ ее, примиряется съ нею, вселяется въ нее, особенно при искреннемъ причащеніи св. Христовыхъ Таинъ тѣла и крови Его. Но бываетъ и жалкая, плачевная разлука чловѣка со Христомъ, когда душа христіанская впадаетъ въ вольные или невольные грѣхи, напр. въ скверные, невѣрные, лукавые, хульные помыслы или въ гордость, самолюбіе, невѣріе истинѣ евангельской, когда въ невѣріи отвергаетъ Бога и совсѣмъ отступаетъ отъ Него, хулить Его, какъ сталоь это съ богохульникомъ графомъ Толстымъ и многочисленными послѣдователями его, Толстого. На нихъ сбылось пророчество Сумеона Богопріимца, изрекшаго Пресвятой Дѣвѣ достопамятныя слова: *се, лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе многимъ во Израили.* — Это сказано какъ о тогдашнихъ книжникахъ, фарисеяхъ и саддукеяхъ, такъ и о нынѣшнихъ ложно-ученыхъ, именующихся христіа-

нами. Христосъ для Толстого сдѣлался камнемъ преткновенія.

Далѣе, всякій разъ бываетъ жалкая, несмысленная разлука наша съ Богомъ при паденіи въ разные грѣхи — блуда, прелюбодѣйства, злобы, зависти, невоздержанія, пьянства, неповиновенія, своеволія, буйства, ругательства и сквернословія, корыстолюбія и сребролюбія, и въ разные другіе грѣхи; и если человекъ умираетъ во грѣхахъ нераскаянно, онъ навѣки разлучается со Христомъ и сочетается съ діаволомъ, коему уподоблялся и окончательно уподобился въ жизни, и наследуетъ одинаковую съ нимъ участь — муку вѣчную.

Послѣднее срѣтеніе Господа будетъ во второе и страшное Его пришествіе, когда Онъ придетъ въ страшной славѣ Своей и Отца небеснаго со всѣми ангельскими силами: *и узритъ Его всякое око и тѣ, которые пронзили Его, и возрыдаютъ предъ Нимъ все племена земныя* (Апок. 1, 7).

Апостоль Павелъ къ Солунянамъ писалъ: „Самъ Господь при возвѣщеніи при гласѣ архангела и трубѣ Божіей сойдетъ съ неба, и мертвые во Христѣ воскреснутъ прежде; потомъ мы, оставшіеся въ живыхъ, вмѣстѣ съ ними восхищены будемъ на облакахъ, въ срѣтеніе Господу на воздухѣ, и такъ всегда съ Господомъ будемъ“ (I Сол. 4, 16, 17).

Будемъ же встрѣчать Господа здѣсь, на землѣ, доколѣ живы, въ покаяніи и добродѣтели душами чистыми и нескверными, пребывая во взаимной любви и дѣланіи всякой правды, чтобы и во второе пришествіе Его встрѣтить въ радости и водвориться навѣки въ царствіи Его. Аминь.

Святитель Григорій Двоусловный

Философія евангельской исторіи¹⁾).

Рождество Христа: откровеніе въ Немъ божественной жизни.

Въ Немъ жизнь явилась, — вѣчная жизнь,
которая была у Отца и явилась намъ.

1 Иоан. I, 2.

§ 5. Исходнымъ пунктомъ въ пониманіи жизни Господа Иисуса Христа для насъ долженъ служить собственный внутрѣнный опытъ христіанской жизни. Только при этомъ условіи мы основательно можемъ утверждать, что жизнь нашего Спасителя понятна лишь для Его послѣдователей, а для „внѣшнихъ“ ея смыслъ совершенно закрытъ. Только въ этомъ дѣйствительное преимущество вѣрующей философіи евангельской исторіи предъ безпочвеннымъ отвлеченнымъ раціонализмомъ.

Мы живемъ духовною жизнью, которая есть вѣчная божественная жизнь. Гдѣ же начало и источникъ нашей духовной жизни? Въ историческомъ фактѣ земной жизни Иисуса Христа. Въ Немъ божественная жизнь явилась въ условіяхъ человѣческаго существованія, а отъ Него, какъ свѣтъ отъ свѣта, потокъ изъ источника, истекаетъ и на Немъ утверждается духовная жизнь христіанъ всего міра и всѣхъ вѣковъ. Посему откровеніе божественной жизни въ условіяхъ земного существованія и составляетъ главный смыслъ земной жизни Христа какъ въ существѣ Его личности, такъ и въ Его историческомъ значеніи. Въ Немъ „жизнь явилась, — вѣчная жизнь, которая была у Отца и явилась намъ“.

Въ этомъ исходномъ опытнымъ познаніи Иисуса Христа, чрезъ общеніе съ Нимъ и Его Отцомъ, мы имѣемъ основу

¹⁾ Продолженіе, см. 1-ю кн.

для предварительнаго устраненія ложныхъ предвзятыхъ взглядовъ на лицо Иисуса Христа. Это два крайнихъ взгляда. По одному, имѣющему видимость благочестія, божественная жизнь открывалась въ лицѣ Христа по своимъ внѣшне-величественнымъ свойствамъ, всемогуществу, всевѣдѣнію, вседѣ-присутствію, такъ что Иисусъ Христосъ, по этому взгляду, былъ всемогущимъ, всевѣдущимъ человѣкомъ. Это есть то мнимое благочестіе, во имя котораго человѣкъ прекословилъ Господу въ Его намѣреніи понести страданія: „будь милостивъ къ Себѣ, Господи, да не будетъ этого съ Тобою“. По этому взгляду, божественное можетъ проявиться въ человѣческой жизни лишь въ той мѣрѣ, въ какой человѣческая жизнь теряетъ свою ограниченность и перестаетъ быть человѣческой жизнью. Желая возвеличить Христа, ревнуя о Его славѣ, но не по разуму, этотъ взглядъ не обнимаетъ дѣла Иисуса Христа, за которое Онъ положилъ свою душу, — дѣла прославленія имени Отца на землѣ, дарованія Его вѣчной жизни людямъ, приобрѣтенія для божественной славы дѣйствительно человѣческой жизни. Откровеніе божественной жизни во Христѣ нужно такъ понимать, что полнота откровенія стояла въ зависимости отъ полноты человѣческой жизни. Въ этомъ смыслѣ того, что въ Немъ полнота божества явилась тѣлесно. Конечно, въ этомъ мы видимъ соединеніе противоположностей, но вся жизнь Иисуса Христа представляетъ собою разрѣшеніе подобныхъ противоположностей, для отвлеченной логики не примиримыхъ. Здѣсь дается соотвѣтствующій предмету методъ изслѣдованія евангельской исторіи. Въ частности, въ отношеніи къ разсматриваемому вопросу, мы должны видѣть въ дѣйствительности человѣческой жизни Христа, въ полнотѣ ея ограниченности и немощей, не препятствіе въ Его дѣлѣ, а условіе откровенія божественной славы. Что именно дѣйствительная человѣческая жизнь Христа была обнаруженіемъ божественной славы, переживаніемъ божественной жизни, эта мысль образуетъ порогъ евангельской исторіи, за которымъ открывается ея разумъ: не переступить этого порога, не усвоить этой мысли во всей ея глубинѣ, это значитъ отказаться отъ пониманія жизни нашего Спасителя. Только такимъ путемъ мы надлежаще оцѣниваемъ евангельское свидѣтельство, что Сыномъ Божиимъ наречено рожденное Маріею (Лук. I, 32. 31. 35),

а родила Марія немощнаго младенца и „спеленала Его... Младенецъ же возрасталъ, и укрѣплялся духомъ, и благодать Божія была на Немъ, — преуспѣвалъ въ премудрости и возрастѣ, и въ любви у Бога и челоуѣковъ“ (Лук. II, 7. 40. 52). Насколько отлично отъ этихъ евангельскихъ свидѣтельствъ о естественномъ развитіи рожденнаго Маріею Сына Божія мутное изображеніе младенчества Иисуса Христа въ апокрифическихъ евангеліяхъ, въ которыхъ исторія Его дѣтства наполняется вымышленными чудесами съ цѣлью представить Его всемогущимъ!...

§ 6. Рожденный Маріею Иисусъ, Сынъ Божій (ср. Дѣян. III, 13; IV, 27 и др.), былъ дѣйствительнымъ челоуѣкомъ, но не былъ ли Онъ простымъ челоуѣкомъ? Таковъ другой предвзятый взглядъ на лицо Иисуса Христа, составляющій противоположную изложенному крайность. Этотъ взглядъ извѣстенъ съ глубокой древности, а нынѣ онъ имѣетъ громадное число защитниковъ¹⁾. Иисусъ Христосъ, говорятъ, былъ *простой* челоуѣкъ или *только* челоуѣкъ. Сообразно съ этимъ въ евангельскомъ свидѣтельствѣ о зачатіи рожденнаго Маріею Иисуса отъ Св. Духа видятъ вымыселъ, привнесенный въ евангелія сравнительно позднѣе, — продуктъ богословской мысли. Кажущаяся немыслимость свидѣтельствуемаго евангеліями Матѳея и Луки необычайнаго зачатія Иисуса отъ Св. Духа, повидимому, служитъ достаточною основою для отрицательнаго отношенія къ евангельскому повѣствованію.

Чтобы правильно судить объ этомъ взглядѣ на лицо Иисуса Христа, слѣдуетъ имѣть въ виду, что отвергаемая имъ церковное ученіе и евангельская исторія нисколько не умаляютъ полной дѣйствительности челоуѣческой природы Иисуса Христа. Достаточно указать на то, что евангельская исторія представляетъ Иисуса Христа почти въ непрерывномъ молитвенномъ подвигѣ, а „молиться, — скажемъ словами св. Іоанна Златоустаго, — несвойственно Богу“²⁾. Также церковное ученіе

¹⁾ Достаточно вспомнить возникшіе около десяти лѣтъ тому назадъ въ нѣмецкомъ протестантскомъ мірѣ споры по поводу апостольскаго символа вѣры, который отвергали Шремцфъ, Раде и Гарнакъ, главнымъ образомъ, изъ-за третьяго члена, содержащаго ученіе о зачатіи рожденнаго Маріею-Дѣвою Иисуса Христа отъ Св. Духа. Гарнакъ нашелъ себѣ многочисленныхъ послѣдователей. Не говоримъ уже, кромѣ того, о воплнѣ невѣрующихъ Ренанахъ, Штраусахъ, которыхъ также не мало...

²⁾ 64-я бесѣда на Евангеліе Іоанна.

отцы VI вселенскаго собора выражаютъ такъ: „мы, не обращающая въ шутку таинства домостроительства, вѣруемъ, что всесвятая душа Спасителя не только была съ разумомъ и съ волею, но и дѣйствительно волновалась всѣми естественными силами и произвольно обуревалась подобными нашимъ, но безгрѣшными страстями“¹⁾. Посему разсматриваемый нами взглядъ противопоставляется церковному ученію, которымъ не отрицается дѣйствительность человѣческой природы Иисуса Христа, и его сущность не въ томъ, что Иисусъ Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ, а въ томъ, что Онъ былъ только человѣкъ, тогда какъ, по церковному ученію и евангельскому изображенію, Онъ былъ больше, чѣмъ человѣкъ, — Онъ былъ не только сыномъ Давида, но и его Господомъ. Что же значить это ограниченіе въ примѣненіи къ лицу Иисуса Христа и имѣетъ ли оно для себя основаніе? По видимому, заключеніе отъ дѣйствительности человѣческой природы Христа къ тому, что Онъ былъ простымъ человекомъ, есть утвержденіе простого тождества, ибо каждый дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ. Но на самомъ дѣлѣ это ограниченіе въ примѣненіи ко Христу заключаетъ въ себѣ софистическую подтасовку понятій. Говоря, что всякій дѣйствительный человѣкъ есть простой человѣкъ и что Иисусъ Христосъ есть простой человѣкъ, разумѣютъ различное въ томъ и другомъ случаѣ подъ словами „простой человѣкъ“. Въ первомъ случаѣ подъ простою человѣческою природою разумѣютъ то, что свойственно человѣку, исключая изъ понятія все ему несвойственное, но не опредѣляя предѣловъ человѣческаго существа; во второмъ же случаѣ подъ именемъ простого человѣка разумѣютъ лишь то, что въ человѣческомъ существованіи ограничивается предѣлами сознанія и историческими условіями индивидуальной человѣческой жизни. Въ томъ и дѣло, что, примѣняя къ Иисусу Христу указанное ограниченіе, не то хотять сказать, что Онъ былъ тѣмъ, что есть каждый человѣкъ въ дѣйствительности, а то, что Онъ былъ только тѣмъ, что каждый человѣкъ есть въ своемъ сознаніи и въ качествѣ продукта историческихъ условій. Но вѣдь существо человѣка не исчерпывается предѣлами его сознанія и не объясняется

¹⁾ Mansi, XI, 704.

всецѣло историческою причинностью и зависимостью отъ среды. Такъ утверждаетъ современная серіозная наука, основываясь на крушеніи легкомысленныхъ попытокъ объяснить человѣческую личность въ качествѣ продукта историческаго процесса и воздѣйствій среды. Отрицать историческую причинность и зависимость человѣческой личности отъ среды невозможно, но человѣкъ не есть только продуктъ такой причинности: его личность есть центръ самобытнаго существованія и своеобразнаго реагирования на внѣшнія воздѣйствія, хотя по степени этой самобытности и своеобразности можетъ быть большое различіе между отдѣльными личностями. Не ограничивается существо человѣка и предѣлами его собственнаго сознанія. Для нашего сознанія природа дана, какъ нѣчто постепенно познаваемое, но не доступное для познанія во всей своей глубинѣ. Конечно, самобытность человѣка сказывается и въ свободномъ его воздѣйствіи на свою природу, до нѣкоторой степени, такъ что сознательной волѣ отчасти присущъ творческій характеръ, но только отчасти. Всѣмъ своимъ существомъ человѣкъ не можетъ съ полною увѣренностью сказать, какъ онъ поступитъ въ такомъ-то случаѣ, устоять ли въ предстоящемъ искушеніи, окажется ли способнымъ на самоотверженный поступокъ, или нѣтъ. Его желаніе и сознаніе въ данный моментъ не слѣдуетъ слишкомъ цѣнить: вопреки желанію быть самоотверженнымъ онъ можетъ оказаться трусомъ въ силу своей природы, и, несмотря на скромность и боязливость его мнѣнія о себѣ, природа въ нужную минуту можетъ дать ему неожиданно громадныя духовныя силы, которыя, по этой своей неожиданности, называются вдоховеніемъ. Эта сила природы надъ сознаніемъ извѣстна и обсуждается въ литературѣ и наукѣ, но извѣстна она болѣе въ дурную сторону¹⁾, чѣмъ въ хорошую. Но не только въ зломъ, а и въ добромъ отношеніи наша природа не покрывается нашимъ сознаніемъ, при чемъ злая природа человѣка всецѣло объясняется наслѣдственностью, а его добрая природа, съ его идеалами, выступающими за границы земной жизни и условій міра, не можетъ объясняться наслѣдственностью, а предполагаетъ для

¹⁾ См. напр., Тургенева „Пѣснь торжествующей любви“, Чехова „Несчастье“.

себя основу внѣмировую. Какъ бы то ни было, нѣтъ основаній сводить все существо человѣка къ границамъ его сознанія и историческихъ условій¹⁾, и потому названіе Иисуса Христа простымъ человѣкомъ въ указанномъ смыслѣ не выдерживаетъ чисто научной критики: природа каждаго человѣка выступаетъ за границы его сознанія и предполагаетъ своими добрыми стремленіями внѣмировую основу. Мало того. Въ этой неограниченности человѣческаго существа предѣлами сознанія и историческими условіями лежитъ предѣлъ науки о человѣкѣ²⁾. Наука можетъ познавать человѣка въ предѣлахъ его сознанія и въ качествѣ продукта біологическаго и историческаго процесса, но для нея не доступенъ человѣкъ внѣ этихъ предѣловъ, для нея не рѣшимъ вопросъ о происхожденіи человѣка, его сознанія, его воли. Но если такъ, если наука должна остановиться предъ границами естественнаго познанія человѣческой природы, то что же она можетъ возразить противъ религиозныхъ представленій, объясняющихъ недоступную для науки область человѣческаго существа? А по религиозному представленію христіанской истины; человѣкъ — каждый простой человѣкъ есть образъ Божій, т.-е. въ Богѣ имѣетъ основу какъ своего физическаго существованія, такъ и своей нравственной природы. Если наглядно изобразить христіанское ученіе о человѣкѣ, то душу человѣка нужно представлять въ видѣ луча, исходящаго отъ Бога и снова къ Нему возвращающагося и только на нѣкоторомъ протяженіи отграниченнаго сознаніемъ. Конечно, этотъ образъ имѣетъ недостатки³⁾, но недостатки объясняются самою невозможностью образно представить столь возвышенное ученіе; во всякомъ случаѣ образъ имѣетъ основанія въ словѣ Божіемъ⁴⁾ и хорошо выясняетъ какъ лежащую за предѣлами сознанія божественную основу человѣческаго существованія, такъ и безсмертіе человѣка. А въ такомъ случаѣ, какой же смыслъ имѣетъ стремленіе протестантской богословской науки приравнять Иисуса Христа къ простому человѣку съ цѣлью устра-

¹⁾ Ср. С. Трубецкаго „Ученіе о Логосѣ въ его исторіи“, т. I, 1900 г., стр. 380—381.

²⁾ Дю-Буа-Реймондъ, „О границахъ познанія природы“.

³⁾ Именно образъ этотъ можетъ быть истолкованъ въ пантеистическомъ смыслѣ, но потому-то мы употребляемъ его съ оговоркой.

⁴⁾ Быт. II, 7; Еккл. XII, 7.

нить Его божественность? Вѣдь каждый человѣкъ живетъ, движется и существуетъ на божественной основѣ. Безпристрастное сопоставленіе Иисуса Христа съ простымъ человѣкомъ должно вѣсти не къ умаленію божественнаго достоинства Христа, а къ возвышенію Его человѣческаго достоинства. „Иудеи сказали Иисусу: не за доброе дѣло хотимъ побить Тебя камнями, но за богохульство, за то, что Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя богомъ. Иисусъ отвѣчалъ имъ: не написано ли къ законѣ вашему: Я сказалъ: вы боги? Если Онъ назвалъ богами тѣхъ, къ которымъ было слово Божіе, и не можетъ нарушиться писаніе; Тому ли, Котораго Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ, вы говорите: богохульствуешь, потому что Я сказалъ: Я Сынъ Божій“ (Іоан. X, 33—36)?

Однако сопоставленіемъ личности Иисуса Христа съ природою каждого человѣка, какъ образа Божія, только указывается способность человѣческой природы къ богосыновнему достоинству, только намѣчается путь къ пониманію естественнаго богосыновства Иисуса Христа, но не объясняется исполнѣ Его богосыновнее достоинство¹⁾. Понятіемъ о человѣкѣ, какъ объ образѣ Божіемъ, какъ объ откровеніи божественной жизни, предполагается постепенность богооткровенія. Сотворенный Богомъ физическій міръ съ жизнью растительною и животною — вотъ первая ступень ви́шняго, мірового, богооткровенія. Человѣкъ, созданный по образу Божію, представляетъ слѣдующую ступень богооткровенія: одною стороною существа онъ всецѣло принадлежитъ къ ви́шней природѣ, къ физическому міру, но по своей душѣ онъ есть новое твореніе Божіе. Въ его лицѣ въ физическій организмъ вложено новое божественное содержаніе, вдохнута новая свободно-разумная жизнь. Земная жизнь Иисуса Христа составляетъ высшую, совершенную ступень богооткровенія. Онъ — исполнѣ человѣкъ, но въ Его лицѣ человѣческая жизнь послужила новому откровенію, наполнилась новымъ содержаніемъ: это новое содержаніе — духовная вѣчная божественная жизнь²⁾. Въ созданномъ по образу Божію чело-

¹⁾ Какъ это, повидимому, принимаетъ Гаусратъ, „Neutest. Zeitgeschichte“, 1 Th. 2 Aufl., 1873, Ss. 354—355.

²⁾ Какъ Адамъ былъ Божій, такъ и Христосъ былъ Сынъ Божій (Лук. III, 22. 38, ср. Римл. V; 1 Кор. XV). Со Христа въ исторіи человечества началось пакибытіе (*παλιγγεσία* Мо. XIX, 28).

вѣкъ божественная жизнь открылась со стороны формальной — свободно-разумной; въ лицѣ Христа свободно-разумная человѣческая жизнь исполнилась существеннымъ содержаніемъ — жизнью дѣйствительною, духовною, божественною. Поучительно въ этомъ отношеніи сопоставить богооткровеніе во Христѣ съ прежде бывшимъ откровеніемъ въ пророкахъ. „Богъ, многократно и многообразно говорившій издревле отцамъ въ пророкахъ, въ послѣдніе дни говорилъ намъ въ Сынѣ“. Пророческое откровеніе было обращено исключительно къ человѣческому разуму, тогда какъ во Христѣ самая Его человѣческая жизнь была богооткровеніемъ, такъ что люди въ Немъ слышали, видѣли своими очами, разсматривали и осязали руками своими вѣчную жизнь, которая была у Отца, и чрезъ Него получили жизненное общеніе съ Отцомъ. Видѣвшіе Его видѣли Отца.

Только во свѣтѣ этихъ разсужденій и религіозныхъ вѣрованій можно вполне оцѣнить евангельское свидѣтельство о зачатіи рожденнаго Маріею „человѣка Иисуса“ отъ Св. Духа. Отвлеченный рационализмъ въ евангельскомъ повѣствованіи о зачатіи Христа отъ Св. Духа видитъ исключительно фізіологическій трактатъ и обсуждаетъ его исключительно съ точки зрѣнія фізіологическихъ представленій и познаній, а обсуждая такъ, конечно, отвергаетъ. Его не удерживаетъ отъ такой точки зрѣнія даже то простое соображеніе, что повѣствуемое событіе по существу не допускаетъ фізіологическаго обсуждения. Смыслъ евангельскаго повѣствованія совсѣмъ не въ фізіологіи, а въ томъ, что духовная жизнь Иисуса Христа есть жизнь божественная. Въ такомъ случаѣ интересъ евангельскаго повѣствованія не теоретическій, а практическій, — интересъ вѣры. Мы, христіане, живемъ духовною жизнью и ради нея всѣ блага міра вмѣняемъ въ ничто, все терпимъ. Что же? есть ли наша духовная жизнь призракъ, который разсѣется, или это вѣчная божественная жизнь? есть ли жизнь Иисуса Христа, отъ которой истекаетъ наша духовная жизнь, призрачная земная, или вѣчная, небесная жизнь? Вотъ въ чемъ интересъ этого евангельскаго повѣствованія, вотъ на какіе вопросы оно отвѣчаетъ¹⁾. Напрасно возражаютъ,

¹⁾ Вотъ чего не понимаютъ J. Bovon, „La vie et l'enseignement de Jésus (Théologie du N. T.“, t. 1, 1893), p. 202, F. Schleiermacher, „Der christliche Glaube“, B. II, 3 Aufl. 1836, S. 64 folg., W. Beyschlag, „Das Leben Jesu“, I,

что оно передается лишь у Матѳея и Луки, что его нѣтъ ни у Иоанна, ни въ посланіяхъ Павла. Рожденіе Христа отъ Св. Духа предполагается каждою строкою четвертаго евангелія, которое свидѣтельствуетъ, что во Христѣ Слово Божіе стало плотью (I, 14), что Онъ есть хлѣбъ вѣчной жизни (VI) и пришелъ для того, чтобы люди имѣли жизнь (X, 10), что Онъ и Отецъ Его одно (X, 30), что въ Немъ пребывалъ Отецъ (XIV, 11), что Онъ исшелъ отъ Отца и пришелъ въ міръ, и опять оставилъ міръ и отошелъ къ Отцу (XVI, 28)... Апостоль Павелъ не только даетъ свидѣтельство, равносильное евангельскому повѣствованію о зачатіи Христа отъ Св. Духа, но и надлежаще изъясняетъ это повѣствованіе, когда пишетъ, что Христосъ родился отъ сѣмени Давидова по плоти и открылся Сыномъ Божіимъ въ силѣ, по духу святости (Римл. I, 3. 4), что Христосъ — Божій, какъ мы — Христовы (1 Кор. III, 23). Если же евангельское повѣствованіе о зачатіи Иисуса Христа отъ Духа Отца имѣетъ интересъ не теоретическій, а практическій, — интересъ вѣры, то и достовѣрность этого повѣствованія утверждается не на нашихъ фізіологическихъ представленіяхъ, а на нашей вѣрѣ¹⁾, — не на богословской вѣрѣ, которую можно имѣть и не имѣть, а на той живой вѣрѣ, безъ которой не можетъ существовать ни одинъ человѣкъ. Каждый вѣруетъ или во внѣшній міръ, или въ жизнь духовную, каждый живетъ своею вѣрою. Для однихъ внѣшній міръ болѣе реаленъ, чѣмъ міръ духовный, а для другихъ духовная жизнь болѣе реальна, чѣмъ внѣшній міръ. Въ этомъ и дѣло. Если мы вѣруемъ въ свою духовную жизнь и живемъ этою вѣрою, если для насъ духовная жизнь есть вѣчная божественная жизнь, то мы не иначе можемъ представлять себѣ жизнь Христа, какъ жизнью, исшедшею отъ Духа Отца небеснаго.

§ 7. Такъ въ „рожденномъ отъ жены“ „человѣкѣ Иисусѣ“ открылся Сынъ Божій, открылась божественная жизнь не въ тѣняхъ ветхозавѣтныхъ прообразовъ, а въ полной дѣйствительности. Это не только историческій фактъ, но въ немъ

1885, S. 161 folg., не говоря уже объ ученыхъ болѣе отрицательнаго направленія.

¹⁾ Не имѣя живой вѣры, рационализмъ въ самомъ лучшемъ случаѣ можетъ добраться только до „eine dogmatische Construction“, какъ Н. J. Holtzmann, „Sehrbuch d. neutest. Theologie“, I, 1897, S. 415.

мы видимъ исполненіе божественнаго обѣтованія, — исполненіе законовъ божественнаго откровенія въ человѣческой исторіи. Первые люди пожелали быть „какъ боги“, — пожелали личнаго обладанія внѣшне-божественнымъ совершенствомъ, и вслѣдствіе этого подпали власти смерти. Но Богъ, снисходя къ нимъ, далъ имъ обѣтованіе о томъ, что смерть будетъ побѣждена „сѣменемъ жены“, сыномъ жены, сыномъ человѣческимъ. Сѣмя жены или сынъ человѣческой — это человѣкъ, сознающій свое природное ничтожество и въ мѣру этого сознанія полагающій все свое упованіе на Бога. Въ такомъ сознаніи природной немощи и надеждѣ на Бога человѣкъ служитъ орудіемъ откровенія славы Божіей, такъ какъ единственное основаніе для откровенія Бога въ природѣ и исторіи — Его снисхожденіе и любовь. Образъ сына жены проходитъ чрезъ все ветхозавѣтное откровеніе, выражая собою основной законъ богочеловѣчества. Сынъ человѣческой въ VIII псалмѣ изображается, какъ умаленный немного предъ ангелами, но увѣнчанный отъ Бога славою и честію. Изведенный изъ чрева матери — сынъ жены представляется въ XXI псалмѣ въ крайнемъ униженіи и страданіяхъ отъ самодовольныхъ и гордыхъ противниковъ Божіихъ, но въ полномъ упованіи на Бога отъ дня рожденія; и Богъ не пренебрегъ скорби страждущаго, не скрылъ отъ него лица Своего. Въ VII главѣ книги пр. Даніила сынъ человѣческой сопоставляется съ страшными звѣрями, символами высокомѣрія, олицетвореніемъ человѣческихъ царствъ, — и вотъ ему, сыну человѣческому, дается отъ Ветхаго днями власть, слава и царство вѣчное. Ветхозавѣтный символическій образъ сына человѣческаго исполнился въ Сынѣ Маріи, въ Которомъ открылась во всей полнотѣ вѣчная божественная жизнь и Который, поэтому, былъ единственнымъ сыномъ человѣческимъ, какъ именовалъ Себя Господь Иисусъ Христосъ, давая разумѣть откровеніе славы Божіей въ Своемъ униженіи.

Въ данной связи мыслей приобретаетъ особенную поучительность евангельское повѣствованіе о рожденіи Господа Иисуса Христа въ Вифлеемѣ. Въ тѣ дни, — повѣствуетъ евангелистъ Лука, — вышло отъ кесаря Августа повелѣніе сдѣлать перепись по всей землѣ. Эта перепись была первая въ правленіе Квиринія Сиріею. И пошли всѣ записываться каждый

въ свой городъ. Пошелъ также и Иосифъ изъ Галилеи, изъ города Назарета, въ Иудею, въ городъ Давидовъ, называемый Вифлеемъ, потому что онъ былъ изъ дома и рода Давидова, записаться съ Маріею, обрученною ему женою, которая была беременна. Когда же они были тамъ, наступило время родить ей. И родила Сына своего первенца, и спеленала Его, и положила Его въ ясли, потому что не было имъ мѣста въ гостиницѣ... Этотъ разсказъ отрицательная критика считаетъ вымышленнымъ, а мотивомъ вымысла называетъ желаніе представить Иисуса Христа потомкомъ Давида, послѣдникомъ его царства. Но какое въ такомъ случаѣ несоотвѣтствіе между мотивомъ вымысла и его содержаниемъ! Если бы людямъ было предоставлено измыслить мѣсто и обстоятельства рожденія Мессіи, Сына Божія, то, конечно, они могли бы остановиться только на царскомъ дворцѣ и великолѣпной обстановкѣ. Между тѣмъ, что мы видимъ въ евангельскомъ повѣствованіи? Для народившагося Спасителя міра не нашлось мѣста въ гостиницѣ, сама мать спеленала Его и положила въ ясли. Здѣсь мы имѣемъ не вымыселъ, но ту божественную правду, которою управляется вся міровая исторія; здѣсь мы встрѣчаемъ наиболѣе яркое примѣненіе того закона богочеловѣчества, по которому божественная слава соединяется не съ славою человѣческою, а съ человѣческимъ уничиженіемъ.

М. Таръевъ.

(Продолженіе будетъ).

Честь — современныя понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія¹⁾.

Главные недостатки сознанія собственнаго достоинства и чувство исполненнаго долга: гордость въ первомъ случаѣ (типичный примѣръ стоицизма), сопутствуемая чувствомъ подневольности — во второмъ. — Субъективность въ пониманіи долга. — Поправка, вносимая христіанствомъ въ идею долга и чувство собственнаго достоинства. — Принципъ чести, какъ историческій факторъ, двигавшій и соединявшій массы, соединялъ и соединяетъ ихъ чисто внѣшнимъ образомъ, препятствуя, наоборотъ, единенію внутреннему.

Мѣркой честности по признанію людей „чести“ можетъ вообще и въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ служить или сознаніе исполненнаго долга, или чувство собственнаго достоинства, основанное на самоуваженіи. Поведеніе, являющееся результатомъ этихъ принциповъ дѣятельности, даетъ право и на признаніе личной честности другими, иначе право на доброе имя²⁾.

¹⁾ Продолженіе, см. 1-ю книгу.

²⁾ Честность, понимаемая въ узкомъ и специальномъ смыслѣ, какъ вѣрность данному слову — правдивость, представляется, особенно въ наше время „кули-продажи“ и повсюду замаскированной лжи, конечно, исключительною добродѣтелью; но тѣмъ не менѣе въ области этики не можетъ служить предметомъ особаго изслѣдованія, какъ по своей ясности и примитивности, такъ и потому, что далеко не обнимаетъ собою направленіе всей жизнедѣятельности человѣка. Перенесенію и специальное усвоеніе общаго понятія честности одному изъ видовъ ея указываетъ лишь на то, въ чемъ лежитъ центръ тяжести современной жизни и какую нравственность имѣетъ въ виду и дѣлать нашъ житейскій обиходъ. „Въ настоящее время, — читаемъ мы въ одномъ изъ энциклопедическихъ словарей, — понятіе честности чрезвычайно сузилось и большею частью ограничивается исполненіемъ того, чего нельзя не исполнить. Въ особенности честности становится понятіемъ весьма относительнымъ у людей, стоящихъ при денежномъ дѣлѣ..., а въ обществѣ считается честнымъ человѣкомъ почти тотъ, кто лишь

Остановимся сначала на чувствѣ собственного достоинства.

Нѣтъ сомнѣнія, что жизнь человѣка въ дѣйствительности можетъ опредѣляться и простой идеей человѣческаго достоинства, т.-е. представленіемъ о человѣкѣ, какъ свободной личности и господинѣ природы, который, имѣя въ дѣйствительности сознаніе добра и справедливости, оцѣниваетъ сообразно этому сознанію и собственные поступки. Но посмотримъ, къ чему можетъ привести сознаніе собственного достоинства безъ руководства откровенной религіи.

Какъ извѣстно, ни одна религія не ставитъ такъ высоко личность человѣка, какъ христіанство, которое въ этомъ случаѣ не дѣлаетъ разницы между сильнымъ и слабымъ, повелителемъ и послѣднимъ нищимъ. Всеобщее равенство и цѣнность личности основываются въ христіанствѣ не на личныхъ только заслугахъ и преимуществахъ, а главнымъ образомъ на идеѣ братства, по которой все люди представляются одинаково возлюбленными сынами Божиими. Субъективное чувство собственного достоинства христіанина, по опредѣ-

не красть платковъ изъ кармана“ (Слов. Березина, т. IV, стр. 91). Понятіе выиграло въ ясности, но, можно прибавить, тѣмъ хуже это для нравственности, потому что можно, ни разу не обманувъ и не измѣнивъ данному слову, быть образцово безчестнымъ человѣкомъ. Подобное узкое пониманіе честности вполне оправдываетъ взглядъ на нее, какъ на рекламу, способствующую жизненному успѣху, совпадая со слѣдующимъ разсужденіемъ Фр. Моора: „конечно, есть извѣстныя понятія, устанавливаемые людьми по общему согласію, для того, чтобы ускорить пульсъ мірового круговращенія. Честное имя — славная монета, которою можно дѣлать чудесные обороты, умѣй только пустить ее въ ходъ. Совѣсть! — о, да, конечно, отличное пугало для воробьевъ, правильно напосаннный вексель, съ которымъ и банкротъ иногда выпутывается изъ бѣды“... (Шиллеръ, „Разбойники“). Немного выше разсужденіе о честности и мотивировка ея и у Спенсера въ главѣ объ альтруизмѣ и эгоизмѣ („Этика“): онъ находитъ, что извѣстное обузданіе эгоистическихъ стремленій въ результатъ благоприятствуетъ лучшему ихъ удовлетворенію, слѣдовательно — *честность выгодна!* Мотивъ довольно сильный, но, къ сожалѣнію, какъ говоритъ Джоржъ Гербертъ, „честь далеко не всегда укладывается въ одинъ мѣшокъ съ выгодною“ (Смайльсъ, „Характеръ“, стр. 158, С.-Пб. 1895 г.). Блаженной памяти епископъ Теофанъ въ своей небольшой рѣчи „Христіанское понятіе о чести“ такъ говоритъ о честности въ узкомъ смыслѣ этого слова: „между различными, не рѣдко — до самой противоположности (мірскими) понятіями о чести, можетъ быть, самое лучшее есть понятіе о ней, какъ о правотѣ и честности человѣка въ обращеніи съ другими, но и это понятіе входитъ въ разрядъ прочихъ (неправильныхъ), если основывается на одномъ съ ними чувствѣ самолюбія или тщеславія“. „Воскресное Чтеніе“ за 1852—53 гг., № 10, стр. 86.

ленію архимандрита Гавріила, есть „сознаніе въ себѣ высокихъ богодарованныхъ совершенствъ и стремленіе охранять ихъ отъ всего недостойнаго“ (Нравств. богословіе, стр. 584).

Исходя изъ мысли всеобщаго сыновства Божія, христіанинъ прежде всего имѣетъ въ виду достоинство и права ближняго, оставляя за собой только обязанности: основной мотивъ всѣхъ дѣйствій человѣка отсюда — уваженіе *къ другимъ*.

Совершенно по-иному обстоитъ дѣло, когда человѣкъ руководствуется обычно понимаемымъ чувствомъ собственного достоинства: здѣсь онъ выходитъ изъ чувства самоуваженія, изъ мысли о себѣ, какъ самодовлѣющей цѣнности, и этимъ опредѣляетъ свое положеніе въ мірѣ; на первомъ планѣ стоитъ „я“ человѣка, а потомъ уже и общество (ближніе).. Мысль его развивается приблизительно такъ: „я — человѣкъ и, слѣдовательно, обладаю въ извѣстной степени всѣми способностями и стремленіями, которыя присущи человѣку и опредѣляютъ его положеніе въ жизни, а отсюда я имѣю право на извѣстное признаніе и уваженіе *моей личности* и другими“. Понятно, насколько при различіи настроеній должны быть различны и опредѣляемые настроеніями программы дѣйствій того и другого человѣка.

Нѣтъ сомнѣнія, что уважающій себя человѣкъ не способенъ на безчестный поступокъ, но онъ первымъ долгомъ заявить свои права на жизнь, а при неудачѣ станетъ въ ряды недовольныхъ. И въ послѣднемъ случаѣ и въ случаѣ успѣха между двумя такими лицами необходима внутренняя борьба или внѣшнее столкновеніе самолюбій, которое не кончатся до тѣхъ поръ, пока кто-нибудь изъ борющихся не откажется отъ своихъ правъ въ пользу другого. Въ результатѣ получится всегда съ одной стороны жертва, а съ другой — насильственный захватъ. При христіанскомъ возрѣніи на жизнь вообще и значеніе личности въ частности столкновеніе предупреждается любовной уступкой и постоянно ровнымъ довольствомъ жизнью. При всеобщемъ руководствѣ горделивымъ чувствомъ личнаго достоинства жизнь можетъ идти и развиваться, но это не будетъ радостное существованіе, а пытка души, и ожидаемая гармонія прогресса будетъ такъ же далека, какъ эгоизмъ и гордость далеки отъ смиренной любви.

Чувство собственного достоинства, сдѣлавшееся *idée fixe* жизни, постоянно оскорбляемое житейскими обстоятельствами

и не признаваемое другими, — одно изъ сильнѣйшихъ, а главное — неотступныхъ мученій человѣка, которое онъ унесъ, какъ наслѣдство гордости, изъ рая сладости...

Передъ нами постоянно откорбляемая и несчастная, полная трагедіи жизнь Катерины Ивановны Мармеладовой¹⁾, жены безнадежно пропавшаго для трезвой и честной жизни мелкаго чиновника. Эта трагедія усиливается тѣмъ, что для постороннихъ въ ней замѣтны однѣ комическія стороны. Единственное утѣшеніе несчастной женщины, — что она, какъ дочь „благородныхъ“ родителей, стоитъ выше окружающей публики дешевыхъ меблированныхъ комнатъ. Это сознаніе заставляетъ ее скрывать свое мученіе и дѣлать видъ, что для несчастной семьи еще не все потеряно, что жизнь еще можетъ при помощи прежнихъ знакомствъ поправиться, лишь бы пересталъ пьянствовать мужъ. Катерина Ивановна сама почти вѣрится своему заблужденію — такъ ей хочется, чтобы личная жизнь признала ея права на сносное и достойное существованіе, но злая нищета и окончательное безпутство мужа приводятъ ее въ состояніе изступленнаго отчаянія. Она сама губитъ дочь, закрываетъ той навсегда двери честной трудовой жизни, наконецъ, теряетъ несчастно, какъ и вся его жизнь, погибшаго мужа, а съ нимъ и послѣдній лучъ надежды на лучшее будущее. Случайно устроенныя приличныя поминки по мужъ, давшія ей возможность притвориться передъ посторонними имѣющей надежду, заканчиваются рѣшительнымъ скандаломъ, который раскрываетъ ей глаза и на презрительно-насмѣшливое отношеніе окружающихъ къ ея положенію и на безвыходно-отчаянное положеніе семьи. Бѣдная женщина сходитъ съ ума и умираетъ съ постоянно мучившимъ ее сознаніемъ, что жизнь была полна позора и безысходной мѣки, на которую она оставляетъ и своихъ дѣтей.

Въ противоположность Катеринѣ Ивановнѣ погибшая для общественной жизни и обезчещенная Соня безропотно несетъ не по ея винѣ доставшійся ей тяжкій жребій. Она забыла себя, видитъ только мѣку и несчастье другихъ и однимъ своимъ видомъ и существованіемъ напоминаетъ всѣмъ окружающимъ, даже Раскольникову, о любви и прощеніи; она —

¹⁾ Достоевскій, „Преступленіе и наказаніе“.

опозоренная, невинная жизнь будить въ душахъ озлобленныхъ ближнихъ самыя святыя чувства, которыя откликаются на ея состраданіе, какъ ребенокъ на ласку матери; вычеркнутая изъ жизни, сама считающая себя тяжкою грѣшницей и преступницей, преступника по убѣжденію заставляетъ рыдать у своихъ ногъ о безгрѣшномъ счастьи жизни и способствовать его возрожденію.

Достоевскій даетъ намъ еще примѣръ болѣзненной утровки чувства собственнаго достоинства, которое разбиваетъ не только планы героя, но и другую, ни въ чемъ невинную жизнь... Офицеръ, не вызвавшій на дуэль гусара, дурно отзывавшагося о его командирѣ, увольняется изъ полка. Это накладываетъ на него печать скрытности и озлобленія вмѣстѣ съ желаніемъ поднять такъ глупо и несправедливо потерянное достоинство въ своихъ и чужихъ глазахъ, между прочимъ молодой жены, прежде бѣдной кандидатки на домашнюю учительницу. Но молчаливость героя и слишкомъ выжидательный образъ дѣйствій, употребляемый имъ для поднятія и оправданія собственнаго достоинства самую жизнь приводятъ къ трагической развязкѣ: жена его, подавленная холодностью и не понимающая мужа, послѣ долгихъ мученій бросается изъ окна и разбивается до смерти, держа въ рукахъ свою единственную святыню — икону — благословеніе матери¹⁾. Черезчуръ осторожное отношеніе героя къ своему самолюбію, соединенное съ твердостью характера итти въ разъ выбранномъ направленіи, поздно раскрыло глаза на истинное положеніе дѣла его женѣ, когда она не могла уже отдать ему „должное“ уваженіе и любовь, окончательно загубленная его прежнимъ поведеніемъ.

Неправильно понятое чувство собственнаго достоинства не только не даетъ счастья и удовлетворенія, но, какъ видно изъ приведенныхъ примѣровъ, можетъ приводить къ поступкамъ, которые не могутъ претендовать на названіе честныхъ даже и въ отдаленной степени.

Но эти примѣры, собственно говоря, не представляютъ типически выраженнаго чувства личнаго достоинства, такъ какъ жертвы печальнаго недоразумѣнія стараются поддержать собственное достоинство, главнымъ образомъ, въ глазахъ дру-

¹⁾ Достоевскій, „Кроткая“. Дневникъ писателя, ноябрь.

гихъ и этимъ обманываютъ самихъ себя. Чувство собственнаго достоинства, понимаемое болѣе философски и настойчиво проводимое, не желаетъ считаться съ мнѣніемъ постороннихъ, прислушиваясь исключительно къ внутреннему голосу разума и основанной на немъ пресловутой „внутренней чести“.

Мы, пожалуй, напрасно стали бы искать типичный примѣръ крайняго и послѣдовательнаго проявленія сознанія собственнаго достоинства въ наличной дѣйствительности. Наука и въ особенности христіанство, незамѣтно для самихъ послѣдователей, ослабили интенсивность чувства и суровую прямолинейность первыхъ приверженцевъ самостоятельно выстраданной идеи. Можно сказать вообще, въ какую бы область философскихъ выводовъ о жизни и поведеніи мы ни заглянули, разъ эти вопросы поднимались до появленія христіанства — типично выраженную и строго проведенную въ жизнь мысль мы должны искать именно у ея духовныхъ родителей. Поэтому и законченный типъ человѣка съ крайне выраженнымъ сознаніемъ собственнаго достоинства можетъ дать лишь древній стоикъ.

Вся философія стоицизма, по признанію Э. Навиля¹⁾, есть философія человѣческаго достоинства. Стоикамъ принадлежить честь одухотворенія нѣкоторыхъ понятій, хотя бы греческой *ἀρετή*, которою они выражали совершенство какой-нибудь вещи и благо вообще. Они же ввели въ этику и терминъ „честное“ — *honestum* (римскіе стоики), какъ замѣну понятія *ἀρετή*, и говорили, что высшее благо заключается въ „честномъ“²⁾, по выраженію Сенеки: *Nihil est bonum nisi, quod honestum est; quod honestum est, utique bonum* (Ер. 120).

Послѣдователи стоицизма знали, что выше всѣхъ мелочей жизни, тщеславія и легкомыслія стоитъ область разума, поклоняясь которому, они возвысились до великой идеи единства человѣчества, — учили, что быть настоящимъ человѣкомъ значить стоять выше враждебности кастъ и націй, вслѣдствіе чего мы видимъ между ними раба (Эпиктетъ) и императора (Маркъ Аврелій); однимъ словомъ, эти философы,

¹⁾ „Доугъ“, стр. 12. С.-Пб. 1893.

²⁾ Невзоровъ, „Мораль стоицизма“, стр. 41.

по выраженію того же Э. Навиля, „стояли на порогѣ совершеннѣйшей истины“. Это были истинные мудрецы, люди, подчинявшіе чувственные и недостойныя челоуѣка движения разуму и волѣ — почти аскеты.

Но изъ какихъ побужденій исходила эта „мудрость“ и какъ она осуществлялась?

Философія Зенона первымъ долгомъ учить различать зависящее и независящее отъ насъ. Не въ нашей волѣ всѣ внѣшніе предметы и отношенія: богатство, слава, всѣ житейскія дѣла, даже здоровье, а именно отъ всего этого люди ожидаютъ счастья, при неудачѣ же считаютъ себя несчастными. На самомъ же дѣлѣ независящее отъ насъ не умаляетъ и ничего не прибавляетъ къ нашему достоинству, поэтому должно быть отнесено къ разряду вещей безразличныхъ (*adiáphora*). Вполнѣ отъ насъ зависятъ наши дѣянія, мысли — все то, совокупность чего стоики называли „добродѣтелью“ и *honestum*. Побѣда надъ внѣшностью и слѣдованіе внутренней добродѣтели — высшее блаженство мудреца: внутренняя свобода — высшая цѣль челоуѣческой жизни; достигнувъ ея, челоуѣкъ обнаруживаетъ истинное достоинство.

Здѣсь кончается возвышенная сторона ученія. Исходя изъ мысли о добродѣтели, какъ о внутреннемъ дѣланіи, стоики проповѣдывали доходящее до презрѣнія равнодушіе ко всему внѣшнему, къ чему относили, между прочимъ, и любовь къ людямъ, потому что и жизнь и благо ближнихъ мало зависятъ отъ нашей воли. Второе правило мудреца — это сумѣть отказаться отъ всякой дѣятельности внѣ себя. При всемъ уваженіи къ челоуѣку и стремленіи къ космополитизму каждый стоикъ представлялъ изъ себя совершенно обособленную единицу, не связанную ничѣмъ, кромѣ ученія, даже со своими единомышленниками, потеря и несчастье которыхъ его такъ же мало огорчали, какъ потеря и совершенно незнакомыхъ лицъ.

Такимъ образомъ послѣдовательно проведенное ученіе о собственномъ достоинствѣ, не желающемъ считаться съ внѣшней жизнью, обнаруживаетъ жестокое безчувствіе и гордость непомѣрную, отрицающую первую и главнѣйшую заповѣдь Христа о дѣятельной и сострадательной любви.

Какъ міровое ученіе, стоицизмъ представлялъ бы изъ себя космополисъ ко всему равнодушныхъ нищихъ, безъ всякой надежды на внѣшне-культурное развитіе, потому что въ этомъ,

признаваемомъ лишь въ умѣ, братствѣ не было бы ни внѣшней связи, ни симпатіи, а достигнутое общее совершенство не доставило бы никому прочной и настоящей радости. Это не было бы общество людей въ собственномъ смыслѣ, потому что состраданіе и слезы — принадлежность только человѣка — оставлены ему, какъ драгоценный залогъ стремленія къ высшему, всестороннему и всеобщему блаженству. Равнодушіе безчестить человѣческое достоинство гораздо больше, чѣмъ ошибки разума и сердца, и для поддержанія его (достоинства) и дѣйствительной гармоніи жизни, очевидно, нужно, кромѣ гордаго сознанія своей независимости и презрѣнія къ внѣшнимъ условностямъ, что-то другое, приобретаемое только христіанскимъ взглядомъ на жизнь.

Но гордый человѣкъ не желаетъ смириться, признать законъ Христа, и ищетъ оправданія честной человѣческой жизни въ автономной идеѣ широкообъемлющаго понятія долга.

Для того, чтобы быть честнымъ человѣкомъ и приобрести необходимое удовлетвореніе жизнью, достаточно исполнять и поддерживать должное по закону и совѣсти отношеніе къ своимъ ближнимъ, своимъ обязанностямъ и поступкамъ. Мы иначе не можемъ формулировать того универсальнаго чувства долга, на которомъ желаютъ основать свою дѣятельность „честные“ люди, и въ самомъ этомъ опредѣленіи не можемъ не замѣтить довольно шаткаго базиса честности. Въ самомъ дѣлѣ, чтѣ же это за чувство долга, о которомъ такъ много говорятъ и пишутъ, какъ не индивидуализированное въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ требованіе природной человѣку совѣсти, и, слѣдовательно, говорить о личномъ чувствѣ долга, какъ о чемъ-то постоянно неизмѣнномъ, всѣмъ и каждому извѣстномъ, какъ о мѣркѣ, которой безошибочно опредѣляется безотносительный и всеобщій идеалъ честности, было бы по меньшей мѣрѣ странно и похоже на то, какъ если бы кто и громадныя разстоянія и минимальныя мѣры длины сталъ измѣрять однимъ и тѣмъ же аршиномъ и увѣрять, что онъ нашель общую мѣру длины — аршинъ.

Чувство долга, какъ нравственной обязанности, слишкомъ субъективно и часто въ двухъ отдѣльныхъ лицахъ разнится до противоположности; имѣя общее основаніе въ природен-

номъ голосѣ совѣсти, оно въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ слагается еще и изъ понятій среды и требованій законности, принятой въ странѣ¹⁾.

Мы намѣренно не желаемъ присоединять къ чувству долга законъ Христа, потому что требованія послѣдняго представляются обязательными и законными, въ противоположность законамъ государственнымъ, лишь руководствующимся имъ или исполняющимъ его. Для руководствующихся же земными законами онъ важенъ постольку, поскольку вошелъ въ эти законы и незамѣтно для самихъ людей въ общественное и личное сознание, въ то пресловутое общественное мнѣнiе, которое составляетъ по-своему каждую группу людей, связанныхъ общими интересами. Въ этой группѣ людей христіанъ только по имени, лежитъ граница, до которой долгъ разсматривается, какъ что-то дѣйствительно достижимое, и чувство *исполненнаго* долга можетъ переживаться не какъ частный случай, а какъ рѣшенная во всей ея цѣлокупности задача жизни. Стоящіе за этой границей христіане по жизни и убѣжденію уже выходятъ изъ круга людей, руководствующихся идеей долга, потому что послѣдній замѣненъ у нихъ закономъ Христа, стоящимъ выше и совѣсти и всѣхъ общепринятыхъ понятій. Чувство исполненнаго долга жизни, можно сказать, совершенно неизвѣстно христіанамъ, потому что при всей любви и при всемъ усердіи выполнить законъ Христа они считаютъ себя его постоянными должниками.

Не слѣдуетъ, конечно, пренебрегать чувствомъ долга, какъ божественнымъ даромъ, заложеннымъ въ совѣсти, но необходимо возставать противъ того взгляда, который позволяетъ смѣшивать велѣнія внутренняго долга и виѣшнія обязанности, придавая тѣмъ и другимъ равное достоинство, и рассматри-

¹⁾ Спенсеръ, согласно своей теоріи, опредѣляетъ чувство долга даже какъ взаимную обусловленность, съ которой наши предки принуждаютъ насъ дѣйствовать въ сторону общественнаго блага и съ которой мы принуждаемъ къ тому же нашихъ потомковъ (Гюйо, „Ист. и крит. совр. англ. ученій о нравственности“, стр. 359). „Чувство долга и его обратная сторона — чувство недолжнаго, — пишетъ Пв. Поповъ, — какъ первичные и неразложимые элементы душевной жизни, не могутъ быть ни описаны, ни опредѣлены. На нихъ можно только указывать, и этихъ указаній достаточно для нормальныхъ людей, способныхъ испытывать эти чувства; для тѣхъ же, кто чуждъ этихъ чувствъ, никакія описанія и опредѣленія не могутъ дать о нихъ понятія“ („Ест. нравств. законъ“, стр. 190).

ваетъ внутренній долгъ, какъ что-то самодовлѣющее, возможное исполненіе чего даетъ въ текущую минуту идеаль дѣйствительности.

Очевидно, что долгъ, сознаваемый, какъ достижимая необходимость, не имѣетъ большой цѣны, потому что ставить чело-вѣка въ положеніе раба, а не господина жизни. — раба, кото-рый примирился съ фактомъ своего появленія на свѣтъ и несетъ обязанности жизни безъ любви и свободнаго выбора и безъ стремленія стать выше этого рабскаго состоянія. Типичный примѣръ такого понятія о задачѣ жизни и апа-тичнаго исполненія ея обязанностей видимъ въ желаніи Монтэня: „Я хочу, чтобы люди были дѣятельны и чтобы какъ можно дольше исполняли обязанности, налагаемыя жизнью: я хочу, чтобы смерть нашла меня сажающимъ капу-сту, но безъ всякой излишней заботы о ней и о моемъ плохомъ садѣ“¹⁾. Такое разсужденіе по его сравнительному достоинству мало бы чѣмъ отличало существованіе чело-вѣка отъ существованія гусеницы, которая ѣсть посаженную имъ капусту. Почтенность („честность“) такого существованія равняется почтенности рожденнаго въ рабствѣ невольника, который, не разсуждая, всю жизнь вставалъ и шелъ на ра-боту по властному приказу хозяина въ увѣренности, что за неисправность онъ будетъ жестоко наказанъ; его стремленія не простираются дальше обработки не принадлежащаго ему поля, полученія своего невольническаго пайка и заканчи-ваются никого не огорчающей смертью отработавшей свою долю и потому негодной силы.

Предметъ долга — дѣланіе добра, но чтобы оно было нравственно добрымъ и для самого творящаго, къ сознанію необходимости должно присоединиться желаніе быть добрымъ, а это желаніе дается, въ свою очередь, любовью. „Идеаломъ нашего нравственно-христіанскаго настроенія должно быть не слово „долженъ“, а слово „хочу“. Христіанинъ въ чув-ствѣ сыновней любви къ Отцу своему уже не знаетъ о долгѣ, но весь пламенѣетъ хотѣніемъ любви исполнить волю От-чую“ („Странникъ“, декабрь 1900 г., стр. 577). Любовь и желаніе исполнять должное могутъ мыслиться лишь подъ условіемъ разумности требованія, а разумность предпола-

¹⁾ „Опыты“, стр. 109, пер. Глѣбовой. С.-Пб. 1891 г.

гаеть выше насъ и нашей грѣшной природы стоящій Разумъ, т.-е. Божество, какъ выяснилъ еще Кантъ. Только признавъ цѣлесообразность устроеннаго по плану Разума міра, мы можемъ добровольно въ извѣстномъ смыслѣ ограничивать себя или побуждать къ дѣятельности. Поэтому намъ кажется страннымъ общество честныхъ людей, о которыхъ разсуждаетъ г-жа Некеръ де-Соссюръ: „наблюдая подробно за обществомъ честныхъ людей, мы увидимъ, что они дѣлятся на два разряда. Одни слѣдуютъ извѣстнымъ наклонностямъ, увѣрившись однакоже заранѣе, что въ нихъ нѣтъ ничего противозаконнаго; другіе повинуются призыву совѣсти и увѣрены, что имъ предназначено совершить то или другое дѣйствіе“¹⁾. Первые не представляются ни истинно честными, ни истинно свободными, потому что необходимо смотреть на долгъ, какъ на что-то ограничивающее ихъ склонности и скучное; вторые не могутъ имѣть настоящей увѣренности въ своемъ призваніи, такъ какъ и самая совѣсть безъ увѣренности въ Законодательѣ можетъ считаться заблужденіемъ или разрѣшиться признаніемъ злой совѣсти: „все позволено смѣлому!“²⁾.

Въ большинствѣ случаевъ сердце и совѣсть ведутъ насъ по вѣрной дорогѣ или, по крайней мѣрѣ, указываютъ на нее, но если взглядъ нашъ не проникаетъ за предѣлы вѣшняго міра, то, по выраженію Навиля, „долгъ необходимо останется неразрѣшенною загадкою“ (стр. 31).

Исполненіе долга и чувство собственнаго достоинства составляютъ безусловно лучшія качества честнаго человѣка, но, не проникнутыя и не дополнены сознательно христіанскимъ воззрѣніемъ на жизнь и жизненный подвигъ, эти лучшія человѣческія чувства мало имѣютъ цѣны для царствія Божія, такъ какъ только христіанство сообщаетъ подвигу ту

¹⁾ Цит. по Навилю, стр. 26. Упомянутое во второмъ случаѣ о совѣсти подтверждаетъ наше мнѣніе о несамостоятельномъ значеніи „внутренней чести“.

²⁾ Типичный примѣръ послѣдняго вида „честныхъ людей, увѣренныхъ въ своемъ призваніи“, представляетъ герой „Преступленія и наказанія“ до его раскаянія. О душевномъ состояніи Раскольника, который убійствомъ старухи, по словамъ Разумихина, „разрѣшилъ кровь по совѣсти“, судебный слѣдователь говоритъ: „убилъ — да за честнаго человѣка себя почитаетъ, людей презираетъ, блѣднымъ ангеломъ ходитъ“..., стр. 453.

плодотворную силу, которая перерождаетъ внѣшній и внутренній міръ человѣка и способствуетъ началу вѣчной жизни здѣсь на землѣ.

Сознаніе собственнаго достоинства, не христіански направленное, замыкаетъ человѣка въ себѣ самомъ и порождаетъ гордость и холодность къ людямъ, что всего больше мѣшаетъ человѣку быть истиннымъ сыномъ своего небеснаго Отца. Чувство долга безъ любви и расположенія къ Нему обращается въ скучную и тяжелую обязанность, которая только стѣсняетъ жизнь. И то и другое чувство безъ представленія о Высшемъ Началѣ души и совѣсти и потустороннемъ мірѣ лишаются всякаго смысла, какъ явленія, не имѣющія опредѣленной цѣли и не возвышающіяся надъ потребностями суетнаго честолюбія здѣшняго міра.

В. Крыловъ.

(Продолженіе будетъ.)

Виблейская гігіена и макробиотика¹⁾.

Обрѣзаніе. Относительно *обрѣзанія* должно сказать, что оно прежде всего, конечно, было знакомъ завѣта вѣры, но, съ другой стороны, или, лучше сказать, вмѣстѣ съ тѣмъ отвѣчало физическимъ потребностямъ жителя жаркихъ странъ, абсолютно предупреждая развитіе болѣзни, называемой balanitis et balanopostitis со всѣми ея послѣдствіями. очень частой въ жаркомъ климатѣ и могущей оказать весьма вредное вліяніе на половую дѣятельность. Сама операція обрѣзанія въ древности была, несомнѣнно, вообще тяжелой; такъ какъ 1) совершалась на дѣтяхъ восьми дней отъ рожденія; 2) ради нея равнины разрѣшали „дѣлать“ въ субботу (она „оттѣсняла“ субботу; 3) глава 34, 25 Бытія показываетъ, что даже у взрослыхъ и сильныхъ людей послѣопераціонное теченіе было весьма нелегкое: обитатели Сихема ослабѣли до того, что не могли оказать сопротивленія и защититься *отъ двухъ мужчинъ* (Симеона и Левія). Этотъ характеръ операціи легко объясняется 1) отсутствіемъ антисептики²⁾ и 2) несовершенствомъ техники и самихъ орудій, такъ какъ для этого часто употреблялись даже каменные ножи, напр. Сепфорою (Исх. 4, 25) и Иисусомъ Навиномъ (Ис. Нав. 5, 3). Что религіозное значеніе обрѣзанія было *не* единственное, это доказывается 1) тѣмъ, что измаильтяне Аравіи относились къ нему небрежно и, повидимому, недружелюбно, какъ это явствуетъ изъ случая

¹⁾ Продолженіе, см. 1-ю книгу.

²⁾ Хотя Талмудъ (Шаббатъ, стр. 90, 2) говорятъ о посыпаніи ранки тминомъ, содержащимъ дезинфицирующее средство тимолъ, и о наложеніи повязки, смоченной въ смѣси масла и вина, но тминъ часто пережевывался предварительно зубами, что могло вести къ заразе раны.

съ Сепфорой (Исх. 4, 25) и ея укорительныхъ словъ при этомъ. 2) Магометъ его не узаконялъ; оно введено у мусульманъ только послѣдователями пророка. 3) Уже многіе іудеи указывали на недостаточность плотскаго обрѣзанія; такъ еще Іеремія училъ: „обрѣзываютъ крайнюю плоть сердца вашего“ (Іерем. 4, 4). 4) Талмудъ понимаетъ подъ обрѣзаніемъ не только простое удаленіе части крайней плоти, а также удаленіе *сращеній*, безъ чего обрѣзаніе „обезцѣнивается“ (Шаббатъ, стр. 91, примѣч. 1-е внизу); въ сомнительныхъ случаяхъ Симонъ, сынъ Гамалиила, велитъ „приглядѣться во время erectionis“¹⁾ и въ крайнемъ случаѣ повторить инцизію. Ясно, что здѣсь преслѣдуются чисто гигиѣническія цѣли, близко касающіяся функціи органа, а именно приведеніе въ нормальное состояніе кожи glandis для возвращенія ей той высокой степени чувствительности, которая необходима для правильности coitus'a. Это первая цѣль и вторая, — предупрежденіе balanitis et postitis съ осложненіями, могущихъ такъ же вредно отразиться на половой способности, которая въ древности пользовалась особенно заботливой охраной закона. Есть правила, 1) прямо берущія подъ свою защиту органа genitalia masculina (Второз. 25, 11 и 12), 2) предписывающія не лишать рабыни супружескаго сожитія (Исх. 21, 10), 3) освобождать новоженоевъ отъ военной службы (Второз. 24, 5) 4) Господинъ даетъ рабу еврею язычницу въ жены (Исх. 21, 4).

Бракъ и его особенности. Было бы большою ошибкой думать, что всѣми только что отмѣченными предписаніями закона относительно coitus'a поощрялось *исключительно* самое сожительство. Нѣтъ. Законъ смотритъ на него преимущественно, какъ на средство къ размноженію во исполненіе словъ Бога къ Аврааму и Іакову. (Быт. 17, 6). По Товиту „жена предназначена отъ вѣка; приближаясь къ ней, надо молиться“ (ср. Коранъ 70, § 22, 3). Не даромъ люди съ поврежденными organa genitaliane могутъ быть священниками и войти въ общество Господне, т.-е. жениться на еврейкахъ (Второз. 28, 1), а сожительство скопца Талмудъ считаетъ блудомъ (Іевам. 60, 5) и запрещаетъ мужчинѣ пить „иккаримъ“, чтобы не имѣть дѣтей, ибо никто не имѣетъ права освобождать себя отъ

¹⁾ См. Шаббатъ 24 а, 16, 9.

заповѣди: „плодитесь и размножайтесь (id., стр. 50, 6 и 51), развѣ онъ имѣеть уже двухъ дѣтей, — по Гиллелю — сына и дочь¹⁾. Вообще Талмудъ ставить женитьбу (по важности) на ряду съ торой (Берахоть, стр. 36, 7, 12). И вся эта заботливость закона не пропала даромъ: люди древности болѣе, чѣмъ оправдали ее: у нихъ мы видимъ какое-то *стихійное*, чтобы не сказать: неистовое стремленіе къ размноженію. Это доказывается, напр., 1) поступкомъ и разговоромъ дочерей Лота (Быт. 19, 31—36), 2) словами Рахили (Быт. 30, 1: „дай мнѣ дѣтей, а если не такъ, я умираю“...; „борьбою сильною боролась я съ сестрою моею, и превозмогла“ 30, 8) и 3) исторіей Авраама, который уже въ глубокой старости взялъ жену Хеттуру, родившую ему шесть сыновей. Привѣтъ Лавана Ревеккѣ („сестра наша! да родятся отъ тебя тысячи тысячъ“), равно какъ извѣстныя молитвы Анны (1 Цар. 2, 1—5) и Елизаветы (Луки 1, 25) убѣдительно свидѣтельствуютъ о томъ, что здѣсь было дѣло преимущественно въ стремленіи имѣть дѣтей, а не только въ желаніи сожитія. И это непреодолимое стремленіе древнихъ было весьма богато результатами, примѣры которыхъ въ изобиліи даютъ намъ книги Судей, 4-я Царствъ и 2-я Паралипомонъ („У Гедеона было 70 сыновей“ Суд., 8, 30; у Гаира — 32 сына, id. 10, 4; у Авдона — 40, а у Есевона — 60 дѣтей, id. 12, 14 и 9; „У Ахава было 70 сыновей“, 4 Цар. 10, 1; Ровоамъ же превзошелъ всѣхъ ихъ, имѣя отъ 78 женъ и наложницъ 88 дѣтей, 2 Пар. 11, 21). То же наблюдалось и у мусульманъ временъ Калифата, а также отчасти и у современныхъ, однако, конечно, далеко не въ такой степени. Эта легендарная, хотя и вполне достовѣрная, плодовитость зависѣла, главнымъ образомъ, отъ двухъ причинъ: отъ раннихъ браковъ и многоженства.

Бракъ въ очень молодомъ возрастѣ составлялъ обыкновенное явленіе на юго-востокѣ, гдѣ созрѣваютъ, „сформируются“ рано. Талмудъ часто, хотя, правда, и не совсемъ опредѣленно, говоритъ о „сожительствѣ мальчика 9 лѣтъ и одного дня“ (Левамотъ, стр. 71, 6 и 7, примѣч. 2-е; стр. 72, 8); это сожитіе, надо думать, скорѣй *de jure*, чѣмъ *de facto* (Левамотъ, стр. 72, 9), но оно доказываетъ, что браки

¹⁾ Не здѣсь ли начало такъ называемой Zweikindersystem?

были ранніе. Послѣдніе хороши во многихъ отношеніяхъ и прежде всего въ томъ, что силы супруговъ свѣжи и еще вполне сохранны; слѣдовательно есть полная возможность рассчитывать на здоровое, способное и притомъ *многочисленное* семейство, ибо количество дѣтей *ceteris paribus* при такихъ обстоятельствахъ будетъ, конечно, больше, чѣмъ если бы тѣ же супруги вступили въ бракъ нѣсколькими годами позднѣе. — По Шаммаи, „міръ созданъ для размноженія“ (Гиттинъ, стр. 354), а раввинъ Акиба приравниваетъ „не занимающагося размноженіемъ“ къ „проливающему кровь“ (Левам., стр. 51 внизу). Если припомнить исторію Оана¹⁾ и все вышесказанное, то какъ-то невольно наталкиваешься на мысль, что древніе въ этомъ отношеніи смотрѣли на человѣка, какъ на носителя чаши съ драгоценнымъ веществомъ — сѣменемъ, и идеаль состоялъ въ томъ, чтобы ни одна капля его не пропадала даромъ; для всего будущаго человѣчества или, точнѣе, еврейства (этого „сѣмени праведнаго“) это была высокая, даже наивысшая цѣнность. Не даромъ здоровый, но имѣвшій *pollutionem nocturnam* въ религіозномъ отношеніи ставился ниже менструозной, родильницы, страдающаго сперматорреей, т.-е. больного, не повиннаго въ ней человѣка: послѣдніе трое „могутъ читать тору, изучать мишну, мидрашъ, галахи и агады“, но первый ничего этого дѣлать *не въ правѣ*“ (Берахотъ, стр. 11 а, 2, 12). И вотъ въ этомъ-то взглядѣ, по-моему, лежитъ начало и извѣстное оправданіе, точнѣе — *raison d'être* многоженства. Чтобы понять это, надо прежде всего принять во вниманіе, что все сказанное выше о сѣмени не заключаетъ въ себѣ ничего фигуральнаго, а просто относится къ *semen virile*, — къ мужчинѣ. Женщина же считается „полемъ“, или засѣваемой нивой; за оскопленіе ея не полагается наказанія (Левам. 51, 8, 4), она можетъ жить безъ мужа и пить „пккаримъ“ (см. выше); еврейки не могли выходить замужъ за моавитянъ и аммонитянъ, а женщины послѣднихъ свободно „разрѣшались“ въ жены евреямъ. Аналогичный взглядъ на роль женщины въ дѣтороженіи приводитъ

¹⁾ Кстати, грѣхъ его, судя по словамъ текста, повидимому, не былъ общеизвѣстнымъ подъ *этимъ* именемъ порокомъ, а скорѣе, можно думать, представлялъ такъ называемый *coitus incompertus*: вѣдь Оанъ поступалъ такъ, „когда входилъ...“, что нимало не соответствуетъ вышеупомянутому пороку, и часто даже не возможно при немъ.

одинъ изъ героевъ классической трагедіи, пытающійся защищать Ореста, убившаго свою мать. Но отсюда уже одинъ шагъ до многоженства, которое становится почти необходимостью, если жена бесплодна, въ меньшей степени, если она уже беременна: въ этихъ случаяхъ semen virile будетъ пропадать даромъ, — „будетъ проливаться кровь“ могущихъ произойти изъ него людей. А чтобы этого не случилось, нужна вторая жена или наложница и т. д. Но при такой интенсивности половой дѣятельности и быстромъ наступленіи беременности при раннихъ бракахъ, полигамія была conditio sine qua non, разъ желали достигнуть возможно большаго числа рожденій. Наоборотъ, если надо было ограничить количество жителей какой-либо общины (какъ это было, напр., въ идеальной республикѣ Платона), возможно per contrarium проповѣдывать общность женъ, сравнительно весьма уменьшающую частоту зачатій, и очень выгодную въ глазахъ Платона — законодателя также во многихъ другихъ отношеніяхъ. — Итакъ, бракъ былъ 1) ранній и *не рѣдко* 2) полигамическій¹⁾; но это не единственныя его особенности.

Какъ третью, не менѣ первыхъ двухъ существенно важную особенность брака у евреевъ древняго времени, надо отмѣтить его дѣвственность, если не постоянную, то весьма частую²⁾, и притомъ не только со стороны женщины, но не рѣдко отчасти и со стороны мужчины: въ ранній бракъ онъ вступалъ часто еще, *такъ сказать*, „дѣвственнымъ“. Этимъ до нѣкоторой степени осуществлялся идеалъ, высказанный Гуфеландомъ въ его „Макробіотикѣ“ и притомъ за много вѣковъ до рожденія этого знаменитаго нѣмецкаго врача и нѣкоторыхъ современныхъ намъ его единомышленниковъ (напр. д-ра Огорокова). Законъ, однако, ничего не говоритъ собственно о „дѣвственности“ мужчины (*sit venia verbo!*), а Талмудъ такъ опредѣленно заявляетъ, что „существуютъ лишь

¹⁾ Правда, законъ пытается иногда ограничить многоженство, такъ сказать, приличными предѣлами, напр., для царя (Второз. 17, 17), но дѣластъ это не совсемъ рѣшительно и опредѣленно (что значить: „не умножать“?). Лаванъ заклиналъ Іакова не брать женъ сверхъ его дочерей. Но, вѣдь, онъ самъ же отдалъ ему ихъ *объимъ* съ ихъ рабынями Валлой и Зелфой (см. Быт. 31, 56 и 30, 4 и 9). Магометъ совѣтуетъ не брать больше четырехъ женъ (Коранъ, стр. 102, 3).

²⁾ Здѣсь идетъ рѣчь объ элементахъ, такъ сказать, „идеальнаго“ брака, нарисованнаго въ торѣ и мишиѣ, а не о степени его практическаго осуществленія въ то или другое время.

3 предмета, къ которымъ примѣнимъ эпитетъ „дѣвственный“ : женщина, земля и сикоморъ (Шевітъ, стр. 189 а, 3, 14). И это молчаніе закона, по-моему, понятно, такъ какъ, на мой взглядъ, въ жизни зрѣлаго мужчины никогда не существуетъ *такого*, въ послѣдствіи исчезающаго душевнаго состоянія, которое несомнѣнно и рѣзко наблюдается у дѣвственницъ, „которыхъ мужъ еще не позналъ“... нѣтъ, вѣрнѣе и важнѣе: которыя „не познали мужа“, или, еще точнѣе, — оба опредѣленія вмѣстѣ. Дѣвство есть цѣльность душевная въ зависимости отъ неприкосновенности тѣлесной, — не даромъ природа отличается эту особенность признакомъ, не встрѣчающимся у животныхъ. Если дѣвственное состояніе = а, то послѣ потери ея оно будетъ = а + b — с, при чемъ величина b въ разныхъ случаяхъ не одинакова, но всегда имѣетъ весьма мало общаго съ а: всѣмъ извѣстна рѣзкая перемѣна, часто наблюдаемая въ характерѣ женщины по выходѣ ея замужъ. Semen virile — цѣнность преимущественно физическая, а дѣвственность — главнымъ образомъ и прежде всего психическая, и законъ понималъ это глубоко, распространяясь весьма много о „женской“ дѣвственности. а) Признаки ея тщательно хранились въ домѣ отца невѣсты и выносились предъ судей въ качествѣ рѣшительнаго доказательства (Второз. 22, 15). б) Священникъ не долженъ прикасаться къ мертвому тѣлу, исключеніе допускается только ради отца, матери, дѣтей, брата и сестры-*дѣвы* (Иезекіиль 44, 25). в) Священникъ не можетъ жениться ни на вдовѣ, ни на разведенной, а только на дѣвицѣ; разрѣшеніемъ взять *вдову священники* еще болѣе подчеркивали высокое понятіе о дѣвствѣ, какъ состояніи неиспорченности (Иезекіиль 44, 22). г) Моисей однажды повелѣлъ убить всѣхъ мадіамскихъ женщинъ и пощадить лишь дѣтей женскаго пола, „не познавшихъ мужескаго ложа“¹⁾ (Числь 31, 17 и 18). Законъ, видимо, не раздѣлялъ мнѣнія авторовъ „Дамы съ верблюдами“ Маргариты Готье или Васантасены; онъ смотрѣлъ на дѣло прямо и трезво, безъ всякихъ

1) Багинскій думаетъ, что „это было единственное средство остановить дальнѣйшее распространеніе въ массѣ ужаснѣйшей опустошительной половой заразы...“ Но существованіе таковой изъ текста не видно, кромѣ того и пощаженыя дѣти могли быть уже заражены такъ называемымъ внѣполовымъ путемъ. Но они во всякомъ случаѣ еще были свободны отъ заразы *нравственной*, о которой главнымъ образомъ и заботится Моисей, о чемъ упоминаетъ и Багинскій.

предвзятыхъ идей или фантазій... Но разъ дѣвственность цѣнилась такъ высоко, то, конечно, она имѣла на бракъ и семейную жизнь самое благотворное вліяніе.

4) Бракъ заключался если не всегда по любви, то, такъ сказать, „по страсти“; по крайней мѣрѣ жена „навивалась“ мужу, „имѣла благоволеніе въ его глазахъ“ (см. ниже). Первое упоминаніе красоты, какъ стимула къ браку, мы находимъ въ 6-й главѣ (1 и 2) Бытія, повѣствующей, какъ сыны Божіи (Сифа), вида красоту дочерей человѣческихъ (Каиновыхъ), стали брать ихъ въ жены, а отъ этого брака произошли исполины. Впрочемъ, по преданію, всеильное вліяніе красоты покоряло не только людей, но даже ангеловъ, „оставившихъ свое жилище“ (Иуд. 6) и любодѣйствовавшихъ съ дочерьми людей („ходили за иною плотію“). Ср. Тов. 6, 15: „демонъ *любитъ Сарру*“. Въ Талмудѣ встрѣчается мысль, что сатана желалъ имѣть Еву; существуютъ даже намеки, что Каинъ былъ сынъ „змѣя“. Отголоски этихъ преданій нашли себѣ мѣсто въ Коранѣ (Ангелы Гаруть и Маруть увлеклись красой Цоры, стр. 54, примѣч. 2-е), а, по моему, и въ разныхъ поэтическихъ произведеніяхъ, каковы: „Потерянный рай“, равно какъ и извѣстная Лермонтовская поэма. Правда, дѣлались попытки ослабить всеильное значеніе красоты, что мы видимъ, напр., въ словахъ Лемуила царя (Притчи Соломона 31, 30: „миловидность обманчива и красота суетна...“), которыя дѣвицы іудейскія пѣли на праздникахъ передъ своими будущими женихами. Но самъ Соломонъ былъ великимъ поклонникомъ и пѣвцомъ красоты (см. Пѣснь Пѣсней), и борьба съ нею врядъли могла похвалиться результатами. Иисусъ сынъ Сираха прямо говоритъ, что „красота жены выше всего, вождельннѣе для мужа“ (36, 24). Талмудъ высоко ставитъ физическія достоинства женъ и утверждаетъ, что недостатки ихъ тѣ же, что и священниковъ + еще 3: запахъ изо рта, запахъ пота и безволосое пятно на лицѣ (Кетуботъ 148, 7, 9). Акиба разрѣшалъ разводъ, „даже если мужъ нашелъ женщину красивѣе“ своей жены. Родственницы жениха осматривали въ банѣ его невѣсту (Кетуботъ 149 вверху). Зналъ ли это Монтегацца, рекомендующій въ своей „Физиологіи любви“ мужчинѣ не жениться на той женщинѣ, которой онъ не видалъ въ рубашкѣ¹⁾?

¹⁾ Импионирующее, украшающее дѣйствіе нарядовъ извѣстно было и Талмуду. Такъ, одинъ женихъ „отказался“ отъ своей невѣсты. Тогда рабби Измаилъ на

Требованіе, чтобы жена нравилась мужу, имѣть огромное физиологическое значеніе и вліяніе на потомство; этимъ обстоятельствомъ объясняется, почему часто незаконнорожденные дѣти бывають жизнениѣе и способнѣе законныхъ¹⁾. Но еще важнѣе другое требованіе раввиновъ, чтобы мужчина бралъ себѣ жену „подходящую“, въ противномъ случаѣ лучше бы не женился, такъ какъ женившійся на не соотвѣтствующей ему считается какъ бы наполняющимъ землю развратомъ (Киддушинъ 398, 1, 4, ср. Сота, 298, 5, 11). Можетъ-быть, и этимъ отчасти руководствовался Моисей, заявляя, что „всякая дочь, наслѣдующая удѣлу въ колѣнахъ Израилевыхъ, должна быть женою кого-нибудь изъ племени колѣна отца своего²⁾. — Таковы были свойства и особенности брака.

Малая смертность новорожденныхъ дѣтей. Отмѣченныя особенности брака, конечно, не привели бы къ размноженію, если бы родившіяся даже многочисленныя дѣти скоро умирали, т.-е. не выживали, какъ это наблюдается во многихъ странахъ, между прочимъ, не рѣдко среди нашего крестьянства, гдѣ смертность дѣтей до 5-лѣтняго возраста часто весьма велика. Въ общемъ это почти правило, исключенія изъ котораго представляютъ, на примѣръ, обитатели Швеціи, а также и наши *евреи*: среди нихъ смертность дѣтей до 5 лѣтъ сравнительно весьма ничтожна. Почему это? Причинъ много, можетъ-быть, даже и не изслѣдованныхъ, а еще ожидающихъ разъясненія; но между ними довольно будетъ отмѣтить лишь важнѣйшія. Дѣти молодыхъ и неистощенныхъ родителей уже *наслѣдственно* получаютъ достаточно силъ для борьбы съ недугами своего возраста. Сами роды проходятъ при такихъ обстоя-

свой счетъ одѣлъ ее въ красивое платье и, представивъ жениху, спросилъ: „отъ такой ли ты отказался?“ Тотъ отвѣчалъ отрицательно и согласился жениться. Это напоминаетъ мысль Толстого о большомъ значеніи портнихъ въ дѣлѣ устройства свадьбы.

¹⁾ Два такихъ и притомъ весьма интересныхъ примѣра даетъ намъ книга Судей: 1) Іевеай и 2) Авимелехъ; послѣдній, на мой взглядъ, имѣетъ много общаго съ Эдмундомъ Глостеромъ въ „Королѣ Лирѣ“: оба 1) побочныя дѣти, 2) энергичные и способные полководцы, 3) безсердечные и нестѣсняющіися въ средствахъ, 4) устраняютъ законныхъ дѣтей, 5) кончаютъ жизнь фатально.

²⁾ Подобный бракъ часто имѣетъ мѣсто среди нашего духовенства, представители котораго весьма не рѣдко имѣютъ похвальный обычай брать женъ изъ женщинъ своего сословія, своего круга, т.-е. женъ, возможно болѣе *подходящихъ*.

тельстввахъ несомнѣнно быстрѣе и благополучнѣе; объ этомъ еще фараону докладывали повивальныя бабки (Исх. 1, 19: „еврейскія женщины... *здоровы*, ибо прежде чѣмъ придетъ къ нимъ повивальная бабка, онѣ уже рождаютъ“), и на это же есть указаніе въ 3-й книгѣ Ездры (16, 39): „... у беременной женщины... *часа за два или за три до рожденія* боли охватываютъ чрево ея...“ Наши женщины обыкновенно страдаютъ несравненно дольше, а это, разумѣется, невыгодно отражается на кровообращеніи плода. 2) Сама мать кормила своего ребенка (Быт. 21, 7, Осии 1, 8 и пр.), для котораго ея молоко было наиболѣе питательнымъ и здоровымъ, и притомъ самое кормленіе-то продолжалось отъ 2 до 3 лѣтъ (см. 2 Маккав. 7, 27, ср. Гиттинъ 369 вверху. То же въ Коранѣ, стр. 72, § 233)¹⁾. 3) Женщины, кормящія грудью, получаютъ больше пищи и меньше работы (Кетуб. 140, 9; Коранъ 72, § 233: „мужъ обязанъ доставлять женѣ пропитаніе и одежду, *не обременять ея* не по силамъ; *ради ребенка* она не должна имѣть ущерба въ своихъ интересахъ“). Какъ это мало напоминаетъ положеніе нашихъ многострадальныхъ крестьянокъ, часто разрѣшающихся отъ бремени среди тяжелой работы!... На это уже было обращено вниманіе покойнымъ проф. Чудновскимъ на одномъ изъ Пироговскихъ съѣздовъ въ Москвѣ: эти требованія Талмуда и Корана онъ выставялъ въ качествѣ условій для развитія болѣе здороваго потомства и въ частности для предупрежденія туберкулезныхъ заболѣваній. 4) Законъ даетъ понятъ, что беременная должна быть осторожна въ пищѣ, т.-е. не ѣсть ничего нечистаго и не пить вина и сикера, чтобы ребенокъ былъ чистъ и достоинъ стать „назреемъ“ (Суд. 13, 4 и 5.) Здѣсь указывается, что вино, употребляемое беременной, оказываетъ вредное вліяніе на *плодъ: наследственный* алкоголизмъ, — фактъ, только что положительно доказанный опытами одного французскаго врача.

Наслѣдственность. Теперь умѣстно будетъ сказать, какъ смотреть Библия на наслѣдственность, насчетъ которой находимъ не мало указаній въ священныя книги. 1) Такъ,

¹⁾ Хотя уже во времена мишны женщины старались избавиться отъ кормленія; такъ, напримѣръ, жена, принеся въ приданое 2 рабынь, „не кормитъ грудью своего ребенка“ (Кетуб. 137, 5).

прор. Иеремія (*Плачь* 5, 7) жалуется: „Отцы наши грѣшили, а мы несемъ наказаніе за беззаконія ихъ“. 2) Но еще въ Исходѣ 20, 5 и 34, 7 Богъ называетъ Себя „наказывающимъ вину отцевъ въ дѣтяхъ“, т.-е. „дѣтей за вину отцевъ“ до 3-го и 4-го рода; у евреевъ сложилась даже поговорка: „отцы ѣли кислый виноградъ, а у дѣтей на зубахъ оскомины“ (Иерем. 31, 29). Съ этимъ стоятъ въ кажущемся противорѣчій Второз. 24, 16 и Иезек. 18, 20; но въ 1-мъ случаѣ говорится главнымъ образомъ лишь о судебномъ наказаніи смертію, тогда какъ Иезекиль утверждаетъ, что Богъ не накажетъ добродѣтельнаго сына недобродѣтельнаго отца, т.-е. допускаетъ, что плохія качества родителей не всегда переходятъ къ дѣтямъ, которыя въ такомъ случаѣ и не будутъ за нихъ наказаны. Исходъ же, надо думать, говоритъ объ обыкновенныхъ и наибчаще встрѣчающихся явленіяхъ наслѣдственности. А такъ какъ болѣзни считались наказаніемъ за грѣхи, то возможно думать, что дѣти за вину отцовъ наказываются также и болѣзнями. Таково было убѣжденіе учениковъ, спросившихъ Христа, кто виноватъ въ болѣзни слѣпорожденнаго: онъ или его родители? (Іоан. 9, 3) 3). Еще яснѣе эта мысль выражена въ проклятій Господомъ первосвященника Ілія (1 Цар. 2, 31—33), гдѣ сказано, что все потомство дома его (за грѣхи его сыновей) будетъ умирать въ среднихъ лѣтахъ. 4) Съ большей рѣзкостью и опредѣленностью пророчествуетъ Давидъ объ Іоавѣ, упоминая проказу и сперматоррею, какъ наказанія дѣтямъ за кровь, пролитую отцомъ (2 Царствъ 3, 29). 5) По книгѣ Премудрости Соломоновой, „дѣти блудниковъ будутъ несовершенны, и сѣмя незаконнаго ложа исчезнетъ“ (3, 16). 6) По словамъ прор. Осіи прелюбодѣи даже совсѣмъ не будутъ размножаться (4, 10). Какъ это напоминаетъ страны, въ которыхъ распущенность нравовъ вызываетъ такъ наз. депопуляцію даже и въ наши дни! 7) Такое же отсутствіе потомства ожидаетъ по 3-й книгѣ Ездры вообще беззаконниковъ (3, 1, 34). 8) Какъ выше сказано, законъ (Второз. 23, 1, 2) закрываетъ входъ „въ общество Господне“ людямъ съ физическими недостатками и низкимъ уровнемъ нравственности (см. также ст. 17: „не должно быть блудницы изъ дочерей Израилевыхъ, и блудника изъ сыновъ Израилевыхъ“), какъ бы стараясь этимъ развить идеальную здоровую породу людей, могущихъ рассчитывать

на долголѣтіе. То же же самое, только немного вѣковъ позднѣе, рекомендуетъ Монтегацца („Искусство долгожить“, стр. 55 и 56).

Вліяніе брака на долголѣтіе и здоровье. Таковъ былъ бракъ, имѣющій главною цѣлію 1) размноженіе Израиля и Іуды и 2) образование здороваго и долголѣтнягопотомства, т.-е. крѣпкой и устойчивой породы людей, — носителей Отравенія. И они (Израиль и Іуда) пережили вѣка, тогда какъ другіе, даже болѣе культурные народы давно перестали существовать. Я удѣлилъ этому вопросу такъ много времени и мѣста потому, что предписанія, касающіяся брака, занимаютъ въ законѣ если не центральное, то во всякомъ случаѣ весьма видное мѣсто, и эти требованія несомнѣнно не потеряли значенія и для нашего вѣка, такъ какъ бракъ оказываетъ, да и долженъ оказывать безспорное вліяніе на продолжительность жизни. Такъ, еще Іисусъ сынъ Сираховъ проводилъ мысль (26, 1 и 2), что супружество (конечно хорошее) удлиняетъ жизнь: „счастливъ мужъ доброй жены, и число дней его — *сугубое*“. Если меня не обманываетъ память, въ одной публичной лекціи проф. Тарханова, напечатанной (давно уже) въ „Вѣстникѣ Европы“ (*кажется*, о психическомъ вліяніи на физическіе процессы организма), приводится слѣдующій физиологическій опытъ. Въ одну клѣтку сажаютъ кролика самца — *одного*, а въ другую — самца и самку и всѣхъ трехъ животныхъ подвергаютъ голоданію. Одинокій самецъ умиралъ раньше, самецъ и самка его пережили. Женское существо самой природой создано какъ бы дополненіемъ мужскому, и только въ соединеніи обѣихъ жизней получается настоящая возможно полная жизнь („и будетъ два въ плоть едину“). Монтегацца (см. „Физиол. любви“) уподобляетъ любовь химическому средству элементовъ, а по моему, возможно, что *при такихъ обстоятельствахъ* дѣйствительно устанавливается „текъ“, и, можетъ-быть, въ послѣдствіи точные эксперименты покажутъ, что мужская и женская особь бываютъ при нѣкоторыхъ обстоятельствахъ заряжены электричествомъ противоположнаго рода, и эта противоположность количественно не одинакова во всѣхъ случаяхъ. Такъ это или нѣтъ, но тотъ же Монтегацца намекаетъ и на важность брака для жизни и здоровья, говоря словами Гюго, что „одинокій имѣетъ синонимомъ мертвый“. Та же мысль еще ярче выражена въ книгѣ Бытія („неудобно чело-вѣку жить одному“) и хотя менѣе ясно въ Екклезіастѣ

(4, 9—12): „двоимъ лучше, чѣмъ одному... если упадетъ одинъ, другой подниметъ“). Это несомнѣнно полезное вліяніе брака объясняетъ весьма многое. Такъ, статистика показываетъ, что весьма большой, если не наибольшей продолжительностію жизни отличаются лица духовнаго званія. Причинъ этого много, но главныхъ двѣ. 1) Ранніе браки на дѣвицахъ изъ своего сословія, т. е. наиболѣе „подходящихъ“, однимъ словомъ, такіе, которые во многомъ напоминаютъ образецъ, начертанный въ законѣ. 2-я причина — близость къ церкви. Регулярное служеніе въ храмѣ заставляеть установить правильный образъ жизни, порядокъ, гигиеническое значеніе котораго не подлежитъ сомнѣнію (напр. рано ложиться, рано вставать). Наконецъ, постоянное участіе въ церковныхъ службахъ можетъ оказать лишь успокаивающее, облегчающее, вообще полезное вліяніе на нервы; я хорошо знаю, что многіе неврастеники чувствуютъ себя гораздо лучше въ полумракѣ и тишинѣ храма, чѣмъ на балу или какомъ-нибудь званомъ обѣдѣ. Сами церковные напѣвы на многихъ производятъ бодрящее впечатлѣніе. Разумѣется, помимо указанныхъ двухъ, есть и другія весьма существенныя причины, перечень коихъ завелъ бы насъ слишкомъ далеко; да онѣ, кромѣ того, всѣмъ хорошо извѣстны. Остается отмѣтить, что безплодіе среди духовныхъ почти не встрѣчается; семейства ихъ, большею частью, велики, и дѣти ихъ очень часто весьма здоровы и способны; особенность также характерная для вышеизложеннаго „библейскаго“ брака.

Отмѣченными свойствами этого брака объясняются и нѣкоторыя другія общественныя явленія, напр. сравнительно малое распространеніе неврастении среди евреевъ. Причины этого: 1) ранніе браки, когда и мужъ и жена молоды, силы ихъ свѣжи, и дѣти наследуютъ отъ родителей сравнительно цѣльную и неиспорченную нервную систему. 2) Продолжительное кормленіе грудью матери избавляетъ дѣтей отъ желудочнокишечныхъ заболѣваній, скоро подтачивающихъ еще несложившійся организмъ, а саму женщину кормленіе предохраняетъ отъ различныхъ послѣродовыхъ заболѣваній. 3) Уменьшеніе работы и увеличеніе пищи для беременныхъ и кормилицъ грудью, что не можетъ не отразиться благопріятно на развитіи плода и на качествахъ молока. 4) Наконецъ, ранніе браки спасаютъ самихъ супруговъ отъ развитія неврастении, ибо брач-

ная семейная жизнь дѣйствуетъ, какъ выше сказано, весьма благопріятно на здоровье и продолжительность жизни: этимъ разрѣшается очень важный въ гигиеническомъ отношеніи „половой вопросъ“ по тривиальному, но удачному выраженію одного изъ героевъ „Прелюдіи Шопена“. Мнѣ извѣстно изъ моей медицинской практики не мало случаевъ, гдѣ мужчины и женщины избавлялись отъ неврастенія по вступленіи въ бракъ. И это по отношенію къ женщинамъ еще болѣе справедливо, чѣмъ относительно мужчины, такъ какъ еще Талмудъ справедливо констатируетъ „что у женщины стремленіе къ браку сильнѣе, чѣмъ у мужчины“ (Гиттинъ, стр. 357, 12, 3, ср. стр. 19, примѣч. 2-е) и что „женщина предпочитаетъ бѣдность при удовлетвореніи чувственныхъ пожеланій, чѣмъ богатство, сопряженное съ воздержаніемъ“ (Сота, стр. 285, примѣч. 1-е внизу). И это глубоко вѣрно. 1) Женщина природою назначена быть матерью; 2) организмъ ея въ сущности гораздо сильнѣе мужчины, такъ какъ природа снабжаетъ ее силами для нея самой и для всѣхъ могущихъ произойти отъ нея дѣтей. 3) Говорятъ: женщина нравственнѣе мужчины. Въ *сущности* — врядъ ли, но *повидимому* — да. Но этотъ кажущійся перевѣсъ нравственности поддерживается и закономъ, и традиціей, и образомъ жизни въ семьѣ, и, наконецъ, самой природою, посылающей ежемѣсячныя кровотоčenja, дѣйствующія въ концѣ концовъ успокаивающимъ образомъ благодаря выведенію изъ организма избытка крови и разныхъ возбуждающихъ продуктовъ обмѣны. Но бываютъ случаи, и они нерѣдки, когда все это оказывается недѣйствительнымъ и безрезультатнымъ.

Бракъ въ древности и теперь. Итакъ, въ древности стремленіе къ браку было чрезвычайно велико, и благодаря дешевизнѣ жизни, ограниченности потребностей и сравнительно малой напряженности борьбы за существованіе, бракъ былъ, такъ сказать, общедоступенъ и не грозилъ какой-нибудь катастрофой. Наоборотъ, теперь благодаря отсутствію только-что поименованныхъ обстоятельствъ и наличности противоположныхъ имъ, браки все болѣе избѣгаются, и число ихъ прогрессивно уменьшается до того, что въ нѣкоторыхъ странахъ, напр. Франціи, судьбу ихъ стараются поддержать чуть не государственными преміями, такъ какъ количество смертей превосходитъ количество рожденій. И въ этомъ, конечно, нельзя винить всецѣло

самого современнаго человѣка. Разъ супружество полезно и пріятно, то кто же станетъ отказываться отъ него? Но именно дѣло-то въ томъ, что современный бракъ весьма часто неполезенъ и еще чаще непріятенъ. Страсти людей (за нѣкоторыми исключеніями) остались однѣ и тѣ же: какъ древній, такъ и современный человѣкъ ищетъ въ бракѣ прежде всего наслажденія (см. 2 Маккав. 15, 25: „Иуда женился, успокоился и наслаждался жизнью“; ср. также Числь 36, 6: „вотъ что заповѣдуетъ Господь о дочеряхъ Салпаода: онѣ могутъ быть женами тѣхъ, кто *понравится* глазамъ ихъ“¹⁾), а во всякомъ наслажденіи — разнообразіа, извѣстной степени свѣжести опущеній. Но первому въ этомъ стремленіи приходила на помощь полигамія. И при такихъ-то благопріятныхъ обстоятельствахъ люди падали и даже такіе люди, какъ Давидъ и Соломонъ! Съ другой стороны, отъ современнаго человѣка, т.-е. христіанина, *требуется* прежде всего духовное, святое отношеніе къ браку, чуждому всякой полигамической иде и итеоретически *почти не* допускающему развода (Матѣ. 19, 6 и 5, 32) „... И взялъ (Исаакъ) Ревекку, и она сдѣлалась ему женою“ (Быт. 24, 67) „... И взялъ Авраамъ еще жену, именовъ Хеттуру“ (Быт. 25, 1) „... И дала она Валлу, служанку свою, въ жену ему; и вошелъ къ ней Іаковъ“ (Быт. 30, 4; см. также Бытія 30, 15 и 16). Это было въ ветхомъ завѣтѣ. „Тайна сіа велика есть, азъ же глаголю во Христа и въ Церковь“, оглушаетъ насъ огненный языкъ св. Павла. Много ли общаго между Ветхимъ и Новымъ?! Не даромъ въ христіанствѣ рядомъ съ благословеніемъ брака есть не мало совѣтовъ и воздержанія отъ него. Положеніе женщины также радикально измѣнилось, и между древнимъ „спросомъ“ на женщину и теперешнимъ „женскимъ вопросомъ“ разниа такова, что, мнѣ кажется, не нуждается въ комментаріяхъ. Есть, впрочемъ, и теперь много писателей, усердно рекомендующихъ всѣмъ и каждому вступать въ бракъ. Но они подають совѣты, которые по ихъ общеизвѣстности рѣшительно никому не нужны, и забываютъ мудрое изреченіе рабби Елизара: „слова хороши, когда выходятъ изъ устъ тѣхъ, кто ихъ исполняетъ“ (Іевам. 52

¹⁾ Ср. также Екклезіастъ 9, 9: „наслаждайся жизнью съ женою, которую любишь...“, а также Второз. 21, 11: „если увидишь между плѣнными женщину красивую видомъ, полюбишь ее и захочешь взять въ жену“.

вверху). Всѣ эти безапелляціонныя бумажныя рѣшенія жизненныхъ вопросовъ свидѣтельствуютъ прежде всего о значительной степени литературной развязности. Впрочемъ, какъ бы то ни было, не надо упускать изъ виду, что бракъ былъ одной изъ главныхъ причинъ духовной и тѣлесной крѣпости библейскаго человѣка, и умаленіе брака служитъ одной изъ главныхъ причинъ современнаго „вырожденія“.

Я остановился такъ долго на разсмотрѣніи значенія *обръзанія* и *супружества*, потому что эти два *положительныхъ*¹⁾ закона имѣютъ огромное гигиѣническое и даже прямо медицинское значеніе: остальные *положительныя* предписанія сравнительно не важны, второстепенны, хотя они довольно многочисленны и въ повтореніяхъ разсѣяны по всей Библіи.

1) Законъ Моисеевъ, какъ и всякій другой, содержитъ больше запрещеній, чѣмъ положительныхъ велѣній, т.-е. преимущественно трактуетъ о томъ, чего не надо дѣлать, чтобы избѣгнуть болѣзни, — другими словами, чаще преслѣдуетъ цѣли профилактики.

В. Недзвецкій.

(Продолженіе будетъ.)

Къ вопросу о значеніи богословія, какъ науки¹⁾.

а) Что такое богословіе? Приступающему къ изученію „Основного богословія“ необходимо уяснить себѣ прежде всего смыслъ и значеніе самаго термина „богословіе“. Этотъ терминъ представляетъ собою буквальный переводъ греческаго слова *θεολογία*. Подъ словомъ *θεολογία* у грековъ разумѣлось изслѣдованіе или ученіе о богахъ и ихъ отношеніяхъ къ міру. Поэты, раскрывавшіе ученіе о богахъ, назывались теологами. Но собственно въ смыслъ особой науки терминъ „богословіе“ введенъ Аристотелемъ, который признавалъ богословіе высочайшею изъ наукъ, потому что оно изслѣдуетъ высочайшее изъ существующаго. Въ христіанствѣ названіе богослова впервые было приложено къ лицамъ, раскрывавшимъ ученіе о божествѣ Сына Божія и Его единосущіи съ Богомъ Отцомъ, а также и о троичности лицъ въ Богѣ. Таковы евангелистъ Іоаннъ и св. Григорій Назіанзинъ. Знаменитый схоластическій писатель Абеляръ († 1142 г.) своимъ двумъ главнымъ сочиненіямъ о Святой Троицѣ далъ названія: *Introductio in Theologiam* и *Theologia Christiana*. Но уже въ тотъ же схоластическій періодъ значительно расширяется смыслъ разбираемаго термина. Онъ начинаетъ употребляться въ болѣе общемъ значеніи ученія о предметахъ божественныхъ. Цѣлая система богословскихъ ученій Томы Аквината и Альберта Великаго были названы

¹⁾ Изъ уроковъ по Основному Богословію въ Византской духовной семинаріи.

„суммами теологій“. Въ эпоху реформаціи еще болѣе расширилось значеніе термина „богословіе“. Теперь стали часто употребляться выраженія: „естественное богословіе“ (въ приложеніи къ религіи магометанской и каждой изъ языческихъ) и „откровенное богословіе“ (въ приложеніи къ религіямъ еврейской и христіанской, разсматриваемымъ съ различныхъ сторонъ: библейской, исторической, теоретической, практической). Всѣ указанныя значенія термина „богословіе“ сохранились въ научномъ языкѣ до самаго послѣдняго времени. Въ виду такого разнообразія важно соблюдать приблизительную точность при пользованіи этимъ терминомъ. Лучше всего употреблять его въ самомъ широкомъ значеніи „науки о религіи“ вообще, ограничивая ближе смыслъ его, по мѣрѣ надобности, присоединеніемъ къ нему опредѣлительныхъ словъ. Такъ, выраженія: „естественное богословіе“, „христіанское богословіе“, догматическое богословіе“, „папъское богословіе“, будутъ означать содержаніе науки объ языческой и христіанской религіи или одной изъ сторонъ послѣдней.

b) **Наука ли богословіе?** Такъ какъ богословіе лежитъ внѣ области положительнаго опытнаго знанія, то, по мнѣнію многихъ, она не можетъ предъявлять притязанія на имя науки. Видные философы — Контъ и Спенсеръ — находятъ прямую противоположность между богословіемъ и наукою.

Но понятіе науки опредѣляется не предметомъ ея, а методомъ. Такъ, есть наука мнѳологія, имѣющая предметомъ своего изслѣдованія созданія человѣческаго вымысла. Всякая наука отправляется отъ фактовъ или явленій. И богословіе занимается наблюденіемъ фактовъ, относящихся къ одному опредѣленному классу, къ одной области — религіозной, удовлетворяя такимъ образомъ другому требованію науки — соблюденію единства предмета. Далѣе, въ каждой наукѣ есть идеи или выводы, правильно извлеченные разумомъ изъ наблюдаемыхъ фактовъ. И богословіе есть совокупность относящихся къ нему идей или обобщеній, выведенныхъ строго логическимъ путемъ изъ данныхъ фактовъ. Какъ есть религіозные факты, такъ есть и религіозные законы, раскры-

являющаяся въ историческомъ развитіи каждой религіи. Наконецъ, всякая наука должна изложить факты и выводы въ строго-систематическомъ порядкѣ, въ ясной и связной послѣдовательности. И богословіе удовлетворяетъ этому требованію, представляя собою систематическое изложеніе фактовъ, относящихся къ области религіи, и выводовъ или общихъ положеній на основаніи этихъ фактовъ. Итакъ, богословіе со стороны методической имѣетъ право называться наукой.

Но богословіе является наукою, не только благодаря внѣшней строго научной формѣ своего изложенія, но и полной истинности и объективной дѣйствительности своего содержанія. Богословіе имѣетъ дѣло съ явленіями, которыя нельзя отнести къ разряду иллюзій или отвлеченныхъ умозрѣній, а нужно признать необходимымъ выраженіемъ подлинныхъ законовъ человѣческой природы и духа (откровеніе, религія). Одно положительное знаніе не въ состояніи удовлетворить человѣка. Оно не идетъ далѣе извѣстной, ограниченной области явленій, не даетъ отвѣта на вопросъ о природѣ и значеніи вещей вообще. Между тѣмъ всякій человѣкъ, живущій не просто лишь какъ существо съ животными потребностями, вырабатываетъ себѣ какую-нибудь метафизику, т.-е. какое-нибудь воззрѣніе о сущности вещей, о Богѣ, о мірѣ, о взаимоотношеніи между Богомъ и людьми. Правда, на эти вопросы постоянно пыталась дать отвѣтъ философія. Но она все болѣе и болѣе убѣждалась, что пріятія этого нельзя выполнить средствами одного разума, такъ какъ, говоря словами Гёте, бытіе не дѣлится на человѣческой разумъ безъ остатка. Такъ философія пролагала путь къ богословскому истолкованію смысла вещей и явленій.

Двѣ, впрочемъ, особенности отличаютъ богословіе отъ другихъ наукъ. Между тѣмъ какъ въ другихъ наукахъ возможно открытіе новыхъ, ранѣе неизвѣстныхъ истинъ, въ богословіи это совершенно невозможно. Содержаніе богословія неизмѣнно и дано разъ навсегда. Но и въ богословіи возможенъ прогрессъ по отношенію къ тому или другому раскрытію и усвоенію его содержанія умомъ человѣка. На этомъ и основывается возможность богословской науки. Послѣдняя

не можетъ ограничиваться однимъ лишь повтореніемъ христіанскаго ученія, а должна заниматься анализомъ и разработкою его, тою или другою постановкою его по извѣстнымъ научнымъ приѣмамъ и методамъ. Св. отцы Церкви не ограничивались однимъ только неподвижнымъ и мертвымъ храненіемъ откровенныхъ истинъ, а давали широкій просторъ и своему разуму по отношенію къ этимъ истинамъ, какъ это можно видѣть изъ ихъ твореній.

Другая особенность богословія, какъ науки, состоитъ въ томъ, что богословіе не доводитъ своихъ положеній до степени чувственно-осязательной наглядности, какъ то наблюдается въ наукахъ естественныхъ, и не сообщаетъ имъ характера логической принудительности и очевидности, равно какъ и математической точности и доказательности. Это объясняется тѣмъ, что богословіе разсуждаетъ о предметахъ, не подлежащихъ внѣшнему опыту, и имѣетъ дѣло не съ простыми отвлеченными понятіями. Предметомъ богословія служатъ такіе факты и явленія, которые, будучи строго историческими, являются по своему существу данными внутренняго опыта, фактами психологическими. По самой своей природѣ эти данныя могутъ получить наглядность и очевидность лишь тогда, когда они переживаются нами, составляютъ наше сердечное настроеніе. Но научность богословія отъ того нисколько не умаляется, истинность его положеній не получаетъ исключительно субъективный (личный) характеръ. И въ жизни человѣка, и въ его нравственномъ самосознаніи существуютъ такіе факты, изъ соотношенія которыхъ богословскія истины дѣлаются удобопріемлемыми для разума. Но нравственная природа человѣка не есть ничто субъективное; она имѣетъ такое же твердое объективное основаніе, какъ и внѣшній міръ, потому что нравственная природа одинакова у всѣхъ людей. Къ богословскимъ *доказательствамъ*, такъ же какъ и философскимъ, вполне приложимо требованіе правильнаго примѣненія обще-человѣческихъ законовъ мышленія. Досто-вѣрность ихъ опредѣляется логическою правильностію построенія обобщеній и умозаключеній подъ условіемъ соблюденія закона достаточнаго основанія. Законы же нашего

мышленія не есть нѣчто субъективное, а объективное свойство нашей природы; они не въ нашей волѣ, слѣдовательно имѣють объективное значеніе.

Итакъ, соотвѣтствіе богословскихъ истинъ съ фактами нашей нравственной природы и доказательство ихъ въ возможно строгомъ согласіи съ логическими законами мышленія придаютъ богословію научный объективный характеръ.

с) **Опредѣленіе науки „Основного Богословія“.** Если богословіе вообще имѣеть право на названіе наукою, то чтò разумѣется подъ именемъ науки „Основного богословія“? Въ богословской литературѣ можно встрѣтить многія названія и въ связи съ ними разнообразныя опредѣленія нашей науки. Чаще всего она называется Основнымъ Богословіемъ и Апологетикой. Первое названіе указываетъ на положительное содержаніе или предметъ науки, а послѣднее — на ея задачу. Общепринятое въ духовно-учебномъ мірѣ названіе ея — „Введеніе въ православное богословіе. Согласно съ первымъ названіемъ, предметомъ нашей науки служить систематическое изложеніе и оправданіе предъ научно-богословскимъ сознаніемъ вѣрующихъ внѣшнихъ и внутреннихъ основаній, по которымъ христіанство, понимаемое въ духѣ православной Церкви, есть истинная религія. А такъ какъ эти основанія подвергаются сомнѣнію и даже прямому отрицанію со стороны многихъ, то необходимо всестороннее разъясненіе и научная защита ихъ. По этой своей сторонѣ наша наука носитъ названіе апологетики. Изъ обобщенія обѣихъ отмѣченныхъ сторонъ очевидна важность нашей науки въ общей системѣ богословскихъ наукъ и смыслъ ея названія „введеніемъ“ въ нихъ. Прежде чѣмъ раскрывать догматическое или нравственное содержаніе православной религіи, нужно быть убѣжденнымъ въ ея истинности, т.-е. въ ея божественномъ происхожденіи, въ соотвѣтствіи ея внутреннимъ потребностямъ человѣческаго духа, въ неповрежденномъ сохраненіи ея въ Церкви православной. А это — такіе вопросы, которые входятъ въ содержаніе нашей науки и по своему характеру являются общими и предварительными, иначе вводными въ кругъ богословскихъ наукъ.

d) **Методъ науки „Основного богословія“.** Методъ, другими словами — научный путь или приемъ изслѣдованія, въ „Основномъ богословіи“ долженъ быть положительнымъ. Во всякой наукѣ могутъ быть употребляемы два приема доказательствъ — положительный и отрицательный. Положительный методъ состоитъ въ прямомъ логическомъ развитіи извѣстнаго положенія, уясненіи данной истины путемъ раскрытія ея содержанія и вытекающихъ изъ нея слѣдствій. Въ отрицательномъ методѣ мы обращаемся къ мысли, противоположной доказываемому положенію, и, указывая на односторонность или ложность ея, дѣлаемъ отсюда заключеніе къ состоятельности доказываемаго положенія. Ясно преимущество положительнаго метода предъ отрицательнымъ. При помощи положительнаго метода мы познаемъ, что такое предметъ по своему существу, тогда какъ, руководясь отрицательнымъ методомъ, мы узнаемъ, чѣмъ онъ не долженъ быть, и не всегда приобретаемъ понятіе о томъ, что онъ есть на самомъ дѣлѣ. По словамъ св. Григорія Богослова, „гораздо легче и скорѣе посредствомъ того, что есть, объяснить о предметѣ и то, чѣмъ онъ не есть, нежели исключая то, чѣмъ онъ не есть, показать, что онъ есть“. Отрицательнымъ методомъ, т.-е. разборомъ положеній, несогласныхъ съ защищаемымъ воззрѣніемъ, доказывается неудовлетворительность только наличныхъ рѣшеній вопроса, отступающихъ отъ защищаемаго взгляда. Но, вѣдь, никто не можетъ поручиться, что въ недалекомъ будущемъ появится новая, болѣе удачная, защита отрицаемаго положенія, которая потребуетъ новаго опроверженія и т. д. Предпочтеніе положительнаго метода предъ отрицательнымъ въ нашей наукѣ обуславливается въ частности самымъ характеромъ содержанія ея. Предметомъ нашей науки служатъ, какъ мы упоминали, данныя внутренняго опыта, внутреннія переживанія духа человѣческаго или, выражаясь научнымъ языкомъ, *постулаты* (требованія) духовной природы человѣка. Истинность ихъ измѣряется истинностью не рационалистическою, основанною на соображеніяхъ разсудка, а истинностью непосредственнаго нравственнаго сознанія. Задача нашей науки,

отсюда, заключается не столько въ обличеніи неправомыслія о христіанскихъ истинахъ, сколько въ сближеніи ихъ съ данными нравственнаго сознанія. Конечно, для того, въ комъ затемнено нравственное сознаніе, заглушены высшія потребности духа, усвоеніе истинъ и положеній, входящихъ въ содержаніе нашей науки, является труднымъ и даже невозможнымъ. Но такихъ людей нельзя довести до сознанія истинности христіанства, какъ религіи Богооткровенной, и путемъ разбора и опроверженія ихъ заблужденій и отрицаній. И въ данномъ случаѣ все-таки важнѣе и цѣлесообразнѣе положительное уясненіе той или другой истины такъ, чтобы свѣтлый образъ ея представлялся въ его цѣлостномъ видѣ и производилъ соотвѣтствующее ей впечатлѣніе на душу и совѣсть каждаго, пробуждая ихъ отъ нравственной спячки.

е) **Значеніе науки „Основного богословія“.** Но хотя истины, входящія въ составъ нашей науки, имѣютъ характеръ нравственныхъ потребностей, внутреннихъ постулатовъ, однако чрезъ то не устраняется необходимость науки „Основного богословія“, и не уменьшается ея значеніе. Въ силу психологическаго устройства природы человѣка ему свойственно стремленіе къ знанію, достигаемому логическимъ путемъ. Если логика не подтверждаетъ свидѣтельства непосредственнаго сознанія, въ человѣкѣ получается коренное внутреннее раздвоеніе, а съ нимъ и жизненная мука. Но органомъ знанія въ собственномъ смыслѣ является рассудокъ, который по свойственнымъ ему логическимъ законамъ мышленія возводитъ непосредственныя частныя и единичныя впечатлѣнія на степень общихъ понятій или идей. Мысль получаетъ чувственные впечатлѣнія, упорядочиваетъ ихъ и старается объяснить ихъ по присущимъ ей законамъ. Это способствуетъ большей устойчивости, сознательности и осмысленности нашихъ внутреннихъ ощущеній. Кромѣ того, наша наука рѣшаетъ общіе вопросы религіозной христіанской мысли въ связи съ научно-философскими взглядами. Но еще язычникъ Цельсъ представлялъ христіанское ученіе, какъ неразумное, а новѣйшая наука пытается *самостоятельно* рѣшить основные вопросы бытія и жизни. Ясно, что и апологетикѣ при

раскрытіи своихъ положеній нужно усвоить то же оружіе, съ которымъ выступаютъ противники христіанства, пользоваться методомъ чисто научнымъ и философскимъ. Христіанская апологетика должна говорить тѣмъ языкомъ, какой понимаютъ ея противники, выставяты такія доказательства, которыя могутъ имѣть для нихъ значеніе и вѣсь. Такъ вскрывается необходимость и важность нашей науки.

Ив. Николинъ.

ОТДѢЛЪ II.

ЗАВѢТЫ ПОКОЙНАГО АРХІЕПИСКОПА АМВРОСІЯ СОВРЕМЕННОМУ РУССКОМУ ОБЩЕСТВУ¹⁾.

Подробно и всесторонне разсмотрѣны въ проповѣдяхъ архіепископа Амвросія чисто гражданскія отношенія въ современныхъ государствахъ. Имъ начертана въ этомъ отношеніи цѣлая блестящая программа государственной мудрости, на христіанскихъ началахъ основанной. Но, по мысли нашего проповѣдника, какъ и должно быть, нормальная граждански-государственная жизнь предполагаетъ подъ собою здравую, на тѣхъ же христіанскихъ началахъ основанную, социологію, или ученіе объ обществѣ и общественныхъ взаимоотношеніяхъ. Благо государственное непремѣнно предполагаетъ, какъ данное, благо общественное, и первое покоится на послѣднемъ, какъ всякое зданіе покоится на своемъ фундаментѣ. Каждый гражданинъ становится таковымъ лишь послѣ продолжительнаго вращенія своего въ тѣсномъ общественномъ кругу, и какія общественныя вліянія возобладали надъ нимъ въ этотъ подготовительный къ гражданской дѣятельности періодъ времени, колоритъ тѣхъ именно вліяній и будетъ лежать на всей послѣдующей гражданской или государственной дѣятельности даннаго человѣка.

Итакъ, обязанности человѣка къ членамъ своего ближайшаго общества — вотъ что воспитываетъ въ человѣкѣ и его гражданскія доблести. Какъ же можно, по мысли архіепископа Амвросія, кратко формулировать существо этихъ общественныхъ отношеній человѣка и каковы главнѣйшіе виды и проявленія его общественныхъ обязанностей?

„Исправленіе нравовъ подъ руководствомъ чистѣйшаго ученія и благотворнѣйшихъ учрежденій православной Церкви“ (3, 317) — вотъ самая „коренная и благонадежнѣйшая общественная“ задача, какъ она намѣчена въ проповѣдяхъ архіепископа Амвросія. Если

¹⁾ Окончаніе, см. 1-ю книгу.

мы возьмемъ въ руки какую-нибудь свѣтскую соціологію и будемъ бѣгло просматривать то, о чемъ она приблизительно трактуеть, то вопросы о промышленности, о раздѣленіи труда и капитала, объ уничтоженіи бѣдности, объ уравненіи правъ и сословій, объ общинномъ самоуправленіи, о свободѣ труда, обмѣна мысли, о свободѣ совѣсти, чувства, рабочихъ союзовъ, общественныхъ синдикатовъ, коопераций — то и дѣло будутъ мелькать передъ нашими глазами. Если же мы станемъ ближе вникать въ тѣ руководящія соціологическіе принципы, какіе красной нитью проходятъ сквозь всѣ эти разнообразныя общественныя вопросы, то увидимъ, что три главнѣйшихъ основы всѣми соціологами предполагаются за безусловно необходимыя данныя соціологін.

Интересы личности или принципъ индивидуально-эгоистической — это первая необходимая основа современной научной соціологін; извѣстныя общественныя учрежденія, какъ первѣйшій факторъ или двигатель социальной жизни народовъ — вторая основа; и безусловно свободное отъ всякихъ теоретическихъ и практическихъ ограниченій, стѣсненій и преградъ развитіе общественныхъ формъ и отношеній въ народной жизни — третья и послѣдняя. Личность, учрежденія и свобода — это, перефразируя русскую пословицу, три кита современной научной соціологін. Кто отрицаетъ или не признаетъ важность значенія хотя за одной изъ этихъ трехъ соціологическихъ аксіомъ, тотъ почитается чистѣйшимъ невѣждой или даже своего рода опаснымъ еретикомъ въ социальной наукѣ.

Что касается религін, то въ нѣкоторыхъ системахъ ей еще отводится кое-какое социальное значеніе на ряду съ другими формами или проявленіями общей жизни — наукой, промышленностью и т. п., а въ другихъ, какъ, напр., въ соціологін Спенсера, она перенесена въ область историческихъ пережитковъ, въ родѣ, напр., вышедшихъ изъ употребленія видовъ моды, какихъ-нибудь странныхъ церемоній, имѣвшихъ мѣсто у первобытнаго, полудикаго и полуневѣжественнаго человѣка. Объ исправленіи же правовъ обыкновенно трактуется не какъ о главнѣйшей социальной реформѣ, а какъ объ естественномъ послѣдствіи улучшенія социального быта, которое, будто бы, само собой случится, когда всѣ будутъ сыты, богаты и просвѣщенны, и которое важно не само по себѣ и не по религіознымъ мотивамъ и побужденіямъ, а по чисто эгоистическимъ и утилитарнымъ расчетамъ: чѣмъ больше будетъ нравственныхъ и честныхъ людей, тѣмъ само собою выгоднѣе и полезнѣе будетъ вести съ ними промышленныя предпріятія.

Высокопреосвященный Амвросій прекрасно знакомъ былъ съ этими мнимонаучными утопіями современной соціологіи. Много задушевныхъ, особенно разумныхъ и наиболѣе краснорѣчивыхъ словъ и рѣчей посвящено имъ было разбору этихъ социальныхъ утопическихъ воззрѣній. Больше всего скорбѣлъ онъ о томъ, какъ заразителны и опасны по своей мнимонаучной обоснованности взгляды эти для молодыхъ людей, которые по своей незрѣлости и вмѣстѣ съ тѣмъ по особенной отзывчивости и благимъ порывамъ своихъ добрыхъ сердець скорѣе другихъ примутъ эти взгляды за единственно прогрессивные и спасительные для общества, а голоса служителей Церкви сочтутъ за устарѣлое повтореніе отжившихъ клерикальныхъ идей. Въ своихъ словахъ и рѣчахъ высокопреосвященный Амвросій и начерталъ не менѣе полную и обстоятельную программу и чисто общественныхъ взаимоотношеній между людьми. Само собою понятно, что Христосъ и Его ученіе — лежать въ основѣ этой, такъ сказать, соціологической части завѣтныхъ для насъ проповѣдей архіепископа Амвросія. „И для построенія обыкновеннаго зданія“, пишетъ онъ въ своей проповѣди „Объ общемъ благѣ“, „нужны, кромѣ плановъ, хорошіе матеріалы и исполнители, а тѣмъ болѣе для зданія государственнаго, гдѣ, по слову ап. Петра, матеріалами служатъ „камни живые“, которые нельзя класть насильно въ стѣны общественнаго зданія, но которые, на основаніи „живого камня—Христа“, должны укладываться сами и „устраивать себя въ домъ духовный, подъ которымъ разумѣется все христіанское общество“... (3, 308).

Какой же основной принципъ общественной дѣятельности долженъ быть противопоставленъ тѣмъ мнимонаучнымъ утопіямъ въ этой христіанской соціологіи? Прежде всего, „каждый изъ насъ долженъ (по мѣрѣ своихъ силъ) участвовать въ дѣлѣ общественнаго благоустройства“ (ibid.). „Для успѣха же въ этомъ великомъ дѣлѣ отъ каждаго изъ насъ требуется, прежде всего, одно необходимое условіе: не поглощать чужого блага, не смотрѣть на общество, только какъ на среду, изъ которой я всѣми способами имѣю право извлекать собственныя выгоды и удовольствія, а отдавать ему себя на служеніе и свои силы и средства на пользу. „Никто не ищи своего“, говоритъ ап. Павелъ (1 Кор. 10, 24), а каждый пользы другого“ (ibid.). Итакъ, основнымъ принципомъ христіанской соціологіи является религіозное начало христіанской любви или самоотверженія. Этимъ именно принципомъ и долженъ каждый изъ насъ руководиться всякій разъ, какъ жизнь призываетъ насъ къ служенію въ обществѣ.

У насъ принято говорить: служители общества должны прислушиваться къ общественному мнѣнію, и только это можетъ повести общественнаго дѣятеля на правильную и плодотворную работу для общества. Каждый отдѣльный человѣкъ можетъ заблуждаться, общественное же мнѣніе — это барометръ настроенія цѣлаго народа, и онъ можетъ предупредить всякаго желающаго прислушаться къ нему отъ неприятныхъ столкновеній съ обществомъ. Пресвященный Амвросій не исключаетъ изъ своей программы общественнаго дѣланія этого дѣйствительно очень цѣннаго фактора, но онъ нѣсколько видоизмѣняетъ и обусловливаетъ настоящее значеніе его. Прежде всего, онъ опредѣляетъ общественное мнѣніе не какъ мнѣніе цѣлаго народа, а только какъ „сужденіе большинства въ извѣстномъ кругу людей“ (3, 88). Затѣмъ, онъ утверждаетъ, что „христіанскимъ міромъ должно управлять не мнѣніе, частное или общественное, а истина“ (3, 95): поэтому и такъ называемое общественное мнѣніе нужно провѣрять съ точки зрѣнія этой высшей правды или истины, дабы освободить его отъ того, что называется духомъ времени, которому никакой общественный дѣятель служить уже не долженъ. И, наконецъ, не только прислушиваться, но и присматриваться и даже подчиняться духу народному, какъ онъ проявляется во мнѣніяхъ и сужденіяхъ „слугъ Христовыхъ“, общественному дѣятелю дѣйствительно слѣдуетъ (97). Итакъ, каждый общественный дѣятель, во-первыхъ, долженъ *угождать* или самъ служить, а не принимать службу отъ другого, а во-вторыхъ, онъ долженъ угождать ближнему *во благо* или къ назиданію (3, 307) — вотъ какъ можно кратко формулировать по проповѣдямъ архіепископа Амвросія сущность общественныхъ обязанностей человѣка съ христіанской точки зрѣнія.

Руководясь этими основными началами, всякій христіанинъ и можетъ безъ затрудненія выйти изъ тѣхъ щекотливыхъ положеній, въ которыя такъ часто ставитъ его современная общественная жизнь. Вотъ, напр., большой вопросъ нашего времени, — вопросъ о павперизмѣ, и вопросъ объ общественной благотворительности, какъ средствѣ для борьбы съ нищетой, столь излюбленной людьми нашего времени. „Филантропы, политики-экономисты, мужи государственные и разнаго рода ученые и философы выбиваются изъ силъ въ придумываніи разнаго рода мѣръ и теорій къ уничтоженію бѣдности. Устраиваютъ благотворительныя общества, заботятся о просвѣщеніи массъ, облегчаютъ налоги, улучшаютъ правосудіе, облагаютъ принудительными сборами въ пользу неимущихъ; иные восходятъ еще дальше и выше, и предлагаютъ совершенное переустройство современныхъ человѣко-

любивыхъ обществъ. По понятіямъ лицъ этой послѣдней категоріи, богатые несправедливо присвоили себѣ имущество въ ущербъ бѣднымъ, а потому нужно, говорятъ, отобрать у нихъ эти имущества и раздѣлить поровну всѣмъ людямъ каждой страны“ (2, 76—78), а наличные капиталы, фабрики, заводы и всѣ вообще коммерческія предпріятія сдѣлать общественными и прибыль съ нихъ раздѣлять опять—таки поровну. „Много незрѣлыхъ умовъ увѣровало въ это новое ученіе, много добродушныхъ молодыхъ людей погибло въ попыткахъ примѣненія его къ практической жизни“ (ibid.). „А бѣдность, нищета и неравенство не только ничуть не убавились, но еще увеличились и продолжаютъ увеличиваться съ ужающей быстротой и опасностью для всего строя человѣческаго общества“. Ясно дѣло, что однѣ указанныя мѣры не только недостаточны, но что онѣ и не радикальны. „Главный недостатокъ (ихъ) — односторонность, причины односторонности — незнаніе или отрицаніе внутренней, духовной стороны человѣческой жизни... Новые философы думаютъ, что надобно только вещи разложить на новыя мѣста и людей разставить въ новомъ порядкѣ — и всѣ будутъ благоденствовать. Но исторія всѣхъ вѣковъ свидѣтельствуетъ, что главный дѣятель въ жизни человѣчества есть духъ человѣческій, умъ человѣка... съ безконечнымъ разнообразіемъ дарованій, его совѣсть съ неуловимыми видоизмѣненіями понятій о правѣ и правдѣ, о чести и добродѣтели, его свобода со всѣми уклоненіями подъ вліяніемъ его убѣжденій, привычекъ, пороковъ и страстей. Приведите сначала въ желательный для васъ порядокъ и единообразіе этотъ внутренній міръ человѣчества, и потомъ уже устанавливайте новыя начала внѣшней человѣческой жизни. Безъ этого условія, если вы раздѣлите утромъ между бѣдными имѣнія, отнятыя у богатыхъ, къ вечеру явятся новые бѣдняки и новые богачи... Всегда будутъ люди малоумные, малоспособные, больные, вдовы и сироты; и съ другой стороны, всегда будутъ люди грѣшныя, порочныя, развратныя... „Всегда нищія имате съ собою“, сказалъ Самъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ. Бѣдная часть человѣчества — это неизбѣжное бремя, которое должны носить на своихъ плечахъ люди даровитые, способные, сильные и богатые, но носить съ сознаніемъ, убѣжденіемъ, свободно и съ искреннею любовью“ (79—90), а не по принужденію, приказанію или подневольно. „Съ здравымъ разумомъ и справедливостью несогласно, чтобы эти лучшіе люди въ человѣчествѣ черезъ насильственный раздѣлъ имуществовъ періодически были ограбляемы въ пользу бѣдныхъ“ (ibid.). На землѣ пи-

когда не будетъ рай, и безразсудно принципъ права всѣхъ на все ставить во главу общественныхъ взаимоотношеній. Надо заботиться объ устроеніи *царства Божія* на землѣ, т.-е. о дѣятельномъ *опутреннѣмъ* усовершенствованіи людей и обществъ, а остальное совершится само собою. Земная жизнь — не праздникъ; бѣдность, нищета и страданія неизбежны на землѣ, и только голосъ лѣнивой и страстной плоти смѣшиваетъ до тождества радости духа съ угожденіемъ плоти. Духовная бодрость и радость духа уживаются даже съ невыразимой нищетой; а наилучшимъ средствомъ для борьбы съ нищетой является воспитаніе въ членахъ общества христіанскаго чувства самоотверженія, которое само расположило бы людей имущихъ въ пользу неимущихъ, такъ чтобы сердце ихъ, совѣсть ихъ и все внутреннее существо ихъ непрестанно напоминало бы имъ о бѣдныхъ и они добровольно почитали бы преступленіемъ употреблять свои избытки на прихоти, а не на помощь неимущимъ обратіямъ (2, 81). Христіанство не признаетъ подневольной, не изъ сердца чистаго и благостнаго, исходящей благотворительности; оно знаетъ только сознательную помощь собрату и притомъ во имя Христа оказываемую, и не признаетъ никакой цѣны за добромъ подневольнымъ или изъ нечистыхъ цѣлей и нечистаго сердца исходящимъ, какъ это бываетъ, напр., при излюбленномъ нынѣ видѣ благотворительности такъ называемой увеселительной (т.-е. соединенной съ танцами, концертами и пр.).

То же начало чистѣйшей (смиренной) и всецѣло самоотверженной нравственности должно лежать въ душѣ человѣка-христіанина и въ сферѣ его семейныхъ отношеній, столь важныхъ для нормальнаго теченія жизни общественной. Нельзя ждать отъ семейной жизни счастья, какъ чего-то совершенно готоваго, что непременно должно даваться всякому безъ трудовъ и усилій. Счастіе семейное достигается и вырабатывается такимъ же продолжительнымъ, упорнымъ, терпѣливымъ и съ большимъ самоотверженіемъ связаннымъ трудомъ, какъ и успѣхъ всякаго иного дѣла. „Счастливымъ выборомъ и взаимною склонностью“, этими двумя весьма, впрочемъ, важными условиями нормальной брачной жизни „все-таки не обезпечивается полное счастье супруговъ. Это рай, который еще надобно воздѣлывать“ (3, 76). „Подъ это доброе начинаніе нужно подвести основаніе, на которомъ зиждется истинное, т.-е. разумное, сознательное, духовное счастье человѣка. Увлеченія сердца проходятъ, красота тѣлесная вянетъ, къ богатству привыкають, не измѣ-

няются и не слабѣютъ только связи, составляемыя на общемъ направленіи супруговъ къ разумнымъ цѣлямъ, на постоянной потребности другъ въ другѣ..., на взаимномъ уваженіи другъ къ другу“. Сколько же нужно взаимнаго труда, непрестанныхъ усилій, борьбы съ собою, съ своимъ эгоизмомъ, своими недостатками и недостатками своего супруга или супруги, чтобы поставить высшія нравственныя цѣли и задачи основой и источникомъ своего семейнаго счастья и сдѣлать это кротко, мягко, не давая чувствовать своей настойчивости другому члену, и не надѣдая ему своими сентенціями, поученіями и наставленіями? Но все это легко дается супругамъ, по ученію Церкви Христовой, съ юности воспитаннымъ, кроткимъ, смиреннымъ, не знавшимъ до брака никакихъ соблазновъ и искушеній, не привыкшимъ на все смотрѣть съ узкой точки зрѣнія одного только своего личнаго счастья, готовыхъ скорѣе собою жертвовать, чѣмъ принимать жертву отъ другого. Здѣсь особенно важно великое значеніе и способъ дѣятельности женщины. Вмѣсто того, чтобы препираться съ мужчиной о своей равноправности съ нимъ, вмѣсто того, чтобы искать, желать и настойчиво требовать себѣ выхода на иную сложную общественную дѣятельность (которая не можетъ не сопровождаться для нея обремененіемъ, а для ея дѣла — ущербомъ), всѣ усилія женщины должны бы быть направлены сюда, къ выполненію самыхъ священнѣхъ, самыхъ прямыхъ и естественнѣхъ, и ничуть не менѣе важнѣхъ, чѣмъ какія бы то ни было иныя профессіи, обязанностей супруги, матери, хозяйки, домоправительницы, попечительницы о бѣдныхъ и болящихъ.

„Какъ истинная красота всякаго созданія Божія является только тамъ, гдѣ оно поставлено самою природою и только тогда, когда оно вѣрно законамъ природы, такъ и женщина во всей своей красотѣ является только въ маломъ мірѣ дома ея. Добрая жена въ полномъ блескѣ сіяетъ природными способностями, дарами воспитанія и образованія и нравственными добродѣтелями. Она, какъ свѣтлое солнце, озаряетъ свой малый міръ свойственнымъ ей одной тихимъ и мягкимъ свѣтомъ...; отъ ея яснаго взгляда, мирнаго слова, сердечной заботы и усерднаго труда оживаетъ весь домъ и семья, и пробуждается всюду и радость и жизнь. Какъ солнце, она не только свѣтитъ, но и грѣетъ, и въ ея маломъ мірѣ, прибранномъ и устроенномъ, мужъ отдыхаетъ и дѣти счастливы. Здѣсь, въ тишинѣ уединенія, незамѣтно для свѣта, дѣятеля большого міра получаютъ силы для рѣшительнаго вліянія на громкія общественныя дѣла и на великія событія; здѣсь они отдыхаютъ, утихаютъ

и примиряются съ человѣческими слабостями, отъ семейнаго очага набираясь милости и мужества, смѣлости и пощады. Гдѣ въ иномъ мѣстѣ и въ какомъ иномъ общественномъ положеніи женщина можетъ больше, сильнѣе и плодотворнѣе выразить все богатство своихъ великихъ душевныхъ силъ, пѣжныхъ, животворныхъ, все покоряющихъ и всему придающихъ тихій, ясный, спокойный и умиротворяющій колоритъ? Она, какъ человѣкъ по преимуществу сердца, и покоряетъ себѣ всѣхъ и все добротой и красотой этого сердца. Но этотъ внутренній человѣкъ сердца долженъ быть въ женщинѣ непремѣнно сокровеннымъ. Не насильственное отчужденіе женщины отъ сокровищъ ея сердца возвышаетъ ее въ глазахъ общества, а сохраненіе ею въ сокровенности внутреннихъ духовныхъ силъ и красоту ея среди общества, но не на широкихъ площадяхъ и сонмищахъ его и не между толпой, всегда излишне смѣлой, излишне открытой и дерзновенной. Преимущество женщины — въ изобиліи любви, а тайна есть существенная принадлежность любви. Поэтому какъ же не желать, чтобы человѣкъ сердца въ духѣ женщины, этотъ нѣжный, робкій, стыдливый человѣкъ, возрасталъ и развивался въ тайнѣ и сокровенности, на свободѣ отъ непрошенныхъ свидѣтелей“ (2, 285)! Но не повредить ли эта сокровенность дѣятельному выраженію любви женщины въ опытахъ жизни? Нѣтъ! „Любовь — сила живая. Она скажется, но тамъ, гдѣ нужно, насколько нужно и передъ кѣмъ (только) нужно... И сами люди знаютъ, что гдѣ крѣпко стерегутъ, тамъ есть сокровища, а гдѣ двери открыты настезь, тамъ пусто“ (ibid.). „Сосудъ съ благовоніями, часто открываемый, выдыхается, и даже нѣжные и дорогіе плоды на деревьяхъ отъ птицъ закрываютъ сѣтями“ (2, 288).

Итакъ, человѣкъ-христіанинъ долженъ быть постоянно насторожѣ въ своихъ общественныхъ отношеніяхъ. Его сердце должно быть полно порывовъ къ добру, свѣту, истинѣ и чуждо себялюбія, эгоизма и плотяности. Изъ этихъ его высокихъ обязанностей къ настоящему, а еще болѣе изъ чувства долга его къ поколѣнію будущаго вытекаетъ и новая, едва ли не главнѣйшая общественная обязанность христіанина — это забота о воспитаніи молодого поколѣнія. Нормальное воспитаніе юношества — это все будущее цѣлаго народа. Здоровое воспитаніе приноситъ и здоровыхъ, сильныхъ, могучихъ общественныхъ дѣятелей, а воспитаніе ложное плодитъ хилыхъ, ненадежныхъ и опасныхъ сыновей отечеству. Воспитаніе молодого поколѣнія — это долгъ въ одинаковой мѣрѣ и отцовъ и

матерей, и братьевъ и сестеръ, и дѣдовъ и мужей; но всего болѣе нужно отвести здѣсь вліянія опять-таки женщинъ.

Если мы опредѣлимъ „воспитаніе, какъ постепенное возведеніе живого существа къ возможной для него полнотѣ совершенства и благосостоянія, чрезъ правильное развитіе его силъ и способностей“ (2, 202), — то для нормальнаго воспитанія человѣка требуется, во-первыхъ, ясное понятіе о совершенствѣ, во-вторыхъ, о средствахъ для достиженія совершенства я, въ-третьихъ, понятіе объ ожидаемомъ благосостояніи воспитанника (ibid.). Высшимъ идеаломъ человѣческаго совершенства можетъ быть только тотъ, кто сказалъ: *будьте совершенны, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъъ есть*, т.-е. Христосъ или Богъ. Итакъ, зародить въ ребенкѣ живое, сознательное и твердое стремленіе къ этому высшему христіанскому совершенству, или богоподобию — вотъ наивысшая цѣль христіанскаго воспитанія. Но къ этой цѣли по прямому и вѣрному пути можетъ привести только Церковь, какъ то священное училище, которое имѣетъ наилучшія средства и способы воздѣйствія на юную душу человѣка. Здѣсь воспитаніе идетъ по всеѣмъ законамъ человѣческаго развитія. Человѣкъ все познаетъ сначала чрезъ чувства, потомъ отъ впечатлѣній. Красоты природы мы сперва созерцаемъ, ея воздухомъ дышимъ, силами питаемся; такъ и въ Церкви — первыя, самыя раннія и наиболѣе важныя представленія о Богѣ идутъ чрезъ созерцаніе изображеній, дѣйствій и символовъ. „Мать, предметъ всей любви и нѣжности дитяти, стоитъ съ благоговѣннымъ выраженіемъ лица и молится предъ иконой Спасителя; дитя посмотреть то на нее, то на образъ, и не нуждается въ длинныхъ объясненіяхъ того, что это значить. Вотъ первый, безмолвный урокъ богопознанія. Дитя — въ храмѣ: благолѣпіе его, освѣщеніе, свѣтлыя облаченія служащихъ, пѣніе и безмолвное предстоаніе молящихся, священныя дѣйствія — вотъ дальнѣйшіе уроки благоговѣнія предъ Богомъ, которыхъ не замѣнитъ никакая краснорѣчивая рѣчь законоучителя. Не говорите: „наши дѣти еще малы, что понимаютъ они въ церкви?“ Покажите имъ церковь, пусть только они увидятъ и услышатъ, что тамъ дѣлаютъ и поютъ, и они почувствуютъ невидимое присутствіе Божіе и вѣяніе Его благодати. Пусть они питаются тѣми великими религіозными восторгамъ и примѣрамъ, тѣмъ благодатнымъ духомъ церковнымъ, который въ каждомъ христіанскомъ храмѣ какъ бы носится въ воздухъ и легко чувствуется всеѣми. Пусть они укрѣпляются дарами Духа Святого и таинствами вѣры, если вы не хотите, чтобы духъ ихъ замиралъ,

духовный вкусъ тугѣль, эгоизмъ возрастать, совѣсть терла чистоту и бдительность, а умъ сторонился отъ духовныхъ упражненій. Водите дѣтей въ церковь, и они будутъ людьми духовными, а не душевными.

Когда настало время обучать дѣтей грамотѣ, не забывайте и алфавита духовнаго. Не полагайтесь слишкомъ на развитіе ума или даже науку, ибо развитіе ума есть лишь часть человѣческаго совершенства; очень многое, едва ли не больше цѣлой половины ученаго матеріала проходить мимо ума, да и не все достигающее его остается тамъ. Особенно раннее дѣтство есть возрастъ мало доступный для науки. Старайтесь вмѣстѣ съ умомъ развивать и дѣятельность сердца, ибо жизнь сердца шире и дѣятельнѣе жизни ума. Не теряйте этого золотого періода для пробужденія въ немъ сознательной и искренней любви къ его Творцу, Промыслителю и Искупителю. „Оставьте дѣтей приходить къ Нему и не возбраняйте имъ“. Пусть зародятся въ юныхъ сердцахъ дѣтей святыя ощущенія общенія съ Богомъ, молитвенной настроенности, душевнаго умиленія, пусть текутъ у нихъ слезы радости, и пусть сердце ихъ будетъ трепетать потомъ при одномъ воспоминаніи о дѣтскихъ впечатлѣніяхъ свѣтлаго дня, первой исповѣди или дней Страстной недѣли! Позаботьтесь во-время заложить въ ихъ юныхъ душахъ и начатки здравыхъ христіанскихъ понятій о Богѣ. Но эти назидательные уроки вѣры и благочестія пусть состоятъ не въ изъясненіи только, но и въ дѣятельномъ исповѣданіи вѣры, пусть они останутся въ душахъ у дѣтей не въ качествѣ мертвыхъ, сухихъ и отвлеченныхъ мыслей о вѣрѣ, а въ качествѣ въ глубину души запавшихъ религіозно-нравственныхъ навыков! „Богъ милостивъ, Богъ поможетъ, слава Богу, благослови, Господи“ и пр.— пусть эти краткія, но глубокія христіанскія истины станутъ живымъ исповѣданіемъ ихъ пламенной и сознательной вѣры въ Творца. Пусть не только ощутятъ, но уже и поймутъ теперь своими сердцами и умомъ, что они „Богомъ живутъ, и движутся, и существуютъ“, и что „живый въ помощи Вышняго — въ кровѣ Бога небеснаго и водворится“.

Труднѣйшая задача воспитанія — это раскрытіе совѣсти. Человѣкъ безъ совѣсти — настоящая язва общества. Поэтому съ дѣтства и нужно воспитать въ ребенкѣ способность чувствовать и сердцемъ различать доброе отъ злого, грѣшное отъ святаго, возбудить благоговѣніе къ Богу и сочетать въ его слабомъ умѣ понятіе Бога съ понятіемъ святости, чистоты и добродѣтели. На языкѣ церков-

номъ, это значитъ воспитать его въ страхѣ Божіемъ, такъ чтобы онъ возросъ, развился и нравственно сложился подъ влияніемъ этого великаго чувства и оно изъ чувства стало бы прочнымъ и постояннымъ его настроеніемъ. Когда будетъ достигнуто это, тогда уже можно твердо надѣяться и на плоды отъ воспитанія. Его свободная воля сама собою направится тогда на сохраненіе и развитіе заложенныхъ въ душѣ его началъ жизни и на борьбу съ началами смерти. Подкрѣпленія своей свободѣ онъ будетъ самъ уже искать въ выясненіи себѣ и преднесеніи предъ сознаніемъ своимъ того идеала, которому нѣкогда, въ періодъ своей юности, онъ покорился, не воплнѣ еще постигая спасительнаго смысла этой своей покорности истинѣ и послушанія вѣры. Только теперь онъ начинаетъ познавать и обнимать въ умѣ своемъ всю совокупность на вѣру усвоенныхъ имъ тайнъ божественной премудрости. И вотъ теперь-то создается въ немъ и укрѣпляется тотъ новый и живой, другой человѣкъ, который и подвигаетъ его къ борьбѣ съ ветхимъ человекомъ, дабы, умертвивши послѣдняго, начать новую духовную жизнь въ человѣчествѣ. И эта жизнь человѣка истинно благовоспитаннаго помимо того, что доставляетъ дѣйствительное счастье ему самому, имѣетъ еще великое воспитательное и просвѣтительное значеніе и для другихъ. Она сама въ себѣ вмѣщаетъ больше просвѣтительныхъ началъ, чѣмъ одно знаніе (1, 55), потому что она имѣетъ живительную, творческую силу, отъ Творца ей дарованную, которую всякое созданіе, богатое ею, разливаетъ на все окружающее и все животворитъ. Въ то время какъ мысль и слово, знаніе и наука только открываютъ и указываютъ направленіе жизни, жизнь человѣка добродѣтельнаго даетъ высшіе опыты самаго добра, которые дѣйствуютъ на пріемника добра въ другомъ человѣкѣ, нашемъ ближнемъ или сродникѣ, т.-е. на совѣсть его такимъ же непосредственно могучимъ дѣйствіемъ, какъ умъ на умъ и чувство на чувство. Народныя массы, напр., боятся ученыхъ, которыхъ онѣ не понимаютъ, но охотно окружаютъ людей добродѣтельныхъ; потому что жизнь разрѣшаетъ недоумѣнія и возраженія относительно усовершенствованія человѣка легче и вѣрнѣе, чѣмъ ученныя словопренія. Человѣкъ добродѣтельный — это примѣръ собранности въ одномъ живомъ индивидѣ тѣхъ многочисленныхъ и разнообразныхъ высшихъ свойствъ человѣческаго духа, которыя умъ человѣческій тщетно пытается изучить путемъ отвлеченнаго теоретическаго обследованія, сообщающаго лицу постороннему впечатлѣніе чего-то разсѣяннаго, безсвязнаго и неопредѣленнаго.

Но говоря о просвѣтительно-воспитательномъ значеніи жизни добродѣтельной, мы начинаемъ излагать уже третій и послѣдній родъ обязанностей христіанина, въ проповѣдяхъ архіепископа Амвросія указуемыхъ, а именно обязанностей христіанина къ себѣ самому. Какъ въ основѣ благополучія государственнаго лежитъ, какъ предполагаемое, благо общественное, такъ, въ свою очередь, это послѣднее слагается и неминуемо покоится на нормальномъ, здоровомъ и, если угодно, благополучномъ состояніи организма каждаго индивида, въ отдѣльности взятаго. Правильное функционированіе сложной государственной машины зависитъ отъ исправнаго состоянія всѣхъ отдѣльныхъ общественныхъ частей, а вѣрный ходъ и точное соотношеніе самихъ общественныхъ частей зависитъ отъ личной исправности каждаго отдѣльнаго члена даннаго общества. Тотъ, кто серіозно опечаленъ нашими общественными недугами и болѣзнями и дѣйствительно желаетъ внести оздоровляющее начало въ жизнь общества, тотъ долженъ начать это исправленіе съ себя самого (4, 39). „Если хотите, чтобы дарованія въ народѣ не оскудѣвали, чтобы число людей, способныхъ устраивать собственное благополучіе, превышало число бездарныхъ, исправьте собственные нравы, ведите жизнь воздержную и цѣломудренную“ (2, 224). „Во всѣхъ мѣропріятіяхъ (исправленія общественной нравственности) большею частію опускается изъ виду самый первый подступъ, самое начало и самый надежный приемъ — это исправленіе каждымъ православнымъ самого себя“ (3, 133). „Итакъ, начинай каждый съ самого себя — вотъ первое и непремѣнное условіе нравственнаго исправленія общества. Самоисправленіе есть наилучшій залогъ исправленія другихъ.“

Но какъ же опредѣлить этотъ главнѣйшій нравственный подвигъ христіанина со стороны его внутренней сущности? Подвигъ самоисправленія можно кратко опредѣлить, какъ чистоту помысловъ, желаній и намѣреній, какъ внутреннюю правоту всѣхъ нашихъ дѣйствій и постоянное стремленіе къ усовершенствованію себя предъ Богомъ и совѣстью (3, 135). Легко замѣтить, что подвигъ этотъ, такъ опредѣляемый, есть трудъ посколькѣ важный, постолькѣ же продолжительный, онъ тяжелъ и обнимаетъ собою всю жизнь человѣческую, потому что христіанину предстоитъ здѣсь, во-первыхъ, изученіе требованій совѣсти или нравственнаго закона и вниманіе къ нимъ, во-вторыхъ, подвигъ постоянного наблюденія за своимъ сердцемъ, въ-третьихъ, тяжелая борьба съ вожделѣніями плоти и со своей слабостью и неустойчивостью, въ-четвертыхъ, трудъ воз-

становленія себя послѣ неизбѣжныхъ и горькихъ паденій, терпѣливое перенесеніе или переживаніе духовнаго расслабленія и утомленія, тоскливости и унынія, сопровождающихъ нравственное напряженіе, и, наконецъ, побѣжденіе испытаній, отовсюду насъ окружающихъ (ibid., 137). „Мы отослали этотъ трудъ въ монастыри, какъ ненужный будто бы для мірянина и, еще больше, какъ не соответствующій духу нашего времени“ (141); въ дѣйствительности же „это направленіе къ христіанскому духовному труду обязательно для каждаго, здраво понимающаго истинную нравственность“ (139).

Первымъ моментомъ или начальнымъ актомъ этого сложнаго душевнаго процесса самовоспитанія должно быть углубленіе чело-вѣка въ себя самого съ цѣлью распознанія своего духовнаго состоянія. Углубившись въ себя и внимательно опознавъ себя, христіанинъ православный убѣдится въ своей великой и постоянной грѣховности предъ Богомъ. Живое и постоянное сознаніе своего природнаго поврежденія и всегда присущаго намъ грѣха и составляетъ то, что ап. Павелъ называетъ печалію по Богѣ, а на языкѣ системъ по нравственному богословію называется сердечнымъ сокрушеніемъ. Чувство сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ своихъ есть скорбь глубокая и постоянная, и только въ видѣ этого смиреннаго и не исчезающаго настроенія оно и является религіознымъ подвигомъ, привлекающимъ къ грѣшнику Божіе милосердіе. Безъ этого же свойства, постоянства и искренности, сердечное сокрушеніе не носитъ въ себѣ задатковъ дѣйствительно нравственнаго преуспѣнія. По христіанская печаль о грѣховности своей всегда растворяется вѣрою въ божественное Промышленіе и милосердіе. Душевная печаль наша — это неотъемлемая доля всякаго христіанина, — доля прискорбная, но не безнадежная, а имѣющая выходъ къ свѣту и радости по слову Спасителя: *блажени плачущіи, яко тѣмъ утѣшатся* (3, 255). Это настроеніе цѣнно для христіанина въ томъ именно отношеніи, что, чувствуя свою природную грѣховность, христіанинъ искренно обращается ко Христу, какъ единому истинному Цѣлителю душъ человѣческихъ.

Отъ сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ своихъ лежитъ прямой и вѣрнѣйшій путь къ вѣрѣ живой и дѣйствительной, какъ дѣятельному движенію къ Богу души, послушной званію Божію. Сущность этой вѣры состоитъ не въ одномъ лишь послушливомъ усвоеніи ученія Христова умомъ, хотя и послушаніе или покореніе ума своего Богу есть тоже вѣра и вѣра какъ добродѣтель, но и

въ „пребываніи въ вѣрѣ, въ дѣятельномъ обладаніи Христомъ, въ воображеніи въ насъ Христа“ (Гал. 4, 19), когда черты нравственнаго образа Христова напечатлѣваются въ душѣ и отображаются въ волѣ христіанина. Христось обитаетъ въ такомъ христіанинѣ не въ качествѣ неподвижнаго и безмолвнаго образа, какъ бы только зрителя и свидѣтеля его духовной жизни, а въ качествѣ духовной силы, внѣдряющейся въ силы человѣческія чрезъ посредство благодати Духа Святого, подобно тому, какъ творческая сила Христа всеялась въ тѣла исцѣленныхъ Имъ больныхъ (4, 8). Чрезъ воздѣйствіе благодати Божіей опытная вѣра христіанина постепенно, но ощутительно и, такъ сказать, осязательно, переходитъ въ вѣру сердечную, приводящую человѣка ко внутреннему благоустроению и умиротворенію духа. Умомъ вѣруется въ истину, а сердцемъ вѣруется въ правду, или праведность. Это значитъ, что вѣра христіанская, ставъ изъ умопостигаемой — сердечной, постепенно приводитъ христіанина къ освобожденію духа его отъ болѣзненнаго ощущенія внутренняго разстройства, нравственнаго безсилія, бесплодной борьбы съ грѣховностью, и отъ страданій совѣсти — къ приобрѣтенію чистоты, бодрости, силы, радостному окрыленію и устремленію къ совершенству. Самые догматы вѣры, которые уму черствому и холодному представляются обыкновенно какими-то отвлеченными, сухими и даже какъ бы вовсе излишними узами для разсудка, у человѣка сердечной вѣры имѣютъ великое нравственно-практическое значеніе. Это, въ глазахъ его, дѣла любви божественной, для нашего спасенія совершенныя; это суть факты, христіанскимъ вѣросознаніемъ переживаемые для укрѣпленія и вкорененія въ душѣ христіанской мыслей, чувствованій и настроеній божественныхъ. Именно эта сердечная вѣра и связуетъ непосредственнымъ звеномъ вѣру съ любовью, когда, вѣруя во Христа и ощущая Его пребываніе въ себѣ, христіанинъ и самъ пребываетъ въ Немъ и въ заповѣданныхъ Имъ добродѣтеляхъ: милосердіи, кротости, смиреніи, прощеніи обидъ, терпѣннн, покорности волѣ Божіей, цѣломудріи и воздержаніи. Истинно вѣрующій наслаждается этимъ общеніемъ со Христомъ, онъ любитъ Его, пребываетъ съ Нимъ, ощущаетъ духовный восторгъ отъ богомыслия и даетъ своему Искупителю имя Исуса Сладчайшаго. Съ утратой же вѣры сердца изсякаетъ самый источникъ духовной жизни, и замираютъ духовныя стремленія, и холодный умъ не въ силахъ (бываетъ) ни разбудить ихъ, ни чѣмъ-либо замѣнить“ (3, 290—291). Въ такомъ же человѣкѣ, который

пылаеть вѣроу сердца, духовная жизнь идетъ отъ одного подвига къ другому, не зная ни препятствій, ни преградъ, ни усталости.

„Въ этихъ проявленіяхъ и дѣйствіяхъ вѣры, изъ которыхъ и составляется наша нравственная жизнь“, для человѣка истинно вѣрующаго требуется по преимуществу еще одно сколь естественное, столь же и важное проявленіе вѣры — молитвенная настроенность. Первая потребность въ молитвѣ открывается въ борьбѣ христіанина съ дьяволомъ, а первое поприще для борьбы за вѣру силою молитвы Господь указалъ намъ въ нашихъ собственныхъ мысляхъ и чувствованіяхъ (4, 214—215). Въ притчѣ о сѣятелѣ Онъ указалъ намъ, что душа, не охраняемая страхомъ Божиимъ и молитвою, подобна открытой всѣмъ проѣзжей дорогѣ. По такой безпечной душѣ текутъ всякія впечатлѣнія и помыслы и между ними два особенно частыя и опасныя: помысль самоизвиненія или духовнаго разлѣненія и помысль горделивой самонадѣянности. Первый уклоняеть сердце человѣческое *отъ словеса лукавствія нещевати вины о грѣсѣхъ*, т.-е. для самооправданія своихъ грѣховныхъ дѣлъ, а второй влагаетъ въ душу человѣческую сомнѣнія въ вѣрѣ, сомнѣнія въ необходимости и разумности послушанія Церкви. Первый ослабляетъ и затемняетъ въ нашемъ умѣ точный смыслъ и объемъ закона Божія, второй подлагаетъ намъ вмѣсто закона Божія нашу самоизмышленную правду, тайно внушая намъ, что зачѣмъ же слѣпо понимать свое послушаніе Церкви и почему не отнестись къ ея уставу съ подобающей христіанину разумностью и свободой. Первый притупляетъ нашу совѣсть, выговаривая себѣ изъ закона Божія послабленія и позволенія; второй — уклоняеть ее во зло, возвращая сладостію грѣховныхъ помысловъ и грѣховныхъ дѣяній. Только подвигъ непрерывнаго духовнаго бодрствованія или постоянная молитвенная настроенность и можетъ спасти человѣка отъ этихъ опаснѣйшихъ по своимъ послѣдствіямъ грѣховныхъ помысловъ.

Но молитвенная настроенность, поддерживающая собою духовную жизнь человѣка, въ свою очередь, и сама нуждается въ духовномъ питаніи. И эту пищу себѣ она почерпаетъ изъ той же самой сферы духовнаго дѣланія, которую сама же она главнѣйше и поддерживаетъ. Такъ получается своего рода кругъ, но только безъ *petitio principii*, потому что этимъ *principio* является вседѣйствующая божественная благодать, возбуждающая человѣка къ свободному направленію своей воли въ служеніи добру, правдѣ, Христу. Но что же собственно изъ сферы духовной жизни является питательнымъ матеріаломъ для молитвенной настроенности человѣка? Та-

кимъ матеріаломъ является внутренній духовный опытъ, этотъ источникъ могущественнѣйшей душевной энергіи или такъ называемой силы духа. Духовный опытъ и неразрывное съ нимъ христіанское уединеніе, по обыкновенному суду человѣческому, почитается удѣломъ однихъ только аскетовъ, или людей, добровольно обрекшихъ себя на свободныя и многоразличныя ограниченія. Но нужно различать высшіе аскетическіе подвиги, являющіеся дѣйствительно дѣломъ свободныхъ избранниковъ, — и аскетизмъ, какъ нравственное начало, не только доступное, но и обязательное для каждаго христіанина. Аскетизмъ въ послѣднемъ смыслѣ есть естественное выраженіе несвязаннаго рабствомъ плоти свободнаго духа и проявленіе нравственныхъ силъ этого духа (1, 62—69). Онъ состоитъ, во-первыхъ, въ опытахъ воздержной жизни, свойственной всякому вообще человѣку, какъ разумному существу, и, во-вторыхъ, въ свободномъ упражненіи въ какой-либо добродѣтели или добродѣтеляхъ, какъ существенныхъ свойствахъ первообраза человѣческаго совершенства. Путемъ этого свободнаго упражненія, въ христіанинѣ вырабатывается добродѣтельность, какъ постоянная склонность или пріобрѣтенный навыкъ дѣлать добро ради добра или Бога и по свойству самой природы, возрожденной, обновленной и спасенной. Такая настроенность вытѣсняетъ, хотя, конечно, не совсѣмъ, но въ значительной мѣрѣ, ветхаго человѣка съ его страстями и похотями, и окрыляетъ новаго человѣка, обновляемаго по образу Христову. Человѣкъ, такъ настроенный, хотя и живетъ въ мірѣ, и занимается обычными житейскими дѣлами, однако вносить въ жизнь этого грѣшнаго міра идеальныя или святыя начала высшаго, неземнаго порядка. Онъ дѣятельно проходитъ различныя душевныя переменны и состоянія, отражающіяся въ свидѣтельствѣ его сознанія, сердца и совѣсти, и этотъ внутренній голосъ или опытъ его духа всегда и безошибочно раздѣляетъ предъ нимъ всѣ явленія міра только на двѣ взаимно другъ друга исключаютія полосы: полосу добра и полосу зла.

Правда, въ жизни мы обыкновенно встрѣчаемъ разноцвѣтную и, такъ сказать, разнопроцентную смѣсь добра и зла, а не видимъ одного чистаго добра или одного чистаго зла, но внутренній голосъ духовно опытнаго человѣка быстро измѣряетъ въ этой смѣси соотношеніе добра и зла и всегда безошибочно относитъ ее по преобладающимъ свойствамъ того или другого то къ категоріи добра, то къ категоріи зла. Точно такъ же и внутри себя самого, самосознаніе такого человѣка быстро обходитъ всѣ даже самыя сокры-

тые уголки своего внутренняго міра, своевременно готовится къ отраженію предчувствуемаго натиска то той, то другой изъ чловѣческихъ страстей, всегда гнѣздящихся въ такомъ изобиліи у каждаго изъ насъ людей, и принимаетъ мѣры къ тому, чтобы душевное равновѣсіе, дѣйствіемъ этихъ неизбежныхъ грѣховныхъ колебаній нарушаемое, не склонилось преимущественно въ сторону грѣха.

Само собой понятно, что для этого внутренняго опыта, создающаго въ христіанинѣ извѣстную сосредоточенность и цѣльность его духа, особенную цѣну имѣетъ такъ называемое христіанское уединеніе. Какъ бы ни былъ занятъ общественными или личными и семейными дѣлами такъ настроенный христіанинъ, онъ помнитъ примѣръ Того, Кто болѣе всѣхъ трудился во время Своего служенія роду чловѣческому и однако нерѣдко уходилъ *въ пусто мство единъ*. Это временное отчужденіе отъ общества и заботъ или внимательное смотрѣніе внутрь себя имѣетъ своею первою цѣлью строгую оцѣнку или провѣрку всѣхъ отпавленій своей духовной жизни за извѣстный промежутокъ времени. Но чтобы этотъ актъ самоуглубленія съ цѣлью очищенія своей совѣсти и воспитанія ея внутри себя или дома для дальнѣйшей дѣятельности внѣ себя или для общества — не могъ перейти въ вредную мечтательность и праздность или разлѣненіе души, христіанину необходимо помнить, что дальнѣйшею и главнѣйшею цѣлью такого самоуглубленія должно быть стремленіе къ общенію съ Богомъ и приближеніе къ Нему созерцаніемъ ума и любовью сердца (3, 461). А для этого нужны: чистота ума и сердца, освобожденіе ума и воображенія отъ пустыхъ и нечистыхъ образовъ, а сердца отъ грѣховныхъ пристрастій и порочныхъ чувствованій. Черезъ это достигается та глубокая внутренняя тишина и то спокойствіе духа, которыя дѣлають возможнымъ чловѣку богомыслящему услышать призывающій гласъ Господа и устремить душу свою къ Тому, Кто, видя это тайное дѣланіе чловѣка въ клѣтѣ своей, силенъ сдѣлать каждаго полезнымъ труженикомъ и въ дѣятельности явной, т.-е. общественной.

Эта внутренняя напряженная дѣятельность христіанскаго духа, замѣняющая у мірянъ аскетическое умерщвленіе плоти и вѣчающаяся духовные труды молитвою, и есть источникъ подъема и возрастанія той нравственной энергіи у христіанина, которая обыкновенно называется силою духа. Состоить она въ томъ, что духъ христіанина всегда цѣлъ и находится въ полномъ обладаніи и полномъ развитіи своей свободы. Зло страшно такому чловѣку,

какъ чума; трудъ необходимъ, какъ сама жизнь; лишенія знакомы и нестрашны; борьба не утомляетъ, а скорѣе возбуждаетъ и разгорячаетъ, а совѣсть его всегда чиста, честна, безкорыстна и неподкупна. Это настоящій монахъ, но въ міру, аскетъ, но не въ пустынѣ, воинъ, но на полѣ духовнаго сраженія за правду, богоносець среди грѣха и гражданинъ небесный еще среди служенія своимъ собратьямъ по землѣ. На землѣ онъ служитъ небу, и любовь ко Христу — не пустой только звукъ для него или временная склонность, а всецѣлая преданность Ему, какъ единому и безсмертному Сроднику нашему по естеству человѣческому и неизмѣнному Другу, Который слышитъ сердечный вопль о спасеніи и его и всякаго иного, кто, подобно благоразумному разбойнику и въ самомъ глубокомъ развращеніи своемъ сохраняетъ свойства и блески человѣчности и не становится дьяволомъ, а всегда тая въ душѣ своей искреннюю скорбь о грѣхахъ, можетъ воскреснуть отъ своего нравственнаго омертвѣнія мгновенно, но совершенно, всецѣло и съ радостнымъ кликомъ ко Христу: *помяни мя, Господи, во царствіи Твоемъ!*

Такъ можно изложить по проповѣдямъ архіепископа Амвросія обязанности христіанина къ себѣ самому.

Намъ нѣтъ теперь надобности объяснять, почему въ основѣ общественнаго благополучія должно лежать, какъ непремѣнное условіе его, здоровое, цѣлостно-христіанское направленіе отдѣльных членовъ даннаго общества. Въ этихъ обязанностяхъ, какъ и въ отношеніи гражданскихъ и общественныхъ, выше изложенныхъ, самое существенное и характерное — это внутреннее живое и глубокое проникновеніе души человѣческой ученіемъ Христа и покореніе ея вышему и вѣриѣйшему разумѣнію, — разумѣнію Церкви. Расположеніе своей жизни по прямому требованію и внутреннему духу устава церковно-христіанскому — вотъ то главнѣйшее внутреннее существо, которое проникаетъ собою все изложенныя нами обязанности христіанина къ государству, обществу и себѣ самому. Истинное просвѣщеніе христіанина въ томъ именно и заключается, чтобы вѣра и разумъ, наука и религія, жизнь и высшіе идеалы мирно уживались между собою, и не только уживались, но и существенно, до полной своей неразрывности, соединялись и взаимно другъ другомъ проникались. Поэтому, такъ называемыя убѣжденія каждаго изъ насъ, какъ твердая увѣренность въ полномъ и ясномъ познаніи истины, соединенная съ сочувствіемъ къ ней сердца, и какъ основа нашихъ личныхъ, общественныхъ и государственныхъ

самоопредѣлений и взаимоотношеній, есть дѣло чрезвычайной важности. Каковы у каждаго изъ насъ убѣжденія — это далеко не безразлично не только съ нашей личной точки зрѣнія, но и съ точки зрѣнія общественной и даже государственной.

Трудъ составленія убѣжденій есть наша обязанность не только важнѣйшая, но и священная. Здѣсь требуются не одни только обширныя знанія, но и любовь къ истинѣ, честность въ отношеніи къ наукѣ, добросовѣстное и безпристрастное размежеваніе сферы, ей одной принадлежащей, и сферы, лежащей внѣ ея компетенціи, т.-е. области вѣры, высшихъ и таинственныхъ потребностей духа, отрицать которыя и, тѣмъ болѣе, глумиться надъ которыми есть признакъ не только ненаучности, но и прямого невѣжества. Истинно-просвѣщенный человѣкъ, умѣющій цѣнить свои собственныя убѣжденія, знаетъ цѣну и убѣжденіямъ другихъ, если только онъ видитъ искреннее, задушевное и сердечное отношеніе къ нимъ со стороны ихъ обладателей, а не отношеніе дѣланное, искусственное и фальшивое. Онъ цѣнить и въ другомъ человѣкѣ изъ всего его конечныя цѣли или намѣренія, которыя самъ онъ сводитъ къ христіанскому единомыслию, какъ залогъ истиннаго спасенія всѣхъ сыновъ царства Божія или Церкви Христовой. О разномыслящихъ онъ скорбитъ, и почитая не разномысліе, а единоклюбіе во взглядахъ и сужденіяхъ основой народнаго преуспѣнія, онъ не поетъ гимны столь прославляемой нынѣ борьбѣ миѣній, какъ наилучшему будто бы способу достиженія истины. Борьба миѣній даетъ плодотворные результаты при условіи честности, серіозности и научной подготовленности борющихся, а особливо при единоклюбнои согласованности ихъ въ основоположительныхъ или аксіоматическихъ истинахъ. Безъ этихъ же свойствъ лучше не быть борьбѣ миѣній, ибо она породитъ лишь одно раздѣленіе на ся, взаимное отчужденіе и даже прямое недоброжелательство. Человѣкъ истинно-просвѣщенный не спѣшитъ и съ порицаніемъ взглядовъ другого, если только они не выходятъ изъ предѣловъ честности и порядочности. Но разъ онъ замѣчаетъ у лица иномыслящаго злостное желаніе вносить одно разстройство и соблазнъ въ среду тѣхъ малыхъ, которые сами не въ силахъ разобраться въ отвлеченныхъ положеніяхъ, онъ безболзненно осуждаетъ такой недостойный образъ дѣйствій своего собрата, убѣждаетъ его измѣниться, и по второмъ и третьемъ вразумленіи его отрицается его, какъ соблазнителя, врага единоклюбія и служителя злу, а не добру. Христіанское единомысліе онъ почитаетъ выше всего на этомъ свѣтѣ, но онъ не смѣшиваетъ его съ равнодуш-

нымъ попустительствомъ того, чтобы во имя равноправности мнѣній волки могли безнаказанно расхищать и терзать слабыхъ и беззащитныхъ овецъ. Чувство собственного достоинства и достоинства его собратьевъ во Христѣ, т.-е. сознание высоты и важности нашего высшаго призванія въ связи съ сознаниемъ и нашихъ вытекающихъ отсюда обязанностей хранить то, чего мы удостоены, не позволяютъ ему, предъ Богомъ и совѣстью, допускать расхищенія достоянія Божія. Въ сферѣ отношеній, его собственной личности касающихся, онъ терпѣливо долженъ переносить всякія укоризны и несправедливости, но прямой долгъ его, вѣрнаго въ маломъ, побуждаетъ его встать на борьбу, вразумленіе и противленіе всякій разъ, какъ дѣло касается защиты ближнихъ и единомышленныхъ ему собратій по вѣрѣ. По весь смыслъ и борьба со врагомъ и самаго отлученія его отъ общества церковнаго заключается, по сознанию христіанина, въ призывѣ отлученнаго къ христіанскому единомыслию съ обществомъ вѣрующихъ и къ возвращенію въ немъ утраченной вѣры во Христа и Церковь.

Отлученіе отъ церковнаго общенія невольно возводитъ мысль отлученнаго къ тѣмъ опытамъ сладостныхъ ощущеній, которые нѣкогда переживалъ онъ, пребывая въ лонѣ св. Церкви вмѣстѣ съ другими братьями о Христѣ. „Ты оставилъ первую любовь твою; итакъ, вспомни, откуда ты ниспалъ, и покайся“ (Апок. 2, 4—5)—эти слова Господа въ Апокалипсисѣ, сказанныя одному ученику апостольскому, ослабѣвшему въ своей ревности о Богѣ, могутъ служить наилучшимъ изъясненіемъ внутренняго смысла акта Его ученія. „Иди туда, гдѣ (ты) чувствовалъ сердцемъ присутствіе нѣкогда любимаго Христа, и (ты) опять найдешь Его тамъ. Вспомни, что и гдѣ и при какихъ условіяхъ приводило тебя въ духовное настроеніе, исторгало изъ глазъ твоихъ слезы раскаянія, умиленія и радости; поставь себя въ тѣ же условія, и (ты) опять испытаешь эти святые чувства“ (З, 85), и все найдешь, что оставилъ, все возстановишь, какъ будто никогда и ничего не терялъ. И если въ отлученномъ отъ Церкви человѣкѣ воскреснуть спасительныя настроенія, онъ можетъ считаться вновь обрѣтеннымъ для Христа и будетъ отнынѣ Его особенно ревностнымъ чадомъ. Храни себя отъ невѣрія, этой главнѣйшей язвы нашего времени. Не почитай для себя ненужнымъ изученіе слова Божія, какъ чего-то надобнаго тебѣ еще со школьной скамьи. Прочитай со вниманіемъ и еще разъ живыя словеса Того, ученію Котораго *дивляхуся народи: бѣ бо уча ихъ, яко власть имѣя, а не яко книжници и фарисее* (Мато. 7, 29). Храни свою святую

вѣру, отъ отцовъ и дѣдовъ тобою унаслѣдованную, но помни особенно то, что для лучшаго сохраненія въ душѣ твоей вѣры ты долженъ осуществлять слова Христовы въ жизни твоей, ибо, по слову Спасителя, слова Его суть жизнь (Іоанн. 6, 63). Только тогда, когда, „услышавъ слово, ты сохранишь его въ чистомъ и добромъ сердцѣ и плодъ сотворишь въ терпѣніи“ (ср. Луки 8, 15), только тогда ты будешь „не слушателемъ только закона, но и творцомъ его“, только тогда же ты почувствуешь всю силу, значеніе и необходимость и Церкви Христовой, и твоего пребыванія въ спасительной оградѣ ея. И если прежде, до начала твоей дѣятельной жизни во Христѣ, ты больше училъ, разбиралъ и критиковалъ ее, принимая ее за учрежденіе ума человѣческаго, то теперь ты смиришься и вмѣсто того, чтобы учить ее, ты самъ будешь учиться отъ нея, ты признаешь ее за учрежденіе божественное, за единственную живую хранительницу и истолковательницу ученія Христова, за живое воплощеніе въ жизни ученія Христова въ наилучшихъ образцахъ возрожденной природы человѣческой. „Какъ гранитная скала, незыблемая подъ непрестаннымъ яростнымъ напоромъ морскихъ волнъ, она видѣла у своего подножія крушеніе многихъ кораблей, не управляемыхъ единымъ Кормчимъ, Которому вѣтры и море повинуются (Мѡ. 8, 27). А сама она, всегда спокойная, могучая и сильная, стояла, какъ и стоитъ, и будетъ стоять всегда твердо, незыблемо и вѣчно. „Созижду Церковь Мою, и врата адава не одолбютъ ей“ (Мѡ. 16, 18).

Мы кончили свое изложеніе завѣтовъ почившаго архипастыря современному русскому обществу. По необходимости краткое, весьма неполное и почти-что конспективное, изложеніе наше, по самому существу своему, не могло ни обнять всѣхъ предметовъ, трактуемыхъ въ трудахъ архіепископа Амвросія, ни сохранить всѣхъ красотъ и прелестей его блестящихъ въ точномъ и подлинномъ видѣ своемъ „словъ и рѣчей“. Мы и въ виду не имѣли все обнять, все изложить и всего непремѣнно коснуться. Своею задачею мы ставили — напомнить, возобновить и воскресить въ вашей памяти главнѣйшіе завѣты покойнаго архипастыря, расположивъ ихъ для удобства по самому общепринятому плану. Изъ общей массы свыше 150 обширныхъ философско-богословскихъ трактатовъ, — такъ по справедливости слѣдуетъ называть слова и рѣчи архіепископа Амвросія, — мы предложили вашему вниманію лишь нѣсколько незначительныхъ выборокъ изъ далеко не всѣхъ даже главнѣйшихъ и за-

мѣчательнѣйшихъ изъ этихъ трактатовъ. Изъ цѣлаго обширнаго и прекраснаго цвѣточнаго сада мы сорвали всего лишь по нѣсколькѣ цвѣточковъ съ немногихъ кустовъ этого сада, и ни одного изъ этихъ цвѣтовъ не преподнесли вамъ въ его свѣжемъ, полномъ и не измѣненномъ видѣ, со всѣмъ благоухающимъ и специфическимъ ароматомъ каждаго изъ нихъ, а срывая и обрѣзая, томя и неволью заставляя увядать, мы сложили и собрали ихъ въ одинъ искусственный букетъ, хотя со всею нашею любовью, тщаніемъ и осторожностью составленный, но, увы, не могущій идти ни въ какое даже и малое сравненіе хотя бы то съ однимъ, отдѣльно взятымъ, цвѣткомъ изъ этого сада, во въ его первоначальномъ, чужою рукою не тронутомъ и цѣлостномъ видѣ. Не могли мы, по свойству и характеру нашей работы, со всею рельефностью воспроизвести предъ вашими вниманіемъ и тѣхъ особливыхъ приѣмовъ, которые употреблялись почившимъ владыкою при разработкѣ темъ или предметовъ, избираемыхъ имъ для своихъ словъ и рѣчей, и которые одни придаютъ столько силы и красоты его проповѣдническимъ трудамъ. Точность, ясность и полнота его опредѣленій, строгая выдержанность плана, всесторонность и обширность вносимыхъ въ разъясненіе вопроса познаній, основательность чисто экзегетическаго элемента по изясненію библейскаго текста, всегда столь находчиво и въ должную мѣру надобности цитируемаго ораторомъ, а особенно глубина и сила его философско-богословскаго разумѣнія — всѣ эти и многія иныя высокія свойства и особенности его проповѣдничества не могли не утратиться при нашемъ пользованіи его словами и рѣчами и сообразно спеціальнымъ задачамъ нашего чтенія. Хотя сколько-нибудь посодѣйствовать болѣе широкому, основательному, съ серьезнымъ вниманіемъ соединенному и непремѣнно на непосредственномъ изученіи проповѣдей архіепископа Амвросія ознакомленію въ ихъ подлинномъ видѣ основанному съ его славнѣйшими завѣтами намъ, русскимъ, — вотъ чего хотѣлось намъ достигнуть своимъ посильнымъ изложеніемъ этихъ завѣтовъ предъ настоящимъ почтеннымъ собраніемъ.

Въ минуты сомнѣній, колебаній и раздумій, въ дни ли печали, тоски и опасеній за будущее нашей страны или какого-либо одного изъ главнѣйшихъ устоевъ ея — вѣры, Церкви, власти, тишины, покоя, науки, воспитанія и т. п., или, наконецъ, въ періодъ упадка энергіи и нравственной бодрости въ смѣлой борьбѣ и защитѣ дорогихъ русскому народу началъ нашего церковно-христіанскаго или православнаго быта, — во всѣ такіе моменты не забывайте, на ряду съ другими

славными поборниками за истину и правду, и трудовъ покойнаго архіепископа Амвросія. Не мало найдете въ нихъ могучей поддержки себѣ въ эти тяжелые періоды жизни своей, столь нерѣдкіе и въ наше не совсѣмъ безпечальное время. Было время, когда почившій архипастырь, въ Москвѣ служа и Москвою живя, самъ набирался духовныхъ своихъ силъ отъ вдыханія въ себя здороваго и чистаго православно-россійскаго благочестія. А теперь настало время уже намъ, москвичамъ, а за нами и всѣмъ остальнымъ, питаться обильною и здоровою пищею, предлагаемой отъ духовнаго стола покойнаго владыки, этого лучшаго представителя и воплотителя нашего національнаго духа. Да будетъ же вѣрность наша отъ него намъ оставленнымъ завѣтамъ — и лучшими поминками по немъ, и достойнѣйшимъ, никогда не гибнущимъ ему памятникомъ отъ насъ!

Свящ. А. Полозовъ.

ЕЩЕ ПЯТНАДЦАТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ СЪ РАСКОЛОМЪ¹⁾.

1885-й годъ.

(Первая половина.)

Переписка за этотъ годъ начинается письмомъ ко мнѣ отца Павла отъ 3-го января:

„Во-первыхъ, спрашиваю васъ: какъ ваше здоровье? Потомъ прошу принять мое запоздалое поздравленіе съ наступившимъ новымъ годомъ: желаю вамъ новыхъ силъ на ваши для святой Церкви полезные труды.

„Вы желали знать о моемъ свиданіи со владыкой. На праздникъ Рождества Христова всѣмъ архимандритамъ, желающимъ принести поздравленіе владыкѣ, велѣно было консисторіею явиться въ первый день послѣ литургіи въ Чудовъ монастырь. Но я по слабости моихъ силъ не могъ этого сдѣлать безъ опасенія еще болѣе повредить здоровью, а послѣ беспокоить владыку поздравленіемъ въ неназначенное время не осмѣлился, зная притомъ, что владыка мало о чемъ заводитъ разговоръ, а самому кое о чемъ нужномъ завести рѣчь не почелъ своевременнымъ. На новый же годъ съ прочими явился въ Чудовъ принести владыкѣ поздравленіе: принялъ ласково и спросилъ о здоровьѣ.

„Отецъ архимандритъ Веніаминъ спрашивалъ, когда вы будете въ Москвѣ; я отвѣтилъ: не знаю. Увѣдомьте, когда ждаты васъ для окончанія дѣла о извѣстномъ проектѣ, требуемомъ Святейшимъ Синодомъ.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе“.

¹⁾ Продолженіе, см. 1-ю книгу.

6-го января я отвѣчалъ:

„Взаимно привѣтствую и васъ съ новымъ годомъ: да подастъ вамъ Богъ обновленіе силъ душевныхъ и тѣлесныхъ для труда на пользу святой Его Церкви!

„Въ Москву хотѣлось бы пріѣхать въ слѣдующее воскресенье (13-го числа). Съ 8-го по 11-е число я долженъ отбыть повинность, — попалъ въ число присяжныхъ, призываемыхъ судить человѣки. Если представленіе въ Синодъ исправлю удовлетворительно, то привезу переписанное; а если буду имѣть сомнѣніе относительно его достоинства, то попрошу опять сдѣлать собраніе Совѣта. Пробудетъ ли отецъ Веніаминъ до того времени въ Чудовомъ? Теперь уже несомнѣнно, что онъ болѣе не намѣстникъ. Какъ онъ принялъ это рѣшеніе власти? О пріѣздѣ моемъ буду писать въ свое время опредѣленноѣ.

„Какъ-то Богъ дастъ справиться съ журналомъ! Вотъ первая книжка запоздала. Въ ней обратите вниманіе на бесѣду Алексія Иродіонова о пятипросфоріи: кратко, но прекрасно написана, — я лучшаго не читалъ. Къ вамъ боюсь и обращаться съ просьбою, зная, какъ тяжело вамъ при вашемъ нездоровьѣ писать; но, можетъ-быть, что-нибудь Богъ поможетъ вамъ дать для украшенія *Братскаго Слова*.

„Подписка идетъ туго. Въ Москвѣ совѣмъ почти не выписываютъ: ни власти, ни подвластные нами не интересуются. Да будетъ воля ихъ!

„Прошу молитвъ вашихъ и благословенія.

Между тѣмъ, еще до полученія этого письма, отецъ Павелъ, какъ бы предупреджая мое желаніе, при письмѣ отъ 7-го января прислалъ мнѣ для *Братскаго Слова* одну свою бесѣду и капитальный трудъ о сектахъ раскола, который при всей слабости своихъ силъ успѣлъ окончить. Въ письмѣ онъ писалъ:

„Составилъ я о сектахъ раскола сочиненіе. Думаю, что оно будетъ не бесполезно. Раздѣленіе раскола на многія секты не менѣе другихъ доказательствъ можетъ служить къ его обличенію. Можетъ, я во многомъ не потрафилъ; но надѣюсь, что вы исправите недостаточное. Объ австрійской же іерархіи и раздѣленіи ея на окружниковъ и неокружниковъ вамъ лучше извѣстно, потому и исправить здѣсь недостатки вамъ удобно. Ежели мой трудъ не останется тщетнымъ и найдете удобнымъ напечатать его въ вашемъ

журналъ, то мнѣ желательно для братской лавки сдѣлать нѣсколько оттисковъ на братскій счетъ“.

Благодаря отца Павла за такой цѣнный вкладъ въ *Братское Слово*, я вмѣстѣ послалъ ему для прочтенія весьма любопытное письмо, полученное мною изъ Петербурга. Въ немъ сообщалось, что 9-го января въ засѣданіи Святѣйшаго Синода, когда шла рѣчь о назначеніи викарія въ Новочеркасскъ, Кіевскій митрополитъ Платонъ указалъ на отца Павла, какъ на человѣка, который могъ бы принести особенную пользу въ этомъ званіи, что съ своей стороны и митрополиты Новгородскій и Московскій съ прочими присутствовавшими въ Синодѣ согласились съ мнѣніемъ преосвященнаго Платона, признавая полное достоинство отца Павла, но въ виду его болѣзненнаго состоянія вопросъ о немъ, какъ объ кандидатѣ на Новочеркасское викаріатство, былъ устраненъ. Далѣе въ письмѣ выражалась мысль, не слѣдуетъ ли, въ знакъ особаго вниманія къ отцу Павлу, возвести его въ епископскій санъ, оставивъ на настоящемъ его мѣстѣ. Объ этомъ требовалось и отъ меня дать мнѣніе, а я просилъ высказаться и отца Павла.

18-го января я послалъ въ Петербургъ требуемый отъ меня отзывъ, и въ тотъ же самый день отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Присланное вами письмо К. П. прочиталъ и силу его уразумѣлъ, и по поводу его честь имѣю отвѣтствовать вамъ.

„Я чувствительно благодарю К. П. и Кіевскаго владыку и всѣхъ членовъ Святѣйшаго Синода за вниманіе ко мнѣ, убогому человѣку; но вотъ мое мнѣніе по этому предмету:

„Во-первыхъ, силы мои стали слишкомъ слабы, чтобы мнѣ быть викаріемъ коей-либо епархіи. Если бы отецъ Филаретъ не несъ мои тяготы, то я еще въ прошломъ году былъ бы долженъ отказаться и отъ управленія монастыремъ: коль паче не могу исполнять обязанности викарія.

„Второе, занимаясь по силѣ моей своимъ дѣломъ, я нахожу себя нѣсколько полезнымъ святой Церкви; а принявши обязанности викарія, едва ли уже смогу принести какую пользу; да и обязанностямъ викарія, кажется, уже поздно мнѣ учиться.

„А принявъ санъ епископа, оставаясь въ томъ же Никольскомъ единовѣрческомъ монастырѣ, опасаясь, чтобы симъ не проложить дорогу для единовѣрцевъ стужать правительству объ учрежденіи единовѣрческихъ архіереевъ и тѣмъ не подать повода къ раздѣ-

ленію іерархической власти, что я не нахожу полезнымъ и даже считаю вреднымъ. Объ этой опасности вы сами знаете не хуже меня. А потому быть первымъ единовѣрческимъ архіереемъ я не имѣю желанія, особенно когда это сдѣлается только для того, чтобы почтить меня.

„По всѣмъ вышеизложеннымъ причинамъ я нахожу, что едва ли будетъ какая польза для Церкви, если я приму епископскій санъ. А посему покорнѣйше васъ прошу сообщить К. П., чтобы уволили меня отъ столь великаго сана, какъ человѣха немощнаго; а за вниманіе ко мнѣ, убогому человѣку, прошу васъ его поблагодарить.

„Объ отношеніяхъ епархіальнаго начальства къ моей личности я долженъ сказать, что какъ самимъ владыкою, такъ и преосвященными викаріями я весьма доволенъ; а если иногда вижу, что не сдѣлано должное для пользы Церкви, о томъ поскорблю и затѣмъ рѣшу такъ: что же дѣлать? можетъ, тому исполниться не пришло еще время?

„Что писано въ газетѣ „Старообрядецъ“ о стахъ рубляхъ, о томъ говорить вамъ въ *Братскомъ Словѣ*, думается мнѣ, едва ли нужно. Больше о томъ извѣстія — больше торжества старообрядцамъ“¹⁾.

28-го января я писалъ отцу Павлу:

„Отвѣчаю на письмо ваше по вопросу о епископствѣ. Наши мысли объ этомъ предметѣ оказались совершенно одинаковы. Что пишете вы, то же самое, только пространнѣе, и я написалъ К. П. Когда-нибудь при свиданіи прочту вамъ мое письмо“²⁾.

„Въ четвергъ предполагаю быть въ Москвѣ на самое короткое время. Утро проведу въ типографіи и тамъ оставлю для доставленія вамъ окончательно исправленное представленіе въ Синодъ: потрудитесь отправить. Далъ бы Богъ въ добрый часъ!

„Ваша бесѣда въ недѣлю сыропустную уже напечатана³⁾; но книжка явится не ранѣ воскресенья: значитъ какъ тутъ ко времени.

¹⁾ Въ раскольнической газетѣ „Старообрядецъ“ сообщалось тогда, что нѣкоторые православные епископы сочувствуютъ старообрядцамъ и готовы перейти къ нимъ, а одинъ изъ таковыхъ (извѣстный Порфирій Успенскій) даже далъ 100 руб. на изданіе „Старообрядца“. Я принялъ совѣтъ о. Павла, — не говорилъ объ этомъ въ *Братскомъ Словѣ*.

²⁾ Я имѣлъ обычай оставлять черновыя копія такихъ писемъ.

³⁾ „Слово въ недѣлю сыропустную о древнѣ жизни посреди рая“ напечатано въ 3-й книгѣ *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. 1, стр. 145).

„Печатаю еще продолженіе разбора отвѣтовъ Верховскаго. Прочтите, скажите ваше мнѣніе.

„Хотѣлось бы съ слѣдующей книжки начать печатаніе вашего сочиненія о раскольническихъ сектахъ.

„Привѣтствую васъ съ приближающимся постомъ и желаю вамъ пройти его поприще въ душевномъ и тѣлесномъ здравіи“.

Въ тотъ же день отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Честъ имѣю поздравить васъ съ наступленіемъ Сырной седмицы. Дай вамъ Богъ благополучно встрѣтить и св. постъ.

„За симъ увѣдомляю васъ: въ нашемъ монастырѣ новый казначей — отецъ Филаретъ. Дай Богъ ему управить порученную должность и преуспѣвать на предняя! Такъ сдѣлать вынудили обстоятельства. Я сталъ слабъ силами, ничего самъ доглядѣть не могу; отецъ Ипполитъ тоже сталъ по слабости здоровья не способенъ къ дѣлу; отецъ Онуфрій по старости одинъ не сможетъ управиться: итакъ, всюду требовалась помощь отца Филарета. Поэтому мы съ отцемъ Онуфріемъ и придумали — кто дѣлаетъ дѣло, того и сдѣлать казначеемъ. А помогать отцу Филарету, вѣстимо, не откажутся и отецъ Онуфрій, и отецъ Ипполитъ, — дѣло будутъ дѣлать опять сообща, — это ужъ такъ у насъ сложилось. Должная почестъ за отцемъ Онуфріемъ оставлена, чтобы столь уважаемому старцу было не оскорбительно¹⁾. Для меня утѣшительно, что назначеніе отца Филарета всему братству пріятно. Помолитесь и вы о нашемъ новомъ казначеѣ, чтобы Богъ помогъ ему, и пожелайте ему успѣха. И я прошу вашихъ молитвъ, а на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе“.

Получивъ это письмо наканунѣ предполагаемой поѣздки въ Москву, я въ тотъ же день, *30-го января*, писалъ отцу Павлу:

„Я гдѣ-то простудился и чувствую сильную головную боль, такъ что не знаю, рѣшусь ли завтра ѣхать въ Москву: поэтому призналъ за лучшее послать вамъ по почтѣ приготовленное представленіе въ Синодъ: отправьте по назначенію. Паки реку: даль бы Богъ въ добрый часъ!

„Прилагаю еще исправленное мною предисловіе къ вашему сочиненію о сектахъ. Посмотрите, можно ли дать такое заглавіе, и

¹⁾ О. Онуфрій, бывший намѣстникъ Бѣлокриницкой митрополіи, дотогдѣ занималъ въ Никольскомъ монастырѣ должность казначея.

годится ли то, что я прибавилъ въ предисловіи¹⁾. Просмотрѣвши листочекъ, возвратите мнѣ. Первую главу уже отправляю въ типографію и надѣюсь помѣстить въ четвертой книжкѣ *Братскаго Слова*²⁾.

„Благодарю васъ за письмо. Радуюсь, что отецъ Филаретъ и офиціально становится вашимъ ближайшимъ помощникомъ въ монастырѣ“.

Вскорѣ послѣ этого произошло событіе, которое давно ожидалось. Въ первыхъ числахъ февраля, по выходѣ въ свѣтъ третьей книжки *Братскаго Слова*, въ которой было напечатано продолженіе моего „разбора“ сочиненныхъ Верховскимъ „отвѣтовъ на вопросы новинковскихъ старообрядцевъ“, митрополитъ Іоанникій въ ближайшемъ засѣданіи Святѣйшаго Синода представилъ эту книжку и, указавъ въ ней наиболѣе важныя подлинныя слова Верховскаго, потребовалъ предать его суду на основаніи церковныхъ канонѣвъ³⁾. Узнавъ объ этомъ, Верховскій немедленно скрылся изъ Петербурга, а многочисленные друзья его возстали на его защиту. Первое извѣстіе объ этихъ событіяхъ прислалъ отцу Павлу протоіерей Нильскій, письмо котораго отецъ Павелъ послѣдилъ препроводить ко мнѣ; вслѣдъ за тѣмъ и я получилъ изъ Петербурга подтвержденіе этого извѣстія.

1) Я далъ этому сочиненію заглавіе: „Краткія свѣдѣнія о существующихъ въ расколѣ сектахъ“. Подъ этимъ заглавіемъ оно и напечатано въ *Братскомъ Словѣ* и не одинъ разъ особымъ изданіемъ отъ Братства.

2) Съ этой книжки дѣйствительно и начато печатаніе (См. *Братское Слово* 1885 г. т. 1, стр. 206).

3) Въ моей статьѣ было приведено, между прочимъ, то мѣсто изъ отвѣтовъ Верховскаго, гдѣ онъ говоритъ, что въ православной россійской Церкви пали и поражены проказою „священноначаліе въ полномъ его іерархическомъ составѣ отъ патріарха до пономаря, и мірское правительство отъ царя до воина“, что іерархи православной Церкви — „безобразники, кнутобойцы, свирѣпые и жадные до христіанской крови изувѣры“, и, наконецъ, называетъ ихъ „извергами изъ ада“. Противъ этого у меня было замѣчено подъ строкой: „Подумайте, читатель, что вѣдъ это говорить и пишетъ священникъ, принадлежащій къ православной Церкви, состоящій въ іерархическомъ подчиненіи православному архіерею. Онъ прямо говоритъ, что тамъ, гдѣ онъ священствуетъ, Церкви нѣтъ, — она у раскольниковъ; что архіереи, и тотъ, которымъ онъ поставленъ, и тотъ, которому подчиненъ теперь, исчадія ада! Боже правосудный! Ужели нѣтъ власти обуздывать этотъ языкъ, хульный и веледѣрчивый!“ (*Братское Слово* 1885 г. т. 1, стр. 198).

11-го февраля я писалъ отцу Павлу:

„То, о чемъ извѣщаетъ васъ отецъ Нильскій, сообщилъ мнѣ и К. П. въ очень любопытномъ письмѣ. Онъ прибавляетъ, что на защиту Верховскаго поднялись и казаки, приславшіе депутацію, и генераль Сафоновъ (кто это?), и самъ Т. И. Филипповъ. Вотъ чтò значить коснуться Верховскаго даже Святѣйшему Синоду! По-моему, владыкѣ нашему дѣлаетъ честь, что поднялъ дѣло о Верховскомъ. Лишь бы не отступили.

„Я не понялъ, чтò пишетъ Нильскій (ужасно неразборчиво пишеть онъ) о петербургскомъ митрополитѣ. Ужели то, что онъ будетъ защищать Верховскаго? А извѣстіе, что Верховскій скрылся изъ Петербурга, очень любопытно и важно. Значить самъ онъ чувствуетъ, что дѣло его плохо. Быть можетъ, не случайность и то, что въ Москвѣ онъ былъ въ одно время съ Филипповымъ. Но замѣчательно, что въ Москвѣ о его прїѣздѣ не говорятъ ничего, — хранятъ его въ секретѣ. Вообще, дѣло интересное. Чѣмъ-то оно кончится?

„Еще не понялъ я въ письмѣ Нильскаго, почему онъ не раздѣляетъ моихъ мыслей о Пафнутіи и Верховскомъ. По его словамъ выходить, что лучше бы молчать объ нихъ. Однако, они пишутъ и дѣйствуютъ. Какъ же молчать? Да вотъ являются и результаты того, чтò я писалъ о Верховскомъ.

„Но оставимъ Верховскаго. Въ письмѣ К. П. есть нѣчто болѣе интересное, касающееся именно васъ. Я долженъ вамъ признаться, что когда писалъ ему отвѣтъ по вопросу о вашемъ архіерействѣ, то упомянулъ, что для васъ теперь всего нужнѣе и важнѣе было бы помочь вамъ въ устроеніи, т.-е. обезпеченіи монастыря, и еще дать вамъ возможность со всѣми удобствами съѣздить на морскія купанья. Вотъ на это теперь К. П. и отвѣчаетъ.

„О монастырѣ онъ пишетъ, что готовъ содѣйствовать его обезпеченію и что говорилъ объ этомъ съ митрополитомъ; кромѣ того желаетъ знать, чтò сдѣлалъ комитетъ по устройству монастыря (въ письмѣ я упомянулъ объ этомъ комитетѣ), — изъ кого онъ состоялъ и было ли чтò сдѣлано имъ. Не можете ли сообщить мнѣ, для доставленія К. П., нужныя объ этомъ свѣдѣнія?

„Въ дѣлѣ же о вашей поѣздкѣ на морскія купанья К. П. принялъ живѣйшее участіе. Пересчитываетъ мѣста, гдѣ вамъ было бы удобно жить, и находить, что всего лучше было бы вамъ поселиться въ Севастополѣ, въ Херсонисскомъ монастырѣ, — говорить,

что сносился уже по этому дѣлу съ севастопольскимъ головой, и отзывается съ похвалою о пывѣшнемъ настоятелѣ монастыря. Надѣюсь, вы не обидитесь на меня, что, не спросивъ васъ, написалъ К. П. о необходимости для васъ съѣздить на морскія купанья, и, быть можетъ, сообщите мнѣ о времени, когда вамъ было бы можно предпринять это путешествіе. Меня очень тронула внимательность къ вамъ К. П. Дай Богъ ему здоровье!

„Пожалуйста, увѣдомьте меня поскорѣе, сколько оттисковъ вашего сочиненія о сектахъ напечатать. Не два ли завода? Да кстати скажите мнѣ ваше мнѣніе о моихъ поправкахъ для руководства въ дальнѣйшихъ исправленіяхъ.“

„Прошу вашихъ молитвъ и благословенія“.

13-го февраля отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„О комиссіи, учрежденной въ 70-хъ годахъ для пріисканія средствъ къ содержанію монастыря нашего, честь имѣю сообщить вамъ слѣдующее.“

„Главные члены единовѣрческаго общества и двигатели единовѣрческихъ (типографскихъ) капиталовъ быть въ комиссіи не захотѣли, а взбрали купцовъ М. Г. Борисова и Г. И. Чибисова, да мѣщанина А. Е. Сорокина: всѣ они уже скончались. Г. И. Чибисовъ пріискалъ было для покупки въ пользу монастыря доходный домъ въ Газетномъ переулкѣ, заложенный, за который нужно было доплатить 20.000 руб.,— пригласилъ попечителей типографіи и меня посмотреть. Домъ драгоцѣнный, самый выгодный; но попечителя купить не захотѣли, имѣя въ виду извѣстную вамъ цѣль — держать монастырь въ зависимости отъ нихъ. Два раза пытались выпросить для монастыря землю и лѣсъ, но было отказано мѣстнымъ правительствомъ по разнымъ причинамъ: въ первый разъ потому, что лѣсъ не въ Московской губерніи, а въ Московской губерніи лѣса нѣтъ, потомъ отказано на томъ основаніи, что просилось небольшое количество, которымъ монастырь не можетъ быть обеспеченъ. Тѣмъ дѣятельность комиссіи и кончилась. Теперь, какъ вы знаете, я хлопочу о покупкѣ дома для монастыря, чтобы сколько-нибудь обезпечить его. Домъ¹⁾ мнѣ нравится, потому что въ немъ нѣтъ жилыхъ помѣщеній, а только двѣ лавки; онъ не большой, потому не потребуетъ большой починки и хлопотъ; а доходу даетъ до 6000. Главную стоимость даетъ ему мѣсто, на которомъ стоитъ.“

¹⁾ На углу Тверской и Охотнаго ряда, — противъ Мочевееской часовни.

Монастырю нужна ссуда тысячъ въ двадцать съ тѣмъ, чтобы постепенно уплачивать долгъ и проценты. Вотъ, что могъ сказать объ этомъ дѣлѣ, сказалъ вамъ.

„Въ письмѣ отца Нильскаго сказано, что когда нашъ владыка сдѣлалъ въ Синодѣ предложеніе о Верховскомъ, то его поддержалъ и владыка Исидоръ. А не находить полезнымъ отецъ Нильскій писать о Верховскомъ потому, что сомнѣвается, поступитъ ли съ нимъ Синодъ рѣшительно, — опасается, какъ бы Верховскій не вышелъ побѣдителемъ и не сталъ хвалиться тогда, что ему ничего сдѣлать не могли и не могутъ. Но ваши отвѣты хороши и нужны для того, чтобы вразумить читателей: этого отецъ Нильскій не взялъ во вниманіе.

„Генераль Сафоновъ изъ кавказскихъ казаковъ, бывшій раскольникъ, а теперь единовѣрецъ, наперсникъ Верховскаго. Я на Кавказѣ видѣлъ его брата, слѣпого, — онъ и теперь еще въ расколѣ. О немъ упоминается въ описаніи моей поѣздки на Кавказъ.

„За симъ скажу нѣсколько о себѣ. На сырной седмицѣ въ четвертокъ ѣздилъ кое къ кому попроситься и неизвѣстно какъ простудился, — охрипъ и кашляю. Первую седмицу Богъ помогъ ходить въ церковь и въ недѣлю православія служилъ; а теперь сижу въ кельѣ, никуда не выхожу. Чувствую однако, — стало лучше.

„Благодарю васъ за ходатайство о моей поѣздкѣ на море. Но только думаю — здоровъ едва ли буду. Если же буду только поддерживать жизнь, а дѣлать ничего не смогу, то не будетъ во мнѣ, какъ и въ мертвомъ, никакой пользы. Благодарю и К. П., что онъ такъ заботится о немощномъ старцѣ. Богъ да воздастъ ему Своєю великою милостію!

„О пріѣздѣ Верховскаго въ Москву не слышно. Однако Шестовъ что-то чувствуетъ о невзгодѣ надъ Верховскимъ, — говорилъ Егору Антонычу: жаль, что о. Іоаннъ связался съ поповцами!

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе“.

Черезъ два дня, 16-го февраля, отецъ Павелъ писалъ мнѣ снова:

„Скажу вамъ: что-то на этой недѣлѣ здоровье мое много ухудшилось, или вѣриѣ — умалилось. Главное — нельзя мнѣ лечь, а все нужно сидѣть. Докторъ далъ лѣкарство: что будетъ, не знаю. Не хотѣлось мнѣ умирать въ настоятеляхъ; а какъ бы не пришлось такъ: буди воля Божія!

„Мнѣ желательно съ вами повидѣться. Рѣшаюсь беспокоить васъ: когда прїѣдете въ Москву, не соблаговолите ли доѣхать до Никольскаго монастыря и тѣмъ сдѣлать мнѣ утѣшеніе?“

Письмо это очень смутило меня. Ясно было, что давно начавшійся у отца Павла упадокъ силъ превратился въ опасную болѣзнь. Воспользовавшись первымъ свободнымъ временемъ, я отправился въ Москву, чтобы съ нимъ повидаться. Нашелъ его крайне измѣнившимся, хотя это былъ уже день, въ который онъ почувствовалъ нѣкоторое облегченіе болѣзни, послѣ ночи, первый разъ проведенной въ постели и легкомъ снѣ, тогда какъ передъ тѣмъ слишкомъ недѣлю провелъ неподвижно сидя, не имѣя возможности не только лечь, но и прислониться къ спинѣ дивана, на которомъ сидѣлъ. Моему прїѣзду, несмотря на крайнюю слабость, онъ былъ очень радъ и о многомъ со мною бесѣдовалъ. Приглашалъ онъ меня не только затѣмъ, чтобы повидаться со мной, какъ полагалъ, въ послѣдній разъ, но и особенно затѣмъ, чтобы вручить мнѣ написанную имъ въ формѣ завѣщанія посмертную исповѣдь для просмотра и приведенія въ порядокъ, а затѣмъ и для храненія¹⁾. Спустя нѣсколько дней по возвращеніи изъ Москвы, я получилъ отъ отца Павла, писанное подъ его диктовку Егоромъ Антонычемъ, но собственноручно имъ подписанное, слѣдующее письмо отъ 2-го марта:

„Премного благодарю васъ, что доставили мнѣ великое утѣшеніе вашимъ посѣщеніемъ. Господь да воздастъ вамъ Своею милостію!

„Болѣзнь моя облегчилась; но силы еще не возстановляются. Отекъ весь опалъ; лѣкарство продолжаю принимать; пища меня еще не весьма крѣпитъ. Простите, что долго замедлилъ благодарить васъ за ваше посѣщеніе.

„Что слышу о Верховскомъ, о томъ въ болѣзни моей не хочется и писать. Мало ему того, что обругалъ и бросилъ православную російскую Церковь, онъ еще простеръ до того свою дерзость, что призналъ австрійскихъ лжеіерарховъ истинными іерархами, получая отъ нихъ благословеніе! А теперь ему желательно опять получить прежнее мѣсто, чтобы попрежнему поносить святую Церковь: объ этомъ, слышно, хлопчуть его ходатаи.

¹⁾ Это было то самое духовное завѣщаніе о. Павла, которое впоследствии было напечатано мною по его кончинѣ.

Если успѣють въ этомъ, не безъ грусти будетъ сердцу. Дай Богъ полезное святой Церкви! Потворства, которыя дѣланы Верховскому до сего времени, довели его до какой уже дерзости! А если будутъ и далѣе продолжаться, то чего ожидать хорошаго? Строгий взглядъ на Верховскаго и другихъ могъ бы образумить.

„Помолитесь, да устройтъ Богъ къ лучшему для святой Церкви. Помолитесь и о моей немощи“.

4-ю марта я отвѣчалъ:

„Напрасно вы благодарите меня за посѣщеніе. Я исполнилъ мое желаніе видѣть васъ и побесѣдовать съ вами, чѣмъ весьма утѣшенъ. Если пріѣду въ Москву, постараюсь и опять быть у васъ.“

„Съ Игнатіемъ Александрычемъ я послалъ вамъ составленное мною прошеніе отъ имени мальковцевъ. Исправилъ рассказъ Андрея Степаныча. Конецъ, хотя и хорошъ, но опасаясь, какъ бы не возбудилъ гнѣвъ тѣхъ, которые будутъ „читать“ и „разумѣть“. Поэтому я смягчилъ и измѣнилъ окончаніе статьи. Думаю напечатать ее¹⁾.“

„Я приготовилъ для седьмой книжки *Братскаго Слова* и послалъ уже въ типографію ту часть вашего сочиненія о сектахъ, гдѣ идетъ рѣчь о безпоповщинскихъ чинахъ и службахъ. Пришло мнѣ на мысль, что у васъ не упомянуто, какъ исповѣдуютъ „отцы“. Слыхалъ я, что они сидятъ и что исповѣдникъ каждый разъ,

1) При свиданіи со мною о. Павелъ, несмотря на свою крайнюю болѣзненность, много говорилъ о давно занимавшемъ построеніи церкви у мальковскихъ единовѣрцевъ, и мы рѣшили, что они должны подать о томъ прошеніе въ Синодъ: объ этомъ прошеніи я и говорю въ письмѣ. Тогда же о. Павелъ вручилъ мнѣ коротенькій рассказъ мальковскаго единовѣрца Андрея Степанова объ его „обращеніи въ расколъ въ православіе“, гдѣ онъ, какъ главный дѣятель, говоритъ въ заключеніе и о тщетныхъ попыткахъ мальковцевъ устроить въ ихъ селеніи единовѣрческій храмъ и указываетъ на то, что раскольники смѣются надъ этими ихъ попытками, издѣваются и надъ церковною властію, которая дѣлаетъ эти ихъ попытки тщетными и, говорятъ, церкви никогда имъ не дасть. Рассказъ этотъ я напечаталъ въ 7-й кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. I, стр. 459), изложивъ конецъ его въ слѣдующемъ видѣ: „Уповаемъ, что не поуститъ Господь исполниться предсказаніямъ злорадствующихъ раскольниковъ, поможетъ совершенію нашихъ благихъ желаній, расположить благопопечительное духовное начальство къ исполненію нашей просьбы, и намъ разрѣшать и помогутъ построить церковь или, по крайней мѣрѣ, часовню и опредѣлять къ намъ священника. Тогда, съ Божіею помощію, число присоединяющихся къ Церкви быстро увеличится“.

какъ скажетъ „грѣшень“, кланяется въ ноги „отцу“. Такъ ли это? И не нужно ли упомянуть объ этомъ? Вообще о поклонахъ и еще о кажденіи, какъ оно совершается у безпоповцевъ, не найдете ли нужнымъ сказать кратко? При корректурѣ я все это внесъ бы въ ваше сочиненіе.

„О Верховскомъ сообщаемыя вами извѣстія достойны удивленія. Не думаю, чтобы замыслы его исполнились; а исполнятся, ало будетъ горше перваго. Егоръ Антонычъ прислалъ мнѣ статью о бѣгствѣ Верховскаго за границу въ сопровожденіи Швецова, постриженнаго въ иноки и вскорѣ же поставленнаго въ „священно-иноки“. Спасибо ему. Статью напечатаю и отъ себя кое-что прибавлю“¹⁾.

6-го марта отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„У безпоповщинскихъ наставниковъ нѣтъ обычая на исповѣди сидѣть. Это бываетъ только у бракоборовъ, когда исповѣдуютъ новоженцовъ, т.-е. поженившихся, и это дѣлается для того только, чтобы кто не зазрѣлъ наставника, зачѣмъ принялъ на исповѣдь новожена. На такой случай у него и готовъ отвѣтъ, что онъ не исповѣдывалъ, а только поговорилъ съ новоженомъ и далъ ему полезное наставленіе. Въ статьѣ о новоженахъ о такой ихъ исповѣди упомянуто. А чтобы за каждый грѣхъ кланяться наставнику въ ноги, этого обычая у безпоповцевъ нѣтъ, и никакого ученія объ этомъ у нихъ не имѣется.

„О кадилѣ и кажденіи. Кадильница у безпоповцевъ употребляется съ ручкою, потому что кадило съ цѣпями считаютъ принадлежностію священника и діакона. Кажденіе производится тогда же, когда и у православныхъ, т.-е. когда показано въ уставѣ. Кадитъ наставникъ самъ, или кто другой, кого онъ благословитъ. У еедосѣвцевъ иконы и людей кадятъ крестообразно, т.-е. проводятъ кадельницею сверху внизъ и поперекъ; а у филипповцевъ кадящій только подносить кадельницу къ иконѣ или къ стоящему, а креста не дѣлаетъ: они говорятъ, что не священному лицу этого дѣлать нельзя. У филипповцевъ и еще есть особенность: когда наставникъ подойдетъ кадить челоуѣка, кадимый долженъ вынуть изъ пазухи тѣльной крестъ, къ которому наставникъ и подноситъ кадельницу. О кажденіи у меня дѣйствительно сдѣланъ пропускъ“²⁾.

¹⁾ Напечатана въ 6-й кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. I, стр. 410).

²⁾ Все изложенное здѣсь о кажденіи у безпоповцевъ я внесъ въ сочиненіе о сектахъ, въ видѣ примѣчанія (см. *Братское Слово* 1885 г., т. I, стр. 433).

Вскорѣ послѣ этого, бывши въ Москвѣ, я снова посѣтилъ отца Павла, и нашелъ его въ лучшемъ сравнительно положеніи, хотя изъ кельи онъ не могъ еще выходить.

Наканунѣ Пасхи, 22-го марта, я писалъ ему:

„Привѣтствуя васъ съ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христова, молю Воскресшаго изъ мертвыхъ, да воздвигнетъ и васъ отъ немощи, да подастъ вамъ полное здравіе души и тѣла. Благодареніе Ему, Господу, Владыкѣ и Благодѣтелю нашему, что и паки сподобилъ насъ узрѣть праздникъ Воскресенія Его! Да будетъ во всемъ воля Его благая, угодная и совершенная!

„Господь не лишилъ меня трапезы Своей въ день тайной Его вечери, хотя и приступалъ я съ великимъ недостойнствомъ.

„Какъ вы провели Страстную седмицу и какъ встрѣтили Пасху, — въ храмѣ ли Божиѣмъ, въ служеніи ли?

„Въ послѣдній день Пасхи или въ первый Ѳоминой недѣли, аще изволитъ Богъ, посѣщу васъ.

„Прошу молитвъ вашихъ и благословенія“.

Въ тотъ же самый день и отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Христосъ воскресъ! — возглашаю вамъ, возлюбленнѣйшіи о Господѣ Николай Иванычъ, и привѣтствую васъ и семейство ваше съ праздникомъ Воскресенія Христова. Володѣ отъ меня скажите: Христосъ воскресъ!

„Я, по милости Божіей, начиная съ праздника Цвѣтоносія ходилъ во св. церковь и, хотя все время сидя, утѣшался службою. Во св. Великій четвертокъ сподобился служить святую литургію; а Великій пятокъ на утрени уже снемогъ, — болѣе нехватило силъ моихъ, лежалъ въ кельѣ. Въ самый же праздникъ свѣтлую утрению и святую литургію сподобился отслушать въ церкви. Авось дастъ Богъ, — радость праздника и еще нѣсколько оправитъ мои силы. На Страстной недѣлѣ величество дней всегда какъ-то даетъ болѣе крѣпости, и радость праздника укрѣпляетъ силы. Дай Богъ, чтобы и вы съ праздникомъ укрѣпились силами на труды святой Церкви!

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ призываю Божіе благословеніе“.

Въ концѣ Пасхи, согласно обѣщанію, я былъ у отца Павла. Силы его настолько возстановились, что можно было помышлять о поѣздкѣ въ Крымъ, которую рекомендовали ему доктора. Къ

тому же, сколько могъ, старался и я склонить его. Отецъ Павелъ подалъ прошеніе объ отпускѣ. 5-го апрѣля, послѣ того, какъ вышла седьмая книжка *Братскаго Слова*, онъ писалъ мнѣ:

„Читая въ седьмой книжкѣ статью „Назидательный примѣръ для православныхъ и мнящихся древлеправославныхъ“, я подумалъ: не будетъ ли эта статья воспоминательнымъ примѣромъ г. Филиппову? Если прочтеть ее, ему будетъ вѣдомо, что ржевское дѣло вамъ вполне извѣстно, по передается молчанію до извѣстнаго времени¹⁾).

„Во вторникъ на Ооминой недѣлѣ я былъ у владыки-митрополита, просилъ отпуска въ Крымъ для поправленія здоровья. Владыка отпустилъ съ удовольствіемъ. Въ четвертокъ я подалъ прошеніе о билетѣ. Теперь нужно собираться въ путь.

„Случаемъ путешествія желательно воспользоваться, чтобы и посмотреть, если гдѣ есть, древности. Ежели будетъ дозволена докторомъ поѣздка моремъ, то желательно побывать на новомъ Афонѣ, какъ мѣстѣ Апостольскомъ. Весьма хвалятъ природу этого мѣста. Купаться въ морѣ мнѣ запрещаютъ, а велятъ принимать только теплыя морскія ванны. Поэтому мнѣ нужно избрать такое мѣсто, гдѣ можно съ удобствомъ имѣть такія ванны. Буду смотреть, какъ пробраться въ тѣ монастыри, которые указываетъ К. П. Беру съ собой одного услужливаго старика. Жаль, что нѣтъ у меня въ спутники такого человѣка, который могъ бы пописать. Передъ отъѣздомъ постараюсь увѣдомить васъ. Затѣмъ признаюсь вамъ: не съ охотой отправляюсь въ этотъ путь, потому что мало имѣю надежды на выздоровленіе. Однако разсуждаю, что все же лучше послѣдовать совѣтамъ врачей.

„Въ бытность у владыки, завелъ я рѣчь о новинковской молельной, чтобы по прошевію ея хозяина освятить ее въ приписную церковь. Владыка, какъ только услышалъ это, почти мало внимая, своимъ благословеніемъ отпустилъ меня.

¹⁾ Въ названной статьѣ (*Братское Слово* 1885 г., т. I, стр. 437) содержалось письмо о. Климента (Зедергольма) о обращеніи его матери изъ лютеранства въ православіе. Въ предисловіи, говоря о моихъ сношеніяхъ съ Климентомъ и о полученныхъ отъ него бумагахъ, я упоминалъ, что въ числѣ послѣднихъ находятся подлинныя документы, относящіеся къ ржевскому дѣлу (въ которомъ Т. И. Филипповъ явился защитникомъ раскола), и что до времени эти документы не могутъ быть обнародованы. Впослѣдствіи я напечаталъ ихъ въ статьѣ: „Изъ исторіи раскола въ первые годы царствованія императора Александра II“ (*Духоползное Чтеніе* 1900 г., кн. 4 и 5).

„На покупку дома для монастыря тоже просилъ благословенія у владыки. Онъ не увѣренъ, чтобы консисторія одобрила нашу покупку по ея цѣнности. Я просилъ отца Веніамина посодѣйствовать дѣлу, и онъ общался.

„У отца Филарета болитъ правая рука ревматизмомъ, такъ что пельзя писать и ночью не даетъ спать“.

7-го апрѣля я отвѣчалъ:

„Грустно на меня подѣйствовало ваше письмо. Не того ждалъ я отъ вашего свиданія съ митрополитомъ. Да и мысль, что вы уѣзжаете далеко, уѣзжаете безъ помощи, съ однимъ старикомъ, очень тяжела мнѣ. Пишу вамъ теперь только затѣмъ, чтобы попросить васъ — извѣстить меня о времени вашего отъѣзда: не смотря на всѣ недосуги, приѣду проститься съ вами“.

Между тѣмъ наканунѣ, 6-го апрѣля, и отецъ Павелъ снова писалъ мнѣ по одному неприятному дѣлу. Когда въ шестой книжкѣ *Братскаго Слова* напечатана была статья о бѣгствѣ Верховскаго, наши неблагопріятели, и прежде невыгодно смотрѣвшіе на мои обличительныя противъ Верховскаго статьи, воспользовались случаемъ, чтобы обвинить меня въ излишней якобы придирчивости и даже жестокости относительно Верховскаго, вынудившей его къ бѣгству. Протоіерей Виноградовъ написалъ даже замѣтку въ такомъ смыслѣ. Я спрашивалъ отца Павла, стоитъ ли отвѣчать на такое несправедливое обвиненіе. Объ этомъ отецъ Павелъ и писалъ теперь:

„Отецъ Іоаннъ обвиняетъ васъ въ придирчивости; а между тѣмъ не видитъ, какъ самъ впадаетъ именно въ придирчивость. Обвиняя васъ въ недостаткѣ милосердія и даже въ жестокости къ Верховскому, о чемъ давно проповѣдывалъ своимъ охотнорядскимъ друзьямъ, онъ съ тѣмъ вмѣстѣ отвергаетъ нужду церковнаго правосудія надъ еретиками. На это не худо отвѣтить; но не теперь, чтобы не раздражить противника болѣе, а со временемъ, когда еще будете писать о Верховскомъ (кажется, сужденію о немъ еще не конецъ). Отецъ Іоаннъ не различаетъ нужное для церковной пользы требованіе суда надъ нераскаяннымъ хулителемъ церкви отъ происходящаго изъ жестокости сердца, и смѣшиваетъ желаніе милосердія къ раскаявшемуся хулителю, высказанное и вами, съ равнодушіемъ къ хулителю, въ ка-

ковое не впадаетъ ли самъ? Если васъ обвиняетъ онъ въ жестокости къ Верховскому, то съ вами долженъ обвинить и Церковь, зачѣмъ она почитаетъ празднествами подвиги святыхъ отцовъ, защищавшихъ православіе противъ еретиковъ. Вотъ на чтò, по моему мнѣнію, нужно отвѣтить при случаѣ, а всего прочаго пужно быть выше. Ваши силы, нужныя для дѣла, не тратьте на пустяки. Я вамъ скажу откровенно, чего другому сказать опасюсь и не желаю: отецъ Іоаннъ имѣетъ слабость къ придиркамъ, не вникая въ дѣло; препираться съ нимъ не полезно, а пожалуй и вредно¹⁾.

„Если я написалъ чтò полезное, примите ради пользы; а не полезное — простите ради моей немощи.

„Денегъ на дорогу мнѣ Богъ послалъ достаточно: жалованья получилъ 250 руб., племянникъ прислалъ 100 руб., и сестра брата 50 руб.“²⁾.

Вскорѣ послѣ этого я ѣздилъ проститься съ отцемъ Павломъ, и 16-го февраля онъ отправился въ путь. По прибытіи въ Крымъ онъ писалъ мнѣ 20-го апрѣля изъ Херсонисскаго монастыря:

„Честь имѣю увѣдомить васъ, что я вмѣсто Георгіевскаго монастыря, гдѣ предполагалъ помѣститься, водворился въ монастырѣ Херсонисскомъ. Это потому, что все мѣстные жители и врачи находятъ климатъ Херсонисскаго монастыря благопріятнѣе; а въ монастырѣ св. Георгія мѣстность очень высокая, потому и климатъ

1) Придирка о. Виноградова была тѣмъ болѣе не основательна, что въ примѣчаніи къ статьѣ о бѣгствѣ Верховскаго я писалъ: „ходить слухъ, что Верховскій послалъ въ Петербургъ покаянное посланіе. Покаяніе — святое дѣло. И если Богъ, не оставляющій ни единого изъ грѣшниковъ, посѣтилъ Верховскаго Своєю милостію, привелъ его въ познаніе истины, смягчилъ его сердце и далъ ему чувство покаянія, мы прежде всего возблагодаримъ за то Бога, милующаго и возставляющаго падшихъ. И православная Церковь съ радостію приметъ кающагося; но на судъ Церкви должны встрѣтиться милость съ истинною и миръ съ правдою“ (*Братское Слово* 1885 г., т. I, стр. 413). Отецъ Виноградовъ совѣтъ не зналъ, что дѣло о Верховскомъ возбуждено въ Синодѣ митрополитомъ Іоанникіемъ, на котораго поэтому прежде всего и падалъ его несправедливый упрекъ въ жестокости къ Верховскому; а если бы зналъ, то, конечно, понялъ бы, что дѣло Верховскаго — совѣтъ не удобный случай къ причиненію мнѣ непріятности.

2) О деньгахъ о. Павелъ писалъ потому, что при свиданіи я предлагалъ ему свою помощь въ этомъ отношеніи, зная, что самъ онъ не имѣетъ ни копейки.

суровѣ. Для меня и благопріятнѣ на первый разъ пожить въ томъ мѣстѣ, гдѣ нашъ равноапостольный князь принялъ святое крещеніе, а въ лицѣ его и вся Россія просвѣщена христіанствомъ. Настоятель монастыря, о. архимандритъ Пахомій, принялъ меня съ любовію и все дѣлаетъ, что для меня потребно. Когда будете писать мнѣ, напишите и ему за меня благодарность, если это прилично.

„Вы мнѣ предлагали содѣйствовать суммою для поѣздки въ Крымъ; а теперь я, посмотрѣвши Крымъ и ощутивши благопріятность его климата, готовъ бы вамъ помогать, чтобы вы для поправленія и поддержанія своего здравія хотя на мѣсяцъ пріѣхали пожить въ Крыму въ вакаціонное время.

„Келью мнѣ далъ отецъ архимандритъ весьма удобную и просторную.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ призываю Божіе благословеніе“.

26-го апрѣля я отвѣчалъ:

„Сердечно радъ, что вы благополучно совершили путь, и весьма благодаренъ вамъ, что ускорили дать о себѣ вѣсточку.

„Вскорѣ же по отъѣздѣ нашемъ я получилъ письмо отъ К. П. Онъ озабоченъ вашимъ путешествіемъ; но выражаетъ надежду, что въ Крыму васъ устроятъ съ удобствомъ и совѣтуетъ вамъ въ случаѣ надобности обратиться къ севастопольскому градоначальнику адмиралу Рудневу, котораго называетъ добрымъ человѣкомъ, а въ Одессѣ къ полицеймейстеру Бунину, который, по его словамъ, сдѣлаетъ все возможное для приходящихъ отъ его имени; а чтобы вы могли являться отъ его имени, прислалъ для васъ свою (прилагаемую при семъ) визитную карточку съ надписью. Жаль, что все это нѣсколько поздно. Спасибо К. П. за его заботы о васъ: этимъ онъ утѣшилъ и меня. Пишетъ также, что будутъ хлопотать по новинковскому дѣлу.

„Я очень занятъ отзывомъ о книгѣ Гиббенета: къ первому мая нужно послать¹⁾. Поэтому и пишу вамъ только самое необходимое. Какъ удосужусь, буду писать пространнѣе“.

¹⁾ Книга эта: „Историческое изслѣдованіе дѣла патр. Никона“ была извѣстна о. Павлу (о ней упоминается въ письмѣ его отъ 20 іюля 1884 г.). Она представлена была авторомъ на конкурснѣ Уваровской преміи, и отъ Академіи наукъ мнѣ поручено было представить отзывъ объ ней (напечатанъ въ изд. Академіи за 1886 г.).

2-го мая, дѣйствительно, я писалъ отцу Павлу пространнѣе:

„Радуюсь, что вы нашли мѣсто, гдѣ можете спокойно пользоваться благораствореніемъ крымскаго воздуха. Вѣроятно, о. архимандритъ былъ предупрежденъ о васъ изъ Петербурга, — не даромъ же К. П. писалъ мнѣ, что въ Херсонисскомъ монастырѣ васъ примутъ хорошо, и отца архимандрита хвалилъ. Я же писать отцу архимандриту затрудняюсь, не будучи знакомъ съ нимъ, да и писаніе мое не важно.

„Должно-быть, въ Крыму хорошо дышется, когда вы зовете туда и меня. Будь я одинъ, ни минуты не задумался бы и полетѣлъ бы въ разныя мѣста, гдѣ и жить хорошо и есть чтѣ посмотреть; но крылья у меня подрѣзаны или, вѣрнѣе сказать, хвостъ слишкомъ длиненъ и тяжелъ. Семью бросить не могу: и мнѣ и ей тяжело будетъ надолго разстаться; съ семьей же какъ ѣхать? Впрочемъ, подумаю. Говорять, для Володи было бы очень полезно покупаться въ морѣ и подышать морскимъ воздухомъ.

„Дай Богъ вамъ въ Крыму восстановить ваше здоровье совершенно! Е. С. Кроткова видѣлась съ Чериновымъ, и онъ утѣшилъ насъ добрыми вѣстями о васъ: серіознаго расстройства у васъ не находятъ и полагаютъ, что при спокойной жизни и хорошемъ питаніи здоровье можетъ быть восстановлено. Пріятно мнѣ было узнать, что Чериновъ съ удовольствіемъ читаетъ вашу книгу¹⁾.

„Я начинаю понемногу управляться съ дѣлами. Отзывъ о книгѣ Гиббенета послалъ. Девятая книжка журнала на сихъ дняхъ выйдетъ, а за ней вскорѣ напечатается отдѣльно и ваша статья о сектахъ. Десятая почти готова. Для августовской оставляю вашу статью: „Совѣты старообрядцу“, чтобы ею начать, если Богъ дастъ, новое полугодіе журнала²⁾. Но есть у меня старое дѣло, которое хочется кончить, — нужно написать предисловіе къ седьмому тому „Матеріаловъ для исторіи раскола“, который уже конченъ печатаніемъ. Только бѣда, — экзаменовъ много въ академіи. Вакація начнется съ половины іюня.

¹⁾ Передъ отъѣздомъ отца Павла въ Крымъ его посѣтилъ, по нашей просьбѣ, известнѣйшій въ Москвѣ докторъ М. П. Чериновъ и тщательно осмотрѣлъ. Онъ былъ пораженъ обстановкой и образомъ жизни отца Павла, — говорилъ, что первый разъ въ жизни видѣлъ въ его лицѣ истиннаго монаха. вмѣсто гонорара отецъ Павелъ далъ ему свои сочиненія.

²⁾ Эта статья („Совѣты старообрядцу о необходимости и вѣрнѣйшихъ способахъ разсмотрѣнія истины“) и напечатана въ 11-й кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. II, стр. 5).

„Получилъ я отъ отца Филарета, а онъ отъ отца предсѣдателя, „Уставъ“ замышленнаго извѣстными лицами „миссіонерскаго отдѣла“ въ нашемъ братствѣ. Къ удивленію, подписи викарія подъ нимъ нѣтъ. Кромѣ васъ подписались о. Виноградовъ и о. Нечасвъ. Въ текстѣ есть приписки между строкъ, именно о предсѣдателѣ, что „избираютъ его пзъ членовъ Совѣта Отдѣла, представляя сие(?) на изволеніе(?) его высокопреосвященства“. Еще: „предсѣдатель Отдѣла, утвержденный его высокопреосвященствомъ, становится и предсѣдателемъ Совѣта“ (въ Братствѣ?). Прочитавъ всю бумагу, я нашелъ въ ней нѣсколько выраженій неудобовразумительныхъ, да и назначенія ея не понимаю. Говорится: „члены Братства осмѣливаются просить архипастырскаго благословенія“. Что же это, — „прошеніе“, а не „уставъ“? Если прошеніе, то зачѣмъ же подается въ Братство, а не „архипастырю“, благословеніе котораго испрашивается? И если просятъ „члены Братства“, то почему же подписались только трое? И зачѣмъ въ „прошеніи“ излагается „уставъ“, который долженъ быть только приложенъ къ прошенію? Тутъ что-то неладно. Я право не знаю что дѣлать. Посовѣтуюсь съ отцомъ предсѣдателемъ.

„Еще прислалъ мнѣ отецъ Филаретъ полученное на ваше имя письмо изъ Сызрани. Препровождаю его къ вамъ. Что вы скажете объ этомъ грустномъ дѣлѣ¹⁾? У кого искать помощи? Писать въ Петербургъ? Но не прискорбно ли, что о симбирскихъ и московскихъ дѣлахъ нужно ходатайствовать въ Петербургъ?

„Жаль мнѣ, что нарушаю вашъ покой такими вѣстями.

„Преосвященный Алексѣй былъ здѣсь²⁾, и еще будетъ. Въ свою епархію собирается выѣхать въ 20-хъ числахъ мая; будетъ останавливаться въ Орлѣ, Курскѣ и Харьковѣ, такъ что въ Крымъ ранѣе іюня не пріѣдетъ. Съ нимъ бесѣдовалъ о васъ. Митрополита ждемъ къ Троицыну дню, — вѣрнѣе связать: ждуть; для меня его пріѣздъ не интересенъ.

„Простите до новой бесѣды.

„Прошу благословенія вашего и молитвъ“.

¹⁾ Письмо было отъ старообрядцевъ, рѣшившихся присоединиться къ Церкви, но встрѣтившихъ къ тому затрудненіе со стороны мѣстной консисторіи и епархіальнаго начальства; просили у отца Павла помощи въ этомъ дѣлѣ.

²⁾ Т.-е. въ лаврѣ. Преосв. Алексѣй, бывшій епископъ Дмитровскій, былъ назначенъ тогда въ Крымъ на Симферопольскую кафедру. Потомъ, не успѣвши еще выѣхать изъ Москвы, получилъ новое назначеніе — въ Вильну, на мѣсто скончавшагося архіепископа Александра.

7-го мая отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Два письма ваши, одно съ визитной карточкой К. П., другое съ сызранскимъ письмомъ, получилъ и благодарю васъ, что утѣшаете меня вашими письмами. Чувствительно благодарю и К. П., что такъ заботится о мнѣ. При случаѣ, когда будете ему писать, поблагодарите его отъ меня за его о мнѣ попеченіе. Самъ я не осмѣливаюсь его беспокоить благодарственнымъ письмомъ, зная, сколько онъ отягченъ дѣлами.

„Дѣйствительно, К. П. просилъ о мнѣ отъ архимандрита чрезъ севастопольскаго городского главу, который былъ въ Петербургѣ; но глава запомнилъ мое имя, а передалъ отцу архимандриту просьбу о какомъ-то преосвященномъ, котораго онъ забылъ имя, такъ что о. архимандритъ не могъ понять, о комъ было прошеніе. Я же еще болѣе долженъ быть благодаренъ о. архимандриту, что онъ такъ братолюбно меня принялъ, и не зная, что о мнѣ было это прошеніе. Братолюбіе его еще болѣе укрѣпила присланная вами карточка К. П. А приведенный въ вашемъ письмѣ добрый отзывъ К. П. объ о. архимандритѣ весьма утѣшилъ его, и онъ проситъ меня написать вамъ благодарность за эти строки вашего письма и свидѣтельствуетъ вамъ почтеніе.

„О письмѣ изъ Сызрани. Эти печальныя событія не въ одной епархіи случаются, а почти вездѣ, гдѣ преосвященные передаютъ миссіонерскія дѣла въ консисторію. Въ прошломъ году, по вашему предложенію, хотѣли сдѣлать постановленіе, чтобы дѣлами, касающимися обращенія раскольниковъ, преосвященные занимались сами, а не поручали ихъ веденіе консисторіямъ. Въ виду этого не разсудите ли послать сызранское письмо (возвращаю его) въ Петербургъ? Человѣческая немощь вездѣ требуетъ побужденія; но тутъ не немощь даже, а блюдутся интересы приходскихъ священниковъ, которые предпочитаютъ интересамъ Церкви.

„О проектѣ Отдѣла. Въ Совѣтѣ Братства, кажется, было постановлено, чтобы комиссія выработала проектъ миссіонерскаго Отдѣла и представила на разсмотрѣніе Совѣта Братства, а потомъ онъ долженъ поступить на утвержденіе владыки. Теперь слѣдовало бы именно представить проектъ въ Совѣтъ, гдѣ онъ долженъ быть разсмотрѣнъ. А почему председатель комиссіи не соблаговолилъ подписаться подъ проектомъ, недоумѣваю.

„Слава Богу, что вы кончаете еще полугодіе вашего журнала. Послѣ вакантныхъ дней отдыха да подастъ вамъ Богъ новыя силы продолжать ваши труды на пользу святой Церкви!

„Не нужно ли будетъ оттисковъ моей статьи о сектахъ послать К. П., чтобы онъ зналъ, что есть оттиски?“

„Погода здѣсь прекрасная; только мало дождей. Сврень уже отвѣтаетъ, и бѣлая акація хочеть зацвѣтать. О поправкѣ здоровья еще ничего сказать не могу. Скучно безъ дѣла; но надо покоряться обстоятельствамъ, — за перо браться боюсь“.

14-го мая отецъ Павелъ снова писалъ:

„Такіе архипастыри, какъ высокопреосвященнѣйшій Александръ¹⁾ и преосвященнѣйшій Тихонъ²⁾, отъемяются отъ насъ! Не въ наказаніе ли за грѣхи наши мы лишаемся ихъ? Они были не по имени только, но и дѣломъ архипастыри. Насколько я зналъ преосвященнѣйшаго Александра, какъ онъ былъ заботливъ о паствѣ и какъ тонко понималъ дѣла, какъ благоразсудно принималъ совѣты! Таковъ же былъ и преосвященнѣйшій Тихонъ. Да сотворитъ имъ Богъ вѣчную память, да молятся о душахъ нашихъ! Пастыреначальникъ Господь Іисусъ да дастъ имъ достойныхъ преемниковъ!“

„Я живу милостію Божіею. Дышу, слава Богу, легко; но только и на малѣйшій изволокъ идти чувствую тяжесть. Помошь почти та же. Чтò впередъ будетъ, не знаю.“

„Прошу увѣдомить о вашемъ здоровьѣ и молитвъ вашихъ прошу. А на васъ и на семейство ваше призываю молитвы херсонскихъ святыхъ и Божіе благословеніе ихъ молитвами“.

20-го мая я отвѣчалъ:

„Сердечно благодарю васъ за письма ваши отъ 7-го и 14-го числа. Прошу простить меня, что замедлилъ отвѣтомъ. Поистинѣ, некогда было. Окончивъ десятую книжку журнала, я задумалъ поспѣшить выпускомъ 7-го тома. „Матеріаловъ для исторіи раскола“, — онъ былъ уже напечатанъ, но недоставало предисловія: вотъ и прссидѣлъ за этимъ предисловіемъ довольно долго. Вчера, слава Богу, кончилъ и эту работу, такъ что надѣюсь въ непродолжительномъ времени прислать вамъ новую книгу. А тутъ еще экзамены, сочиненія студентовъ и прочія дѣла. Вотъ почему и замедлилъ отвѣчать вамъ. Теперь буду писать по порядку.“

¹⁾ Архіепископъ Литовскій и Виленскій. † 28 апр.

²⁾ Епископъ Саратовскій и потомъ Волинскій. † 16 апр.

„Мнѣ очень пріятно слышать, что отецъ архимандритъ такъ внимателенъ къ вамъ. Вчера я писалъ объ этомъ К. П. Когда выйдетъ десятая книжка *Братскаго Слова*, пошлю отцу Пахомію журналъ за полгода.

„Воспользуюсь завтрашнимъ свободнымъ отъ занятій въ академіи днемъ, чтобы написать въ Петербургъ о сызранскомъ дѣлѣ: авось помогутъ.

„Отдѣльная книжка ваша о сектахъ въ расколѣ еще не вышла. Какъ получу, немедленно пошлю К. П. Недавно я былъ въ типографіи: тамъ сказали, что ждутъ только изъ монастыря отвѣта о цѣнѣ, какую выставить на оберткѣ.

„Объ „Отдѣлѣ“ надобно поразмыслить. Чтò-то не по душѣ мнѣ мысль раскалывать Братство на отдѣлы. Если хотятъ завести миссіонеровъ, хотятъ искренно, ради дѣла, а не на показъ и не изъ личныхъ расчетовъ, могутъ завести ихъ, и не замышляя никакихъ отдѣловъ въ Братствѣ. Я остановился на томъ, что если комиссія тянула дѣло болѣе года, не представляя проекта устава (которому придала еще несоответствующую форму прошенія), то Совѣтъ Братства можетъ также помедлить. Отца предсѣдателя не имѣлъ времени видѣть: надобно съ нимъ посоветоваться.

„Раздѣляю вашу скорбь о преосвященныхъ Тихонѣ и Александрѣ. Вы знаете уже и о преемникѣ послѣдняго. Дай Богъ, чтобы преосвященный Алексѣй повелъ дѣло въ Литвѣ такъ же, какъ велъ преосвященный Александръ, и на расколъ обратилъ бы вниманіе. Но обратитъ ли? Судя по тому, какъ дѣйствовалъ въ Москвѣ, трудно надѣяться. Впрочемъ, въ Москвѣ онъ не былъ самостоятеленъ. На сихъ дняхъ былъ онъ здѣсь. Мы читли его обѣдомъ и рѣчами. Говорить ему, чтобы обратилъ вниманіе на расколъ, гдѣ вы нѣкогда его сѣяли, а потомъ столько потрудились о его искорененіи, я не рѣшился: самъ разумъ имать; если не расположенъ къ нашему дѣлу, совѣтъ не поможетъ. Да, люди сходятъ съ поприща; достойные ли замѣняютъ ихъ? Но судьба преосвященнаго Алексѣя замѣчательна. Такъ и не удалось ему быть въ Крыму! Я жалѣю объ этомъ больше потому, что ожидалъ отъ его прабытія въ Крымъ пользы для васъ. На его мѣсто Дмитровскимъ именоваться назначенъ епископъ Мисаилъ (а жить, конечно, останется въ Богоявленскомъ); быть Можайскимъ назначенъ вѣанскій ректоръ Александръ, какъ и ожидали. Богъ да устроитъ все ко благу Своей Церкви! Ему повинемся. Однако на другіихъ должностяхъ епископъ Мисаилъ не является преемникомъ пре-

освященнаго Алексѣя. Такъ, въ академіи избрали въ предсѣдатели Братства преп. Сергія не его, а В. Д. Кудрявцева, и къ намъ въ Домъ Призрѣпія мы выпросили въ попечители преосвященнаго Іакова¹⁾.

„Въ письмѣ къ К. П. я выражалъ опасеніе, какъ бы не затормозилось дѣло съ нашимъ проектомъ синодальнаго изъясненія о порицательныхъ выраженіяхъ полемическихъ книгъ, — какъ бы не дали его на просмотръ и исправленіе извѣстнымъ московскимъ дѣятелямъ, при чемъ поставилъ на видъ, что здѣсь можно испортить дѣло и однимъ необдуманнѣмъ выраженіемъ. К. П. успокоилъ меня, — общаетъ успѣхъ нашему изложенію.

„Порадуйте меня лучшими вѣстями о вашемъ здоровьѣ. Я и семейство мое живемъ по милости Божіей за ваши молитвы, которыми прошу не оставлять насъ“.

29-го мая отецъ Павелъ писалъ:

„Благодарю васъ, что въ отдаленности отъ Москвы утѣшаетъ меня письмами. Случается не безъ скуки по той причинѣ, что нужно удерживаться отъ пера и не вижу друзей, да по приказу доктора удерживаюсь и отъ ходьбы. Утѣшеніе — церковь и чтеніе. Отецъ архимандритъ также развлекаетъ мою скуку, — вмѣстѣ общаемъ и пьемъ чай. Особенное утѣшеніе — ваши письма.

„Радуюсь и благодарю Бога, что помогъ вамъ кончить журналъ за прошедшее полугодіе и выдать седьмой томъ „Матеріаловъ“. Дай Богъ, чтобы за два мѣсяца получили хотя нѣсколько свободнаго времени отдохнуть и запастись силами на будущіе труды для святой Церкви!

„Чтобы помедлить съ „Отдѣломъ“, на это я согласенъ. Вы сами знаете, что хлопочутъ объ учрежденіи особаго миссіонерскаго отдѣла въ Братствѣ едва ли не съ тою только цѣлію, чтобы имѣть особаго предсѣдателя, отъ котораго предполагаютъ много имѣть пользы для дѣла. А теперь видно, какая можетъ быть отъ него польза. Потому не станемъ спѣшить: авось время покажетъ, что дѣлать. Въ Гуслицахъ пока имѣемъ миссіонера; со временемъ, можетъ-быть, дастъ Богъ и еще что-нибудь для миссіи.

„Благодарю за хлопоты по письму изъ Сызрани и за готовность послать К. П. статью о сектахъ.

¹⁾ Епископъ Муромскій. Жилъ въ Москвѣ, на покоѣ.

„Насколько я узналъ здѣшнюю епархію и сколько знаю литовскую, пожалѣлъ я о преосвященномъ Алексѣѣ, что не угодилъ сюда, а назначенъ въ Вильну. Тамъ, кромѣ старообрядчества, сильна польская пропаганда, и требуется усиленное противодѣйствіе ей. Церквей въ Виленской и Ковенской губерніяхъ по одной въ уѣздѣ, кромѣ Гродненской губерніи, въ которой особое викариатство. А въ Таврической епархіи нынѣ около трехсотъ церквей, и есть очень богатая, — край населяется, потому и церкви умножаются. Въ Симферополь при соборѣ четыре священника; въ епархіи шесть монастырей, — въ нѣкоторые монастыри на храмовые праздники богомольцы съ дальнихъ мѣстъ стекаются тысячами; противодѣйствій никакихъ нѣтъ, нужно только тщаніе въ улучшенію. Видно, преосвященному Алексѣю такъ суждено. Помоги ему Богъ бороться тамъ съ врагами!

„Сюда ожидаемъ преосвященнаго Николая, викарія Одесскаго, для управленія епархією до пріѣзда преосвященнаго Мартиніана“.

2-го июня я отвѣчалъ:

„Сейчасъ получилъ письмо ваше, и именно тогда, какъ собирался писать вамъ, чтобы сообщить о моей вчерашней неожиданной поѣздкѣ въ Москву. Ъздилъ хоронить нашего добраго М. А. Хлудова. Умеръ онъ на дачѣ, въ Сокольникахъ. За сердечную доброту его да помилуетъ его Богъ! Супругъ его въ день смерти мужа пришлось хоронить отца. Вотъ какъ бываетъ! Я доволенъ былъ, что Михаила Алексѣича отпѣвалъ преосвященный Алексѣй, все еще пребывающій въ Москвѣ (черезъ недѣлю предполагаетъ выѣхать). Встрѣтилъ на похоронахъ всѣхъ нашихъ друзей и знакомыхъ — отца Веніамина, отца Василя, отца Филарета и пр. Разумѣется, вспоминали о васъ. Въ Покровскій монастырь ¹⁾ я нарочно поѣхалъ съ отцемъ Веніаминомъ, чтобы поговорить о затѣѣ „миссіонерскаго отдѣла“: и онъ соглашается, что надо помедлить дѣломъ. На этомъ и положили, отъ времени ожидая дальнѣйшихъ указаній, какъ и вы пишете. Предъ обѣдомъ мы почти кончили хорошее дѣло: упросили Герасима Ивановича ²⁾ быть преемникомъ покойнаго Михаила Алексѣича по должности братскаго казначея, — преосвященный Алексѣй, спасибо ему, принялъ въ этомъ живое участіе. Послѣ поминальнаго обѣда, выходя изъ залы, гдѣ всегда

¹⁾ Тамъ усыпальница Хлудовыхъ.

²⁾ Братъ Алексѣя Ивановича Хлудова.

происходили наши годовичныя братскія собранія, я подумалъ, что выхожу изъ нея навсегда, и стало грустно... Такъ-то все минуетъ! Далъ бы Господь намъ еще пожить и потрудиться, аще сіе на пользу...

„Вотъ какими неотрадными вѣстями нарушаю я покой вашъ.

„О преосвященномъ Алексѣѣ разсуждаю и я такъ же, какъ вы. Признаться, опасуюсь, что раскольническимъ дѣломъ не займется онъ, какъ должно. Я и бесѣды съ нимъ не начиналъ объ этомъ. Но зато изъ Москвы онъ уѣзжаетъ, сопровождаемый выраженіями общаго нерасположенія. Много способствуетъ этому нерасположеніе къ инымъ...

„Книжки ваши послалъ К. П.; отвѣта еще не имѣю. Седьмой томъ „Матеріаловъ для исторіи раскола“ доселѣ не вышелъ: книга въ цензурѣ. Между тѣмъ я началъ печатаніе и восьмого тома (новыя сочиненія Аввакума, Житіе Морозовой и др.). Но теперь экзамены и чтеніе студенческихъ сочиненій заставляютъ бросить всѣ другія дѣла. А потомъ нужно немного и отдохнуть. Ахъ, съ какимъ удовольствіемъ пожилъ бы у васъ, въ Крыму! Знаете ли, что мы мерзнемъ, — по ночамъ чуть не морозы!

„Дай Господи, чтобы вамъ помогъ благодѣтельный воздухъ Крыма! Только, пожалуйста, не скучайте бездѣльемъ: довольно вы подѣлали, а Богъ дастъ, и еще подѣлаете, поправившись здоровьемъ, для чего и нужно на время поудержаться отъ дѣла.

„Спасибо отцу архимандриту, что печется объ васъ. Дерзнулъ написать ему и посылаю журналъ.

„Поручаю себя и семейство молитвамъ вашимъ“.

13-го іюня отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Благодарю за увѣдомленіе о смерти и погребеніи Михаила Алексѣича. Богъ да помянетъ простоту права его!

„И мнѣ грустно стало, читая въ вашемъ письмѣ о выходѣ вашемъ изъ тѣхъ палатъ, въ которыхъ съ такою любовію и радостію покойный Алексѣй Иванычъ всегда принималъ насъ и гдѣ такъ торжественно совершались наши братскіе праздники. Теперь этотъ домъ для Братства едва ли будетъ входнымъ.

„Хорошо, что вы упросили Герасима Иваныча быть братскимъ казначеемъ. Какое онъ будетъ дѣятель, это покажетъ время; но важно то, что онъ будетъ собою напоминать намъ дорогого Братству Алексѣя Иваныча, и симъ Братство будетъ утѣшаться.

„Послѣднія три книжки вашего журнала за минувшее полугодіе прочиталъ. Весьма доволенъ отвѣтомъ вашимъ „Старообрядцу“¹⁾. И воспоминанія Чичкина очень хороши, — особенно разговоръ въ Бѣлой-Криницѣ²⁾).

„Благодарю за присылку журнала отцу архимандриту, моему доброму страннопріимцу: онъ принялъ съ большою благодарностью.

„Что васъ интересуетъ, о томъ теперь скажу, т.-е. о моемъ здоровьѣ. Пользуясь здѣшнимъ воздухомъ, я теперь болѣзни — удушья почти не чувствую; а какъ будетъ въ московскомъ климатѣ, не знаю. Силы еще слабы; однако ходить могу болѣе прежняго, но только не нарушая тихости; а и при умѣренной поспѣшности. или немного на гору, еще чувствую удушье. Потому заключаю, что болѣзнь моя умалилась, но еще не уничтожилась. Спина попрежнему болитъ часто.

„Вечеромъ, сидя въ саду лицомъ къ морю, смотря, какъ предъ закатомъ солнца появляется въ морѣ золотой столпъ и все море позлащается, а потомъ солнце опускается въ море, приходитъ мнѣ на память Николай Иванычъ и Володенька. Думаю, — если бы вы сидѣли со мной на этой скамеечкѣ и смотрѣли на эту неизобразимую красоту природы, какъ бы радовался вашъ милый мальчикъ!

„Былъ я въ Балаклавѣ. Туда возилъ меня отецъ архимандритъ на монастырскихъ коняхъ. Это небольшой греческій городокъ, въ немъ жителей не болѣе 1000 душъ. Стоитъ въ затишной бухтѣ. По малочисленности жителей воздухъ въ немъ благопріятный. Вокругъ бухты отличное гулянье; купальни такія, что лучше требовать нельзя. Жители большею частію рыболовы. Квартіры здѣсь недороги, не какъ въ Ялтѣ. Я подумалъ о васъ: если придетъ вамъ желаніе пожить въ Крыму, тутъ было бы хорошо. Отецъ архимандритъ велѣлъ мнѣ написать вамъ: ежели надумаете ѣхать въ Крымъ, то на первый разъ пріѣхали бы прямо къ нему, въ Херсонь, а потомъ посодѣйствуетъ вамъ въ прискаваніи удобнаго мѣста.

„Читали ли вы, что назначенный въ Тавриду на временное правленіе преосвященный Николай, херсонскій викарій, скончался на пути, на пароходѣ? Человѣкъ еще не старый. Не благопріятствуетъ Тавридѣ.

¹⁾ Разумѣется напечатанная въ 8-й кн. *Братскаго Слова* 1885 г. статья „Еще о безобразіяхъ „Старообрядца“ (т. I, стр. 548).

²⁾ Воспоминанія Чичкина напечатаны въ 8, 9 и 10 кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (стр. 507, 577 и 625).

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ призываю молитвы херсонскихъ святыхъ“.

17-го іюня я извѣщалъ отца Павла:

„Только что получилъ письмо ваше. Благодарю васъ за постоянную о мнѣ память. Не знаю, приведетъ ли Богъ видѣть когда красоты Крыма; но какъ хотѣлось бы! Прошу васъ передать отъ меня благодарность вашему доброму хозяину и сказать, что я не забуду его слова и, если буду имѣть возможность, не премину воспользоваться его, обязательно предложеннымъ, руководствомъ для пріисканія удобнаго пріюта на крымскихъ берегахъ.“

„Я давно собираюсь писать вамъ, да все мѣшали сначала недосуги, а потомъ нездоровье: вотъ уже третій день больше лежу въ постели. Это послѣдствіе утомленія и простуды. Чувствую большой упадокъ силъ.“

„Изъ письма вашего вижу, что до 14-го числа вы еще не слышали, что не стало и нашего предызбраннаго казначея. Чудная судьба! Не прошло девяти дней по кончинѣ Михаила Алексѣича, какъ умираетъ и Герасимъ Иваннычъ! и умираетъ совершенно такъ же, какъ Алексѣй Иваннычъ. Несмотря на недосуги, я ѣздилъ на похороны, гдѣ еще разъ видѣлся и простился съ преосвященнымъ Алексѣемъ. Итакъ, мы опять безъ казначея. Это забота. Указываютъ разныхъ лицъ; но я думаю отложить рѣшеніе этого дѣла до вашего возвращенія въ Москву.“

„Изъ Петербурга имѣю интересныя вѣсти. Извѣщаютъ, что о сызранскомъ дѣлѣ писано симбирскому преосвященному. Потомъ мнѣ прислали дѣло Верховскаго, чтобы изложить опредѣленіе Святѣйшаго Синода объ изверженіи его изъ сана. Опредѣленіе это уже составлено оберъ-секретаремъ, но его нашли неудовлетворительнымъ, и оно дѣйствительно таково, — длинно, безпорядочно и не вполне основательно. Я написалъ свой проектъ и отправилъ, при чемъ прошу, чтобы не медлили окончаніемъ этого дѣла. А о нашемъ разъясненіи порицательныхъ выраженій въ полемическихъ книгахъ извѣщаютъ, что нашъ митрополитъ его уже пропустилъ, а лежитъ оно шесть недѣль(!) у самарскаго, нынѣ присутствующаго въ Синодѣ. Вотъ вы и судите о внимательности къ дѣламъ по расколу сихъ судей! А вѣдь онъ и съ расколомъ-то, конечно, совѣмъ не знакомъ. Наконецъ, вотъ неожиданность! — желаютъ, чтобы я присутствовалъ въ Казани на соборѣ, имѣющемъ открыться 8-го іюля. Объ этомъ написалъ мнѣ самъ К. П. изъ Москвы, куда

пріѣзжалъ на однѣ сутки. Это предложеніе поставило меня въ затрудненіе. И нездоровье, и разлука съ семьей, и опасеніе, будетъ ли на пользу для дѣла мое присутствіе въ сонмѣ архипастырей, и, наконецъ, опасеніе, какъ бы не огорчился моимъ пріѣздомъ казанскій специалистъ по расколу и какъ возмутитъ это нашихъ охотно-рядскихъ недруговъ, — все указанное не мало страшитъ меня; а между тѣмъ и проѣхаться хочется, даже приходитъ на мысль, что, быть можетъ, скажу какое-нибудь полезное для нашего дѣла слово въ столь рѣдкомъ у насъ совѣщательномъ собраніи епископовъ. Рѣшился написать К. П., что отдаюсь на его волю, — скажетъ, чтобъ ѣхалъ, — поѣду. Въ такомъ случаѣ дѣтей завезу на родину, въ Шую, и тамъ оставлю у родныхъ. Чтò вы мнѣ скажете на все то? Не дадите ли и совѣта добраго? Вамъ бы, а не мнѣ, присутствовать на соборѣ!

„К. П. и еще оказалъ мнѣ любезность: разослалъ ко всѣмъ архіереямъ циркулярное письмо, которымъ рекомендуетъ выписывать *Братское Слово* и духовенству и семинаріямъ, выражалъ удивленіе и сожалѣніе, что изданіе это такъ мало распространено, частію по невѣдѣнію о немъ, частію по равнодушію къ вопросамъ о расколѣ. Спасибо ему! Я отвѣчалъ: если ваше слово не разбудитъ спящихъ, придется сказать: спите прочее и почивайте¹⁾)...

„Вотъ все, кажется, чтò накопилось у меня новаго. Если поѣду въ Казань, увѣдомлю васъ. А вѣдь изъ Казани можно бы спуститься до Царяцына, а оттуда въ Донъ и на крымскіе берега, куда манитъ и ваше тамъ пребываніе!

„Получили ли седьмой томъ „Матеріаловъ“? Я поспѣшилъ послать его вамъ; а написать не имѣлъ возможности.

„Радуюсь, что здоровье ваше хоть немного поправилось. Дай Богъ совершеннаго выздоровленія! Помолитесь о насъ. Володя мой бѣгаетъ по нашему маленькому саду. А какъ бы хорошо ему побѣгать по морскому берегу!

22-го іюня отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Прискорбно, что вы не такъ здоровы. Ваше здравіе нужно для пользы иныхъ: дай Богъ вамъ здравія и благополучія!

¹⁾ Слово это на время подѣйствовало: 1885 годъ былъ *единственный*, когда *Братское Слово* имѣло болѣе тысячи подписчиковъ, почему и журнала за этотъ годъ въ редакціи осталось лишь нѣсколько экземпляровъ.

„Благодарю за печальное увѣдомленіе о смерти Г. И. Хлудова. Вотъ какъ промыслъ Божій вразумляетъ насъ, чтобы были всегда готовы къ переселенію въ будущій вѣкъ, дабы не отъйти туда тщимъ.

„Седьмой томъ „Матеріаловъ“ получилъ. Благодарю. Мнѣ помнителъ, на вашемъ диспутѣ сколько нынѣшніе модные умники оспаривали, что начальники раскола акибы не были подвизаемы враждою противъ патр. Никона, а только отъ ревности за старые обряды воздвигли распри и расколъ. А что за нужда была Аврамію¹⁾ писать личности Паисія Лигарида противъ Никона, если не вражда и ненависть къ нему, потому что это до обрядовъ не имѣетъ никакого отношенія?

„Спасибо К. П. за рекомендацію *Братскаго Слова*. Авось поможетъ.

„Вы пишете, что изъ Казани хорошо бы проѣхать черезъ Царицынъ въ Крымъ, посмотрѣвъ Волгу и Донъ. О, какъ бы мы были вамъ рады! И насколько это полезно было бы для вашего здоровья! Только я сомнѣваюсь, не было бы однимъ скучно въ дорогѣ: ѣзды будетъ на недѣлю, хотя и весьма пріятной. А притомъ не будетъ ли поздно, — въ августѣ нужно издать книжку журнала. Впрочемъ, буди воля Божія и ваше благое разсужденіе!

„Вы спрашиваете моего совѣта, ѣхать ли вамъ въ Казань на соборъ. Вы хорошо сдѣлали, что спросили о томъ К. П. Его отвѣтомъ и должно рѣшиться дѣло: тогда никто не можетъ говорить о васъ: зачѣмъ поѣхалъ! О казанскомъ специалистѣ я думаю, что онъ соблюдетъ приличіе, не станетъ много сѣтовать о вашемъ приѣздѣ. Да и ужели не приметъ во вниманіе, что въ дѣлахъ церковной пользы нѣтъ мѣста личностямъ? А мой взглядъ на то, ѣхать вамъ или не ѣхать, вотъ каковъ. Нынѣ вновь полагается доброе начало соборовъ, потому нужно ихъ поддержать, чтобы были достойны своего имени и назначенія, чтобы принесли пользу и чтобы обычай этотъ утвердился, какъ весьма полезный, а не походилъ бы на съѣзды благочинныхъ, гдѣ разсуждаютъ только объ однихъ почти матеріальныхъ нуждахъ и выгодахъ. По всему этому и необходимо, чтобы кто-либо изъ специалистовъ по церковнымъ вопросамъ присутствовалъ на соборѣ и напамятовалъ бы владыкамъ о нужныхъ для разсужденія предметахъ и, напр., въ вопросахъ

¹⁾ Въ 7-мъ томѣ „Матеріаловъ для исторіи раскола“ напечатаны челобитныя и другія сочиненія инока Аврамія: объ нихъ и идетъ рѣчь.

о расколѣ, указывалъ бы сектантскія тонкости и полезныя противъ раскола мѣры. Притомъ нужно кому-нибудь тоже изъ специалистовъ изложить и рѣшенія собора, чтобы они были достойны памяти и получили дѣйствіе: не самимъ же владыкамъ излагать, — для нихъ достаточно разсмотрѣть изложенное. Ко всѣмъ симъ причинамъ найдутся и еще многія другія, такъ что вамъ ѣхать необходимо нужно. Ежели я понялъ дѣло какъ слѣдуетъ, примите во вниманіе; а если не такъ, простите.

„Богъ да поспѣшитъ вамъ въ полезное. И о мнѣ помолитесь“.

29-го іюня я отвѣчалъ:

„Пишу вамъ въ день вашего ангела и мыслимо поздравляю васъ, моля Господа, да подастъ вамъ, ходатайствомъ великаго Апостола языковъ, крѣпость силъ душевныхъ и тѣлесныхъ.“

„Нынѣ же, дорогой именинникъ, вы утѣшили меня письмомъ вашимъ, за которое сердечно благодарю васъ.“

„Ѣхать на соборъ я не рѣшился бы, если бъ пришлось явиться туда одному. Но въ Казани будетъ присутствовать на всѣхъ за-сѣданіяхъ В. К., и обѣщаль быть на нѣсколько дней самъ К. П. Я, по всей вѣроятности, праздникъ лаврскій¹⁾ проведу здѣсь и затѣмъ пушусь въ путь. Моего присутствія настоятельно требуютъ (ожидаю и официальной о томъ бумаги), и обѣщаютъ недолго поддержать меня. Семью оставляю въ Шуѣ и опять за ней заѣду. Дай Господи, чтобы могъ сдѣлать хотя чтѣ-нибудь полезное въ Казани; но поѣздка все-таки страшить. Такъ обидѣлся я дома! Помолитесь о мнѣ, чтобы путешествіе было и безбѣдно, и не безъ пользы для дѣла Церкви.“

„Пишутъ мнѣ, что дѣло о Верховскомъ кончено: мое изложеніе акта объ изверженіи изъ сана — принято.“

„Здоровьемъ все еще не похваюсь. Моя мечта проѣхать въ Крымъ есть, конечно, мечта, которую осуществить не вижу возможности. Мѣсяць прошелъ, а ничего не успѣлъ сдѣлать для журнала. По возвращеніи изъ Казани придется прямо сѣсть за дѣло. Теперь занимаюсь просмотромъ вашей статьи: „Совѣтъ старообрядцу“: хочется предъ отъѣздомъ отдать ее въ типографію. Надумалъ еще печатать находящуюся у меня переписку о. Пафнутія съ Пафнутіемъ Казанскимъ, Семеномъ Семеновымъ и Ксеносомъ. Считаю не лишнимъ это сдѣлать, во-первыхъ, потому, что изъ нея видно,

¹⁾ 5-го іюля.

по какимъ основательнымъ причинамъ Пафнютій оставилъ расколъ (тогда какъ доселѣ не показаль причинъ, почему возвратился въ тотъ же расколъ), и, во-вторыхъ, потому, что здѣсь онъ много и вѣрно, даже рѣзко, говоритъ о лжеученіяхъ Павла Бѣлокриницкаго и вообще раскольническихъ. А для меня печатаніе такого, давно заготовленнаго, матеріала большое облегченіе²⁾. Даль бы Богъ еще потянуть журналъ!

„Изъ Казани постараюсь написать вамъ.

„Еще разъ желаю вамъ здоровья и прошу молитвъ и благословенія“.

Вашъ преданнѣйшій *Н. Субботинъ*.

²⁾ Переписка Пафнютія напечатана въ первыхъ трехъ книжкахъ втораго полугодія *Братскаго Слова* за 1885 годъ (т. II, стр. 36, 88, 156).

(Продолженіе будетъ.)

ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА И РАЗВИТІЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.

(Возраженіе г. Милюкову: 2-я ч. „Очерковъ по исторіи русской культуры“.)

ГЛАВА I.

Трудно представить себѣ то изумленіе и негодованіе нашей ученой критики, которое, несомнѣнно, обнаружилось бы, если бы какой-нибудь изслѣдователь рѣшился разсматривать и истолковывать какое-либо историческое явленіе съ точки зрѣнія совершенно чуждыхъ этому явленію отвлеченныхъ началъ. Если бы кто рѣшился изучать восточныя религіи, какъ продуктъ стремленій къ конституціи, если бы древней Элладѣ приписали условія жизни современныхъ Сѣверо-Американскихъ Штатовъ, то, конечно, такой изслѣдователь не избѣжалъ бы исполнѣ справедливыхъ глумленія и упрековъ въ ненаучности и недобросовѣтности. Но есть область изслѣдованій, гдѣ подобныя, и даже гораздо болѣе грубыя, ошибки съ полнымъ извращеніемъ дѣйствительнаго характера явленій допускаются съ полной свободой и безнаказанностью. Эта область — историческое прошлое русскаго народа. Только человекъ, живущій жизнью и преданіями народа, бываетъ способенъ исполнѣ постигнуть сложные изгибы народной души, понять и по достоинству оцѣнить все, что совершалось и совершается въ глубинѣ народнаго сознанія. Наша историческая наука прошедшаго столѣтія въ лицѣ многихъ своихъ представителей была лишена этого высокаго преимущества. Событія русской исторіи истолковывались этими учеными не въ ихъ самоцѣнномъ значеніи, а въ духѣ того или другого направленія XIX столѣтія, и, приписывая дѣятелямъ нашего прошлаго свои вкусы и стремленія, эти ученые совершенно не хотѣли понять, чѣмъ жили и къ чему стремились дѣятели допетровской Россіи.

Заблужденіе ненамѣренное, вызванное ошибочной точкой зрѣнія, вызываетъ лишь сожалѣніе; но тенденціозная подтасовка фактовъ, замалчиваніе дѣйствительныхъ основъ культурнаго развитія и извращеніе характера событій производитъ болѣе тяжелое впечатлѣніе: стыдно бываетъ за науку, подъ знаменемъ которой выдается оче-

видная неправда, и обидно за читателей, почти всегда лишенных способности критически отнестись къ научному излѣдованію, потому что критицизмъ „критически мыслящихъ личностей“ вполне подчиненъ вліянію критическаго изслѣдователя.

Все это сказанное нами о тенденціозномъ направленіи исторической науки во всей полнотѣ относится къ „очеркамъ по исторіи русской культуры“ г. Милюкова, которые представляютъ изъ себя квинтъ-эссенцію всего написаннаго по русской исторіи съ точки зрѣнія грубаго матеріализма и полнаго нежеланія понять наше прошлое. Если бы наше образованное общество, даже представители академической науки не были такъ склонны ко всему, что носить отпечатокъ quasi-критическаго метода, книжка г. Милюкова никогда не имѣла бы распространенія; потому что содержаніе ея слишкомъ несостоятельно и ненаучно; но при современномъ невѣжественномъ отношеніи къ исторіи, при полномъ забвеніи первоисточниковъ и древнихъ литературныхъ памятниковъ, она сошла почти за новое слово въ наукѣ, и многимъ представляется откровеніемъ въ пониманіи нашего прошлаго.

Такое значеніе малоцѣннаго труда и побуждаетъ насъ указать несостоятельность даннаго имъ изъясненія русской культуры.

Точка зрѣнія ученаго изслѣдованія опредѣляется, конечно, научными воззрѣніями автора; онъ имѣетъ полное нравственное право не отстаивать ихъ, предоставивъ читателямъ и критикамъ самимъ рѣшить вопросъ о ихъ состоятельности. Но едва ли добросовѣстный изслѣдователь рѣшится выдавать свои взгляды, весьма спорные и съ объективной точки зрѣнія далеко не рѣшенные, за безусловно вѣрное и неподлежащее даже обсужденію научное пониманіе. Г. Милюковъ совершенно не желаетъ слѣдовать этому правилу. На 2-й стр. своей книжки онъ развязно заявляетъ, что „современное міровоззрѣніе не можетъ болѣе противопоставлять духовную культуру матеріальной“. Чтò авторъ имѣетъ въ виду подъ современнымъ міровоззрѣніемъ? Если современное міровоззрѣніе исчерпывается статьями двухъ-трехъ ультра-либеральныхъ журналовъ, г. Милюковъ правъ безусловно, но можно ли изслѣдователю, претендующему на научность, игнорировать, даже не опровергать, а просто замалчивать другіе типы современнаго міровоззрѣнія? Конечно, авторъ и его почитатели могутъ сказать, что въ другомъ пониманіи русской исторіи „современности вовсе не видно“, но вѣдь это не возраженіе.—Желая придать своей книжкѣ внѣшній характеръ научной объективности, г. Милюковъ велико-

душно отказывается от исключительности въ направленіи экономического матеріализма, но, подкупивъ критически настроеннаго читателя и обидѣвъ, быть можетъ, крайнихъ приверженцевъ, г. Милоковъ неожиданно заявляетъ, что въ объясненіи многихъ сторонъ русской жизни (напр. раскола) объясненіе экономическое стало обычнымъ „болѣе или менѣе“. Не говоря уже о прелести слога, мы совершенно не понимаемъ, склоненъ ли самъ авторъ признавать состоятельность этихъ объясненій. — Далѣе г. Милоковъ заявляетъ, что онъ далекъ отъ мысли выводить духовное изъ матеріальнаго, что его задача „слѣдить за параллельнымъ развитіемъ — и дальнѣйшимъ дифференцированіемъ — многообразныхъ сторонъ человѣческой натуры въ доступномъ его наблюденіямъ періодѣ соціального процесса“. Что и говорить — задача смѣлая и нелегкая, но въ концѣ своего предисловія авторъ проявляетъ склонность удержать традиціонныя рубрики, къ чему такъ склонны поваторы; это, изволите ли видѣть, дѣлается потому, что при настоящемъ состояніи разработки историческаго матеріала и при невыработанности методическихъ приемовъ для научнаго изученія „духовной культуры“ распределеніе явленій по психологическимъ рубрикамъ не могло бы обезпечить намъ ни наглядности, ни содержательности изложенія. Конечно это снисходительное довольство „кропотливыми, хотя и безцвѣтными сочиненіями академическихъ изслѣдователей“, больше обезпечиваетъ содержательность его книжки, да и хлопотъ меньше и легче. Обезпечивъ, такимъ образомъ, содержаніе своей книжки, г. Милоковъ придалъ ей направленіе, дѣлающее честь его изобрѣтательности и смѣлости критическихъ приемовъ, хотя изобрѣтенія едва ли умѣстны въ исторіи, а данныя исторіи не подлежатъ критикѣ, а нуждаются въ изъясненіи.

I.

Достопамятное и приснопамятное крещеніе русскаго народа и приобщеніе его къ великой Христовой вселенской Церкви положило начало нашему духовному развитію, которое долгое время совершалось въ строго-церковномъ духѣ при полномъ тождествѣ жизни церковной и народнои. Изъясчая страна, по милости Божіей, озаренная евангельскимъ Христовымъ свѣтомъ, явила многихъ подвижниковъ и чудотворцевъ, представила изъ себя знаменитую помѣстную Церковь, достойную хранительницу вселенскаго апостольскаго достоянія. Христіанское церковное настроеніе проникло быстро въ среду народа, изъ котораго стали выходить посетители Иисусовой вѣры и совершители Его подвиговъ; жизнь лучшихъ князей проникнута

христіанскимъ духомъ. Созидаются величественные храмы тамъ, гдѣ недавно были идольскія капища. Устрояется подвигами и трудами преподобныхъ подвижниковъ великая печерская обитель, въ которой явно и очевидно совершаются знаменія божественной милости. Аскетическій монастырскій складъ жизни содержится въ той же чистотѣ и строгости, какъ и въ высоко просвѣщенныхъ обителяхъ царствующаго града Восточной имперіи и священной горы Аѳонской, и, обогащая народъ русскій величественнымъ зрѣлищемъ ангелоподобной жизни, монастырскій строй постепенно, но замѣчательно быстро проникаетъ въ домашнюю семейную жизнь народа. Князья ежедневно вычитываютъ церковныя службы; Мономахъ пишетъ наставленія сыновьямъ въ строго церковномъ духѣ. Литература, только что появившаяся, обнаруживаетъ полное усвоеніе церковно-православнаго отношенія къ жизни. Творенія Данила Паломника и моленіе Данила Заточника въ одинаковой степени, хотя и различными сторонами, выражаютъ вполне усвоенное православное мировоззрѣніе. Святители Иларіонъ и Кириллъ Туровскій съ неподражаемой силой озаренія божественнымъ Духомъ излагаютъ вдохновеннымъ художественнымъ языкомъ высокія истины благочестія. Ихъ творенія и по формѣ, и по духу могли бы принадлежать мудрѣйшимъ и даровитѣйшимъ изъ учителей древнихъ апостольскихъ Церквей Востока и Запада. Какое умилительное явленіе, какая благодарная задача для историка изучить это быстрое, почти чудесное, просвѣщеніе цѣлаго народа, постигнуть духъ первыхъ вождей новой Церкви, этихъ поистинѣ равноангельныхъ и равноапостольныхъ мужей, выяснить какъ тѣ способы воздѣйствія на народъ, коими они утверждали свою паству въ вѣрѣ и благочестіи, такъ и начала смиренномудрія и непрестаннаго подвига, дѣйствіемъ чего они сами достигали нравственной высоты! Все, сказанное нами, не вымыселъ, не плодъ досужей фантазіи, а дѣйствительное историческое событіе, явленіе, проявившееся во многихъ памятникахъ, дошедшихъ до нашего времени. Нѣтъ ни малѣйшей возможности отрицать существованіе Кіево-Печерской обители, дѣятельности нашихъ іерарховъ и благочестія князей и народа.

Къ чести г. Милюкова нужно сказать, что онъ и не пытается отрицать всего этого. „Культурное вліяніе Церкви и религіи было безусловно преобладающимъ въ исторической жизни русскаго народа“, говоритъ онъ на 8-й страницѣ своей книжки. Но чтобы читатель не подумалъ объ этомъ обстоятельстве, какъ вполне законномъ, т.-е. безусловно положительномъ, заслуживающемъ до-

стойной хвалы, онъ здѣсь же прибавляетъ: „такое оно всегда бываетъ у всѣхъ народовъ, находящихся на одинаковой съ ними ступени развитія“. Иными словами эти строки значатъ: „конечно, читатель, вліяніе Церкви было несомнѣннымъ; противъ этого трудно спорить, но въ этомъ нѣтъ ничего хорошаго, да и самое вліяніе это происходило отъ всеобщаго невѣжества; такая ужъ темная эпоха была; вотъ теперь — другое дѣло“. Иначе, какъ признаніемъ „невѣжества“, трудно считать ссылку на „ступень развитія“. Ему, несмотря на первоначальное признаніе этого в ілія, хочетъ и во что бы то ни стало представить его въ жалкомъ видѣ невѣжественныхъ и грубыхъ суевѣрій. Если нельзя отрицать, то, быть можетъ, явится возможнымъ исказить. Посмотримъ.

Г. Милоковъ ссылается на мнѣніе Хомякова, который говоритъ, что древняя Русь восприняла только внѣшнюю форму, обрядъ, а не духъ и сущность христіанской религіи и что представлять себѣ древнюю Русь истинно-христіанской значить сильно идеализировать русское общество. Приведенное мнѣніе Хомякова мало выясняетъ дѣло въ направленіи, желательномъ г. Милокову, и напрасно онъ далѣе ссылается на содержащіе подобныя же взгляды учебники по русской церковной исторіи. Конечно, по сравненію съ періодомъ апостоловъ и мучениковъ древняя Русь была мало развита въ духѣ Христова ученія; быть можетъ, она не выдержала бы сравненія и съ періодомъ вселенскихъ соборовъ; несомнѣнно, что обрядовая сторона была преобладающей въ развитіи русской Церкви, какъ метафизическая въ греческой, а каноническая въ римской; все же по сравненію съ послѣдующими болѣе просвѣщенными періодами жизнь древней кievской Церкви поражаетъ своей полнотой и весьма точнымъ исполненіемъ Христовой заповѣди, которое совершалось не словомъ только, но и дѣломъ, а это — противъ этого не будетъ спорить никто — самое важное при разрѣшеніи вопроса о степени усвоенія Евангелія. И самъ г. Милоковъ, повидимому, не отрицаетъ ревности первыхъ русскихъ христіанъ. „Религія, введенная святымъ Владимиромъ, съ самаго начала встрѣтила не мало горячихъ душъ, которыя со всею страстью бросились навстрѣчу новому духовному брашну и рѣшились сразу отвѣдать самыхъ изысканныхъ яствъ византійской трапезы“. Въ этихъ словахъ, хотя и ироническихъ, нельзя не видѣть признанія ревности и искренности первыхъ христіанъ земли русской, и да будутъ благословенны и прославлены за это имена ихъ! Только не со страстностью они рѣшились отвѣдать изысканныя яства византійской трапезы. Съ этимъ чувствомъ г. Милоковъ *каѣ*

оі мет' аутоі кидаются на всякую падаль, предлагаемую ихъ за-надными учителями отрицанія и безбожія; а предки наши со смиреніемъ и страхомъ Божиимъ приступили къ безсмертной и животворящей трапезѣ, въ изобиліи предложенной имъ апостолами и ихъ преемниками, возсѣдавшимъ на знаменитыхъ и прославленныхъ Богомъ престолахъ восточныхъ церквей.

Напрасно г. Милуковъ думаетъ, что необходимое условіе полнаго усвоенія христіанства — извѣстная ступень культурнаго развитія; въ Церкви Божіей нѣтъ эллиновъ и іудеевъ; первыми послѣдователями Господа, явившагося во плоти, были невѣжественные рыбаки, и прежде торжества христіанства въ цивилизованной Римской имперіи открыто присоединилъ свой народъ къ Церкви армянскій царь Тиридатъ (290 г.), едва ли стоявшій съ своимъ народомъ на степени культуры высшей, чѣмъ русскіе X вѣка, и что же? Развѣ апостолы были плохими христіанами? Развѣ армянская Церковь до уклоненія въ ересь (что постигло и римскую) не дала многихъ учителей, мучениковъ и исповѣдниковъ? Нѣтъ, въ дѣлѣ усвоенія евангельскаго духа важно не вѣдшее культурное просвѣщеніе, которое *вмалѣ есть полезно*, а искреннее благочестіе, т.-е. полная преданность волѣ Божіей и готовность искренно исполнять волю Христову.

Послѣ этого г. Милуковъ говоритъ: „Религія не только не могла создать или удержать элементарности русскаго психическаго склада, но, напротивъ, она сама отъ этой элементарности пострадала. При самыхъ разнообразныхъ взглядахъ на византійскую форму религіозности, воспринятую Россіей, нельзя не согласиться въ одномъ: въ своемъ источникѣ эта религіозность стояла неизмѣримо выше того, что могло быть изъ нея воспринято на первыхъ порахъ Русью“. А этой великолѣпной тирадѣ предшествуютъ такіа разсужденія: „считать русскую народность, безъ дальнихъ справокъ, истиннохристіанской значило бы сильно преувеличивать степень усвоенія русскими истиннаго христіанства. Точно такимъ же преувеличеніемъ вліянія религіи было бы и обвиненіе ея въ русской отсталости. Для этой отсталости были другія, органическія причины, дѣйствіе которыхъ распространялось и на самую религію“ (стр. 9). Быть можетъ, найдутся просвѣщенные богословы, которые будутъ призна-тельны г. Милукову за снятіе съ религіи тяготѣющаго надъ ней обвиненія въ способствованіи отсталости (въ чемъ?) русскаго народа. Намъ же это обвиненіе, какъ и всякая голословная невѣжественная клевета, нисколько не трогаетъ. Намъ хотѣлось бы поговорить по

существо. Византійская форма религіозности, на которую г. Милоковъ съ терпимостью, дѣлающею честь его великодушію, допускаетъ различные взгляды, есть не что иное, какъ вселенская апостольская Церковь, и на нее для принадлежащихъ къ ней возможна одна только точка зрѣнія. Съ этой точки зрѣнія вселенская апостольская Церковь никогда не оскудѣваетъ въ своихъ духовныхъ дарахъ, хотя и обогащаетъ многіе народы, такъ что напрасно г. Милоковъ жалѣетъ религію, на которую будто бы распространилось дѣйствіе какихъ-то не упоминаемыхъ, но, очевидно, крайне несимпатичныхъ ему органическихъ причинъ. Церковь Христова всегда и вездѣ одна и та же и ни отъ какихъ причинъ, какъ органическихъ, такъ и неорганическихъ, не терпитъ измѣненія.

Русскіе могли и не усвоить всѣхъ тонкостей византійской религіозной философіи, но они быстро усвоили себѣ православно-аскетическое отношеніе къ жизни, что, какъ выслено на страницахъ „Русскаго Обзорія“ преосвященнымъ Артоніемъ Уфимскимъ, составляетъ сущность и отличительную особенность вселенскаго православія въ его отличіи отъ западнаго инославія. Слѣдовательно, нѣтъ ни малѣйшаго основанія обвинять русскихъ той эпохи въ недостаточномъ усвоеніи христіанства. Но г. Милокову мало неосновательнаго обвиненія въ неполномъ усвоеніи христіанства. Онъ выдвигаетъ старое, испытанное оружіе противъ благочестія древней Россіи; обвиненіе это можно прочесть въ многочисленныхъ учебникахъ русской исторіи и словесности и слышать изъ устъ самаго зауряднаго преподавателя гимназій при прохожденіи древнихъ памятниковъ литературы въ V классѣ. Удивительно, какъ новаторъ науки, подобный г. Милокову, рѣшился бороться этимъ заржавленнымъ мечомъ. Это оружіе — обвиненіе въ двоевѣрїи и притомъ не только русскихъ мірянъ того времени, но и блаженныхъ иноковъ Кіево-Печерской обители. Исповѣдуя христіанство, они не перестали, будто бы, вѣрить въ своихъ старыхъ боговъ. Бѣдные христіане, несчастные иноки! воскликнули бы мы отъ всей души, если бы въ пользу этой quasi-ученой гипотезы были представлены сколько-нибудь солидныя основанія. Но что же говорить въ пользу двоевѣрїя г. Милоковъ? Онъ находитъ его въ борьбѣ отшельниковъ со своею плотью. Понятно, какую борьбу съ плотью долженъ былъ выдержать подвижникъ, рѣшившійся, во что бы то ни стало, преодолѣть дьявольское искушеніе. Потребность плоти дѣйствительно представлялась ему кознями нечистой силы. Вчерашній язычникъ, онъ не могъ отдѣлаться сразу отъ старыхъ воззрѣній и, чаще всего, вполне раздѣлялъ наивныя

представленія окружавшей его мірской среды. Бѣсы — это были для него старые языческіе боги, осердившіеся на молодое поколѣніе за его измѣну старой вѣрѣ и рѣшившіеся отмстить за себя. „Бѣсы, — говорить намъ одинъ изъ составителей патерика, — не терпя укоризны, что когда-то язычники поклонялись имъ и чтили ихъ, какъ боговъ, а теперь угодники Христовы пренебрегаютъ ими и уничтожаютъ ихъ, видя, какъ укоряютъ ихъ люди, вошіяли: о злые и лютые наши враги: мы не успокоимся, не перестанемъ бороться съ вами даже до смерти“. — Сколько въ этихъ словахъ и особенно въ кощунственной селѣлкѣ на слова патерика возмутительной дерзости и изумительнаго для профессора, бываваго на православномъ Востокѣ, невѣжества! Вполнѣ справедливо, конечно, — подвижникъ, рѣшившійся при помощи Божіей преодолѣть искушеніе, испытываетъ величайшія страданія, тяжкую борьбу. Только напрасно г. Милоковъ думаетъ, что искушенія дьявольскія — изобрѣтеніе невѣжественныхъ и суевѣрныхъ иноковъ печерскаго монастыря. О дьявольскихъ искушеніяхъ и видѣніяхъ много и подробно говорятъ и Василий Великій, и Нилъ Синайскій, и Іоаннъ Кассіанъ, и Исаакъ Сиринъ, и всѣ прочіе, образованнѣйшіе и мудрѣйшіе отцы вселенскаго аскетизма, стоявшіе на высотѣ обще-культурнаго развитія своего времени и общимъ образованіемъ, вѣроятно, превосходившіе г. Милокова, а также и современные учителя съ академическимъ и университетскимъ образованіемъ, какъ еп. Теофанъ, еп. Игнатій, архим. Пименъ. Итъ основанія, слѣдовательно, указывать на недавнее язычество кievскихъ подвижниковъ, а приведенная въ подтвержденіе взглядовъ г. Милокова выдержка изъ кievскаго патерика лучше всего говоритъ въ пользу глубочайшаго усвоенія кievскими иноками христіанскихъ понятій. Развѣ г. Милоковъ не замѣчаетъ, что складъ и тонъ рѣчи демоновъ совершенно греческій? Развѣ онъ не знаетъ, что языческіе боги отождествляются съ бѣсами и псалмопѣвцемъ Давидомъ, апостоломъ Павломъ и христіанскими апологетами? Неужели онъ не знаетъ, что о бѣсахъ упоминается въ Евангеліи, и апостоль Петръ, котораго ужъ никакъ нельзя завинить въ двоевѣрїи и суевѣрїи, сравниваетъ искусителя дьявола съ „рыкающимъ львомъ“? Конечно, г. Милоковъ воленъ признавать или отвергать все сказанное нами, но зачѣмъ ставить въ вину кievской „легендѣ“, какъ ему угодно называть исторію первыхъ русскихъ подвижниковъ, то, что отличаетъ все вселенское православіе, все повозвѣтное ученіе?

Обезцѣнивая подвигъ преподобныхъ основателей русскаго монашества, признавая ихъ грубыми и суевѣрными полуязычниками, г. Мило-

ковъ прибѣгаетъ для окончательнаго развѣчанія ихъ къ приему, весьма обычному въ западной отрицательной наукѣ. Исторію преподобныхъ отцовъ печерскихъ, записанную ихъ ближайшими свидѣтелями, современниками и очевидцами, — людьми, заслуживающими полного довѣрія, онъ развязно называетъ легендой; конечно, приемъ неотразимый для тѣхъ читателей, которые проявятъ склонность повѣрить нашему автору на слово. Легенда такъ легенда! Повидимому, г. Милоковъ разсчитываетъ именно на такихъ читателей, потому что ничего не приводитъ въ опроверженіе исторической правды сказаній о первыхъ русскихъ подвижникахъ. Да и что можно сказать противъ этого? Что содержаніе житій святыхъ не вѣроятно, что чудеса вообще не бываетъ? Но вѣдь это можно сказать и относительно Библии, Евангелія и житій восточныхъ подвижниковъ, а ко всему этому едва ли можно приложить поверхностную, полупрезрительную точку зрѣнія г. Милокова на печерскій патерикъ. Считаая содержаніе патерика легендарнымъ въ тѣхъ пунктахъ, гдѣ говорится о чудесныхъ явленіяхъ, г. Милоковъ совершенно непослѣдовательно признаетъ историческую состоятельность всѣхъ повѣствованій о недостаткахъ и уклоненіяхъ первоначальнаго монашества.

Если бы г. Милоковъ далъ себѣ трудъ познакомиться съ исторіей восточнаго монашества, то увидѣлъ бы, что единичные случаи уклоненія отъ строгости устава встрѣчались и тамъ, хотя восточныхъ подвижниковъ трудно подозрѣвать въ духовной неразвитости. Причина этихъ уклоненій и паденій кроется не въ степени культурнаго или интеллектуальнаго развитія, а въ присущей каждому человѣку склонности ко грѣху. Творенія преподобныхъ отцовъ подвижниковъ подробно учатъ о способахъ борьбы со страстями и увѣряютъ насъ въ невозможности побѣдить страсти своими собственными силами. Для полнаго торжества надъ злыми наклонностями воли нужна продолжительная и упорная борьба при полномъ упованіи на божественную помощь. Понятно, что въ продолженіе этой борьбы возможны всякія уклоненія, которыя бывали даже въ жизни просвѣщеннѣйшихъ подвижниковъ Востока, а отнюдь не составляютъ особенности монашеской жизни первыхъ русскихъ иноковъ, которую г. Милокову зачѣмъ-то нужно представить жалкою и несостоятельною. Преподобному Феодосію ставится въ вину снисходительное отношеніе къ падшимъ братьямъ; такая строгость дѣлается, конечно, честь ригоризму самого г. Милокова, но мы считаемъ необходимымъ замѣтить, что искреннее покаяніе всегда со временемъ Евангелія встрѣчало снисхожденіе къ кающимся, и это вовсе

не доказательство несостоятельности монашеской жизни того времени, а упоминаніе патерика объ уклоненіяхъ отъ иноческой строгости лучше всего говорить о рѣдкости и исключительности этого рода явленій. Если бы эти уклоненія были обычнымъ дѣломъ въ жизни печерскаго монастыря, то едва ли бы патерикъ отмѣтилъ ихъ.

Съ необычайной тщательностью отмѣчая все, что сколько-нибудь можетъ ослабить значеніе первоначальнаго русскаго монашества, г. Милуковъ не задумывается высказать отрицательную гипотезу относительно явленія, несомнѣнно имѣвшаго мѣсто среди отцовъ нашего отечественнаго иночества. Мы говоримъ о *духовномъ дѣланіи*, существованіе котораго среди русскихъ подвижниковъ г. Милуковъ отрицаетъ рѣшительно. „Понятно, какъ много усилій нужно было, чтобы преодолѣть наважденія діавола и немощи плоти. На эту борьбу уходила вся энергія самыхъ горячихъ подвижниковъ. Подобно брату Іоанну, тридцать лѣтъ безуспѣшно боровшемуся съ плотскими похотями, — лучшимъ изъ печерскихъ подвижниковъ не удавалось подняться надъ этой первой, низшей ступенюю духовнаго дѣланія, которая собственно въ ряду подвиговъ христіанскаго аскета имѣетъ лишь подготовительное значеніе. О высшихъ ступеняхъ дѣятельнаго или созерцательнаго подвижничества кіевскіе подвижники едва ли имѣли ясное представленіе. То, что должно быть только средствомъ — освобожденіе души отъ земныхъ стремленій и помысловъ, для братіи печерскаго монастыря поневолѣ становилось единственной цѣлью: недисциплинированная натура плохо поддавалась самымъ упорнымъ, самымъ добросовѣтнымъ усиліямъ. Людямъ съ такой силой воли и съ такимъ практическимъ складомъ ума, какъ у печерскаго игумена, удавалось, правда, достигать прочнаго душевнаго равновѣсія, но въ установленіи этого равновѣсія слишкомъ большая роль (!) принадлежала внѣшней дисциплинѣ ума и воли. Съ такой дисциплиной наши подвижники скорѣе становились выдающимися администраторами, въ какихъ нуждалась тогдашняя жизнь, чѣмъ великими свѣтильниками христіанскаго чувства и мысли“ (стр. 12).

Достаточно было бы сопоставить эту пессимистическую тираду съ вышеприведеннымъ замѣчаніемъ объ „изысканныхъ лствахъ византійской трапезы, чтобы сдѣлать очевидными внутреннія противорѣчія г. Милукова. Заявляя на стр. 12-й о чисто внѣшнемъ узкодисциплинарномъ характерѣ русскаго монашества съ его полной неспособностью къ созерцанію и съ административными наклонностями, г. Милуковъ на 9-й стр. говоритъ: „въ языческой еще Россіи завелись самые утонченныя типы восточнаго монашества: пустынно-

жительство, затворничество, столпничество и всѣ виды плотскихъ самоистязаній“. Трудно и представить себѣ, какая путаница получилась бы въ головѣ читателя, если бы онъ вздумалъ составить себѣ понятіе о древне-русскомъ монашествѣ по книжкѣ г. Милюкова. То „самые утонченные типы монашества“, а то „о высшихъ степеняхъ дѣятельнаго или созерцательнаго подвижничества кіевскіе подвижники едва ли имѣли ясное представленіе“. Вотъ и пойми тутъ! Мы думаемъ, что кіевскіе подвижники, люди высочайшей святости и прославленные Богомъ, имѣли о высшихъ степеняхъ христіанскаго подвижничества вполне ясное понятіе, какъ нисколько не сомнѣваемся въ томъ, что г. Милюковъ не имѣетъ ни малѣйшаго представленія даже о началѣ его. Нѣтъ ничего удивительнаго, что на борьбу со страстями уходила вся энергія нечерскихъ подвижниковъ; „недисциплинированная натура“ тутъ ни при чемъ. Натура человѣческая вообще плохо дисциплинирована относительно страстей, а кіевскіе подвижники въ отношеніи дисциплины стояли куда выше нашихъ современниковъ. Продолжающаяся борьба со страстями отнюдь не свидѣтельствуетъ о пребываніи подвижника на низшихъ степеняхъ духовной жизни; потому что страсти, даже побораемыя, въ большинствѣ случаевъ, не прекращаютъ своего дѣйствія до самой смерти, а горячая ревность въ борьбѣ со страстями служить лучшимъ ручательствомъ за успѣхъ внутренняго духовнаго дѣланія подвижника. Вообще же говоря, нѣтъ возможности указать точно и опредѣленно степень, на которой пребываетъ подвижникъ, потому что сокровенные благодатные дары никогда не бываютъ предметомъ легкомысленныхъ и бесполезныхъ обнаруженій, а часто даже тщательно скрываются. Г. Милюковъ полагаетъ, что освобожденіе души отъ земныхъ стремленій и помысловъ только средство для достиженія какой-то цѣли. Откровенно признаемся, мы недоумѣваемъ, самъ ли г. Милюковъ придумалъ это, или заимствовалъ у какого-нибудь столь же развязнаго толкователя монашества. Іоаннъ Кассіанъ Римлянинъ (V в.) смотритъ на внутреннее усовершенствованіе, какъ на цѣль монашества, средствомъ же къ достиженію цѣли признаетъ вѣдшіе подвиги монашеской жизни.— Конечно, сторонники г. Милюкова могутъ сказать намъ, что это вопросъ слишкомъ спеціальнѣйшій, что ученый изслѣдователь русской культуры могъ и не читать аскетическихъ твореній. Мы вполне согласны съ этимъ, но только зачѣмъ же разсуждать о тѣхъ явленіяхъ, пониманіе которыхъ такъ слабо и сбивчиво? Зачѣмъ же принимать авторитетный тонъ спеціалиста въ области совершенно невѣдомой? Если г. Милюковъ взялся

разсуждать о философіи аскетизма, то долженъ прежде основательно изучить предметъ. Грубыя ошибки, допускаемыя имъ, производятъ непріятное впечатлѣніе. Зачѣмъ безъ нужды говорить на языкѣ, изъ котораго извѣстно только нѣсколько словъ, да и то плохо заученныхъ?

Г. Милоковъ говоритъ о какомъ-то „дѣятельномъ или созерцательномъ подвижничествѣ“. Дѣятельное подвижничество и созерцательное подвижничество не одно и то же и вмѣстѣ съ тѣмъ не различныя явленія, а подвижничество созерцательное представляетъ собой завершеніе и плодъ дѣятельнаго, такъ что сказать: „дѣятельнаго или созерцательнаго“ нѣтъ никакой логической возможности. Это все равно, что сказать: „первоначальный или высшій курсъ исторіи“.

Безпощадно, хотя и неосновательно, подвергнувъ отрицанію высоту духовныхъ подвиговъ и подлинность чудесъ кievскихъ святыхъ, г. Милоковъ умаляетъ ихъ вліяніе на православныхъ мірянъ, которыхъ считаетъ совершенными язычниками. Конечно, это мнѣніе также нуждается въ доказательствахъ. Г. Милоковъ, самъ не изучавшій первоисточниковъ русской исторіи, въ этомъ случаѣ обезпечиваетъ содержаніе своей книжки отрицаніемъ уже принятаго имъ взгляда Хомякова на усвоеніе обряда и принятіемъ болѣе пикантнаго мнѣнія профессора Голубинскаго о томъ, что народная масса даннаго періода ничего еще не успѣла усвоить. Взглядъ весьма рѣшительный и какъ разъ на руку г. Милокову. Вотъ что значитъ оставить традиціонныя рубрики и пользоваться готовыми трудами: чего хочешь, того и просишь; неудобно мнѣніе Хомякова, можно заимствовать у Голубинскаго! Только г. Милоковъ не сообразилъ, что на этотъ разъ г. Голубинскій проявилъ странную недогадливость. Если бы русскіе не усвоили даже обрядности, то развѣ были бы возможны споры о разрѣшеніи постныхъ дней? Кто могъ бы помѣшать имъ нарушать постные дни безъ всякихъ разрѣшеній? Вѣдь сами и Милоковъ и Голубинскій едва ли спорятъ о разрѣшеніи постныхъ дней; споры же объ этомъ въ древней Руси доказываютъ обратное тому, что нужно г. Милокову, а именно — быстрое и сознательное усвоеніе христіанства и ревностное искреннее отношеніе къ церковной дисциплинѣ.

II.

Мы сильно сомнѣваемся въ разглашаемой способности естествоиспытателей описывать форму животнаго по какой-нибудь одной части его тѣла; но если бы кто и пожелалъ опредѣлить содержаніе

остальныхъ главъ изслѣдованія г. Милокова по одной изъ нихъ, въ этомъ не встрѣтилось бы ни малѣйшаго затрудненія, — такъ все онѣ одинаково унылы, однообразны и шаблонны. Для него не существуетъ ни логической связи событій, ни ихъ хронологической послѣдовательности; о лицахъ и явленіяхъ, не удобныхъ для его точки зрѣнія, онъ замалчиваетъ. Такъ ученый изслѣдователь русской церковной культуры не обмолвился словомъ, даже не назвалъ по именамъ Кирилла Туровскаго, Иларіона Кіевскаго и Симона Владимірскаго, а жизнь этихъ народныхъ архипастырей имѣетъ весьма большое значеніе для опредѣленія пастырской состоятельности нашего древняго клира, къ которому г. Милоковъ относится очень недовѣрчиво. Нѣкоторую образованность присылавшихся къ намъ изъ Византіи грековъ онъ признаетъ (нельзя же византіяцевъ упрекать въ двоевѣріи), но къ русскимъ строго неумолимо. Ихъ несостоятельность — такая несомнѣнная истина въ глазахъ г. Милокова, и вмѣстѣ съ тѣмъ представляется такое полное отсутствіе фактовъ для ея подтвержденія, что обычно краснорѣчивый и словоохотливый изслѣдователь на этотъ разъ ограничивается краткимъ замѣчаніемъ: „ученыхъ греческихъ іерарховъ смѣнили русскіе архіереи, имѣвшіе возможность говорить съ паствою безъ переводчиковъ и обличать ея недостатки не по правиламъ византіяской риторики, а стилемъ, доступнымъ всякому. По тутъ явилось новое затрудненіе. Свои русскіе пастыри были несравненно менѣе подготовлены къ дѣлу учительства“. И опытомъ собственной жизни, и многочисленными наблюденіями и изслѣдованіями въ области исторіи г. Милоковъ имѣлъ широкую возможность убѣдиться, какъ обильна жизнь всякаго рода затрудненіями; не мало было затрудненій и въ древнерусской церковной жизни, но не изъ переживанія однихъ затрудненій состояла она отъ крещенія Руси до XV вѣка, къ которому г. Милоковъ приводитъ читателя отъ „скромныхъ зачатковъ русскаго благочестія“. Онъ благоразумно проходитъ молчаніемъ пастырскую дѣятельность святителей Петра и Алексія, которые, несмотря на русское происхожденіе, обнаружили блестящую подготовку къ церковному учительству; ничего не говоритъ о святителѣ Кипріанѣ, которому южное происхожденіе и греческое воспитаніе не помѣшало безъ толмача сноестись съ своей паствою; замалчиваетъ даже пре- подобнаго Сергія Радонежскаго.

По мѣрѣ дальнѣйшаго развитія идей г. Милокова, его критика становится еще болѣе убійственной; пессимизмъ его воззрѣній на прошлое русской Церкви не имѣетъ предѣловъ. Совершалось что-то

невозможное съ какой угодно точки зрѣнія. Пастыри не учили, по крайнему невѣжеству; монастыри не имѣли ни малѣйшаго вліянія; паства коснѣла въ язычествѣ, не усвоивъ даже православнаго обряда. Ко всему періоду монгольскому авторъ безпощаденъ даже болѣе, чѣмъ къ кіевскому. Вѣка проходили за вѣками при этихъ условіяхъ, а духовное воспитаніе массы подвигалось впередъ очень медленными шагами. Гораздо быстрее, чѣмъ поднимался уровень массы, падалъ ему навстрѣчу уровень пастырей. Дѣла, какъ видно, обстояли ужь очень плохо.

Но чѣмъ же объяснить появленіе и дѣятельность вышеназванныхъ свѣтильниковъ Христовой Церкви? Г. Милокову, какъ историку, должно быть извѣстнымъ, что успѣхъ историческаго дѣятеля обуславливается не только его личными духовными силами, но и нравственною связью его съ своей средой и эпохой. Чтобы высказанное нами мнѣніе имѣло убѣдительность въ глазахъ людей, не знакомыхъ съ исторической наукой, сошлемся на имена Грановскаго, Градовскаго и Герье, которые единодушно утверждаютъ, что великіе люди представляются лишь типичнѣйшими и наиболѣе яркими выразителями своей эпохи. Въ современной исторической наукѣ это мнѣніе — азбучная истина; не думаемъ, чтобы г. Милоковъ отрицалъ ее. Если же мы безпристрастно изучимъ нравственный обликъ приснопамятныхъ и святыхъ московскихъ митрополитовъ и ихъ знаменитаго современника преподобнаго Сергія, то нашъ взглядъ на церковный періодъ, представителями котораго были эти столь духовные и искренніе вожди народа, перемѣнится въ корнѣ. Мы безъ всякаго труда увидимъ присутствіе церковной жизни, искреннее отношеніе къ ученію Христову и глубокую связь съ вселенскою Церковью, доходившую до того, что, при тогдашнихъ затруднительныхъ путяхъ сообщенія, вселенскій патріархъ, обитавшій въ Константинополѣ — въ центрѣ восточнохристіанской цивилизаціи — коротко зналъ смиреннаго пустытника, обрѣтшаго себѣ мѣсто въ дремучихъ лѣсахъ далекаго Ростовскаго края. Были, конечно, и тогда недостатки (языъ посланій святителя Петра можно вывести о нихъ заключенія); но вѣдь о значительныхъ недостаткахъ говорится и въ апостольскихъ посланіяхъ, и въ отеческихъ твореніяхъ IV вѣка. Существованіе недостатковъ еще не доказываетъ нравственной несостоятельности общества, а если недостатки обличаются, это прямо говоритъ въ пользу высокаго уровня нравственности, потому что при общемъ упадкѣ нравовъ, какъ, напр., теперь, самые крупныя недостатки представляются явленіемъ вполнѣ обычнымъ.

Далѣ г. Милоковъ ссылается на „классическую“ жалобу архі-епископа Новгородскаго Геннадія на слабую степень грамотности ставленниковъ его епархіи. Конечно, плохое умѣнье читать, проявляемое людьми, посвящаемыми для служенія въ храмахъ, не могло производить на ревностнаго владыку пріятнаго впечатлѣнія, и это явленіе должно было встрѣтить самую упорную борьбу со стороны представителей церковной власти, какъ и было на самомъ дѣлѣ; но изъ самаго факта малограмотности новгородскаго духовенства нѣтъ никакой возможности выводить заключеніе о полной пастырской несостоятельности всего русскаго духовенства даже XV вѣка, не говоримъ уже о вѣкахъ предшествовавшихъ, въ которыхъ, даже по мнѣнію г. Милокова, дѣла обстояли лучше, потому что самое понятіе упадка предполагаетъ въ прошломъ болѣе благопріятное положеніе. Если бы мы хотѣли слѣдовать примѣру г. Милокова и всѣми способами отстаивать симпатичные намъ взгляды, мы могли бы указать на возможность иного положенія вещей въ московскихъ областяхъ; но важнѣе этого намъ кажется еще разъ отмѣтить ту сторону дѣла, которую г. Милоковъ упустилъ изъ вниманія по своей церковной неразвитости, именно, что нельзя считать степень грамотности показателемъ религіознаго развитія человѣка. Лица, близкія къ Церкви хорошо знаютъ, что полуграмотные монахи Валаама или Оптиной духовно гораздо болѣе развиты и несравненно болѣе состоятельны въ пастырскомъ отношеніи, чѣмъ даже большинство ученыхъ кандидатовъ нашихъ академій. Слова наши — не парадоксъ; ихъ подтверждаютъ всѣ, знакомые съ типами современнаго духовенства.

Въ заключеніи разбора мнѣній г. Милокова о монгольскомъ періодѣ намъ пришлось бы повторить все, сказанное нами по поводу кievскаго періода, потому что г. Милоковъ и здѣсь проявляетъ непониманіе того, что аскетическое начало — отличительная особенность христіанства — религіи Креста и страданій, что противорѣчіе между міромъ и Церковью проистекаетъ изъ сущности этихъ явленій и отмѣчено Христомъ, какъ неизмѣнный законъ жизни, что бѣгство отъ міра всегда считалось христіанами надежнѣйшимъ путемъ въ царствіе Божіе. Напрасно онъ ставитъ все это въ вину „мрачному и дикому“ періоду русской жизни. Съ политической точки зрѣнія, этотъ періодъ, конечно, представляетъ мало отраднаго. Но въ чисто духовномъ отношеніи онъ представляетъ много интереснаго, поучительнаго и даже величественнаго. Страна, только что принявшая христіанство, быстро усваиваетъ его, но все же сказывается сила внѣшняго человѣка

даже въ политическихъ проявленіяхъ народной жизни. Княжескія усобицы причиняють страшный вредъ народу, ввергая его во всё ужасы братоубійственной войны. Но и за это время живетъ въ глубинѣ народнаго духа, въ обителяхъ иноческихъ сознаниіе высшей правды; и нелицемѣрный голосъ исторіи, слово лѣтописцевъ, слышится почти при жизни многихъ виновниковъ междоусобій. Но вотъ наступаетъ страшное, невыносимое иго. И что же? Народъ терпѣливо, съ истинно-христіанскимъ смиреніемъ переноситъ его, какъ наказаніе Божіе за грѣхи, а княжескій домъ далъ въ началѣ этого періода Александра Невскаго, мужественнаго, неустрашимаго и въ то же время смиреннаго предъ сознаниемъ божественныхъ судебъ. При полномъ и ничѣмъ не стѣсняемомъ дѣйствіи рабства духъ народный попрежнему остается свободнымъ, но все болѣе и болѣе подчиняется Христу, все сильнѣе тяготеетъ къ небеснымъ высотамъ. Сознаніе суетности преходящаго вѣка — поразительно ясное и сильное. Князья оканчиваютъ свои дни въ смиренномъ одѣяніи схимниковъ, какъ бы исповѣдуя, что всё христіане призваны къ иной вѣчной жизни. Съ начала XIV вѣка на митрополитѣмъ престолѣ возсѣдаютъ святыя іерархи, озарявшіе паству и словомъ, и подвигами, и чудесами. Святитель Петръ соединяетъ въ себѣ всё положительныя, добрыя начала южнорусскаго быта и въ то же время всею душою привязывается къ новому сѣверному центру народной жизни. Онъ любитъ свой народъ, любитъ богомольнаго московскаго князя, но его святой духъ непрестанно стремился къ апостольскимъ престоломъ Востока, и вселенскій по своему духу, этотъ російскій святитель причисляется къ лику святыхъ въ царствующемъ градѣ Константинополѣ вселенскимъ патріархомъ и его освященнымъ соборомъ. Святитель Петръ подвизается и въ церковномъ учительствѣ: его пастырскія посланія остаются памятникомъ духовнаго просвѣщенія и учительства этого отдаленнаго вѣка. Преемники его отличаются тѣми же достоинствами. Среди нихъ выдѣляется святитель Алексій, возвысившій духовное обаяніе своего сана до чрезвычайной степени силы и значенія. Чтимый даже ханомъ, управлявшій жизнью цѣлаго народа, великій митрополитъ не ограничиваетъ своей дѣятельности водвореніемъ земнаго мира, въ чемъ также не мало потрудился и преуспѣлъ, но простирая свой взоръ въ вѣка послѣдующіе, онъ полагаетъ прочныя основы дальнѣйшему развитію православно-восточной культуры въ Россіи.

Положительно не хочется вѣрять, чтобы историкъ русской культуры, къ какому бы направленію онъ ни принадлежалъ, могъ умолчать

если не о славномъ имени митрополита Алексія, то о его незабвенныхъ трудахъ, имѣвшихъ столь важное значеніе въ вѣкахъ послѣдующихъ: чьими трудами и подвигами весь сѣверъ Россіи въ самое непродолжительное время покрылся иноческими обителями, придавшими всей русской жизни тотъ отпечатокъ строго-церковнаго вселенскаго духа, къ которому и теперь стремится народный бытъ въ лицѣ своихъ лучшихъ выразителей? Этимъ русскій народъ обязанъ, главнымъ образомъ, святителю Алексію и преподобному Сергію. Ихъ совмѣстные труды положили начало почти всѣхъ сѣвернорусскихъ обителей, а ихъ подвиги и учительство на долгое время упрочили въ русскихъ монастыряхъ духъ истиннаго подвижничества, выразившагося вполне наглядно въ событіяхъ XVI вѣка.

Мы перешли къ самому больному мѣсту во всей книжкѣ г. Милюкова. Къ событіямъ XVI вѣка онъ склоненъ отнести особенно строго. Но успѣхи православно-восточной культуры такъ несомнѣнны, что въ этомъ приходится признаться. Еще на 17-й страницѣ г. Милюковъ краснорѣчиво рассуждалъ о постепенномъ упадкѣ, постигшемъ въ Россіи православіе, хотя оно и не знало процвѣтанія, но на 18-й стр. неожиданно заявляетъ, что примиреніе и взаимное пониманіе пастырей и паствы все-таки состоялось — на почвѣ обрядовѣрія и суевѣрій. „Идя другъ другу навстрѣчу, пастыри и паства древней Руси остановились, наконецъ, на довольно 'сходномъ' пониманіи религіи, одинаково далеко отъ обѣихъ исходныхъ точекъ: отъ аскетическихъ увлеченій подвижниковъ и отъ языческаго міровоззрѣнія массы. Пастыри все болѣе привыкали отождествлять сущность вѣры съ ея внѣшними формами, съ другой стороны масса, не усвоившая первоначально даже и формъ вѣры, теперь научилась цѣнить ихъ и по самому складу своего ума, стала приписывать имъ то таинственное, символическое значеніе, какое имѣли въ ея глазахъ и обряды стариннаго народнаго культа“.

Этого объясненія мы не можемъ принять по причинамъ вполне понятнымъ: оно состоитъ изъ механическаго сцѣпленія разнородныхъ, частью измышленныхъ, частью искаженныхъ обстоятельствъ. Мы видѣли, что никакого упадка пастырскаго духа за этотъ періодъ русской жизни не наблюдалось, аскетизмъ также не падалъ, а съ XIV вѣка можно даже утверждать его несомнѣнное возрастаніе, такъ что считать пастырскій уровень далекимъ отъ аскетическаго идеала, тогда какъ пастырями являлись именно иноки — подвижники, прославленные нетлѣніемъ мощей, можетъ только человѣкъ, совершенно не знакомый какъ съ пастырствомъ, такъ и съ аскетизмомъ. Откуда

авторъ знаетъ, что святители Петръ и Алексій и преподобный Сергій отождествляли сущность вѣры съ ея внѣшними формами? Для знающихъ русскую исторію это, конечно, смѣшно и только; даже годованія не возбуждаетъ этотъ жалкій пріемъ бездоказательной клеветы на почившихъ дѣятелей. Послѣ всего, написаннаго г. Милюковымъ о Кіевскомъ періодѣ, автору трудно, конечно, удивить чѣмъ бы то ни было своего читателя; но много ли среди читателей г. Милюкова знающихъ исторію своего народа? И вотъ вслѣдъ за кіевскими угодниками попали въ полуязычники и первопрестольники російскіе.

Не будемъ много говорить о томъ, какъ понималъ вѣру свою русский народъ XIV и XV столѣтій. По тѣмъ историческимъ памятникамъ, которые дошли до насъ (лѣтописи, житія святыхъ, учительныя творенія іерарховъ), можно судить объ его одушевленномъ послушаніи Церкви и о пламенной ревности къ благочестію. Были, конечно, и недостатки, ревностное обличеніе которыхъ (напр. свят. Кипріаномъ) свидѣлствуютъ о высотѣ общаго нравственнаго идеала, но гдѣ же доказательства языческаго отношенія русскихъ христіанъ къ церковному культу? Г. Милюковъ ссылается на мнѣнія иностранцевъ, пораженныхъ особенностями русскаго христіанства. Онъ особенно склоненъ придавать вѣру мнѣнію протестантовъ, которые съ своей узко-раціоналистической точки зрѣнія не могли, и теперь не могутъ понять глубины и искренности нашего народнаго благочестія. Незнаніе русскими крестьянами важнѣйшихъ молитвъ, о чемъ они упоминали, не можетъ быть доказательствомъ полуязыческаго состоянія, точно такъ же какъ внѣшнее, чисто механическое знаніе Библии не дѣлаетъ человѣка христіаниномъ.

Какъ на высшій аргументъ полуязыческаго состоянія до-Петровской Россіи г. Милюковъ ссылается на одинъ фактъ, который съ нашей точки зрѣнія полонъ глубокаго комизма. Въ 1620 году ученый шведъ Іоаннъ Ботвидъ защищалъ диссертацию „христіане ли московиты?“ О чемъ свидѣлствуетъ самая возможность такого вопроса? Конечно, о полномъ невѣжествѣ иностранцевъ. Вопросъ диссертации рѣшается очень просто путемъ историко-каноническимъ: Россія не порывала общенія съ апостольскими церквами Востока, но это было весьма мало понятно для протестанта, утратившаго даже слабое представленіе о вселенской Христовой Церкви. Невѣжество шведа, конечно, поразительное, но оно гораздо болѣе извинительно для ученаго шведа отдаленной эпохи, чѣмъ для историка русской культуры нашихъ дней. Вѣдь если г. Милюковъ ничего не знаетъ о

христіанствѣ халдеевъ, или сирійцевѣ, это все-таки не уничтожаетъ той истины, что они гораздо болѣе христіане, чѣмъ г. Милюковъ, точно такъ же какъ угодники Божіи, возсіяшіе въ Россіи, ближе ко Христу, чѣмъ шведскій богословъ.

Не довольствуясь ссылками на свидѣтельства западныхъ путешественниковъ и на путаницу, которая была въ головѣ шведскаго ученаго, г. Милюковъ ссылается на показанія діакона Павла Алеппскаго, посѣтившаго Россію въ XVI столѣтіи вмѣстѣ съ Антіохійскимъ патріархомъ Макаріемъ, чтобы выяснитъ тотъ національный отпечатокъ, который дѣлалъ русскую Церковь чуждой не только Западу, но и Востоку. Признаемся, что мы всего ожидали, только не этого. Читавшіе записки Павла Алеппскаго помянуть его почтительное изумленіе предъ русскимъ благочестіемъ, исполненнымъ вселенскаго характера, который выражался въ благоговѣніи къ іерарху, возсѣдавшему на апостольскомъ престолѣ. Г. Милюковъ, очень мало знакомый съ православнымъ благочестіемъ и богослуженіемъ, не понимаетъ, въ чемъ сущность изумленія антіохійскаго діакона. Онъ не могъ увидѣть въ русскихъ храмахъ чего-нибудь безусловно новаго для него и непонятнаго. Богослуженіе вселенской Церкви не самочинно, а всюду совершается по одному и тому же уставу, который не могъ быть неизвѣстнымъ патріаршему діакону, а его поразило благоговѣйное отношеніе молящихся и истовое соблюденіе устава, затруднительное при скудныхъ средствахъ антіохійскаго патріархата. И теперь какой-нибудь благочестивый инокъ духовно-учебной службы будетъ изумляться и утомляться отъ продолжительной службы въ строгой пустынной обители, но онъ не можетъ признать ее чуждой себѣ, потому что служба въ семинарской или академической церкви та же самая, только сокращенная по слабости силъ, а иногда и по недостатку средствъ. Съ этой точки зрѣнія только и можно понимать изумленіе Павла Алеппскаго отъ продолжительности московскихъ службъ. Мы отказываемся вѣрить, что г. Милюковъ не имѣетъ понятія о продолжительности и благоговѣйномъ характерѣ богослуженій въ старинныхъ афонскихъ обителяхъ, гдѣ бдѣнія продолжаются по 14 и 16 часовъ. Продолжительность и аскетическій характеръ богослуженій — отличительная особенность вселенскаго православія, воспринятая имъ отъ временъ апостоловъ и мучениковъ, такъ что только тенденція или невѣжество могутъ предполагать, что продолжительность церковныхъ службъ въ Россіи могла показаться Павлу Алеппскому чѣмъ-нибудь безусловно новымъ, какою-то исключительною націо-

нальною чертою нашего народнаго благочестія. „Содержаніе русской вѣры стало своеобразно и національно“. Такъ заканчиваетъ г. Милюковъ свои разсужденія объ особенностяхъ русскаго благочестія. Трудно безъ горечи и негодованія читать эти строки. Что же, русская Церковь уклонилась отъ общенія съ вселенскою матерью? Или запятнала себя подобно коптской или армянской какою-либо ересью? Или подобно болгарской своевольно оскорбила вселенскаго патріарха? Ничего этого не было. Связь съ Востокомъ была живою и непрерывною; вселенскіе патріархи непрестанно поминались въ церкви и, пріѣзжая въ Россію, своимъ видомъ напоминали о Христовыхъ Церквахъ, стенающихъ подъ тяжестью агарянскаго ига, православное содержаніе нашей вѣры никѣмъ не подвергалось сомнѣнію. По политическимъ обстоятельствамъ и воплѣ согласно божественнымъ канонамъ русская Церковь получила то, что на языкѣ современнаго церковнаго права называется „автокефальностью“.

Дѣленіе епархій по канонамъ совпадаетъ съ дѣленіемъ областей. Практика современной Церкви знаетъ, что автокефальность дается Церкви отдѣльнаго государства. Въ первыя столѣтія русской церковной жизни объ автокефальности не могло быть и рѣчи по очень многимъ причинамъ; зависимость отъ Константинополя была воплѣ благотѣльна, чувствовалась даже нужда въ болѣе строгомъ контролѣ. Потомъ обстоятельства измѣнились, и русская Церковь получила только то, на что имѣла неоспоримое право.

Но что такое автокефальность и можно ли смѣшивать ее съ націонализацией? Дѣленіе Церкви чисто территоріальное для удобства правленія, по существу же своему Церковь едина и недѣлима. Автокефальность обусловливается административною независимостью отдѣльной Церкви, т.-е. правомъ ея разрѣшать свои частныя вопросы независимо отъ другихъ Церквей. Болѣе частно автокефальность Церкви опредѣляется ея правомъ независимаго избранія верховнаго пастыреначальника. Автокефальность признается по причинамъ двоякаго рода: или (болѣе древнія и достославныя преимуществва) въ силу знаменитости епископскаго престола, какъ автокефальность Александріи, Антіохіи, Іерусалима и Кипра, или по соображеніямъ административнаго порядка, какъ автокефальность Лоиинъ и Россіи. Автокефальность Церкви простирается на территорію епархій, а не на народность, составляющую Церковь. Въ этомъ и отличіе автокефальности Церкви отъ ея націонализации. Извиняемся за краткую экскурсію въ области церковнаго права, но она

необходима для выясненія дѣя г. Милюкова, потому что поставленіе святителя Іоны вмѣсто низложеннаго Исидора г. Милюковъ считаетъ утвержденіемъ церковной націонализаціи. Между тѣмъ дѣло представляется очень просто. Произошелъ великій соблазнъ, подобные которому всегда производили волненіе въ православной вселенной. Верховный архипастырь нашъ примкнулъ къ нечестивой уніи, совершенной по земнымъ расчетамъ. Фактъ прискорбный, но не необычный: архипастырь Константинопольскій IV вѣка Несторій, папа Александрійскій Діоскоръ, наконецъ, въ VII в. святители главнѣйшихъ престоловъ вселенной Гонорій, Сергій и Пирръ были причастны къ ереси.

Понятно, что православные не желали имѣть общенія съ уніатами, но они нисколько не поколебались въ довѣрїи къ престоламъ апостольскимъ. Не только русскій великій князь и русскіе епископы были потрясены страшнымъ флорентійскимъ соблазномъ, — тѣми же чувствами были полны и патріархи Востока, и святой Маркъ Ефесскій, а Виссаріонъ Никейскій въ горькомъ раскаяніи оплакалъ свое малодушіе и ослѣпленіе. Что же? И они все были полуязычниками, націоналистами? Стыдно такъ легкомысленно, съ непростительной для ученаго небрежностью относиться къ величайшимъ проявленіямъ народнаго духа, къ тому, что составляло и составляетъ жизнь цѣлаго народа. Неужели г. Милюковъ не усмотрѣлъ глубокой скорби въ посланіи великаго князя, смущеннаго ересью присланнаго въ Россію митрополита. „Съ того времени мы начали попеченіе имѣть о своемъ православіи, о безсмертныхъ нашихъ душахъ и о смертномъ часѣ и о предстаніи нашемъ на страшный судъ передъ Судьею всехъ тайныхъ помышлений“. Гдѣ здѣсь хоть слабый намекъ на національное содержаніе вѣры? Остается удивляться богатству фантазіи г. Милюкова и легковѣрію его почитателей.

Г. Тарасій.

ИЗЪ ВОСПОМИНАНІЙ О ПОѢЗДКѢ ВЪ ЧЕНСТОХОВЪ.

(Впечатлѣнія и наблюденія православнаго священника пады паломничествомъ
просто народа въ Польшѣ.)

На страницахъ „Вѣры и Церкви“ не разъ бывали описанія православныхъ паломничествъ — въ Соловки, на Валаамъ и даже въ Святую землю, и при этомъ отмѣчались тѣ характерныя черты, въ которыхъ выражается религиозное чувство православнаго чело-вѣка и отношеніе къ нему лицъ завѣдующихъ достопоклоняемыми святынями. Въ будущемъ, Богъ дастъ, имѣемъ еще и еще знакомить своихъ читателей съ такого рода проявленіями религиозной жизни православныхъ. Въ настоящій разъ даемъ мѣсто описанію римско-католическаго паломничества въ предѣлахъ нашей же православной Россіи. Сопоставленіе его съ нашими паломничествами не лишено глубоко-поучительнаго значенія по вопросу объ истинѣ нашей православной Церкви.

Редакторъ.

Въ польскомъ народѣ довольно обычное явленіе отъ времени до времени отправляться непременно значительными партіями на богомолье и поклоненіе мѣстнымъ святынямъ. На пространствѣ поселковъ версть 20 въ окружности обязательно имѣется мѣстнотчимый образъ въ одномъ изъ костеловъ. Въ округѣ всемъ извѣстны особые дни его чествованія, въ какіе и собирается народъ изъ окрестныхъ деревень. Но такой всенародной святыней, на мѣстѣ нахождения которой побывать не одинъ разъ считаетъ своимъ долгомъ всякій католикъ-полякъ, является Ченстоховскій вляшторъ (монастырь) на Ясной горѣ, съ его чудотворной иконой Божіей Матери. По воскреснымъ и праздничнымъ днямъ весною и осенью тамъ бываетъ громаднѣйшее стеченіе народа. Осенью же, въ храмовой

праздникъ „Рождества Пресвятой Богородицы“, число богомольцевъ въ благопріятную погоду доходить до нѣсколькихъ десятковъ тысячъ. Простонародье держится строго обычаявъ старины и выполняетъ свое путешествіе пѣшкомъ въ оба конца. Подводы имѣются только для провоза вещей. Путешествіе обставляется всевозможными средствами для подъема религіознаго духа, пожалуй, до экзальтациі. Въ каждой партіи — „компаніи“ имѣется хоругвь или выносной крестъ, который несетъ шествующій впереди пожилой человѣкъ. Завидя издали село съ костеломъ, обыкновенно останавливаются вѣтѣ села, вперёдъ посылаютъ одного человѣка, который договаривается съ ксендзомъ за извѣстную плату встрѣтить ихъ въ костелѣ. Компанія, подходя въ село, даетъ о себѣ знать усиленнымъ пѣніемъ и направляется къ костелу. Начинается колокольный звонъ; ксендзъ выходитъ навстрѣчу съ хоругвями и говоритъ на церковномъ погостѣ краткую рѣчь, въ которой одобряетъ ихъ благочестивое намѣреніе паломничества. Затѣмъ онъ вводитъ богомольцевъ въ костелъ, и тамъ они продолжаютъ пѣть свои гимны подъ акомпанементъ органа. Съ пѣніемъ религіозныхъ пѣсней они проходятъ и дальше, слѣдуя по селу или деревнѣ. Очевидно, подобныя встрѣчи и слѣдованіе съ пѣніемъ имѣютъ цѣлю разнообразить и болѣе возбудить настроеніе путешествующихъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ ослабить значеніе лишеній и трудностей пути.

Подготавливаясь такимъ образомъ къ конечной цѣли своего путешествія, путники приближаются, наконецъ, къ Ченстохову. Тутъ они опять-таки попрежнему останавливаются за городомъ и посылаютъ съ извѣщеніемъ о своемъ прибытіи одного человѣка, который договаривается о подробностяхъ и условіяхъ встрѣчи.

Намъ удалось наблюдать прибытіе въ Ченстоховъ большихъ компаній горожанъ, конечно, изъ низшей братіи (ремесленниковъ, прислуги и пр.) гг. Петрокова, Калиша и Варшавы. Это было зрѣлище рѣдкое и невольно приковывающее къ себѣ вниманіе. Телеграммой эти путешественники извѣстили о своемъ прибытіи довольно издалека. Такъ какъ оказалось, что къ этому дню сошлись упомянутыя три „компаніи“, то были переговоры о срокахъ прибытія и встрѣчи каждой, чтобы не произошло совпаденія одновременности. Но вотъ вступила въ городъ первая компанія: впереди, одѣвшись предварительно въ лучшія платья, шли молодыя дѣвицы по четыре въ рядъ и несли въ рукахъ гирлянды цвѣтовъ и разныхъ подношеній (вещей), предназначенныхъ въ пользу монастыря. Наше вниманіе особенно привлечено было нѣсколькими хоругвями, изящно расшитыми, ручной ра-

боты. Пѣніе толпы чередовалось съ маршемъ музыки, соучествовавшей компаніи съ родного города и наигрывавшей раньше при прохожденіи чрезъ каждое болѣе значительное поселеніе. Далеко за ограду кляштора вышелъ ксендзь въ облаченіи въ предшествіи хоругвей, при чемъ хоругвеносцы были одѣты въ костюмы краснаго цвѣта своеобразнаго средневѣковаго покроя.

Удалось мнѣ прослушать встрѣчную рѣчь ксендза. Очень ужъ потрясательна она по содержанію и тону произношенія! „Чего вы пришли въ это святое мѣсто? Вы грѣшники! Вы недостойны видѣть издали, а не то еще ступать своими ногами по этой святой землѣ, молиться въ этомъ храмѣ и преклоняться предъ величайшей святыней его, чудотворнымъ образомъ“... Эти приблизительно слова, высказанныя въ самой рѣзкой формѣ прямо съ крикомъ, произвели желанное дѣйствіе на толпу. Всѣ опустили на колѣни и раздался lament — рыданія, переходящія въ завыванія съ разными причитаніями. Ксендзь остановился, пока понемногу все стихло... „Впрочемъ, — продолжалъ онъ, немного помолчавъ, — молитвы, возносимыя здѣсь, заглаживаютъ всякіе грѣхи! Слѣдуйте за мной!“ И за нимъ чрезъ главные входныя ворота богомольцы вошли въ храмъ.

Такъ какъ прибытіе компаніи было послѣобѣденное и въ костелѣ не было службы, то паломники разбились на небольшія кучки и, войдя въ костелъ, распѣвали гимны по направленію къ иконѣ того или другаго святого. Все это производило порядочную какофонію при одновременности выполненія на близкомъ разстояніи многими кучками народа. Но ухо набожнаго католика ничего этого не замѣчало. Въ первомъ порывѣ религіознаго чувства пропѣвъ достаточное количество „набожныхъ“ пѣсенъ, они обозрѣвали костелъ, примыкающія къ нему зданія, стѣны кругомъ монастырскихъ зданій и разныя достопримѣчательности.

Для путешественниковъ сразу, не выходя изъ ограды монастыря, представляется возможность удовлетворять и своимъ естественнымъ мірскимъ потребностямъ. Въ главныхъ вратахъ, ведущихъ въ монастырь, помѣщается лѣтомъ будка съ содовой водой по одну сторону, а по другую сторону примѣтна надпись: „Старшій фельдшеръ“ съ неизмѣннымъ атрибутомъ этой профессіи — тремя металлическими дисками. Подъ этой вывѣской фигурируетъ заурядный брадобрей, который за самую сходную цѣну совершаетъ здѣсь же открыто для всѣхъ обычную операцию своего званія. Надо знать, что польскіе крестьяне — большіе приверженцы брадобритія. Не вызвано ли происхожденіе этого обычая подражаніемъ ксендзамъ? — Внутри ограды, немножко

въ сторонѣ отъ главныхъ входныхъ дверей монастыря, и по близости, въ закоулкахъ, образуемыхъ монастырскими постройками, установлены столы, на которыхъ шипять большихъ размѣровъ самовары, гдѣ богомольцы распиваютъ себѣ чай, кофе, за довольно дешевую плату (стаканъ 3 коп.); тамъ же можно достать яицъ, масла, булокъ. Замѣчательно, что чувство „побожныхъ“ католиковъ ничуть не смущается подобной близостью предметовъ житейской потребности къ предметамъ возвышенно-религіознаго почитанія.

Церковная служба начинается въ кляшторѣ въ лѣтнее время съ ранняго утра — съ восходомъ солнца. Особенность католическаго устройства храмовъ, что въ нихъ кромѣ главнаго алтаря много устраивается боковыхъ алтарей въ соотвѣтствіе нашимъ придѣламъ, даетъ возможность совершить болѣе десяти литургій (конечно, заказныхъ съ платой совершителю). Принято, чтобы всякій ксендзь совершалъ ежедневно литургію, которая различаются: тихая — шопотомъ, читанная вполголоса и пѣтая (*missa lectica*, *missa cantata*). Поэтому вы можете увидѣть въ костелѣ совершеніе миссы въ разныхъ углахъ. Одновременнаго совершенія этой главной церковной службы множествомъ духовенства почти не увидите. Массовое участіе католическаго духовенства выступаетъ только въ религіозныхъ процессіяхъ (крестный ходъ).

Главная святыня Ясногорскаго монастыря, къ которой стремится душа всякаго вѣрующаго католика-поляка, — чудотворный образъ Божіей Матери, помѣщенъ не въ главномъ храмѣ, а въ довольно значительной по размѣрамъ капеллѣ слѣва, при чемъ часть этой капеллы, поближе къ образу, огорожена довольно высокой, въ два человѣческихъ роста, рѣшеткой, не особенно искусной работы. Неприятное впечатлѣніе производитъ эта рѣшетка, которая по своему устройству напоминаетъ клѣтку. Невольно приходятъ на мысль историческія судьбы этого образа, который, какъ завѣдомо извѣстно, древняго византійскаго письма, былъ фамиліальнымъ образомъ у потомковъ св. Владимира. Послѣдній разъ у православныхъ его мѣсто-пробываніемъ былъ городъ Бѣльзъ, въ Галиціи, и оттуда онъ сталъ военной добычей польскаго князя — завоевателя Галиціи. Византійское происхожденіе образа и его принадлежность потомкамъ св. Владимира не отрицается и въ польскихъ историческихъ сказаніяхъ объ образѣ. Только насильственный захватъ считается неудобнымъ для повѣствованія и измышленъ другой мирный способъ пріобрѣтенія, якобы, путемъ брачныхъ связей русскихъ и польскихъ княжескихъ владѣтельныхъ фамилій.

Подлинная чудотворная икона обыкновенно бывает закрыта (zasloniona) другой иконой; открытіе ея происходитъ въ шесть час. утра при обстановкѣ, чрезвычайно экзальтирующихъ присутствующихъ. Въ назначенный срокъ вмѣстѣ съ боемъ часовъ раздается звукъ ручного колокольчика, потомъ слѣдуетъ игра на трубѣ, что смѣняется барабаннымъ боемъ, а затѣмъ, при гулѣ самыхъ низкихъ нотъ органа, заслоняющая икона поднимается при посредствѣ особеннаго механизма. Возбужденность молитвеннаго настроенія присутствующихъ достигаетъ высшей степени напряженія. Большинство падаетъ на колѣни и ницъ, многіе издаютъ разнообразные звуки (lament). Понемногу толпа стихаетъ, и начинается missa, за которой къ органу присоединяется пѣніе и музыка струнныхъ и духовыхъ инструментовъ. Прикладываться къ чудотворному образу нѣтъ возможности, такъ какъ онъ утверждёнъ довольно высоко надъ алтаремъ, и правовѣрнымъ католикамъ остается одно — лицецрѣть св. образъ, читать установленныя къ нему нарочитыя молитвы и пѣснѣи. Часто можно видѣть лежащихъ ницъ и падающихъ „крыжемъ“, т.-е. распростерши руки и ноги. При этомъ группа лежащихъ какъ бы нарочито располагается такъ, что желающему выйти и войти въ храмъ нельзя сдѣлать свободнаго движенія и неминуемо приходится наступать на этихъ лежащихъ. Какъ на особый видъ епитимійныхъ упражненій, надо указать на хожденіе колѣнопреклоненно по храму кругомъ его и во всю длину главной городской улицы, ведущей къ храму. Въ послѣднемъ случаѣ подвергающагося подобной экзерциціи поддерживаютъ два человѣка.

Почти всѣ до единаго участника компаній стараются и „поисповѣдываться“. Исповѣдалень, т.-е. будокъ съ кресломъ для ксендза, великое множество въ храмѣ главнымъ, въ придѣлѣ чудотворнаго образа и въ боковыхъ капеллахъ справа. Кромѣ того, и внѣ храма въ оградѣ сго достаточное число попроще отдѣланныхъ. Послѣдними пользуются въ нарочитые дни большихъ стеченій народа, когда прїѣзжихъ ксендзовъ бываетъ тоже большое число. Нѣсколько лѣтъ тому назадъ была скандальная профанация таинства исповѣди въ одинъ изъ дней такихъ общихъ помолвничествъ. Въ одну изъ внѣшнихъ будокъ забрался еврей, переодѣтый ксендзомъ, аккуратно остриженный и выбритый. Видимо, свою роль еврей исполнялъ довольно успѣшно, если по разоблаченіи обмана у него отобрали больше сотни рублей, пожертвованныхъ какъ offiaga на Kosciol отысповѣдывавшимися у этого самозваннаго ксендза. — Кстати о католической исповѣди. Она отличается значительной про-

должительностью: одинъ изъ ксендзовъ пренаивно уяснялъ мнѣ причину этого: „мнѣ, — говорить, — дана власть вязать и рѣшить, и долженъ знать, за что. И судебный слѣдователь, а потому долженъ всесторонне разобрать все обстоятельства, сопровождавшія тотъ или другой поступокъ человѣка“.

Пріемъ пожертвованій отъ богомольцевъ кромѣ случаевъ при исповѣди производится: 1) у входа въ храмъ; въ притворѣ стоитъ костельный сторожъ въ одеждѣ особеннаго покроя, предъ нимъ тарелочка, на которую почти каждый, входя, бросаетъ мелкую монету; 2) въ концѣ каждой missy выходитъ ксендзъ и обходитъ съ тарелочкой присутствующихъ, взывая: „offiata na kosciol“. Ему сыплются пожертвованія довольно учащено и опять-таки мелкою монетою; 3) въ „закрытіи“ (ризниці) сидитъ нѣсколько писцовъ, которые принимаютъ пожертвованія покрупнѣе, дѣлая записи суммы пожертвованій и назначеніе (intencya) — за живыхъ, за умершихъ, за движимое имущество; именъ жертвователей не принято указывать и поминать, какъ въ православной Церкви. Послѣдняя статья самая доходная.

Въ католическомъ богослуженіи нѣтъ службъ, соотвѣтствующихъ нашимъ молебнамъ или панихидамъ. По разнымъ частнымъ потребамъ служатся только миссы. Мѣстные ксендзы не успѣваютъ совершить всеѣхъ заказныхъ миссъ и рассылаютъ заказы окрестнымъ и отдаленнымъ ксендзамъ, кои получаютъ плату, конечно, въ меньшемъ размѣрѣ, чѣмъ получено отъ жертвователей. Благодаря этому обстоятельству каждый простой деревенскій ксендзъ совершаетъ каждодневно литургію и непременно платную, если не отъ непосредственныхъ заказчиковъ, то по заказу съ Ясной горы.

Изъ достопримѣчательностей костела интересенъ „skarbiec“ — ризница или, точнѣе, сокровищница, гдѣ находятся ксендзовскія облаченія древнихъ временъ, очень тяжеловѣсныя и теперь вовсе неупотребляемыя. Есть нѣсколько цѣлыхъ метъ лическихъ ризъ, которыя возлагаютъ на чудотворную икону; переоблаченіе ея, омовеніе и чистка происходитъ въ Великій четвергъ и представляетъ довольно интересную церемонію. Вода послѣ омовенія сливается въ пузырьки и продается по высокой цѣнѣ. Полотенце, служившее для вытиранія, рвется на части и утилизируется такимъ же образомъ. Тамъ, въ ризницѣ же, хранятся разныя цѣнныя и старинныя вещи какъ религіознаго, такъ и другого употребленія (напр. иконы, мечи, кубки).

Интересна капелла (по-нашему, какъ бы придѣлъ) съ правой стороны главнаго храма: въ ней помѣщена Коденская икона Божіей

Матери въ громадномъ, можно сказать, исполинскомъ размѣрѣ, тоже византійскаго письма. Въ Ченстоховѣ перенесена она изъ м. Кодня, Бѣльскаго уѣзда Сѣдлецкой губерніи, извѣстнаго своими памятниками православной старины, сохранившимися и донинѣ. Подъ этой капеллой, въ криптѣ, помѣщены реликвіи святыхъ. Вопреки православному обычаю, останки святыхъ, преимущественно кости (ossa), помѣщены по стѣнамъ крыты въ длинныхъ стѣнныхъ шкапикахъ, со стеклянной дверцей, сквозь которую отчетливо видно реликвію и надпись къ ней, содержащую имя того или другого святого.

Отстоявъ нѣсколько обѣденъ, обозрѣвъ достопримѣчательности храма, богомольцы предаются отдыху подъ тѣнистыми деревьями примыкающаго къ монастырю городского сада. Затѣмъ приступаютъ къ закупкѣ разныхъ священныхъ предметовъ и другихъ вещей домашняго обихода на память о Ченстоховѣ. Ченстоховъ — городъ, въ которомъ изготовляются на весь край всякіе священные предметы для домашняго и церковнаго почитанія. Тутъ имѣются ряды съ навѣсами, въ которыхъ продаются эти вещи. Есть настоящія лавки въ городѣ такихъ же, но болѣе цѣнныхъ предметовъ. Но что удивительно и, по нашему мнѣнію, вполне достойно подражанія, такъ это то, что въ самомъ монастырѣ или отъ имени монастыря никакихъ лавокъ подобнаго назначенія не имѣется. Примѣтили мы одинъ кіоскъ въ оградѣ монастыря, но изъ разспросовъ оказалось, что въ немъ продаетъ преимущественно фотографіи священныхъ видовъ частное лицо, арендуя свое помѣщеніе за невысокую плату. Конечно, среди всѣхъ этихъ священныхъ предметовъ чаще всего можно видѣть изображеніе мѣстной чудотворной иконы разнаго матеріала, размѣра и способа изготовленія. Какъ послѣднюю новость, надо отмѣтить брошки изъ пальемаше съ оттискомъ на нихъ той же иконы. При разсмотрѣніи католическихъ иконъ наше вниманіе было привлечено особенной склонностью ихъ живописцевъ украшать Христа, Богородицу, какого угодно святого непременно короной. Усердіе ихъ надѣлило короной даже бѣднаго дроводѣла св. Іосифа Обручника, который даже со скипетромъ въ рукахъ фигурируетъ часто на одной иконѣ съ Богородицей и отрокомъ Іисусомъ (въ возрастѣ 7—10 лѣтъ). Одѣянія святыхъ отчасти средне-вѣковыя, а то и современные. Видно, надъ иконами нѣтъ никакой цензуры, и фантазіи живописцевъ данъ полный просторъ.

Трудно и едва ли возможно частному лицу узнать точную цифру доходовъ монастыря; но, судя по слухамъ и громаднѣйшему стеченію богомольцевъ, нужно думать, что доходы эти не малые; между тѣмъ

что-то не видно, чтобы монастырь отъ себя что-либо жертвовалъ въ интересахъ богомольцевъ. Небрежность монастырской администраціи, отсутствіе всякой заботливости о первѣйшихъ потребностяхъ массы, хотя о временномъ пристанищѣ для нихъ, прямо поразительны: при монастырѣ нѣтъ никакой гостиницы или страннопріимной, ни для интеллигенціи, ни для простонародья, ни даже простыхъ навѣсовъ, гдѣ бы могли укрыться богомольцы на случай дождя. Обширный городской садъ у подошвы горы служить мѣстомъ ночлега и отдыха простонародью. Немногіе только ищутъ болѣе удобнаго пріюта у ченстоховскихъ мѣщанъ, требующихъ за это порядочную плату. О бесплатной раздачѣ хлѣба или другой какой-либо пищѣ, какъ это водится въ православныхъ обителяхъ, нѣтъ и помину. Можно останавливаться въ зданіяхъ монастыря, въ частныхъ квартирахъ музыкантовъ и пѣвчихъ, но они просятъ такую же высокую цѣну, какъ и въ городѣ, гдѣ цѣны прямо столичныя.

Пребываніе паломниковъ на Ясной горѣ ограничивается чаще всего только сутками и рѣже двумя днями. Къ моменту ухода опять всѣ почти собираются вмѣстѣ въ костель, пропоютъ нѣсколько гимновъ и отправляются восвояси, но безъ всякаго напутствія ксендза. На обратномъ пути стройности, порядка и выдержки, какъ въ ту сторону, уже не замѣчается. Многіе изъ участниковъ — болѣе состоятельные уже не идутъ пѣшкомъ, а пользуются высланными навстрѣчу имъ лошадьми. Иногда компанія раздробляется въ небольшія кучки, которыя слѣдуютъ другимъ путемъ, чѣмъ въ тотъ конецъ. Слабосильные отстаютъ вслѣдствіе потребности въ большемъ отдыхѣ. Немногіе уѣзжаютъ обратно по желѣзной дорогѣ, кому это сподручно. Встрѣчи возвращающимся пѣшкомъ со стороны деревенскихъ ксендзовъ уже не бываетъ. Но пѣніе „побожныхъ“ пѣсенъ въ преднесеніи креста при проходѣ чрезъ лежащія по пути деревни не прекращается. Наконецъ, послѣ затраты на богомолье отъ 10 до 15 дней и болѣе, „компанія“ въ большей части своего состава прибываетъ къ своему постоянному мѣстожительству. Въ самый день прибытія или въ ближайшій, по уговору съ ксендзомъ, бывшіе паломники слушаютъ заказную обѣдню, соответственную нашимъ благодарственнымъ молебнамъ за благополучіе въ путешествіи. Это является послѣднимъ заключительнымъ актомъ въ подвигѣ богомолья „побожныхъ“ католиковъ изъ польскаго простонародья.

Обобщая вынесенныя впечатлѣнія и сдѣланныя лично наблюденія надъ паломничествомъ польскаго простонародья къ Ясной горѣ въ Ченстоховъ, мы не можемъ не высказать полнаго одобренія

благоговѣйной настроенности и похвальному стремленію народа къ поклоненію величайшей ихъ мѣстной святыни. Достоинно вниманія единеніе и общность выполненія паломническаго подвига большими партіями односельянъ или единогорожанъ. Только чѣмъ-то подзаконно-рабскимъ отзываются эти колѣнопреклонныя хожденія по улицамъ, эти лежанія на землѣ „крыжемъ“ и т. п. Какъ-то больно становится за эту „безправную“ толпу, бичуемую „господами-ксендзами“, все поведеніе которыхъ въ ихъ отношеніи къ паломникамъ такъ мало соотвѣтствуетъ ихъ сану! Эти встрѣчи, обстановка службы, особенно моментъ открытія иконы, отсутствіе ксендзовъ при общихъ моленіяхъ въ храмѣ богомольцевъ, и полная безучастность администраціи монастыря о такой первѣйшей потребности путниковъ, какъ „тихое пристанище“, прямо возмутительны...

Г. Б. Ч.

СЕЛЬСКАЯ ШКОЛА И ПРЕПОДАВАНІЕ ВЪ НЕЙ ПО ВОЗЗРѢНІЯМЪ СЕРГѢЯ АЛЕКСАНДРОВИЧА РАЧИНСКАГО ¹⁾).

Русская школа переживаетъ въ настоящее время знаменательный моментъ въ своей жизни. Призванная Высочайшею волею къ обновленію и „усовершенствованію въ соотвѣтствіи съ основными началами русской жизни и потребностями времени“ ²⁾, она стоитъ на рубежѣ новой эры, съ которой должна начаться для нея новая, болѣе плодотворная жизнь. Общіе принципы реформы средняго и высшаго образованія уже выработаны. Очередь за начальную школу, являющуюся источникомъ просвѣщенія для многомилліоннаго русскаго народа и потому заслуживающею особеннаго вниманія со стороны всѣхъ, кому дороги интересы русскаго просвѣщенія и успѣхи гражданственности. Реформа послѣдней въ „соотвѣтствіи съ основными началами русской жизни и потребностями времени“, необходима не меньше, чѣмъ реформа средней и высшей школы. Лучшіе педагоги всегда требовали, чтобы начальная школа создавалась не на основаніи отвлеченныхъ соображеній, а въ соотвѣтствіи съ началами національной жизни каждаго народа и потребностями времени. Правда, русская начальная школа не находится въ такомъ несоотвѣтствіи съ основными началами русской жизни и потребностями времени, какъ школа средняя, перенесенная цѣликомъ изъ-за границы и имѣвшая очень мало отношенія къ началамъ русской жизни и потребностямъ времени; но типы существующихъ въ настоящее время начальныхъ школъ разнообразны, и задача предстоящей реформы избрать изъ нихъ наилучшій, наиболѣе „соотвѣтствующій основнымъ началамъ русской жизни и потребностямъ времени“. Особеннаго вниманія поэтому заслуживаютъ тѣ школы, которыя создавались не на осно-

¹⁾ Докладъ, прочит. въ извлеченіи на засѣданіи Отд. пед. общества по вопросамъ рел.-нравств. восп. въ Моск. унив. 29-го октября 1901 г.

²⁾ Слова Высочайшаго рескрипта, данаго 25 марта 1901 г. на имя П. С. Ванновскаго, назначеннаго на постъ министра народнаго просвѣщенія.

ваніи отвлеченныхъ соображеній, а на основаніи прямыхъ, непосредственныхъ наблюденій надъ жизнью. Такими именно школами, по словамъ ихъ основателя, являются школы, рекомендуемая извѣстнымъ, неутомимымъ труженикомъ на нивѣ народнаго просвѣщенія С. А. Рачинскимъ, посвятившимъ народной школѣ всѣ свои обширныя знанія и болѣе четверти вѣка жизни, полагающимъ, что „народная школа должна быть построена на началахъ народной жизни и во главѣ ея угла должно лежать національное воспитаніе“¹⁾. „Рачинскій, а за нимъ и мы всѣ“, говоритъ одинъ изъ его послѣдователей, „строили наши педагогическія теоріи не на основаніи отвлеченныхъ соображеній, а на основаніи прямыхъ непосредственныхъ наблюденій надъ жизнью“²⁾.

На какихъ же основаніяхъ желаетъ г. Рачинскій создать народную школу, и насколько дѣйствительно онѣ соответвуютъ началамъ русской жизни и потребностямъ времени? Дать посильный отвѣтъ на этотъ вопросъ, въ виду поставленной на очередь реформы начальной школы, и имѣеть свою цѣлью настоящей докладъ.

Въ основу педагогическихъ воззрѣній г. Рачинскаго положена мысль о своеобразныхъ особенностяхъ жизни русскаго крестьянина, обусловливающихъ коренное своеобразіе русской сельской школы, „задачи которой труднѣе, шире, чѣмъ задачи какой-либо школы въ мірѣ“. „Чтобы стать на высоту этихъ задачъ, русской школѣ“, по словамъ г. Рачинскаго, „предстоитъ выработать себѣ особый типъ учебный и нравственный, которому нѣтъ образца въ школахъ западно-европейскихъ“³⁾.

1) „С. А. Рачинскій, принадлежащій по рожденію къ фамиліи знатныхъ польскихъ аристократовъ, принявшихъ русское подданство въ XVII вѣкѣ, родился въ 1836 г.; по окончаніи курса въ Моск. унив., 9 лѣтъ былъ въ немъ профессоромъ ботаники. Въ 1867 г. Рачинскій оставилъ профессуру, а съ 1875 г. всецѣло посвятилъ себя народной школѣ въ селѣ Татевѣ, Бѣльск. у., Смол. губерніи, которую организовалъ на совсѣмъ новыхъ началахъ. По образцу Татевской скоро устроились школы въ сосѣднихъ селахъ: Глуховѣ, Тарховѣ, Межениновѣ и др. Въ настоящее время года и болѣзни заставили С. А. отказаться отъ непосредственнаго участія въ преподаваніи въ школѣ, но и до сихъ поръ онъ считается попечителемъ Татевской и другихъ, основанныхъ его учениками, церковно-приходскихъ школъ“. Цит. слова изъ предисловія къ сборнику статей Рачинскаго: „Сельская школа“, М. 1891 г., стр. III.

2) „Сельская школа“, предисловіе Горбова, стр. XV.

3) „Сельская школа. Замѣтки о сельскихъ школахъ“, стр. 9. Кромѣ „Замѣтокъ“, изъ которыхъ мы почерпаемъ свѣдѣнія о воззрѣніяхъ С. А. на школу, печатавшихся первоначально въ газетѣ „Русь“ за 1881 г. и за тѣмъ изданныхъ нѣсколько разъ отдѣльно (1883 и 1891 гг.), перу Рачинскаго принадле-

Отличительною чертою русскаго народа, по мнѣнію г. Рачинскаго, является его глубокая религіозность, его глубокое проникновеніе истинами христіанской религіи, дѣлающее русскій народъ народомъ христіанскимъ по преимуществу. Это обстоятельство должно наложить своеобразный отпечатокъ и на русскую школу. „Наша бѣдная сельская школа“, говоритъ онъ, „при всей своей жалкой заброшенности, обладаетъ однимъ неоцѣненнымъ сокровищемъ. Она — школа христіанская; христіанская потому, что учащіеся ищутъ въ ней Христа, потому, что учащіе только Христа ради могутъ поднять тѣ труды, при коихъ возможенъ какой-либо успѣхъ“¹⁾. Но русская школа должна быть не только школою христіанскою, но и церковною. „Та высота, та безусловность нравственнаго идеала, которая дѣлаетъ русскій народъ народомъ христіанскимъ по преимуществу, которая въ натурахъ спокойныхъ и сильныхъ выражается безграничною простотою и скромностью въ совершеніи всякаго подвига, доступнаго силамъ человѣческимъ, а въ натурахъ страстныхъ и узкихъ ведетъ къ ненасытному исканію, часто къ чудовищнымъ заблужденіямъ, которая въ натурахъ широкихъ и слабыхъ влечетъ за собою преувеличенное сознаніе своего безсилія, и, въ связи съ нимъ, отступленіе предъ самыми исполнимыми нравственными задачами, необъяснимыя, глубокія паденія, которая во всякомъ русскомъ человѣкѣ обусловливаетъ возможность внезапныхъ побѣдоносныхъ поворотовъ отъ грязи и зла къ добру и правдѣ, — вся эта нравственная суть русскаго человѣка уже заложена“, по словамъ г. Рачинскаго, „въ русскомъ ребенкѣ. Велика и страшна“, говоритъ онъ, „задача русской школы въ виду этихъ могучихъ и опасныхъ задатковъ, въ виду этихъ силъ, этихъ слабостей, которыя она призвана поддержать и направить. Школѣ, отрѣшенной отъ Церкви, эта задача не по силамъ. Лишь въ качествѣ органа этой Церкви, въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова, можетъ она при-

жать брошюры: „Народное искусство и сельская школа“, „Записки сельскаго учителя“, „Школьный походъ въ Нилуу пустынь“, печатавшіяся первоначально въ журналахъ, а за тѣмъ вошедшія въ составъ сборника его статей: „Сельская школа“. Несмотря на свои 66 лѣтъ, С. А. Рачинскій до сихъ поръ не оставляетъ литературной дѣятельности. Плодомъ его трудовъ является вышедшая въ прошедшемъ году брошюра: „Absit omen“, трактующая о реформѣ средней школы. Достоинно особеннаго вниманія то, что С. А. бывшій профессоръ ботаники, защищаетъ здѣсь отмѣненное новой реформой классическое образованіе, доказывая его не только общепедагогическую состоятельность, а и соответствие основнымъ началамъ русской жизни.

1) „Сельская школа. Изъ записокъ сельскаго учителя“, стр. 183.

ступить къ ея разрѣшенію¹⁾. Школа должна раскрыть предъ чело-
вѣкомъ сокровища Церкви²⁾. Церковный характеръ школы долженъ
выражаться, по мнѣнію г. Рачинскаго, необходимымъ присутствіемъ
въ ней священника, который ставитъ на должную высоту главные
предметы преподаванія въ начальной школѣ: Законъ Божій, цер-
ковно-славянский языкъ и церковное пѣніе. „Хорошій священникъ“,
говоритъ онъ³⁾, „душа школы“. Онъ является преподавателемъ
центрального предмета въ народной школѣ — Закона Божія, который
не долженъ быть поручаемъ никому, кромѣ него. Это, во-первыхъ,
потому, что „русская сельская школа въ томъ видѣ, въ какомъ
она сложилась подъ гнетомъ обстоятельствъ, положительно не по
силамъ одному челоѣку, и тамъ, гдѣ на помощь учителю не при-
ходитъ священникъ, она своего дѣла исполнить не можетъ“⁴⁾. Но
еще важнѣе сторона внутренняя. Священникъ потому долженъ
быть законоучителемъ, что его самый санъ обязываетъ преподавать
людямъ истины Христовой вѣры. „Мѣстный священникъ“, говоритъ
г. Рачинскій⁵⁾, — „духовный отецъ учениковъ, знавшій ихъ еще до посту-
пленія въ школу, призванный ихъ учить по выходѣ изъ нея. Онъ
имѣетъ возможность не только вести преподаваніе съ каждою груп-
пою отдѣльно, въ видѣ непрерывной, благоговѣйной бесѣды; онъ
имѣетъ возможность сказать каждому изъ учениковъ то слово,
въ которомъ нуждается душа его, и та власть вязать и рѣшить,
которою онъ облеченъ, придаетъ этому слову такую силу, которой
никогда не достигнуть слову свѣтскаго челоѣка“. Кромѣ того, свя-
щенникъ компетентнѣе въ богословскихъ вопросахъ свѣтскихъ учи-
телей, не получившихъ специально богословскаго образованія, и по-
тому скорѣе можетъ удовлетворить учениковъ, „любопытность
которыхъ обращается на подробности богослуженія и на вопросы
догматическіе, особенно въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ къ населенію
примѣшаны элементы раскольничьи и иновѣрческіе⁶⁾. Наконецъ,
самое практическое участіе въ богослуженіи, самое чтеніе и пѣніе
въ церкви имѣетъ свою освященную преданіемъ технику, въ кото-
рой усердные ученики добиваются возможнаго совершенства. И

1) „Сельская школа. Запѣтки о сельскихъ школахъ“, стр. 19.

2) Тамъ же, „Народное искусство и сельская школа“, стр. 96.

3) „Запѣтки о сельскихъ школахъ“, стр. 34.

4) „Сельская школа. Запѣтки о сельскихъ школахъ“, стр. 70.

5) Тамъ же, стр. 71.

6) „Сельская школа“, стр. 72.

въ этомъ отношеніи, говоритъ г. Рачинскій¹⁾, „учителю вмѣстѣ съ учениками приходится учиться у священника“.

Кромѣ преподаванія Закона Божія на обязанности священника, по мысли Рачинскаго, лежитъ руководство учителемъ въ преподаваніи церковно-славянскаго языка и церковнаго пѣнія. Церковно-славянскій языкъ для сельской школы г. Рачинскій считаетъ обязательнымъ. „Религіозный, церковный характеръ“, говоритъ онъ²⁾, „налагаемый на нашу школу силою вещей, обуславливаетъ ея рѣзкую особенность — учебную программу, отличающуюся отъ учебныхъ программъ всѣхъ школъ иноземныхъ“. Это отличіе заключается въ неизбѣжномъ присутствіи въ программѣ русской школы церковно-славянскаго языка и церковнаго пѣнія. Необходимость включенія этихъ предметовъ въ программу начальныхъ школъ г. Рачинскій доказываетъ двоякимъ путемъ. Во-первыхъ, онъ указываетъ на ихъ воспитательное значеніе, а затѣмъ на практическое. „Не могу“, говоритъ онъ³⁾, „достаточно настаивать на громадномъ значеніи, на неоцѣненномъ преимуществѣ, которое даетъ изученіе церковно-славянскаго языка русской школѣ надъ всѣми прочими. Обязательное изученіе языка мертваго, обособленнаго отъ отечественнаго цѣлымъ рядомъ синтаксическихъ и грамматическихъ формъ, а между тѣмъ столь къ нему близкаго, что изученіе его доступно на первыхъ ступеняхъ грамотности, — это такой педагогическій кладъ, которымъ не обладаетъ ни одна сельская школа въ мірѣ. Это изученіе, составляя само по себѣ превосходную умственную гимнастику, придаетъ жизнь и смыслъ изученію русскаго языка, придаетъ незаблемую прочность приобрѣтенной въ школѣ грамотности“.

Особенно важно послѣднее. „По условіямъ нашего сельскаго быта, по бѣдности и малодоступности нашей свѣтской литературы, для грамотнаго крестьянина не существуетъ иного постоянного упражненія въ грамотности, кромѣ чтенія Псалтири по покойникамъ и участія въ богослуженіи. Свѣтскихъ книгъ, доступныхъ и полезныхъ крестьянину, у насъ слишкомъ мало, и онѣ попадаютъ ему рѣдко. Между тѣмъ, неисчерпаемая богатства нашего богослужебнаго круга, — этого сокровища поэзіи, нравственнаго и дог-

1) „Сельская школа“, стр. 72. Впрочемъ, въ школахъ, удаленныхъ отъ церкви, преподаваніе Закона Божія, по мнѣнію г. Рачинскаго, можетъ быть предоставлено и свѣтскимъ лицамъ, извѣстнымъ епархіальной власти и способнымъ къ этому („Сельская школа“, стр. 73).

2) Тамъ же, стр. 6.

3) „Сельская школа“, стр. 6.

матическаго поученія, на ряду съ священнымъ Писаніемъ и житіями святыхъ, — даютъ постоянную пищу уму, воображенію, нравственной жаждѣ нашего грамотнаго крестьянина, поддерживаютъ въ немъ способность къ тому серіозному чтенію, которое одно полезно и желательно¹⁾. Поэтому-то „славянская грамота составляетъ такую же необходимую принадлежность нашей сельской школы, какъ и русская“²⁾. Результатомъ изученія церковно-славянской грамоты, по мнѣнію г. Рачинскаго³⁾, должно быть умѣнье читать съ полнымъ пониманіемъ не только Евангеліе, но и Псалтирь „вопреки всякимъ дидактическимъ соображеніямъ, которыя можно привести противъ ея чтенія“. „Псалтирь — единственная священная книга, проникшая въ народъ, любимая и читаемая имъ и способная потрясать сердца, дать выраженіе всѣмъ скорбямъ, всѣмъ упованіямъ вѣрующей души... Поэтому „школа обязана укрѣпить нашъ народъ въ обладаніи этимъ сокровищемъ назиданія и поэзіи, раскрыть, насколько это возможно, передъ своими учениками его высокій, вѣчный смыслъ“⁴⁾.

Подобная роль, и по тѣмъ же причинамъ, по мнѣнію г. Рачинскаго, предстоитъ въ нашихъ сельскихъ школахъ и церковному пѣнію. Оно имѣетъ и воспитательное значеніе и важно по практическимъ слѣдствіямъ. „Пѣніе, — говоритъ С. А.⁵⁾, — единственный предметъ преподаванія, о результатахъ котораго могутъ судить и безграмотные, который получаетъ немедленное практическое приложеніе, возвышая красоту и торжественность церковной службы“. „Пѣніе свѣтское, пѣніе искаженныхъ для школъ пѣсенъ народныхъ и цѣлой литературы, весьма низкопробной, искусственныхъ дѣтскихъ пѣсенъ, весь этотъ хламъ“, говоритъ онъ, „безусловно нужно выбросить за бортъ“⁶⁾... Достоянная, четырехголосная гармонизація нашихъ народныхъ напѣвовъ — дѣло будущаго“. Церковное же школьное пѣніе г. Рачинскій считаетъ особенно полезнымъ въ виду того, что оно можетъ повсемѣстно распространять правильное нотное многоголосное пѣніе, когда учителя, знакомые съ практикою хороваго пѣнія, будутъ составлять небольшіе хоры изъ мальчиковъ и юношей, учащихся и учившихся. Но такихъ учителей мало. Поэтому г. Рачинскій рекомендуетъ устроить въ каждой губерніи разсадникъ регентовъ при

1) „Сельская школа“, стр. 7.

2) Тамъ же, стр. 57.

3) Тамъ же, стр. 60.

4) „Сельская школа“, стр. 60.

5) Тамъ же, стр. 18.

6) „Сельская школа. Народное искусство и сельская школа“, стр. 99.

духовной семинаріи, или при архіерейскомъ домѣ, или при какомъ-либо монастырѣ, твердо хранящемъ преданіе пѣнія истинно-церковнаго и, кромѣ того, завести въ каждомъ уѣздѣ опытнаго регента, получающаго жалованье отъ земства, который бы лѣтомъ обучалъ мѣстныхъ сельскихъ учителей, а зимою объѣзжалъ сельскія школы, направляя практическую дѣятельность своихъ учениковъ. Правильная организація церковнаго пѣнія имѣла бы, наконецъ, по мнѣнію г. Рачинскаго, и то значеніе, что дала бы выходъ громаднымъ художественнымъ силамъ русскаго народа, народа преимущественно музыкальнаго.

Вообще же церковно-славянская грамота и церковное пѣніе имѣютъ потому громадное значеніе въ сельской школѣ, что ими открывается ученику доступъ въ качества чтеца и пѣвца въ церковь, которая остается наставницею человѣка на всю жизнь. Руководство учителемъ при преподаваніи церковно-славянскаго чтенія и пѣнія лежитъ на священникѣ такъ же, какъ и преподаваніе Закона Божія. Кромѣ преподаванія Закона Божія и руководства учителемъ при преподаваніи церковно-славянской грамоты, священникъ долженъ, по мнѣнію г. Рачинскаго, оказывать и воспитательное воздѣйствіе на школу, что важнѣе всего. „Урокъ Закона Божія“, говоритъ онъ ¹⁾, „этотъ любимый урокъ нашихъ учениковъ, исходя изъ устъ любимаго священника, учащаго своею жизнью, приобрѣтаетъ громадную силу, помимо тѣхъ элементарныхъ свѣдѣній, какія въ немъ сообщаются. Священникъ, и внѣ классовъ слѣдящій за жизнью учениковъ, оторванныхъ отъ семьи, приходящій въ ихъ бѣдныя жилища на утреннюю и вечернюю молитву, входящій въ ихъ маленькія горести, въ ихъ горькія нужды, — дѣлаетъ больше и лучше, чѣмъ самый искусный преподаватель. Онъ придаетъ смыслъ этой насильственной жизни дѣтей вдали отъ родного дома, подъ сѣнію церкви. Онъ завязываетъ съ своею цаствою тѣ неразрывныя связи, которыя однѣ даютъ прочность и дѣйствительную силу его школьнымъ ученіямъ“.

Въ виду той роли, которую долженъ играть сельскій священникъ въ школѣ, г. Рачинскій считаетъ необходимымъ основывать школы не при волостяхъ, а при приходахъ. „Для всякаго“, говоритъ онъ ²⁾, „кто близко стоитъ къ школьному дѣлу, ясно, что по отношенію къ этому дѣлу волость — единица слишкомъ крупная, слишкомъ

¹⁾ „Сельская школа“, стр. 33—34.

²⁾ „Сельская школа“, стр. 42 и 44.

искусственная, и должна быть замѣнена единицею болѣе тѣсною, болѣе органическою, а именно приходомъ, единственной, мелкой, всесловной единицею, включающей въ себѣ людей всѣхъ степеней богатства и образованія“. Г. Рачинскій желаетъ, чтобы всѣ по возможности сельскія школы приняли характеръ школъ приходскихъ. „Такой ихъ характеръ“, говоритъ онъ¹⁾, „одинъ можетъ привлечь къ нимъ и окончательно за ними обезпечить живое участіе нашего сельскаго духовенства. Въ приходской школѣ священникъ является не наемнымъ преподавателемъ, а исполнителемъ прямыхъ своихъ обязанностей относительно своей паствы“.

Но воздѣйствіе священника на школу, полагаетъ г. Рачинскій, должно быть исключительно духовнымъ, нравственнымъ; онъ далекъ отъ мысли предоставить духовенству всецѣло приходскія школы, поручить ему завѣдываніе ими. „Мы не католики“, говоритъ онъ. „Намъ не пристало считать это (школьное) дѣло исключительнымъ достоинствомъ духовенства“²⁾. Принимая же во вниманіе, что среди сельскихъ священниковъ встрѣчаются, къ сожалѣнію, люди равнодушные къ дѣлу народнаго образованія и даже не стоящіе на высотѣ своего призванія, г. Рачинскій думаетъ³⁾, что „даровать это право (право контроля за школами) огульно нашему сельскому духовенству было бы положительно вредно; священникъ можетъ и долженъ завоевать себѣ это право, не въ силу своего сана, а въ качествѣ истиннаго пастыря своего прихода, радѣющаго о всѣхъ его духовныхъ нуждахъ“. Завѣдываніе же школами должно принадлежать всему приходу, земству и мѣстному образованному обществу; преподаваніе же вмѣстѣ съ законоучителемъ ведетъ и учитель, такъ какъ только при дружномъ сотрудничествѣ законоучителя и учителя возможенъ правильный ходъ всего школьнаго дѣла.

Откуда же взять учителей для сельской школы? На это г. Рачинскій отвѣчаетъ, что „сельскихъ школьныхъ учителей должна плодить сама сельская школа, такъ какъ учительство въ русской сельской школѣ, по его мнѣнію, не есть ремесло, но призваніе, низшая степень того призванія, которое необходимо, чтобы сдѣлаться хорошимъ священникомъ“⁴⁾. Такое призваніе между нашими крестьянами встрѣчается относительно часто. Для пріобрѣтенія же практическихъ навыковъ преподаванія, истиннаго пониманія обязанностей учителя

1) „Сельская школа“, стр. 45.

2) „Сельская школа“, стр. 74.

3) Тамъ же, стр. 46—47.

4) „Сельская школа“, стр. 88.

относительно учениковъ, по мнѣнію г. Рачинскаго, достаточно поручить ему, подъ руководствомъ опытнаго наставника, послѣдовательное, сообразное съ его силами дѣло (преподаваніе въ школѣ), сопряженное съ отвѣтственностью, сперва легкою, потомъ постепенно осложняющеюся¹⁾. Нѣсколько лѣтъ такой работы, при должномъ расширеніи познаній (на это остается свободно большая половина года) достаточны, чтобы образовать вполне удовлетворительнаго сельскаго учителя, тѣмъ болѣе, что г. Рачинскій не придаетъ особеннаго значенія методамъ преподаванія и считаетъ лучшимъ тотъ, съ которымъ лучше всѣхъ освоился учитель.

Учитель преподаетъ въ сельской школѣ русскій языкъ и численіе. Его дѣятельность обуславливается прежде всего тою своеобразною особенностью русской сельской школы, что она окончательная, а не подготовительная. Какъ таковая, она должна сообщить ученику прочную грамотность, для чего ему необходимо посѣщать школу въ теченіе четырехъ лѣтъ (зимъ), такъ какъ по мнѣнію г. Рачинскаго¹⁾, трехъ зимъ достаточно для дѣтей только самыхъ способныхъ. Притомъ необходимо начинать ученіе не ранѣе десяти лѣтъ, въ противномъ случаѣ ребенокъ, оставившій школу одиннадцати, двѣнадцати лѣтъ, рискуетъ все позабыть. Но и въ четыре года, по мнѣнію г. Рачинскаго, въ начальной школѣ многому научить дѣтей нельзя. „Ничтожныя знанія“, говоритъ онъ²⁾, „получаемыя въ сельской школѣ, только тогда и получаютъ нѣкоторую цѣну, когда соединяются съ соответствующими умѣньями“. Поэтому учитель не долженъ задаваться цѣлю „сообщить ученикамъ энциклопедію реальныхъ знаній на урокахъ русскаго языка“¹⁾. Онъ долженъ вести дѣло прямѣе и проще. Его задача *приучить* учениковъ 1) говорить безъ ошибочныхъ мѣстныхъ оборотовъ и реченій; 2) писать при должномъ вниманіи, безъ ошибокъ противъ русскаго языка и правописанія то, что бываетъ нужно писать въ крестьянскомъ быту: родственное письмо, прошеніе, условіе; 3) читать съ полнымъ пониманіемъ прочитаннаго доступную по содержанию прозу и стихотворенія Пушкинскаго періода²⁾. При этомъ выборъ литературы для чтенія г. Рачинскій ограничиваетъ произведеніями Пушкинскаго періода и нѣсколькими твореніями классической древности. Что же

1) „Сельская школа“, стр. 89.

2) „Сельская школа“, стр. 10.

3) Тамъ же, стр. 66.

4) „Сельская школа“, стр. 49—54.

5) Тамъ же, стр. 54.

касается Гоголевскаго періода русской литературы, то, опъ, по мнѣнію С. А., навсегда останется недоступнымъ русскому народу, такъ какъ произведенія этого періода не имѣють ни общечеловѣческаго, ни всенароднаго значенія¹⁾. Впрочемъ, лучшими книгами для чтенія въ школѣ Рачинскій считаетъ „книги для чтенія“ Толстого, Л. Н. графа — этого, по его словамъ²⁾, величайшаго изъ нынѣ живущихъ писателей, не только въ Россіи, но и за границею. Преподаваніемъ Закона Божія, русскаго языка и счисленія обыкновенно исчерпывается программа начальныхъ сельскихъ школъ. Рачинскій же желаетъ ея расширенія. „О томъ, что желательно увеличить сумму дѣйствительныхъ знаній, кажется, не можетъ быть и спору“, говорить онъ³⁾, „но никакое существенное расширеніе программы нашей сельской школы не можетъ быть осуществлено безъ усиленія ея педагогическаго персонала, такъ какъ слѣдить за занятіями болѣе трехъ группъ учениковъ за разъ совершенно невозможно“. Впрочемъ, при теперешнемъ зачаточномъ и крайне неравномѣрномъ развитіи нашей сельской школы, по его мнѣнію, лучше заботиться объ умноженіи школъ элементарной грамотности, чѣмъ о расширеніи ея программы введеніемъ новыхъ предметовъ преподаванія. Въ школѣ же съ двумя учителями г. Рачинскій считаетъ полезнымъ ввести преподаваніе ариѳметики дробныхъ чиселъ и элементарной геометріи, географіи, отечественной исторіи и экспериментальной физики⁴⁾. Кроме того, г. Рачинскій считаетъ полезнымъ распространеніе путемъ сельской школы свѣдѣній и умѣній техническихъ. Съ этою цѣлію онъ рекомендуетъ основаніе, на счетъ земствъ, школъ ремесленныхъ и земледѣльческихъ, доступныхъ крестьянскимъ дѣтямъ, по крайней мѣрѣ по одной на уѣздъ⁵⁾. Затѣмъ, въ виду художественной даровитости русскаго народа, по мнѣнію г. Рачинскаго, желательно размноженіе и усовершенствованіе иконописныхъ школъ, которыя бы давали выходъ художественнымъ силамъ русскаго народа на ряду съ пѣвческими хорами. „Желательно“, говорить онъ⁶⁾, „имѣть таковую въ каждой губерніи, по возможности, вдали отъ городовъ, при монастырѣ или

1) „Сельская школа“, стр. 59.

2) Тамъ же, стр. 75, 77.

3) Тамъ же, стр. 51.

4) Впрочемъ, введеніе въ курсъ сельской школы ариѳметики дробн. чиселъ и элем. геометріи г. Рачинскій считаетъ возможнымъ и при одномъ усердномъ и дѣльнымъ учителѣ. „Сельская школа“, стр. 78.

5) „Сельская школа“. Изъ „Записокъ сельскаго учителя“, стр. 182.

6) „Сельская школа“. Замѣтки о сельскихъ школахъ, стр. 81 с.

при хорошей, богатой сельской школѣ“. Въ этой школѣ вмѣстѣ съ рисованіемъ и иконописью преподавались бы и общеобразовательные предметы и она являлась бы удобною средою, гдѣ могли бы обозначиться и окрѣпнуть таланты высшаго полета.

Кромѣ сообщенія ученикамъ грамотности, школа, по мнѣнію г. Рачинскаго, должна и воспитывать ихъ. „Школьная дѣятельность“, говоритъ онъ ¹⁾, „не вносящая ничего добраго въ послѣдующую жизнь своихъ питомцевъ, была бы безмысленною тратой времени и силъ; мало того, она приносила бы положительный вредъ, лишая дѣтей полного воздѣйствія той жизненной школы, въ коей руководителями ихъ являются ихъ родители — люди, хотя темные, но болѣе вѣхъ заинтересованные въ ихъ благѣ“. Особенно это надо сказать про народную русскую школу, которая силою вещей превращается изъ учебнаго заведенія въ воспитательное; „такъ какъ $\frac{9}{10}$ изъ учениковъ нашихъ сельскихъ школъ не ходятъ въ школу, а живутъ въ ней“ и тѣмъ требуютъ постояннаго вниманія къ себѣ со стороны учителя, на котораго ложится и юридическая и нравственная отвѣтственность за ихъ поведеніе ²⁾. Эта особенность русской школы — постоянное присутствіе въ ней дѣтей обуславливается отчасти внѣшними чисто причинами: невозможностью для дѣтей ходить между классами домой. „Но только отчасти“, говоритъ г. Рачинскій ³⁾. „Вездѣ, гдѣ есть внимательный учитель, ученики, живущіе въ двухъ шагахъ отъ школы, точно такъ же проводятъ въ ней всю свою жизнь. Это соответствуетъ и собственному ихъ инстинкту и желанію ихъ родителей, которые понимаютъ, что при краткихъ срокахъ ученія для достиженія какого-либо успѣха нужно пользоваться каждою минутою. Это постоянное присутствіе въ школѣ учениковъ, ихъ истиннѣ ненасытная жадность къ ученію волею-неволею заставляютъ всякаго внимательнаго учителя умножать число классныхъ занятій, создаютъ своеобразную атмосферу въ сельской школѣ, неизвѣстную школамъ другихъ типовъ и странъ“ ⁴⁾.

Особенно желаетъ г. Рачинскій присутствія въ этихъ общежитіяхъ при школѣ дѣвочекъ. Онъ знаетъ по опыту, что цѣломудренная атмосфера сельской школы ничѣмъ не угрожаетъ ихъ нравственности; присутствіе же ихъ является залогомъ всего будущаго развитія сельской школы. То, чего недостаетъ нашимъ ученикамъ при школѣ

1) „Сельская школа“. Изъ „Записокъ сельскаго учителя“, стр. 185.

2) „Сельская школа“, стр. 67.

3) Тамъ же, стр. 7.

4) „Сельская школа“, стр. 16.

самой совершенной, говорить онъ¹⁾, чего мы имъ не въ силахъ замѣнить, та атмосфера грамотности въ школьныхъ стѣнахъ, которая одна можетъ поднять наше дѣло на степень жизненности и прочности, которая ей подобааетъ, — эта атмосфера можетъ создаться лишь при посредствѣ грамотныхъ матерей.

Таковы въ общихъ чертахъ педагогическія воззрѣнія С. А. Рачинскаго, оказавшія сильное вліяніе на направленіе народнаго образованія въ послѣднюю четверть минувшаго вѣка; таковъ его идеаль начальная сельской школы. Насколько же онъ соотвѣтствуетъ основнымъ началамъ русской жизни и потребностямъ времени, въ соотвѣтствіи съ которыми должна строиться всякая нормальная школа?

Разсматривая съ этой точки зрѣнія планъ устройства подобной школы С. А. Рачинскаго, мы должны замѣтить, что г. Рачинскій совершенно справедливо — въ чемъ его громадная заслуга, — считаетъ отличительнымъ характеромъ русской школы, сравнительно съ школами западно-европейскими, ея христіанско-церковное направленіе, такъ какъ русскій народъ — народъ, по преимуществу, христіанскій, живущій въ Богѣ и для Бога и обязанный всею своею культурою вліянію церкви. „Каждый человекъ“, говоритъ Дистервегъ, „долженъ культивироваться преимущественно въ тѣхъ предметахъ, которые оказали особенно благотворное вліяніе на культуру того народа, къ которому онъ принадлежитъ“. На культуру же русскаго народа преимущественно благотворное вліяніе оказала христіанская церковь, съ чѣмъ согласны всѣ безпристрастные наблюдатели, почему ей и должно принадлежать первое мѣсто при руководствѣ человекомъ, вступающимъ въ жизнь, первое мѣсто въ начальной школѣ.

Но христіанская церковь не только оказала благотворное, воспитывающее вліяніе на нашихъ предковъ; она до сихъ поръ для большинства русскихъ людей и для всего крестьянскаго населенія Россіи остается единственною путеводною звѣздой, единственнымъ надежнымъ руководителемъ на скользкомъ жизненномъ пути, единственною опорой и единственнымъ убѣжищемъ въ трудныя минуты жизни. Отсюда ясно, что школа, желающая просвѣтить человека и облегчить ему прохожденіе труднаго его жизненнаго пути, должна прежде всего сблизить его съ церковію, „вести его, какъ говорятъ Ушинскій, „въ пониманіе истинъ христіанства“, быть преддверіемъ церкви. Съ такимъ пониманіемъ задачи школы согласны всѣ наши лучшіе педагоги. „Если, — говоритъ Ушинскій²⁾, — русскій крестья-

¹⁾ Тамъ же, стр. 11.

²⁾ „Собр. сочин.“, стр. 113.

лигь отличается теперь отъ дикаря, то этимъ онъ обязанъ своему древнему христіанству“. „Родимую грудь является для насъ наша народность и наша народная религія“. Поэтому онъ желаетъ, „чтобы ни одно русское дитя не было лишено святого, отраднаго, воспитательнаго вліянія православной церкви“ и высшею цѣлью народной школы полагаетъ открыть въ церкви для человѣка источникъ духовнаго развитія и нравственныхъ убѣжденій, такъ какъ школа учить человѣка немногому и не долго, церковь же поддерживаетъ и наставляетъ его отъ колыбели и до могилы. „Дѣло народнаго воспитанія“, говоритъ онъ, такъ же какъ и Рачинскій, „должно быть освящено церковію и *школа должна быть преддверіемъ церкви*“.

Такимъ образомъ несомнѣнно, что христіански-церковный характеръ народной школы, рекомендуемый г. Рачинскимъ, находится въ полномъ соотвѣтствіи съ основными началами русской жизни. И въ томъ, что Рачинскій употребилъ много усилій, чтобы направить русскую школу на ея настоящую дорогу, большая заслуга его передъ русскимъ народомъ.

Что же касается частныхъ плана устройства народной школы Рачинскаго, то и здѣсь многое заслуживаетъ самаго серіознаго вниманія, но есть нѣчто и такое, что можетъ быть оспариваемо. Такъ, напримѣръ, безспорно, что церковный характеръ школы долженъ выражаться въ присутствіи въ ея программѣ центральныхъ предметовъ преподаванія въ начальной школѣ: Закона Божія, церковно-славянскаго языка и церковнаго пѣнія, вводящихъ ученика въ пониманіе смысла христіанскихъ истинъ и содержаніе церковнаго круга и въ ближайшемъ участіи въ жизни школы священника, преподающаго Законъ Божій и воспитывающаго дѣтей примѣромъ своей личности. Этого требуютъ все, кто понимаетъ, что начальная школа должна отличаться христіански-церковнымъ направленіемъ, напр. тотъ же Ушинскій. Также нельзя не согласиться съ мнѣніемъ г. Рачинскаго о необходимости включенія въ программу начальной школы церковно-славянскаго языка въ виду важнаго пракческаго значенія этого предмета. Церковно-славянскій языкъ даетъ возможность ученику сознательно относиться къ церковному богослуженію и даже открываетъ доступъ ему, что особенно важно, къ активному участію въ немъ въ качествѣ чтеца или пѣвца, — на чемъ справедливо настаиваетъ г. Рачинскій. Кроме того, церковный языкъ, такъ сказать, отецъ современнаго русскаго и знакомство съ нимъ облегчаетъ усвоеніе послѣдняго. „Подобно древнему богатырю“, справедливо замѣчаетъ одинъ изслѣдова-

тель¹⁾. „который отъ прикосновенія къ матери-землѣ получалъ, вновь силы и становился непобѣдимымъ, и русскій языкъ при соприкосновеніи съ церковно-славянскимъ станетъ вновь свѣжимъ, сильнымъ, живымъ, образнымъ и поэтическимъ, — мировымъ языкомъ, великимъ и могучимъ, какъ и тотъ народъ, который говоритъ на немъ“. Все это требуетъ отведенія церковно-славянскому языку почетнаго мѣста въ начальной школѣ, хотя само собою понятно, что въ виду трудности усвоенія этого языка даже для учениковъ среднихъ школъ и краткости курса начальной школы, знакомство съ нимъ должно по необходимости ограничиваться въ начальной школѣ пріобрѣтеніемъ навыка сознательно читать церковно-славянскую печать.

Наконецъ, нельзя не сочувствовать и введенію пѣнія въ программу начальныхъ сельскихъ школъ. Образовательное значеніе этого предмета, являющагося почти единственнымъ источникомъ эстетическаго воспитанія въ начальной школѣ, несомнѣнно громадно. „Когда запоютъ въ нашихъ школахъ“, восторженно говоритъ Ушинскій, „тогда можно сказать, что мы пошли впередъ“. Особенно важно церковное пѣніе, дающее возможность ученикамъ принимать активное участіе въ церковномъ богослуженіи и возвышающее красоту послѣдняго, и съ этой точки зрѣнія заслуживаетъ большого вниманія мысль г. Рачинскаго о заведеніи уѣздныхъ регентовъ, которые бы учили учителей организовать церковные хоры. Однако, нельзя согласиться съ нимъ, что свѣтское пѣніе, на ряду съ церковнымъ, не должно имѣть мѣста въ начальной школѣ. Пѣсеня — почти единственно доступное для русскаго человѣка въ его домашнемъ быту эстетическое наслажденіе; потому-то онъ такъ и сроднился съ нею: и горе и радость пашли выраженіе въ пѣсенѣ. Работаетъ ли, отдыхаетъ ли русскій крестьянинъ — онъ всегда поетъ. Отсюда прямой долгъ школы — руководить имъ и въ этомъ отношеніи; особенно теперь, когда прекрасную русскую старинную пѣсеню, подъ вліяніемъ фабрики, вытѣснятъ новалъ безсмысленная, а часто и безнравственная пѣсеня, обязанность школы вдохнуть любовь въ своихъ учениковъ къ старинной, мелодичной, русской пѣсенѣ.

Вообще Рачинскій, изгоняя изъ школы всякій свѣтскій элементъ: свѣтское пѣніе и всѣ другіе предметы преподаванія, кромѣ необходимаго русскаго языка, намъ кажется, впадаетъ въ крайность.

¹⁾ *Тарновскій*, О церковно-славянскомъ языкѣ, журн. „Русская школа“, 1893 г., т. I, стр. 200.

Школа, которая научила бы своего ученика только читать и писать, несомнѣнно, мало бы стояла въ соотвѣтствіи съ потребностями времени и вообще не могла бы удовлетворять своему назначенію особенно въ виду того, что начальная школа — школа окончателъная. Грамота сама по себѣ не имѣетъ никакого значенія; она ключъ къ сокровищницѣ человѣческаго знанія, она средство и не можетъ быть цѣлью. Чтобы научиться владѣть этимъ ключомъ, ученику необходимо приобрѣсти нѣсколько положительныхъ свѣдѣній, безъ которыхъ нельзя приступить къ ознакомленію ни съ какими произведеніями человѣческой мысли. У каждой науки есть своя, такъ сказать, азбука: это тѣ элементарныя свѣдѣнія, безъ знанія которыхъ невозможно пониманіе общедоступныхъ сочиненій по каждой отрасли знанія. Съ этою-то азбукою каждой науки: естествознанія, географіи, исторіи, физики, геометріи и т. д. и должна познакомить своихъ учениковъ начальная школа, если она хочетъ не только дать имъ ключъ отъ сокровищницы знанія, но и научить ихъ владѣть имъ¹⁾. Итъ основаній бояться, что дѣтямъ что-нибудь будетъ недоступно въ начальной школѣ, что они многого не поймутъ. (Свѣдѣнія должны быть элементарны и просты. Знаменитый славянскій педагогъ — Янъ Амосъ Коменскій совѣтовалъ въ своей материнской школѣ (до 7-лѣтняго возраста) знакомить дѣтей съ началами всѣхъ тѣхъ наукъ, которыя юноша будетъ слушать въ университетѣ. Совѣтомъ этого человѣка, желавшаго видѣть въ школѣ мастерскую гуманности, едва ли въ правѣ пренебрегать начальная русская школа. Г. Рачинскій противъ сообщенія свѣдѣній въ начальной школѣ по естественнымъ наукамъ даже при двухъ учителяхъ; но кому же, какъ не крестьянину-земледѣльцу, большую часть жизни проводящему въ полѣ, знать таинственный, глубоко поучительный процессъ произрастанія сѣмени въ зерно²⁾?)

1) По провикшиямъ въ газеты слухамъ въ Святѣйшемъ Синодѣ поднять вопросъ о расширеніи программы начальныхъ школъ введемъ въ курсъ преподаванія начало естествознанія.

2) Разумѣется при расширеніи курса начальной школы, учителя, о которыхъ говорить г. Рачинскій, именно, окончившіе сами только начальную школу, мало будутъ удовлетворять своему назначенію и ихъ вытѣснять — о чемъ не надо сожалѣть — женщины, окончившія въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ и находящія въ дѣлѣ воспитанія удовлетвореніе своему материнскому инстинкту, почему являются лучшими педагогами. Сожалѣть же не надо потому, что педагогическая подготовка несомнѣнно, вопреки мнѣнію, Рачинскаго, играетъ очень важную роль въ дѣлѣ преподаванія. Правда, что лучшій методъ тотъ, съ которымъ лучше знакомъ учитель и что Песталоцци — великій педагогъ былъ

Наконецъ возбуждаетъ нѣкоторое сомнѣніе и не подтверждается исторіей и замѣчаніе г. Рачинскаго о глубокомъ равнодушіи къ народному образованію сельскаго духовенства, безъ содѣйствія, котораго, по его словамъ, создавалась сельская школа. Извѣстно, что духовенство было самымъ образованнымъ сословіемъ не только въ Кіевскій и Московскій періоды русской исторіи, но и гораздо позднѣе и какъ таковое оно естественно должно было держать въ своихъ рукахъ образованіе народа. И дѣйствительно, долгое время школы находились только при церквахъ и монастыряхъ, почему часословъ и псалтирь, по которымъ обучались въ такихъ школахъ, и сдѣланы пастырскими книгами русскаго народа. Очень долго духовенство было единственнымъ проводникомъ грамотности въ народъ, и если существовали на Руси кой-гдѣ школы, то большею частію благодаря энергіи и трудолюбію сельскаго духовенства, которое помимо исполненія своихъ многочисленныхъ, специальныхъ такъ сказать, обязанностей, находило время и силы для веденія школы. Въ этомъ его великая историческая заслуга: оно исполнило свой долгъ передъ народомъ. Но само собою разумѣется, что школы духовенства, удѣлявшаго имъ только часть времени и силъ отъ исполненія своихъ прямыхъ обязанностей, не могли соперничать со школами, открывавшимися правительствомъ и земствомъ, задававшими специальными задачами образованія народа и располагавшими для этого значительными и матеріальными и духовными средствами. Поэтому-то болѣе въ силу вещей, чѣмъ по равнодушію сельскаго духовенства къ народному образованію, церковныя школы стали уступать свое мѣсто правительственнымъ и земскимъ. Поэтому же едва ли есть достаточныя основанія желать и того, чтобы всѣ школы были приходскими. Не въ антагонизмѣ между различными дѣлателями на нивѣ народнаго образованія, а въ сотрудничествѣ ихъ и взаимопомощи залогъ успѣха и процвѣтанія этого великаго дѣла, на которомъ зиждется счастье и благоденствіе государства.

плохимъ дидактомъ, но Песталоцци рождаются вѣками, для средняго же преподавателя знаніе лучшихъ приѣмовъ преподаванія необходимо.

И. Румянцевъ.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Протоіерей *Буткевичъ*, проф. Харьковскаго университета, **Религія, ея сущность и происхождение.** (Обзоръ философскихъ гипотезъ.) Въ 2 книгахъ. Книга первая. Харьковъ 1902 г. 1—560 стр.

Новое капитальное полемико-апологетическое изслѣдованіе почтеннаго автора посвящено рѣшенію стараго, но вѣчно жизненнаго вопроса о сущности и происхожденіи религіи и является цѣннымъ вкладомъ въ богословскую литературу новѣйшаго времени. Правда, рѣшенію того же вопроса былъ равнѣ посвященъ классическій трудъ бывшаго проф. философіи въ Московскои дух. академіи В. Д. Кудрявцева-Платонова, печатавшійся первоначально въ „Православномъ Обозрѣніи“ за 1870—71 годы, а затѣмъ вошедшій въ полное собраніе его сочиненій (т. II, вып. I, стр. 88—315). Но это обстоятельство нисколько не умаляетъ значенія новаго произведенія проф. Буткевича. Классическій трудъ знаменитаго профессора нашей академіи, по замѣчанію проф. Буткевича (1 стр., примѣч.), уже начинаетъ утрачивать свое значеніе. Послѣ него явились новые взгляды на религію, ея сущность и происхожденіе, которыхъ проф. Кудрявцевъ, конечно, не могъ даже и предвидѣть, но которые въ настоящее время представляютъ общій интересъ и признаются господствующими, напр. взгляды М. Мюллера, Каспари, Шульце, Ницше, Спенсера, Леббока, Тайлора и др. Кромѣ того, сочиненіе проф. Кудрявцева сравнительно кратко. Взгляды нѣкоторыхъ мыслителей, заслуживающіе вниманія, у него совсѣмъ обойдены молчаніемъ. Взгляды на религію Гербарта, Ульмана, Газе, Мартенсена, Бэна и Шенкеля у него изложены обще и сжато. Указаній на такъ называемую супранатуралистическую гипотезу, предложенную Мюллеромъ и Крейсеромъ, мы у него не находимъ

совѣтъ, равно какъ и разбора ученій о религіи Шиллера, Гёте, Штрауса, Шопенгауера, Гартмана, Огюста Конта, Красса, Дауба, Лотце, Тейхмюллера, Дарвина, Спинозы, Карьера, Пфлейдера, Ричля и др. Сказаннаго достаточно для того, чтобы показать, что, несмотря на существованіе прекраснаго изслѣдованія проф. Кудрявцева-Платонова, посвященнаго рѣшенію вопроса о происхожденіи и сущности религіи, нельзя не привѣтствовать появленія капитальнаго сочиненія проф. Буткевича, посвященнаго рѣшенію того же вопроса. Особенно полезнымъ произведеніе проф. Буткевича является именно въ настоящее время, когда шатаніе религіозной мысли сдѣлалось какою-то эпидемическою болѣзью, захватывающею каждый день все новыя и новыя жертвы изъ среды интеллигенціи, еще не совѣтъ порвавшей съ религіозною вѣрою. Для такихъ людей ищущихъ религіозной истины, сочиненіе проф. Буткевича, спокойно, безпристрастно, но съ глубокимъ знаніемъ дѣла, избличающее ложь и односторонность различныхъ философскихъ взглядовъ на религію, ея сущность и происхожденіе, несогласныхъ или враждебныхъ богооткровенному ученію о происхожденіи и сущности религіи, можетъ оказать не маловажную услугу. Содержаніе названнаго изслѣдованія въ общихъ чертахъ таково.

Въ вышедшемъ до сихъ поръ первомъ томѣ своего капитальнаго труда проф. Буткевичъ, въ слѣдъ за введеніемъ, въ которомъ онъ устанавливаетъ существенные признаки религіи, подробно разбираетъ сначала механическія гипотезы о происхожденіи религіи, затѣмъ психологическія, кончая Гёге. Въ частности, во введеніи, установивъ смыслъ термина religio, въ пониманіи котораго онъ примыкаетъ къ Цицерону, нашъ авторъ критикуетъ различныя опредѣленія религіи, предложенныя протестантскими, католическими и православными богословами и философствующими мыслителями, и указываетъ слѣдующія семь признаковъ истинной религіи: 1) вѣра въ бытіе живого и личнаго Бога, 2) вѣра въ возможность и дѣйствительность божественнаго Откровенія, 3) вѣра въ бытіе особаго духовнаго міра, 4) вѣра въ личное безсмертіе и загробное существованіе человѣка, 5) внутренняя связь религіи съ нравственностью, 6) религіозное настроеніе или благочестіе, 7) культъ, 8) религіозная община или Церковь, „какъ общество людей, имѣющихъ одинаковый религіозный культъ, одинаковую религіозную дисциплину и одинаково понимающихъ требованія нравственнаго закона“. Установивъ понятіе объ истинной религіи, проф. Буткевичъ переходитъ къ рассмотрѣнію тѣхъ многочисленныхъ гипотезъ, ко-

торыя предложены многими мыслителями для рѣшенія труднѣйшаго вопроса о сущности религіи и объ ея происхожденіи въ родѣ человѣческомъ. Обзоръ философскихъ гипотезъ онъ начинаетъ съ самыхъ древнѣйшихъ, именно съ гипотезъ древне-греческихъ мыслителей: политико-государственной, гипотезы Евгемера и гипотезы договора или соглашенія, понимающихъ религію, какъ явленіе, связанное человѣку отвнѣ по тѣмъ или другимъ совершенно постороннимъ для нея побужденіямъ, и объясняющихъ ея происхожденіе исключительно механически, при чемъ вовсе не принимается во вниманіе внутренняя и существенная потребность самой духовной природы человѣка. На разборѣ этой древней гипотезы проф. Буткевичъ останавливается довольно долго, такъ какъ ее, несмотря на ея очевидную несостоятельность, усвоили и усвояютъ не только многіе западно-европейскіе мыслители, но даже и правительства. Затѣмъ проф. Буткевичъ подвергаетъ основательной критикѣ такъ называемую натуралистическую гипотезу о происхожденіи религіи, высказанную еще древними мыслителями (Эпикуромъ, Лукреціемъ и Петроніемъ), находящую сочувствіе у новѣйшихъ (Юмъ, Фоссъ, Гоббсъ, Гегель, О. Контъ и много др.) и старающуюся объяснить происхожденіе религіи въ человѣческомъ родѣ или изъ страха и ужаса предъ грозными явленіями природы, или же изъ чувства благодарности въ отношеніи къ полезнымъ и благотворнымъ для человѣка явленіямъ той же природы; при чемъ, собственно, кореннымъ побужденіемъ къ созданію религіозныхъ представленій и вѣрованій, кромѣ чувства безусловной зависимости человѣка отъ природы, признается еще свойственное нашему духу стремленіе къ знанію, къ отыскиванію причинъ происходящихъ явленій въ области окружающаго насъ феноменальнаго міра. Критикуя эту гипотезу, проф. Буткевичъ показываетъ ея несостоятельность не только предъ исторію религій и наукою сравнительнаго изученія религій, но и предъ фактами дѣйствительности нашего времени. Доказавъ несостоятельность натуралистической гипотезы, авторъ подробно разсматриваетъ гипотезы о происхожденіи религіи эволюціонистовъ: теоріи фетишизма, гипотезу Каспари и теорію анимизма. Эволюціонная теорія фетишизма начальнымъ моментомъ религіи считаетъ предкопочитаніе, перешедшее къ культу героевъ, затѣмъ къ шаманству, браманству и персидскому дуализму, изъ котораго уже развился еврейскій монотеизмъ, послужившій основаніемъ для монотеизма христіанскаго и магометанскаго. Доказывая несостоятельность такой гипотезы, проф. Буткевичъ указываетъ на то, что религіозное сознаніе въ

своемъ развитіи не всегда проходитъ всѣ тѣ ступени или состоянія отъ фетишизма до монотеизма, которыя съ полною самоувѣренностію указываютъ эволюціонисты, равно какъ и фетишизмъ далеко не всегда представляетъ въ ходѣ развитія религіознаго сознанія первоначальную ступень или форму религіозныхъ вѣрованій. Каспари сущность религій полагаетъ въ чувствахъ любви и страха, которыя развиваются у человѣка такъ же, какъ и у животныхъ, т.-е. въ семейномъ кругу и на почвѣ воспитанія. По его мнѣнію, сущность первобытной религіи состояла въ почитаніи родоначальниковъ, вожаковъ племени, героевъ и царей. Самымъ существеннымъ недостаткомъ гипотезы Каспари проф. Буткевичъ признаетъ то, что она старается разрѣшить вопросъ о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ безъ присущей человѣку идеи Божества. Особенно подробно останавливается проф. Буткевичъ на разборѣ модной гипотезы анимизма, защищаемой Г. Спенсеромъ и Э. Тайлоромъ и старающейся уяснить развитіе религіознаго сознанія человѣчества изъ первоначальнаго культа предкопочитанія, и доказываетъ ея какъ научную несостоятельность, такъ и практическую непригодность. Въ шестой главѣ своего труда проф. Буткевичъ разбираетъ гипотезу традиціонализма о происхожденіи религіи въ родѣ человѣческомъ, явившуюся какъ бы протестомъ вѣрующихъ и религіозныхъ людей, возмущавшихся крайностями и односторонностями грубаго рачіонализма и яено видѣвшихъ ложь прежнихъ гипотезъ о происхожденіи религій: политико-государственной, Евгемеровою, договора и натуралистической. Ея представители учатъ, что Самъ Богъ непосредственно открылъ первымъ людямъ *всѣ* религіозныя истины, при чемъ со стороны человѣка не предполагается ни врожденной ему потребности въ религіи, ни врожденнаго ему стремленія къ ней. Но представители этой гипотезы, по замѣчанію проф. Буткевича, отличаясь религіозностію, въ большинствѣ случаевъ, къ сожалѣнію, не отличались ни глубиною мысли, ни всестороннею и серіозною ученостію и совершенно игнорировали внутреннюю или субъективную сторону религіи, имѣющую тѣснѣйшее отношеніе къ духовной природѣ человѣка, въ чемъ и состоитъ, главнымъ образомъ, односторонность и ложность разсматриваемой гипотезы. Разсмотрѣвъ и всесторонне обсудивъ гипотезы, понимавшія религію, какъ нѣчто навязанное человѣку отънѣ, какъ нѣчто готовое и законченное безъ всякаго самостоятельнаго участія со стороны человѣка и воспринятое имъ только механически, проф. Буткевичъ переходитъ къ разбору мнѣній о религіи Спинозы, ученіе котораго онъ ставитъ въ срединѣ между

гипотезами механическими и психологическими. Вслѣдъ за Спинозою, воззрѣнія котораго на религію полны противорѣчій, Буткевичъ послѣдовательно разбираетъ сужденія Лессинга и Канта, Фихте, Якоби и Гёте, посвящая имъ послѣднія четыре главы своего труда. Наиболѣе интересною изъ нихъ является послѣдняя глава (XI), рассматривающая воззрѣнія на происхожденіе и сущность религіи Гёте, который, по словамъ Буткевича, своимъ Фаустомъ, созданнымъ не пустою и праздною фантазією, а прямо взятымъ изъ реальной, дѣйствительной жизни, представляетъ намъ нагляднѣйшее и убѣдительнѣйшее доказательство той истины, что никакая наука не можетъ замѣнить собою религію, и что человѣкъ, утратившій вѣру въ Бога и подавившій въ себѣ религіозныя силы, является самымъ несчастнымъ существомъ въ мірѣ, и въ борьбѣ съ жизнью его ждутъ не спасеніе и побѣда, а паденіе и гибель. Разборомъ и критикою воззрѣній на сущность и происхожденіе религіи Гёте оканчивается первый томъ.

И. Р.—цвѣт.

Непогрѣшимый, Борьба двухъ Львовъ, или Таксиліада.

Варшава 1901 г. Цѣна 1 руб. 20 к.

Подъ столь скромнымъ названіемъ въ прошедшемъ году вышла книга, характеризующая внутреннюю жизнь римско-католической Церкви, съ этой стороны менѣе всего извѣстной, за цѣлыя 12 лѣтъ (1885—1897). Такъ какъ главнымъ героемъ жизнедѣятельности римской Церкви въ эти 12 лѣтъ былъ Левъ Таксиль, то и весь этотъ періодъ жизни римско-католической Церкви можно назвать *таксильскимъ*.

Французскій писатель-публицистъ, воспитанникъ іезуитскихъ школъ, Л. Таксиль убѣдился въ томъ, что *римская Церковь построена на лжи и держится исключительно тупоуміемъ своихъ послѣдователей*, и, какъ человѣкъ чрезвычайно энергичный, іезуитски-ловкій и предпримчивый, даровитый, хотя и отъявленный негодяй въ нравственномъ отношеніи, отважился, съ цѣлію наживы денегъ и вящаго подтвержденія своихъ убѣжденій о римской Церкви, на подвигъ мистифицированія представителей этой Церкви вмѣстѣ съ *непогрѣшимою* главою ея. Этотъ неимовѣрно трудный подвигъ блестяще удался Таксилію.

Вскорѣ же послѣ изданія напою Львомъ XIII воззванія (20 апр. 1884 г.) къ своимъ епископамъ, призывающаго ихъ на борьбу съ

франкмасонами, „снять маску съ масоновъ“, Таксиль притворился яростнымъ папистомъ и врагомъ масоновъ; словомъ и письмомъ началъ онъ бороться съ масонами и возвеличивать славу римской Церкви. Это обратило на него всеобщее вниманіе: Льву Таксилю стали вѣрить не одни католики. Между тѣмъ ободренный первыми успѣхами своей мистификаціи и все болѣе утверждающійся въ убѣжденіи о томъ, что католическое тупоуміе безгранично, Таксиль воспользовался старинными сочиненіями іезуитовъ, пропитанными адскою ненавистью къ масонамъ, началъ выдавать ихъ за собственныя мнѣнія о современныхъ ему масонахъ, въ тайны которыхъ будто бы онъ былъ вполне посвященъ. Таксилю помогали не одни его друзья, — которыхъ у него было мало, но и сами представители римской Церкви, приводившіе сумасбродныя бредни Таксиля въ строгую систему. Изъ отрывочныхъ сообщеній Таксиля создалась цѣлая система „культъ сатаны“. Но чѣмъ особенно Таксиль расположилъ къ себѣ симпатіи папистовъ — такъ это тѣмъ, что въ угоду Рима онъ приписалъ происхожденіе масонства Лютеру. Чтобы подгрѣвать суевѣріе своихъ жертвъ — всѣхъ членовъ римской всесвѣтной Церкви съ папою во главѣ — Левъ Таксиль посвятилъ въ тайну свою любовницу миссъ Воганъ, простую переписчицу, и воспользовался ея услугами для того, чтобы мистифицировать представителей римской Церкви до *pass plus ultra*. Съ согласія миссъ Воганъ Таксиль составляетъ цѣлый романъ придуманныхъ имъ любовныхъ связей миссъ Воганъ съ Люциферомъ, Асмодеемъ и другими духами ада, потомъ раскаяніе ея и при благодатной помощи отъ Жанны д'Аркъ возвращеніе въ лоно католической Церкви. Подобныхъ романовъ, выданныхъ за дѣйствительные факты, Таксильемъ было издано нѣсколько, притомъ отъ имени самыхъ главныхъ героевъ романовъ; а справедливость бредней подтверждалась обильною перепискою этихъ лицъ, впоследствии якобы раскаявшихся и возвратившихся въ лоно католической Церкви, съ выдающимися лицами римской іерархіи. Вся эта переписка велась, конечно, подъ диктовку Таксиля. Ближайшими слѣдствіями этой мистификаціи стало то, что Жанна д'Аркъ была причислена римскою Церковью къ лику святыхъ (объ этомъ фактѣ, конечно, знаетъ весь христіанскій міръ; но не всѣ знаютъ объ обстоятельствахъ этой канонизаціи), и самъ мистификаторъ съ любовницею провозглашены заживо за святыхъ. Таксиль сталъ пользоваться благоговѣйнымъ почитаніемъ со стороны высшаго католическаго духовенства, и самъ „земной богъ“ католиковъ — пала

удостоилъ его чрезвычайно милостивою и продолжительною (3 1/4 часа) аудіенціею.

Мистификатору оставалось только доказать, что его измышленіямъ вѣрятъ все паписты цѣлаго міра, и затѣмъ сбросить свою маску, которую онъ носилъ уже 10-й годъ. Съ этою цѣлю въ августѣ 1895 г. Таксиль поднялъ вопросъ о необходимости созвать международный антимасонскій конгрессъ, а миссъ Воганъ прислала свое благословеніе. Мысль Таксиля встрѣтила единодушное воодушевленіе въ католическомъ мірѣ, и онъ открылъ подписку со взносомъ по 100 франковъ съ каждой головы на сформированіе конгресса противъ ада. Деньги потекли къ нему въ изобиліи. Наконецъ, 28 сентября 1896 года конгрессъ былъ открытъ въ Тридентѣ. Папа, 22 кардинала, 23 архіепископа, 116 епископовъ прислали на конгрессъ свои письма съ пожеланіями успѣха конгрессу. Для славы конгресса устроенъ былъ торжественный крестный ходъ въ Тридентѣ, на который по желѣзнымъ только дорогамъ прибыло 18.000 чело-вѣкъ.

Конгрессъ продолжался съ 28 сентября 1896 г. по 19 апрѣля 1897 г. включительно, имѣлъ нѣсколько засѣданій, заслуживающихъ всесторонняго изученія.

На первомъ засѣданіи конгресса принимали участіе 15 архіепископовъ и епископовъ, 50 представителей — епископскихъ замѣстителей, 61 корреспондентъ газетъ и множество другихъ духовныхъ и свѣтскихъ лицъ. Изъ „князей“ римской Церкви обращалъ на себя особенное вниманіе патріархъ римской Церкви изъ Константинополя, имѣвшій на головѣ золотую корону. Но самымъ знаменитымъ изъ всехъ, на кого съ гордостью указывали клерикальныя газеты, былъ „панскій графъ“ Таксиль.

Во время преній представитель кѣльнскаго архіепископа, д-ръ Грауфельдъ, предостерегалъ собраніе, чтобы не очень довѣрчиво относились ко многимъ антимасонскимъ брошюрамъ, и выразилъ большое недоумѣніе по поводу того, что личность миссъ Воганъ покрыта мистической тайной. Но общая вѣра въ Таксиля одержала верхъ. Вопросъ о миссъ Воганъ былъ рѣшенъ окончательно на засѣданіи 29-го сентября. Но въ прессѣ протестантской вопросъ о миссъ Воганъ и ея жизни обсуждался не въ благопріятномъ католикамъ видѣ, и по адресу католической Церкви и ея антисатанинскаго собора высказывалось много правды.

Между тѣмъ мистификація всего католическаго міра и членовъ конгресса царилъ во всей силѣ даже въ февралѣ и мартѣ 1897 г.

Накопещь, .Л. Таксиль рѣшилъ, что наступило время снять маску. Былъ у него приготовленъ для этого раньше другой планъ, но онъ былъ парализованъ брошюрой Финделя. По этому предмету Таксиль писалъ слѣдующее: „По первоначальному моему плану предполагалъ я снять маску сей же часъ по признаніи *святою* орлеанской дѣвы, ибо возмутительно видѣть Церковь, которая, приговоривъ къ позорной смерти эту героиню, сегодня пытается употребить въ свою пользу память объ этой чистой дѣвѣ въ народѣ и признаеть ее святою на основаніи измышленной мною же сказки о Діанѣ Воганъ“.

Таксиль снялъ маску на самомъ торжественномъ и послѣднемъ засѣданіи конгресса 19 апрѣля 1897 г. своею знаменитою рѣчью.

Первоначально Таксиль обратился въ своей рѣчи къ представителямъ печати, высказавъ свою признательность сотрудникамъ клерикальной прессы и свое забвеніе тѣхъ нелестныхъ отзывовъ о немъ со стороны неклерикальной прессы. Затѣмъ, въ обращеніи къ католикамъ просилъ ихъ не гнѣваться на него, если нынѣ онъ сознается въ томъ, что *не католикъ подъ фальшивой маской шпионилъ масоновъ*, но вольнодумецъ-немасонъ, не изъ личной ненависти, но для лучшаго своего убѣжденія и для убѣжденія другихъ въ тупоуміи католиковъ, шлялся въ ихъ лагерьъ и шпионилъ ихъ въ теченіе 12 лѣтъ. „*Этотъ шпионъ я!* Папа побуждалъ всѣхъ срывать маску съ масоновъ. Я сорвалъ маску съ католическаго невѣжества, фальши и суевѣрія!“ Далѣе онъ разсказалъ исторію мистификаціи и представилъ доказательства мистификаціи. Затѣмъ продолжалъ: „Заявлено было вамъ, что палладизмъ будетъ сегодня сокрушенъ, но произошло нѣчто большее — онъ уничтоженъ... Вы, милостивые государи и государыни, убѣдились, что весь католическій міръ, съ высшими сановниками Церкви, съ непогрѣшимымъ папой во главѣ, вполне вѣрять во всѣ эти абсурды и мистификаціи, подтвердить которыя старались даже текстами св. Писанія. Этого только я и старался достигнуть. Находясь въ союзѣ съ Россіей, мы не можемъ оставаться равнодушными къ тому, что самая высшая степень католическаго тупоумія заключается въ привислянскихъ губерніяхъ этого государства... Свое тупоуміе поляки считаютъ предѣломъ высшей цивилизаціи. За ними слѣдуютъ въ невѣжествѣ католическіе кантоны Швейцаріи и Испаніи. Я несказанно былъ бы счастливъ, если бы, сорвавъ маску съ католицизма, я открылъ этимъ народамъ глаза на ихъ привиженное состояніе. Я поторопился снять маску и обнаружить передъ свѣтомъ всю эту мистификацію въ

виду того, что въ Ватиканѣ все подготовлено къ объявленію новаго католическаго догмата о дьявольскомъ культѣ, въ каковой догматъ мѣдные католическіе лбы увѣровали бы безпрекословно, а этого я не желаю“.

Несказанное смятеніе произошло по окончаніи долгой рѣчи Таксилы, во время которой еще прорывались вспышки веселости и бѣшенства. Таксилъ же воскликнулъ среди общей суматохи: „Довольно ужъ мнѣ этихъ глупцовъ, пойдемъ пить кофе“, и удалился съ друзьями.

Книга г. Непогрѣшимаго всюду снабжена ссылками на періодическую печать и такимъ образомъ является прекраснымъ руководителемъ для изученія и другихъ вопросовъ изъ этого интереснаго таксилскаго періода римско-католической Церкви.

А. Вознесенскій.

М. А. Мироніевъ, О положеніи русскихъ инородцевъ.

С.-Петербургъ. Свод. типогр. 1901 г. 515 стр. Цѣна 2 р.

Недавно вышедшая въ свѣтъ книга г. Мироніева, магистра богословія Казанской духовной академіи, „О положеніи русскихъ инородцевъ“, раздѣляется на четыре части или на четыре статьи, какъ ихъ называетъ самъ авторъ. Въ первой части, озаглавленной: „Современное движеніе среди русскихъ инородцевъ“, авторъ разсматриваетъ статьи, написанныя въ защиту ислама извѣстными мусульманскими апологетами Гаспринскимъ, Девлетъ-Жильдѣевымъ, Мурзой Алимовымъ, Баязитовымъ, Искандеромъ Мурзой и др., которые, „получивши такое или иное образованіе, остались вѣрными исламу, но не въ той формѣ, въ какой мы привыкли его видѣть, а въ другой, болѣе или менѣе просвѣтленной, очищенной отъ фанатизма, фатализма и грубыхъ чувственныхъ воззрѣній“. Всѣ эти апологеты ислама стараются доказать русской публикѣ, почти незнакомой съ исламомъ, что религія Магомета заключаетъ въ себѣ „всѣ вѣрованія индусскихъ и персидскихъ мудрецовъ, патріарховъ и пророковъ библейскихъ, а также ученіе Іисуса Христа и Магомета, насколько всѣ эти вѣрованія и ученія согласны съ основными истинами ислама, что „Богъ единъ, не рожденный и не рождающій“ (Мурза Алимъ); что „Магометъ провозгласилъ себя послѣднимъ изъ пророковъ, потому что онъ сказалъ народу всю истину; что ему безспорно принадлежитъ слава распространенія ученія Библии и Евангелія въ странѣ и народѣ, который не былъ осѣненъ никакимъ лучомъ разумной вѣры въ безсмертіе души и загробную жизнь,

а потому, въ виду этой заслуги, онъ можетъ быть признавъ посланникомъ Божиимъ даже народами, почему-либо не принявшими его закона; что лучшаго понятія о Богѣ, чѣмъ даетъ исламъ, трудно себѣ представить: религіозныя понятія, изложенныя въ Коранѣ, прекрасны, лучшаго желать нельзя, нигдѣ въ Коранѣ нельзя найти повелѣнія пророка угнетать или уничтожать христіанъ и евреевъ, какъ это принято думать, а потому несправедливо приписывать Магомету фанатизмъ и неразумныя дѣйствія его послѣдователей,—только незнакомые съ его ученіемъ могутъ распространять такую ложь. Напротивъ, Магометъ вездѣ и всегда предписывалъ милосердіе даже къ врагамъ“ (Девлетъ-Кильдѣевъ); „Магометъ былъ образованнымъ человѣкомъ, онъ всегда высоко цѣнилъ знаніе и науку, и особенно благоволилъ къ греческимъ мудрецамъ, онъ не только поощрялъ ученіе во всѣхъ его видахъ, но самъ восхищался философій греческихъ мудрецовъ: Аристотеля, Платона и другихъ“ (Мурза Алимъ).

„Въ настоящее время“, говоритъ авторъ, „во всемъ магометанскомъ мірѣ идетъ весьма дѣятельная и на самыхъ широкихъ началахъ проповѣдь панисламизма, явные и тайные агенты его ведутъ свою работу настолько энергично, что нѣкоторыя европейскія государства, какъ, наир., голландское, уже вынуждены были обратить на него серьезное вниманіе въ своихъ мусульманскихъ колоніяхъ“. Татарская интеллигенція, по словамъ П. И. Ильминскаго, напоминаетъ нашу южную и западную еврейскую интеллигенцію и въ союзѣ съ аристократіей вмѣстѣ съ тѣмъ представляетъ замѣчательную и опасную для русскаго дѣла сплоченность, солидарность съ сельскимъ магометанскимъ населеніемъ, ясно понимая свои національные интересы. Эта интеллигенція въ 1875 году наводнила собою мѣстныя, вновь открытыя земскія учрежденія и даже пробралась въ училищные совѣты вопреки Положенію о начальныхъ училищахъ 1874 г. „Глубоко жаль“, говоритъ г. Мирошѣвъ, „что мы, русскіе, настолько оптимистичны по отношенію къ исламу, что даже не желаемъ хорошо знать и зорко слѣдить за тѣмъ, что дѣлается въ мусульманскомъ мірѣ вообще и въ нашемъ русскомъ мусульманствѣ въ частности. Въ настоящее время многіе среди русскаго общества начинаютъ прислушиваться къ крикамъ мусульманъ и, благодаря полному незнанію содержанія и характера ислама, начинаютъ вторить имъ. Среди русской интеллигенціи по отношенію къ инородческому вопросу замѣчается какое-то шатаніе“. Въ первой главѣ своей книги авторъ указываетъ на двоихъ изъ русскаго общества, которые съ полнымъ сочувствіемъ

относятся къ исламу. Одинъ изъ нихъ — г. Семеновъ, бывший директоръ Закавказской учительской семинаріи, составившій проектъ образованія татаръ-магометанъ на началахъ чисто магометанской религіи, другой—г. Ядринцевъ, редакторъ газеты „Восточное Обозрѣніе“, всегда принимавшій подъ свою защиту нашихъ мусульманъ и безъ разбора, огульно позорившій нашихъ подвижниковъ на поприщѣ православнаго миссіонерскаго служенія.

Въ слѣдующей главѣ заключается самая большая (77—279 стр.) и самая интересная статья: „Критика отрицательныхъ началъ ислама, мѣшающихъ сближенію мусульманъ съ другими народами“. Въ этой статьѣ г. Мирошевъ подвергаетъ тщательной критикѣ мнѣнія и положенія мусульманскихъ апологетовъ и на основаніи историческихъ данныхъ и ученія ислама по его первоисточнику — Корану — весьма удачно и научно доказываетъ, что основатель мусульманской религіи — Магометъ — никогда не былъ пророкомъ и посланникомъ Божиимъ и не могъ быть имъ по своимъ нравственнымъ качествамъ, такъ какъ онъ предавался мірскимъ страстямъ — мщенію, хищничеству, жестокости, властолюбію и пр. и что основанная имъ религія есть самая фанатическая и враждебная. Прежде всего въ этой статьѣ авторъ даетъ краткія біографическія свѣдѣнія о жизни и дѣятельности Магомета. Дѣятельность Магомета рѣзко дѣлится на два періода, между которыми мало общаго. Въ первый періодъ своей дѣятельности Магометъ жилъ въ Меккѣ, гдѣ онъ терпѣлъ оскорбленія, униженія и побои: тамъ покушались даже на его жизнь; второй періодъ своей дѣятельности онъ провелъ въ Мединѣ, гдѣ пользовался большимъ уваженіемъ: онъ здѣсь грозный пророкъ и царь. Тамъ онъ былъ бѣдный, гонимый проповѣдникъ вѣры и учитель нравственности; здѣсь онъ — глава сильной религіозно-политической общины и суровый полководецъ. Тамъ онъ смиренно убѣждалъ, стараясь подѣйствовать на умъ и сердце слушателей; здѣсь онъ грозитъ, мечетъ громы и приказываетъ; онъ надмененъ, ставитъ себя рядомъ съ Богомъ, и свои собственныя мысли и желанія, иногда даже грязныя, выдаетъ за Божіи. Въ Мединѣ онъ гонитъ христіанъ и іудеевъ, развиваетъ мысли о священной войнѣ съ невѣрными и отталкиваетъ васъ отъ себя. Здѣсь онъ становится кровавымъ и глубоко развращеннымъ. Авторъ говоритъ, что Магометъ женился до двадцати разъ и, будучи 50-лѣтнимъ старикомъ, женился на 9-лѣтней дѣвочкѣ. Читая о его бракахъ, приходишь въ возмущеніе, до того это грязно, омерзительно и низко; въ этомъ отношеніи Магометъ обладалъ чисто скотскою страстію.

Далѣ авторъ разсматриваетъ ученія Корана, Сунны и Шаріота.

Коранъ признается мусульманами законоучительной книгой, данной Самимъ Богомъ чрезъ Магомета. Оригиналъ Корана хранится на небѣ, заключаетъ въ себѣ, по словамъ его самого, мудрое ученіе (Кор., гл. 3, 51), ложь не подходитъ къ нему ни спереди, ни сзади (Кор., гл. 41, 42). Авторъ говоритъ, что Коранъ „прежде всего представляетъ изъ себя въ настоящее время какое-то хаотическое смѣшеніе самыхъ разнообразныхъ постановленій, наставленій и изреченій. Въ немъ нѣтъ никакого разумнаго порядка, ни систематическаго, ни хронологическаго... Читеніе Корана дѣлается весьма тяжелымъ и крайне скучнымъ. Прочитать его отъ доски до доски составляетъ не малый подвигъ. Другой такой странной книги нѣтъ на бѣломъ свѣтѣ“. „Никогда, — говоритъ Карлейль, — мнѣ не приходилось читать такой утомительной книги. Скучная, беспорядочная путаница, не переваренная, не обработанная; безконечныя повторенія, нескончаемая длиннота, запутанности; совѣмъ не переваренныя вещи; невыносимая безтолковщина, однимъ словомъ“. Другіе знатоки Корана также отзываются о немъ весьма не лестно.

Разсматривая ученіе Корана, Сунны и Шаріота авторъ подробно излагаетъ ученіе Корана о Богѣ и предопредѣленіи, нравственное ученіе ислама, говоритъ о положеніи женщины въ исламѣ, отношеніи ислама къ другимъ религіямъ, его политическихъ воззрѣній, отношеніи его къ прогрессу вообще и къ образованности въ частности.

По ученію Корана, Богъ является жестокимъ и мстительнымъ и Онъ рисуется весьма страшными чертами. Магометъ въ своихъ представленіяхъ о Богѣ дошелъ даже до кощунства. Онъ весьма подробно описываетъ Бога хитрымъ. „Богъ, — говоритъ онъ, — искуснѣйшій изъ хитрецовъ“ (Кор., гл. 3, 37). „Мусульманскій Господь“, говоритъ нашъ ориенталистъ Березинъ, „не есть Богъ мира и любви; онъ — богъ ожесточенной войны съ невѣрными, онъ мстителенъ, онъ не безстрастенъ“. И неужели можно теперь повѣрить, говоритъ Мировіевъ, г. Девлетъ-Кильдѣеву, который утверждаетъ, что „лучшаго понятія о Богѣ, чѣмъ даетъ исламъ, трудно себѣ и представить“?!

„Въ нравственномъ ученіи ислама чувственность и чувственныя удовольствія занимаютъ весьма видное мѣсто“. Загробную жизнь Коранъ представляетъ не иначе, какъ чувственною, со всѣми земными прелестями и наслажденіями.

Положеніе женщины въ мусульманскомъ мірѣ весьма печальное; исламъ окончательно задушилъ женщину въ своихъ желѣзныхъ

тискахъ. Мужъ имѣеть полное право наказать жену, прогнать ее отъ себя во всякое время; жена же никогда не можетъ уйти отъ него. Магометъ говоритъ: „Мужья стоять выше женъ, потому что Богъ далъ первымъ преимущество надъ вторыми, и потому что они изъ своего имущества дѣлають траты на нихъ. Добрыя изъ нихъ покорны, во время ихъ отсутствія бережливы на то, что бережеть Богъ; а тѣхъ, которыя опасны по своему упрямству, вразумляйте, отлучайте ихъ отъ своего ложа, *дѣлайте имъ побои*“ (Кор., гл. 4, 38).

Въ политической жизни исламъ проповѣдуетъ ненависть и вражду ко всѣмъ другимъ народамъ, переходящую даже въ религіозную войну. Девлетъ-Кильдѣевъ говоритъ, что „Магометъ вездѣ и всегда предписывалъ милосердіе, что нигдѣ въ Коранѣ нельзя найти повелѣнія пророка угнетать или уничтожать христіанъ и евреевъ“... Въ опроверженіе этого положенія г. Миропіевъ на основаніи многихъ стиховъ Корана и на примѣрахъ жизни самого Магомета вполнѣ ясно и убѣдительно доказываетъ, что Магометъ былъ самымъ жестокимъ врагомъ христіанъ и другихъ народовъ и проповѣдовалъ „убивать многобожниковъ, воевать съ ними до тѣхъ поръ, покуда не будетъ одного только вѣрослуженія Богу, никогда не молиться ни объ одномъ изъ нихъ, когда кто-нибудь изъ нихъ умираеть, и не становиться на молитву при его могилѣ, потому что они не вѣровали въ Бога и въ Его посланника и умерли нечестивыми“ (слова изъ Корана). „Магометъ, — говоритъ авторъ, — не только училъ, но и самъ первый слѣдовалъ этому фанатическому ученію объ истребленіи невѣрныхъ. Ученіе о священной войнѣ не только нашло въ немъ воодушевленнаго проповѣдника, но и самаго яркаго выразителя. Пророкъ Божій превратился въ Мединѣ въ кровожаднаго полководца, генералиссимуса своихъ войскъ. Всемирная исторія не знаетъ другого такого фанатическаго основателя религіи“... „Священная война“, говоритъ далѣе авторъ, по „ученію Шариата, составляетъ для каждаго мусульманина „фарзъ“, т. е. имѣеть непререкаемую важность и самую высшую обязательность для каждаго мусульманина, такъ какъ непремѣнное выполненіе ея заповѣдано Самимъ Богомъ въ Коранѣ. За выполненіе этой обязанности будетъ великая награда на небѣ, за опущеніе ея — наказаніе, а сознательное отверженіе ея составляетъ „кюфръ“, невѣріе, и влечеть отлученіе отъ ислама. „Одинъ день войны“, сказалъ однажды Магометъ, „болѣе цѣнится Богомъ, чѣмъ цѣлый мѣсяцъ поста“. Далѣе авторъ нашъ приводитъ рядъ историческихъ свидѣтельствъ, начиная съ первыхъ дней ислама почти до настоящаго времени,

показывающихъ полную нетерпимость мусульманъ къ другимъ религіямъ и мѣшающихъ сближенію ихъ съ другими народами, и говорить, что „исламъ есть самая фанатическая, человѣконенавистническая религія во всемъ мірѣ, что мусульманскій фанатизмъ живъ и дѣйствуетъ до сихъ поръ и что наши русскіе мусульмане, не отставая отъ общихъ движеній въ исламѣ, представляютъ изъ себя весьма ненадежный элементъ въ государственно-политическомъ отношеніи. Поэтому крайне жаль, что мы не только не обращаемъ должнаго вниманія на исламъ съ этой стороны, но даже, слишкомъ довѣряя нелѣпымъ завѣреніямъ нѣкоторыхъ псевдолибераловъ изъ самихъ мусульманъ, усиливаемъ его“.

Наши татары, получившіе университетское образованіе, всемѣрно стараются защищать Коранъ и усиливаются доказать, что Коранъ не противорѣчитъ прогрессу и пишутъ либеральныя и роціоналистическія статьи въ пользу магометанства. Авторъ нашъ, подробно рассматривая отношенія ислама къ образованности, приходитъ къ выводу, что исламъ всегда преслѣдовалъ образованіе и враждебно относился и относится къ цивилизаци, такъ какъ въ самомъ Коранѣ разрѣшены Богомъ всѣ научные вопросы.

Заканчивая свою первую статью, авторъ говоритъ, что „не можетъ быть принятъ и осуществленъ нами, русскими, предложенный нашими мусульманами и поддержанный нѣкоторыми изъ русскихъ, и даже однимъ педагогомъ, проектъ устройства образованія русскихъ мусульманъ. Гг. Гаспринскимъ, Мурза-Алимамъ, Девлетъ-Кильдѣвымъ, Атауль-Баязитовымъ, Агаевымъ и пр. болѣе простительно морочить русскую публику высотой своего ислама и навязывать намъ то, что для нихъ выгодно, а для насъ вредно; но русскому педагогу г. Семенову и русскому редактору г. Ядринцеву не извинительно плѣняться высотой ислама и даже чуть не арабской грамматики и поддерживать въ печати и во вліятельныхъ сферахъ то дѣло мусульманское, которое идетъ въ полный разрѣзъ съ нашими коренными русскими интересами“.

Остальныя двѣ статьи: „Положеніе инородцевъ въ Сибири“ (281—352 стр.) и „Положеніе инородцевъ въ Туркестанѣ“ (353—515), посвящены изученію быта и положенія инородцевъ Сибири и Туркестанскаго края и многимъ вопросамъ объ окраинахъ и инородцахъ. Эти статьи также написаны весьма научно, на основаніи дѣйствительныхъ данныхъ и читаются легко. Авторъ, какъ давно служащій въ Туркестанскомъ краѣ, хорошо знакомъ съ положеніемъ нашихъ русскихъ инородцевъ и, какъ человѣкъ, полу-

чившій высшее богословское образованіе, всѣ вопросы рѣшаетъ съ точки зрѣнія христіанской религіи.

Появленіе книги г. Миропіева весьма кетати, такъ какъ въ настоящее время среди мусульманъ замѣчается особое движеніе, которое сочувственно встрѣчается многими русскими людьми. Извѣстно, напр., что В. С. Соловьевъ увлекался исламомъ и его основателемъ. „Крайне жаль“, говоритъ авторъ, „что такой крупный умъ и такая возвышенная нравственная личность, какъ В. С. Соловьевъ, по мѣстамъ неосновательно увлекался исламомъ и его основателемъ“. Распространеніе книги Миропіева между русской публикой, незнакомой съ исламомъ и положеніемъ русскихъ инородцевъ, весьма желательно.

Священникъ *А. Ивановъ*.

Воскресныя литургійныя Евангелія всего года, съ объясненіями и назидательными урокамъ. Составилъ бывшій законоучитель реальныхъ и техническихъ училищъ г. Костромы (нынѣ законоучитель Зарайской женской гимназій), священникъ *П. Европинъ*. Цѣна 1 р., съ перес. 1 р. 20 к. Кострома 1900 г. 448 стр.

Несмотря на обиліе подобнаго рода трудовъ по объясненію, истолкованію и указанію назиданій изъ евангельскихъ (и апостольскихъ) чтеній, положенныхъ въ воскресные дни, всякій новый трудъ въ этой области нужно привѣтствовать съ радостью, потому что чѣмъ болѣе увеличится литература этого рода, тѣмъ лучше и легче будетъ и пастырямъ Церкви, и любителямъ вообще духовно-назидательнаго чтенія всестороннѣ знакомиться съ столь важнымъ предметомъ, какъ евангельскія церковныя зачала. Настоящій же трудъ свящ. П. Европина можно привѣтствовать съ тѣмъ большею еще радостью, что это есть трудъ добросовѣстно, вообще весьма умѣло и даже талантливо составленный. Въ трудѣ о. Европина читатель почти совсѣмъ не встрѣчаетъ цитатъ; но это вовсе не значить, что его объясненія и истолкованія чужды всякой научности и не основаны на единственно прочномъ фундаментѣ въ данномъ случаѣ — святоотеческой и проповѣднической литературѣ. Св. Іоаннъ Златоустъ, и прочіе св. отцы, еп. Ософанъ, труды митр. Филарета, арх. Иннокентія и Димитрія Херсонскаго, еп. Михаила, еп. Виталія, еп. Виссаріона, а также и многихъ другихъ — все это хорошо извѣстно о. Европину, использовано имъ надлежаще, но безъ присвоенія чужого себѣ и въ самостоятельномъ переработанномъ и для дѣла удачно

приспособленпомъ видѣ. Евангельскія повѣствованія изложены связно, живо, обстоятельно, всегда въ формѣ цѣлостныхъ пастырскихъ назидательно-истолковательныхъ поученій, а не въ видѣ сухихъ и отрывочно объясняемыхъ отдѣльныхъ мѣстъ, изреченій и тѣмъ болѣе словъ. Въ видахъ именно этой же цѣлостности впечатлѣнія на читателей и слушателей, а также и въ похвальныхъ цѣляхъ приученія читателей къ особливо-благоговѣйному отношенію къ слову евангельскому, какъ именно слову откровенному, или Божію, а не простому человѣческому, въ книгѣ о. Европина всѣ слова евангельскихъ повѣствованій выдѣлены отъ остального истолковательнаго текста особымъ, жирнымъ шрифтомъ, чрезъ что слову Божію дается уже и нагляднымъ образомъ особо-важное значеніе. Самос истолкованіе зачалъ носить характеръ простого, яснаго, всегда назидательнаго, теплымъ чувствомъ христіанской сердечности проникнутаго и оттого благотворно на читателя дѣйствующаго повѣствованія. Въ цѣляхъ болѣе отчетливаго уясненія читателемъ нравственныхъ назиданій изъ каждаго евангельскаго зачала, назиданія эти обычно повторяются авторомъ въ обобщенномъ своемъ видѣ въ концѣ каждой бесѣды.

Принимая во вниманіе все нами отмѣченнос о трудѣ о. Европина, трудъ этотъ слѣдуетъ признать далеко не лишнимъ какъ для пастырей Церкви, при составленіи ими еженедѣльныхъ истолковательно-назидательныхъ поученій на воскресныя евангельскія зачала, такъ и для всѣхъ вообще лицъ, ведущихъ виѣбогослужебныя ли собесѣдованія, или просто любящихъ хорошее духовно-назидательное чтеніе. Вполнѣ приличную виѣшность изданія и болѣе, чѣмъ умѣренную цѣну за него можно признать обстоятельствами, еще болѣе заставляющими рекомендовать и одобрять этотъ трудъ, и пожелать ему широкаго распространенія.

С. А. П.

Годъ IV. — Книга 3.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Паденіе нашихъ прародителей и его слѣдствія. Прот. І. И. Сергіева	345
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Таръева	349
Честъ — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) В. А. Крылова...	366
О сущности и происхожденіи религіи. Ив. П. Николина...	394
Христіанское подвижничество. У. С. С. Б.	407

ОТДѢЛЪ II

Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ расколомъ. (Продолженіе.) Профессора Н. И. Субботина....	423
Основныя начала древне-русской культуры. Іер. Тарасія...	454
Памяти Н. В. Гоголя	467
Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологическій генезисъ. А. И. Солоникио.....	473
Библіографія.....	497
Прот. А. Ковальницкій : I. Исусъ Христосъ — Богъ. — II. Голосъ науки о бытіи Божіемъ. — III. Вѣрить мнѣ въ Бога, или не вѣрить. — Миней-Четы на русскомъ языкѣ. П—а.	

Объявленія.

Редакторъ-издатель, прот. *І. И. Соловьевъ*.

ОТДѢЛЪ I.

Паденіе нашихъ прародителей и его слѣдствія¹⁾).

Милостиве, помилуй мя падшаго.
Конд. Сыроп. нед.

Въ нынѣшній воскресный день св. Церковь воспоминаетъ всебѣдственное и всеплачевное паденіе нашихъ прародителей Адама и Евы и изгнаніе ихъ изъ рая сладости. Ужасно было это паденіе, какъ паденіе образа Божія въ человѣкѣ, какъ лишеніе прекраснаго всеблаженнаго подобія въ насъ Божія, и искаженіе всего прекраснаго существа человѣческаго — души и тѣла — паденіе и омраченіе ума, чувства или сердца и свободной святой воли, — извращеніе всѣхъ чувствъ тѣлесныхъ: зрѣнія, слуха, вкуса, обонянія и осязанія, поработившихся падшей душѣ и слѣлавшихся орудіями грѣха.

Изъ свободнаго, блаженнаго существа человѣкъ сдѣлался весь плѣнникомъ грѣха, — плѣнникомъ безчисленныхъ страстей, пустившихъ адскіе корни во все существо человѣка, рабомъ и храниною падшихъ духовъ. Образъ Божій перво-человѣчки измѣнили въ образъ вражій, утратили блаженную, святую цѣлость души и восприняли лукавство врага, силь-

¹⁾ Слово въ недѣлю Сыропустную, 24-го февраля 1902 года.

ное стремленіе на зло, гордость, непокорность, злобу, зависть, холодность и отчужденіе отъ Бога, лишились нетлѣнія и причастились смертоносному тлѣнію, сдѣлали всѣ чувства свои орудіями тлѣнія и безчисленныхъ земныхъ пристрастій; тѣло сдѣлали гнѣздомъ и разсадникомъ безчисленныхъ болѣзней и всякихъ уродствъ и калѣчествъ, видимыхъ доселѣ въ родѣ человѣческомъ; цѣлое море грѣховъ, скорбей и безчисленныхъ болѣзней воспріяло въ себя существо человѣческое вслѣдствіе своей невѣрности Богу и отпаденія отъ Него и сочетанія съ врагомъ, источникомъ всякаго зла и тлѣнія. Вся тварь вооружилась для отмщенія врагу Божию, каковымъ сталъ человѣкъ, — она стала мстить ему бурями, потопами, огненными и сѣрными дождями, землетрясеніями, провалами, огненными изверженіями, неурожаями и голодомъ, градобитіями, потопленіями. Вотъ чтò произошло съ родомъ человѣческимъ вслѣдствіе его паденія и непослушанія Богу, Творцу своему. Но это еще далеко не все. Люди, по причинѣ грѣха, лишились единства рѣчи и расы и раздѣлены были на разныя племена съ различными языками и нарѣчіями, и — это для ихъ же блага, чтобы удержать разлитіе зла; стали враждовать другъ противъ друга, воевать другъ съ другомъ и похищать чужое имущество, чужія владѣнія; начались кровопролитныя войны, и земля по временамъ обращается какъ бы въ военный лагерь; изобрѣтены тысячи смертоносныхъ орудій для пораженія другъ друга; сдѣлались обычными явленіями частыя убійства, самоубійства, мятежи, буйства, непокорность младшихъ старшимъ, дѣтей родителямъ, подчиненныхъ властямъ и подданныхъ царямъ и правителямъ, неуваженіе брачныхъ союзовъ и частое расторженіе ихъ и бросаніе дѣтей на произволъ; земля стала мѣстомъ всякихъ неправдъ, ужасовъ, притѣсненій однихъ другими, горя, стонровъ, плача и воздыханій.

Одни изъ людей овладѣли безчисленными богатствами и предались безмѣрной роскоши, — другіе обѣднѣли въ конецъ и лишились насущнаго хлѣба вслѣдствіе ли лѣности и бездѣйствія, или бездоля и болѣзни, или вслѣдствіе алчности и притѣсненія богатыхъ. Вотъ что сдѣлалъ и дѣлаеть грѣхъ, вотъ какія послѣдствія возымѣло паденіе первыхъ человѣковъ, казавшееся и теперь многимъ кажущееся малымъ и прощительнымъ, т.-е. нарушеніе Адамомъ и Евою одной малой, легкой заповѣди о невкушеніи плодовъ древа познанія добра и зла. Вотъ смотрите теперь, къ чему, къ какимъ безчисленнымъ и страшнымъ бѣдствіямъ привело людей преслушаніе Творческой заповѣди, и послѣ этого, если хотите, если вы обезумѣли, — шутите грѣхомъ, предавайтесь невоздержанію, творите всякій видъ грѣха, но и ждите тогда строгаго, праведнаго возмездія отъ правосуднаго Творца, если не образумитесь и не обратитесь, не покаетесь, не исправитесь и не будете Ему служить со страхомъ и трепетомъ.

Таково человѣчество, согрѣшившее и согрѣшающее доселѣ, таковъ *міръ прелюбодѣйный и грѣшный* (Мѡ. 12, 39), по слову Господа. И что было бы съ нимъ, если бы не умилился Господь надъ нимъ и не послалъ Искупителя міру. — Сына Своего едиnorodнаго? Онъ бы низвергся въ адъ вслѣдъ за искупителемъ и поработителемъ его діаволомъ, подобно всѣмъ падшимъ духамъ. Но, прельщенный змѣемъ-искупителемъ, человѣкъ удостоился состраданія отъ Бога, и въ конецъ временъ пришелъ Искупитель, совершилъ славное и всеспасительное дѣло Свое, исполнилъ всю правду Божію за насъ, научилъ насъ творить волю Божію, показалъ примѣръ, далъ *всѣ силы къ животу и благочестію* (2 Петр. 1, 3), пострадалъ за насъ, разрушилъ проклятіе, которому мы всѣ, праведно, подпали, далъ благословеніе, умеръ и воскресъ,

побѣдивъ нашу смерть и даровавъ воскресеніе, открылъ вѣрующимъ путь на небо; основалъ Церковь единую святую, соборную и апостольскую, далъ пастырей людямъ, установилъ таинства спасительныя, поученіе непрестанное въ руководящемъ и просвѣщающемъ Словѣ Божіемъ, установилъ святыя посты вмѣсто гибельнаго невоздержанія. Теперь остается только слушаться ученія Христова, держаться твердо руководства Церкви и — спастись. Аминь.

Александръ Леонидовичъ Сергеевъ

Философія евангельской исторіи¹⁾.

Самосознаніе Ісуса Христа.

Я въ Отцѣ и Отець во Мнѣ.

(*Іоан. XIV, 10*).

§ 8. Изъ исторіи дѣтства Господа Ісуса Христа евангелія передають о поклоненіи пастуховъ, обрѣзаніи Его, принесеніи во храмъ, поклоненіи волхвовъ и бѣгствѣ Его родителей съ Нимъ въ Египеть. Всѣ эти событія, представляющія глубокой интересъ во многихъ отношеніяхъ, не имѣють значенія для философіи евангельской исторіи, потому что, во-первыхъ, ниоткуда не видно, чтобы эти событія имѣли вліяніе на характеръ общественнаго служенія Ісуса Христа, и, во-вторыхъ, что еще болѣе важно, участіе младенца Ісуса въ этихъ событіяхъ не было дѣломъ Его сознанія и воли: они были съ Нимъ, но Его воли не было въ нихъ.

Иное нужно сказать о томъ единственномъ событіи, которое сообщается въ евангеліи Луки изъ исторіи отрочества Ісуса Христа. Послѣ указанныхъ событій дѣтства Ісуса Христа, родители Его возвратились съ Нимъ въ Галилею, въ городъ свой Назареть. Отсюда каждый годъ они ходили въ Іерусалимъ на праздникъ пасхи. Когда Ему было двѣнадцатъ лѣтъ, пришли они, по обычаю, въ Іерусалимъ на праздникъ съ Нимъ. Когда же, по окончаніи праздника, они возвращались, отрокъ Іисусъ незамѣтно для нихъ остался въ Іерусалимѣ. Пройскавъ Его тщетно въ пути, среди родственниковъ, и возвратившись въ Іерусалимъ, они чрезъ

¹⁾ Продолженіе, см. 2-ю кн.

три дня нашли Его въ храмѣ среди учителей, бесѣдовавшихъ съ Нимъ и дивившихся разуму Его и отвѣтамъ. „Чадо, что Ты сдѣлалъ съ нами? Вотъ, отецъ Твой и я съ великою скорбью искали Тебя“, сказала Ему мать Его. Онъ же отвѣтилъ имъ: „Зачѣмъ вамъ было искать Меня? или вы не знали, что Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему?“ Они, заканчивающъ евангелистъ свое повѣствованіе, не поняли сказанныхъ Имъ словъ, а по возвращеніи въ Назаретъ Онъ былъ въ повиновеніи у нихъ.

Это событіе съ отрокомъ Иисусомъ въ Іерусалимѣ въ высшей степени значительно потому, что въ немъ впервые обнаружилось самосознаніе Его, которымъ опредѣлялась вся общественная дѣятельность Его. Такъ какъ самосознаніе Господа Иисуса Христа лежитъ въ основѣ Его призванія и необходимо предполагается, какъ вполне сложившееся, уже началомъ Его общественного служенія, то изслѣдователю евангельской исторіи должно остановить на немъ свое вниманіе прежде, чѣмъ приступить къ объясненію дѣла Христа, хотя вполне обнаружилась внутренняя жизнь Его только въ Его дѣлахъ и рѣчахъ въ теченіе общественного служенія. Къ указанному же событію, въ которомъ впервые проявилось самосознаніе Христа, слѣдуетъ приурочить изученіе Его самосознанія потому, что изъ позднѣйшей жизни Христа, до начала Его общественного служенія, въ евангеліяхъ ничего не передается.

§ 9. Самый общій характеръ, а вмѣстѣ и главная особенность человѣческаго самосознанія Иисуса Христа въ томъ, что оно соединялось съ богосознаніемъ. По этому своему характеру человѣческое самосознаніе Иисуса Христа есть фактъ во всемірной исторіи единственный, не повторяющійся во всей своей полнотѣ.

Чтобы понять всю исключительность самосознанія Христа и глубочайшее значеніе этого факта въ исторіи человечества, нужно исходить изъ той мысли, что Христосъ былъ дѣйствительный человѣкъ. Но будучи дѣйствительнымъ человѣкомъ, Онъ былъ чужимъ міру. Подобно какъ всякій человѣкъ, принадлежа къ физическому міру своимъ тѣломъ, по своей разумно-свободной душѣ не относится къ внѣшней природѣ и не свой ей, — такъ и Господь Иисусъ Христосъ, будучи по Своей душевно-тѣлесной жизни однимъ изъ людей,

по Своему божественному духу былъ чужимъ міру людей. Онъ былъ „не отъ міра“ (Іоан. XVII, 16). Правда, въ самой природѣ человѣка еще нѣтъ основанія для того противоборства, которое встрѣтили отъ людей Христосъ; причина этого противоборства въ грѣхѣхъ человѣческомъ, который удалилъ людей отъ Бога и приготовилъ въ нихъ вражду къ божественной жизни, явившейся во Христѣ, хотя участіе въ божественной жизни было цѣлью творенія міра. „Въ мірѣ былъ, и міръ чрезъ Него началъ быть, и міръ Его не позналъ“ (Іоан. I, 10). Но какъ бы то ни было, міръ, въ который Христосъ пришелъ, былъ чуждымъ Ему. Люди больше любятъ славу человѣческую, нежели славу Божію, принимаютъ славу другъ отъ друга и не ищутъ славы, которая отъ единого Бога (Іоан. XII, 43; V, 44), а Христосъ не принималъ славы отъ человѣковъ, не искалъ Своей собственной славы (V, 41; VIII, 50), но искалъ только славы Божіей. Люди — „отъ нижнихъ“, а Онъ былъ „отъ вышнихъ“ (VIII, 23). Въ этомъ отношеніи и іудеи, которые были для Христа Своими по смыслу ветхозавѣтной исторіи, въ дѣйствительности вполнѣ принадлежали міру. „Пришелъ къ своимъ, и свои Его не приняли“ (I, 11). Во всякомъ случаѣ вотъ историческій фактъ: Христосъ сознавалъ Себя въ мірѣ одинокимъ (VIII, 16, 29 ср. XVI, 32), подобно тому какъ первый человѣкъ чувствовалъ себя одинокимъ въ природѣ. Онъ обобщалъ Себя только съ тѣми людьми, которые были посланниками Божіими, обобщалъ именно въ этомъ отношеніи къ посланничеству отъ Бога, говоря въ этомъ случаѣ: „мы“ (III, 11)¹). Но внѣ этого внѣшняго отношенія и именно по особенностямъ Своего внутренняго исключительнаго отношенія къ Отцу Небесному Онъ неизмѣнно сознавалъ Себя отдѣльнымъ отъ общества людей, даже отъ лучшей его части: Онъ не говорилъ имъ: „Отецъ нашъ, Богъ нашъ“, но: „Отецъ Мой и Отецъ вашъ, Богъ Мой и Богъ вашъ“ (XX, 17; Мѡ. X, 20; Іоан. II, 16 и др.). Что эта особенность сознанія Іисуса Христа была реальною, а не призрачною, не самообманомъ, это свидѣлствуется исторіею —

¹) Въ этомъ отношеніи Іисусъ Христосъ обобщалъ Себя даже съ іудеями, какъ богоизбраннымъ народомъ, въ противоположность неіудеямъ (Іоан. IV, 22, хотя здѣсь можно видѣть и простое соотвѣтствіе „вы“ ст. 20).

тою ненавистью, которую питалъ къ Нему міръ и не могъ не питать, и единственная причина которой была въ томъ, что Онъ былъ не отъ міра сего и міръ не могъ вмѣстить Его слова (Іоан. VII, 7; XV, 18, 19; XVII, 14 и др.).

То, почему Иисусъ Христосъ признавалъ Себя чужимъ міру, была божественная жизнь, которую Онъ имѣлъ въ Себѣ. Понять лицо Иисуса Христа—это значитъ научиться видѣть въ Немъ, въ Его человѣческой жизни, Отца Небеснаго¹⁾: Его дѣломъ было то, что Онъ въ Себѣ показалъ намъ Отца (Іоан. XIV, 7—9). Это Онъ могъ сдѣлать потому, что Онъ Самъ переживалъ божественную жизнь, что Онъ, будучи по виду человѣкомъ, жилъ Отцомъ Небеснымъ (*καὶ ὢν ζῶν διὰ τὸν πατέρα* — VI, 57): божественную жизнь Онъ признавалъ Своею жизнью. Между Его человѣческою жизнью и жизнью Отца Небеснаго не было никакого посредства: жизнь Отца, истинную вѣчную жизнь Онъ имѣлъ въ Самомъ Себѣ (V, 26). Поэтому Онъ имѣлъ такое опытное познаніе божественной жизни, познаніе Отца Небеснаго, какого никто изъ людей не имѣлъ и не могъ имѣть: это не было внѣшнее „со стороны“ или умственное воспріятіе божественной истины, но Его богопознаніе совпадало съ самопознаніемъ. „Все предано Мнѣ Отцемъ Моимъ, и никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца; и Отца не знаетъ никто, кромѣ Сына, и кому Сынъ хочетъ открыть“ (Мѣ. XI, 27). „Я знаю Его, потому что Я отъ Него, и Онъ послалъ Меня“ (Іоан. VII, 29). Онъ зналъ Своего Отца, какъ каждый знаетъ себя, и даже не могъ не знать Его, какъ не можетъ каждый не знать себя. „Если скажу, что не знаю Его, то буду подобный вамъ лжець“ (IX, 55). Онъ одинъ только изъ всѣхъ людей могъ сказать о Себѣ: „никто не восходилъ на небо, какъ только спешій съ небесъ Сынъ человѣческой, сущій на небесахъ“ (III, 13): небо Онъ носилъ въ Себѣ Самомъ. Подобное знаніе Духа истины имѣли Его ученики, когда приняли Его Духа въ себя и Онъ пребывалъ въ нихъ (XIV, 17). Поэтому, далѣе, Его слова были не Его словами, и Его дѣла были не Его дѣлами, но были словами и дѣлами Его Отца. Онъ говорилъ не Самъ отъ Себя. „Мое ученіе

¹⁾ Таково именно и было впечатлѣніе Его на іудеевъ, которые говорили Ему: Ты, будучи человѣкъ, дѣлаешь Себя Богомъ (Іоан. X, 33).

не Мое, но Пославшаго Меня. Кто хочет творить волю Его, тотъ узнаетъ о семъ ученіи, отъ Бога ли оно, или Я Самъ отъ Себя говорю“ (Іоан. VII, 16, 17); „Я ничего не дѣлаю отъ Себя; но какъ научилъ Меня Отецъ Мой, такъ и говорю“ (VIII, 28); „Я говорю не отъ Себя; но пославшій Меня Отецъ, Онъ далъ Мнѣ заповѣдь, чтò сказать и чтò говорить. Чтò Я говорю, говорю, какъ сказалъ Мнѣ Отецъ“ (XII, 49, 50): Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. Слова, которыя Я говорю вамъ, говорю не отъ Себя; Отецъ, пребывающій во Мнѣ, Онъ творитъ дѣла. Слово, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшаго Меня Отца“ (XIV, 10, 28). И, собственно, дѣла Его были дѣлами Божиими (*τὰ ἔργα τοῦ Θεοῦ* — IX, 3), дѣлами Отца Небеснаго (*τὰ ἔργα τοῦ πατρὸς μου* — X, 37), въ Своей дѣятельности Онъ показывалъ дѣла отъ Своего Отца (X, 32). Какъ Онъ не могъ не знать Своего Отца, такъ Онъ не могъ не творить дѣлъ Отца Своего, ничего не могъ творить Самъ отъ Себя (V, 30). Не въ смыслѣ только послушанія волѣ Отца, но въ собственномъ смыслѣ единства Его жизни съ жизнью Отца Небеснаго Онъ говорилъ о Себѣ: „Я и Отецъ одно“, „Я въ Отцѣ и Отецъ во Мнѣ“ (X, 30; XIV, 10 и др.).

§ 10. Такъ какъ Христосъ жилъ божественною жизнью, то Его жизнь, которую люди могли видѣть, слышать и осязать, была откровеніемъ жизни Отца Небеснаго. Въ Немъ и чрезъ Него люди могли познать Отца Небеснаго. „Видящій Меня видитъ Пославшаго Меня. Я свѣтъ пришелъ въ міръ, чтобы всякій вѣрующій въ Меня не оставался во тьмѣ“ (XII, 45, 46, IX, 5; XII, 35; ср. VIII, 19; XIV, 7). Въ Немъ была жизнь, и жизнь эта была свѣтъ человѣковъ (I, 4); это былъ истинный свѣтъ (I, 9), потому что это былъ свѣтъ жизни (VIII, 12). Онъ открылъ имя Божіе людямъ, Онъ даровалъ имъ истину (XVII, 6; VIII, 31, 40 и мн. др.). Итакъ, чрезъ Него люди могли стать сынами свѣта (*υἱοὶ φωτός* — XII, 36). Но люди не только могли познать чрезъ Него истину и принять свѣтъ жизни, но въ Немъ и чрезъ Него дана имъ самая божественная жизнь, точнѣе сказать — познаніе истины, открытой Имъ, не могло быть отвлеченнымъ, но давалось вмѣстѣ съ усвоеніемъ Его жизни. Въ Немъ и чрезъ Него дѣйствительная божественная жизнь была дана міру: стоило только каждому чело-

вѣку прийти къ Нему и увѣровать въ Него, чтобы получить себѣ вѣчную жизнь (Іоан. III, 14, 15, 36 и мн. др.). Онъ былъ для міра хлѣбомъ жизни, источникомъ воды живой, текущей въ жизнь вѣчную (IV, 14; VI, 27 и мн. др.).

Можно ли вполне представить себѣ самосознаніе Христа, Который столь великое благо для міра носилъ въ Себѣ и предлагалъ каждому?... Онъ имѣлъ въ Себѣ жизнь, безъ которой весь міръ есть царство смерти, въ которой единственно спасеніе каждаго человѣка. Какое реальное значеніе въ Его устахъ имѣло слово *благая вѣсть*, которую Онъ принесъ міру!... И мы должны въ возможной степени представить себѣ это, чтобы понять силу словъ Христовыхъ, въ которыхъ Онъ выражалъ Свое значеніе для міра. Онъ говорилъ, что единственно только чрезъ Него люди могутъ прийти къ Отцу Небесному (XIV, 6) и что все спасеніе человѣка, все дѣло Божіе въ томъ, чтобы вѣровать въ Него, знать Его, а чрезъ Него Отца (VI, 29; XVII, 3, ср. VIII, 19; XIV, 7) ¹⁾. Онъ говорилъ, что отношенія къ Нему суть отношенія къ божественной жизни, къ Отцу Небесному: принять Его, любить Его значитъ принять и любить Отца Небеснаго, ненависть къ Нему есть ненависть къ Отцу Небесному (Мѡ. X, 40; Лук. X, 16; Іоан. XIII, 20; XIV, 21, 23; XV, 23). Онъ требовалъ отъ людей по отношенію къ Себѣ такого самоотреченія, какого можно требовать только во имя божественной жизни (Мѡ. X, 37, 38; Лук. XIV, 26, 27).

§ 11. Но сознавая въ Себѣ божественную жизнь Своего небеснаго Отца, Христосъ отличалъ Себя отъ Отца Небеснаго, Которому молился, отличалъ Себя отъ Него, какъ лицо отъ лица. Въ какой же формѣ сознанія Іисуса Христа выразилась эта отдѣльность Его лица отъ лица Отца Небеснаго при общности Его жизни съ жизнью Отца? Въ формѣ богосыновняго сознанія: Онъ былъ Сынъ Божій (Мѡ. XI, 27 и мн. др.). Истинность Своего богосыновняго самосознанія Христосъ запечатлѣлъ Своею смертію (Іоан. XIX, 7), чѣмъ засвидѣтельствовалъ его значительность. Это сознаніе въ Немъ

¹⁾ Не странно ли въ виду сего мнѣніе тѣхъ, которые думаютъ имѣть христіанство безъ Христа?! Не странно ли думаютъ и тѣ, по мнѣнію которыхъ во Христѣ только случайно и постепенно образовалось мессіанское самосознаніе, каковы Schenkel (*Das Charakterbild Jesu*), E. Renan съ его „plus on croyait en lui, plus il croyait en lui-même“ (*Vie de Jesus*).

было не субъективнымъ, т.-е. не выражало только Его настроеніе безъ соотвѣтствующей дѣйствительности, но было объективнымъ и выражало взаимное отношеніе Его къ Отцу и Отца къ Нему (Мѡ. III, 17 пар.; XVII, 5 пар.). При свѣтѣ этого сознанія Христосъ видѣлъ въ Своемъ дѣлѣ дѣло Божіе, въ Своемъ униженіи любовь Отца Небеснаго къ человѣку (Іоан. III, 16). Затѣмъ, этимъ именно сознаніемъ Христа выражалось то Его отношеніе къ Отцу Небесному, которое можетъ быть усвоено людьми чрезъ вѣру въ Него и можетъ сдѣлать ихъ сынами Божіими. Спасительная вѣра человѣка во Христа есть именно вѣра въ Него, какъ въ Сына Божія; именно Сынъ Божій — Спаситель міра (Іоан. III, 17, 18, 36 и мн. др.). Наконецъ, въ формѣ этого сознанія воля Божія опредѣляла собственную свободную жизнь Іисуса Христа: Онъ исполнялъ ее, какъ Сынъ Божій, и потому исполнилъ ее соотвѣтственно цѣлямъ, для которыхъ созданъ Богомъ человѣкъ, и спасительно для людей. Въ Сынѣ прославился Отецъ. Посему возлюбленъ Христосъ для Отца Небеснаго, какъ Сынъ (Мѡ. III, 17 пар.; XVII, 5 пар.; Іоан. V, 22, 23; VIII, 35, 36; XIV, 13; XVII, 1).

Въ связи съ послѣднимъ значеніемъ богосыновняго самосознанія Христа стоитъ вопросъ о Его безгрѣшности, т.-е. вопросъ о томъ, какъ Онъ исполнилъ волю Отца Небеснаго. Хотя Онъ имѣлъ въ Себѣ божественную жизнь, однако, будучи лично отдѣльнымъ отъ Отца, Онъ, какъ человѣкъ, имѣлъ естественно-человѣческую волю, которую Ему надлежало подчинить волѣ Отца. И Онъ исполнилъ волю Отца такъ, какъ это единственно возможно для Сына Божія, — безгрѣшно. Его жизнь представляетъ, во-первыхъ, внѣшне-фактическую безгрѣшность и, во-вторыхъ, чуждое грѣха сознаніе. То и другое есть фактъ, во всемірной исторіи не повторяющійся. Чтобы составить понятіе о внѣшне-фактической безгрѣшности Іисуса Христа, болѣе или менѣе близкое къ дѣйствительности, слѣдуетъ исходить изъ того обстоятельства, что Онъ — величайшій учитель нравственности, что Онъ въ Своемъ ученіи изобразилъ нравственное совершенство въ такой высотѣ, до какой никогда не достигало требованіе нравственнаго закона въ сознаніи людей. Такимъ образомъ Онъ представилъ въ Своемъ ученіи мѣру нравственности, какую только мы можемъ мыслить. И вотъ, при-

лагая къ Его жизни эту мѣру, легко видѣть, что Онъ вполне исполнилъ нравственный законъ и ни въ чемъ не погрѣшилъ. Очевидцы Его жизни, Его ученики, свидѣтельствуютъ, что Онъ не сдѣлалъ никакого грѣха (1 Пет. II, 22; 1 Иоан. III, 5), и исповѣдуютъ Его непорочнымъ и чистымъ агнцемъ (1 Пет. I, 19). Это свидѣтельство важно потому, что они, какъ друзья, близко знали Его внутреннюю жизнь и судили о нравственномъ совершенствѣ съ точки зрѣнія Его собственнаго нравственнаго ученія. Но и враги Его, внимательно слѣдившіе за Его внѣшнею жизнью, не могли обличить Его въ неправдѣ (Іоан. VIII, 46) и признавали Его справедливость и нелицепріятность (Мѡ. XXII, 16 пар.); они искали лже-свидѣтельства противъ Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили (Мѡ. XVI, 59, 60 пар.). Его предатель сознался, что предалъ кровь неповинную (Мѡ. XXVII, 4). Господь Иисусъ Христосъ былъ и въ отрицательномъ смыслѣ безгрѣшнымъ, и въ положительномъ — нравственно-совершеннымъ. Онъ былъ невиненъ; въ Его сердцѣ вполне отсутствовала похоть во всѣхъ ея видахъ; Онъ чувствовалъ естественное отвращеніе къ нравственной нечистотѣ. Таково впечатлѣніе всей Его жизни. Но Онъ былъ не только безгрѣшнымъ: Его жизнь была полнымъ проявленіемъ любви, которую апостолъ называетъ совокупностью совершенства (Кол. III, 14), — любви кроткой, уничиженной, самоотверженной. Онъ былъ исполненъ состраданія къ человѣку, былъ кротокъ и смиренъ сердцемъ, ничего не искалъ для Себя; Онъ пришелъ не для того, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искушенія многихъ, и такимъ образомъ, проявилъ любовь, больше которой никто не имѣетъ. Открывъ міру совершеннѣйшее ученіе о любви, Онъ въ Себѣ представилъ ея исполненіе и заповѣдалъ апостоламъ Свою любовь (Іоан. XIII, 34; XV, 12). Будучи безгрѣшнымъ во внѣшне-фактическомъ отношеніи, Христосъ во всемъ поступалъ по волѣ Отца, въ сознаніи полной гармоніи Своей жизни съ волей Божіей. Съ этой стороны жизнь Иисуса Христа замѣчательна, во-первыхъ, непрерывною и неослабною энергіею сознанія воли Божіей и, во-вторыхъ, сознаніемъ полного исполненія воли Божіей. Въ отношеніи совѣсти Христа къ волѣ Божіей прежде всего замѣчательно то, что Онъ непрерывно и неослабно хотѣлъ исполнять волю

Божію. „Мнѣ должно быть въ томъ, что принадлежитъ Отцу Моему“ (Лук. II, 49), говорилъ Онъ еще въ двѣнадцатилѣтнемъ возрастѣ Своимъ родителямъ. „Намъ надлежитъ исполнить всякую правду“ (Мѣ. III, 15), отвѣтилъ Онъ Іоанну Крестителю. „Моя пища есть творить волю Пославшаго Меня, и совершить дѣло Его“ (Іоан. IV, 34), говорилъ Онъ ученикамъ Своимъ. „Я сошелъ съ небесъ не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшаго Меня Отца“ (VI, 38), училъ Онъ іудеевъ. Вся Его жизнь опредѣлялась сознаниемъ долга: „Мнѣ должно“, „должно Сыну человѣческому“ (Лук. IV, 43; Іоан. III, 13 и мн. др.). Даже во время геесиманскаго боренія, когда наиболѣе обнаружилась немощь Его человѣческой природы, въ Немъ не прерывалось и не ослабѣвало желаніе исполнять не Свою волю, но волю Отца (Мѣ. XXVI, 39, 42 пар.). И Онъ дѣйствительно исполнилъ всю волю Божію о Себѣ. „Я всегда дѣлаю то, что угодно Отцу“ (Іоан. VIII, 29): таково было Его непрерывное и безусловное сознаніе. Научая Своихъ учениковъ всегда молиться Богу объ оставленіи грѣховъ, Онъ Самъ, часто молясь, никогда не обращался къ Отцу съ молитвою объ оставленіи Своихъ грѣховъ: князь міра сего не имѣлъ въ Немъ ничего (XIV, 30)¹⁾.

§ 12. Какова же была воля Божія о Христѣ? въ чемъ состояло для Него Отчее „должно“? Общее содержаніе воли Отца о Сынѣ было то, чтобы Онъ далъ міру жизнь вѣчную, которую имѣлъ въ Себѣ (Іоан. III, 16, 17 и мн. др.). Въ этомъ своемъ содержаніи воля Отца вполнѣ совпадала съ самопознаниемъ Христа и даже съ Его самочувствіемъ. Какъ естественно для физической жизни человѣка стремленіе къ питанію и продолженію рода, какъ естественно для свободно-разумной душевной жизни человѣка желаніе развитія и общенія съ подобными себѣ, такъ для божественно-духовной жизни Христа было естественно желаніе духовнаго рожденія чадъ Божіихъ, дарованія людямъ общенія съ ней (ср. Мѣ. XXIII, 37 пар.). Это было для Него въ сущности желаніе собственнаго блага, ибо законъ духовной жизни

¹⁾ Этой особенности Иисуса Христа не могутъ отрицать даже такіе ученые отрицательнаго направленія, какъ Strauss, op. c. S. 208, Keim, „Der geschichtliche Christus“, 2 Aufl. 1865, S. 43, 108—109.

тотъ, что для нея блаженнѣе давать, нежели принимать (Дѣян. XX, 35). Въ частности же воля Отца, которою опредѣлялась жизнь Христа, была для Него выражена въ законѣ и пророкахъ Ветхаго Завѣта. Пришедшій исполнить волю Отца, Христосъ долженъ былъ исполнить законъ и пророковъ. „Не думайте, — говоритъ Онъ, — что Я пришелъ нарушить законъ или пророковъ: не нарушить пришелъ Я, но исполнить“ (Мѡ. V, 17). Отношеніе Господа Иисуса Христа къ ветхозавѣтному закону и пророкамъ было таково, каково оно единственно могло быть: въ законѣ и пророчествахъ Онъ видѣлъ волю Своего Отца и потому придавалъ имъ непреложное значеніе. Умѣя различать въ законѣ то, что постановлялъ Моисей по жестокосердію іудеевъ, отъ того, что выражало подлинную волю Божію, Онъ о послѣднемъ говорилъ такъ: „Истинно говорю вамъ: доколѣ не пройдетъ небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдетъ изъ закона, пока не исполнится все“ (ст. 18). Но слѣдуетъ при этомъ обратить преимущественное вниманіе на то, что Христосъ считалъ Своимъ долгомъ не *только исполнять*, или даже — не *исполнять* законъ, его предписанія, но *исполнить* законъ и пророковъ. Поэтому и ограничено непреложное значеніе закона предѣломъ: „пока не исполнится все“. Говоря иначе, въ отношеніи Своемъ къ закону и пророкамъ Христосъ считалъ важнымъ не только субъективно-нравственную сторону дѣла, но и объективно-религіозную, не только то, чтобы Онъ исполнилъ законъ, но и то, чтобы „исполнилось все, написанное о Немъ въ законѣ Моисеевомъ, и въ пророкахъ, и въ псалмахъ“ (Лук. XXIV, 44). Въ этомъ смыслѣ „все написанное“ въ законѣ и пророкахъ получало полную опредѣленность, составляло опредѣленную задачу, при чемъ это было „должное“ не для кого другого, а именно для Христа. Вся сущность „сказаннаго во всемъ Писаніи“ (Лук. XXIV, 27) сводилась къ тому, чтó должно было исполниться и именно должно было быть исполнено Христомъ: все Писаніе оказывается свидѣтельствующимъ о Немъ (Іоан. V, 39). Чтобы понять это значеніе закона для Христа, нужно имѣть въ виду, что, по объясненію Христа, не только пророки пророчествовали, но и законъ пророчествовалъ (*οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος προεφῆτευσαν* — Мѡ. XI, 13): законъ символизировалъ и символически подготавливалъ то же, что ясно

предрекали пророки. Предреченное закономъ и пророками Христось и пришелъ исполнить, и дѣйствительно исполнилъ. Въ Его жизни было дано міру то высшее благо, т.-е. вѣчная жизнь, которое было обѣтовано людямъ Богомъ и предречено закономъ и пророками¹⁾. Въ богосыновнемъ же достоинствѣ Христа было дано основаніе какъ для того, что Онъ одинъ только могъ и дѣйствительно могъ исполнить обѣтованія Своего Отца, такъ и для того, какъ Онъ исполнялъ законъ и пророковъ. Онъ исполнялъ ихъ не какъ рабъ, а какъ сынъ, наслѣдникъ, хозяинъ. Въ высшей степени примѣчательно именно то, что Ему не было нужды учиться закону и пророкамъ, чтобы знать ихъ (Іоан. VII, 15): Онъ въ Себѣ Самомъ носилъ исполненіе ихъ. И это нужно принимать не въ одномъ догматическомъ смыслѣ, но также въ психологическомъ. Для Него исполненіе было дано въ собственной жизни непосредственно, и уже чрезъ это субъективное освѣщеніе выступали предъ Нимъ законъ и пророки. Посему смыслъ Писанія давался Ему въ одновременномъ всестороннемъ освѣщеніи, а не въ постепенномъ изученіи; Онъ непосредственно могъ опредѣлить важнѣйшее въ законѣ, чувствовать, что въ немъ тяжелѣе вѣсить (*τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου* — Мѡ. XXIII, 23), Онъ зналъ не только букву Писанія, но и силу Божію (Мѡ. XXII, 29; Мр. XII, 24), Онъ одинъ, не только въ противоположность книжникамъ, фарисеямъ и лицемѣрамъ (Мѡ. V, 20), но даже въ отличіе отъ тѣхъ лучшихъ изъ евреевъ, которыхъ Онъ избралъ Своими учениками, Онъ только одинъ зналъ истинный смыслъ пророчествъ и могъ открыть умъ людей къ уразумѣнію Писанія (Лук. XXIV, 45). Посему истинное пророчество только то, которое исполнилось во Христѣ, и это не въ фактическомъ лишь смыслѣ, но и въ гносеологическомъ. Иисусъ Христось исполнялъ законъ и пророковъ съ совершенною свободою,

¹⁾ Но въ этомъ характерѣ исполненія Христомъ закона и пророковъ, — именно въ томъ, что Онъ исполнилъ ихъ, — лежитъ основаніе того, что Христось — конецъ закона (*τέλος νόμου* — Римл. X, 4), что Онъ вмѣстѣ съ исполненіемъ отмѣнилъ ихъ, что послѣ этого законъ уже пересталъ имѣть силу въ качествѣ ветхозавѣтнаго закона, и пророчества перестали имѣть значеніе въ смыслѣ пророчествъ: пророки и законъ прорекли до Іоанна, а послѣ Іоанна настало само царствіе Божіе. Въ этомъ же далѣе лежитъ основаніе того, что исполненіе закона могло быть вмѣстѣ нарушеніемъ его, о чемъ рѣчь ниже.

какъ Сынъ Божій. Чтобы пояснить эту свободу Христа, возьмемъ въ примѣръ частное пророчество о предтечѣ Христа, Іліи. „Спросили Его ученики Его: какъ же книжники говорятъ, что Іліи надлежитъ прійти прежде? Иисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: правда, Ілія долженъ прійти прежде и устроить все. Но говорю вамъ, что Ілія уже пришелъ, и не узнали его, а поступили съ Нимъ, какъ хотѣли; такъ и Сынъ человѣческой пострадаетъ отъ нихъ. Тогда ученики поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Іоаннѣ Крестителѣ“ (Мѡ. XVII, 10—13). Въ ближайшемъ примѣненіи пророчествъ къ Самому Себѣ Христосъ обыкновенно имѣлъ въ виду смыслъ и силу всего Писанія, а не отдѣльные его тексты, и нѣкоторыя Его цитаты изъ Ветхаго Завѣта нельзя буквально найти въ Писаніи¹⁾. Въ частности имя Сынъ человѣческой, которымъ Онъ обыкновенно Себя называлъ и къ которому Онъ главнымъ образомъ относилъ пророчества о Немъ, не связано съ какимъ-нибудь опредѣленнымъ мѣстомъ священнаго Писанія, но выражаетъ сокрытый во всемъ писаніи общій законъ откровенія божественной славы въ человѣческомъ униженіи, — законъ, единственно только Имъ выраженный во всей ясности и совершенной свободѣ отъ представлений о внѣшней славѣ откровенія божественной жизни.

§ 13. Если мы желаемъ надлежаще понять это богословное достоинство Христа въ Его отношеніи къ ветхозавѣтнымъ пророчествамъ, мы не должны остановиться на сказанномъ. Являясь исполненіемъ обѣтованій Своего Отца, Христосъ сознавалъ Себя Сыномъ Его и наслѣдникомъ не только Его слова, но и Его отношеній къ человѣку. Ветхій Завѣтъ Іеговы съ еврейскимъ народомъ не былъ лишь словеснымъ договоромъ, но онъ былъ системой живыхъ отношеній Іеговы къ Своему народу, избранному Имъ для Себя изъ всѣхъ народовъ, чтобы являть чрезъ него славу Свою. Этимъ избраніемъ дѣло откровенія славы Божіей въ мірѣ было связано съ судьбою еврейскаго народа. Этотъ живой и дѣятельный союзъ Іеговы съ еврейскимъ народомъ выражался въ системѣ живыхъ отношеній Его къ народу еврейскому: Онъ былъ для еврейскаго народа Отцомъ²⁾, ца-

¹⁾ Напр. Іоан. VII, 37—39.

²⁾ Такъ, Втор. XXXII, 6. Моисей говоритъ народу Израильскому о Господѣ: „не Онъ ли Отецъ твой, который усвоилъ тебя, создалъ тебя и устроилъ тебя?“

ремь¹⁾, законодателемъ и судіей²⁾, мужемъ³⁾, врачомъ⁴⁾, пастыремъ⁵⁾, хозяиномъ виноградника⁶⁾ и Спасителемъ⁷⁾). Впрочемъ, въ исторической дѣйствительности ветхозавѣтныхъ временъ это попеченіе Іеговы о Своемъ народѣ не доставляло ему всей полноты тѣхъ благъ, которыя были обѣтованы Богомъ человѣку; эти отношенія Бога къ евреямъ, выражавшіяся подъ образомъ царя, мужа, пастыря, не были полною дѣйствительностью. Если подлинное благо состоитъ въ томъ, чтобы „приближаться къ Богу“ (Пс. LXXII, 28), то полное благо возможно съ перемѣною сердца въ человѣкѣ, съ вселеніемъ въ него новаго духа — духа Божія (Іез. XXXVI, 26—27). Пока этого не было, евреи не имѣли полноты блага и даже страдали подъ властію языческихъ народовъ, были въ расцѣпаніи, исполнены язвъ и беззаконій, какъ овцы безъ пастыря, какъ жена, отпущенная мужемъ, какъ больной, не знающій врачеванія. Полное благо, подлинное царство Божіе, совершенное спасеніе составляло предметъ обѣтованія. Эти обѣтованія исполнились во *Христѣ* Исусѣ⁸⁾, Который, какъ Сынъ Божій, былъ наслѣдникомъ отношеній Бога къ еврейскому народу, сдѣлавшій эти отношенія полною дѣйствительностью. Не присвоивая Себѣ имени Отца, Христосъ, какъ

Посему, отступая отъ Бога и поклоняясь другимъ богамъ, еврейскій народъ становился родомъ строптивымъ и развращеннымъ (ст. 5).

1) Посему евреи, просившіе Самуила поставить надъ ними царя, какъ у прочихъ народовъ, тѣмъ самымъ отвергли Господа, чтобы Онъ не царствовалъ надъ ними (1 Цар. VIII, 5, 7). Впрочемъ, со времени Давида, угоднаго Богу, видимое царство стало символомъ и органомъ теократіи (2 Цар. VII). Также Ис. XXXIII, 22.

2) Исх. XX, дал. и др.

3) Посему служеніе Израильскаго народа богамъ инымъ было блудодѣйствомъ по отношенію къ Іеговѣ (Іер. II сл.; Іезек. XVI; Ос. I—III).

4) Такъ уже въ Меррѣ Богъ усладилъ воды для Израиля и сказалъ ему: „если ты будешь слушаться гласа Господа, Бога твоего, и дѣлать угодное предъ очами Его, и внимать заповѣдямъ Его, и соблюдать всѣ уставы Его, то не наведу на тебя ни одной изъ болѣзней, которыя навелъ Я на Египетъ; ибо Я Господь, цѣлитель твой“ (Исх. XV, 25, 26).

5) Пс. XXII и др.

6) Ис. XXVII; Іер. II, 21 и др.

7) Объ этомъ свидѣтельствовали постоянныя избавленія евреевъ отъ враговъ.

8) Какъ исполнитель обѣтованій, Исусъ и есть Христосъ (Лук. IV, 18—22), котораго ожидали евреи. Но именованіе Христосъ не указываетъ ни на существо Христа (Мѣ. XXII, 41—45 пар.), ни на образъ исполненія обѣтованій. Съ этимъ именованіемъ были связаны должныя ожиданія іудеевъ.

ислѣдователь евангельской исторіи долженъ обратить особенное вниманіе. Во Христѣ, Сынѣ Божіемъ, становилась полною дѣйствительностью любовь Бога къ человѣку, — любовь кроткая, униженная, страдающая: „такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій, вѣрующій въ Него, не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. III, 16). Христосъ былъ носителемъ этой божественной любви: Онъ пребывалъ въ любви Отца (Іоан. XV, 10). Поэтому Его любовь, во имя которой Онъ положилъ душу Свою за друзей (ст. 13), не была только нравственною силою, но она имѣла религіозно-объективное значеніе, она была откровеніемъ любви Отца, откровеніемъ Его существа (I Иоан. IV). Явить божественную жизнь, открыть существо Божіе для Христа значило проявить ту любовь, больше которой никто не имѣетъ, проявить ее въ униженіи, страданіяхъ, въ полномъ самоотреченіи. Наслѣдованіе отношеній Отца къ Израилю, отношеній царя, судіи, врача, говорило Христу съ полною опредѣленностью о Его страданіяхъ и униженіи. Спасая, Онъ отдаетъ душу Свою (Мѡ. XX, 28 пар.); исцѣляя, Онъ беретъ на Себя наши немощи и болѣзни (VIII, 17); какъ пастырь, Онъ полагаетъ жизнь Свою за овецъ (Іоан. X, 11). Вотъ почему наслѣдникомъ ветхозавѣтныхъ отношеній Отца Онъ является въ качествѣ Сына человѣческаго, униженнаго и страдающаго, всѣ божественныя полномочія были дарованы Ему, Сыну Божію, именно какъ Сыну человѣческому: Сынъ человѣческій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи (Мѡ. IX, 6 пар.), Сынъ человѣческій есть господинъ субботы (XII, 8 пар.), Сынъ человѣческій есть сѣющій доброе сѣмя (XIII, 37), Сынъ человѣческій грядетъ въ царствіи (XVI, 28), Сынъ человѣческій пришелъ спасти погибшее (XVIII, 11 пар.; XX, 28 пар.)... Имя Сынъ человѣческій Христосъ чаще всего прилагалъ къ Себѣ, съ нимъ Онъ связывалъ всѣ Свой страданія, съ Нимъ Онъ соединялъ откровеніе божественной славы въ Своемъ униженіи. Значеніе этого имени вводитъ насъ въ глубину самосознанія Христа.

Подводя итогъ всему сказанному о самосознаніи Иисуса Христа, мы на вопросъ: „что вы думаете о Христѣ?“ кратко

что Христосъ съ самаго начала Своего дѣла не имѣлъ яснаго представленія о Его исходѣ.

можемъ отвѣтить такъ: Онъ есть Сынъ человѣческой — Сынъ Божій (Мѹ. XVI, 13—16). Именемъ Сынъ Божій обозначается то Его достоинство, въ которомъ Онъ вселяется въ насъ и усволяется нами; именемъ же Сынъ человѣческой открывается сокровеннѣйшее дѣло Его личнаго уничиженія. Вотъ почему именемъ Сынъ человѣческой только Онъ Самъ Себя именовалъ (за единственнымъ кажущимся исключеніемъ Дѣян. VII, 56); мы же прославляемъ Его, какъ Христа, Сына Бога живаго. Вѣрить во Христа значитъ видѣть въ Сынѣ человѣческомъ Сына Божія (Мѹ. XVI, 13—16), какъ увѣровалъ сотникъ, стоявшій при крестѣ Иисуса и воскликнувшій по смерти Его: „Истинно человекъ сей былъ Сынъ Божій“ (Мр. XV, 39; ср. Дѣян. IX, 37).

М. Тартевъ.

(Продолженіе будетъ).

Честь — современныя понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія¹⁾.

Идея христіанскаго смиренія, какъ факторъ, идущій на смѣну принципу чести, и единственный, могущій сплотить человѣчество внутреннимъ и внѣшнимъ образомъ въ одно гармоническое цѣлое. — Смиреніе и отреченіе нельзя смѣшивать съ равнодушіемъ и разочарованіемъ, а тѣмъ болѣе — презрѣніемъ къ міру. — Современныя нападенія на смиреніе, какъ на слабость и трусость мысли и воли. — Психологія смиренія, его состоятельность и дѣйственность, оправдываемыя и положительной наукой. Смиреніе — сила. — Неповиновеніе духа христіанства, какъ причина сомнѣнія и разочарованія въ немъ. Смиреніе, какъ красота и сила активная. — Отреченіе — высшій актъ воли. — Объясненіе нѣкоторыхъ противорѣчивыхъ мѣстъ новозавѣтныхъ Писаній, оправдывающихъ и узаконяющихъ будто бы защиту личной чести: Іоан. XVIII, 23; I Кор. IX, 15; Дѣян. XVI, 37—39. — Взглядъ нѣкоторыхъ руководствъ нравственнаго богословія на защиту личной чести. — Что такое „доброе имя“? — Резюме главы и переходъ къ слѣдующей части.

И долгъ и чувство собственнаго человѣческаго достоинства оцѣниваются, по всей справедливости, христіанствомъ, но послѣднее, кромѣ любви, какъ слѣдствіе ея, вноситъ въ исполненіе долга еще новый элементъ, который по-иному освѣщаетъ всю жизнь человѣка, придавая ей гармонію новаго, счастливаго и спокойнаго существованія. Для объясненія нашей мысли приведемъ нѣсколько строкъ изъ превосходной книги С. Смайльса — „Долгъ“. „Выслушайте, — пишетъ авторъ, — крикъ Жозефа де-Местра въ концѣ его жизни, преисполненной усиленнаго и безотраднaго труда: „Я не знаю, какова жизнь негодя — негодемъ я никогда не былъ; но жизнь „честнаго“ человѣка ужасна. Какъ мало изъ насъ такихъ, пребываніе которыхъ на этой безумной

¹⁾ Продолженіе, см. 2-ю книгу.

планетѣ ознаменовано дѣлами истинно добрыми и полезными! Я преклоняюсь до земли передъ тѣмъ, о комъ можно сказать: *pertransiuit benefaciendo*; кому удалось научить, утѣшить и возвысить своихъ ближнихъ и помочь имъ; кто принесъ существенныя жертвы для того, чтобы совершить доброе дѣло. Эти люди — безмолвные герои благотворительности; они прячутся и не ждуть ничего въ этомъ мірѣ. Но таково ли обычное теченіе жизни человѣческой, и много ли человѣкъ изъ тысячи можетъ предложить себѣ безъ ужаса вопросъ: „что я сдѣлалъ въ этомъ мірѣ? Чѣмъ подвинулъ я общее дѣло? Что останется послѣ меня добраго или злого?“¹⁾ Вотъ къ какому безотрадному выводу пришелъ въ концѣ жизни человѣкъ, самъ себя называющій „честнымъ“ и старавшійся укрѣпить за собой это названіе! Какъ онъ завидуетъ „безмолвнымъ героямъ“ — истиннымъ христіанамъ, спокойно и радостно вынесшимъ тяжесть жизни! Въ чемъ же тайна твердости, спокойствія и радости, съ которыми христіане приносятъ свои „жертвы“ жизни, не требуя за это ни похвалъ ни почестей?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ очень коротокъ и ясенъ. Весь непонятный радостный стоицизмъ христіанина находитъ себѣ объясненіе въ нѣсколькихъ словахъ Иисуса Христа: *приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы. Возмите иго Мое на себе и научитесь отъ Мене, яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ: и обряцете покой душамъ вашимъ. Иго бо Мое благо и бремя Мое леко естъ* (Мѣ. XI, 28—30).

Для чуждаго христіанству человѣка въ этихъ словахъ можетъ почудиться обидная иронія: въ самомъ дѣлѣ — развѣ мало еще лежитъ на насъ сознанныхъ и выдуманныхъ нами обязанностей, чтобы мы взяли на себя еще новое иго?

Но въ этомъ и все заблужденіе не вдумывающагося въ смыслъ словъ человѣка. Что такое иго вообще?... Иго, или ярмо, надѣвается на животное не за тѣмъ, чтобы приносить ему лишнія мученія, а чтобы облегчить тяжесть работы.

Жизнь человѣка, при современныхъ условіяхъ особенно, далеко не похожа на праздникъ и въ большинствѣ случаевъ представляетъ изъ себя сплошной трудовой день, начинаю-

1) Глава X — „Сочувствіе“, стр. 259.

щійся почти отъ колыбели и заканчивающійся сномъ могилы. И вотъ этотъ-то цѣлодневный трудъ желаетъ облегчить Спаситель; призывъ Его ясенъ и становится понятенъ сразу, какъ только будетъ приложенъ къ жизни. Искушитель предлагаетъ Своимъ послѣдователямъ раздѣлить то же ярмо, которое несъ и Самъ—ярмо смиренія: „прійдите... яко кротокъ и смиренъ сердцемъ“. Въ этомъ смиреніи человѣкъ находитъ давно жданный покой: „обращете покой душамъ вашимъ“; ноша жизни становится для него незамѣтной, потому что благое иго Христова даетъ ему возможность вынести, не падая, гораздо больше, чѣмъ положено жизнью. Бодро и легко выступаетъ за Учителемъ Его послѣдователь и всею растроганною и благодарною душою повторяетъ провѣренныя опытомъ слова Начальника жизни: „иго Твое благо и бремя Твое легко!...“ Христосъ не предлагаетъ Своего ига самодовольнымъ, тѣмъ, которые думаютъ, что они подняли и съ достоинствомъ несутъ ношу жизни. Эти люди считаютъ себя господами земли и, какъ господа не могутъ спрашивать у кого-нибудь совѣта, такъ и они предполагаютъ, что могутъ, опираясь на свое господское достоинство, устроить наилучшее и почтеннѣйшее существованіе. На этомъ основаніи они признаютъ за собою право на почетъ и уваженіе не въ примѣръ прочимъ и, называя себя честными людьми, этимъ самымъ молчаливо заподозриваютъ огромное большинство въ недостойномъ существованіи — въ безчестности. Они не чувствуютъ нужды въ законѣ Христа, который находитъ горячихъ послѣдователей въ средѣ душевно и тѣлесно „обремененныхъ“. Эти послѣдніе, принявъ законъ Христа, отказываются отъ всѣхъ земныхъ почестей, во всякомъ случаѣ считаютъ стремленіе къ нимъ грѣховнымъ и взамѣнъ мученій жизни въ смиренной любви Христа находятъ отраду жизни земной и залогъ жизни небесной. У нихъ одна честь — честь исповѣданія и проповѣди слова Божія, честь стремленія быть достойными послѣдователями Учителя. Безчестье и презрительное отношеніе ближнихъ не разстраиваетъ душевной ясности истиннаго христіанина; если онъ и скорбитъ, то о заблужденіи и несправедливости обидчиковъ и стремится только къ тому, чтобы отъ всего сердца отплатить за обиду прощениемъ и жалостью. Преподобный Макарій Египетскій, обвиненный въ соvrщеніи невинной дѣвицы и съ безчестьемъ влекомый по городу, не вступался за честь

монашеской рясы, за несправедливо оскорбляемое человѣческое достоинство, а принималъ это какъ должное и, оправившись отъ побоевъ, содержалъ своими трудами наклеветавшую на него грѣшницу. Когда же была открыта его невиновность и оскорбители намѣрены были просить прощенья, преподобный бѣжалъ въ горы, „не хотя почитанія и славы человѣческія: ибо изволеннѣе ему было безчестіе неже честь отъ человѣкъ примати“¹⁾).

Примѣры такого отношенія къ внѣшнему безчестію и смиреннаго сознанія своего недостойнства въ жизни христіанъ такъ многочисленны, что приводить ихъ еще было бы излишнимъ. Важно то, что христіанство нашло въ ученіи и дѣлахъ своего божественнаго Основателя силу, которой побѣждаются и исправляются ошибки человѣческой гордости.

Шопенгауеръ въ одномъ мѣстѣ пишетъ: „если бы не нужда, люди, навѣрно, были бы откровеннѣе, честнѣе, справедливѣе и имѣли бы больше собственнаго достоинства, чѣмъ мы видимъ въ дѣйствительности“²⁾. Философъ какъ будто забываетъ или не желаетъ признать, что эту „нужду“ создали сами люди и что не „нужда“ является причиной несправедливости, печестности etc., а какъ разъ наоборотъ.

Для уясненія этого положенія нужно обратить вниманіе вообще на строй человѣческихъ обществъ. Наука міра во всѣхъ ея разсужденіяхъ представляетъ человѣка такимъ, какимъ находитъ въ настоящихъ условіяхъ, т.-е. по ученію откровенному — падшимъ, и считаетъ это состояніе естественнымъ. На пути всѣхъ своихъ изысканій и изслѣдованій исторія находитъ въ обществѣ людей постоянно имѣвшійся принципъ чести, и считаетъ его прирожденнымъ первому человѣку. Въ этомъ ошибка науки сравнительно съ Откровеніемъ.

На протяженіи вѣковъ можно наблюдать, какъ человѣкъ, устраивая общину, постоянно въ основу ея клалъ почтеніе, такъ или иначе понимаемое; на чувствѣ чести держался весь государственнй строй общины. Честь соединяла и двигала разрозненныя массы, образовывала міровыя имперіи, по

1) Четьи-Миней за 19-е января, стр. 53.

2) „Статьи эст. и филос.“, стр. 295. Харьковъ 1888 г.

это соединеніе происходило, главнымъ образомъ, подъ вліаніемъ внѣшнихъ интересовъ, и чѣмъ больше развивалась государственность, тѣмъ болѣе внѣшнее основаніе имѣла честь: отношеніе къ начальнику рода и императору далеко не одно и то же. Такъ это остается и до сихъ поръ въ глазахъ тѣхъ, которые не желаютъ понять строя христіанскаго государства. Язычествующій взглядъ на государство, какъ на внѣшній союзъ для достиженія земного благополучія, обращаетъ его въ собраніе обособленныхъ единицъ, связанныхъ цементомъ чести, т. е. показнымъ или искреннимъ уваженіемъ къ правительству и законамъ. Отсюда внутренняя замкнутость, неискренность и всѣ заблужденія показной чести. Передъ собой мы очень откровенны и отлично знаемъ, насколько высокой пробы наша честность, но такъ какъ честь признается у насъ, главнымъ образомъ, какъ мнѣніе о насъ постороннихъ, и такъ какъ мы не составляемъ съ этими посторонними „одного тѣла и духа“ (Еф. IV, 4), то и не можемъ имъ простить, какъ прощаемъ себѣ, ошибки или правильнаго, но невыгоднаго мнѣнія о насъ, что непременно было бы, если бы мы имѣли евангельское общеніе. Вотъ откуда „нужда“ неоткровенности, несправедливости и внутренней нечестности, на которыя жалуется Шопенгауеръ.

Внѣшне-правовой порядокъ жизни, стѣсняемый, кромѣ того, и условностями кастовыхъ приличій, которыя, выставляя грозный призракъ безчестія, оказываются не рѣдко сильнѣе закона, — мѣшаетъ человѣку быть самимъ собой.

Всегда холодно сдержанный государственный дѣятель Каренинъ подъ вліаніемъ состраданія отъ души прощаетъ измѣнившую ему жену и внутренне примиряется съ оскорбителемъ. Охваченный первый разъ въ жизни свѣтлымъ чувствомъ умиленія, онъ удивленно и радостно прислушивается къ совершающемуся въ немъ внутреннему перевороту и первый разъ въ жизни чувствуетъ себя истиннымъ христіаниномъ. Но „свѣтъ“ не можетъ простить ему его „малодушія“ и ждетъ отъ него мести или какого-нибудь рѣшительнаго и грѣшнаго поступка въ родѣ дуэли, убійства — только не прощенія.

„Онъ (Каренинъ) вдругъ почувствовалъ, что то, что онъ считалъ душевнымъ разстройствомъ, было, напротивъ, блаженное состояніе души, давшее ему вдругъ новое, никогда

не испытанное счастье. Онъ не думалъ, что тотъ христіанскій законъ, которому онъ всю жизнь свою хотѣлъ слѣдовать, предписывалъ ему прощать и любить своихъ враговъ; но радостное чувство любви и прощенія къ врагамъ наполняло его душу "... „Счастье прощенія, — говоритъ онъ своему обидчику Бронскому, — открыло мнѣ мою обязанность. Я простилъ совершенно. Я хочу подставить другую щеку, я хочу отдать рубаху, когда у меня берутъ кафтанъ. Молю Бога только о томъ, чтобы Онъ не отнялъ у меня счастья прощенія... Вы можете затоптать меня въ грязь, сдѣлать посмѣшищемъ свѣта, я не покину ея (жены) и никогда слова упрека не скажу вамъ"... Но „никогда еще невозможность въ глазахъ свѣта его положенія и могущество грубой таинственной силы, которая, въ разрѣзъ съ его душевнымъ настроеніемъ, руководила его жизнью и требовала исполненія своей воли и измененія отношеній къ его женѣ, не представлялись ему съ такой очевидностью... Онъ ясно видѣлъ, что весь свѣтъ требовалъ отъ него чего-то, но чего именно, онъ не могъ понять. Онъ чувствовалъ, что за это въ душѣ его поднималось чувство злобы, разрушавшее его спокойствіе и всю заслугу подвига... Онъ зналъ впередъ, что всѣ противъ него, и что его не допустятъ сдѣлать то, что казалось ему теперь такъ естественно и хорошо, а заставить сдѣлать то, что дурно, но имъ кажется должнымъ“¹⁾...

Счастливый внутренно сознаниемъ справедливости своего отношенія къ женѣ, Каренинъ сталъ несчастенъ потому, что разошелся съ понятіями и взглядами на честь среды, къ которой принадлежалъ. „Каждая каста, — говоритъ Зудерманъ, — имѣетъ свое собственное понятіе о чести, свое самолюбіе, свои идеалы, даже свой собственный языкъ. Поэтому каждый отдѣлившійся отъ своей касты — несчастный человѣкъ, если у него нехватаетъ мужества порвать съ нею“²⁾. Каренинъ страдалъ, собственно, говоря отъ того, чего въ дѣйствительности не существовало: онъ не потерялъ личной чести, сталъ даже чище душой и за это упалъ въ глазахъ общественнаго мнѣнія. Имѣя въ виду такого рода случаи, Зудерманъ пишетъ: „откровенно говоря — чести не суще-

¹⁾ Толстой, „Анна Каренина“, ч. 4, стр. 271–290. М. 1886 г.

²⁾ „Честь“, „Театр. Библ.“, май 1896 г., стр. 21.

ствуетъ... То, что мы вообще называемъ честью, есть не что иное, какъ тѣнь, которую мы отбрасываемъ, когда насъ освѣщаетъ лучъ свѣта общественнаго мнѣнія¹⁾. Наша честь, зависящая не отъ насъ самихъ — этотъ абсурдъ скрываетъ слишкомъ много боли и возможной мѹки; это дамокловъ мечъ, который постоянно можетъ пронзить наше сердце, хотя мы и не желаемъ замѣчать его; это рана, незамѣтная лишь до тѣхъ поръ, пока въ ней не копаются постороннія руки...

Христіанство имѣетъ въ виду пересоздать невыносимо тягостный укладъ жизни, стѣсняющій лучшія движенія нашей души, и вносить въ него, какъ поправку, смиреніе: съ одной стороны, оно предписываетъ каждому сознание его постоянной недостойности и чувство раскаянія во грѣхахъ, а съ другой — чувство смиреннаго прощенія безъ горделиваго сознанія превосходства и почтительное отношеніе къ окружающимъ. Въ этомъ случаѣ христіанство употребляетъ и понятіе чести: „честью другъ друга больше творите“, т.-е. предупреждайте другъ друга въ почтительности! (Римл. XII, 10). Вотъ истинное почтеніе передъ человѣческимъ достоинствомъ ближняго, не имѣющее ничего общаго съ человѣческимъ почтеніемъ силы и знатности.

Человѣчество устроилось по своему образцу, взявъ въ основу чувства эгоизма и гордости, погубившія перваго человѣка, и выработало отсюда искаженное понятіе чести, которое въ послѣдствіи скрасило и передѣлало въ понятіе внутренней чести, похитивъ его изъ содержанія совѣсти, оставшейся въ залогъ лучшаго будущаго. Христіанство въ основу лучшей жизни кладетъ любовь и смиреніе — послѣднее, какъ родоначальника противоположныхъ гордости чувствъ, въ увѣренности, что какъ гордость удалила человѣка отъ Бога, такъ смиреніе приведетъ къ Нему и еще здѣсь, на землѣ, устроить идеальное человѣческое царство. И дѣйствительно, гордость принесла первое безчестіе, смиреніе возвратитъ человѣку честь истинно человѣческой жизни.

Кто хотя разъ испыталъ отрадное чувство спокойствія, порождаемое смиреніемъ, тотъ никогда не пойдетъ по пути

¹⁾ Тамъ же.

гордости. Искреннее сознание собственной малости, особенно если оно имѣетъ основаніемъ величіе дѣлъ и благодти Творца, всегда даетъ ощущеніе счастья; желаніе же быть великимъ, постоянно разбиваемое жизнью, а въ случаѣ достиженія поражающее своею суетностью, въ результатѣ даетъ необходимое страданіе. Вспомнимъ сдѣланное Паскалемъ сравненіе человѣка съ мыслящимъ и разсуждающимъ тростникомъ, поставленнымъ на границѣ между двумя безконечностями — безконечностью ничтожества и безконечностью величія. Все величіе человѣка, по ученію Откровенія, въ богоподобіи, а оно состоитъ въ жизни по Высочайшему Добру. Такая жизнь возможна только при смиреніи.

Вѣнецъ и царь природы, любимое твореніе Божіе — человекъ, въ сравненіи съ прошедшими тысячелѣтіями и необъятной огромностью будущей жизни, все же, кромѣ безконечно дорогой для вѣчности души, по тѣлу и земнымъ условіямъ такъ же малъ и незамѣтенъ, какъ незамѣтенъ отдѣльный муравей въ той громадной постройкѣ, которая возведена общими муравьиными силами. Но мало кто изъ людей мирится съ безвѣстнымъ существованіемъ, и всѣ ошибки, страданія, равно и неправильно понятая честь, выходятъ изъ заблужденія, правда, естественнаго, что міръ созданъ для личности, „для меня“, — „я“ — центръ его.

Эта безчисленная централизація и осложняетъ общее и частное существованіе. Отреченіе отъ эгоизма, отъ честолюбія, такъ или иначе понимаемаго, напротивъ, миритъ человѣка съ людьми и *упрощаетъ* жизнь его, сравнительно съ прежнею честолюбивою — мы сказали бы, если это не было бы такъ велико и радостно — до смѣшного. Какъ хорошій человѣкъ не можетъ сдержатъ виноватой, а больше радостной улыбки, когда сознаетъ свое заблужденіе и признаетъ непонятную для него сначала правду, такъ такое же радостное чувство испытываетъ и гордецъ, отрекшійся отъ своихъ мыслей: точно ему подарили и совершенно незаслуженно что-то очень хорошее и пріятное. Человѣкъ изъ раба обращается въ господина міра: уже не міръ обладаетъ имъ, а онъ міромъ¹⁾. Для смиренія и отреченія христіанина не существуетъ разочарованія, потому что онъ и не привязыв-

¹⁾ Ср. I Кор. VI, 12.

вается до очарованія къ внѣшнимъ вещамъ и отношеніямъ міра, а развиваетъ свою радость и очарованіе изъ себя самого, какъ паукъ ткеть свою паутину и не можетъ дѣлать иначе, потому что въ этомъ его жизнь.

Очевидно, что „равнодушіе“ христіанина къ міру далеко не то, что апатія, которая образуется изъ пресыщенія внѣшними удовольствіями или органической невозможности пользоваться ими. Христіанинъ живо чувствуетъ лучшія и постоянныя радости жизни, которыя могутъ быть только духовными; на міръ онъ смотритъ, какъ на прекрасное твореніе Божіе, которое по волѣ человѣка можетъ обратиться для одного въ опостылѣвшую тюрьму, гдѣ нѣтъ живыхъ звуковъ и красокъ, а для другого — въ великолѣпный храмъ Богу, наполненный гимномъ гармоническаго и радостнаго существованія. „Христіанство есть радость о Дусѣ Святѣ“ — радость человѣка, отбросившаго честолюбивыя мечты¹⁾.

Еще меньше, чѣмъ съ равнодушіемъ, можно отождествлять христіанское отреченіе отъ міра и мірскихъ почестей съ нищенскимъ презрѣніемъ къ міру и его установленіямъ и поклоненіемъ личному разуму и волѣ. Современный „сверхчеловѣкъ“, отбросившій обиходные взгляды толпы для отысканія новыхъ цѣнностей, далеко не одно и то же, что христіанинъ, отказавшійся отъ міра для „внутренняго дѣланія“.

Не говоря о томъ, что главнымъ мотивомъ у наслѣдника будущаго царства является обузданіе злой воли, а у сверхчеловѣка попущеніе ей, первый, кромѣ того, изъ любви и смиренія проститъ непонимающему его, а второй отнесется къ такому съ презрѣніемъ, какъ къ плебею, которому недоступны его „божескія“ мысли и чувства.

Своему методу непризнаванія и переоцѣнки существующихъ положеній морали (не исключая и христіанства — его даже главнымъ образомъ) современный поклонникъ Ницше придаетъ особенно важное значеніе въ дѣлѣ открытія настоящей истины и называетъ это „честнымъ мышленіемъ“. Передъ нами новый видъ честности философской.

Благоговѣнное преклоненіе передъ „дерзостью“ мысли — явленіе слишкомъ давнее, чтобы служить боевымъ флагомъ

¹⁾ Вл. Соловьевъ, „Три разговора“, стр. 105.

для новой теоріи; оно обнаруживалось въ головахъ людей и не думавшихъ считать себя присяжными философами.

Раскрывъ книгу одного нашего талантливаго, но теперь почти уже забытаго писателя, мы читаемъ: „знаете ли вы, что значить честно мыслить, не бояться своей головы?... Большинство обманываетъ себя, но я не хочу этого обманнаго спокойствія“¹⁾!

Какъ философскій методъ, отрицаніе и сомнѣніе введены и обоснованы еще Декартомъ, но ницшеанское отрицаніе, конечно, не похоже на философскій скептицизмъ, потому что направляется почти исключительно на господствующую мораль, разрушая которую, создаетъ нѣчто совершенно ей противоположное.

Отсюда — „не бояться своей головы“ въ переводѣ съ языка сверхчеловѣка на языкъ обычной (христіанской) морали значить собственно „не бояться своей совѣсти и сердца“. Ницше довольно рѣшительно и самъ опредѣляетъ свою симпатію: „рядомъ со злой совѣстью, — пишетъ онъ, — всегда росло знаніе“²⁾. Сомнѣваться въ печальномъ для морали результатѣ такого метода невозможно: „честное мышленіе“ необходимо пойдетъ на защиту умственной гордости и оправданіе идеала человѣка, созданнаго по собственному образу, а не по подобію Творца. И дѣйствительно, идеалъ человѣка по Ницше — „златокудрый играющій левъ“, т.-е. первобытный дикарь — животное, одаренное сообразительностью человѣка и его худшими инстинктами.

Ницше не говоритъ подробно о счастьи „златокудраго льва“, но созданный имъ идеалъ честнаго искателя истины и служителя мудрости нельзя назвать блаженнымъ: его Заратустра глубоко несчастенъ³⁾.

Вопросъ о счастьи „честнаго“ борца мысли и воли интересенъ для насъ по тому, какъ стараются вывернуться изъ

1) Соч. Помяловскаго, т. I. „Молотовъ“.

2) „Такъ говорилъ Заратустра“.

3) Едва ли не по чувству состраданія считаетъ г. Шестовъ Заратустру нашего времени (самого автора) чуть не послѣдователемъ Христа и старается всю систему его философіи оправдать нѣсколькими случайными фразами (см. 189 стр.: „найдите мнѣ любовь“...), въ которыхъ не сказалось ничего, кромѣ отчаянія, основаннаго именно на незнаніи христіанства: Христосъ представляетъ ту самую „любовь“, о которой плачетъ Ницше, такъ какъ Онъ въ собственномъ смыслѣ „взялъ на Себя не только наказаніе, но и вину“.

противорѣчій и лжи Ницше его теоретическіе послѣдователи на Руси, напримѣръ М. Горькій. Герой одной изъ его повѣстей (архитекторъ въ повѣсти „Мужикъ“) — явная симпатія автора — разсуждаетъ о гармоническомъ развитіи всего чело-вѣка, и находитъ, что великіе умы и таланты были и ненормальны и несчастны: Кантъ, напримѣръ, представлялъ изъ себя урода, ушедшаго въ одну голову, Бетховенъ — въ уши и т. д. Выводы и геніальныя творенія ихъ для чело-вѣчества велики и важны, но сами творцы были, такъ сказать, козлами отпущенія, на которыхъ природа взвалила тяжесть мірового генія, отказавъ имъ въ блаженствѣ гармоническаго развитія всѣхъ чело-вѣческихъ потребностей и стремленій. Въ этомъ разсужденіи видно уже не только своеобразное пониманіе Ницше, но какъ будто и прямое противорѣчіе его „дерзкому служенію“ мысли. Въмѣсто того, чтобы разбирать серіозно умозаключенія Ницше на нижегородскій образецъ, достаточно представить, что отвѣтили бы на эти соболѣзнованія сами „уроды“, если бы они могли подняться изъ своихъ могилъ: думается, что счастье своего уродства они не только не промѣняли бы на блаженство „гармоническаго развитія“, понимаемаго такъ своеобразно, но укоризненно и съ искреннимъ сожалѣніемъ къ недомыслию посмотрѣли бы на поклонниковъ оригинальной гармоніи.

Вернемся однако къ „честному мышленію“, которое только и можетъ дать дѣйствительное наслажденіе открытіемъ истины.

Если бы Ницше не примѣшивалъ къ этому наслажденію чистою мыслью требованій низшихъ страстей, которымъ у него часто служитъ разумъ, то съ нимъ, пожалуй, можно бы согласиться. Но какъ различно можно смотрѣть на творческую работу ума, всего яснѣе покажетъ намъ выдержка изъ книги автора, не меньше Ницше благоговѣющаго передъ самостоятельнымъ и независимымъ творчествомъ мысли:

„Если геній—настойчивость, то онъ такъ же, и даже болѣе того, энтузіазмъ. Мыслитель, какъ поэтъ и артистъ, носитъ въ себѣ божество: богъ, котораго онъ чувствуетъ, не собственная ли его воля, окрыленная идеей? Да, безъ сомнѣнія, въ моменты, когда кажется, что божество воцарилось въ насъ, — это наша воля начинаетъ господствовать... Порождаетъ истину тотъ, кто разрушаетъ цѣпь тривіальныхъ, обычныхъ мыслей и привычную ассоціацію идей — все то, что по мнѣнію узкихъ

эмпиристовъ составляетъ основу нашего разума. Энтузіазмъ, это „божественное“ состояніе, повидимому, прежде всего воля и отреченіе. Если въ концѣ избраннаго пути я найду то, что уничтожаетъ всѣ мои комбинаціи, я все-таки буду вѣрить въ нее и любить ее, потому что она — истина... Если я мыслю только для того, чтобы наслаждаться, я стану менѣе мыслить; если я ищу истину ради фактической и „промышленной“ цѣли — я рискую не найти ея¹⁾.

Здѣсь, какъ и у Ницше, такое же преклоненіе передъ мыслью, но съ совершенно иными послѣдствіями для „промышленныхъ“ стремленій мыслящаго. Энтузіазмъ, по Гюйо, — воля и отреченіе отъ низменныхъ цѣлей; поклонникъ воли — Ницше отрекся отъ идеаловъ добра именно для служенія матеріальному челоувѣку, его инстинктамъ²⁾.

Общій выводъ, который можетъ при извѣстныхъ наклонностяхъ читателя получиться изъ произведеній Ницше, предстанетъ въ такомъ видѣ: „все для меня, а другимъ, что останется; въ этомъ цѣль и удовольствіе жизни“. Выводъ Гюйо, наоборотъ, вполне христіанскій: онъ сводитъ нравученіе не къ централизаціи жизни въ себѣ, а къ ея распространенію во внѣ.

Жизнь дана намъ для жизни — дѣятельности, а не для чувственныхъ удовольствій. „Наиболѣе богатая жизнь чувствуетъ потребность быть расточаемой, приносить себя въ извѣстной мѣрѣ въ жертву, быть раздѣленной между другими. Изъ этого слѣдуетъ, что наиболѣе совершенный организмъ будетъ въ то же время наиболѣе общежительнымъ и что идеалъ индивидуальной жизни — это жизнь сообща. Прав-

1) Гюйо, „Исторія и крит. совр. англ. уч. о нравств.“, т. I, стр. 439—440.

2) Нужно замѣтить, что произведенія Ницше въ общей сложности переполнены противорѣчіями, можетъ-быть, потому, что они болѣе или менѣе афористичны и писались (особенно послѣднія) урывками и подъ минутнымъ настроеніемъ. Поэтому, приводя нѣкоторыя изъ его наиболѣе противорѣчащихъ христіанству мыслей, мы этимъ не желаемъ выставить автора несостоятельнымъ вопли и во всемъ: многія изъ его гениальныхъ, всегда ярко и образно выраженныхъ мыслей слѣдали бы честь самому истинному христіанину; но въ интересахъ темы мы должны обратить вниманіе именно на его заблужденія, которые такъ легко и съ удовольствіемъ усваиваются людьми, отъ природы расположенными къ эгоизму и гордости. А никто, думается, не станетъ отрицать, что доминирующее настроеніе Ницше, несмотря на дѣтски иногда ясную и горячую мысль, — демоническая гордость и проповѣдь эгоизма.

ственная обязанность сводится къ этому великому закону природы: лишь распространяясь, жизнь может поддерживать себя¹⁾. Такую работу мысли можно назвать дѣйствительно честной и, въ противоположность язычеству ниществу, истинно христіанской. Въ развитіе жизни, какъ необходимое явленіе, вводится здѣсь отреченіе отъ узкаго эгоизма: философія міра длиннымъ путемъ разсужденій приходитъ къ тому, что давно, просто и ясно высказано Хрп-стомъ²⁾. Но для того, чтобы слѣдовать этой проповѣди смиренія и отреченія, необходимо отказаться отъ построенія жизни на шаткомъ принципѣ чести, въ большинствѣ случаевъ противорѣчащемъ настроенію смиренія.

Очень удачное сравненіе для объясненія психологической законности отреченія употребляетъ въ своемъ основанномъ на опытѣ трудѣ Гёфдингъ. Авторъ, разсуждая объ эгоизмѣ и симпатіи, разсматриваетъ, какъ типическій примѣръ сим-

1) Стр. 452—454.

2) Пѣсколько словъ о „доброовѣстности“ христіанскаго мышленія. Самъ Иисусъ Христосъ, какъ извѣстно, требовалъ отъ Своихъ послѣдователей разумной вѣры. Христіанство не стѣсняетъ истинно творческую мысль; оно стѣсняетъ только творческій инстинктъ въ томъ видѣ, какимъ онъ является у поклонниковъ высшей силы и душевной жестокости. Нищѣ можетъ возставать и, дѣйствительно возстаетъ, очевидно, противъ *направленія* христіанской мысли, а не противъ ея работоспособности и оригинальности. На дѣйствительную же состоятельность христіанской мысли указываетъ тотъ фактъ, что христіанство переходитъ въ истинную философію жизни, проникая мало-по-малу во все ея проявленія. „Честно мыслить“ — мыслить до конца и глубоко вѣрить въ истинность своей мысли, какъ замѣтилъ и Гюйо, а гдѣ еще можно найти такую увѣренность въ своемъ ученіи, истинность котораго подтверждается постоянно самою жизнью, какъ у христіанъ? Самъ Ницше увѣряетъ насъ въ интуитивности философскаго мышленія, выводы котораго представляютъ изъ себя продуктъ „внушенія“, „большую часть абстрагированное и профильтрованное сердечное желаніе“ („О предрассудкахъ философовъ“). Почти та же мысль высказывается у Фихте (см. Циглера, стр. 94). Что же насъ обязываетъ вѣрить этой случайной интуици больше, чѣмъ интуици, идущей изъ самой глубины нашего сердца? Совершенная неправда — утвержденіе, что христіанство стремится только вѣрить, но не знать, потому что часто отрицаетъ знаніе. Но развѣ это знаніе — вчера появившаяся система, которая сегодня разваливается въ прахъ? Христіанство не отказывается и отъ выводовъ положительной науки; оно не признаетъ только тѣхъ смѣлыхъ гипотезъ, которыми прямо и ясно въ своей сущности противорѣчатъ ему, такъ какъ по опыту знаетъ, что истинность этихъ предположеній не длиннѣе интереса минуты.

патіи безкорыстной, чувство матери къ ребенку и, несмотря на то, что выходитъ изъ фізіологической точки зрѣнія, въ результатѣ даетъ сильное психологическое основаніе христіанскимъ чувствамъ общенія и безкорыстной смиренной любви. Какъ „материнская любовь въ какой бы то ни было формѣ не знаетъ вопроса „почему“, такъ и христіанское отреченіе отъ эгоизма является естественнымъ и радостнымъ чувствомъ общности людей, какъ нераздѣльныхъ частей единого организма. Материнское чувство въ высшей его формѣ „обнимаетъ не только физическую, но и духовную индивидуальность ребенка. Когда образовалось представленіе о самостоятельной сознательной жизни ребенка, то уже совершенно готово *психологическое удвоеніе*, въ которомъ состоятъ симпатія. Чувствуешь удовольствіе и страданіе потому, что другое существо чувствуетъ удовольствіе и страданіе, точно такимъ же образомъ, какъ колебанія одной струны приводятъ въ подобное же колебаніе и другую“¹⁾. Въ безкорыстной христіанской симпатіи „индивидуумъ — пользуемся выраженіемъ того же автора — вмѣсто того, чтобы быть средоточіемъ бытія, чувствуетъ себя *однимъ* изъ многихъ“ (282 стр.), выходя изъ сознанія всеобщаго братства (283).

При такомъ взглядѣ на общество не можетъ быть и рѣчи о „твоей“ или „моей“ чести, о превосходствѣ по существу одного члена тѣла надъ другимъ: и честь и безчестіе отражаются на всемъ тѣлѣ. Припомнимъ ученіе апостола о Церкви, какъ о нераздѣльномъ организмѣ, въ которомъ отдѣльныя части скрѣплены взаимно для созиданія всего организма въ духѣ любви (Еф. 4, 1—16). Въ этомъ стройномъ цѣломъ нѣтъ ненужныхъ или менѣе благородныхъ членовъ: „*иже мнѣмъ безчестнѣйшихъ быти тѣла, симъ честь множайшую прилажаемъ... И аще страждетъ единъ удъ, съ нимъ страждутъ вси уди: ащели же славится единъ удъ, съ нимъ радуются вси уди*“. Всѣ вѣрные — тѣло, а порознь — члены. (I Кор. XII, 12—31). Только при этомъ смиренномъ сознаніи общности вины и заслуги возможно „сдѣлать себя отвѣтчикомъ за весь грѣхъ людской“²⁾.

Заблужденіе познающаго духа, раздѣляющаго личность отъ личности до полной противоположности, со свойственной автору

1) „Очерки психологіи“, стр. 270—272. С.-Пб. 1896 г.

2) „Братья Карамзовы“, стр. 369. С.-Пб. 1892.

талантливостью раскрылъ нашъ церковный писатель ¹⁾. Въ противоположность разъединенности человѣческихъ единицъ, какъ слѣдствію паденія, этотъ писатель раскрываетъ идеальное единство вѣрующихъ въ духѣ смиренной любви, опираясь на главнѣйшій догматъ откровенной религіи. Онъ очень удачно употребляетъ упомянутое сравненіе Гёфдингга (материнское чувство) и въ интересахъ своей мысли основываетъ на переходѣ самосознанія матери съ „я“ на „мы“ возможность сильнаго возраженія противъ „обычныхъ психическихъ и логическихъ положеній о свойствахъ человѣческаго самознанія и личности“ (стр. 19).

Замѣчательно, что гордящійся независимостью своей мысли Шопенгауеръ пришелъ къ такому же заключенію и, можетъ-быть, только для поддержанія философскаго престижа не обратился къ христіанскому пониманію, основанному на истинной природѣ души, сославшись на „тайну“. „Я наблюдалъ на самомъ себѣ, что иногда смогрю на всѣхъ съ состраданіемъ, иногда съ величайшимъ равнодушіемъ, даже съ ненавистью и злорадствомъ. Это свидѣтельствуемъ, что мы обладаемъ двумя различными, другъ другу противоположными способами познания. Одинъ изъ нихъ есть познание по принципу индивидуаціи. Въ силу этого принципа всѣ существа кажутся намъ совершенно чуждыми, враждебными, противоположными нашему „я“, и мы ничего не можемъ чувствовать къ другимъ кромѣ равнодушія, зависти, ненависти и злорадства. Другой способъ познания имѣетъ принципомъ *Tat-twan asi*, по которому всѣ существа тождественны съ нашимъ „я“ и потому вызываютъ въ насъ любовь и состраданіе къ себѣ. Почему у одного человѣка преобладаетъ одинъ изъ этихъ способовъ, у другого — другой, и смотря по возбужденію воли, выступаетъ тотъ или другой, это — глубокая тайна“ ²⁾. Тайну эту поняло и объясняетъ христіанство, обычно такъ игнорируемое философіей, которая и въ этомъ случаѣ лишь послѣ долгихъ скитаній по распутіямъ мысли, приходитъ къ тому, съ чего христіанство начинается. Такое явленіе даетъ право надѣяться, что современная философія, какъ и дохристіанская, несмотря на враждебное

¹⁾ Еп. Антоній, Соч. т. II. „Нравств. идеалъ догмата Пр. Троицы“.

²⁾ „Ст. Эстет. и филос.“, стр. 286.

отношеніе къ ученію Богочеловѣка, поклонится Ему же, внутренно и сознательно усвоить Его истину и изъ среды самыхъ ярыхъ противниковъ воздвигнетъ столь же горячихъ защитниковъ христіанства, т.-е. повторить не разъ исторію обращенія Савла въ Павла.

Всѣ приведенныя ссылки и разсужденія имѣютъ цѣлью показать, насколько современное устройство общества далеко отъ идеальнаго и насколько скрѣпляющій его части принципъ „чести“ („вѣжливости“ — какъ выражается соловьевскій „Политикъ“), созданный человѣкомъ, противорѣчитъ чувству смиренной, растворяющей себя въ другихъ любви, чуждой обособленности эгоизма, и можетъ терпѣться въ обществѣ лишь до переустройства его на истинно христіанскихъ началахъ.

Ясно, что этимъ не отрицается пригодность этого принципа при настоящихъ условіяхъ, тѣмъ болѣе, что во внѣшней, напримѣръ, политикѣ, особенно между народами не-христіанскими, приходится взывать къ нему, какъ къ единственному, всѣми признаваемому фактору.

Но придетъ время, когда не внѣшнія формы жизни будутъ подгоняться къ христіанству для своего оправданія и прикрываться имъ, какъ это происходитъ въ большинствѣ случаевъ доселѣ, а само христіанство внутренно проникнетъ внѣшнія отношенія и пересоздастъ жизнь по своему образцу...

Однако мы встрѣчаемъ сильныя возраженія противъ законности чувства христіанскаго смиренія и его психологической состоятельности для перерожденія и возвышенія нравственнаго уровня человѣческаго общества.

Не говоря уже о Ницше и ему подобныхъ, которые считаютъ смиреніе „рабскимъ“ чувствомъ и главнымъ врагомъ жизни, даже такіе авторы, какъ упомянутый Гёфдингъ, смотрятъ на смиреніе слишкомъ односторонне, выводя его почти исключительно изъ чувства безсилія и усталости. Мы объясняемъ это тѣмъ, что авторъ „Очерковъ психологіи“ въ своихъ изслѣдованіяхъ совершенно игнорируетъ христіанство и беретъ человѣка *se ipsum*, безъ отношенія его къ откровенной религіи.

„Чувство безсилія проявляется въ смиреніи, раскаяніи, или самопрезрѣніи, которыя происходятъ отъ того, что не

достигаешь желаемого господства надъ жизненными условіями“¹⁾). Такое разсужденіе было бы по плечу хотя и самому Ницше, но тѣмъ не менѣе въ приложеніи къ *христіанскому* смиренію оно можетъ доказывать лишь полное непониманіе послѣдняго или нежеланіе понять и очень напоминаетъ подобное же поразительное легкомысліе Шопенгауера въ его опредѣленіи сущности христіанства: „истинный духъ и смыслъ христіанства, равно какъ браманизма и буддизма (?!), заключается въ познаніи суетности всего земного, въ полномъ презрѣніи къ земному счастью и, наконецъ, въ обращеніи къ другому и даже противоположному бытію“²⁾). Очевидно, пишущіе такъ не додумываются до психологическихъ основъ христіанства и берутъ изъ него, какъ изъ всякаго философскаго построенія, только мертвую букву, часто безъ связи съ общимъ духомъ ученія.

Нужно замѣтить вообще, что никогда христіанство, пожалуй, не подвергалось такимъ нападкамъ и отрицанію, основанному не на пустой антипатіи къ нему, а на почвѣ научно-философскихъ заблужденій, какъ въ настоящее время.

Вступая въ XX вѣкъ христіанской эры, по духовной настроенности нѣкоторыхъ, мы переживаемъ, какъ будто, ея начало. Человѣчество разочаровалось въ христіанствѣ, потому что послѣднее не сдѣлало его счастливымъ, мало измѣнило его жизнь. На этомъ основаніи разочарованіе отрицаетъ истинность самаго христіанства, подобно тому какъ дитя, ударившись о первыя ступеньки и сорвавшись, бьетъ лѣстницу, по которой оно желало взобраться вверхъ, чтобы видѣть отъ стоящаго внизу скрытую даль, и въ озлобленіи находитъ, что лѣстница совершенно не нужна, потому что и безъ нея было видно, что дѣлается вокругъ, да кромѣ того не было и боли ухаба. Христіанство, вершина котораго, казалось, уходила въ небо, не привело туда, — слѣдовательно, виновато оно, а не люди, которые, не разсчитавъ того, что есть промежуточные ступени, думали сразу очутиться на верху и вмѣсто того, провалившись, больно ударились о ту же землю. Христіанство обмануло человѣка, ослабивъ его естественныя

1) Сгр. 265.

2) „Объ исторіи“. Ст. филос., стр. 214.

стремленія къ счастью: своимъ смиреніемъ оно развило слабость воли, отнявъ у человѣка красоту силы.

Какъ безгранично несправедливы и необдуманнъ эти выводы модной философіи, доказать не трудно. Не говоря уже о томъ, что позади столѣтій христіанство насчитываетъ столько безстрашныхъ смертей на кострахъ и пыткахъ за вѣру, и теперь еще, въ пору сравнительнаго ослабленія его, христіанскій подвигъ смиренія творить поистинѣ чудеса среди гордыхъ и „сильныхъ“ міра. Въ исторіи христіанства мы не найдемъ примѣра, гдѣ гордая душа беретъ духовный перевѣсъ надъ смиренной (перевѣсъ — скорѣе преимущество внѣшней силы въ видѣ мученій христіанъ доказываетъ лишній разъ слабость гордости, какъ силы духовной); тогда какъ примѣры воздѣйствія смиренія на гордость до побѣды надъ нею въ видѣ обращенія ея въ смиреніе — безчисленны. Существующее у насъ выраженіе „сила смиренія“ такимъ образомъ уже не должно звучать парадоксомъ и въ ушахъ поклонниковъ силы; предпочтеніе, оказываемое смиренію, вполне законно: если честь въ силѣ, то смиреніе почетнѣе гордости. Это, такъ сказать, фактическій перевѣсъ смиренія надъ гордостью; разберемъ его психологически.

Только Ницше и его послѣдователи, своеобразно понявшіе шопенгауеровскую „волю къ жизни“, находятъ, что высшій актъ воли проявляется въ неудержимомъ стремленіи къ удовлетворенію желаній, несмотря на всѣ препятствія; общее же убѣжденіе относительно силы воли таково, что высшее ея проявленіе — это способность отказаться отъ желанія. Эта мысль проводится и въ спеціальныхъ сочиненіяхъ о воспитаніи воли¹⁾. Христіанское смиреніе и есть прежде всего отреченіе отъ эгоизма и страстей плотскихъ и духовныхъ. Истинный христіанинъ знаетъ психологію смиренія: онъ видитъ предшествующую смиренію долгую борьбу самолюбія, страшныя мученія постоянно уязвляемой человѣческой гордости и весь этотъ, политый кровавымъ потомъ, крестный путь, ведущій на вершину душевнаго спокойствія, а потому и воздаетъ „подвигу“ смиренія открытое и высшее почтеніе.

1) Напр. Ж. Пайо.

Къ счастью, положительная наука все болѣе и болѣе оправдываетъ психологическую состоятельность христіанской морали. Мы уже имѣемъ цѣлыя статьи, посвященныя этому вопросу. Для примѣра можно указать хотя бы на статью доктора медицины Н. Пясковскаго „Гигіена и христіанство“. Авторъ находитъ, что главнѣйшая христіанская заповѣдь смиренія, кротости, какъ нельзя болѣе совпадаетъ съ требованіями научной гигиены духа и тѣла, въ высшей степени укрѣпляя волевою и творческою дѣятельностью челоуѣческаго духа. „Самая сильная воля именно и проявляется кроткимъ и смиреннымъ характеромъ“¹⁾.

Всѣ современные противники христіанства, такъ или иначе развратники мысли, на своемъ знамени пишутъ поклоненіе „красотѣ“, но какой? Очевидно, красотѣ зла, несмотря на то, что самое выраженіе „красота зла“ представляетъ нелѣпость. У насъ существуетъ даже особый культъ демонизма. Послѣдній еще, какъ высшее проявленіе зла, болѣе духовенъ, хотя, конечно, и болѣе грѣшенъ, какъ возстаніе на правду Божию. Но вся модничающая мелочь подъ видомъ поклоненія красотѣ гонится исключительно за виѣшностью и, прикрывая свои позорныя страстишки, старается „красиво грѣшить“. „Красота“ тамъ, гдѣ видны борьба, насиліе, сопротивленіе; красиво дерзкое преступленіе закона, часто сдѣланное съ расчетомъ, чтобы видѣли его только почитатели подобной красоты; красива почещина, данная на виду публики; красивъ скандалъ и явный, открытый походъ противъ общественной совѣсти, выработаннаго и общепризнаннаго нравственнаго идеала.

А смиреніе? Что въ немъ виднаго, красиваго? Замѣтно лишь желаніе стоять въ тѣни, замѣтна конфузливость передъ общественными похвалами и почестями — отступленіе безъ сопротивленія передъ дерзкимъ хищникомъ и открытое, часто самимъ дѣйствіемъ доказываемое заявленіе не мститъ за полу-

1) „Душепол. Чтеніе“, мартъ 1901 г., стр. 351. Однакоже важное значеніе имѣютъ кротость и смиреніе и въ дѣлѣ открытія философской истины. Авторъ подробно раскрываетъ нашу мысль, что, только обладая этими свойствами, и можно безпристрастно и „честно“ мыслить, такъ какъ гордость, которую смѣшиваютъ съ независимостью мысли, есть „ядъ для ума, затмѣвающей часто въ немъ стремленіе къ истинѣ“ (стр. 347), и она-то именно служитъ причиной жесточайшихъ заблужденій.

ченное оскорбленіе. Сконцентрированны въ образѣ ангела и демона, смиреніе и гордость (добро и зло) выступаютъ въ прекрасныхъ стихахъ поэта:

Господень ангель тихъ и ясенъ:
Его живить смиренья лучъ;
Но гордый демонъ такъ прекрасенъ
Такъ лучезаренъ и могучъ...¹⁾.

Безподобный художникъ душевныхъ настроеній — Достоевскій говоритъ о силѣ смиренія: „видя грѣхъ людской, встанешь въ недоумѣніи и спросишь себя: „взять ли силой, или смиренною любовью?“ Всегда рѣшай: „возьму смиренною любовью“. Рѣшиться такъ разъ навсегда и весь міръ покорить можешь. Смиреніе любовное — страшная сила, подобной которой и нѣтъ ничего“²⁾. Слѣдовательно, если бы современный эстетъ проникалъ дальше внѣшности, смиреніе предстало бы передъ нимъ, какъ высшая красота силы; разница же и преимущество смиренія передъ гордостью въ томъ, что сила эта *добрая*, которая вѣками борьбы доказала свою побѣду надъ злою силою.

Вотъ почему насъ такъ подкупаетъ психологическая правда сказки объ „Иванѣ дуракѣ“³⁾, несмотря на всю ея тенденціозность: въ этомъ „дурачкомъ“ царствѣ мы видимъ дѣйствительную силу, которая можетъ творить чудеса, изображенныя авторомъ.

На смиреніе нельзя, такимъ образомъ, смотрѣть, какъ на силу пассивную, какъ только на терпѣніе, вѣрнѣе — терпѣливость: это высшая степень активности и энергіи.

„Терпѣніе, — какъ пишетъ Вл. С. Соловьевъ, — есть только страдательная сторона того душевнаго качества, которое въ дѣятельномъ своемъ проявленіи называется великодушіемъ

1) Майковъ, „Ангель и Демонъ“. Подробный разборъ смиренія христіанскаго, основаннаго на любви, можно читать въ ст. Ив. Николина, помѣщенной въ октябрьской кнѣжкѣ „Странника“ за 1900 г., откуда мы и заимствовали это четверостишіе.

Божественной поэзіей и истинно христіанскимъ вдохновеніемъ дышатъ всѣ замѣчанія автора книги „О подражаніи Христу“, особенно въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ онъ говоритъ о смиреніи, послушаніи и чистотѣ сердца, какъ главныхъ христіанскихъ добродѣтеляхъ, всего болѣе уподобляющихъ насъ Христу.

2) „Братья Карамазовы“, стр. 368.

3) Л. Н. Толстого.

или духовнымъ мужествомъ“¹⁾. На этомъ духовномъ мужествѣ и основаны христіанскія чувства отреченія, смиренія и кротости.

Слабовольные и равнодушные — всегда послѣднія овцы въ стадѣ Христовомъ, и слово Божіе ясно осуждаетъ такихъ послѣдователей: „Знаю твои дѣла; ты ни холоденъ ни горячъ; о если бы ты былъ холоденъ или горячъ! Но такъ какъ ты теплъ, а не горячъ и не холоденъ: то извергну тебя изъ устъ Моихъ“ . (Откровеніе св. Іоанна Б. III, 15—16). Вспомнимъ, что часто лучшіе послѣдователи Христа выходили, подобно апостолу Павлу, изъ убѣжденныхъ и горячихъ противниковъ Его ученія.

Смиреніе, говорятъ еще, есть просто органическое отвращеніе отъ протеста и насилія; но кто же докажетъ, что не на этомъ именно отвращеніи основаны надежды людей на лучшее будущее?...

Для того, чтобы покончить съ современнымъ культomъ красоты и силы, позволимъ себѣ привести довольно длинную выписку на эту тему изъ книги Вл. С. Соловьева: „Культъ натуральной силы и красоты не есть прямая противоположность христіанства, и упраздняется онъ не этою религіей, а самъ собою, своею очевидною несостоятельностью. Христіанство вовсе не отрицаетъ силы и красоты, — оно только не согласнo мириться на силѣ умирающаго больного и на красотѣ разлагающагося трупа. Вражды или презрѣнія къ силѣ, величію и красотѣ, какъ *такимъ*, христіанство никогда не внушало, и всѣ христіанскія души, какъ и первая изъ нихъ, радовались только тому, что имъ открылся безконечный источникъ всего истинно сильнаго и прекраснаго, спасающій ихъ отъ рабства *мнимой* силѣ и мнимому величію немощныхъ и безобразныхъ стихій міра: *Величитъ* душа моя Господа и возрадовался духъ мой о Бозѣ спасѣ моемъ... *Яко сотвори мнѣ величіе сильный* и свято имя Его... *Сотвори державу мышцею Своею, расточи гордыя мыслію сердца ихъ... Низложи сильныя со престолъ и вознесе смиренныя*, алчущія исполни благъ и богатящіяся отпусти тщи“ . Очевидно, здѣсь презрѣніе лишь къ мнимой, ложной силѣ и богатству, и явно также, что для тѣхъ смиренныхъ, которые должны быть вознесены послѣ низложенія сильныхъ со престолъ, смиреніе не есть

1) „Оправданіе добра“, стр. 148.

безусловный идеаль и окончательная цѣль, а только необходимый и правый путь къ недоступнымъ для гордыхъ высотамъ. Сила и красота божественны, только не сами по себѣ: есть Божество сильное и прекрасное, Котораго сила не ослабѣваетъ и красота не умираетъ, потому что у Него и сила и красота не раздѣльны съ добромъ. Никто не поклоняется безсилію и безобразію; но одни признаютъ силу и красоту, обусловленную добромъ и вѣчно пребывающія, а другіе возвеличиваютъ силу и красоту, отвлеченно взятыя и призрачныя. Если первое ученіе ждетъ окончательной своей побѣды только въ будущемъ, то второму отъ этого не легче: оно побѣждено всегда — оно умираетъ съ каждымъ покойникомъ и погребено на всѣхъ кладбищахъ¹⁾.

Общій тонъ проповѣди безграничнаго смиренія въ новозавѣтныхъ Писаніяхъ на предубѣжденный взглядъ нарушается нѣкоторыми свидѣтельствами самихъ священныхъ книгъ. Въ этомъ смыслѣ указываютъ особенно на одно мѣсто Евангелія (Іоан. XVIII, 23) и другое — посланія (I Кор. IX, 15), гдѣ будто бы положительно защищается чувство чести и личного достоинства. Когда на допросѣ у первосвященника Анны слугитель послѣдняго ударилъ Иисуса Христа по щекѣ (22), Спаситель хотя и не отвѣтилъ на оскорбленіе дѣйствіемъ, но и не перенесъ этого спокойно, возразивъ ударившему: „если Я сказалъ худо, покажи, что худо; а если хорошо, что ты бьешь Меня?“ На непредубѣжденный взглядъ въ этихъ словахъ Христа не заключается ничего страннаго, такъ такъ Онъ отзывался обыкновенно на каждый поступокъ и здѣсь имѣлъ въ виду не оскорбленіе, а требованіе справедливости; такъ же поступилъ бы Онъ, если бы это сдѣлали и не съ Нимъ, а съ другимъ человѣкомъ. Замѣчать несправедливость не только можно, но и должно, потому что въ противномъ случаѣ будетъ уже попустительство, а Христось приходилъ исправить нравы. Въ словахъ Спасителя нѣтъ злобы и стремленія мстить обидчику, а только желаніе обратить его къ сознанію сдѣланной неправоты и способствовать, быть можетъ, полному его перерожденію.

Еще безошибочнѣе предположеніе, что Христось защищалъ здѣсь правоту и истинность всего Своего дѣла.

1) „Оправд. добра“. Предисловіе, стр. XVII - XVIII.

Бл. Оеофилактъ Болгарскій слова „если Я говорилъ худо...“ относитъ не къ отвѣту только Христа на вопросъ первосвященника, но ко всей Его проповѣди: „если Я училъ худо, когда училъ въ синагогахъ, то приступи теперь и свидѣтельствуй объ этомъ худомъ ученіи Моёмъ и доставь полныя свѣдѣнія первосвященнику, который теперь спрашиваетъ Меня объ ученіи Моёмъ. Если же Я училъ хорошо, и вы, служители, дивились Мнѣ, то за что теперь ты бьешь Меня, Которому прежде удивлялся?“¹⁾

Утвержденіе истинности Своего небеснаго посланничества и величія Пославшаго выходило уже за рамки просто человѣческихъ отношеній Христа, и всякое сомнѣніе и неуваженіе въ этомъ отношеніи умалало и оскорбляло славу Божию, поэтому и не могло пройти безъ возраженія со стороны Спасителя. Я,— говорилъ Онъ,— *что Отца Моего, а вы безчестите Меня. Впрочемъ Я не ищу Моей славы* (Іоан. VIII, 49).

Тотъ же почти мотивъ звучитъ и въ словахъ апостола: *добрѣ Мнѣ паче умерети, нежели кто похвалу Мою да испразднитъ*. Справимся съ контекстомъ рѣчи. Проповѣдь евангелія для апостола настолько велика и славна, что онъ не желаетъ умалять ея достоинства и осквернять ее требованіемъ, чтобы его, какъ всякаго, исполняющаго извѣстныя обязанности, содержали на счетъ служенія: „Я не пользовался ничѣмъ... и написалъ это не для того, чтобы такъ было для меня...“ потому что въ этомъ мое счастье. „Какою похвалою,— спрашиваетъ еп. Теофанъ,— дорожить апостоль? Похвалою безкорыстнаго благовѣствованія евангелія Христова. Похвала эта дорога ему потому, что дорого спасеніе тѣхъ, кому онъ проповѣдывалъ... слѣдовательно, въ основаніи апостольской ревности о чести находится великое и святое чувство любви къ ближнимъ, простирающейся до полного самоотверженія... Для себя самого св. апостоль ничего не желаетъ, ни даже добраго имени, если бы оно не служило къ совершенію другихъ (II Кор. 13, 7—9). Такъ какъ онъ живетъ для другихъ, то для другихъ и сокровиществуетъ: а сокровище его — чистое служеніе благовѣстію Христову; посему, если кто расхититъ его сокровище, т.-е. обезславитъ его высокое служеніе, то самая жизнь для него потеряетъ цѣну.

¹⁾ Арх. Михаилъ, „Толк. Ев. на Іоанна“, стр. 563.

Вотъ истинное христіанское понятіе о чести!... Такая честь поистинѣ дороже жизни... она есть слава Божія; истинная ревность о чести есть пламенная любовь къ Богу и ближнимъ¹⁾.

Апостоль здѣсь не хвалится, а защищается противъ осуждающихъ его (ст. 3); осужденіе же служителя въ дѣлѣ душевнаго спасенія естественно переносится, бросаетъ тѣнь и на предметъ проповѣди. Тамъ, гдѣ дѣло христіанской проповѣди тормозится непосредственно недовѣріемъ къ личности проповѣдника, когда апологетъ христіанства находится въ необходимости отвѣтить на поставленныя прямо къ нему требованія со стороны противниковъ, — защита личности въ видѣ разъясненія и истиннаго освѣщенія своего дѣла и поведения тогда вполне умѣстна и законна.

Стихъ 25-й той же главы раскрываетъ дѣло съ другой стороны; изъ него ясно видно, что апостоль имѣетъ въ виду „похвалу“ у Бога, т.-е. будущую жизнь и загробное воздаяніе, такъ что всѣ попытки оправданія „чести“ на этихъ словахъ падаютъ сами собою. Да и во всякомъ случаѣ, если и можно здѣсь подъ „похвалою“ разумѣть „честь“, то развѣ только „внутреннюю“, вѣриѣе, какъ уже и было замѣчено, одобреніе совѣсти: *похвала наша сія есть, свидѣтельство совѣсти нашей, что мы въ простотѣ и богоугодной искренности жили въ міръ, особенно же у васъ* (II Кор. I, 12)²⁾.

Можно бы указать иной случай, гдѣ апостоль какъ будто ближайшимъ образомъ вступился не за честь проповѣди, а за честь своей личности, какъ римскаго гражданина. Это было послѣ побоевъ и заключенія его и Силы въ Филиппахъ въ темницу, когда начальники хотѣли ихъ отпустить (Дѣян. XVI, 37—39). „Насъ, римскихъ гражданъ, безъ суда всенародно били и бросили въ темницу, а теперь тайно выпускаютъ?“ Заявленіе Павла такъ подѣйствовало на начальниковъ города, что они извинились передъ заключенными и просили ихъ удалиться съ миромъ, что апостолы и сдѣлали (ст. 40). Но слѣдуетъ замѣтить, что эта защита происходила передъ лицомъ властей, почитавшихъ римское право, и она только одна и могла подѣйствовать на нихъ. Кромѣ того, апостоль вступался, можетъ, вообще за права государ-

¹⁾ „Христ. понятіе о чести“. „Воскр. Чтеніе“, 1852/53 г., стр. 86—87.

²⁾ См. Янышева, „Православно-христ. ученіе о правдѣ“, стр. 94. М. 1887.

ства, какъ института, выработаннаго вѣками человѣческой справедливости и освященнаго свыше. Важность этого сознанія необходимо было поддерживать.

То же самое сказалось и въ другой разъ въ требованіи „суда кесарева“, который только и могъ судить апостола, такъ какъ передъ іудеями-обвинителями онъ считалъ себя вполне правымъ (25, 7—12).

И самый гласный судъ апостольскій обратился на защиту дѣла своей жизни, которое ничуть не нарушало господствующаго права, какъ это и выяснилось на предварительномъ слѣдствіи, послѣ котораго его хотѣли даже отпустить (гл. 26). Выясненіе этого вопроса шло такимъ образомъ на защиту христіанства, какъ ученія, уважающаго и защищающаго государственнѣйшій строй и, очень можетъ-быть, съ этимъ именно намѣреніемъ предпринималось апостоломъ. На это намекаетъ и рѣчь св. Павла въ Римѣ къ іудейскимъ старѣйшинамъ о смыслѣ и значеніи его подсудности: *они (римляне), судивъ меня, хотѣли освободить, потому что нѣтъ во мнѣ никакой вины, достойной смерти. Но такъ какъ іудеи противорѣчили, то я принужденъ былъ потребовать суда у кесаря, впрочемъ не съ тѣмъ, чтобы обвинять въ чель-либо мой народъ... за надежду Израилеву обложенъ я этими узамъ* (Дѣян. XXVIII, 18—20).

Оправданіе передъ римскимъ судомъ дало апостолу возможность проповѣдывать „со всякимъ дерзновеніемъ и невозбранно“ въ самомъ сердцѣ человѣческаго права (Римѣ) цѣлыхъ два года „царствіе Божіе“ (ст. 30—31).

Передъ почитателями же откровеннаго закона апостольскій оправдывался лишь святостью своей проповѣди и ея внутреннимъ сходствомъ и согласіемъ съ этимъ закономъ, какъ съ зерномъ, изъ котораго выросло могучее дерево христіанства. Въ этихъ случаяхъ „римскій гражданинъ“ не стыдился своего „безчестія“ (1 Кор. IV, 10) и со смиренной любовью и вѣрой въ свое дѣло переносилъ положеніе „отребія міру“ (ст. 13).

Ясно, о какомъ „добромъ имени“ заботился апостольскій: онъ желалъ быть „добрымъ христіаниномъ“, человѣкомъ достойнымъ своей великой миссіи; а что говорили на основаніи ложныхъ заключеній о немъ, по собственному его выраженію, было не важно: *для меня очень мало значитъ, какъ*

судите обо мнѣ вы, или какъ судятъ другіе люди; судія мнѣ Господь (I Кор. IV, 2—4).

Конечно, только исключительная духовная слѣпота или завистливая предубѣжденность могутъ позорить истиннаго христіанина; обычно же доброе поведеніе оправдываетъ и доброе имя. „Не подлежитъ сомнѣнію, — пишетъ Экштейнъ, — что доброе имя вовсе не страдаетъ отъ оскорбленія чести лица“ (стр. 90).

Стараніе о сохраненіи добраго имени сводится — если употребить обратный перифразъ — къ тому, чтобы не дать возможности говорить о немъ, какъ о „зломъ имени“. Чаще всего въ наше время смиренная любовь выставляется какъ смѣшная слабость, но высшее утѣшеніе для христіанина, если онъ можетъ, какъ переродившійся послѣ дуэли офицеръ Зиновій¹⁾, сказать о себѣ: „смѣются, а вѣдь любятъ!“

О сохраненіи такого добраго имени говорится и въ учебникахъ нравственнаго богословія, съ тѣмъ различіемъ, что одни дѣлаютъ больше уступки въ пользу общественно-правовыхъ отношеній²⁾, другіе — меньше. Болѣе идеальнымъ и широкимъ взглядомъ на честь смотритъ авторъ „Православно-христіанскаго ученія о нравственности“³⁾. Раздѣляя всѣ блага и добродѣтели на „аскетическія“ и „общественныя“ или соціальныя (стр. 151 и др.) и отдавая дань уваженія тѣмъ и другимъ, онъ все же чувство чести основываетъ на самоуваженіи, какъ совокупности всѣхъ аскетическихъ добродѣтелей (стр. 168—9), которыя такимъ образомъ должны проникать и совершенствовать общежительныя блага. Разсуждая вообще (а не въ частности о чести), авторъ пишетъ: „объективныя аскетическія блага составляютъ частію матеріалъ, по поводу котораго возникаютъ, частію орудіе, посредствомъ котораго выражаются какъ потребности естественнаго права и справедливости, такъ и общежительныя субъективныя и объективныя блага“ (стр. 151)⁴⁾.

Для заключенія главы повторимъ взглядъ, котораго мы держались при оцѣнкѣ общепринятыхъ понятій о чести.

1) Будущій старецъ Зосима. „Бр. Карамазовы“, стр. 335. С.-Пб. 1882 г.

2) Напр. Олесьничій (стр. 403—5); арх. Гавриилъ, особ. 653—5 и др.

3) І. Л. Янышевъ.

4) Съ этимъ вопросомъ намъ придется еще встрѣтиться въ главахъ о войнѣ и клятвѣ.

Признавая за ними облагораживающее вліяніе на жизнь частную и общественную, мы старались найти въ нихъ черты, которыя необходимо развиваются безъ руководства христіанской морали и противорѣчатъ ей главному и идеальному требованію безграничнаго смиренія, пересоздающаго жизнь на новыхъ началахъ братства и негражданской только равноправности. Не отрицая ихъ философской состоятельности, оправдываемой и самою жизнью, а поэтому и не разбирая ихъ подробно, мы внесли въ нихъ поправку христіанства и его идеальный взглядъ на жизнь и будущее царство Божіе, въ которомъ честь и честность должны составлять не привилегію, а общее достояніе. Тогда принципъ чести долженъ выйти изъ обихода, потому что не будетъ „безчестныхъ“. Только потерявъ понятіе чести, отбросивъ за ненадобностью употребленіе его, человѣчество найдетъ свою истинно человѣческую честь.

Отвергать принципъ чести, какъ мало пригодный для жизни, безусловно ошибочный и грѣховный — невозможно. Въ настоящее время, напротивъ, необходимо признать его великую силу для нравственной жизни, — жизни, какъ выражаются, „порядочнаго человѣка“. Но принципъ Христа (любное смиреніе) стоитъ гораздо выше, поглощаетъ и сглаживаетъ жесткость и всѣ недостатки человѣческаго принципа чести. Относительная важность честности въ общежитійскомъ смыслѣ сказала въ общежитійскомъ же выраженіи: „простая честность заставляетъ этого не дѣлать“. Иные въ этомъ случаѣ „честность“ замѣняютъ „порядочностью“, надъ чѣмъ другіе зло смѣются или относятся къ такому идеалу „порядочнаго человѣка“ съ нескрываемымъ презрѣніемъ¹⁾.

Не всегда дурно, во всякомъ случаѣ, то, что приводитъ къ хорошему концу, но лучше брать сразу (тому, кто можетъ) самый конецъ.

Жизнь міра и въ свидѣльствахъ новозавѣтныхъ Писаній хватается за то, что ей ближе и понятнѣе, оправдываясь естественно невозможностью сразу достигъ вершины христіанства; но каждый отдѣльный человѣкъ видитъ прямо къ нему обращенный ликъ Христа и, отзываясь на Его

¹⁾ См., напр., сарказмы М. Горькаго по адресу „порядочнаго человѣка“ въ повѣсти „Мужикъ“, „Жизнь“ 1900 г., кн. IV, стр. 29—31.

притягивающую всеильную любовь, минуя промежуточные ступени, не медля можетъ стать другомъ и чадомъ Божиимъ. Философъ и юристъ будутъ защищать и толковать по-своему тѣ же евангельскіе факты, которые христіанинъ со своей точки зрѣнія толкуетъ совершенно иначе. Съ точки зрѣнія права, напримѣръ, поведеніе „апостола языковъ“ въ извѣстномъ уже намъ случаѣ имѣетъ не только временное значеніе, но не преходящую необходимость неприкосновенности человѣческой личности и ея защиты путемъ гражданскихъ постановленій. Христіанское сознаніе утверждаетъ, напротивъ, что въ требованіи апостоломъ „суда кесарева“ сказано не оскорбленіе личности „римскаго гражданина“, а лишь защита и разъясненіе своего поведенія и проповѣди законнымъ путемъ, когда для этого не оставалось больше никакихъ средствъ, а дѣло жизни и душевнаго спасенія ближнихъ погибало. Апостолъ защищалъ не свои права, а право Божіе. Ясно, что честь личности проповѣдника выступаетъ только тогда, когда затрогивается безусловная почтенность и святость его миссіи и имѣетъ, слѣдовательно, своимъ объектомъ смиренное, но въ самомъ смиреніи непоколебимое утвержденіе чести имени Божія. Будущій апостолъ христіанства, имѣющій жить въ болѣе совершенномъ обществѣ, будетъ защищать только одно право — право любви и милости, и это право будетъ признаваться безспорнымъ. Такъ нужно думать, если имѣть въ виду общій тонъ проповѣди Христа и Его высшую заповѣдь смиренной любви.

Арх. Гавріиль, разсуждая съ точки зрѣнія современной общественной морали, пишетъ: „кто безусловно отвергаетъ честь, тотъ или совершеннѣйшій мудрецъ и герой добродѣтели, или слѣпой невѣжда и злодѣй. Но кто можетъ ручаться, что онъ одинъ мудръ и благороденъ?“ (стр. 653).

Мы не желаемъ приписывать себѣ совершеннаго злодѣйства, а за полное благородство нашего рѣшенія ручается высота и идеальная истинность божественной мудрости Христа...

Отъ идеальнаго взгляда на понятіе чести переходимъ къ практикѣ жизни, ея противорѣчіямъ и наиболѣе преступнымъ рѣшеніямъ вопроса чести.

В. Крыловъ.

(Продолженіе будетъ.)

О сущности и происхожденіи религіи¹⁾.

(Богословско-апологетическій очеркъ.)

Понятіе о религіи съ исторической или фактической стороны. Религія — слово латинское. Цицеронъ производитъ слово *religio* отъ *relegere* — перечитывать, обдумывать, въ приложеніи въ особенности къ священнымъ книгамъ, въ которыхъ излагаются вѣрованія, а также — относиться къ чему-нибудь съ особеннымъ вниманіемъ, почтеніемъ, бояться, быть боязливымъ. Лактанцій и большая часть послѣдующихъ за нимъ христіанскихъ писателей производятъ это слово отъ *religare* — связывать. Какое изъ данныхъ словопроизводствъ правильнѣе — до сихъ поръ спорный вопросъ среди теологовъ и филологовъ. Но для составленія понятія о религіи едва ли и можетъ имѣть значеніе первоначальный и дѣйствительный смыслъ, который соединялся съ этимъ словомъ. То понятіе, которое впервые было соединено со словомъ *religio* въ умахъ языческаго римскаго міра, конечно, не могло быть ни полнымъ, ни правильнымъ, потому что у римлянъ религіозная вѣра съ самаго начала ихъ исторіи не была уже истинной вѣрой, а уклонилась на ложный путь, какъ и вѣра остальныхъ языческихъ народовъ. Для насъ важнѣе то понятіе, которое соединило со словомъ *religio* высшее *истинное* религіозное сознаніе — христіанское, а въ такомъ случаѣ мы должны примкнуть къ словопроизводству Лактанція. Это словопроизводство совпадаетъ съ священнымъ Писаніемъ, гдѣ религія изображается въ видѣ *завета* или союза между Богомъ и человѣкомъ (Быт. XVII, 1, 6; Исх. XXXIV, 27; Сирах. I, 10; Мѣ. XXVI, 28).

¹⁾ Изъ уроковъ по Основному Богословію въ Виоапской духовной семинаріи.

Поэтому религія у православныхъ богослововъ опредѣляется, большею частію, какъ завѣтъ или союзъ между Богомъ и человѣкомъ. Впрочемъ, въ Библии слово „завѣтъ“ употребляется для обозначенія отношеній Бога не только къ людямъ, но и къ всей твари. Послѣ потопа, выражая Ною Свое опредѣленіе не истреблять болѣе земли, Богъ говоритъ, что Онъ заключаетъ завѣтъ въ этомъ смыслѣ съ Ноемъ и его потомствомъ, а также со всякою душою живою — съ птицами, со скотами и со всѣми звѣрями земными (Быт. IX, 8—11). Очевидно, когда опредѣляютъ религію, какъ союзъ Бога съ человѣкомъ, является нужда пояснить это опредѣленіе, указать такую черту, которая отличаетъ божественный союзъ съ человѣкомъ отъ отношеній Бога къ міру. Это уясненіе мы встрѣчаемъ въ высшей совершеннѣйшей религіи — въ христіанствѣ, именно въ словахъ Самого Основателя ея — Иисуса Христа. Исслѣдователи различныхъ направленій — пантеистическаго, деистическаго, теистическаго — согласно признаютъ, что въ самой полной и чистой формѣ религія осуществилась только въ Иисусѣ Христѣ. Онъ въ совершеннѣйшей полнотѣ и чистотѣ переживалъ и сознавалъ Свое общеніе съ Богомъ, и въ Его словахъ, слѣдовательно, можно найти самое правильное и типическое изображеніе сущности религіи. Иисусъ Христосъ понималъ Свои отношенія къ Богу, какъ единеніе съ Нимъ, и всѣхъ вѣрующихъ призывалъ къ такому нравственному единенію съ Богомъ чрезъ Него. Самое выразительное въ этомъ отношеніи мѣсто — въ первосвященнической молитвѣ Христа: „да вси едино будутъ: якоже Ты, Отче, во Мнѣ, и Азъ въ Тебѣ, да и ти въ Насъ едино будутъ“ (Іоан. XVII, 21). Если религія есть, такимъ образомъ, взаимное единеніе человѣка и Бога чрезъ Христа, то ясно, что этого признака мы не найдемъ въ естественныхъ языческихъ религіяхъ. Мы знаемъ, что со времени паденія человѣка до Христа Богъ промышленялъ о человѣкѣ, какъ и объ остальномъ мірѣ, но въ личное общеніе съ человѣкомъ не входилъ. Исключеніе составляетъ лишь Израильскій народъ, который, однако, былъ далекъ отъ полноты внутренняго общенія съ Богомъ. Въ этомъ смыслѣ ап. Павелъ называетъ естественнаго человѣка безбожнымъ: „яко бѣсте во время оно безъ Христа, отчуждени житія Израилева, и чужди отъ завѣтъ обѣтованія, упованія

не имуща и безбожни въ мірѣ“ (Ефес. II, 12). Но если не было у естественнаго человѣка личнаго общенія съ Богомъ, то не было, слѣдовательно, того, что Иисусъ Христосъ разумѣлъ подъ религіей. Въ самомъ названіи религіи *естественною* заключается внутреннее противорѣчіе, потому что въ понятіи религіи содержится признакъ *сверхъестественный*. Итакъ, съ христіанской точки зрѣнія, единственно истинной, должно признать, что всѣ естественныя религіи суть только субъективныя стремленія къ Богу, а не религіи въ собственномъ смыслѣ слова, — въ смыслѣ *дѣйствительнаго* союза человѣка съ Богомъ. — Тѣмъ не менѣе, такъ какъ во всякой естественной религіи присутствовала вѣра человѣка въ общеніе съ Богомъ, то терминъ „религія“ можетъ быть удержанъ и по отношенію къ естественнымъ религіямъ. Въ области сравнительнаго изученія религій подмѣченъ тотъ капитальный фактъ, что человѣкъ на всѣхъ ступеняхъ своего развитія ищетъ Бога и возноситъ къ Нему свои молитвы. Этотъ всемірный фактъ указываетъ на искони присущую человѣку потребность общенія съ Высшимъ Существомъ. Другой фактъ — тотъ, что человѣкъ находитъ удовлетвореніе для такой своей потребности именно въ исповѣдуемой имъ религіи. Источникомъ этого удовлетворенія служитъ внутренняя увѣренность, что невидимое Существо, къ Которому онъ обращается мысленно, слышитъ его молитвы и оказываетъ ему помощь.

На основаніи приведенныхъ соображеній понятіе о религіи, какъ личномъ, живомъ союзѣ человѣка съ Богомъ, — дѣйствительномъ ли то, или только воображаемомъ, — союзѣ богочеловѣческомъ, должно быть признано правильнымъ.

Психологическая природа религіи. Словомъ „религія“ въ научномъ и обыкновенномъ языкѣ обозначаются два очень различныхъ явленія. Когда мы говоримъ о религіи іудейской, христіанской или индійской, то мы разумѣемъ подъ нею совокупность тѣхъ или другихъ вѣрованій, богослужебныхъ обрядовъ и обычаевъ. Употребляя слово „религія“ въ этомъ смыслѣ, можно сказать, что извѣстный человѣкъ перемѣнилъ свою религію, т.-е. усвоилъ инныя религіозныя представленія вмѣсто прежнихъ, точно такъ же, какъ каждый можетъ научиться говорить по-англійски вмѣсто французскаго языка. Но слово „религія“ употребляется и въ другомъ значеніи. Когда мы говоримъ, что религія есть нѣчто такое, что отли-

часть человѣка отъ животнаго, мы имѣемъ въ виду не христіанскую, еврейскую или какую-нибудь иную историческую религію, но нѣкоторую особенность въ душевномъ настроеніи человѣка, которая дѣлаетъ его способнымъ къ религіи подъ различными именами и формами. Безъ этой способности, безъ этой возможности, безъ этого дара или этого инстинкта, — какъ угодно называйте, — никакая религія, даже самая низшая, напр. почитаніе идоловъ, не была бы возможна. Безъ способности къ рѣчи не возникла бы ни одна изъ историческихъ формъ языка; безъ религіозной потребности, живущей въ человѣкѣ, не появилась бы никакая религія. Люди начали со словъ, стали прямо говорить, не зная никакихъ правилъ языка, которыя открыли лишь со временемъ. И въ религіи люди начали съ поклоненія божествамъ, безъ предварительнаго уясненія сущности религіи, независимо отъ какого-либо догматизированія о ней инстинктъ указывалъ имъ предметъ поклоненія. Такимъ образомъ слово „религія“ можно употреблять въ смыслѣ субъективномъ, разумѣя подъ нею извѣстное состояніе нашего духа, особенность нашей психической организаціи, — назовемъ ли мы ее стремленіемъ, жаждою къ абсолютному, напряженнымъ и невѣдомымъ влеченіемъ къ безконечному, или любовью къ Богу.

Какъ скоро человѣкъ углубляется въ себя, онъ не можетъ не чувствовать своего отношенія къ безконечному, безусловному Существо и стремленія къ единенію съ этимъ Существомъ. И тамъ, гдѣ происходитъ это воспріятіе безконечнаго, такъ сказать, соприкосновеніе съ абсолютнымъ во внутреннемъ, ощущеніи, зарождается религія. Позитивизмъ думаетъ, что человѣкъ готовъ уже вычеркнуть то влеченіе къ безконечному и трансцендентному, которое характеризовало до сихъ поръ религію. Но это — заблужденіе. Въ благахъ и образахъ земли, этой подлежащей опыту дѣйствительности, онъ не находитъ себѣ полного удовлетворенія; по крайней мѣрѣ, наступаютъ иногда минуты, когда все земное и временное начинаетъ казаться ему ничтожнымъ и малымъ, когда его охватываетъ влеченіе къ вѣчному и непреходящему. Такое внутреннее отношеніе къ Верховному, трансцендентному Существо носитъ на религіозномъ языкѣ названіе вѣры. Какого-нибудь живущаго человѣка или историческую личность можно любить и уважать, но религіозное отношеніе мы мо-

жемъ ощущать только къ сверхчувственному (метэмпирическому) Существо. ВѢра всегда направляется на невидимое и сверхчувственное. Зарождаясь въ области ощущеній, слѣдовательно чувства, вѢра проникаетъ собою и остальные способности человѣка—разумъ и волю. Чувство не можетъ быть безпредметнымъ, и оно остановится тѣмъ устойчивѣе и глубже, чѣмъ опредѣленнѣе наши представленія о предметѣ. Прилѣпиться къ невидимому, трансцендентному Божественному Существо оно можетъ только тогда, когда въ разумѣ появился опредѣленный образъ Его. Религіозное чувство по самой своей природѣ есть чувство, проникнутое разумомъ, потому что только разумное существо стремится соединиться съ Верховнымъ Существомъ. Религіозное чувство, органически соединяясь съ представленіемъ религіознаго объекта, создаетъ въ человѣкѣ устойчивое настроеніе воли, которое выражается съ внутренней своей стороны въ богоподобіи, въ богоугодной нравственной жизни, а во внѣ—подъ формою благоговѣйнаго поклоненія Богу или молитвеннаго богопочитанія, другими словами — культа.

Такъ, религія, будучи по своей субъективной сторонѣ воспріятіемъ безконечнаго и сверхчувственнаго бытія, обнимаетъ собою всѣ силы и стороны духовной жизни человѣка, отражается на всей психо-физической природѣ его. Въ области разума она является, какъ знаніе о Богѣ, извѣстная догма или доктрина; въ области чувства и воли—какъ богоподобное, нравственное настроеніе и внѣшнее богослуженіе. И мы видимъ, что дѣйствительно всякая историческая религія распадается на три части: доктрину или миѳъ, нравственное ученіе и культъ. Конечно, эти части въ исторіи развитія каждой религіи могутъ и отдѣляться одна отъ другой, но только при взаимномъ соединеніи ихъ религія можетъ быть полнымъ удовлетвореніемъ для человѣческаго духа. Отсюда религію по ея психологической сторонѣ нужно опредѣлить такъ: она есть воспріятіе чрезъ вѢру Безконечнаго Существа вмѣстѣ съ отраженіемъ этого воспріятія на всей психо-физической природѣ человѣка. Въ такомъ, самомъ общемъ смыслѣ религія есть явленіе необходимое и присущее всему человѣчеству.

О всеобщности религіи. Необходимость религіи и нормальность или законность существованія ея въ родѣ человѣческомъ прежде всего пытаются доказать фактомъ всеобщности ре-

лигии. Какъ, повидимому, ни просто и наглядно это доказательство, оно, однако, представляетъ многія слабыя стороны съ строго-философской точки зрѣнія. Изъ того, что какая-либо истина не всегда и не всѣмъ была извѣстна, еще не слѣдуетъ, что она и на самомъ дѣлѣ не такова. Истина, какъ субъективная необходимость признанія того или другого факта, опредѣляется не по количеству или большинству голосовъ, ее принимающихъ, а по своему внутреннему достоинству, опредѣляемому нерѣдко даже личностью единичной. Что это на самомъ дѣлѣ такъ, доказательствомъ тому служить почти вся исторія наукъ. Извѣстно, что весьма многіе научные факты признавались необходимо истинными не вслѣдствіе опытныхъ наблюдений, свидѣтельствовавшихъ о томъ, что они составляютъ достояніе всего или большинства человѣчества, а какъ разъ наоборотъ: первоначально они дѣлались достояніемъ только избранной части человѣчества и только потомъ уже мало-по-малу превращались въ общечеловѣческое, неоспоримо истинное достояніе. Изъ сказаннаго слѣдуетъ, что въ рѣшеніи вопроса о необходимости религии мы не должны много полагаться на собраніе голосовъ отъ всего человѣчества. Болѣе вдумчивые апологеты такъ и поступаютъ. Извѣстный В. Д. Кудрявцевъ предупреждаетъ, что „эмпирически рѣшить вопросъ о будущности религии нельзя“, т.-е. опираясь на факты настоящаго времени и историческія свидѣтельства относительно прошедшаго, мы не въ силахъ утверждать всеобщность и необходимость религии и для будущаго времени. Не нужно забывать, что правильная, постоянная связь между всеобщностью и необходимостью не можетъ быть строго установлена въ направленіи отъ всеобщности къ необходимости, но только наоборотъ, отъ необходимости къ всеобщности. Не потому что-либо необходимо, что оно всеобще, а наоборотъ, потому что-либо и всеобще, что оно необходимо. Эмпирически-всеобщее не всегда на самомъ дѣлѣ оказывается необходимымъ (зло, грѣхъ, напр.), но подлинно-необходимое всегда намъ будетъ представляться, за исключеніемъ, конечно, фактовъ ненормальныхъ, не иначе, какъ именно только всеобщимъ.

Итакъ, если данная въ опытномъ наблюденіи всеобщность или распространенность того или другого факта еще не равняется его необходимости, то имѣетъ ли какое-нибудь до-

казательное значеніе ссылка на всеобщность религіи? Все-таки имѣеть. Фактъ всеобщности религіи указываетъ на инстинктивное убѣжденіе естественнаго человѣчества въ бытіи Божіемъ, въ религіи, обусловливаемое необходимостью ея. Эта ссылка на общечеловѣческое инстинктивное убѣжденіе не можетъ, конечно, имѣть значеніе строго-философскаго принципа. Но поскольку въ психической жизни вообще инстинктъ предшествуетъ сознательности, предвосхищая истину, не поддающуюся строго-методическому познанію, постольку мы можемъ положиться на него и при разсужденіи о всеобщности религіи. Эта ссылка на инстинктивное убѣжденіе человѣчества получаетъ тѣмъ больше вѣса и значенія, что въ данномъ случаѣ инстинктъ вполне совпадаетъ съ нравственнымъ чувствомъ, которое признаетъ религію явленіемъ нормальнымъ и законнымъ. Религія является, такимъ образомъ, постулатомъ или требованіемъ нравственнаго самосознанія, какъ это показано Кантомъ. Правда, всѣ нравственно-практическіе постулаты, на которыхъ основываются религіозныя истины, говорятъ не о томъ, что извѣстный предметъ существуетъ дѣйствительно, но лишь о томъ, что онъ необходимъ для насъ, что мы въ немъ нуждаемся и безъ него не можемъ обойтись. Но эта столь безусловная субъективная необходимость предмета служитъ уже залогомъ его объективнаго существованія. Очевидно, предметъ, въ которомъ мы такъ глубоко нуждаемся, необходимо долженъ быть объективно-реальнымъ; иначе и мы сами бы не существовали и не жили. Все это приводитъ къ убѣжденію, что всеобщность религіи есть всеобщность не случайная, а истинная, вполне тождественная необходимости и эту послѣднюю всецѣло обусловливается. Иначе наше нравственное сознаніе не могло бы относиться одобрительно къ религіи, хотя бы она была фактомъ всеобщимъ, какъ оно не одобряетъ зло, грѣхъ, несмотря на его всеобщность.

Къ этому слѣдуетъ еще прибавить указаніе на чрезвычайную живучесть религіозныхъ вѣрованій. Исторія показываетъ, какъ одно религіозное ученіе, вслѣдствіе своей несостоятельности, смѣнялось другимъ, какъ враждебная критика упорно изъ вѣка въ вѣкъ подрывала частныя догматы религіи, но совершенно нельзя наблюдать того, чтобы эта критика совершенно уничтожала самую религію, тѣ понятія, которыя

лежать въ ея основѣ. Конечно, было бы весьма странно объяснять эту распространенность и поразительную, упорную живучесть религіозныхъ вѣрованій простою случайностью. Правдоподобіе и научіе предполагать, что религія — явленіе не случайное и въ этомъ смыслѣ ложное, но явленіе необходимое и въ этомъ смыслѣ истинное.

Разборъ возраженій противъ всеобщности религіи. Противъ всеобщности религіи часто указываютъ на нѣкоторыя слишкомъ дикія племена, у которыхъ, будто бы, не видно никакихъ слѣдовъ религіи. Но къ самому факту существованія такихъ племенъ мы имѣемъ основаніе относиться отрицательно. По крайней мѣрѣ, по свидѣтельству лучшихъ и авторитетныхъ древнихъ и новыхъ мыслителей и изслѣдователей, безрелигіозныхъ народовъ и племенъ не было и нѣтъ. Изъ древнѣйшихъ мыслителей можно сослаться на Плутарха, Платона, Аристотеля, Цицерона. Послѣдній изъ факта всеобщности религіи выводилъ доказательство бытія Божія. Знаменитый психологъ нашего времени, Вундтъ говоритъ: „утвержденіе о существованіи безрелигіозныхъ народовъ имѣетъ столько же значенія, сколько сказаніе о существованіи нѣмыхъ народовъ, нѣкогда обращавшееся въ старой этнологіи“. Съ нимъ вполне совпадаетъ извѣстный филологъ и знатокъ естественныхъ религій, недавно умершій Максъ Мюллеръ. Онъ весьма остроумно и правдоподобно объясняетъ происхожденіе свидѣтельствъ нѣкоторыхъ путешественниковъ о безрелигіозныхъ племенахъ. Отзывы о безрелигіозности тѣхъ или другихъ дикихъ племенъ зависѣли, главнымъ образомъ, отъ незнанія путешественниками туземныхъ языковъ и нарѣчій, неумѣнья ихъ вести съ дикарями свободный и понятный для послѣднихъ разговоръ о религіи. Къ этому еще нужно прибавить совершенно понятную психологически склонность дикарей скрывать отъ чужихъ людей свои религіозныя вѣрованія изъ опасенія сдѣлать ихъ предметомъ профанаціи и насмѣшекъ. Словомъ, „теперь мы можемъ съ увѣренностью утверждать, что, несмотря на всѣ попытки, не были найдены гдѣ-либо человѣческія существа, которыя не имѣли бы у себя чего-либо такого, что для нихъ имѣетъ значеніе религіи“ (Максъ Мюллеръ). Но если бы даже и удались подобныя попытки, что доказывалъ бы этотъ фактъ? Какъ въ новорожденномъ младенцѣ, не приходимъ еще въ

самосознаніе, нѣтъ признаковъ богопочтенія, такъ и во взрослыхъ дѣтяхъ — дикаряхъ огрубѣлость можетъ простираться до того, что вся жизнь ихъ будетъ проходить въ удовлетвореніи лишь чувственныхъ нуждъ. Но изъ этого нельзя вывести заключенія, что въ ихъ сердцахъ не посажено сѣмя религіи. Извѣстно, что самые одичалые люди могутъ быть доведены до сознанія потребности чтить Божество. Значитъ, внутри ихъ есть сѣмя религіи; иначе ихъ нельзя бы приучить къ богопочтенію. Какое ни возьмемъ животное, даже болѣе другихъ смышенное въ различеніи чувственныхъ впечатлѣній полезнаго и вреднаго, пріятнаго и непріятнаго, его никакъ не научишь ничему, похожему на религію. Отсюда для опроверженія всеобщности религіи мало найти одно или нѣсколько безрелигіозныхъ племенъ, но и доказать, что они и при благопріятныхъ условіяхъ не способны къ религіи. Для правильной оцѣнки ссылки на безрелигіозныхъ дикарей не нужно забывать, что прежде дѣйствительно разсматривали дикарей, какъ зародыши человѣческаго рода, какъ живыхъ двойниковъ первобытнаго человѣка. Но этотъ наивный взглядъ теперь оставленъ въ наукѣ. Болѣе вдумчивые ученые, взгляды въ типъ дикаря, увидѣли, что это вовсе не начальный человѣческій типъ, а скорѣе одинъ изъ конечныхъ, ниспавшихъ, въ духовномъ отношеніи, вырождающихся. Но ниспасть можно до чего угодно, даже до потери способности къ религіи, но фактъ такого ниспаденія самъ по себѣ еще ничего не доказываетъ...

Иногда, дѣйствительно, въ качествѣ опроверженія всеобщности религіи указываютъ на утрату нѣкоторыми, даже культурными людьми, самой способности къ религіи, отрицаніе Бога или атеизмъ. Но при обсужденіи вопроса, не подрываетъ ли ученія о всеобщности религіи существованіе атеистовъ, нужно имѣть въ виду, что законъ всеобщности религіи есть законъ нравственный, а не физическій, т.-е. религія есть дѣло и природы и свободы человѣка вмѣстѣ. Отсюда и необходимость религіи есть нравственная, а не физическая. Значитъ, утрата религіи, какъ и всякой другой духовной способности, не представляетъ собою ничего невозможнаго. Люди при извѣстныхъ печальныхъ условіяхъ теряютъ и другія общечеловѣческія духовныя способности, какъ, напр., даже разумъ, но говоритъ ли это противъ все-

общей принадлежности его человѣческому роду?... Всякая способность для своего развитія и проявленія требуетъ соотвѣтственнаго упражненія и дѣятельности. Такъ и богосознаніе изощряется и совершенствуется нравственно-добродѣтельною жизнію. Божество не есть только предметъ познанія для ума, но цѣль живого стремленія нашего духа. Богъ есть высочайшее совершенство и благо, и потому приближеніе къ Нему и ясное ощущеніе Его возможно только для человѣка съ нравственно чистою душою. Добродѣтелю устанавливается сродство человѣка съ Богомъ, пріобрѣтается и совершенствуется богоподобіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и единеніе духа человѣческаго съ Богомъ. Поэтому нисколько не нужно удивляться тому, что добродѣтели всегда сопутствуетъ богопознаніе. Здѣсь имѣетъ примѣненіе общее правило въ познаніи: подобное познается подобнымъ. Не говоря уже объ отцахъ Церкви, и всѣ вообще вдумчивые люди причину невѣрія усматривали въ извращеніи нравственнаго чувства. Такъ, одинъ изъ глубокихъ мыслителей нашихъ дней, Гладстонъ, по вопросу объ основахъ вѣры и невѣрія замѣчаетъ: „отрицаніе признаетъ своимъ источникомъ исключительно разумъ; это вѣрно лишь отчасти. Меня все приводитъ къ убѣжденію, что главная причина, способствовавшая возрастанію въ наше время отрицательныхъ учевій, не интеллектуальная, а нравственная, и что ее слѣдуетъ искать въ возрастающемъ преобладаніи матеріальнаго и чувственнаго надъ сверхчувственнымъ и духовнымъ“. Этимъ, конечно, не устраняется значеніе и дѣйствіе теоретической причины атеизма, состоящей въ исключительномъ довѣрїи къ экспериментальному (опытному) методу, а также отчасти въ развитіи отвлеченнаго мышленія и рефлексїи. Богъ всегда только для немногихъ лицъ былъ предметомъ непосредственнаго внутренняго опыта; опытъ же внѣшній и основанная на немъ индукція къ Богу приводятъ далеко не всегда. Извѣстно кощунственное заявленіе знаменитаго астронома Лапласа, что онъ съ своимъ телескопомъ нигдѣ не видѣлъ Бога.

О происхожденіи религіи. При разрѣшеніи вопроса о происхожденіи религіи важно прежде всего установить, какъ возникло у человѣка понятіе о Богѣ, къ личному общенію съ Которымъ онъ стремится. Для составленія понятія о Богѣ необходимы два условія: 1) данныя или матеріаль и 2) воз-

возможность у человѣка образовать на основаніи этого матеріала понятіе о Богѣ. Ясно, что рѣшающему вопросу о происхожденіи идеи Бога важно выяснитъ именно возможность появленія у человѣка самой мысли о Богѣ. Между тѣмъ это, по большей части, и не выясняется. Извѣстны два главных направленія по вопросу о происхожденіи идеи Бога. Одни утверждали, что идея Бога прирождена человѣку, что она есть слѣдствіе воздѣйствія Бога на духъ человѣка (теорія нативизма); другіе, наоборотъ, признавали идею Бога слѣдствіемъ мыслительной дѣятельности самого человѣка, — слѣдствіемъ внѣшнихъ условій человѣческаго существованія (теорія эмпиризма). Но эмпиризмъ въ сущности не объясняетъ, откуда у насъ является идея абсолютнаго — Бога. Ни съ природы внѣшней, ни съ человѣка въ его эмпирической дѣйствительности понятіе о Богѣ не могло быть заимствовано. Въ природѣ мы встрѣчаемся лишь съ относительнымъ и матеріальнымъ; но идя отъ относительнаго къ относительному, мы никогда не дойдемъ до абсолютнаго и духовнаго. Себя человѣкъ знаетъ, какъ физическое существо, видимое и осязаемое; боговъ же онъ представляетъ невидимыми и неосязаемыми. Человѣкъ никогда не воображаетъ, что онъ можетъ сообщать свои мысли и желанія другимъ иначе, какъ путемъ внѣшняго общенія; къ Богу же онъ обращается мысленно, и увѣренъ, что молитва его будетъ услышана. Слѣдовательно, тутъ явленіе совершенно другого рода, чѣмъ простой антропоморфизмъ. На понятіе о Богѣ могутъ быть перенесены нѣкоторыя человѣческія черты, но самое понятіе о Богѣ отнюдь не можетъ быть взято съ человѣка. Представители нативизма, стремясь выяснитъ возможность у человѣка самой мысли о Богѣ, утверждаютъ, что понятіе о Богѣ — сверхъестественнаго происхожденія. Но и нативизмъ лишь видимо старается выяснитъ способность человѣка образовать понятіе о Богѣ, но въ дѣйствительности представляетъ только внѣшній матеріалъ для составленія этого понятія. Въ самомъ дѣлѣ, если понятіе о Богѣ дано человѣку Самимъ Богомъ, то какъ согласитъ съ этимъ разнообразіе представленій и понятій о Богѣ въ разныхъ религіяхъ? Если для разрѣшенія этого недоумѣнія предположить, что Богъ сообщаетъ человѣку одну только мысль о Себѣ или одно только неясное стремленіе, то и этимъ вопросомъ не выясняется. Стремленіе

къ Богу или мысль о Богѣ, по этой теоріи, все же дается человѣку, т.-е. внѣшне ему сообщается. Но въ такомъ случаѣ остается непонятнымъ, какимъ образомъ мысль о Богѣ или стремленіе къ Нему, какъ не человѣческія, могутъ служить содержаніемъ человѣческаго мышленія. Такимъ образомъ и теорія эмпиризма, и теорія нативизма одинаково не выясняютъ сущности идеи Бога. Обѣ теоріи раскрываютъ данныя или матеріаль для составленія понятія о Богѣ, но не уясняютъ самой возможности со стороны человѣка усвоить тотъ или другой матеріаль и на основаніи его создать то или иное понятіе о Богѣ.

Вполнѣ удовлетворительный отвѣтъ по вопросу о происхожденіи идеи Бога мы находимъ въ древнѣйшей священной философіи у Премудраго, что Богъ содѣлалъ человѣка „образомъ вѣчнаго бытія Своего“ (Прем. Солом., II, 23). Смыслъ этихъ словъ тотъ, что идея о Богѣ осуществлена въ человѣкѣ *природою его личности*, какъ живого образа Бога. Пояснимъ это. Природа личности человѣческой по отношенію къ внѣшнимъ условіямъ его существованія оказывается идеальной, т.-е. человѣкъ по самой природѣ своей личности сознаетъ себя, какъ свободную причину и нравственную цѣль всѣхъ своихъ произвольныхъ дѣйствій, иначе сказать, сознаетъ себя въ качествѣ безусловной сущности. Между тѣмъ опытная дѣйствительность говоритъ человѣку о его условности и ограниченности, потому что его жизнь опредѣляется и зависитъ отъ внѣшнихъ условій. Но хотя наша личность реально не можетъ быть безусловной и самосущей, однако природою своею она все-таки выражаетъ не міръ, а истинную природу самого Безконечнаго и Безусловнаго. Этотъ фактъ живого отображенія въ личности человѣка безусловнаго бытія ясно говоритъ человѣку о существованіи такой совершенной личности, которая является безусловною и самосущею — Богомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и о личной связи его съ Богомъ. Бытіе безусловное не есть выводъ изъ наблюденій надъ душевною жизнью человѣка: оно *прямо дано въ ней* — въ сознаніи ея свободы, ея нравственной цѣнности, потому что этихъ свойствъ нигдѣ нѣтъ въ мірѣ эмпирическомъ. Итакъ, религія въ средѣ каждаго народа возникла въ силу самаго склада человѣческаго духа, потому что человѣческая природа, по самому существу своему, какъ

образъ Божій, религіозна. Такъ вскрывается, говоря научнымъ языкомъ, необходимый онтологическій постулатъ религіи — *теоморфизмъ* человѣка. А такъ какъ однимъ изъ психологическихъ законовъ человѣческаго духа является его единство, то этотъ инстинктъ единства духа отражается и въ религіозной области. Мы наблюдаемъ поразительное сходство не только въ основныхъ догматахъ и мифахъ различныхъ религіи, но и во второстепенныхъ вѣрованіяхъ и даже внѣшнихъ церемоніяхъ.

Но если существо религіи раскрывается въ самой природѣ человѣческаго духа, то все-таки *дѣйствительная, истинная* религія могла возникнуть лишь подъ воздѣйствіемъ Бога, при условіи Откровенія Его человѣку. Хотя образъ Божій запечатлѣнъ въ человѣкѣ, однако для своего перехода въ *дѣйствительное* сознаніе, для живого и полного раскрытія своего онъ требуетъ взаимодействія съ Первообразомъ. Нужно, чтобы Самъ Богъ шелъ навстрѣчу человѣку въ созданіи послѣднимъ религіи. Какъ человѣческое самосознаніе раскрывается въ ребенкѣ при живомъ и личномъ общеніи съ окружающими людьми, такъ и религіозное самосознаніе можетъ раскрываться лишь при личномъ общеніи съ Богомъ. Истинная религія можетъ быть, поэтому, *только единою и откровенною*. Какъ только человѣкъ начинаетъ устанавливать свое отношеніе къ Богу на основаніи собственныхъ духовныхъ запросовъ, помимо Откровенія, онъ создаетъ религіи ложныя — естественныя. Такимъ образомъ, если на основаніи одного лишь психологическаго анализа природы и содержанія человѣческой личности устанавливается возможность возникновенія религіи, то только въ Библии можно найти дѣйствительное объясненіе этого факта. Библия говоритъ о субъективномъ основаніи религіи — сотвореніи человѣка по образу Божію — и объ объективномъ, когда представляетъ Бога первымъ возбудителемъ его духовныхъ способностей чрезъ непосредственное Откровеніе.

Ив. Николнзъ.

Христіанское подвижничество.

Въ апостольскомъ чтеніи, положенномъ въ память преподобныхъ мужей, мы слышимъ повѣствованіе о доблестныхъ герояхъ духа, кои „придоша въ милотехъ и въ козихъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени, ихже не бѣ достоинъ весь міръ, въ пустыняхъ скитающа и въ горахъ и въ вертепахъ и въ пропастьхъ земныхъ“ (Евр. XI, 37—38). Кто эти дивные въ терпѣніи и сильныя любовію къ лишениамъ суровой пустыни изгнанники міра, которыхъ онъ не достоинъ вмѣстить въ себѣ, св. апостолъ не называетъ намъ поименно. Съ яркою картинностію изображая полныя страданія образы этихъ скорбящихъ и озлобленныхъ, онъ разумѣеть здѣсь вообще всѣхъ тѣхъ мужей непобѣдимой вѣры и самоотверженной любви къ Богу, которыхъ „ни скорбь, ни тѣснота, ни гоненіе, ни гладь, ни нагота и никакая другая бѣда, ни даже самая смерть, не только не могутъ разлучить отъ любви Божія“ (Рим. VIII, 35), но еще служатъ для нихъ желаннымъ средствомъ явить свою всепобѣждающую любовь о Христѣ и тѣмъ дать невѣрующему міру поразительное доказательство живой дѣйствительности и глубочайшей силы нашего спасительнаго упованія. Можно думать, что при этомъ изображеніи умственному взору св. апостола предносились не только великіе образцы ветхозавѣтной праведности и мученичества за вѣру, о которыхъ онъ здѣсь и упоминаетъ (XI гл.), но и тѣ тьмочисленныя облака свидѣтелей любви и вѣры о Христѣ, которыми окружила себя истина новозавѣтная, и, значить, слова апостола звучали не только свидѣтельствомъ прошедшаго, но и знаменательнымъ пророчествомъ будущаго.

Изучающимъ прошедшія судьбы Церкви Христовой хорошо извѣстно, съ какою точностію оправдалось это апостольское пророчество и какими поразительными явленіями духа и силы (1 Кор. II, 4),—духа любви и силы вѣры,—такъ богата была христіанская жизнь въ прежнія отдаленныя и, повидимому, уже невозвратимыя времена; какіе безчисленные ряды мучениковъ своею кровію и костями утвердили на землѣ вѣчное царство Господа нашего Іисуса Христа,—Его Церковь святую, и какія безчисленныя же облака новыхъ свидѣтелей начала выдвигать Церковь потомъ, когда утихли гоненія, прекратились времена мученичества и наступило время мирнаго развитія христіанскихъ началъ, а съ нимъ и время дѣйствованія иныхъ, равночестныхъ мученикамъ, страдальцевъ и подвижниковъ нравственнаго евангельскаго совершенства съ его высочайшими цѣлями, но и тернистыми путями жестокихъ лишеній, озлобленій тѣлесныхъ и скорбей душевныхъ! На пространствѣ многихъ столѣтій проходятъ предъ нашими духовными взорами эти совершеннѣйшіе носители и выразители духа христіанскаго, — проходятъ въ милотехъ и въ козійхъ кожахъ, лишени всѣхъ благъ міра, но полные невѣдомыхъ ему благъ, скорбяще незнакомыми міру скорбями препобѣждающаго страсти духа, озлоблени всѣми озлобленіями темныхъ враждебныхъ имъ духовныхъ силъ, въ пустыняхъ, горахъ, вертепахъ и пропастяхъ земныхъ совершая чуждыя и непонятныя міру дѣла свои. Въ своемъ уединеніи мнили они скрыться отъ людей, чтобы тѣмъ удобнѣе предать себя Богу; но слава дѣлъ Божіихъ, — дивнаго во святыхъ Своихъ (Псал. LXVII, 36), не можетъ скрыться подъ спудомъ забвенія, ибо „тайну цареву добро есть хранить, дѣла же Божія повѣдати похвально (Тов. XII, 7. Изъ предисловія патріарха Софронія къ житію св. Маріи Египетской). Поэтому-то исторія и любовь вѣрныхъ явили на свѣтѣ вѣдѣнія ихъ жизнь, какъ спасительный для вѣрующихъ образецъ жизни совершеннѣйшей, а св. Церковь заповѣдала чтить память праведниковъ похвалами и, укрѣпляясь воспоминаніемъ о нихъ, тѣмъ съ большимъ терпѣніемъ стремиться на подлежащій каждому жизненный подвигъ (Евр. XII, 1). Таковъ смыслъ церковнаго празднованія памяти св. подвижниковъ благочестія, — празднованія, которымъ освящается большая часть дней церковнаго года.

Но, „елика преднаписана быша, въ наше наказаніе преднаписашася“. Если нельзя никому изъ вѣрныхъ относиться равнодушно къ намѣреніямъ и учрежденіямъ св. Церкви, и если никто не имѣетъ права пренебрегать тѣми нравственными уроками, которые выработала поставленная на истинныхъ основаніяхъ христіанская жизнь въ лицѣ лучшихъ и болѣе полныхъ выразителей и носителей ея духа, то менѣе всего прилично такое небреженіе тѣмъ, кто можетъ лучшимъ образомъ ознакомиться путемъ науки съ жизнію св. подвижниковъ благочестія, умственному взору которыхъ болѣе, чѣмъ кому-либо другому, открыта эта святая жизнь, а вмѣстѣ съ тѣмъ должна быть открыта и взорамъ ихъ сердца, располагая послѣднее къ дѣятельному подражанію праведникамъ и почитанію ихъ похвалами. Но въ то время, какъ истинныя чада Церкви и ревнители духа Христова всегда такъ именно и поступаютъ и съ должнымъ вниманіемъ относятся къ тѣмъ урокамъ, которые Церковь предлагаетъ извлекать изъ жизни подвижниковъ каждому по потребностямъ его собственной души, — міръ, чуждый ихъ возвышенныхъ стремленій и погрязшій въ собственныхъ, слишкомъ далекихъ отъ евангельскихъ заповѣдей, стремленіяхъ, не только оставался и нынѣ остается равнодушнымъ къ тому, что вѣщаетъ ему и къ чему призываетъ его святая жизнь Божіихъ избранниковъ, но и дѣлаетъ ихъ жертвами своего презрѣнія и ненависти, кидая грязью осужденія въ лучшіе и благороднѣйшіе порывы духа человѣческаго, клеймя иногда именемъ буихъ и объуродѣвшихъ тѣхъ людей, жизнь которыхъ была постояннымъ вхожденіемъ въ разумъ Божій, или, по крайней мѣрѣ, объявляя несомнѣстимымъ съ условіями своей жизни, исторически отжившимъ и потерявшимъ свое значеніе все то, что въ жизни подвижниковъ св. Церкви считается полезнымъ для своихъ чадъ и на что обязываетъ смотрѣть, какъ на образецъ, подражая которому, христіанинъ можетъ безтрудно и плодотворно протекать свой жизненный подвигъ. Такъ глухой къ божественнымъ желаніямъ міръ изгоняетъ прочь отъ себя, въ пустыню забвенія, тѣхъ, кои поставлены предъ нимъ, какъ свѣтъ и спасеніе ему, и прибавляетъ къ тѣмъ озлобленіямъ и скорбямъ, на которыя они добровольно обрекли себя, свои новыя озлобленія и новыя скорби.

Откуда же происходитъ эта злоба? Гордость міра -- вотъ первый источникъ этой злобы. Исполненный слишкомъ глубокаго чувства собственнаго достоинства, міръ не можетъ признать превосходнѣйшими себя тѣхъ, которые добровольно оставили его, признавъ его лежащимъ во злѣ (1 Иоан. V, 19), и отбѣгли въ пустыню, чая Бога, спасающаго отъ грѣховныхъ бурь (Псал. LIV, 9), волненіе которыхъ составляетъ значительное содержаніе мірской жизни. Въ этой гордости міръ клеймитъ именемъ безумія всякій путь жизни, который слишкомъ тѣсенъ и тернистъ сравнительно съ тѣми путями, по которымъ идетъ столь многое множество искаателей и поклонниковъ его временныхъ благъ; онъ называетъ глупостью, насиліемъ природы человѣческой, искаженіемъ истинной евангельской нравственности, образъ жизни, проникнутый тихимъ безстрастіемъ и спокойнымъ углубленіемъ въ міръ собственной душевной жизни съ удаленіемъ отъ заботъ и волненій обывденной, общественной и семейной жизни. Въ этой гордости, въ этомъ отрицаніи всякаго иного смысла жизни, кромѣ того, какой видитъ въ ней онъ самъ, міръ не можетъ возвыситься до пониманія той идеи, носителемъ которой было христіанское подвижничество и которая побуждала сильныхъ вѣрою и любовію Христовою людей оставлять міръ со всѣми столь естественными, такъ глубоко и, повидимому, нескоренимо прирастающими къ душѣ человѣческой жизненными привязанностями. Для плотныхъ взоровъ его кажется непостижимою та святая рѣшимость оставить міръ, которой такъ искренно и съ полнымъ правомъ дивятся истинный читатель подвижничества. Поэтому-то неудивительно, если міръ отрицаетъ эту рѣшимость и стремится закидать ее своими подозрѣніями, утверждая, что не христіанской нравственной идеѣ подвижничество обязано своимъ существованіемъ и не глубокое самоотверженіе служило его источникомъ, а, напротивъ, постыдное малодушіе, съ какимъ спѣшили многіе христіане скрыться въ пустыняхъ отъ ужаса языческихъ гоненій.

Говоря такъ, забываютъ, что ужасы гоненій умолкли именно тогда, когда получаетъ самое начало свое жизнь подвижническая, что величайшіе представители пустынножительства, какъ, напр., святые Пахомій (прежде языческій воишъ) и Иоаннѣкій (прежде иконоборецъ), не только не

были гонимыми, но добровольно оставляли ряды гонителей и бѣжали изъ міра, влекомые внутреннимъ голосомъ совѣсти или побуждаемые голосомъ высшаго призванія. Кто гналъ этихъ людей изъ міра и какая сила влекла ихъ въ пустыню, заставляя притомъ усиленно искать уединенія, мѣняя для того одно мѣсто обитанія на другое? И развѣ предъ этимъ страхомъ мученій и смерти со стороны гонителей многимъ легче для души страхъ того постоянного умиранія, въ какое поистинѣ обращалась жизнь подвижниковъ среди всевозможныхъ лишеній, какимъ подвергали они себя въ пустынѣ?! Гордый своимъ достоинствомъ міръ прежде, чѣмъ отрицать смыслъ подвижничества и глумиться надъ нимъ, изучаетъ ли этотъ чудный, живущій самою полною и возвышенною жизнію, міръ? Иногда мы видимъ, что внимательное углубленіе въ него производитъ переворотъ въ умѣ, скептически прежде къ нему относившемся, позволяя ему находить въ этомъ мірѣ такія красоты, такое нравственное удовлетвореніе, какихъ доселѣ онъ здѣсь и не предполагалъ. Но гораздо чаще можно замѣтить, какъ чада міра сего, не сдѣлавъ и шагу для ознакомленія съ этимъ міромъ, изошряютъ на немъ всѣ орудія легкомысленнаго издѣвательства и злобы. Одинъ огульному отрицанію предаетъ всѣ безъ исключенія преданія Церкви о жизни отшельниковъ, не обращая вниманія на то, что утвердившіе своимъ авторитетомъ эти преданія отцы и учителя Церкви — авторы нѣкоторыхъ изъ этихъ сказаній, какъ, напримѣръ, св. Аѳанасій Великій, были далеко не невѣжды въ разумнѣи истины и далеко не пристрастные цѣнители и сказатели исторической дѣйствительности, даже по суду самого міра. Другой такому же огульному осужденію предаетъ самыя начала отшельнической жизни, утверждая, что эти начала не только были извѣстны еще дохристіанской древности, но и уступаютъ въ достоинствѣ тѣмъ началамъ, которыя управляли жизнію лучшихъ и добродѣтельнѣйшихъ язычниковъ; говоря такъ, забываютъ, что въ самыхъ возвышенныхъ и наиболее близкихъ къ христіанству своихъ пунктахъ мораль языческихъ мудрецовъ не чужда примѣсей, которыя противны нравственности, и весьма еще чужда духу Христову. Третій рисуетъ характеръ подвижнической жизни чертами такого суроваго фанатизма въ проведеніи нравственныхъ требованій, благодаря которому, если бы

это было исторически справедливо, подвижничество является извращеніемъ христіанской нравственности; но при этомъ забывается, что „образъ кротости“ не есть нарицательный только эпитетъ христіанскихъ подвижниковъ, но истинная и главная черта ихъ нравственнаго облика, съ каковою выступаютъ они въ своей жизни и твореніяхъ, въ своихъ заповѣдяхъ и правилахъ. Съ этою кротостію и любовію они старались отклонить всякое скороспѣлое стремленіе къ подвигамъ со стороны притекавшихъ къ нимъ юныхъ любителей безмолвія. Съ этою любовію по правиламъ своей жизни отшельники относились къ чужому нравственному паденію. Проникнутые ею епископы-подвижники старались мольбами и внушеніями укротить гнѣвъ разгнѣванныхъ на народъ властителей (Амвросій, Флавіанъ); движимые ею они иногда только собственными слезами старались исправить сердца грѣшниковъ, между тѣмъ какъ важность грѣха требовала примѣненія суровыхъ мѣръ церковной дисциплины (св. Іоаннъ Златоустъ въ отношеніяхъ къ антиохійцамъ). Эта любовь побуждала ихъ добровольно отказываться отъ своихъ правъ на высокое положеніе въ Церкви Христовой (св. Григорій Богословъ), терпѣливо сносить обнаруженія злобы со стороны враговъ, радоваться въ изгнаніи, среди оскорбленій, и умирать съ словомъ прощенія на устахъ и благодареніемъ Бога за все (св. Іоаннъ Златоустъ).

Мы указали только на одинъ потокъ непріязни, который стремится уронить высокое значеніе христіанскаго подвижничества и мутными волнами порицанія загрязнить его свѣтлую идею; а есть и другой, если не такой грязный и стремительный, какъ первый, то болѣе его опасный по своей силѣ. Противъ подвижничества выступаетъ осмысленный, серьезный и, повидимому, даже старающійся не отрываться отъ истинно христіанской почвы взглядъ на жизнь, — выступаетъ съ твердыми логическими доводами, обнаруживающими нѣкоторое, правда поверхностное, знакомство съ тѣмъ явленіемъ, которое подвергаетъ отрицанію.

Люди этого направленія, часто даже ученые изслѣдователи глубокой христіанской древности (напр. извѣстный египтологъ Георгъ Эберсъ), оказываются не въ состояніи понять духъ христіанскаго подвижничества и, встрѣчаясь съ такими его обнаруженіями, которыя не мирятся съ ихъ узкимъ и ути-

литарнымъ понятіемъ о христіанской нравственности, съ торжествомъ указываютъ на нихъ, какъ на искаженіе возвышенныхъ требованій евангельскихъ, и на само подвижничество, какъ на невыгодную для Христовой Церкви аномалію. Для таковыхъ людей подвижническая жизнь служить синонимомъ праздности и малодушія, съ какими будто бы неблагоустроенная человѣческая свобода старается избѣгать обязательно, будто бы, налагаемаго Богомъ на каждого бремени жизни. Къ чему, — говорятъ они, — это фанатическое отверженіе благъ земной жизни, такъ достойныхъ, при законномъ ихъ употребленіи, и естественныхъ для человѣка, и это безпредѣльное желаніе пустынножительства? Такъ, напр., вспоминаемый Церковью 4-го ноября преподобный Іоанникій имѣлъ въ себѣ всѣ силы проходить указанный ему самою жизнію путь и всѣ качества, посредствомъ которыхъ могъ бы сдѣлать этотъ путь не только пріятнымъ для себя, но и полезнымъ для другихъ; но онъ, съ нетерпѣніемъ, увидѣвъ примѣръ созерцательной жизни въ лицѣ инока-прозорливца, скидываетъ съ себя бремя мірской жизни и спѣшитъ скрыться въ пустыню. Его окружаетъ разумная человѣческая среда, которой онъ могъ бы быть достойнымъ и полезнымъ членомъ, съ которой онъ могъ бы дѣлиться благами разумно-сознательной жизни и со стороны которой онъ пріобрѣлъ уже расположеніе — видимое доказательство его высокихъ и полезныхъ для людей душевныхъ качествъ; а онъ укрывается въ горныхъ расщелинахъ, предпочитая сообщество съ безсловесными, дикими и даже опасными звѣрями общенію съ людьми. И къ чему, — говорятъ далѣе, — это долготѣнее безмолвіе, это ревнивое удаленіе отъ общества человѣческаго и это нежеланіе даже показываться тѣмъ, которые издалика являлись къ кельѣ святого, надѣясь лицезрѣніемъ его и бесѣдою съ нимъ искупить трудности далекаго странствованія? И зачѣмъ это отрицаніе всякихъ жизненныхъ удобствъ, — всего, что напоминало бы употребленіе созданія Божія на пользу себѣ? Не есть ли это насильственное и безразсудное отверженіе власти, которую Самъ Богъ даровалъ человѣку и сознаніе которой можетъ служить вѣрнымъ и сильнымъ опредѣлителемъ его нравственной жизни?

Но лежащая въ основѣ того явленія, которое составляетъ предметъ нашей рѣчи, идея есть такой предметъ, на который

мы должны взглянуть очами вѣры и къ которому приложима только мѣра религіозно-нравственнаго христіанскаго чувства. Изъ утраты такой точки зрѣнія на христіанское подвижничество должно необходимо проистекать отрицаніе его; для того же, кто становится на нее, оно блистаетъ полнымъ свѣтомъ своей неземной красоты. Кто не въ состояніи постигнуть этой лежащей въ глубинѣ религіозно-настроенной души божественной жизни, кто не видитъ возможности лучшаго существованія внѣ міра и его волненій, для кого не существуетъ радостей выше земныхъ, и удовольствій — выше тѣхъ, которыя доставляютъ чувственность и чисто умственное безрелигіозное знаніе, — для того никогда не будетъ понятно подвижничество, и всѣ явленія этого міра имѣютъ значеніе для него не болѣе того, какое онъ придаетъ душевнымъ аномаліямъ. Такіе люди — люди плоти, а не духа, съ твердымъ плотянымъ сердцемъ и умомъ. Могутъ ли поэтому они постигнуть проникнутую чистымъ и святымъ духомъ область религіозныхъ влеченій? Вотъ почему не удивительно, если въ ихъ сужденіяхъ на ряду съ порицаніями и издѣвательствами мы слышимъ иногда уже болѣе серіозный мотивъ — ссылку на непониманіе тѣхъ явленій, которыми отличается отъ обыкновенныхъ путей человѣческихъ міръ подвижничества.

Но не одно только мудрованіе плоти не въ состояніи надлежащимъ образомъ отнестись къ подвижничеству. Слово Божіе открываетъ намъ глубокое различіе не только между плотянымъ и духовнымъ, но и между духовнымъ и душевнымъ, между воззрѣніемъ на предметы всецѣло христіански-религіознымъ и воззрѣніемъ, въ которомъ религіозное перемѣшано съ земнымъ, божественное съ человѣческимъ. Различіе этихъ двухъ точекъ зрѣнія глубоко: чтò для первой составляетъ необходимый законъ, то для другой — необязательный совѣтъ; чтò для первой есть исключительное благо, то для другой — заслоняется другими менѣе нравственными, но болѣе цѣнными благами. „Душевенъ чловѣкъ не пріемлетъ яже духа Божія: юродство бо ему есть и не можетъ разумѣти, зане духовнѣ востязуется (1 Кор. II, 14). Могутъ ли и для этихъ душевныхъ быть понятно подвижничество, и могутъ ли они отнестись къ нему съ полнымъ уваженіемъ? По ихъ взгляду, цѣль чловѣка — благоустроить

градъ земной, а подвижничество стремится къ небесному. Ихъ желаніе — утвердить на землѣ господство тѣхъ нравственныхъ началъ, которыя могутъ быть прочнымъ основаніемъ человѣческаго общежитія, а подвижничество проповѣдуетъ пустыню, одиночество и безстрастіе. Ихъ привязанности вращаются въ кругу земныхъ удобствъ, а отшельники внушаютъ отверженіе земныхъ благъ во имя небесныхъ. Поэтому ревнители умѣренной евангельской правды гонять отъ себя правду высшую; во имя правды закона, заключенной въ предѣлы земныхъ дѣлъ человѣческихъ, отвергаютъ правду свободнаго стремленія въ міръ небесный. Но законно ли поступать такимъ образомъ? Слово Божіе открываетъ намъ глубокое различіе между евангельскими заповѣдями относительно жизни нравственно совершенной и евангельскими совѣтами относительно жизни совершеннѣйшей, — между тѣмъ, что для всѣхъ обязательно, и тѣмъ, что составляетъ дѣло свободнаго избранія, тѣмъ, что каждому по силамъ, и тѣмъ, что могутъ вмѣстить только немногіе. Высоки эти совѣты; повидимому, превышаютъ они естественныя силы человѣка и идутъ наперекоръ его природѣ. И однако ихъ изрекла вѣчная истина, и въ нихъ-то заключается главное отличіе христіанской морали отъ морали языческой, въ нихъ-то называется тайна глубокаго, прерождающаго естественныя силы человѣка, вліянія вѣры Христовой!

Что же говорятъ и къ чему руководятъ насъ эти совѣты? „Иже любить отца или мать паче Мене, нѣсть Мене достоинъ“, сказано въ Евангеліи (Мѣ. X, 37). „Аще хочещи совершенъ быти, иди, продаждь имѣніе твое и даждь нищимъ: и имѣти имаше сокровище на небеси, и гряди во слѣдъ Мене“, сказалъ Иисусъ Христосъ богатому и ищущему высшаго совершенства юношѣ (Мѣ. XIX, 21). Когда св. апостолы по нѣкоторому случаю сказали Господу, что „лучше есть не женитися“, они получили отвѣтъ: „не вси вмѣщаютъ словесе сего, но имже дано есть... Могій вмѣстити да вмѣститъ“ (Мѣ. XIX, 11—12). Вотъ каковы евангельскіе совѣты, и вотъ чего требуютъ они отъ человѣка! „Жестоко слово сіе, и кто можетъ его послушати“, скажутъ многіе словами Евангелія (Іоан. VI, 60). Но потому-то, что оно жестоко для чувственно-ограниченной природы человѣка и требуетъ высшей силы духа, оно и есть только

совѣтъ, обращаемый ко всѣмъ, но вмѣстимый немногими. Того, въ комъ любовь къ душѣ своей сильнѣе любви къ міру и спасеніе ея составляетъ единственный предметъ его желаній, не страшитъ суровость этихъ совѣтовъ, ибо въ нихъ слышится ему голосъ любви Божіей, призывающей его въ небесную славу, жажда которой дѣластъ его безчувственнымъ къ тому суровому пути, которымъ онъ можетъ снискать ее.

Итакъ, жизнь созерцательная, отрѣшенная отъ міра и всецѣло обращенная къ Богу и вѣчности, не есть измышленіе человѣческое, не есть искаженіе евангельскаго нравственнаго ученія; напротивъ, это высшій путь, къ которому призывается обновленное во Христѣ человѣчество и по которому человѣкъ неминуемо восходитъ къ уготованной намъ небесной славѣ. Но любвеобильное милосердіе Божіе знаетъ, какъ трудно глубоко падшей природѣ нашей разорвать всякую связь съ земнымъ и безраздѣльно отдаться вѣчности. Поэтому, благословляя всякій жизненный путь, лишь бы онъ совершался во имя Христова и при свѣтѣ вѣчныхъ Его заповѣдей, христіанство предлагаетъ жизнь созерцательную только свободному человѣческому избранію и вышеуказанные совѣты свои назначаетъ жизненною нормою немногихъ сильныхъ вѣрою и пламеньющихъ любовію душъ. Но это-то послѣднее, это отличеніе обыденныхъ низменныхъ обнаруженій религіознаго чувства отъ высшихъ пламенныхъ его выраженій и должно указать намъ истинныя наши отношенія къ христіанскому подвижничеству. Очевидно, если мы — послѣдователи духа Христова, какими мнимъ себя, то не можемъ съ полнымъ равнодушіемъ, а тѣмъ болѣе съ презрѣніемъ относиться къ ревнителямъ высшей евангельской правды. Слыша вѣщаніе Христова, что только путемъ крестнаго подвига можно войти въ царство Его, не обязаны ли безропотно нести свой жизненный крестъ и съ благоговѣніемъ смотрѣть на тѣхъ, кто соразмѣрно своимъ силамъ беретъ тяжелѣйшій крестъ — полное самоотверженіе во имя Христова?! Подозрѣвая чистоту ихъ намѣреній, съ какими отбѣгли они въ пустыню, награждая дѣянія ихъ забвеніемъ

и даже осужденіемъ, насильственно искажая тотъ нравственный обликъ, съ какимъ пустынножителю являются въ исторіи, мы высказываемъ тѣмъ не только самовольное искаженіе исторической правды, но и грубое незнаніе природы религиознаго чувства, такъ какъ прилагаемъ къ нему мѣру своего мелкаго, неспособнаго на малѣйшія самопожертвованія религиознаго чувства. Въ насъ оно мерцаетъ лишь слабою и часто потухающею искрою, такъ что къ намъ вполне приложимо божественное осужденіе: „вѣмъ твоя дѣла, яко ни студень еси ни теплъ: не да студень былъ ни теплъ. Тако... изbleвати тя отъ устъ Моихъ имамъ“ (Апок. III, 15—16). Но были люди, которые жили этимъ чувствомъ всецѣло, отдавались ему безраздѣльно, приносили ему въ жертву всѣ привязанности, горѣли постоянно одною жаждою божественнаго — и въ отвѣтъ на эту жажду получили въ полное удовлетвореніе блага, которыхъ теперь тщетно добивается міръ путемъ продолжительной и трудной борьбы съ господствующими всюду темными силами. Жизнь ихъ есть тайна глубокой вѣры и любви: скудные тою и другою мы едва даже можемъ понять эту жизнь и потому имѣемъ ли право говорить что-либо въ ихъ осужденіе, когда даже вообще не можемъ судить чужому рабу? Осуждая эту жизнь подвижниковъ, порицая ихъ за удаленіе отъ міра и желая тѣмъ возвратитъ ихъ на тотъ жизненный путь, по которому идемъ сами, мы чрезъ то отторгаемъ достойнѣйшіе и лучшіе члены отъ Церкви и являемся, сами не понимая того, орудіемъ тѣхъ темныхъ силъ, съ которыми ведутъ они постоянную брань, и притомъ ко вреду самимъ себѣ.

Мы говоримъ: ко вреду себѣ, — потому что значеніе подвижничества не ограничивается только предѣлами личнаго усовершенствованія подвижниковъ, — хотя совершаемые въ уединеніи пустыни съ усиленнымъ стремленіемъ быть скрытыми отъ взоровъ людскихъ ихъ подвиги для самихъ отшельниковъ и не имѣютъ другого значенія, — но простирается и на нравственные судьбы всего христіанскаго общества. Служа совершеннѣйшимъ носителемъ духа Христова и полнымъ выразителемъ евангельскихъ началъ, подвижничество тысячу

незримыхъ путей проводило эти начала и въ жизнь общественную и, такимъ образомъ, по вышнему устроению, явилось глубокою христіански-цивилизующею силой. Для насъ, отдаленныхъ гранью многихъ столѣтій отъ того времени, когда жизнь подвижническая сіяла полнымъ свѣтомъ, можетъ показаться и непонятнымъ и невѣроятнымъ его вліяніе на христіанскую жизнь, но въ этомъ вліяніи нельзя сомнѣваться. Подъ этимъ вліяніемъ, незамѣтно переносимомъ въ общество изъ пустыни то людьми, посѣщавшими подвижниковъ съ нарочитою цѣлію получить отъ нихъ религіозно-нравственное назиданіе, или утѣшеніе въ несчастіи, или благой жизненный совѣтъ, или врачеваніе душевное, или, наконецъ, исцѣленіе отъ тѣлесныхъ недуговъ, то путемъ случайныхъ, даже праздныхъ, слуховъ, — подъ этимъ вліяніемъ улучшались общественные и семейные нравы, вводились и прививались нравственные начала въ жизнь или сами собою, или рукою тѣхъ сильныхъ земли, которые взирали на жителей пустыни взорами учениковъ и подражателей. Не думайте, что это вліяніе было чисто аскетическое, отрицательное по отношенію къ жизни общественной и мірской. Не думайте, что пустынножители въ горячемъ стремленіи къ правдѣ высшей гнали прочь правду умѣренную. Напротивъ, съ охотою принимая къ себѣ всѣхъ тѣхъ, которые бѣжали отъ міра, разбитые его волненіями, и нуждались для своего успокоенія въ пустынномъ безмолвіи, отшельники, извѣдавшіе всю трудность своего подвига, старались отклонить всякое скороспѣлое стремленіе къ жизни созерцательной, учредивъ для этого новопоступающимъ продолжительный искусь. Они не старались внести мечъ въ міръ, раздѣляя дѣтей съ родителями, мужей съ женами и усиленно привлекая всѣхъ въ пустыню. Наоборотъ, они стремились утвердить въ обществѣ христіанскій миръ и любовь, обращая сердца озлобленныхъ и оскорбленныхъ къ оскорбителямъ, примиря враждующихъ, утишая страсти; силою своего глубокаго нравственнаго вліянія на приходящихъ къ нимъ, а чрезъ нихъ и на все общество христіанское, они подчиняли міръ Богу, благоукрашая и благоустраивая. Жизнеописанія нѣкоторыхъ великихъ подвижниковъ

передаютъ намъ, что во время гоненій, когда духъ религіозной ревности въ христіанахъ подвергался опасности ослабѣть предъ ужасами мученій и дѣйствительно слабѣлъ, они являлись въ многолюдные центры христіанской и языческой жизни, чтобы силою своего нравственнаго авторитета и безмолвнымъ указаніемъ на свои добровольные подвиги во имя вѣры и любви къ Богу одушевить колеблющихся въ вѣрѣ — стоять въ исповѣданіи до крове (св. Антоній Великій). Видимъ также, что слава ихъ дивныхъ дѣлъ заставляла сильныхъ земли искать ихъ молитвъ и совѣтовъ, а на эти исканія могли ли они иначе отвѣчать, какъ не указаніемъ на высшіе законы божественнаго міроуправленія, которымъ подчинены и цари, располагая ихъ быть истинными пастырями и судіями людей Божіихъ и, такимъ образомъ, сообщая высшія христіанскія начала въ тѣ области общественной жизни, гдѣ кроются пружины чловѣческаго благоустройства: законодательство и администрація (св. Антоній Великій въ отношеніяхъ къ Константину). И кто знаетъ, безъ этого, изъ пустыни исходящаго, вліянія нравственная жизнь христіанскаго общества тѣхъ временъ, можетъ-быть, не стояла ли бы ниже того уровня, на которомъ мы ее видимъ въ дѣйствительности, и не была ли бы скуднѣе тѣми свѣтлыми явленіями, примѣры которыхъ можно находить въ житіи такихъ лицъ, какъ Филаретъ Милостивый, Іоаннъ и Марія со своею добродѣтельною дружиною?

Послѣ всего сказаннаго, полагаемъ, ясно, съ какимъ глубокимъ благоговѣніемъ обязаны мы относиться къ подвижникамъ благочестія. Ихъ возвышенные нравственные образы вполне оправдываютъ апостольское о нихъ слово: „ихже не бѣ достоинъ весь міръ“. Они суть орудія правящей міромъ благодати Божіей, которая въ мірѣ, полномъ грѣха, оставила святое сѣмя, чтобы оно было постояннымъ свидѣтелемъ противъ насъ, обличителемъ грѣховъ нашихъ, живымъ показателемъ тѣхъ высочайшихъ путей Божіихъ, по которымъ должна двигаться обновленная во Христѣ природа наша, и тѣхъ гибельныхъ путей, по которымъ мы такъ усиленно спѣшимъ прочь отъ небесной своей славы, наконецъ —

предстателемъ и молитвенникомъ за нашъ грѣшный міръ. Она⁴ явлены, какъ свѣща на свѣщницѣ, свѣтящая яркимъ свѣтомъ добродѣтелей во тьмѣ грѣховной жизни нашей, чтобы, одушевляясь ихъ примѣромъ и видя, до какихъ степеней совершенства можетъ восходить природа наша, взирая на такое окружающее насъ облако свидѣтелей, съ терпѣніемъ мы стремились на подлежащій намъ жизненный подвигъ, взирая на Начальника и Совершителя вѣры Іисуса (Евр. XIV, 1), крестъ Котораго они съ любовію и терпѣніемъ понесли на себѣ.

Значеніе подвижничества для насъ, дѣтей вѣка сего, таково же, какъ и во всѣ вѣка. Законъ евангельскій есть вѣчный законъ Божій человѣку, и заповѣди, данныя въ Откровеніи и самымъ дѣломъ вполне проясненныя св. подвижниками благочестія, суть вѣчныя заповѣди, во свѣтѣ которыхъ надлежитъ человѣку совершать свое шествіе къ отечеству небесному, подобно тому какъ одна и та же грѣховная природа у человѣка, одни и тѣ же страсти и болѣзни, требующія духовнаго врачеванія. однѣ и тѣ же всегда, когда бы и гдѣ бы онъ ни жилъ. Поэтому всякое время и всякое общество христіанское равно нуждаются въ тѣхъ урокахъ благочестія, которые выработала подвижническая жизнь, и въ тѣхъ образцахъ для подражанія, какими являются христіанскіе пустынножители. Наше же, въ частности, время преимущественно практическаго холоднаго расчета, меркантильной погони за благами міра и значительнаго равнодушія къ высшечувственнымъ потребностямъ природы человѣческой — весьма богато и тѣми печальными послѣдствіями, какія проистекаютъ отсюда и которыя обнаруживаются разстройствомъ многихъ сферъ жизни. Богатое открытіями, возвысившими достоинство ума безъ соотвѣтственнаго, однако, достоинства сердца и воли, наше время и есть преимущественно время самолюбивыхъ стремленій и самыхъ неуступчивыхъ страстей. Но поэтому-то самому оно и нуждается въ такомъ вліяніи, которое вызвало бы подавленную въ глубинѣ души современнаго человѣка искру теплаго религіознаго чувства, воодушевило міръ любовію къ Богу, указало бы ему на инья

блага, чѣмъ тѣ, которыхъ добивается онъ, обратило бы взоръ его на другое знаніе и другую премудрость кромѣ изучаемыхъ имъ, которыя, не уничтожая современной премудрости и знанія, но соединившись съ ними, составили бы дивную гармонию и полноту духовнаго совершенства, съ которыми онъ явился бы истиннымъ царемъ Божія созданія. Источникъ такого вліянія — духъ вѣры, поскольку онъ объемлетъ человѣка. Жизнь св. подвижниковъ, какъ выраженіе этого духа, какъ показатель тѣхъ предѣловъ, до которыхъ можетъ возвышаться въ этомъ шествіи душа, имѣетъ важное значеніе для современнаго человѣка, живымъ опытомъ убѣждая его, что есть другая жизнь, — чуждая его волнений, и есть другія цѣли и бытія, — существенныя, вполне достойныя природы нашей и благотворныя по своему значенію для нея, обнимающія и удовлетворяющія всѣ его потребности и совершенно удаляющія изъ жизни то ощущеніе неудовлетворенности и неполноты, какимъ томится современное практическое человѣчество. Взирая на это томленіе, истинный ревнитель высшей евангельской правды долженъ желать, чтобы тѣ великіе нравственные образы, которые и въ древности просвѣщали общество христіанское, мы постоянно носили въ душѣ, всюду старались, по мѣрѣ возможности, воспроизводить ихъ и поступать по нимъ. О, если бы тѣ спасительныя правила, которыя установлены ими, мы старались дѣятельно изучать и примѣнять въ жизни, мудро соразмѣряя ихъ съ ея обыденными заботами и нуждами, не исходя для этого въ пустыню и не оставляя того мірскаго званія, въ которое каждый поставленъ, но, насколько возможно, въ мірѣ земномъ преслѣдуя градъ грядущій! О, если бы, по крайней мѣрѣ, мы старались подражать въ этомъ мудромъ сочетаніи земнаго съ небеснымъ и божественнаго съ человѣческимъ тѣмъ подражателямъ духа св. подвижниковъ и ревнителямъ житія ихъ, каковыхъ находимъ мы и въ современномъ человѣческомъ обществѣ! Подвижники благочестія свѣтлою и чистою душой живы въ памяти вѣчной межъ нами. Въ жизни своей являя намъ высшее благо, озаря насъ свѣтомъ идей жизни и твореній своихъ, по-

учая насъ жизнию своею и вдохновеннымъ словомъ, они остаются для насъ вѣчнымъ примѣромъ посильнаго подражанія. И пусть мы сами остаемся въ мѣрѣ, въ его суетѣ, пусть сами мы не воплощаемъ въ своей жизни великихъ по смыслу идей св. подвижниковъ древности, но

Образъ ихъ, вѣчной сіяя красой,
Средь тьмы заблужденій, въ юдоли земной
Памъ будетъ звѣздой путеводной!

У. С. С. Б.

ОТДѢЛЪ II.

ЕЩЕ ПЯТНАДЦАТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ СЪ РАСКОЛОМЪ¹⁾.

1885-Й ГОДЪ.

(Вторая половина.)

Получивъ официальное предложеніе присутствовать на Казанскомъ соборѣ епископовъ привожскихъ епархій²⁾, въ первыхъ числахъ іюля я отправился въ путь. Въ Нижнемъ сѣлъ на пароходъ, и послѣ пріятнаго плаванія по Волгѣ, въ полдень 7-го числа прибылъ въ Казань, гдѣ и прожилъ одиннадцать дней. Краткія, но точныя свѣдѣнія о происходившемъ на соборѣ были тогда же сообщены мною въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* (№ 226), откуда потомъ эта статья съ добавочными примѣчаніями была перепечатана мною въ тринадцатой книжкѣ *Братскаго Слова* (1885 г.,

¹⁾ Продолженіе, см. 2-ю книгу.

²⁾ Оно содержалось въ слѣдующемъ письмѣ оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода отъ 29 іюня, за № 3024:

„Въ началѣ наступающаго іюля мѣсяца имѣеть быть въ Казани съѣздъ епископовъ привожскихъ и нѣкоторыхъ смежныхъ епархій для совѣщанія по церковнымъ дѣламъ и вопросамъ того края. Имѣя въ виду, что въ ряду предметовъ совѣщанія преосвященныхъ предстоить занять видное мѣсто вопросу о расколѣ, я признавалъ бы весьма полезнымъ присутствіе ваше въ Казани на все время означеннаго съѣзда преосвященныхъ, которымъ можетъ встрѣтиться надобность въ личныхъ объясненіяхъ съ вами по предмету вашей специальности.

„Посему я желалъ бы, чтобы вы, пользуясь наступившимъ канікулярнымъ временемъ и свободою отъ служебныхъ занятій по академіи, теперь же отправились въ Казань и оставались тамъ, по возможности, до окончанія засѣданій, о чемъ я вмѣстѣ съ симъ сообщаю высокопреосвященному митрополиту Іоаннікію для распоряженія о снабженіи васъ отъ академіи подлежащимъ видомъ на проѣздъ“.

т. II, стр. 129). Здѣсь, между прочимъ, говорилось: „Всѣ собравшіеся архипастыри съ великимъ уваженіемъ и вниманіемъ вспоминали объ отцѣ Павлѣ и, сожалья, что по причинѣ болѣзни онъ не могъ лично прибыть въ Казань для участія въ разсужденіяхъ по вопросамъ о расколѣ, поручили профессору Субботину послать къ нему въ Крымъ, гдѣ онъ находился на лѣченіи, телеграмму отъ ихъ имени съ выраженіемъ особаго уваженія къ его трудамъ на пользу святой Церкви и желаніемъ возстановленія силъ для дальнѣйшаго ихъ продолженія. Досточтимый старецъ, изнуренный трудами, болѣзнію и въ послѣднее время нѣкоторыми душевными огорченіями, былъ глубоко тронуть и утѣшенъ такимъ вниманіемъ цѣлаго собора архипастырей“ (стр. 135). Эти послѣднія слова сказаны мною на основаніи слѣдующаго письма, которое отецъ Павелъ 11-го іюля послалъ мнѣ въ Казань:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ Николай Ивановичъ.

„Я имѣлъ счастье 10-го іюля получить посланную вами телеграмму, которою вы извѣщаете меня, что всѣ собравшіеся архипастыри торжественно выразили сочувствіе моимъ трудамъ и желаютъ мнѣ здравія, и вамъ поручили о томъ извѣстить меня, что и васъ, всегда мнѣ сочувствующаго, тронуло глубоко.

„Эти строки телеграммы, извѣщающія о такомъ вниманіи собравшихся святителейъ къ малѣйшимъ трудамъ убогаго старца, бывшаго раскольника, весьма глубоко тронули мое сердце; я не нахожу словъ, которыми бы выразить мою чувствительнѣйшую глубокую благодарность собору святителейъ, и паче потому, что это вниманіе архипастырей къ моему труду (который и вашъ трудъ) придаетъ ему значеніе къ большому распространенію. Прошу васъ передать собору святителейъ мое глубокое чувство благодарности за ихъ архипастырское вниманіе къ малѣйшему труду моему, и прошу ихъ святительскихъ молитвъ, чтобы ничтожный мой трудъ послужилъ въ пользу святой Церкви, предъ которою я настолько виноватъ своими дѣйствіями въ расколѣ, что вину свою никакими трудами загладить не могу, но надѣюсь получить милость только по человѣколюбію Владыки Господа молитвами ихъ, православныхъ святителейъ. Прошу ихъ святительскаго благословенія. Благодарю и васъ за сочувствіе ко мнѣ и за содѣйствіе мнѣ въ трудахъ моихъ.

„Вашъ покорный слуга архимандритъ *Павелъ*“.

Письмо это я получилъ 18-го іюля, въ день моего отъѣзда изъ Казани, когда уже простился съ присутствовавшими тамъ архипастырями. И такъ какъ самъ не могъ уже прочесть его въ собраніи преосвященныхъ, то просилъ исполнить это остававшася въ Казани В. К. С., которому для этого и передалъ письмо.

21-го іюля я пріѣхалъ на родину, гдѣ находилось мое семейство, и оттуда на другой же день, 22-го числа, извѣщалъ отца Павла:

„Пишу вамъ съ родины, изъ Шуи, куда пріѣхалъ вчерашній день прямо изъ Казани или, точнѣе, изъ Нижняго, такъ какъ по случаю замедленія парохода долженъ былъ дѣлать сутки пробыть въ этомъ городѣ, который Богъ и привелъ посѣтить первый разъ въ жизни.

„Въ самый день моего отъѣзда изъ Казани, 18-го числа, уже простившись съ преосвященными, я получилъ письмо ваше и передалъ В. К., чтобы въ слѣдующее собраніе прочелъ его членамъ собора. Насъ обоихъ оно тронуло глубиною вашего смиренія: потому я почелъ необходимымъ сдѣлать его въ подлинникѣ извѣстнымъ владыкамъ, которые, къ моему великому утѣшенію, все безъ исключенія относятся къ вамъ со всеѣмъ подобающимъ вниманіемъ и уваженіемъ.

„Я очень виноватъ предъ вами: обѣщалъ вамъ писать изъ Казани, и не исполнилъ обѣщанія. Простите Бога ради. Но, право, не видѣлъ, какъ проходило время. И теперь не стану входить въ подробности, которыя удобнѣе передать при свиданіи, если приведетъ Богъ. Притомъ же К. П. поручилъ мнѣ написать о соборѣ для *Московскихъ Вѣдомостей*: тамъ, надѣюсь, скоро прочтете. Скажу теперь нѣчто лишь о томъ, что всего ближе насъ касается и васъ особенно интересуетъ.

„Съ докладовъ о расколѣ началось первое же (общее) собраніе. Доклады были уже заготовлены вамъ хорошо знакомымъ казанскимъ специалистомъ по расколу и, какъ видно, вполне одобрены были казанскимъ владыкой. Первый докладъ, о необходимости издать отъ собора воззваніе къ старообрядцамъ, встрѣтилъ возраженія, — говорили, что этимъ слѣдуетъ не начинать, а заключить разсмотрѣніе вопросовъ о расколѣ. Владыка Палладій, какъ предсѣдатель собора, настоялъ однако, чтобы немедленно прочитано было самое воззваніе, уже составленное специалистомъ-докладчикомъ. Длинное-предлинное и, говоря откровенно, во всеѣхъ отношеніяхъ неудачное, воззваніе это произвело тяжелое впечатлѣніе

на присутствовавшихъ. Произошло довольно неловкое молчаніе; затѣмъ постановили — отложить рѣшеніе вопроса о воззваніи до послѣднихъ засѣданій. Между тѣмъ, спустя нѣкоторое время, секретно предложили мнѣ написать другой проектъ воззванія. Я старался разъяснить всѣ неудобства, какія представляетъ для меня это порученіе; но долженъ былъ уступить настоятельному требованію, и послѣдніе два дня занимался именно этимъ дѣломъ, для большаго удобства переѣхавъ изъ города на прекрасную архіерейскую дачу, которую обязательно предложилъ мнѣ занять на это время преосвященный Палладій. Пойдетъ ли въ дѣло мой трудъ, не знаю; уѣзжая, я передалъ его въ полное распоряженіе владыкъ¹⁾. Затѣмъ разсмотрѣніе докладовъ по расколу происходило въ комиссіи, которая состояла изъ преосвященныхъ Пермскаго Ефрема, Саратовскаго Павла и Оренбургскаго Веніамина. Важнѣйшее, что рѣшено принять: выдѣленіе дѣлъ по Единовѣрію изъ вѣдѣнія консисторій въ полное вѣдѣніе преосвященныхъ, назначеніе миссіонеровъ съ достаточнымъ содержаніемъ и совершенно освобожденныхъ отъ занятій по приходу, учрежденіе миссіонерскихъ сѣздовъ въ Москвѣ, и именно у васъ. Не знаю, какъ исполнять всѣ эти предположенія, войдутъ ли они въ церковную практику; но важно уже то, что пришлось преосвященнымъ объяснить многое, чего они не знали. Въ этомъ отношеніи считаю бывшій сѣздъ ихъ очень важнымъ и думаю, что даже мое присутствіе не было бесполезнымъ. Нѣкоторые владыки были очень внимательны къ тому, что приходилось говорить. Мнѣ особенно понравился своимъ сердечнымъ и серьезнымъ отношеніемъ къ вопросамъ о расколѣ оренбургскій преосвященный²⁾. Онъ жилъ на дачѣ казанскаго владыки и въ послѣдніе два дня, которые я тамъ же провелъ, мнѣ пришлось много и о многомъ говорить съ нимъ, прогуливаясь по аллеямъ превосходнаго дачнаго парка.

1) Составленное мною „Пастырское воззваніе“ къ старообрядцамъ отъ „епископовъ православныя греко-россійскія Церкви, въ богоспасаемомъ градѣ Казани собравшихся“ было принято, какъ увидимъ далѣе, и напечатано въ „Дѣяніяхъ“ этого собора (С.-Пб. 1886 г.), а вслѣдъ за тѣмъ напечатано мною въ седьмой кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 507) и отдѣльно Братствомъ св. Петра митрополита.

2) Веніаминъ, въ слѣдующемъ 1886 г. переведенный въ Воронежъ, гдѣ и скончался 7 мая 1890 года. Изъ девяти, присутствовавшихъ на Казанскомъ соборѣ, преосвященныхъ теперь остаются въ живыхъ только двое: преосв. Тихонъ, епископъ Саранульскій, нынѣ архіепископъ Иркутскій, и Павелъ, епископъ Саратовскій, нынѣ Пензенскій.

„Три дня пробыль въ Казани К. П. Спрашивалъ о васъ. Особенно много пришлось бесѣдовать съ В. К. Я просилъ его помочь вамъ въ дѣлѣ о покупкѣ дома для монастыря вашего. Незадолго до отъѣзда получилъ плачевное письмо Игнатія Александрыча объ отказѣ новинковскимъ единовѣрцамъ въ ихъ просьбѣ объ освященіи у нихъ церкви. Я показалъ это письмо В. К., и оба поскорбѣли о томъ, чтѣ дѣлается въ Москвѣ. А все Охотный рядъ...

„Нынѣ отправляюсь отсюда въ Москву и лавру. Пора. Дѣла предстоитъ много. Я распорядился, чтобы вамъ послали корректуру вашей статьи: это для того, чтобы вы взглянули, все ли вѣрно исправлено мною¹⁾. Корректуру возвратите мнѣ съ вашими замѣчаніями, если найдете нужнымъ ихъ сдѣлать. Но боюсь теперь, какъ бы не запоздать съ этимъ дѣломъ. Разстояніе большое, а на исправность почты не всегда можно разсчитывать. По пріѣздѣ, нужно будетъ немедленно начать печатаніе. Какъ-то Богъ дастъ справиться съ дѣлами!

„Изъ Казани я вынесъ самое отрадное впечатлѣніе. Меня принимали такъ, какъ и не заслуживалъ. А всего болѣе утѣшенъ тѣмъ, что видѣлъ полное вниманіе къ вамъ.

„Вы не спѣшите изъ Крыма, если пребываніе тамъ приноситъ вамъ пользу. Притомъ же осень — лучшее время въ Крыму.

„Какъ здоровье ваше? Я нашель здѣсь семью здоровой по милости Божіей. Володя даже не особенно скучалъ; но встрѣтилъ меня съ неописанной радостью“.

Немедленно по полученіи этого письма отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Чувствительно благодарю васъ за увѣдомленіе съ родины. Сорадуюсь вамъ о утѣшеніи вашемъ въ Казани и благодарю Бога, что даровалъ вамъ быть полезнымъ для Церкви вашимъ трудомъ на совѣщаніяхъ святителей. Дай Богъ, чтобы составившіяся на нихъ рѣшенія пришли къ благому совершенію! Благодарю и за ходатайство по дѣлу о покупкѣ дома для монастыря. А что дѣло новинковскихъ единовѣрцевъ рѣшено не въ ихъ пользу, это жалко. Дѣлать нечего. Грустно то особенно, что не исполняютъ обѣщаній и не помнятъ ихъ. Значитъ, нѣтъ и надежды начинать съ ними какое-нибудь дѣло.

„Радуюсь, что благополучнымъ обрѣли ваше семейство.

¹⁾ Рѣчь идетъ о примѣчательной статьѣ о. Павла: „Совѣты старообрядцу о необходимости и вѣрнѣйшихъ способахъ разсмотрѣнія истины“. Напечатана съ моимъ обширнымъ примѣчаніемъ въ 11-й кн. *Братскаго Слова* 1885 г. (т. II, стр. 5).

„Прошу васъ, — когда статья ваша о Казанскомъ соборѣ будетъ напечатана въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ*, пришлите мнѣ тотъ № газеты, гдѣ она будетъ помѣщена.

„Я отъ скуки написалъ здѣсь небольшую статейку о томъ, зачѣмъ старообрядцы не христосуются съ нами въ день Пасхи. Цѣль моя — сблизить старообрядцевъ съ православными. Посылаю вамъ эту статью. Если годится, напечатайте ее съ вашими исправленіями¹⁾. На дняхъ я написалъ еще, въ формѣ письма къ вамъ, описаніе видѣнныхъ мною здѣсь на древнихъ памятникахъ изображеній четвероконечнаго креста. Посылаю и его, — можетъ, найдете неизлишнимъ напечатать²⁾).

„Совѣтъ вашъ пожить въ Крыму буду имѣть въ виду.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе и молитвы херсонскихъ святыхъ“.

Изъ Крыма же отецъ Павелъ писалъ мнѣ *18-го августа*:

„Имѣю честь увѣдомить васъ, что я 19-го или 20-го числа намѣренъ, если Богъ благопоспѣшитъ, отправиться въ Москву. По пути, если благоугодно Богу, думаю на денекъ заѣхать въ Харьковъ получить благословеніе отъ преосвященнаго Амвросія и въ Курскъ въ преосвященному Михаилу. Дай Богъ благополучно прибыть въ Москву, видѣть васъ и соутѣшаться общею бесѣдою“.

О возвращеніи отца Павла немедленно увѣдомилъ меня, по его порученію, отецъ Филаретъ. Потомъ и самъ онъ писалъ *29-го августа*:

„Простите, что я своеручно васъ не увѣдомилъ о моемъ пріѣздѣ, а поручилъ это сдѣлать отцу Филарету. Теперь, отдохнувъ съ дороги, увѣдомляю, что доѣхалъ до Москвы, слава Богу, благополучно. По пути остановился въ Харьковѣ. Преосвященный Амвросій принялъ меня весьма радушно, оставилъ у себя до другого дня, къ обѣду пригласилъ ректора и инспектора семинаріи, за обѣдомъ поминалъ бывше братскіе одушевленные праздники и просилъ засвидѣтельствовать вамъ почтеніе. Заѣхалъ я и въ Курскъ; но преосвященнаго Михаила не засталъ, — онъ былъ въ епархіи.

¹⁾ „Бесѣда съ старообрядцемъ безпоповскаго согласія о пасхальномъ пріѣздѣ: *Христосъ воскресъ*“, напечатана въ 13-й кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. II, стр. 109).

²⁾ Статья „Древніе памятники съ изображеніемъ четырехконечнаго креста (изъ письма къ редактору)“, напечатана въ 12-й кн. *Братскаго Слова* (см. тамъ же, стр. 84).

„Дай Богъ лично увидѣться съ вами. Былъ по прїѣздѣ у владыки-митрополита: принялъ какъ обыкновенно; спросилъ объ успѣхахъ лѣченія, и больше никакихъ разговоровъ не было“.

Я поспѣшилъ увидѣться съ отцомъ Павломъ, и при свиданіи нашелъ его въ гораздо лучшемъ сравнительно положеніи, нежели въ какомъ видѣлъ при отъѣздѣ его въ Крымъ. Спокойная жизнь тамъ и особенно морской воздухъ благотворно повліяли на его здоровье. Много говорили о моей поѣздкѣ въ Казань и объ его пребываніи въ Херсонисскомъ монастырѣ. Въ это время онъ весьма озабоченъ былъ дѣломъ о покупкѣ дома для монастыря, чтобы обезпечить хотя немного его, ничѣмъ необезпеченное, матеріальное положеніе. *12-го сентября* онъ писалъ мнѣ:

„Я всегда докучаю вамъ своими просьбами, потому что вы сами поощряете меня къ этому вашимъ къ моимъ просьбамъ вниманіемъ или, точнѣе, тѣмъ, что не менѣе, какъ мы сами, показываете сочувствія къ нашимъ монастырскимъ нуждамъ. Вотъ въ чемъ моя просьба къ вамъ.“

„Вчера я подалъ прошеніе владыкѣ-митрополиту о покупкѣ дома. Въ прошеніи пояснена нужда и выгода для монастыря этой покупки. Владыка благосклонно принялъ прошеніе, такъ какъ былъ въ добромъ расположеніи, но высказалъ сомнѣніе, разрѣшить ли Святѣйшій Синодъ покупку, такъ какъ капиталы, которые предположено употребить на нее, пожертвованы монастырю для пользованія процентами, которые должны быть употребляемы не на одно содержаніе монастыря, а и на другіе предметы, напримѣръ на училище. Я отвѣтилъ, что все, что завѣщано, будетъ удовлетворяемо изъ доходовъ, какіе будутъ получаться съ дому. Итакъ, дѣло начато, и я хочу теперь письмомъ испросить В. К., чтобы посодѣйствовалъ успѣху нашей просьбы, а васъ прошу и съ своей стороны поддержать мою просьбу вашимъ ходатайствомъ въ Петербургѣ.“

„У меня гоститъ Василій Егорычъ Кожевниковъ изъ Калуги¹⁾. Онъ написалъ сказаніе о Ксеносѣ. Намъ понравилось; только, думаю, нужно нѣсколько сократить его. Послѣ праздника Воздвиженія онъ намѣренъ лично представить вамъ это сказаніе. Ему желательно

¹⁾ В. Е. Кожевниковъ, обратившійся изъ раскола, былъ большимъ пріятелемъ Ксеноса и принималъ большое участіе въ раскольническихъ дѣлахъ; его весьма интересная біографія, переданная мнѣ Пафнутіемъ, была еще въ 1875 г. напечатана въ *Братскомъ Словѣ* (т. II, стр. 9).

дней пятокъ пожить въ Параклитовомъ скиту, близъ Лавры: порекомендуйте, чтобы его тамъ приняли и пріютили“.

15-го сентября я отвѣчалъ:

„По желанію вашему я написалъ въ Петербургъ о вашемъ монастырскомъ дѣлѣ, хотя увѣренъ, что ваше собственное письмо будетъ принято тамъ съ полнымъ вниманіемъ и безъ моего ходатайства.

„Вчера я послалъ вамъ экземпляръ моей статьи о Казанскомъ соборѣ¹⁾. Она произвела впечатлѣніе. Дударевъ²⁾ написалъ мнѣ по ея поводу восторженное письмо. А особенно любопытно то, что очень большое и очень уважительное благодарственное письмо прислалъ Шестовъ, пріятель Т. И. Филиппова и Верховскаго: ему весьма понравились мои примѣчанія объ Единовѣріи³⁾. Для меня письмо его — совершенная неожиданность. Что означаетъ оно?

1) Это былъ, конечно, отдѣльный оттискъ изъ 13-й кн. *Братскаго Слова*.

2) Калужскій миссіонеръ; его хорошо написанныя статьи печатались тогда въ *Братскомъ Словѣ*.

3) Примѣчанія эти были написаны подъ влияніемъ тѣхъ печальныхъ опытовъ несправедливаго отношенія московскихъ духовныхъ властей къ Единовѣрію, о которыхъ многократно говорилось въ нашей перепискѣ. Такъ, въ одномъ я писалъ между прочимъ: Въ рѣшеніи вопросовъ объ Единовѣріи „часто руководятся опасеніемъ, какъ бы не дозволить православнымъ перейти въ Единовѣріе. Это опасеніе есть не что иное, какъ недоразумѣніе, и притомъ весьма прискорбное. Происходящее отъ недостатка правильныхъ понятій объ Единовѣріи. Не было примѣра, да и едва ли возможно, чтобы липо, дѣйствительно, а не по имени только, принадлежащее къ православной Церкви, не приверженное или не принадлежащее тайно къ расколу, перешло когда-нибудь въ Единовѣріе. Но предположимъ это; что же отсюда? Если Единовѣріе есть *едино по вѣрѣ*, по общенію въ таинствахъ и священноначаліи, съ православіемъ, и все различіе между ними состоитъ въ обрядѣ, который до существа вѣры не относится и православія не нарушаетъ, то почему же и православному (если бы это могло случиться) не дозволить перейти въ Единовѣріе, т.-е. употреблять обряды, которыхъ, безъ сомнѣнія, онъ уже до этого держался?“ и т. д. Въ другомъ примѣчаніи, по поводу состоявшаго на соборѣ постановленія — изгнать дѣла объ Единовѣріи изъ вѣдѣнія консисторій, большею частью не имѣющихъ понятія о томъ, что есть Единовѣріе, я писалъ, фактически подтверждая нужду такого постановленія: „Вотъ и сейчасъ, какъ мы пишемъ это, предъ нами письмо почтеннаго ревнителя православія, много потрудившагося для приведенія въ Церковь новинковскихъ старообрядцевъ, съ горькой жалобой, что консисторія отказала этимъ бывшимъ старообрядцамъ, а теперь единовѣрцамъ, въ просьбѣ обратиться принадлежащую имъ раскольническую часовню въ едновѣрческую церковь“. Рѣчь идетъ объ упомянутомъ выше письмѣ ко мнѣ И. А. Александрова (*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 136 — 138).

„Василья Егорыча радъ видѣть. Постараюсь сдѣлать для него, что могу.

„Не посѣтите ли вы насъ на праздникъ? Но смотря на ужасную погоду, боюсь и звать. Жаль мнѣ, что вы не пробывли сентябрь въ Крыму. Тамъ не то теперь, что у насъ. Какъ ваше здоровье? На меня погода плохо дѣйствуетъ.

„Обратили ли вы вниманіе, какъ раздувается дѣло о рѣчи при открытіи шумовскихъ бесѣдъ? Мнѣ, кажется, лучше бы не прибѣгать къ защитѣ, съ какою выступили *Московскія Выдомостт.* Странная защита! И не вызоветъ ли она новыхъ рѣзкихъ замѣчаній?!“

18-го сентября отецъ Павелъ писалъ въ отвѣтъ:

„Шестовъ знаетъ, что извѣстныя мысли его объ Единовѣрїи вы не раздѣляете; но онъ, очевидно, доволенъ тѣмъ, что написали о необходимости справедливаго отношенія къ единовѣрцамъ.

„Весьма благодаренъ вамъ за ходатайство о домѣ для монастыря. Ваша помощь не излишня. Если бы владыка взялся за дѣло такъ, какъ требуетъ его обязанность обезпечить монастырь столь выгодной покупкой, тогда никого и не понадобилось бы беспокоить просьбами. Но мы, единовѣрцы, такого вниманія еще не заслужили. Притомъ же нашъ монастырь стоитъ какимъ-то межеумкомъ: православные (вы знаете, кого я разумѣю здѣсь) толкаютъ отъ себя прочь за то, что не тѣ обряды имѣемъ; единовѣрцы²⁾ толкаютъ отъ себя прочь и помогаютъ только тѣмъ, отъ чего нельзя уклониться, потому, что мы не обрядовѣрцы, а смотримъ на обряды, какъ на вещь среднюю³⁾. Скажите мнѣ, какъ научиться переносить несправедливость отъ тѣхъ и другихъ. Кто не понимаетъ моего положенія, думаетъ, что я спокоенъ. О себѣ я уже не помышляю; но какъ не думать мнѣ, сколько изъ-за меня⁴⁾ терпѣть

¹⁾ Разумѣется напечатанная въ № 253 *Московскихъ Выдомостей* 1885 г., чрезвычайно рѣзкая статья противъ „злостныхъ (какъ сказано въ статьѣ) инсинуацій, помѣщенныхъ въ *Современныхъ Извѣстияхъ* отъ 10 сентября на преосвященнаго Мисаила“.

²⁾ Т.-е. попечитель типографїи и прочіе единовѣрцы, не чуждые расположенности по расколу, излишне дорожащіе своими обрядами.

³⁾ Единовѣрцы, о которыхъ идетъ рѣчь, являются, какъ и раскольники, дѣйствительно „обрядовѣрцами“; но и тѣ православные, которые до того дорожатъ своимъ обрядомъ, что не могутъ простить единовѣрцамъ иной обрядъ, развѣ не должны, по справедливости, подлежать также упреку въ обрядовѣрїи?

⁴⁾ Т.-е. изъ-за того, что о. Павелъ явился проповѣдникомъ правильныхъ понятій объ Единовѣрїи.

Никольскій единовѣрческій монастырь съ самаго моего вступленія въ настоятельство! И вотъ, если бы удалось совершить покупку дома, я помышляю, что хотя нѣсколько змплатилъ бы монастырю за то, чего онъ чрезъ меня лишался. Простите за это выраженіе моихъ чувствъ. Я не всѣхъ виню; я знаю и цѣню расположенныхъ ко мнѣ и къ монастырю, — но ихъ немного. Это пишу вамъ одному подъ бременемъ тяжести.

„Началь сочинять маленькое замѣчаніе на одно письмо Аврамія¹⁾ о числѣ лѣтъ 1666. Не знаю, какъ довершу“.

20-го сентября я отвѣчалъ:

„Получилъ грустное письмо ваше. Вполнѣ сочувствую вамъ. Станемъ терпѣть, и да наградитъ Господь наипаче ваше терпѣніе. *Терпѣніе убоихъ не пошибнетъ до конца*: къ вамъ и братству вашему эти слова жалостныя имѣютъ полное приложеніе.

„В. К. общаетъ быть въ Москвѣ, и именно для свиданія съ вами: тогда еще лучше можно будетъ поговорить о вашемъ монастырскомъ дѣлѣ.

„Тяжелая осень плохо отражается на здоровьѣ: вы какъ здраствуете?

„Былъ у меня Василій Егорычъ. Побесѣдовали и почитали его воспоминанія о другѣ — Ксеносѣ. Можно напечатать, но многое требуетъ исправленія“.

25-го сентября отецъ Павелъ былъ въ лаврѣ, на праздникъ преподобнаго Сергія, и посѣтилъ меня. Онъ привезъ мнѣ очень интересную статью о свиданіи и бесѣдѣ съ нѣкимъ Дитманомъ, секретантомъ въ родѣ Пашкова. 28-го сентября я писалъ ему:

„Нынѣ отправляюсь въ Москву по дѣламъ редакціи. Отдамъ въ типографію и вашу статью о Дитманѣ, за которую очень вамъ благодаренъ. Но имѣю къ вамъ два вопроса относительно этой статьи, на которые прошу отвѣтить: 1) Какъ озаглавить статью? Я озаглавилъ: „Свиданіе и бесѣда съ однимъ изъ вѣрующихъ въ новыя откровенія и новое апостольство“. Годится ли?²⁾ 2) О какомъ откровеніи, бывшемъ въ Антиохіи, упоминается въ статьѣ? Это нужно бы указать точнѣе. Пожалуйста, пришлите мнѣ нуж-

¹⁾ Т.-е. инока Аврамія, сочиненія котораго были тогда напечатаны въ седьмомъ томѣ „Матеріаловъ для исторіи раскола“.

²⁾ Подъ такимъ заглавіемъ статья и была напечатана въ 16-й кн. *Братскаго Слова* за 1885 г. (т. II, стр. 333).

ныя свѣдѣнія: я ими воспользуюсь при просмотрѣ статьи въ корректурѣ.

„Сердечно благодарю васъ за посѣщеніе, которымъ много меня утѣшили.

„Звали меня назавтра въ Ростовъ, на праздникъ; побоялся погоды и утомленія, — не поѣхалъ. Да и въ Москвѣ нужно побывать“.

Черезъ день, 30-го сентября, отецъ Павелъ отвѣтилъ:

„Заглавіе статьи вы изложили правильно, — я согласенъ. Мнимый апостолъ сослался на то откровеніе, бывшее въ Антиохіи, о которомъ говорится въ 13-й главѣ книги Дѣяній Апостольскихъ, и которымъ Варнава и Павелъ были посланы на проповѣдь Евангелія. Такимъ мой собесѣдникъ признавалъ и свое посланничество.

„Благодарю васъ и ваше семейство за любовное гостепріимство: Богъ да воздастъ вамъ мзду страннопріимства и любви!“

Въ слѣдовавшемъ за тѣмъ письмѣ моемъ¹⁾ къ отцу Павлу я извѣщалъ его, что по дѣлу о покупкѣ дома писалъ и К. П., — просилъ и его содѣйствія этому дѣлу. Въ томъ же письмѣ я спрашивалъ отца Павла, доволенъ ли онъ только что вышедшей тогда шестнадцатой книжкой *Братскаго Слова* и особенно, какъ судить о напечатанномъ въ ней дополненіи къ статьѣ о Казанскомъ соборѣ²⁾. Это дополненіе вызвано было особыми обстоятельствами. Названная статья, какъ уже было замѣчено, вызвала многіе сочувственные отзывы, а со стороны нашихъ охотнорядскихъ неблагожелателей, поощряемыхъ и московскою духовною властію, неблагосклонно смотрѣвшихъ на самое участіе мое въ засѣданіяхъ собора, подверглась порицанію, — недовольны были особенно постановленіями объ Единовѣрїи, въ которыхъ заподозрили мое вліяніе. Въ противовѣсъ этимъ порицаніямъ я рѣшился привести теперь полученныя мною сочувственныя письма духовныхъ и свѣтскихъ лицъ³⁾, содержащія въ себѣ много цѣнныхъ замѣчаній объ отношеніяхъ православнаго духовенства, и вообще православныхъ, къ расколу и Еднновѣрїю, а предварительно раскрылъ, на основаніи несомнѣнныхъ данныхъ, что постановленное въ Казани есть не что-либо новое, а только возстановленіе прѣжнихъ предписаній Свягѣйшаго Синода православному духовенству о наиболѣе

¹⁾ Письмо это не сохранилось.

²⁾ *Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 375.

³⁾ Въ томъ числѣ и упомянутое выше письмо П. П. Шестова.

желательныхъ и цѣлесообразныхъ отношеній его къ Единовѣрїю и расколу, — предписаній, къ сожалѣнію, забытыхъ и остающихся безъ исполненія. 21-го октября отецъ Павелъ отвѣчалъ мнѣ:

„Во-первыхъ, приношу вамъ чувствительную мою благодарность за попеченіе ваше о покупкѣ дома для монастыря, — за то, что попросили содѣйствія этому дѣлу и у самого К. П. На-дняхъ мы собрали всѣ требующіе консисторію документы и представили ей. Что Богъ дастъ!

„За симъ прошу васъ, когда будете писать К. П., принесите ему глубокую благодарность отъ меня за его о мнѣ отеческое попеченіе, и объясните ему, какой я имѣлъ привѣтъ въ Херсонискомъ монастырѣ у отца архимандрита. Я самъ не всегда осмѣливаюсь беспокоить К. П. письмами, зная, сколько онъ отягощенъ дѣлами.

„Теперь буду исполнять ваше порученіе. Вы писали обратитъ вниманіе на вашу статью въ 16-й книжкѣ *Братскаго Слова*: „По поводу статьи о Казанскомъ соборѣ“. Вы хорошо сдѣлали, что правели въ ней прежнія Высочайшія повелѣнія и предписанія Святѣйшаго Синода: этимъ вы оправдываете постановленія собравшихся въ Казани архипастырей, такъ что никто не можетъ указывать на нихъ, какъ на узаконеніе чего-то новаго. Важно потомъ, что въ ней приводятся мнѣнія людей, знающихъ миссіонерское дѣло. Поэтому статья ваша драгоценна.

„За симъ я вамъ скажу и о своихъ, на сихъ дняхъ бывшихъ, по сему предмету печальныхъ впечатлѣніяхъ. Еще до полученія 16-й книжки *Братскаго Слова* я получилъ извѣстіе, что въ Нижегородской губерніи много православныхъ уклонилось въ расколъ по австрійскому священству. А причина уклоненія та же, о которой и въ вашей статьѣ писано¹⁾, — та, что духовенство не хочетъ

1) Имѣется въ виду помѣщенное въ статьѣ письмо одного миссіонера. Рассказавъ, какъ онъ привлекъ къ себѣ старообрядцевъ истовымъ отправленіемъ церковныхъ службъ, миссіонеръ писалъ: „Вотъ вамъ примѣръ опытнаго подтвержденія той несомнѣнной истины, что благочинное, истовое отправленіе всѣхъ богослужебныхъ дѣйствій пастырями Церкви имѣетъ великую важность, особенно въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ сильно распространены расколъ. А на это у насъ очень мало, или и вовсе не обращаютъ вниманія. Я знаю такого пастыря, въ приходѣ котораго половина или больше раскольниковъ, и который между тѣмъ не знаетъ даже, къ какому согласію принадлежать его заблудшія чада! А про то, какъ совершаетъ онъ церковное богослуженіе, да не возглаголютъ уста мои! При такихъ прискорбныхъ обстоятельствахъ можно ли ожидать отъ миссіонерской дѣятельности хорошихъ плодовъ? Пѣтъ. Отстраните

слѣдовать народнымъ русскимъ религіознымъ обычаямъ, то-есть не хочетъ молиться, какъ молится русскій народъ, именно—полагать на себѣ крестное знаменіе по уставу на главу, животъ, правое и лѣвое плечо, и потомъ поклоняться Богу, но хотятъ какъ-то молиться по модѣ, и тѣмъ отчуждаются отъ русскаго народнаго обычая, утвержденаго русскою православною Церковію. Также не хотятъ исполнить уставленныхъ поклоновъ, и съ тѣмъ вмѣстѣ не соблюдаютъ апостольское правило: *вся вамъ благообразно и по чину да бываютъ*. Хотя нечинность такая и не повсюду встрѣчается, но несомнѣнно, что бываетъ въ немалой части. Архипастыри на все это не обращаютъ должнаго вниманія, или обращаютъ не съ такой настойчивостью, чтобы искоренить недостатокъ. И вотъ дѣлаются опущенія, какъ будто такъ и надо. А народъ простой, видя такія небреженія, говоритъ: учится духовенство наше лѣтъ по десяти и болѣе, а не выучатъ его, какъ Богу молиться, какъ не себѣ положить крестное знаменіе,—какая польза отъ ихъ ученія! И дѣйствительно, когда пзъ ученыхъ семинаристовъ кого поставятъ въ единовѣрческую церковь, его съ трудомъ пріучишь молиться какъ должно и какъ молится русскій народъ. Значить, у нашего духовенства есть какъ будто отвращеніе къ народному русскому обычаю. Мы осуждаемъ грековъ, что они не пекутся о разноплеменныхъ съ ними ихъ паствахъ, только тшцатся о выгодахъ еллиназма; а мы сами хуже ихъ,—наше природное русское духовенство не ищетъ пользы своей родной русской Церкви, ибо не старается уничтожить расколъ и тѣмъ соединить весь русскій народъ въ единомысліи, гнушается своего русскаго народа обычаемъ, какъ креститься, и пренебрегаетъ своей русской Церкви уставомъ о крестномъ знаменіи и поклонахъ, чѣмъ и отворяетъ расколу дверь, отдаетъ раскольникамъ на расхищеніе православную свою паству. Миссіонеры будутъ хлопотать объ обращеніи изъ раскола въ православіе; а не будетъ исправленія въ духовенствѣ о крестномъ знаменіи и о поклонахъ и о благочиніи въ церковныхъ службахъ, успѣху будетъ мало,—обращеніе будетъ единицами, а совращеніе въ расколъ попрежнему цѣлыми деревнями. Простой народъ въ книгахъ мало понимаетъ; онъ смотритъ на

эти камни претыканія и соблазна съ путей миссіонерской дѣятельности, очистите почву отъ этихъ плевель: тогда и посылайте дѣятелей. Всякое прочное зданіе основывается на твердомъ фундаментѣ. У насъ же, миссіонеровъ, нѣтъ этого фундамента. Мы созидаемъ, а другіе, наша же братья, разоряютъ“.

(*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 381).

наружное, на обрядность. Потому, если духовенство не оставитъ пренебреженія къ истовому служенію, дѣло миссіонеровъ будетъ бесплоднымъ трудомъ, ибо, какъ писалъ вамъ справедливо вашъ корреспондентъ, одинъ будетъ созидать, а другой разорять.

„Я скажу вамъ нѣчто новое. Если бы исправная была служба въ церквахъ, не было бы нужды и въ Единовѣрїи, особенно нынѣ, когда многіе вопросы раскола такъ уже разъяснены. Старообрядцы теперь уже стремятся въ церковь, но не могутъ примириться съ небреженіемъ православнаго духовенства о крестномъ знаменїи и поклонахъ и о благочинїи церковномъ. Самое первое средство уронить расколъ, или остановить его распространенїе — это исправить въ вышеозначенныхъ предметахъ духовенство. А какъ исправить? Нужно отъ Святѣйшаго Синода разослать предписанїе, чтобы духовенство полагало на себѣ крестное знаменїе такъ, какъ указано во Псалтыряхъ и Часовникахъ, также о поклонахъ и чинномъ отправленїи службъ. А чтобы это распоряженїе не осталось втунѣ, нужно назначить лицъ, которыя тщательно наблюдали бы за точнымъ его исполненїемъ. А прежде всего нужно обратить вниманїе на учебныя заведенїя, чтобы въ нихъ измлада учили дѣтей истовому изображенїю на себѣ крестнаго знаменїя. А безъ тщанїя о исправленїи этого недостатка уронить расколъ невозможно, потому что мы сами даемъ ему пищу.

„Установить же правильное отношенїе духовенства къ Единовѣрїю, мнѣ думается, крайне трудно; однако правительственное разъясненїе этихъ отношенїй много можетъ смягчить неправильность нынѣшнихъ отношенїй. А гдѣ мало старообрядцевъ и гдѣ поэтому основать единовѣрческіе приходы неудобно, тамъ необходимо, для взысканїя погибающихъ, дать разрѣшенїе православнымъ священникамъ исправлять ихъ требы по старопечатнымъ книгамъ. Препятствїя къ тому, чтобы расположить православныхъ священниковъ къ Единовѣрїю, не только нравственныя, заключающїяся въ неразумнїи дѣла, но, что всего важнѣе, матеріальныя, — опасенїе потерпѣть уменьшенїе доходовъ чрезъ присоединенїе раскольниковъ къ Единовѣрїю. А допустить самимъ православнымъ священникамъ исправленїе требъ у присоединившихся, гдѣ немного старообрядцевъ, по старымъ книгамъ, тутъ матеріальнаго убытка для нихъ нѣтъ, тутъ не въ другой приходъ идутъ, а въ томъ же остаются, и нужно здѣсь только разумное сужденїе о дѣлѣ. Справедливо на такое мое предложенїе К. П. отвѣтилъ, какъ вы помните: „это не отъ насъ, а къ намъ же идутъ“. Только какъ это

осуществить? Все дѣло въ томъ, что нѣтъ заботливости о обращеніи изъ раскола въ православіе.

„Въ лѣтописи 16-й книжки ваше подстрочное примѣчаніе о новинковской церкви драгоцѣнно¹⁾); но едва ли попользуетъ тѣхъ, для кого сказано: они смотрятъ съ высоты власти. Господь да смягчить сердца ихъ!

„Приношу вамъ мою благодарность, что помѣстили въ *Братскомъ Словѣ* мой разговоръ съ Дитманомъ.

„Вотъ я вамъ сколько написалъ! Не браните, что утруждаю васъ изложеніемъ моихъ мыслей. Можетъ, онѣ не точны и къ дѣлу не приложимы.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе. Господь да поспѣшитъ трудамъ вашимъ!“

Занятый изложенными въ этомъ письмѣ мыслями, отецъ Павелъ снова писалъ мнѣ черезъ два дня, 24-го октября:

„Передъ симъ въ письмѣ я написалъ вамъ многое о крестномъ знаменіи. Кто меня не знаетъ, тотъ, если бы прочелъ мое письмо, можетъ подумать, что я усвою въ крестномъ знаменіи силу только тому, чтобы полагать его на голову, животь и на оба рама. Но вы знаете, что я не имѣю такого мнѣнія. А все дѣло въ томъ, что неточное изображеніе крестнаго знаменія соблазняетъ немощныхъ и удаляетъ ихъ отъ Церкви. Можетъ кто скажетъ: „пустъ себлзняются; а моя совѣсть спокойна; я увѣренъ, что сила крестнаго знаменія одинакова, хотя бы оно изображалось и не вполне такъ, какъ указано въ Псалтыряхъ и Часословѣ“. Это вѣрно; я согласенъ съ этимъ. Но Христось распятіе на крестѣ претерпѣлъ для спасенія нашего: потому ради немощныхъ, чтобы не соблазнить ихъ, и нужно полагать крестное знаменіе такъ, чтобы достигалась цѣль, ради которой Христось пострадалъ на крестѣ, то-есть спасеніе брата.

„Еще мое къ вамъ есть предложеніе: если оно полезно, примите, а если не полезно, оставьте безъ вниманія. Предложеніе

¹⁾ Вотъ это примѣчаніе: „Шестнадцать однихъ противоокружническихъ поповъ въ Москвѣ и ея окрестностяхъ! А сколько еще поповъ у окружниковъ! Очевидно, такую щедростію на поставленіе поповъ раскольническіе архіереи имѣютъ въ виду способствовать распространенію раскола, и дѣйствительно достигаютъ этой цѣли. А у насъ невозможно добиться, чтобы обществу единоувѣрцевъ, положивъ, немногочисленному, дозволили имѣть церковь и священника“ (*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 388).

вотъ какое. При случаѣ сдѣлайте въ вашемъ журналѣ коротенькое для непонимающихъ разъясненіе, что Казанскій соборъ, желая установить лучшія отношенія православія къ Единовѣрію, имѣлъ въ виду не то, чтобы православные переходили въ Единовѣріе (чего никогда не бываетъ, — напротивъ, единовѣрцы часто переходятъ въ православную Церковь), а въ выгодахъ самаго православія, чтобы незаписные раскольники, или поколебавшіеся въ преданности православію, чрезъ Единовѣріе возвратились въ лоно Церкви. Это сдѣлать нужно потому, что непонимающіе подозреваютъ васъ въ излишней приверженности къ Единовѣрію, и даже люди изъ духовныхъ непослѣдніе¹⁾. Хотя у васъ и разъяснено это въ вашихъ статьяхъ о соборѣ Казанскомъ, но не худо и повторить.

„Я вамъ разскажу одинъ случай. Нѣкогда изъ Павлова, что къ Новому Іерусалиму, пришли въ нашъ монастырь двое молодыхъ людей, оба женатые уже, и просили у меня дозволенія поговѣть, исповѣдаться и приобщиться святыхъ таинъ въ нашемъ монастырѣ. Я спросилъ, не старообрядцы ли они. Отвѣтили, что старообрядцами никогда не были, всегда въ православной Церкви исповѣдывались и приобщались святыхъ таинъ; одинъ постоянно даже ходилъ на крылосъ пѣть, и товарищъ также грамотный. Я замѣтилъ имъ: почему же вы пришли къ намъ, въ единовѣрческой монастырь, и у насъ желаете приобщиться святыхъ таинъ, когда вы православные? — таинства одинаковы, какъ въ единовѣрческой, такъ и въ православной Церкви“. Они отвѣтили: „Возлѣ насъ много старообрядцевъ, — они многое намъ наговорили въ обвиненіе Церкви и стараются насъ привлечь въ свое общество; но мы порѣшили не переходить къ старообрядцамъ, ни къ поповцамъ, ни къ безпоповцамъ, а молиться дома, таинства же принимать въ единовѣрческой Церкви: тутъ священство законное, а служба идетъ постарому“. Я много съ ними говорилъ, разъяснялъ имъ правоту Церкви православной; однако убѣдить ихъ, чтобы попрежнему принимали таинства отъ православной Церкви, не могъ. Тутъ я подумалъ: если не приму ихъ, не ушли бы, помилуй Богъ, въ расколъ! Рѣшилъ дозволить имъ, чтобы поговѣли у насъ и приобщились святыхъ таинъ. Отпуская, я наградилъ ихъ книжками, разъясняющими правоту святой Церкви и обличающими заблужде-

¹⁾ Отецъ Павелъ разумѣетъ, уже упомянутые выше, толки такого рода, распространявшіеся изъ Охотнаго ряда. Но здѣсь было не столько „непониманіе“, сколько нѣчто другое.

ніе раскола. На другой годъ она опять пришла, поговѣли у насъ. Я побесѣдовалъ съ ними и далъ еще книжекъ. Но въ слѣдующій годъ уже не явились. Я подумалъ о нихъ и то и другое: можетъ, ушли въ расколъ, а можетъ, и вразумилъ ихъ Богъ,—приобщаются въ православной Церкви! Послѣ этого вскорѣ я посланъ былъ владыкой митрополитомъ Иннокентіемъ въ ту сторону, гдѣ они жили, увѣщевать одного расколоучителя, распространявшаго расколъ, и нарочно заѣхалъ въ Павлово повидать моихъ знакомыхъ. Къ великому удовольствію нахожу, что они сдѣлались первыми ревнителями православія и ревностными обличителями раскола. Тамошній священникъ даже благодарилъ меня за нихъ. Теперь и разсудите: если бы я не принялъ ихъ и если бы они ушли въ расколъ, Богъ знаетъ, возвратились ли бы въ Церковь. Такъ вотъ Единовѣріе какія услуги можетъ дѣлать православной Церкви! Если не только потаенный раскольникъ, но и православный, колебавшійся въ преданности православію, прильнетъ къ Единовѣрію, тутъ всего важнѣе то, что онъ не остался въ расколѣ, или не отпалъ въ расколъ, не отторгся отъ Церкви: а кто не отсѣченъ, тотъ можетъ удобно цѣлаться, хотя бы и имѣлъ какія неправильныя понятія. Простите меня за многословіе.

„Извѣстный вамъ миссіонеръ, о. Стефанъ Луканинъ прислалъ большую тетрадь — описаніе жизни одного обратившагося изъ раскола. Я прочелъ эту тетрадь, и нахожу, что въ ней почти ничего нѣтъ, или очень мало такого, что можно бы напечатать. Цѣль автора — показать нелѣпость сибирскихъ раскольниковъ-пустынниковъ. Многого онъ и не видалъ, и примѣтно, что писалъ по слухамъ и едва ли точно. Думаю, нестоитъ и влагать такую мерзость во уши благочестивыхъ читателей. Развѣ отчасти сказать что въ общихъ чертахъ о жизни тѣхъ пустынниковъ. Мы перешлемъ вамъ тетрадь.

„На сихъ дняхъ я былъ по случаю у преосвященнаго Мисаила. Онъ мнѣ напомнилъ о проектѣ отдѣла Братства, разсматривали его, или нѣтъ. Я отвѣтилъ: нѣтъ. Онъ просилъ предложить Братству, чтобы поскорѣе пустили дѣло. Я отвѣтилъ: если угодно, чтобы въ епархіи были миссіонеры, это епархіальное начальство можетъ сдѣлать и безъ Братства своею властію. Преосвященный сказалъ, что владыка такъ не хочетъ, а хочетъ, чтобы сообщая съ Братствомъ дѣлать дѣло. Я отвѣтилъ: это дѣло не отъ меня одного зависитъ. Преосвященный сказалъ: вы предложите Совѣту. Такъ вотъ въ чемъ дѣло: люди-трудолюбцы хотятъ дѣлать дѣло,

ищутъ работы, но только съ Братствомъ, образовавъ въ немъ (зачѣмъ-то) особый отдѣлъ.

„Вамъ да благоспѣшитъ Богъ въ дѣлахъ вашихъ! Помолитесь и о насъ“.

Еще до полученія этого второго письма, 23-го октября, я отвѣчалъ отцу Павлу на предшествовавшее:

„Нынѣ получилъ ваше большое, очень для меня интересное, письмо. Сердечно благодарю васъ за него.

„Въ семнадцатой книжкѣ *Братскаго Слова* хочу я помѣстить бесѣду одного священника со старообрядцами о перстосложеніи¹⁾; но не вполне увѣренъ въ ея достоинствѣ: поэтому очень жалѣю, что не могъ показать ее вамъ. Есть тамъ, между прочимъ, замѣчаніе, что на Стоглавъ и его постановленіе о двуперстіи нельзя найти ссылки ни въ одной изъ старопечатныхъ книгъ, изданныхъ до патріарха Никона, т.-е. до появленія раскола, когда именно старообрядцы обратились и къ свидѣтельству Стоглава о двуперстіи. Кажется мнѣ, что это справедливо; но не вполне увѣренъ и прошу васъ въ томъ случаѣ, если это замѣчаніе не вполне вѣрно (а оно не лишено значенія), поскорѣе увѣдомить меня, чтобы я могъ исправить ошибку. Я послалъ бы вамъ и самую статью, да боюсь задержать выходъ книжки, и потому уже отдалъ ее въ типографію.

„Вотъ корректурные листы статьи В. Е. Кожевникова²⁾ послалъ къ отцу Онуфрію, такъ какъ въ ней не мало говорится о дѣлахъ, которыя дѣлалъ именно онъ: для меня важно подтвержденіе съ его стороны. Надѣюсь, что онъ не откажетъ это сдѣлать и не задержать корректуру.

„Воейковъ начинаетъ беспокоить меня по поводу жалобы, поданной раскольниками генераль-губернатору. Вчера получилъ отъ него письмо съ вопросами и нынѣ отвѣтилъ. Нынѣ же писалъ объ этомъ дѣлѣ К. П. Надѣюсь, что онъ защититъ меня отъ сильныхъ московскаго міра. Онъ прислалъ мнѣ выписки изъ какой-то газеты „Жизнь“, гдѣ поносятъ меня за Верховскаго, утверждая, что не Синодъ, а я лишилъ его сана. Такъ будто бы говорить самъ Верховскій. Странные люди!“³⁾

¹⁾ Разумѣется статья священника Н. Соколова, напечатанная въ *Братскомъ Словѣ* 1885 г. (т. II, стр. 399 и 487).

²⁾ Его „Воспоминанія объ авторѣ Окружнаго Посланія“ (*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 439, 514, 596).

³⁾ Отвѣтъ отца Павла на это письмо не сохранился. О Стоглавѣ онъ подтвердилъ мнѣніе автора статьи.

Упомянутое о г. Воейковѣ требуетъ объясненія. Еще въ началѣ 1884 года раскольники австрійскаго согласія подали на меня жалобу тогдашнему генераль-губернатору Москвы, князю Долгорукову, что я будто бы оклеветалъ ихъ, напечатавъ въ *Братскомъ Словѣ*, что они распечатали олтари Рогожскаго Кладбища, запечатанные по Высочайшему повелѣнію, и нанесъ имъ оскорбленіе, назвавъ ихъ фальшивомонетчиками, за что, равно какъ и за другія якобы клеветы на нихъ, просили подвергнуть меня законной карѣ. Жалоба подписана была едва ли не сотней представителей Рогожскаго раскола, во главѣ коихъ красовались имена Тимоеева и прочихъ Морозовыхъ, Козьмы Солдатенкова и т. д. О томъ, что раскольники подали на меня какую-то жалобу князю Долгорукову, я скоро узналъ; объ этомъ писалъ мнѣ и о. Павелъ. Никакихъ серьезныхъ послѣдствій жалобы, для которой, какъ я былъ увѣренъ, раскольники не могли найти законнаго основанія, я не ожидалъ и былъ совершенно покоенъ. Но вотъ, спустя слишкомъ годъ, въ августѣ 1885 года, является ко мнѣ состоявшій по особымъ порученіямъ при генераль-губернаторѣ, бывший жандармскій генераль-лейтенантъ А. В. Воейковъ и объясняетъ, что ему поручено княземъ Долгоруковымъ конфиденціально отобразить лишь свѣдѣнія по поводу поданной на меня его сятельству жалобы старообрядцевъ Рогожскаго Кладбища, которую и предъявилъ мнѣ для прочтенія¹⁾. Познакомившись съ содержаніемъ раскольнической жалобы, я объяснилъ генералу Воейкову, что въ ней отъ начала до конца говорится совершенная неправда, — нигдѣ и никогда не говорилъ я, что рогожцы распечатали олтари, а утверждалъ и утверждаю, что они совершенно незаконно, въ посмѣяніе надъ Высочайшею волею, къ запечатанному олтарю приставили новый, въ которомъ ихъ попы и отправляютъ торжественно литургіи; что фальшивомонетчиками ихъ не называлъ, а только уподоблялъ таковымъ за ихъ фальшивое священство. Впрочемъ, прибавилъ я, князь Долгоруковъ самъ легко увидитъ совершенную лживость сказаннаго въ жалобѣ, если благоволитъ прочесть со вниманіемъ, указанныя въ жалобѣ, страницы *Братскаго Слова*, въ которыхъ раскольники видятъ оскорбленіе и клевету на нихъ.

¹⁾ Почему именно въ это время, спустя болѣе года послѣ подачи жалобы, начато было дѣло, не знаю и доселѣ. Можетъ-быть, раскольники воспользовались для этого поднятою ими травлею на меня газетъ, начиная съ газеты Гиллярова, и въ довершеніе всего убѣждали генераль-губернатора, или окружавшихъ его, начать слѣдствіе по ихъ жалобѣ.

Братское же Слово я аккуратно доставляю его сѣятельству по выходѣ каждой книжки. А чтобы самъ генераль Воейковъ могъ убѣдиться въ этомъ, я вручилъ и ему нужныя книжки моего журнала. Между тѣмъ, желая лично убѣдиться въ томъ, что новопоставленный олтарь при запечатанномъ дѣйствительно существуетъ, я поѣхалъ на Рогожское Кладбище, гдѣ и видѣлъ его самолично. даже былъ свидѣтелемъ совершаемой раскольническимъ попомъ литургіи въ этомъ олтарѣ. Объ этомъ посѣщеніи Рогожскаго Кладбища я написалъ тогда подробную статью, которую немедленно напечаталъ въ четырнадцатой книжкѣ *Братскаго Слова*¹⁾. Чтеніе данныхъ мною г. Воейкову книжекъ журнала, къ моему удивленію, не имѣло однакоже надлежащаго дѣйствія: я снова былъ приглашенъ имъ, частнымъ образомъ, для объясненій по поводу раскольнической жалобы, а 20-го октября онъ прислалъ мнѣ письмо съ требованіемъ письменныхъ, не частныхъ уже, отвѣтовъ на нѣкоторые довольно неожиданные вопросы. Тогда я увѣдомилъ генерала, что прошу его вести дѣло официальнымъ порядкомъ и дать мнѣ копію поданной раскольниками жалобы на меня, чтобы сообщить о ея содержаніи моему начальству, у котораго буду просить защиты противъ содержащихся въ ней, несомнѣнно лживыхъ, направленныхъ противъ меня обвиненій²⁾). Копію этого письма моего я тогда же послалъ

1) *Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 224.

2) Считаю излишнимъ привести здѣсь сохранившуюся копію этого письма:

„М. Г. Александръ Владиміровичъ.

„Въ письмѣ отъ 20-го числа настоящаго мѣсяца ваше превосходительство выразили желаніе имѣть отъ меня *категорическій отвѣтъ* о томъ, кто именно изъ раскольниковъ раздаетъ и разсылаетъ безцензурные гектографированные листы, а также *по чьему распоряженію* поставленъ новый олтарь (въ Рогожской часовнѣ) противъ прежняго, запечатаннаго по Высочайшему повелѣнію“. И потомъ ваше превосходительство изволите просить, не праздно ли я возможнымъ дать вамъ *категорическій отвѣтъ*, продолжаетъ ли *Братское Слово* „поддерживать обвиненіе“ противъ старообрядцевъ въ упомянутыхъ преступленіяхъ, присовокупляя, что если редакція *Братскаго Слова* *продолжаетъ поддерживать* это обвиненіе, „то необходимо указать въ опредѣленныхъ чертахъ лицъ, совершившихъ и совершающихъ помянутое преступленіе, а также и другія подробности“.

„Долгомъ поставяю отвѣтствовать вашему превосходительству, что никакихъ обвиненій противъ кого бы то ни было я не возбуждалъ, ибо и не въ правѣ возбуждать, а потому и поддерживать обвиненія, которыхъ не возбуждалъ, не имѣю обязанности. Какъ редакторъ журнала, я только передавалъ факты, притомъ весьма извѣстные, и по праву редактора произносилъ объ нихъ свои сужденія, дѣлалъ замѣчанія и выводы. Отъ меня можно требовать доказательствъ

К. П., о чемъ и извѣщалъ отца Павла. Объ исходѣ этого дѣла будетъ рѣчь дальше.

Въ то же время возникло еще дѣло, совсѣмъ другого характера. Въ Сунодальной типографіи предназначено было печатать новымъ изданіемъ знаменитыя „Бесѣды къ глаголемому старообрядцу“ митрополита Филарета. Узнавъ объ этомъ, протоіерей Виноградовъ чрезъ викарія, а можетъ-быть и самъ лично, доложилъ митрополиту Іоаннікію, что въ „Бесѣдахъ“, именно въ десятой бесѣдѣ „о пяти-просфоріи и семипросфоріи“ митрополитъ Филаретъ невѣрно привелъ одно свидѣтельство, которое поэтому необходимо исключить изъ книги при новомъ, предприняемомъ, изданіи ея¹⁾. Чрезъ управляющаго Сунодальной типографіей объ этомъ сообщено было въ Петербургъ, и оттуда просили у меня объясненія по этому дѣлу, такъ какъ прежде распоряженія о печатаніи книги, она была у насъ, въ Братствѣ, на разсмотрѣніи, и никакихъ препятствій къ печатанію ся въ полномъ ея составѣ мы не нашли.

дѣйствительности фактовъ, о которыхъ я печаталъ извѣстія, и я уже достаточно, надѣюсь, доказалъ ихъ существованіе, представивъ вашему превосходительству книги и листки, распространяемые раскольниками, и сообщивъ вамъ, что противозаконно поставленный новый алтарь въ Рогожской часовнѣ, а также служащихъ въ немъ поповъ, я видѣлъ лично, какъ можетъ видѣть и каждый желающій. Отыскивать же самыя лица, совершившія и совершающія преступленіе, не моя обязанность. Притомъ, я полагаю, лица отвѣтственные предъ правительствомъ за то, чтó дѣлается на Рогожскомъ Кладбищѣ и вообще у раскольниковъ, должны быть извѣстны правительству гораздо лучше, нежели кому-либо другому. А чтó касается печатно высказанныхъ мною мнѣній по поводу того или другого событія въ расколѣ, то на каждое противъ нихъ возраженіе, печатное или непечатное, я обязанъ и всегда готовъ отвѣтить, если понадобится.

„Послѣднее ваше превосходительство требуетъ отъ меня *категорически*, т.-е., какъ я полагаю, официальныхъ отвѣтовъ, слѣдовательно придаете уже дѣлу официальный, а не частный (какъ при первыхъ нашихъ объясненіяхъ) характеръ, то я почтительнѣйше прошу васъ официально же сообщить мнѣ ваши вопросы, приложивъ и копию поданной его сіятельству жалобы на меня, чтобы я могъ официально же отвѣтить вамъ и сообщить о дѣлѣ моему высшему начальству, у котораго буду просить защиты противъ несправедливой на меня жалобы, получившей официальное движеніе“.

1) Разумѣется 10-е свидѣтельство, изъ Служебника Петра Могилы, напечатаннаго въ Кіевѣ въ 1639 году. Митрополитъ Филаретъ считалъ здѣсь, кромѣ агничной, еще пять просфоръ, т.-е. всего шесть; но далѣе упоминается въ Служебникѣ еще просфора, изъ которой священникъ вынимаетъ частіцу за себя и о которой митрополитъ Филаретъ не упоминаетъ. Отсюда и заключали, что въ Служебникѣ говорится о семи просфорахъ, а не о шести, и потому свидѣтельство это, какъ невѣрно приведенное, требовали исключить.

По сему случаю я писалъ отцу Павлу 26-го октября:

„Посылаю вамъ сейчасъ полученное письмо К. П. О чемъ тутъ дѣло? Помнится, что у насъ была рѣчь о какой-то невѣрности въ „Бесѣдахъ глаголемому старообрядцу“; но что именно постановлено и въ чемъ невѣрность, не помню. Пожалуста, разъясните мнѣ дѣло и возвратите письмо: нужно на него отвѣтить. Отецъ Филаретъ на сихъ дняхъ обѣщаль сюда пріѣхать: хорошо бы съ нимъ прислать письмо; да и онъ самъ объяснилъ бы мнѣ дѣло. Если „Бесѣды“ начинаютъ печатать, то и корректуру, вѣроятно, будетъ держать отецъ Филаретъ. Все это, какъ видите и изъ письма К. П., затѣи извѣстнаго лица. Ради чего только? — не знаю.

„Получилъ ваше письмо¹⁾): читалъ съ большимъ вниманіемъ и, полагаю, нѣтъ надобности говорить, что вполне раздѣляю ваши мысли.

„Тетрадь о Луканина посмотрю. Много труда съ этими писаніями. Вотъ и сочиненіе Василия Егорыча надѣлало мнѣ хлопотъ: я исправлялъ, послалъ въ типографію, потомъ далъ посмотрѣть отцу Филарету и отцу Онуфрію: говорятъ, что много невѣрнаго. Пришлось переправлять печатное²⁾).

„К. П. хвалить вашу бесѣду съ Дитманомъ; но прибавляетъ, что этихъ людей не образумишь. Любопытны его замѣчанія по поводу моей второй статьи о Казанскомъ соборѣ. Покажу при свиданіи“.

Отецъ Павелъ не замедлилъ отвѣтить:

„Книгу владыки Филарета, по вашему письму, занялся просмотрѣть, также и Служебникъ указаннаго въ книгѣ года. Нашелъ, что все взято въ точности: агнецъ не въ счету, какъ помянуто и у владыки; слѣдуютъ далѣе пять просфоръ; но затѣмъ у владыки пропущено слѣдующее, послѣ заупокойной просфоры: *Таже пріемъ шестую просфору глаголетъ: „помяни Господи по многимъ щедротамъ Твоимъ и мое недостойнство, и прости ми всякое прегрѣшеніе вольное же и невольное“.* И полагаетъ на концы перваго ряда подъ святымъ хлѣбомъ, си есть живыхъ.

„Мнѣ думается, владыка опустилъ упомянуть эту просфору не потому, что не усмотрѣлъ ея, когда всѣ другія такъ подробно

¹⁾ Т.-е. письмо отъ 24-го октября.

²⁾ Любопытныя замѣтки о Онуфріи я помѣстилъ въ примѣчаніяхъ къ статьѣ Кожевникова о Ксеносѣ (*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 455, 457, 460).

исчислѣлъ, а потому, что не почелъ седьмую просфору, приносимую священникомъ за себя, находящеюся въ числѣ служебныхъ просфоръ, приносимыхъ за здравіе и за упокой. Она и положена здѣсь не подъ рядъ съ заздравными, а послѣ заупокойной. А что положенъ на нее уставъ (т.-е. чтò произносить), это могло быть сдѣлано для того, чтобы дать священнику образецъ, какъ приносить за себя просфору. То же, что она не въ числѣ уставныхъ, ясно видится изъ того, что нигдѣ въ московскихъ Служебникахъ она въ уставную не положена, да и сами старообрядцы полагають ее въ числѣ уставныхъ никогда не требовали. У насъ въ Совѣтѣ, при разсужденіи объ изданіи „Бесѣдъ“, все это и имѣлось въ виду. Сначала думали сдѣлать въ такомъ смыслѣ подстрочное примѣчаніе; а потомъ и это нашли излишнимъ, — положили такъ: когда сами старообрядцы поднимуть рѣчь объ этомъ свидѣтельствѣ, тогда и разъяснить дѣло, а такъ какъ никто изъ нихъ по сіе время не сдѣлалъ замѣчанія противъ него, то, стало-быть, не находятъ этого нужнымъ и удобнымъ, значить и объясненія не требуется. А зачѣмъ притязательные люди поднимають теперь вопросъ объ этомъ свидѣтельствѣ въ книгѣ владыки Филарета, о томъ я не берусь судить.

„Мнѣ кажется нужнѣе сдѣлать примѣчаніе о связанномъ въ „Бесѣдахъ“ относительно собора о Мартинѣ¹⁾. И сдѣлать его тѣмъ удобнѣе, что самъ владыка Филаретъ впослѣдствіи высказалъ о соборѣ мнѣніе, что едва ли онъ былъ.“

„Представьте на разсужденіе К. П. наше мнѣніе по настоящему дѣлу. Если разсудять сдѣлать примѣчаніе, то вы сумѣете его сдѣлать“.

Вскорѣ послѣ этого я былъ въ Москвѣ и видѣлся съ отцомъ Павломъ. При свиданіи мы рѣшили не исключать пререкаемое свидѣтельство изъ книги митрополита Филарета, какъ по уваженію къ столь знаменитому автору, такъ и потому, что книга имѣла уже много изданій, и никогда сами старообрядцы не оспаривали приведенное въ ней свидѣтельство кievскаго Служебника 1639 г. о числѣ просфоръ, а сдѣлать, если бы потребовалось, два подстрочныя замѣчанія, подобно тому, какъ сдѣланы были такія къ братскому изданію книги митрополита Григорія. Въ такомъ смыслѣ и отвѣтилъ я К. П. немедленно по возвращеніи изъ Москвы, при-

¹⁾ О Мартинѣ говорится въ первой бесѣдѣ, о имени Іисусъ: стр. 21—22 по изд. 1856 г.

ложивъ на случай и составленныя мною два примѣчанія къ „Бесѣдамъ“. 2-го ноября я извѣщалъ отца Павла:

„Написалъ я примѣчанія и теперь же отсылаю ихъ К. П. съ просьбою просмотрѣть и, если рѣшатъ, что они нужны, сдѣлать распоряженіе о напечатаніи. Между тѣмъ признаю не излишнимъ послать ихъ и вамъ: взгляните, и если найдете чтò требующее исправленія, скажите мнѣ. Можно будетъ исправить при печатаніи.

„Нынѣ получилъ еще письмо отъ К. П. Извѣщаетъ, что о жлобѣ на меня рогождевъ говорилъ министру¹⁾, и что онъ принялъ къ сердцу это дѣло, — хочетъ вытребовать его къ себѣ. Оказалось, что и съ статьями моими о томъ, чтò дѣлается на Кладбищѣ, знакомъ, — читалъ ихъ, несмотря на нездоровье. Это мнѣ очень пріятно. Слава Богу, что такія сильныя въ правительствѣ лица стоятъ за правду! Въ Москвѣ это не понравится. Но кто же виноватъ? Не принимай раскольническихъ вляузъ и не потворствуй кляузникамъ ради того, что они Морозовы и Солдатенковы.

„Очень утѣшенъ свиданіемъ съ вами. А. П. Шишкова²⁾ дѣйстви-тельно не нашелъ въ Москвѣ.

4-го ноября отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Два написанныя вами примѣчанія къ книгѣ митрополита Филарета прочиталъ. Въ первомъ, о Мартинѣ, не нашелъ ничего прибавить, или убавить, или измѣнить. Важно то, что въ примѣчаніи вы объясняете, что митрополитъ Филаретъ не относитъ происхожденіе спорныхъ обрядовыхъ предметовъ къ Мартину, — не допускаетъ, чтобы отъ него заимствовали ихъ наши предки. Это можетъ даже вразумить и нѣкоторыхъ изъ православныхъ, думающихъ, будто оныя заимствованы отъ Мартина.

„Второе примѣчаніе, о числѣ просфоръ въ Служебникѣ 1639 г., также хорошо. Но тутъ я ввелъ васъ въ нѣкоторую неточность извѣстіемъ, что изытіе священникомъ части за себя положено и въ нашихъ седмипросфорныхъ Служебникахъ послѣ заупокойной просфоры, — оно положено послѣ вынутія части изъ шестой, игуменской просфоры.

¹⁾ Т.-е. министру внутреннихъ дѣлъ, графу Д. А. Толстому.

²⁾ Тогдашній управляющій Синодальною типографіею. Съ нимъ мнѣ желательно было видѣться по тому же дѣлу объ изданіи „Бесѣдъ къ глаголемому старообрядцу“; но онъ тогда находился въ Петербургѣ.

„Примѣчанія возвращаю. Какъ рѣшать дѣло въ Петербургѣ, такъ пусть и будетъ“.

Въ отвѣтъ я писалъ отцу Павлу 5-го ноября:

„Сейчасъ получилъ письмо ваше съ моими примѣчаніями къ „Бесѣдамъ“ митрополита Филарета. Вижу, что подлежитъ исключенію или исправленію слѣдующее выраженіе во второмъ примѣчаніи: „Что въ Служебникѣ шестая (кромѣ агничной) просфора не признается уставною, это видно и изъ того, что здѣсь она положена уже послѣ просфоры за умершихъ“. Важно то, что ни въ исправленныхъ, ни въ старопечатныхъ Служебникахъ особой уставной просфоры (въ числѣ пяти и семи) за священника служащаго не положено. Примѣчанія уже посланы мною К. П. Что сдѣлаютъ съ ними, еще не имѣю извѣстія¹⁾. Но Шишкову нынѣ же пишу, чтобы прежде печатанія, корректура примѣчаній была прислана мнѣ для просмотра: тогда и исправлю невѣрность. Благодарю васъ за указаніе.

„Началь просмотрѣ вашей статьи объ Аврааміи: надѣюсь напечатать ее въ 19-й книжкѣ *Братскаго Слова*²⁾).

„Прочиталъ и доставленную о. Луканинымъ статью. Много въ ней крайне блазнительнаго, и вообще тонъ во многихъ мѣстахъ нехорошъ. Но если изъ нея выпотрошить всю дрянъ, могло бы выйти даже нѣчто интересное (если только все, что пишетъ сочинитель, справедливо). Сомнѣваюсь, чтобы пришлось ее печатать.

„Какъ вы нашли семнадцатую книжку *Братскаго Слова*?“

Отецъ Павелъ отвѣчалъ 11-го ноября:

„Послѣднюю, то-есть 17-ю, книжку вашего журнала прочиталъ. Бесѣда священника о крестномъ знаменіи хороша; хотя о Стоглавомъ соборѣ сказано и довольно рѣзко, именно о томъ, что его постановленія уничтожены соборомъ 1667 года. Мнѣ кажется, соборомъ уничтожены только тѣ его постановленія, которыхъ соборъ касался. Это я высказываю вамъ только свою мысль, а не говорю въ уничиженіе статьи: она хороша.

¹⁾ Потомъ я получилъ извѣстіе, что дѣло рѣшено такъ, какъ и слѣдовало, т.-е. печатать „Бесѣды“ попрежнему безъ всякихъ исключеній и примѣчаній.

²⁾ Въ этой книжкѣ статья и напечатана: см. *Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 571.

„А про ваши замѣчанія газетчикамъ и журналистамъ¹⁾ долженъ сказать: они настолько сильны, что должны бы повліять не только на издателей „Странника“, но и на многихъ подобныхъ имъ²⁾).

„Къ вамъ есть у меня прошеніе, и прошеніе большое. Я написалъ разговоръ съ православнымъ священникомъ о томъ, какъ ему нужно бесѣдовать со старообрядцами, чтобы бесѣды имѣли успѣхъ. Но медлю посылать ее къ вамъ,—думаю, не нужно ли кое-что прибавить. А когда рѣшусь послать вамъ, то прошу рассмотреть ее, какъ имѣющую важное значеніе, построже и недостатки исправить, чтобы могла она привести пользу.

„Время идетъ, и братскій праздникъ приближается. Какъ будемъ праздновать? Надобно для разсужденія о томъ составить собраніе Совѣта“.

Отвѣтъ мой не сохранился; но изъ слѣдующаго письма отца Павла видно, что я извѣщалъ его о высказанномъ К. П. опасеніи, какъ бы статья моя, которой отецъ Павелъ придавалъ такое важное значеніе, не повлекла меня въ непріятную и бесплодную полемику съ издателями газетъ и „Странника“, и что просилъ обѣщанный разговоръ со священникомъ дать мнѣ уже для слѣдующаго года, чтобы имъ начать первую книжку журнала. Отецъ Павелъ отвѣчалъ 18-го ноября:

„Что К. П. опасается, какъ бы не возникла полемика по поводу вашей статьи, это естественно съ его стороны по нынѣшнимъ обстоятельствамъ. Но я увѣренъ, что вы сумѣете рассмотреть, когда нужно возразить, и когда молчать. А при такой осмотрительности нечего бояться увлеченія въ полемику. Притомъ же, и отвѣчая, вы не пуститесь въ широкія разъясненія, а только обратите вниманіе на самое главное и нужное. Я нахожу вашу отвѣтъ „Страннику“ изъ нужныхъ нужнымъ. Если противъ такихъ господъ будемъ молчать, то что же будетъ? А сколь при-

¹⁾ Разумѣется довольно большая статья моя подъ заглавіемъ: „По поводу газетныхъ толковъ о еедосѣвскомъ безбрачїи“ (*Братское Слово* 1885 г., т. II, стр. 467).

²⁾ Въ статьѣ была сдѣлана сильная отповѣдь на помѣщенную въ духовномъ журналѣ „Странникъ“ дѣйствительно странную и легкомысленную рецензію о *Братскомъ Словѣ*, при чемъ мною было обращено особое вниманіе на то обстоятельство, что тогдашніе издатели „Странника“, преподаватели духовно-учебныхъ заведеній, съ крайнимъ пренебреженіемъ отнеслись вообще къ вопросамъ расколовъ и особенно къ полемикѣ противъ раскола (см. тамъ же, стр. 482—484).

скорбно, что они даже въ духовныхъ учебныхъ заведеніяхъ занимаютъ учительскія мѣста! Объ этомъ ли молчать? И важно еще, что они безъ боязни, ничего не опасаясь, возвышаютъ гласъ свой. А обстоятельства заставляютъ опасаться, какъ бы не разгнѣвать ихъ. Горе эти обстоятельства! Когда забудеть отъ нихъ Господь и дастъ силу тѣмъ людямъ, которые могли бы эти обстоятельства разрушить! Простите,— я не хочу наводить на васъ грусть этими строками, но хочу возставить васъ къ терпѣнію и мужеству противъ бури къ преплаванію.

„Единоувѣрческій попечитель Дмитріевъ, бывши въ Петербургѣ, являлся къ К. П. и отъ него слышалъ, что вскорѣ будетъ объявлено рѣшеніе Святѣйшаго Синода о полемическихъ книгахъ. Дай, Господи, чтобы это сбылося!

„Статью, которую готовлю, прежде будущаго года напечатать не желаю и я: пусть въ будущемъ году вашему журналу будетъ и моя лепта, если болѣе ничего не придется написать. По помози, Господи!“

Вскорѣ послѣ этого произошло событіе большой важности, составлявшее исходъ дѣла о поданной раскольниками московскому генералъ-губернатору жалобѣ на меня: сдѣлано, кому слѣдуетъ, замѣчаніе съ приказаніемъ впредь не принимать отъ раскольниковъ подобнаго рода лживыя коллективныя жалобы и не давать имъ движенія; о поставленномъ же противозаконно въ часовнѣ Рогожскаго Кладбища новомъ олтарѣ, рядомъ съ запечатаннымъ по Высочайшему повелѣнію, доведено было до свѣдѣнія Государя Императора, и послѣдовалъ приказъ снять его. Приказъ немедленно былъ исполненъ, и съ тѣхъ поръ раскольническіе попы, къ сожалѣнію, все еще остающіеся на Кладбищѣ, болѣе не служатъ уже въ его часовняхъ литургій, по крайней мѣрѣ открыто и торжественно, какъ было передъ этимъ. Такимъ образомъ жалоба гордившихся своимъ матеріальнымъ могуществомъ московскихъ раскольниковъ, которою они хотѣли нанести мнѣ жестокое пораженіе, имѣла совершенно неожиданный, крайне печальный для нихъ и отраднѣй для ревнителей православія, исходъ. По сему случаю отецъ Павелъ писалъ мнѣ *30-го ноября*:

„Я думаю и у васъ слышенъ плачь Египта, плачущаго по своихъ мертведахъ. Благодареніе Богу, благодареніе вамъ и особенно высшимъ властямъ: придѣланный олтарь уже снять! Солдатенковъ и Тимошей Морозовъ. уѣхали въ Петербургъ хлопотать. Чтò при-

везуть оттуда, не извѣстно. Интриги австрійцевъ, думается, не престануть и потребуютъ постоянной борьбы. Слышно, что они очень надѣются на одного министра; но когда графъ Толстой и К. П. такъ твердо стоятъ за дѣло Церкви противъ раскола, тому едва ли удастся много сдѣлать для раскольниковъ. Но интриги, несомнѣнно, продолжаются и будутъ продолжаться. Бодрствуйте на стражѣ!

„За снятіе придѣланнаго олтара одни изъ старообрядцевъ видятъ васъ, а другіе—Шibaева, зачѣмъ поднялъ противъ васъ дѣло¹⁾“.

Къ именинамъ отецъ Павелъ прислалъ мнѣ слѣдующее приѣтствіе:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ Николай Ивановичъ.

„Честь имѣю поздравить васъ со днемъ ангела вашего св. Николая Чудотворца. Сколько вы имѣли ревности въ прошломъ году о святой Церкви въ обличеніи раскола, и Богъ благословилъ вашу ревность успѣхомъ въ упраздненіи поддѣльныхъ рогожскихъ оltарей! Молитвами св. Николая Чудотворца да благословитъ васъ Богъ сугубыми успѣхами и на будущее время, и да подастъ вамъ силы на изданіе вашего, столь полезнаго для святой Церкви журнала!

„Вашъ покорный слуга и недостойный богомолецъ

Архимандритъ *Павелъ*“.

Были потомъ обычныя собранія Совѣта предъ братскимъ праздникомъ. На нихъ въ должность казначея предызбрана была супруга покойнаго М. А. Хлудова, Вѣра Александровна, изъявившая на то согласіе²⁾. Тогда же отецъ Павелъ вручилъ мнѣ рукопись своей бесѣды со священникомъ, предполагавшейся къ напечатанію въ *Братскомъ Словѣ* слѣдующаго года.

1) Шibaевъ, извѣстный раскольническій дѣятель, былъ главнымъ виновникомъ возбужденной противъ меня жалобы,— онъ собиралъ и подписи.

2) Въ отчетѣ по Братству, читанномъ въ общемъ собраніи членовъ 21 декабря 1885 г., сказавъ о послѣдовавшей въ отчетномъ году кончинѣ казначея М. А. Хлудова, я продолжалъ: „Утрата Михаила Алексѣевича была для насъ тѣмъ прискорбнѣе, что съ его кончиной угрожала Братству опасность — навсегда разорвать связь съ этой фамиліей, которая такъ дорога ему, ибо съ именемъ Алексѣя Ивановича Хлудова неразрывно связано самое учрежденіе Братства и множество другихъ братскихъ дѣлъ, совершенныхъ при его участіи и помощи, вѣнцомъ которыхъ служитъ приобрѣтеніе завѣщанной имъ Никольскому монастырю его знаменитой и драгоцѣнной библиотеки. Утратить связь съ фамиліей Хлудовыхъ для Братства было бы поэтому истиннымъ лишеніемъ. Къ счастью, явилась возможность избѣгнуть этого лишенія. Совѣтъ обратился

Братскій праздникъ праздновался обычнымъ порядкомъ. Но на сей разъ, въ сожалѣнію, омраченъ былъ неожиданнымъ и очень неприятнымъ „инцидентомъ“, въ которомъ особенно ясно выражалось недоброжелательное ко мнѣ и отцу Павлу отношеніе извѣстныхъ лицъ. Протоіерей Виноградовъ не явился ни въ братскую церковь къ службѣ, ни въ собраніе, первый разъ происходившее въ домѣ новаго братскаго казначея. Но когда засѣданіе было уже открыто подъ предсѣдательствомъ перваго викарія, и я кончалъ уже чтеніе отчета, неожиданно, съ нѣкоторою особою торжественностью, вошелъ онъ въ залу и, по прекращеніи чтенія, потребовалъ у меня отчета, почему доселѣ не предложенъ на разсмотрѣніе Совѣта проектъ Устава особаго миссіонерскаго отдѣла въ Братствѣ. Я принялъ вину на одного себя, — отвѣтилъ, что за множествомъ другихъ занятій не могъ приготовить доклада по этому дѣлу, которое нахожу представляющимъ нѣкоторыя затрудненія, но при первой возможности сдѣлаю о немъ докладъ въ Совѣтъ; здѣсь же, въ общемъ собраніи Братства, не нахожу удобнымъ обсуждать это дѣло, такъ какъ по Уставу Братства оно не подлежитъ вѣдѣнію общаго собранія. Послѣ нѣсколькихъ пререканій съ противной стороны, этимъ „инцидентъ“ и кончился. Ясно было, что онъ устроенъ былъ, и такъ публично, по соглашенію съ предсѣдательствовавшимъ на засѣданіи. Это всѣ поняли и тѣмъ съ большимъ неодобреніемъ отнеслись къ случившемуся¹⁾.

На другой день послѣ праздника, 22-го декабря, отецъ Павелъ отвѣчалъ мнѣ:

„Прошу васъ, — не оскорбляйтесь неприличными выходками о. Іоанна: онѣ служатъ къ его же стыду, а преосвященный увлекается имъ. Дай Богъ, чтобы вы наступающій великій праздникъ Рождества Христова встрѣтили въ мирѣ и съ достойнымъ ему утѣшеніемъ.

къ достоуважаемой супругѣ Михаила Алексѣевича, Вѣрѣ Александровнѣ, съ просьбой принять на себя должность казначея въ Братствѣ, и она, къ общему удовольствію, изъявила на то согласіе. Такъ какъ по Уставу казначей избирается изъ дѣйствительныхъ членовъ Братства, а членами по Уставу могутъ быть и лица женскаго пола, то избраніе это, очевидно, не противорѣчитъ Уставу, и мы теперь имѣемъ честь просить общее собраніе, прежде нежели будетъ приступлено къ выбору прочихъ членовъ Совѣта, утвердить избраніе въ должность казначея В. А. Хлудовой, на чтѣ, какъ я сказалъ уже, изъявлено ею согласіе“.

¹⁾ Даже раскольники обратили вниманіе на этотъ „инцидентъ“. У нихъ тогда же явилось сатирическое „Стихотвореніе на торжество Братства св. Петра 21 декабря 1885 года въ Москвѣ“. Примѣчательно, что въ этомъ стихотвореніи довольно вѣрно изложена сущность дѣла.

„Въ статьѣ моей, которая находится у васъ, мнѣ желательно то мѣсто, гдѣ говорится, что одинъ и тотъ же обрядъ можетъ быть православнымъ и неправославнымъ, пополнить слѣдующимъ разъясненіемъ. Единоперстіе, когда употреблялось съ православнымъ исповѣданіемъ единого Божества, было православнымъ (Злат. 54 бесѣда на Ев. отъ Мѳ.), а когда употреблялось съ неправославнымъ исповѣданіемъ единыя воли во Христѣ, было уже неправославнымъ, и не только считалось таковымъ, но въ Потребникѣ, въ чинѣ пріятія отъ хвалисинъ, на содержащихъ такое единоперстіе положено и проклятiе: „иже не крестится двѣма персты, да будетъ проклятъ“. Хотя здѣсь и не упоминается ясно о единоперстіи, но такъ какъ проклинаются еретики-единовольники, то, очевидно, въ словахъ проклятiя имѣется въ виду употребляемое ими въ образованіе единыя воли во Христѣ единоперстіе. И сіе проклятiе на единовольниковъ, употребляющихъ единоперстіе съ ихъ неправою мыслию, очевидно, не можетъ простираться на употребляющихъ тоже единоперстіе съ православною мыслию о единомъ Божествѣ, чего и сами старообрядцы отрицать не станутъ. И Церковь, проклиная единоперстниковъ, не можетъ быть обвиняема въ томъ, что бѣдто бы вмѣстѣ съ ними проклинаетъ и древлеправославныхъ христіанъ, употреблявшихъ единоперстіе въ образъ единого Божества, или даже самое исповѣданіе единого Божества чрезъ единоперстіе. Точно такъ же, когда произнесено проклятiе на употребляющихъ двуперстіе съ неправою мыслию, или полагающихъ его за догматъ вѣры и чрезъ то отдѣляющихся отъ святой Церкви, клятва сія не простиралась на употреблявшихъ двуперстіе съ православною мыслию и изъ-за него не отдѣлявшихся отъ Церкви, — не простирается на таковыхъ и теперъ. Если эти мысли вы находите заслуживающими вниманія, то прибавьте ихъ въ моей статьѣ“.

Къ самому празднику Рождества Христова отецъ Павелъ снова прислалъ мнѣ поздравленіе и совѣтовалъ о случившемся на общемъ собраніи Братства не упоминать въ печати¹⁾. 27-го декабря я отвѣчалъ:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ отецъ архимандритъ.

„Взаимно и васъ привѣтствую съ наставшими днями праздника Рождества Христова и наступающимъ новымъ годомъ. Считаю

¹⁾ Письмо это не сохранилось.

излишнимъ и говорить, какъ искренно желаю я вамъ всякихъ благъ отъ Подателя благихъ въ наступающемъ новомъ лѣтѣ Господнемъ. Богу угодно было, чтобы жизнь моя и посильная дѣятельность тѣсно соединились съ вашею многоплодною жизнію и великими трудами: Ему благодареніе, и Его святая воля да будетъ надъ нами нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ, аминь!

„Вашей замѣткою къ статьѣ воспользуюсь, — дамъ ей надлежащее мѣсто¹⁾).

„О праздникѣ нашемъ я не имѣлъ намѣренія писать въ газетахъ. И во всякомъ случаѣ, ни въ газетахъ, ни въ *Братскомъ Словѣ* не должно быть рѣчи о томъ, что угодно было устроить о. Виноградову, только за тѣмъ, чтобы устроить это, и явившемуся въ собраніе, притомъ во время чтенія отчета, съ нарушеніемъ порядка. Разумѣется, — позоръ тутъ падаетъ не на васъ; но не скрою, что мнѣ больно вспоминать о случившемся. Больнѣе всего то, что о. Виноградовъ не осмѣлился бы такъ дѣйствовать, если бы не зналъ, кто стоитъ за его плечами и поддерживаетъ его. Но оставимъ это непріятное дѣло.

„Запоздаю я вѣсколько съ первой книжкой журнала. Жаль; но никакъ не справлюсь. Праздники тоже требуютъ своей дани.

„Паки и паки прошу васъ молиться о моемъ недостойнствѣ.

„Душевно вамъ преданный *Н. Субботинъ*“.

¹⁾ Въ статьѣ: „Разговоръ со священникомъ“, напечатанной въ 1-й и 2-й книжкахъ *Братскаго Слова* за 1886 годъ, она помѣщена на стр. 92 (т. I.).

(Продолженіе будетъ.)

ОСНОВНЫЯ НАЧАЛА ДРЕВНЕ-РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.

(По поводу 2-го тома „Очерковъ по исторіи русской культуры“ г. Милюкова.)

Статья 2-я.

Объясняя избраніе св. Іоны на митрополитчій престолъ, какъ актъ національнаго обособленія русской Церкви, г. Милюковъ вполне послѣдовательно разсматриваетъ съ этой же, симпатичной ему, точки зрѣнія и дальнѣйшія событія и явленія въ русской Церкви. Для православнаго читателя такое пониманіе тѣмъ прискорбнѣе и тяжелѣе, что вскорѣ послѣ избранія святителя Іоны наступила одна изъ славнѣйшихъ эпохъ въ исторіи отечественной Церкви. Мы рѣшаемся назвать „славнѣйшей“ эпоху преподобнаго Іосифа Волоцкаго, Максима Грека и Нила Сорскаго, потому что въ лицѣ этихъ достославныхъ отцовъ русская Церковь имѣетъ несокрушимыхъ столповъ вселенскаго благочестія въ различныхъ его проявленіяхъ. Только полное непониманіе вселенскихъ началъ Христовой Церкви можетъ считать этихъ дѣятелей взаимными идейными врагами и узкими представителями мелкаго національнаго самоиждивенія и еще болѣе мелкихъ дворцовыхъ интригъ. Г. Милюковъ разъединяетъ эти три имени; но мы рѣшаемся утверждать, что разсматриваемая эпоха опредѣляется именно этими именами. Г. Милюковъ говоритъ: „въ теченіе столѣтія передъ утвержденіемъ патріаршества русская Церковь нравственно и духовно эмансипировалась отъ Византіи“; мы же желаемъ установить не только духовное средство нашихъ отцовъ XVI вѣка съ лучшими выразителями вселенскаго церковнаго міропониманія, но и ихъ полную зависимость отъ послѣднихъ.

Что служитъ главнымъ и исключительнымъ признакомъ истинно-христіанской письменности въ отличіе отъ произведеній самочинныхъ и хотя бы религіозныхъ по темѣ, но не церковныхъ по духу? Ея жизненность, ея отношеніе къ христіанству, какъ къ новой божественной *жизни*, принесенной на землю воплотившимся Сыномъ Божіимъ. Не г. Милюкову, конечно, цѣнить съ этой точки зрѣнія священныя творенія священныхъ отцовъ и учителей русской Церкви.

Онъ только знаетъ, что указывать на различныя политическія тенденціи византійской литературы, не желая, а можетъ-быть, и не имѣя возможности понять, что политика и всѣ вообще вопросы земного характера имѣли въ тогдашней религиозной жизни самое послѣднее значеніе. Правда, нельзя отрицать извѣстную признательность и почтеніе, которыя византійскіе писатели питали къ своимъ царямъ за ихъ ревность къ вѣрѣ, но несомнѣнно также и то, что стоило только царю впасть въ ересь, какъ онъ тотчасъ же въ сознаниіи этихъ мыслителей терялъ всякое обаяніе. Итъ, не вопросы о царскомъ достоинствѣ въ Церкви, не стремленія къ какому бы то ни было внѣшнимъ демонстраціямъ, а вѣковѣчные нравственные вопросы человѣческаго духа, его постоянная борьба со зломъ и постепенное освобожденіе отъ узъ грѣха, освященіе человѣка божественнымъ духомъ и способы укрѣпленія въ добрѣ— вотъ что составляетъ содержаніе вселенской святоотеческой письменности и византійской, и древне-русской, и сирійской, и коптской, и всякой другой. Вопросы духа неизмѣнны, — предложенные въ IV в. Василиемъ Великимъ преподобному Ефрему Сирину, они въ томъ же видѣ остались и для XVI вѣка, и для столѣтій послѣдующихъ. „Какъ умерщвляются страсти? Какъ отгоняются демоны? Какъ призываются ангелы? Какъ умиловливается Богъ?“ вопрошалъ великій каппадокійскій іерархъ, котораго никакіе новаторы исторической критики не могутъ завинить въ невѣжество и двоевѣрїи. Эти же вопросы, — глубочайшіе вопросы жизни остались главнѣйшими вопросами, и даже болѣе — вопросами исключительными и для Россіи XVI вѣка. Къ сожалѣнію, г. Милоковъ обращаетъ вниманіе исключительно на „политическое“, т.-е. самое маловажное, значеніе этой „церковной“ эпохи. Онъ говоритъ, и на этотъ разъ безъ особенныхъ натяжекъ и уклоненій, что русская Церковь съ того времени какъ бы вошла въ составъ Московскаго государства. Но при этомъ г. Милоковъ хочетъ сказать еще и то, что церковное начало уже утратило къ этому времени свое значеніе и подчинилось государственности. Въ этомъ его глубочайшая ошибка, раздѣляемая и множествомъ другихъ историковъ.

Несправедливо судить объ эпохахъ прошедшихъ, отличавшихся множествомъ утраченныхъ нашимъ обществомъ идей и понятій, по нашимъ излюбленнымъ теоріямъ и идеаламъ; глубоко ложная мысль о возможности перенести въ Москву XVI столѣтія вкусы и стремленія Парижа конца XIX и начала XX вѣка. Между тѣмъ, говоря о націонализаціи и государственности русской Церкви, г. Милоковъ

слѣдуетъ именно этому ложному способу. Русскій народъ воспринялъ христіанство, не какъ отвлеченную теорію, не какъ рядъ заклинательныхъ священнодѣйствій, а какъ новую жизнь, какъ благочестіе, долженствующее смѣнить прежнее языческое нечестіе.

Не перемѣна Бога, а исправленіе жизни было главнымъ дѣломъ русскаго, да и всякаго христіанства. Церковь, какъ жизнь, имѣетъ собственную организацію, и тѣ, коимъ принадлежитъ судъ надъ ангелами (1 Кор. VII, 3), вполне могутъ судить маловажныя житейскія дѣла. Такъ сложились историческія обстоятельства, что чистая церковная жизнь безъ всякаго участія земного начала стала съ IV вѣка достояніемъ иноческихъ обитателей, но и въ жизни семейныхъ христіанъ, несмотря на существованіе государства, церковные вожди и правители понятно оказывали великое воздѣйствіе. Христіане представляютъ изъ себя единую Христову Церковь; само собою разумѣется, что значеніе національности и государственности сильно падаетъ при такомъ положеніи дѣла. И дѣйствительно, въ жизни христіанскаго государства — Византіи ничтожно было положеніе государственныхъ началъ, и совершенно не было національности. Полуэллины-полуримляне имѣютъ своими іерархами и царями и каппадокійцевъ, и исаврійцевъ, и армянь, и македонянь, и только отношеніе къ вселенскому церковному благочестію является рѣшительнымъ критеріемъ въ этой великой и глубоко-привлекательной державѣ. Много было тамъ злоупотребленій, безъ которыхъ не обходится и современная республиканская Франція; много было нечестія и разврата въ жизни двора и высшихъ общественныхъ классовъ, но ни въ какомъ чловѣческомъ обществѣ, если исключить первенствующую апостольскую и мученическую Церковь и истинныя общины, жизнь не опредѣлялась благочестіемъ и не представляла изъ себя живой и живущей Христовой Церкви, въ такой степени, какъ это было въ Византіи; нигдѣ церковныя нужды не имѣли значенія животрепещущихъ общественныхъ вопросовъ; нигдѣ съ такимъ жаромъ и ревностію не переживались истины божественнаго домостроительства. Византіецъ прежде всего сознавалъ себя сыномъ вселенской Христовой Церкви, а вопросы политическаго характера занимали для него маловажное положеніе неизбѣжныхъ въ самой духовной жизни хозяйственныхъ заботъ. Такой взглядъ на взаимоотношеніе Церкви, государственности и народности можно найти въ брошюрѣ Девтероксеноса: „Вселенская Церковь и народности“¹⁾.

¹⁾ „Дѣятель“, журналъ, издаваемый въ Казани, 1900 г.

Въ Россіи отношеніе къ Церкви, какъ жизни, было, быть можетъ, сильнѣе, чѣмъ въ Византіи. Во всякомъ случаѣ, русскому народу, не связанному, подобно византійцамъ, остатками древней политической жизни, народу простому и первобытному, было легче ограничить свою жизнь Церковью. Мы знаемъ, что древніе русскіе считали своими не предковъ-язычниковъ, а православныхъ христіанъ всѣхъ временъ и народовъ, и вмѣстѣ съ византійцами приносили, а благочестивые люди и до сихъ поръ приносятъ, благодареніе Богу за спасеніе царствующаго града равноапостольнаго Константина отъ нашествія языческихъ полчищъ скивоуъ и варяговъ. Почему же въ такомъ случаѣ русскіе не уничтожили княжеской власти и не образовали православной теократической формы правленія? Причина этого — отчасти суровый, воинственный характеръ эпохи, требовавшей постоянной готовности къ военной защитѣ, а главнымъ образомъ аскетическій, отрѣшенный отъ земли духъ христіанства. Церковь существуетъ не для организаціи различныхъ общественныхъ и государственныхъ формъ, а для спасенія человѣческихъ душъ. Христіане живутъ для служенія Богу живому и истинному въ постоянномъ ожиданіи съ небесъ Его Единороднаго Сына, Который и утвердитъ окончательно всякую правду. Блаженны и достойны всякой хвалы и поклоненія иноческія церкви, не имѣвшія никакихъ отраслей жизни, кромѣ жизни божественной, и не проявлявшихъ подобно блаженнымъ и священнѣйшимъ отцамъ (иная и Раифы даже стремленія къ самозащитѣ; но благочестивое преданіе утверждаетъ возможность существованія въ нѣдрахъ Христовой Церкви и нѣкотораго подобія царства земного для защиты отъ варваровъ и для обузданія тѣхъ преступниковъ, на которыхъ, вслѣдствіе глубокаго нравственнаго паденія, уже не дѣйствуютъ церковныя вѣщанія и которые представляютъ опасность для общественнаго спокойствія. Ни въ какомъ случаѣ, однако, эта политическая организація не владѣетъ душами, стремящимися къ небу, и не волнуетъ умовъ, питаемыхъ глаголами вѣчной жизни. Еще меньше, пожалуй, дѣйствія оказываетъ на жизнь Церкви національное начало; ибо Церковь — жизнь вселенская, и чуждается плодовъ вавилонскаго столпотворенія; преобладаетъ въ жизни Церкви тотъ языкъ, на которомъ написано болѣе священныхъ откровеній, а политическая жизнь въ странахъ, составляющихъ Церковь, отличается по вышеизложеннымъ причинамъ сравнительно бѣдностью содержанія въ тѣхъ случаяхъ, разумѣется, когда церковная жизнь процвѣтаетъ.

Русская Церковь въ XVI столѣтїи переживала знаменательный, полный глубокаго интереса, періодъ. Народная жизнь, перенесенная съ юга на сѣверъ, сразу стала на тѣ же основы вселенскаго православія. Не патріотизмъ, не преданность княжескому дому, а плодотворный подвигъ московскихъ чудотворцевъ и молитва Сергія Радонежскаго были связующимъ звеномъ между отдѣльными областями земли русской, или русской Церкви. Сознаніе себя именно христіанами въ отличіе отъ поганыхъ невѣрныхъ, не чтущихъ истиннаго Бога, было исключительнымъ. Удѣлы уничтожались, возвышалась Москва, подготовлялось самодержавное единодержавіе; но это были только внѣшнія измѣненія земныхъ подробностей жизни, а вѣковѣчные устои спасенія оставались прежніе. Великіе московскіе князья чувствовали свою земную силу, и иногда простирали ее въ область небесныхъ тайнъ, подчиняли ей первосвятителей, но это не касалось внутренней правды народной, церковной жизни. Благочестивые христіане хорошо знали, что всегда во всѣ времена и среди всѣхъ народовъ божественная истина претерпѣвала преслѣдованія и гоненія, но они могли утѣшаться тѣмъ, что въ ихъ благочестивой странѣ страдаютъ иногда церковные вожди, а сама Церковь остается владычественнымъ началомъ жизни.

Какъ владычественное начало жизни, уже развитой во внѣшнихъ проявленіяхъ благочестиваго быта, Церковь является въ нетлѣнной красѣ и вѣчной славѣ въ богомудрыхъ твореніяхъ русской святоотеческой письменности XVI столѣтія, въ писаніяхъ преподобнаго и богоноснаго отца Іосифа Волоцкаго, славнаго пресельника со св. Аоонской горы блаженнаго инока Максима и преподобнаго отца Нила Сорскаго, пустынника и аскета, равночестнаго древнимъ отцамъ. Преподобный Іосифъ далъ Церкви истолкованіе божественныхъ догматовъ и обличеніе современной ему ереси; подобно великому Θεодору Студиту онъ является возстановителемъ монастырской дисциплины и, слѣдовательно, подражателемъ и обновителемъ божественнаго и откровеннаго ангеломъ дѣла великихъ Пахомія и Василія.

Велико достоинство „Просвѣтителя“, принадлежащаго перу преп. Іосифа. Вся божественная мудрость древнихъ отцовъ, вся художественная философія пѣснотворцевъ отразилась въ этомъ твореніи и отразилась въ яркихъ лучахъ могучаго таланта и проникновеннаго созерцанія. Изложеніе догматовъ сжато, ясно и художественно; основные принципы благочестія точны и опредѣлены: молитва, смиренномудріе и созерцаніе. Вообще, все твореніе проникнуто силой внутренняго вдохновенія; это не руководство по догматикѣ и не благочестивыя

размышленія, это — „Просвѣтитель“, озаряющій мракъ и побѣдно торжествующій надъ тьмою. А „Духовная Грамота“ преподобнаго Іосифа? Она представляетъ собою весьма цѣнный памятникъ искренняго подвижничества, глубококультурнаго и общественнаго, не замыкающагося въ предѣлахъ души, а устрояющаго благочестивые обычаи среди людей прежде всего личнымъ примѣромъ иночествующихъ. Во всѣхъ твореніяхъ великаго отца блистаетъ его собственный нравственный обликъ, величественный, вдохновенный, стремящійся къ небу, но желающій и на землѣ составить житіе, подобное небесному, и другимъ облегчить путь къ небесному царствію. И этого-то славнаго вождя Церкви, выразителя вселенской вѣры и благочестія, г. Милоковъ завиняетъ и въ невѣжествѣ, и въ національной исключительности, и въ преклоненіи предъ свѣтскимъ началомъ государственности.

Преподобнаго Максима Грека, получившаго образованіе въ Италиі, нельзя, конечно, обвинить въ невѣжествѣ. Онъ черпалъ просвѣщеніе изъ различныхъ кладезей мудрости. Г. Милоковъ, благоговѣющій предъ образованной Европой, не можетъ отнестись къ блаженному Максиму иначе, какъ съ величавымъ благоволеніемъ. Снисхожденіе оказывается за образованность и за тѣнь европеизма, а нѣкоторое пренебреженіе за религіозный (слѣдовательно, „мало просвѣщенный“) характеръ дѣятельности. Станетъ развѣ дѣйствительно образованный человѣкъ возиться съ богослужебными книгами и даже писать канонъ Св. Духу?... Но все-таки зато можно сказать о враждѣ его съ іосифлянами и объ обличеніи русскаго невѣжества, націонализма и обрядовѣрія? Г. Милоковъ, конечно, и пытается это сдѣлать, но эта попытка одна изъ самыхъ неудачныхъ. Называя религіозный подвигъ славнаго эллина страннымъ именемъ „экспертизы“, нашъ историкъ желаетъ показать, что блаженный Максимъ признавалъ „пробѣлы и недостатки“ русскаго благочестія и цитуетъ его слова судившему его собору: „приняли вы святое крещеніе и вѣру держите православную, честную и святую, а плода добраго не имѣете“. Гдѣ же здѣсь указаніе на пробѣлы, на націонализмъ, на буквѣдство? Блаженный страдалецъ хочетъ лишь указать несоответствіе озлобленнаго настроенія своихъ судей величію и святости исповѣдуемыхъ ими истинъ, и здѣсь же указываетъ на строгое не подлежащее сомнѣнію православіе русской Церкви. По непонятной для насъ связи г. Милоковъ предпочитаетъ говорить о Максимѣ Грекѣ въ III главѣ, а объ Іосифѣ Волоцкомъ во II гл., поэтому онъ вслѣдствіе безсвязности и отсутствія послѣдовательности въ своихъ

главахъ лишенъ необходимости произвести сравнительную оцѣнку твореній блаженныхъ Иосифа и Максима, что представляется неизбѣжнымъ въ виду принятаго авторомъ мнѣнія объ ихъ противорѣчiяхъ.

Тщетно надѣялись мы найти въ книжкѣ г. Милюкова слѣды если не добросовѣстнаго изученiя, то, по крайней мѣрѣ, хоть поверхностнаго знакомства съ самыми творенiями этихъ отцовъ; мы внимательно просмотрѣли примѣчанiя къ II и III главамъ, гдѣ подробно указаны источники и пособiя, которыми пользовался авторъ. II что же? Мы нашли тамъ ссылки на труды М. Макарія Булгакова, пр. Каптерева, Голубинскаго, Иконникова, Архангельскаго, Субботина и т. д., но ни слова о „Просвѣтителѣ“ и трехъ томахъ творенiй блажнаго Максима Грека, изданныхъ Казанской духовной академiей. Не думаемъ, чтобы г. Милюковъ сумѣлъ воспользоваться чтенiемъ указанныхъ творенiй. Чтобы понять ихъ внутреннюю связь, полное тождество принциповъ и единство мировоззрѣнiя, нужно обладать нѣкоторымъ пониманiемъ церковной жизни, знанiемъ святоотеческихъ творенiй, а главное — полной свободой отъ какихъ бы то ни предвзятыхъ тенденцiй въ современномъ, совершенно чуждомъ той эпохѣ, духѣ. Если сличать творенiя Иосифа Волоцкаго и Максима Грека, то можно установить не только полное тождество догматическаго ученiя, но и замѣчательное сходство настроенiй. Нѣкоторое различiе наблюдается только въ личномъ темпераментѣ. Творенiя св. Иосифа исполнены огня и силы, тогда какъ кротость и какаля-то глубокая скорбь разлиты во всѣхъ творенiяхъ блажнаго Максима, но они оба понимали жизнь подъ формою Церкви, а спасенiе, — какъ новую благодатную жизнь. Преслѣдованiе жидовствующихъ не могло быть съ этой точки зрѣнiя вопросомъ строго принципиальнымъ. Преподобный Иосифъ смотрѣлъ на власть великаго князя, принадлежащаго Христовой Церкви, какъ на силу, которой надо пользоваться для прекращенiя страшнаго соблазна, имѣвшаго грязный и отвратительный характеръ. Власти чисто свѣтской, равнодушной къ дѣламъ вѣры, тогда не было не только въ дѣйствительной жизни, но даже и въ умахъ православныхъ христіанъ. Великій князь и бояре — это не свѣтскiе, не мірскiе люди, это сыны Христовой Церкви, хотя и не облеченные священнымъ саномъ, но переживающiе всѣ событiя церковной жизни. Конечно, съ точки зрѣнiя отвлеченнаго церковнаго идеала, всякое преслѣдованiе не желательно, но относительно гоненiя жидовствующихъ нужно сказать, что оно не было дѣломъ „святой инквизицiи“,

а скорѣе явилось плодомъ глубокаго возмущенія нравственнаго чувства противъ мерзостей жидовствующих¹⁾).

А преподобный Максимъ Грекъ, едва ли не первый изъ православныхъ писателей, указавшій на рационализмъ, какъ на главную ересь латинства, менѣе всего можетъ быть признанъ пионеромъ западничества.

Рѣшительно отрицая идейное различіе въ направленіяхъ Максима Грека и учениковъ преподобнаго Іосифа, мы еще менѣе можемъ согласиться съ ходячимъ мнѣніемъ объ антагонизмѣ между преподобнымъ Іосифомъ и его знаменитымъ современникомъ и почти сверстникомъ — преподобнымъ пустынножителемъ Ниломъ Сорскимъ. Ихъ мнимая вражда стала такимъ же шаблоннымъ мѣстомъ большинства нашихъ ученыхъ трактатовъ и даже учебниковъ по русской исторіи и древне-русской письменности, какъ и вымышленное двоевѣріе христіанъ кievскаго періода. Г. Милоковъ принимаетъ эту несостоятельную гипотезу съ такою же довѣрчивостью, какъ и двоевѣріе, и излагаетъ ее съ такимъ же ученымъ апломбомъ.

Послѣдователи Іосифа одержали рѣшительную побѣду въ смыслѣ мракобѣсія и невѣжества. Самъ Іосифъ и его ученики — митрополиты Даниилъ и Макарій сдѣлали русскую Церковь узко-національною и еще болѣе узко-государственною. Митрополитъ Макарій оказалъ громадную услугу суевѣріямъ, написавъ Четьи Минеи. Наконецъ, Стоглавый соборъ завершилъ собою, какъ рѣшительная побѣда ханжества и духовной тьмы, вереницу мрачныхъ событій. Такъ изображаетъ г. Милоковъ Русь XVI вѣка, Русь, — озаренную лучами Просвѣтителя, жившую вселенской Христовой жизнью, въ Сто-

1) И, вообще, обвиненія преподобнаго Іосифа г. Милоковымъ въ рабствѣ предъ свѣтской властью являются плодомъ тяжелаго недоразумѣнія, основаннаго на незнаніи его твореній. До какой степени несправедливо это мнѣніе, свидѣтельствуютъ слова преп. Іосифа: „аще же есть царь, надъ челоуѣки царствующій, надъ собою же имать царствующа скверныя страсти и грѣхъ, сребролюбіе же и гнѣвъ, лукавство и неправду, злѣйше же всѣхъ невѣріе и хулу, таковый царь не Божій слуга, но діаволь, и не царь, а мучитель. Таковаго царя лукавства его ради не нарече царемъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, но лисомъ: шедше, рече, рдите лису тому и пророкъ глаголетъ: „царь соблазнивъ погибнетъ, путіе бо его темни суть“. Триє же отроци не токмо не покоришася повелѣнію Павуходносора царя, но и врага беззаконна нарекоша его и мерзкаго отступника и лукавѣйша паче всея земли. И ты убо таковаго царя, или князя да не послушаеши, на нечестіе и лукавство приводяща тя, аще мучитъ, аще смертію претитъ. Сѣму свидѣтельствуютъ пророцы и апостоли и вси мученици, иже отъ нечестивыхъ царей убіени быша и повелѣнію ихъ не покоришася“. („Просвѣтитель“, слово 7-е).

главѣ утвердившую церковную и богослужебную дисциплину, а въ Домостроѣ установившую церковный характеръ дисциплины семейной и общественной!

Не болѣе благосклонно трактуетъ нашъ авторъ преподобнаго Нила Сорскаго... Пемногочисленные страницы, посвященные этому подвижнику свѣточу православнаго аскетизма (30 — 32), производятъ самое безотрадное впечатлѣніе. Безъ глубокой грусти и горькаго негодованія мы не можемъ разсуждать о тѣхъ клеветахъ и поношеніяхъ, которыми г. Милюковъ подъ видомъ хвалы подвергъ этого отца русской Церкви. Никакія выходки противъ іосифлянъ, ни измышленія о кievскихъ чудотворцахъ не могутъ сравниться по степени беззастѣливости и незнанія исторіи съ неожиданнымъ сообщеніемъ о той враждѣ, которую препод. Ниль питалъ, будто бы, къ русскому (т.-е. вселенскому) благочестію, и о томъ, будто отъ этого основоположника скитскаго подвига на Руси произошли ереси Вассіана и Артемія. Въ надеждѣ на невѣжество читателей г. Милюковъ приводитъ свои выводы почти безъ всякихъ посылкъ, но мы постараемся опредѣленно указать отношенія преподобнаго Нила къ направленію преподобнаго Іосифа, какъ догматическому, такъ практическому.

Г. Милюковъ выставляетъ Преподобнаго Іосифа іезуитомъ, инквизиторомъ и невѣжественнымъ начетчикомъ (стр. 25, 27, 31), а преподобнаго Нила — критически мыслящей личностью, выразителемъ „духовнаго“ христіанства. Подъ „духовнымъ“ христіанствомъ г. Милюковъ, очевидно, имѣетъ въ виду нѣчто до крайности неопредѣленное, но не православное, а мистически-сектантское. Предполагаемъ это потому, что „заволжскіе старцы“, подъ которыми одновременно имѣются въ виду и Ниль Сорскій, и еретикъ Вассіанъ Патрикѣевъ, и Артемій, выставляются противниками и церковнаго благолѣпія и іерархической дисциплины. Не будемъ разсуждать объ отношеніяхъ къ православному благочестію Вассіана и Артемія. Эти жалкіе и пустые люди не имѣли рѣшительно никакого опредѣленнаго направленія. Если бы г. Милюковъ тщательнѣе отнесся къ создаваемой имъ для Вассіана и Артемія репутаціи „просвѣщенных“ неохристіанъ, онъ, конечно, не помѣтилъ бы въ III главѣ глупаго и смѣшнаго отзыва Вассіана, слѣпота поклонника Максима Грека, о книгахъ старыхъ и новыхъ. „До Максима мы по тѣмъ книгамъ только Бога хулили, а не славили, а нынѣ мы Бога познали Максимомъ“. Книги же, бывшія въ употребленіи до Максима Грека, написаны, по мнѣнію критически настроеннаго

раціоналиста и предшественника г. Милокова, „не отъ Бога, а отъ діавола“. Предоставляемъ здравому смыслу читателя отыскать въ этихъ словахъ слѣды духовнаго христіанства, просвѣщенія и раціонализма. Намъ не представляется ни въ какомъ отношеніи интереснымъ настроеніе и направленіе Вассіана и Артемія — весьма неправославное и самочинное, — намъ кажется только, что весьма странно, совершенно ненаучно и несогласно съ правилами здоровой исторической критики приписывать это неопредѣленное направленіе преподобному Нилу. Въ какомъ отношеніи Вассіанъ и Артемій могутъ быть признаны учениками Сорскаго пустынножителя? Вассіанъ, правда, жилъ нѣкоторое время подъ его руководствомъ, но, какъ человѣкъ знатнаго происхожденія и стропиваго нрава, склонный къ интригѣ и даже къ религіозному вольномыслію, мало подходилъ къ направленію любителя пустыни и безмолвія. Дальнѣйшая жизнь Вассіана была скорѣе подъ воздѣйствіемъ главарей ереси жидовствующихъ, чѣмъ подъ вліяніемъ завѣтовъ преподобнаго Нила. Нѣтъ возможности считать его и за послѣдователя Максима Грека, творенія котораго даютъ жидовствующимъ обличенія не менѣе сильныя и ѣдкия, чѣмъ даже „Просвѣтитель“. Еще менѣе основанія считать ученикомъ преподобнаго Нила еретика Артемія. Совершенно неосновательная и не выдерживающая серіозной критики тенденція западно-европейскихъ ученыхъ разбивать церковныхъ дѣятелей на направленія и школы въ зависимости отъ случайныхъ разностей въ ихъ бытовой жизни и дѣятельности.

Преподобный Нилъ Сорскій основалъ въ Россіи особый видъ иноческой жизни — скитскій, который отличается и отъ пустынноческаго, и отъ общежительнаго. Скитяне живутъ небольшими общинами и проводятъ жизнь въ большемъ по сравненіи съ общежительниками уединеніи; малочисленность общины и трудный доступъ мірянъ даже къ богослуженію обезпечивалъ скитянамъ возможность сохранять нестяжательность не только личную, но и общинную. Ничего своего не имѣли и общежительники, но обитель должна быть богатою, чтобы имѣть возможность питать многочисленную братію и богомольцевъ и поддерживать церковное благолѣпіе, необходимое для воздѣйствія на благочестивыя души, какъ иноковъ, не достигшихъ полноты безстрастія, такъ въ особенности мірянъ. Русская общежительная обитель типа преподобнаго Іосифа должна была имѣть громадное общественное значеніе, какъ разсадникъ церковнаго просвѣщенія и какъ твердыня вѣры и оплотъ благочестія, тогда какъ скитъ преподобнаго Нила могъ служить для не-

многихъ избранныхъ, искавшихъ полного уединенія. Эти два направленія искони существовали въ вселенской Церкви и выражали двѣ стороны одного и того же явленія. Еще при жизни великаго египетскаго пустынножителя Антонія, преподобный Пахомій основалъ общежительное монашество, которое удостоилось благословенія и одобренія отцеверховнаго Аввы, а пустынножитель по направленію великій Варсануфій жилъ въ общежительной обители Аввы Сериды, такъ что объ идейномъ, догматическомъ противорѣчій между святыми Іосифомъ и Ниломъ не можетъ быть и рѣчи: они были лишь выразителями различныхъ родовъ монашеской жизни¹⁾. Не было противорѣчія и въ характерѣ ихъ личнаго развитія. Такое различіе однако г. Милоковъ старается утверждать на основаніи оставленнаго (умышленно или по непониманію) безъ перевода древнерусскаго выраженія: „богопремудростное и богонаученное коварство“. Это вовсе не означаетъ коварства въ современномъ значеніи слова, а лишь духовную тонкость и осмотрительность, въ какомъ смыслѣ это выраженіе и употребляется въ „Просвѣтитель“ (да и въ самой Библии: „разумѣйте незлобиви коварство“), точно такъ же, какъ выраженіе: „Богъ перехитрилъ діавола“, должно быть переводимо въ томъ смыслѣ, что Богъ оказался премудрѣе діавола; это особый видъ художественныхъ выраженій, примѣры которыхъ мы встрѣчаемъ и въ богослужебныхъ книгахъ, на примѣръ въ V ирмосѣ Воздвиженскаго канона: „древомъ прельстивый, Тобою прельстився“. и въ Библии: „Богъ всякому дѣлу хитрецъ“ (Прем. VI). Пѣнописецъ, конечно, не желалъ сказать, что Распятый прельщалъ діавола, какъ діаволъ прельстилъ Адама. Что касается до „невѣжественнаго и компилятивнаго“ направленія преподобнаго Іосифа, о коемъ здѣсь толкуетъ г. Милоковъ, то мы уже имѣли случай заявить всю несостоятельность этого мнѣнія. „Просвѣтитель“ — твореніе оригинальное и глубоко вдохновенное. Чтобы набросить тѣнь на преподобнаго Іосифа въ глазахъ „критически мыслящаго“ читателя, г. Милоковъ опять оставляетъ безъ перевода или поясненія слово „мнѣніе“, которое строго осуждалось преподобнымъ. Подъ „мнѣніемъ“ въ церковно-славянской аскетической литературѣ имѣется въ виду самоchinное и высокоумное разсужденіе, что за-прещается всѣми законодателями внутренней жизни — и преподобнымъ

¹⁾ И въ древности устраивали, и въ настоящее время многолюдные общежительные монастыри и лавры устраиваютъ вблизи себя небольшіе скиты для тѣхъ изъ своихъ братьевъ, которые имѣли или имѣютъ склонность къ болѣе уединенной жизни.

Иосифомъ, и Ниломъ Сорскимъ, и Максимомъ Грекомъ. „Миѣніе“ было въ самомъ широкомъ употребленіи среди жидовствующихъ и другихъ еретиковъ той эпохи, которые хотѣли вымыслами своего воображенія оправдать безчинную и грязную жизнь. Быть можетъ, жидовствующіе, Вассіанъ и Артемій представляются г. Милюкову лучшими людьми того времени? О вкусахъ, разумѣется, не спорять. Названные еретики были и рационалистами, и критиками, и кошунниками, до которыхъ далеко даже демонстрировавшимъ въ Казанскомъ соборѣ студентамъ, и политическими интриганамъ; въ глубинѣ души они почти не вѣровали въ Бога и находились въ тайной связи съ жидами. Съ извѣстной точки зрѣнія это все гораздо симпатичнѣе, чѣмъ строгое направленіе Иосифа Волоколамскаго, требовавшаго чистоты и воздержанія, смиренномудрія и послушанія, православія и благочестія; но сочувствуя распущенности и безначалю, г. Милюковъ долженъ бы въ этомъ признаться прямо и говорить объ этомъ безъ обиняковъ, а не клеветать на священную память преподобнаго Нила, какъ на вдохновителя гнусныхъ еретиковъ и не завинять его въ рационализмъ и въ сектантствѣ. Преподобный Ниль во время земной жизни избѣгалъ суетной славы и говорилъ съ пророкомъ: „за словеса устенъ Твоихъ азъ сохранихъ пути жестоки“. (Псал. XVI—4). Зачѣмъ же чернить его посмертную память клеветами?

Въ вопросѣ о церковныхъ имуществахъ преподобные Иосифъ и Ниль придерживались различныхъ точекъ зрѣнія не по различію настроеній или принциповъ, а вслѣдствіе указанныхъ выше особенностей подвижничества того и другого. Наконецъ, въ періодъ чрезвычайнаго подъема нравственныхъ интересовъ, когда преподобный Иосифъ узаконялъ общежительную дисциплину сообразно съ преданіями богоносныхъ отцовъ и съ мѣстными нуждами русской Церкви, когда посрамлялась и низлагалась ересь вѣщаніями священныхъ и божественныхъ догматовъ истиннаго благочестія, когда блаженный Ниль устанавливалъ законы скитскаго подвижничества, т.-е. непрестаннаго внутренняго дѣланія, умной молитвы и созерцанія, когда оба учителя русской Церкви жили глубиной божественной и нетлѣнной мудрости, — вопросъ объ имуществахъ, столь важный въ наше безыдейное и безпринципное время, былъ не только второстепеннымъ, но и совершенно ничтожнымъ. Долгое время сохранялось и скитское подвижничество, и даже пустынножительство, хотя монастыри владѣли вотчинами; точно такъ же не погибло бы общежительное монашество, если бы вопросъ о мо-

настырскихъ имуществахъ рѣшился въ отрицательномъ смыслѣ. Въ разсужденіяхъ г. Милюкова значеніе того или другого отношенія къ вопросу о монастырскихъ имуществахъ исходить, конечно, изъ тенденціи современнаго экономическаго матеріализма и совѣтъ не объясняетъ дѣйствительныхъ явленій въ русской церковной жизни того времени.

Чѣмъ объяснить странное мнѣніе автора, будто іосифляне считали каждый клочокъ писанной бумаги священнымъ Писаніемъ, мы рѣшительно недоумѣваемъ. Смѣемъ, однако, завѣрить читателя, что „Просвѣтитель“ содержитъ строго православное ученіе о священномъ Писаніи и о степени авторитета святоотеческихъ твореній. Были, разумѣется, и въ XVI столѣтіи люди невѣжественные и наглые, какъ встрѣчаются они и въ началѣ XX вѣка, но зачѣмъ же ихъ невѣжество приписывать мужамъ просвѣщеннымъ и мудрымъ? Тенденціозность и недостаточное изученіе эпохи лишили историка нашей культуры возможности оцѣнить въ должной степени вѣкъ наиболѣе блестящаго развитія церковной жизни.

Иеромонахъ *Тарасій*.

ПАМЯТИ Н. В. ГОГОЛЯ.

(По поводу 50-лѣтія со дня его кончины, † 21 февраля 1852 г.)

Уже два года тому назадъ о. Н. Гр. Побѣдинскимъ на страницахъ „Вѣры и Церкви“ (1900 г., кн. III) дана была характеристика религиозно-нравственныхъ идеаловъ Н. В. Гоголя по его „Перепискѣ съ друзьями“ и „Авторской исповѣди“. „Въ виду приближающагося пятидесятилѣтія со дня кончины Гоголя, — писалъ теперь уже также покойный о. Николай, — когда творенія его должны будутъ сдѣлаться общественнымъ достояніемъ, уяснить духовный, религиозно-нравственный образъ великаго писателя, указать симптомы духовной жизни его и отмѣтить строго-нравственные и потому поучительные отзвуки ея въ его „Перепискѣ съ друзьями“ и чрезъ это разсѣять пущенную въ ходъ врагами его изъ лагеря либераловъ легкомысленную болтовню объ его чуть ли не сумасшествіи, можетъ-быть, какъ нельзя болѣе благовременно“. Въ соотвѣтствіе съ такой задачей, въ статьѣ, бывшей публичнымъ богословскимъ чтеніемъ для образованнаго общества, изложены, преимущественно словами самого Гоголя, мысли его о современномъ прогрессѣ, о превосходствѣ христіанства предъ философіей и наукой, о высокомъ значеніи православной Церкви и духовенства въ дѣлѣ духовнаго обновленія Россіи и т. п., — словомъ, раскрыто отношеніе его, признаваемаго главою „натуральной школы русскихъ писателей“, къ основнымъ вопросамъ вѣры и Церкви, нерѣдко превратно понимаемымъ въ современномъ обществѣ.

Не считая справедливымъ обременять читателей повтореніемъ прежде сказаннаго, но, съ другой стороны, не желая пройти молча-

нiемъ и только что совершившееся всероссiйское торжество чествованiя памяти великаго писателя, мы позволяемъ себѣ помѣстить на страницахъ „Вѣры и Церкви“ то церковное слово, которое сказано было нами въ храмѣ лица Цесаревича Николая по совершенiи въ немъ заупокойной литургiи и панихиды объ усопшемъ бояринѣ Николаѣ, предъ началомъ литературнаго чествованiя памяти его.

Вотъ это слово.

Не мнѣ и не здѣсь говорить о значенiи художественно-литературной дѣятельности поминаемаго нами великаго писателя земли русской; но здѣсь, на этомъ церковномъ амвонѣ, лучшее мѣсто указать тѣ религиозно-нравственные идеалы, къ которымъ звалъ и зоветъ насъ почившiй своимъ смѣхомъ сквозъ слезы, и мой долгъ, какъ пастыря Церкви, напомнить вамъ тѣ священные завѣты, которые оставилъ онъ намъ.

Конечно, въ область преданiя отошло то, ничѣмъ кромѣ озлобленнаго самолюбiя не объяснимое, отношенiе къ почившему писателю нѣкоторыхъ изъ современныхъ ему литературныхъ дѣятелей, которое видѣло въ немъ лишь шутника и балагура, по временамъ неприличнаго и даже неблагонадежнаго. Въ наши дни даже и недоразвившiяся еще дѣти школы знаютъ и сознаютъ, что подъ этимъ горькимъ смѣхомъ Гоголя скрываются еще болѣе горькiя слезы его, и всякому ясно, что взятая изъ священной книги пр. Иеремiи, надгробная надпись на могилѣ Н. В. Гоголя: *горькимъ словомъ моимъ посмѣюся* (Иер. 20, 8) говоритъ о той до боли, до страданiй жалостливой, непонятой и преогорченной любви его къ падшему брату, которая сквозила въ самой, повидимому, ѣдкой его сатирѣ. Смѣясь надъ пошlostiю и низостiю ближняго, онъ и самъ жалѣлъ его и въ читателѣ хотѣлъ возбудить прежде всего эту именно жалость. Но этого мало. При размысленiи о гоголевскомъ смѣхѣ мнѣ и прежде не разъ приходилъ, и теперь приходитъ на мысль образъ еще другого ветхозавѣтнаго пророка, который при надрывающихъ душу крикахъ жрецовъ вааловыхъ о томъ, чтобы услышалъ ихъ онъ — этотъ мнимый богъ ихъ, говорилъ имъ: *кричите громкимъ голосомъ: ибо онъ богъ, можетъ-быть, онъ задумался или занятъ чѣмъ-либо, или въ дорогѣ, а можетъ-быть, и спитъ, такъ онъ проснется* (3 Цар. 18, 27). Какъ нѣкогда св. Илiя этимъ осмѣятельнымъ возгласомъ хотѣлъ образумить и, какъ вы хорошо знаете, дѣйстви-

тельно образумилъ неразумныхъ читателей Ваала, такъ точно его, быть можетъ, примѣромъ вдохновляемый и Гоголь думалъ и мечталъ своимъ горькимъ смѣхомъ разбудить спящія совѣсти своихъ братьевъ. „Что вы смѣтаете, надъ собой смѣтаете“, — эти бессмертныя слова поэта-сатирика не комаринымъ, думаю, стрекаломъ отзывались на сердцѣ и глазомъ не моргающихъ Хлестаковыхъ и, почему знать, можетъ-быть, не одну спящую совѣсть разбудили. Вотъ въ этомъ-то не только сожалѣющемъ, а и отрезвляющемъ значеніи и дѣйствиіи и лежитъ глубокой религиозно-нравственный смыслъ „реалистической“ поэзіи Гоголя.

Никогда поэтому не забывайте, други и дѣти, этого гоголевскаго укора и имъ цѣните не только чужой, а и свой собственный смѣхъ. Помогъ бы только Богъ умѣть всегда право разбираться въ этомъ дѣлѣ, умѣть и отличать и отдѣлять пошлость и низость, достойныя смѣха и порицанія, отъ человѣка, какъ грязью и тиной опутаннаго ими, и въ самомъ паденіи своемъ для Бога дорогого болѣе всего этого прекраснаго міра. Въ этомъ именно умѣнни нещадно бить грѣхъ и христіански щадить — спасать грѣшника, — спасать себя и брата своего, и состояла та мудрость, яже отъ Бога, которая была руководственною для поминаемаго нами писателя въ его „служеніи родной землѣ“ и, объединяя въ одно неразрывное цѣлое обѣ такъ различныя по внѣшнему своему виду половины его жизнедѣятельности, такимъ горькимъ покаянно-молитвеннымъ плачемъ отозвалась на исходѣ его...

Было время, когда на ту пререкаемую полосу его духовной жизни, которая выразилась въ его богомоленія и аскетизмъ, съ одной стороны, а съ другой — въ его „Перепискѣ съ друзьями“ и „Авторской исповѣди“, взглянули, какъ на отреченную, и говорили, что съ „Мертвыми душами“ умеръ великій Гоголь, и остался если не „ханжа, который небесными путями стремился къ земнымъ цѣлямъ“, то маньякъ, сумасшедшій. Къ сожалѣнію, такое отрицательное отношеніе къ „завѣтнымъ думамъ“ и чувствамъ Гоголя, высказаннымъ въ его „Перепискѣ съ друзьями“ и „Авторской исповѣди“ и нудившимъ его на подвиги аскетизма, продолжаетъ быть и теперъ въ тѣхъ мнѣщихъ себя „передовыми“, „руководителями человѣческой мысли“ и „представителями прогресса“, которые смотрятъ на ученіе Христовой вѣры, какъ на ненужный уже имъ „пережитокъ“, и къ Церкви православной съ ея уставами и правилами относятся, какъ къ чему-то, лишь задерживающему собою этотъ прогрессъ. Бываетъ, что даже вслухъ говорятъ такіе бе-

зумные глаголы; но не лучше ихъ и тѣ, которые, думая такъ про себя, предъ свѣтомъ гробовымъ молчаніемъ проходить священные завѣты близившагося къ смерти Гоголя, оберегая отъ нихъ даже дѣтей. О графѣ Л. Толстомъ многіе любятъ говорить, что его такъ именуемая философская, въ дѣйствительности же богоборная подпольная литература, конечно, не имѣетъ ничего общаго съ его раннѣйшими художественными произведеніями, полными, будто бы, даже нравственно-воспитательнаго значенія. Такъ точно, говорятъ иногда, и у Гоголя — его „Переписка съ друзьями“ и „Авторская исповѣдь“ ничего общаго не имѣютъ съ художественными твореніями, написанными имъ до этого „перелома“. Но эти люди просмотрѣли въ беллетристическихъ произведеніяхъ графа тѣ смена фаталистическаго безвѣрія и злостнаго космополитизма, которыя пылью мелкой разсѣяны по всѣмъ его повѣстямъ и романамъ и въ такъ называемыхъ философскихъ произведеніяхъ лишь, какъ взошедшіе плевелы, являются цѣлымъ лѣсомъ вредоносныхъ растений. Такъ точно и у Гоголя эти одноглазые цѣнители и судьи не разглядѣли тѣхъ чисто библейскихъ основъ и евангельскихъ устоевъ, которые во всей ихъ неприкосновенной ясности и цѣльности съ ихъ положительной стороны изобразилъ онъ предъ нами въ своей „Перепискѣ съ друзьями“ и въ „Авторской исповѣди“ и во имя которыхъ онъ, мученикъ любви, доходилъ въ эти годы до непонятнаго міру отшельничества, до слезъ, до страданій.

Что искренняя религіозность, напряженное исканіе Бога, постоянныя усилія къ самоисправленію и нравственному перевоспитанію себя и братьевъ своихъ — проходить чрезъ всю жизнь Гоголя и сообщаютъ цѣлостный характеръ внутренняго единства всей его литературной дѣятельности, это не подлежитъ сомнѣнію. „Чуть не съ двѣнадцатилѣтняго возраста, — писалъ онъ по поводу нападокъ на него за его переписку съ друзьями С. Т. Аксакову, — я иду тою же дорогою, какъ и нынѣ, не шатаюсь и не колеблюсь никогда въ мнѣніяхъ главныхъ“. На этой-то дорогѣ, по его же словамъ, онъ „нечувствительно, почти самъ не вѣдая какъ, и пришелъ ко Христу, увидѣвши, что въ Немъ ключъ къ душѣ человѣка, и что никто еще изъ душезнателей не восходилъ на ту высоту познанія душевнаго, на которой стоялъ Онъ“. Оттого-то въ своей „Перепискѣ съ друзьями“ такъ и восхвалялъ и такъ защищалъ онъ святую православную Церковь нашу въ сопоставленіи ея съ западнымъ раціонализмомъ; ибо она, по его словамъ, „какъ цѣломудренная дѣва“, во всей не-

прикосновенной чистотѣ сохранила апостольское учение и благодать Христову, и потому безъ молитвы и благословенія церковнаго не подобаетъ, говорилъ онъ, начинать никакого дѣла, тѣмъ болѣе духовнаго, если мы хотимъ, чтобы все было во славу Божию. Оттого-то и завѣщаль онъ съ мудрой осмотрительностію обращаться съ словомъ, этимъ, какъ называлъ онъ, наивысшимъ даромъ Божиимъ человѣку; въ немъ онъ, очевидно, чтилъ какъ бы отраженіе Слова — Сына Божія. Оттого-то и самое образованіе, именуемое у насъ *просвѣщеніемъ*, онъ возводилъ ко Христу — Истинному Свѣту, просвѣщающему всякаго человѣка; ибо „оно должно не однѣ лишь умственные способности человѣка развить, а обнимать собою всѣ силы человѣческаго духа — просвѣтлить собою всего человѣка... Оттого-то... но всего глубоко-христіанскаго, строго-православнаго, церковнаго, высказаннаго Гоголемъ въ его „отреченной“ нѣкогда литературѣ не обнимешь въ церковномъ словѣ. Довольно сказать, что вѣнцомъ этихъ святыхъ думъ и убѣжденій, какъ золотою печатью ихъ, и было его „Размышленіе о божественной литургіи“, проникнутое святоотеческимъ разумѣніемъ и согрѣтое любовью ко Христу-Спасителю. Въ литургіи онъ видѣлъ „вѣчное повтореніе великаго подвига любви, для насъ совершеннаго Господомъ на Голгоѣѣ“. Не правда ли, какая по истинѣ святоотеческая глубина пониманія дѣла!...

Какъ же поэтому должно было быть тяжело и больно ему — этому христіанскому печальнику земли русской, когда на всѣ эти завѣтныя думы и чувства его родные ему по крови братья его отвѣтили бранью и насмѣшками, и даже именовавшіе себя друзьями его готовы были укорять его въ зарытіи въ землю таланта, Богомъ даннаго, и вмѣсто себя его жалѣли!... Больно и тяжело должно было быть ему и за нихъ и за себя, — за то, что даже въ тѣхъ, которыхъ самъ онъ чтилъ, какъ своихъ соратниковъ на нивѣ народной, слово его оставалось звукомъ пустымъ!...

Нѣкогда, во дни Господа Іоаннѣ — этотъ свѣтильникъ горяй и свѣтяй, звалъ іудеевъ къ покаянію и нравственному исправленію (Мѡ. 3, 6—12), а они хотѣли радоваться въ часъ свѣтѣнія его (Іоан. 5, 35); даже ученики его не шли по гласу его къ Іисусу, а его же — Іоанна готовы были укорять въ несправедливомъ умаленіи его пророческаго достоинства (Іоан. 2, 25—27)... И несомнѣнно больно было Іоанну отъ всего этого, и изнемогаль духъ его отъ этого людскаго безчувствія больше,

чѣмъ отъ узилица (Мѡ. 11, 1—19)... Не то же ли въ извѣстномъ, разумѣется, отношеніи и въ извѣстной мѣрѣ случилось и съ нашимъ вѣстникомъ правды Христовой вѣры и Церкви? Не та же ли скорбь томила и его великую душу и... свела его въ могилу?!...

Все это неотмѣнно нужно помнить для того, чтобы умѣть не только право понимать великаго писателя, а и съ пользою душевною учиться у него...

Несомнѣнно, прекрасно будетъ исполненіе вами гоголевскаго „Ревизора“¹⁾; талантливо мѣтки будутъ и ваши чтенія о немъ, какъ писателѣ-художникѣ²⁾. Все это, можетъ-быть, весьма важно для ознакомленія съ художественнымъ творчествомъ писателя, и въ этомъ значеніи чествованія памяти Гоголя высшая награда поэту, по суду свѣта; съ христіанской же строго-церковной точки зрѣнія, нѣтъ лучшей благодарности ему, какъ молитва о немъ. Этой молитвы прежде всего и болѣе всего просилъ въ своемъ завѣщаніи и самъ Гоголь, — просилъ ее у всѣхъ, даже и у тѣхъ, которые совсѣмъ не умѣютъ молиться. Вотъ почему и мы молитвой о немъ открываемъ свое чествованіе его памяти и во главѣ молитвы поставили заупокойную литургію о почившемъ, такъ глубоко, святоотечески истолкованную имъ. Вотъ почему общимъ совѣтомъ и постановили мы предложить каждому изъ васъ „Размышленіе о божественной литургіи“, составленное Гоголемъ³⁾. Чтеніе этой маленькой книжки будетъ, кстати, и лучшимъ приготовленіемъ къ приближающимся днямъ св. Четыредесятницы и св. таинствамъ исповѣди и причастія.

1) Комедія эта была исполнена воспитанниками лицея на другой день послѣ этого.

2) Рядъ такихъ чтеній въ тотъ же день предложенъ былъ въ состоявшемся по окончаніи богослуженія „литературномъ утрѣ“.

3) Книжка эта синодальнаго изданія и роздана была воспитанникамъ по окончаніи панихиды.



РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗРѢНІЯ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И НИХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ГЕНЕЗИСЪ.

(Критическіе очерки.)

IV. „Анна Каренина“.

„Анна Каренина“ среди другихъ беллетристическихъ произведеній гр. Толстого представляетъ для насъ наибольшій интересъ, какъ съ психологической точки зрѣнія, изображая въ лицѣ Константина Левина одну изъ *фазъ* психологическаго развитія или, точнѣе, психологическихъ *блужданій* самого автора, такъ и по той идеѣ, которая лежитъ въ основѣ этого романа. Заглавіе „Анна Каренина“, данное авторомъ своему произведенію, далеко не исчерпываетъ всего его содержанія. „Авторъ обѣщаетъ намъ въ своемъ произведеніи,—говорить А. В. Станкевичъ,—одинъ романъ, а даль два“¹⁾. Въ одномъ изъ этихъ двухъ романовъ главнымъ лицомъ является Анна Каренина, въ другомъ — К. Левинъ. Идею, долженствовавшую объединить въ одно цѣлое эти два романа, авторъ, повидимому, выразилъ текстомъ св. Писанія: „Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“, который онъ выставилъ эпиграфомъ къ своему произведенію. Нарушеніе семейныхъ обязанностей, разрушеніе основъ семьи, для достиженія личнаго, эгоистическаго счастья, навлекаетъ на виновницу кару и отмщеніе Того, Кто благословилъ бракъ и освятилъ семейное начало. Полное и высшее счастье возможно для человѣка только въ семьѣ. Анна Каренина, разрушивъ благополучіе своей семьи попраіемъ обязанностей жены и матери, въ угоду свободной

¹⁾ „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль, статья А. В. Станкевича „Каренина и Левинъ“, стр. 785.

любви и личному счастию, преступила заповѣдь о любви къ ближнимъ, и потому должна была искупить свой грѣхъ трагической смертью. Левинъ же, въ противоположность Карениной, осуществившій идеаль семейной жизни и въ ней обрѣтшій свое личное счастье, долженъ, по мысли автора, служить выясненію идеи цѣлаго произведенія, что только семья освящаетъ любовь и доставляетъ человѣку полное счастье. „Счастливыя бракъ и нормальная семейная жизнь Левина, — говоритъ Станкевичъ, — сопоставлялись съ печальной судьбой семьи Карениныхъ и должны были выяснитъ мысль цѣлаго романа... Но исторія развитія *причудъ*, недоумѣній и *умственнаго блужданія* Левина сдѣлалась предметомъ особеннаго повѣствованія, сохраняющаго только *слабую и внѣшнюю* связь съ романомъ „Анна Каренина“. Главы одного романа пересѣкаются въ произведеніи автора главами другого, но развитіе каждаго изъ нихъ идетъ *безъ внутренней связи* съ развитіемъ другого, нарушая единство произведенія автора и цѣльность производимаго имъ впечатлѣнія“¹⁾.

Такимъ образомъ, согласно двойственности содержанія „Анны Карениной“, наша задача при разборѣ этого произведенія имѣетъ двѣ цѣли: во-первыхъ, разсмотрѣніе отношенія свободной любви къ семейному идеалу съ точки зрѣнія автора, а во-вторыхъ, выясненіе психологической *фазы* духовнаго развитія К. Левина, какимъ онъ изображенъ авторомъ въ разсматриваемомъ нами произведеніи.

Но прежде, чѣмъ войти въ разсмотрѣніе этихъ вопросовъ, даюшихъ содержаніе „Аннѣ Карениной“, необходимо выяснитъ взглядъ автора на сущность вообще любви и въ частности любви *личной и семейной*. Выясненіе этихъ вопросовъ покажетъ, что авторъ въ изображенномъ имъ въ „Аннѣ Карениной“ идеаль семейнаго счастья К. Левина представилъ намъ одну изъ фазъ своихъ *личныхъ психологическихъ блужданій*, предшествовавшихъ обрѣтенію имъ *вѣры истинной* и относящихся къ тому періоду его жизни, когда гр. Толстой, вмѣстѣ съ прочими *человѣками*, погрязалъ еще въ грѣхахъ міра сего и жилъ *животною* жизнью личнаго, индивидуальнаго счастья, и что авторъ въ годы писанія имъ романа „Анны Карениной“ уже относился *скептически* къ семейному счастию, какъ къ одной изъ иллюзій и обмановъ. Освобожденію отъ подобныхъ иллюзій и нравственному просвѣщенію онъ больше всего былъ обязанъ, какъ мы увидимъ, скотнику Николаю, подавальщику Федору, старику Фокаичу и своей нянѣ Агаевѣ Михайловнѣ.

¹⁾ „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль, стр. 787.

Quasi-философское основаніе своихъ воззрѣній на сущность *истинной* любви гр. Толстой изложилъ въ своей книгѣ „О жизни“, болѣе обстоятельному разсмотрѣнію которой будетъ посвященъ нами одинъ изъ послѣдующихъ нашихъ критическихъ очерковъ, какъ и болѣе подробному разслѣдованію ученія гр. Толстого о любви. Теперь же мы коснемся этого вопроса, поскольку онъ служить правильному пониманію идеи „Анны Карениной“. Суть воззрѣній гр. Толстого на любовь вытекаетъ изъ его пантеистическаго, антихристіанскаго представленія божества *безличнымъ*. „По ученію гр. Толстого, — говоритъ А. Гусевъ, — выходитъ, будто бы даже въ *Новомъ Заветѣ* представляется виновникомъ „закона любви“ *безличный* міровой разумъ, тождественный съ Богомъ-Словомъ, о Которомъ говорится въ первыхъ стихахъ первой главы Евангелія отъ Іоанна“¹⁾. Если, согласно пантеизму гр. Толстого, Богъ, источникъ всяческой любви, *безличенъ*, то и сама любовь *безлична*, какъ по отношенію къ своему субъекту, т.-е. безличному *я*, такъ и къ своему объекту, т.-е. неопредѣленному, безразличному предмету любви. „Кто изъ живыхъ людей, — разсуждаетъ гр. Толстой, — не знаетъ того блаженнаго чувства, хоть разъ испытаннаго и чаще всего въ самомъ раннемъ дѣтствѣ, когда душа не была еще засорена *всей той ложью* (т.-е. личной любовью, которая заглушаетъ въ насъ жизнь), — того блаженнаго чувства умиленія, при которомъ хочется любить *всѣхъ*: и близкаихъ, и отца, и мать, и братьевъ, и злыхъ людей, и враговъ, и собаку, и лошадь, и травку“²⁾. Такую именно *безличную* любовь провяляетъ въ „Войнѣ и мирѣ“ солдатъ Платонъ Каратаевъ, просвѣтителъ Пьера. Привязанностей, дружбы, любви, какъ понималъ ихъ Пьеръ, Каратаевъ не имѣлъ никакихъ; но онъ любилъ и любовно жилъ со *всѣми*, съ чѣмъ сводила его жизнь, и въ особенности съ человѣкомъ, не съ *извѣстнымъ* человѣкомъ, а съ тѣми людьми, которые были предъ его глазами. Онъ любилъ свою *Шашку*, любилъ товарищей, французовъ, любилъ Пьера, который былъ его сосѣдомъ“³⁾. Такой степени любви человѣкъ можетъ достигнуть *постепеннымъ уничтоженіемъ въ себѣ личности*. „Любовь, не имѣющая въ основѣ своей *отреченія отъ личности*... есть только жизнь животная, — поучаетъ гр. Толстой, — и подвержена еще большому

1) А. Гусевъ, „Любовь къ людямъ въ ученіи гр. Л. Толстого и его руководителей“, стр. 40.

2) „О любви“, стр. 143.

3) „Война и миръ“, IV, 70.

*неразумію, чѣмъ жизнь безъ этой мнимой любви*¹⁾). Вопреки словамъ св. апостола Павла: „Никто же когда плоть свою возненавидѣ, но питаетъ и грѣетъ ю“²⁾, гр. Толстой поучаетъ, что основа и источникъ любви есть *ненависть къ себѣ*: „я возненавидѣлъ себя, и призналъ истину. И все сразу мнѣ ясно стало. *Возненавидѣть себя* — это одно средство, чтобы жить и понимать жизнь, любить ея и считать добромъ“, — читаемъ мы въ „Исповѣди“ гр. Толстого.

Истинная любовь, такимъ образомъ, по ученію гр. Толстого, предполагаетъ въ человѣкѣ *отреченіе* отъ личности, иначе отъ образа и подобія Божія, отъ живой души, такъ какъ слово Божіе говоритъ: „Живъ Богъ, жива душа моя“³⁾, и „Сотворимъ человѣка по образу и по подобию Нашему“⁴⁾. По поводу противо-евангельскаго ученія гр. Толстого о любви къ ближнимъ, основанной на ненависти къ себѣ и отреченіи отъ своей личности, А. Гусевъ говоритъ: „Въ Евангеліи встрѣчается не мало мѣстъ, выражающихъ совершенно противоположный взглядъ на человѣческую личность и ея благо. Человѣческая личность, какъ созданная по образу и по подобию Божію... имѣетъ столь высокую цѣнность, что въ сравненіи съ нею ничтожны всѣ вещи міра⁵⁾... Благо человѣческой личности, человѣческой души такъ важно, что мы никогда не должны оставлять заботы о пріобрѣтеніи его. *Что пользы человеку, — говоритъ Спаситель, — пріобрѣсть весь міръ, а себя самого погубить или себѣ самому повредить*⁶⁾. Настоячиво требуя отъ человѣка самоотреченія, Евангеліе разумѣетъ отреченіе отъ собственнаго своевольнаго и дурнаго направленія нашей жизни, но отнюдь не отреченіе отъ самой нашей личности и ея блага⁷⁾).

Пантеистическій, противный христіанскому ученію, взглядъ на любовь былъ усвоенъ гр. Толстымъ значительно раньше появленія въ свѣтъ его книги „О жизни и любви“. Въ этомъ насъ убѣждаютъ многія мѣста въ „Войнѣ и мирѣ“, между прочимъ, слѣдующія слова автора о душевномъ настроеніи князя Андрея Болконскаго: „Когда онъ (князь Андрей) очнулся послѣ раны, и въ душѣ его, мгновенно

1) „О любви“, стр. 140.

2) Къ Ефес. 5, 29.

3) Іова, 27, 2.

4) Быт. I, 26.

5) Матт. 16, 26.

6) Лук. 9, 25.

7) А. Гусевъ, „Любовь къ людямъ въ ученіи гр. Л. Толстого и его руководителей“, стр. 59—60.

какъ бы освобожденной отъ сдерживающаго его гнета жизни, распустился *этотъ цвѣтокъ любви*, свободной, не зависящей отъ этой жизни, онъ уже не боялся смерти... Все, всѣхъ любить, всегда жертвовать собой для любви *значило никого не любить*. И чѣмъ больше онъ проникался этимъ началомъ любви, тѣмъ больше онъ *отрекался отъ жизни*¹⁾.

Если *истинная* любовь, по ученію гр. Л. Толстого, не имѣетъ опредѣленнаго объекта и вытекаетъ *изъ ненависти къ своей личности* и самоотреченія, то, спрашивается, что же такое любовь брачная и семейная, любовь къ женѣ, дѣтямъ, отцу, матери, къ сестрамъ и братьямъ? „Когда человекъ, *не понимающій жизни*, — поучаетъ гр. Толстой, — говорить, что онъ любитъ свою жену или ребенка, онъ говоритъ только то, что присутствіе въ его жизни и жены и ребенка увеличиваетъ благо его *личной жизни*. Чувства эти — предпочтеніе къ извѣстнымъ существамъ, напр. къ своимъ дѣтямъ, *не могутъ быть названы любовью*“²⁾. Итакъ, кровныя связи, семейная и брачная любовь, по философіи гр. Толстого, суть проявленія *эгоистическаго, животнаго чувства* и не имѣютъ поэтому никакого *этическаго* и разумнаго основанія. Въ связи съ такимъ взглядомъ гр. Толстого на кровную и супружескую любовь находятся и его воззрѣнія на искусства — поэзію и музыку главнымъ образомъ. „Искусство, — говоритъ гр. Толстой въ своей „Исповѣди“, — это только пѣснь торжествующей любви, но не любви *сыновъ человѣческихъ* другъ къ другу, а *любви льва къ своей львицѣ, воробья и оленя къ своимъ самкамъ* и т. д. И это искусство, эта поэтическая пѣснь торжествующей любви ничѣмъ, *рѣшительно ничѣмъ не отличается отъ пѣсни какой-нибудь птички*... Эта пѣснь говоритъ только о восторгѣ *его чувственной страсти*, о радости, съ которой онъ исполняетъ законъ животной природы: живи, наслаждайся, плоди живое и размножай самого себя, и больше ничего. *И поэзія человека тоже только это и говоритъ*“. Тотъ же взглядъ на брачную любовь и на искусство, какъ на ея выраженіе, высказываетъ авторъ устами Позднышева и въ „Крейцеровой сонатѣ“³⁾.

По поводу такого взгляда гр. Толстого на кровныя связи и семейную любовь, какъ на проявленіе эгоизма животной личности, —

1) „Война и миръ“, IV, 85. Сравни любовь Платона Каратаева, тамъ же, стр. 70, а также стр. 88.

2) „О любви“, стр. 138.

3) См. „Крейцерову сонату“, стр. 38, 42, 75, а также Послѣсловіе къ ней, стр. 100, 103.

взгляда, прямо противорѣчащаго и буквѣ и духу евангельскаго ученія, А. Гусевъ говоритъ слѣдующее: „Спаситель допускаетъ *разныя степени* любви къ людямъ. Прежде всего нельзя не указать на то, что Онъ называетъ *заповѣдью Божію* заповѣдь объ особомъ почитаніи родителей и объ особой заботливости о нихъ¹⁾. Что касается самихъ родителей, то, по ученію Иисуса Христа, ихъ любовь и заботливость должна быть направлена прежде всего на ихъ *собственныхыхъ отцевъ*²⁾. Самъ Спаситель, начиная съ ранняго дѣтства Своей земной жизни, питалъ особенно нѣжную любовь къ Своей Матери³⁾. Особенно близкими Его сердцу были іудеи, какъ Его *соотечественники*⁴⁾. Печальная судьба *родного города*, Иерусалима, трогаетъ Его до глубины души, такъ что однажды Онъ горько оплакивалъ ее“⁵⁾.

Такимъ образомъ воззрѣнія гр. Толстого какъ на любовь вообще и ея источникъ, такъ и въ частности на любовь половую, семейную и кровную стоятъ въ полномъ противорѣчій съ ученіемъ св. Евангелія объ этомъ предметѣ. Съ другой стороны, извѣстно также, что такія воззрѣнія гр. Толстого, изложенныя имъ главнымъ образомъ въ книгѣ „О жизни“ и въ „Крейцеровой сонатѣ“, были не чужды автору еще въ 1864—69 годахъ, когда печаталось его произведеніе „Война и миръ“, т.-е. въ *первые годы супружеской и семейной жизни* гр. Толстого и почти за десять лѣтъ до появленія въ печати „Анны Карениной“ (1873—76 гг.). Слѣдовательно, изображая намъ въ этомъ романѣ въ лицѣ К. Левина, своего двойника, идеаль семейнаго, *личнаго счастья*, въ контрастѣ съ трагической судьбой Анны Карениной, въ которой авторъ караетъ свободную любовь, иначе, стремленіе къ тому же самому *личному, эгоистическому счастью*, гр. Толстой относился *отрицательно и иронически* къ идеалу семейнаго счастья, т.-е. къ своему собственному, семейному благополучію, ставя его на ряду съ свободной любовью: и *семейное счастье, и свободная любовь*, по ученію автора, *только различныя формы проявленія эгоизма личности*. Въ разсматриваемомъ нами романѣ онъ представляетъ семейное счастье только какъ одну изъ *пережитыхъ имъ фазъ своихъ нравственныхъ и умственныхъ блужданій*, когда онъ, подобно прочимъ своимъ ближнимъ, жилъ во тьмѣ, слѣдуя ученію современныхъ книжниковъ и фарисеевъ. Именно, какъ разъ

¹⁾ Марка, 7, 9—13.

²⁾ Мато. 15, 26; Луки 11, 11—13.

³⁾ Луки 2, 51.

⁴⁾ Мате. 10, 16.

⁵⁾ А. Гусева, „Любовь къ людямъ“, стр. 63—64.

въ періодъ времени, когда гр. Толстой писалъ „Анну Каренину“, съ нимъ и происходилъ тотъ психологическій кризисъ, который завершился обрѣтеніемъ гр. Толстымъ „вѣры истинной“, освободившей его отъ мрака ученія книжниковъ и фарисеевъ и открывшей ему всю мерзость его индивидуальнаго благополучія, т.-е. его семейнаго счастья. Сознаніе всей мерзости послѣдняго едва не привело автора къ самоубійству, какъ обстоятельно повѣствуется объ этомъ въ „Исповѣди“. „Такъ я жилъ, — повѣствуетъ гр. Толстой въ своей „Исповѣди“, — *но пять лѣтъ назадъ* (т.-е. въ 1876—77 гг., когда появилась въ печати „Анна Каренина“) со мной стало случаться что-то очень странное; на меня стали находить минуты сначала недоумѣнія, *остановки жизни*, какъ будто я не зналъ, какъ мнѣ жить, что мнѣ дѣлать, и я терялся и впадалъ въ уныніе... Эти остановки жизни выражались всегда одинаковыми вопросами: *Зачѣмъ?... Ну, а потомъ?... Остановилась тогда моя жизнь*. Я могъ дышать, ѣсть, пить, спать, но *жизни не было*... Какая-то непреодолимая сила влекла меня къ тому, чтобы какъ-нибудь избавиться отъ жизни. *Мысль о самоубійствѣ была такъ соблазнительна*, что я долженъ былъ употреблять противъ себя хитрости, чтобы не привести ея слишкомъ скоро въ исполненіе... И это сдѣлалось со мною тогда, когда все у меня было: *семья прекрасная, средства большія и все возростающая слава, уваженіе ближнихъ, здоровье, сила тѣлесная и душевная* (?). Въ другомъ мѣстѣ своей „Исповѣди“ гр. Толстой говоритъ такъ о своемъ психическомъ состояніи въ періодъ своего семейнаго счастья, изображеннаго имъ въ „Аннѣ Карениной“: „Не любовь, а злоба торжествуетъ въ мѣрѣ, не человѣкъ, а звѣрь... Когда разъ это увидишь, гадко тогда становится жить на свѣтѣ... Когда увидишь отвратительныя черты *этого безчеловѣчнаго зѣвря* во всемъ, что было для тебя всегда драгоценной святыней: въ *душѣ женщины*, которую любишь, въ *материнской любви*, которая прежде такъ высоко восторгала тебя, въ *идеѣ народности*, съ которой составляешь одно, въ *государствѣ*, которому ты служишь, — не хочешь, не можешь тогда жить дольше на свѣтѣ“.

Какое было душевное состояніе гр. Толстого, по его собственному признанію, когда онъ пѣлъ *гимнъ торжествующей любви* въ „Аннѣ Карениной“ и идеализировалъ въ К. Левинѣ семейное свое счастье, таково же было, несомнѣнно, и психическое состояніе самого героя, К. Левина, такъ какъ послѣдній — самъ авторъ; потому М. С. Громека въ своей книгѣ „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“ съ полнымъ правомъ влагаетъ „Исповѣдь“ гр. Толстого въ уста

Левина и отождествляет послѣдняго съ Н. Иртеньевымъ въ „Дѣтствѣ“, „Отрочествѣ“ и „Юности“, съ Дмитриемъ Ленинымъ въ повѣсти „Казаки“, съ княземъ Андреемъ Болконскимъ въ „Войнѣ и мирѣ“, словомъ, со всѣми героями повѣстей и романовъ гр. Толстого, въ которыхъ послѣдній изобразилъ различныя фазы своихъ нравственныхъ и умственныхъ блужданій и *исканія Бога*. „Вопросы эти (Зачѣмъ?... Ну, а потомъ?...), — говоритъ М. С. Громека, представляя себя собесѣдникомъ К. Левина, — всегда жили въ вашей душѣ... Еще когда вы были *Колей Иртеньевымъ*, когда вамъ было 14 лѣтъ, еще тогда вы стали задавать себѣ эти самые вопросы... Уже тогда вы инстинктивно отдавались потребности *скептическаго умствованія*... Уже въ „Юности“ вы болели „*любовью любви*“, *отвращеніемъ къ самому себѣ* и порывами раскаянія... Въ „Казакахъ“, когда вы были *Дмитриемъ Ленинымъ*, вы, правда, не искали Бога непосредственно, но и тогда, *поклоняясь природѣ*, вы пытались *отречься отъ себя* и жить для другихъ, т.-е. опять приближались къ той области, гдѣ живеть сознаніе Бога. А князь *Андрей и Безухій*?... И Болконскій, и Безухій были *оба* — вы. Князь Андрей, такъ же какъ вы, переживалъ разныя фазы, и душа его также желала славы, любви *къ женщинамъ, къ семьѣ*, и отъ *нихъ переходила къ истинѣ, къ Божьей любви*. Пьеръ... онъ тоже искалъ правды и Бога“¹⁾. Какъ мы видимъ, самъ М. С. Громека, апологетъ, поклонникъ и участникъ въ псовыхъ охотахъ гр. Л. Толстого²⁾, въ вышеуказанномъ своемъ сочиненіи „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, гдѣ онъ главнымъ образомъ полемизируетъ съ А. В. Станкевичемъ въ защиту гр. Толстого по поводу статьи Станкевича „Каренина и Левинъ“ — признаетъ полное тождество К. Левина съ самимъ гр. Толстымъ и родство перваго со всѣми предшествовавшими представителями различныхъ фазъ *исканія Бога* гр. Толстымъ.

Итакъ, изъ вышеприведенныхъ нами выдержекъ изъ „Исповѣди“, мы видимъ, что какъ самъ авторъ „Анны Карениной“, такъ и его двойникъ, К. Левинъ, въ періодъ своего идеальнаго семейнаго счастья усматривали въ „*душѣ женщины, которую любишь, въ материнской любви, въ идеѣ народности, въ государствѣ* — *отвратительныя черты безчеловѣчнаго зѣвря*“. Ни семья, ни народность, ни государство не заключаютъ, такимъ образомъ, „согласно ученію“ гр. Толстого, въ себѣ никакихъ этическихъ, нравственныхъ началъ и предста-

¹⁾ М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 213—216.

²⁾ См. Левенфельдъ, „Гр. Л. Н. Толстой“, стр. 154.

вляють различные виды проявленія эгоизма животной личности. При такой точкѣ зрѣнія автора „Анны Карениной“ какой, спрашивается, смыслъ могутъ имѣть слова св. Писанія: „Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“, взятыя гр. Толстымъ эпиграфомъ къ этому роману? Во имя чего авторъ считаетъ себя въ правѣ карать Анну за ея свободную любовь и разрушеніе семьи, если онъ самъ, гр. Толстой, отказывается семьѣ, народности и государству во всякомъ этическомъ значеніи? Съ неменьшимъ правомъ слова: *Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ* могутъ быть отнесены и къ К. Левину, т.-е. самому гр. Толстому, такъ какъ семья, по его ученію, *представляетъ проявленіе того же животнаго начала въ чловѣкѣ и его личнаго эгоизма, какъ и свободная любовь*. И дѣйствительно, какъ мы видѣли, авторъ сознается въ своей „Исповѣди“, что онъ самъ былъ близокъ къ самоубійству. Слѣдовательно, различіе въ судьбѣ Анны и Левина только въ томъ, что первая не *обрѣла вѣры истинной* и потому погибла, а К. Левина спасло отъ самоубійства его исканіе Бога и обрѣтеніе имъ *вѣры истинной*, и потому онъ здравствуетъ и по сей день, обрѣта спасеніе въ *новомъ, своемъ* евангеліи и въ *новой, своей вѣрѣ*.

Поэтому, на основаніи всего вышесказаннаго, мы полагаемъ, что эпиграфъ къ „Аннѣ Карениной“: „Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“; авторъ относитъ ко *всѣмъ* своимъ *близкимъ, живущимъ* въ похотяхъ міра сего и признающихъ *этическое значеніе* личности, семьи, народности и государства, а не къ одной свободной любви. Всѣхъ ихъ, наравнѣ съ Анной Карениной, ожидаетъ въ день судный грозное: „Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“. Одно спасеніе для нихъ отъ участи Анны — выйти изъ мрака современнаго фарисейства и послѣдовать заповѣдямъ гр. Л. Н. Толстого и его евангелія.

Кромѣ проповѣди противъ личности, семейства, національности и государства, какъ различныхъ видовъ эгоизма, другую, не менѣе существенную особенность разсматриваемаго нами произведенія гр. Толстого составляетъ его воззрѣніе на непосредственное чувство (инстинктъ), какъ на главную и единственную основу счастья и познанія истины. Поэтому М. С. Громека въ своемъ разборѣ „Анны Карениной“ вполне вѣрно характеризуетъ гр. Толстого, говоря, что сущность художественной дѣятельности послѣдняго „есть проповѣдь враждебнаго рационализму *непосредственнаго* воззрѣнія на жизнь“¹⁾. Разсматривая съ этой точки зрѣнія изображенныхъ авторомъ въ „Аннѣ Карениной“ лицъ, мы можемъ ихъ раздѣлить на двѣ категоріи: одни —

1) М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 8.

представители чувства и непосредственного, основаннаго на немъ, міровоззрѣнія; другія — разсудочности и умственной дѣятельности. Къ первымъ принадлежатъ: К. Левинъ, Анна Каренина, Долли, Марья Николаевна; ко вторымъ — Кознышевъ, сводный братъ Левина, Катавасовъ, Варенька и мужъ Анны, Каренинъ. Симпатіи автора всецѣло на сторонѣ первыхъ; къ лицамъ же второй категоріи гр. Толстой относится завѣдомо отрицательно. Обстоятельство это было причиной явныхъ противорѣчій и искаженія художественной правды, какъ-то мы увидимъ, при изображеніи гр. Толстымъ главныхъ лицъ романа.

Эти высказанныя нами положенія найдутъ свое обоснованіе при анализѣ разсматриваемаго нами произведенія гр. Толстого, къ чему мы и обращаемся, при чемъ сначала разсмотримъ исторію свободной любви, иначе романъ Анны Карениной, а затѣмъ представимъ характеристику умственныхъ и нравственныхъ „*блужданій* и *причудъ*“ К. Левина; къ послѣднимъ принадлежитъ, по сознанію самого автора въ его „Исповѣди“, также и его *иллюзорное* семейное счастье.

При первомъ же нашемъ знакомствѣ съ Карениной, гр. Толстой невольно выдастъ свои симпатіи къ ней самымъ описаніемъ ея чарующей обольстительности, въ которой, по его словамъ, соединялась красота, изящество, скромная грація и миловидность лица, выражавшаго *что-то особенно ласковое и нѣжное*. „Какъ будто избытокъ чего-то такъ переполнялъ ея существо,—говоритъ авторъ,— что мимо ея воли выражался то въ блескѣ взгляда, то въ улыбкѣ“¹⁾. Этотъ избытокъ *чего-то* былъ избыткомъ жажды *личнаго* счастья и любви, составлявшей основной фонъ темперамента Анны, избыткомъ *чувства*, долгое время таимаго внутри и не удовлетвореннаго благодаря той фальши семейной и общественной жизни, которая окружала Каренину. „Онъ восемь лѣтъ,—жалуется Анна на мужа,— *душилъ* мою жизнь, и ни разу не подумалъ, что я — *живая* женщина, которой нужна *любовь*“²⁾.

Не долгъ, не идея, не сложные интересы высокаго чувства, не тревожные порывы высокаго ума составляли основаніе *нравственнаго* характера Анны; Анна вся была страсть, облаченная въ чарующія формы тѣлесной красоты“, вполне вѣрно опредѣляетъ М. С. Громека характеръ Анны; но совершенно *нестѣрно* онъ обзываетъ такой характеръ *нравственнымъ*. Прослѣдивъ важнѣйшіе моменты романа

¹⁾ „Анна Каренина“, I, 97—98.

²⁾ Ibid.

Карениной, мы найдемъ, что единственнымъ мотивомъ всѣхъ дѣйствій, обусловившихъ собой ея трагическую судьбу, была чувственная, эгоистическая любовь Анны, заглушавшая въ ней и помрачавшая и разумъ и нравственное чувство; несмотря на всю обаятельность Анны, которой авторъ старается вызвать симпатію читателя къ ней, мы видимъ, что чувственная сторона ея характера заглушила въ ней *человѣческую личность*, иначе — образъ и подобіе Божіе, и *только* по этой *единственной причинѣ*, Каренина являетъ въ себѣ воплощенный эгоизмъ. Стремленіе къ *личному* счастью лежитъ въ основѣ челоуѣческой природы и составляетъ самое законное и естественное стремленіе челоуѣка. Но такъ какъ челоуѣкъ — образъ и подобіе Божіе, то онъ, отлично отъ прочихъ живыхъ тварей, представляетъ въ себѣ *личность*, т.-е. существо нравственно-разумное, а не зоологическую особь. Поэтому и счастье челоуѣческое есть *личное, индивидуальное* счастье, состоящее въ стремленіи развить въ себѣ *свою личность*, т.-е. образъ и подобіе Божіе, *свою нравственно-разумную природу*. Ложь этики гр. Толстого главнымъ образомъ и заключается въ его ложномъ воззрѣніи на личность челоуѣка, какъ на простую зоологическую особь вслѣдствіе отрицанія въ челоуѣкѣ его эгоистической природы. Поэтому всякое *личное* счастье и стремленіе къ его достиженію, по этикѣ гр. Толстого, отождествляется съ эгоизмомъ. Такое превратное ученіе гр. Толстого о личности челоуѣка необходимо имѣть въ виду — для вѣрнаго пониманія характера Анны и отношенія къ ней автора. Каренина погибла не потому, что стремилась къ *личному счастью* и *личной любви*, какъ представляетъ это авторъ, а, именно, напротивъ, потому что попала въ себѣ *человѣческую личность*, уподобившись зоологической особи. Самъ апологетъ, гр. Толстого М. С. Громека, говоритъ: „Анна просто была *страстная* женщина, жившая для одной лишь *любви* (прибавь — *чувственной*) и ей принесшая въ жертву семью, общественное положеніе и, наконецъ, самую жизнь (а главное — свою челоуѣческую *личность*, скажемъ мы)“. „Чего-чего только у насъ не говорили объ этомъ *прелестномъ, пономъ* жизненной правды созданія гр. Толстого“, говоритъ Громека объ Аннѣ¹⁾. Только для апологета гр. Толстого, старавшагося опоэтизировать ради тенденціи Анну²⁾, послѣдняя можетъ предста-

1) М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Толстого“, стр. 11—12.

2) „Китти чувствовала, — говоритъ авторъ, — что въ ней (Аннѣ) былъ *какой-то другой міръ*, недоступныхъ для нея, *сложныхъ и поэтическихъ интересовъ*“. „Анна Каренина“, I, 113.

вляться *прелестнымъ, полнымъ жизненной правды созданиємъ*. По нашему же пониманію, Анна, при всемъ желаніи автора представить ее жертвой развратнаго общества и семейной жизни, благодаря бездушнѣ и безчувственной разсудочности мужа, является въ романѣ совершенно съ тѣми же чертами характера, какими обрисовалъ гр. Толстой женщину въ своей „Крейцеровой сонатѣ“, т.-е. исключительно съ ея чувственной, животной стороны. „Если бы я могла быть чѣмъ-нибудь кромѣ любовницы,—говорить Анна,—страстно любящей однѣ его (Вронскаго) ласки; но я не могу, и не хочу быть ничѣмъ другимъ. И этимъ желаніемъ я возбуждаю въ немъ *отвращеніе*, а онъ во мнѣ *злобу*“¹⁾. Совершенно такія же отношенія существуютъ и между супругами, живущими въ брачномъ сожитіи по „Крейцеровой сонатѣ“: *злоба и отвращеніе* характеризуютъ въ ней брачную жизнь. На предложеніе Долли о разводѣ Анна говорить: „Зачѣмъ нуженъ разводъ? Для дѣтей,—отвѣчаетъ Долли,—чтобы дѣти ваши имѣли имя.— *Дѣтей у меня не будетъ больше*,—категорически заявляетъ Анна“. Тотъ же взглядъ на рожденіе дѣтей, какъ на зло, а не Божіе благословеніе, пропагандируетъ и Позднышевъ въ „Крейцеровой сонатѣ“. „Анна говоритъ все это Долли, не сознавая, сколько въ словахъ ея признанія, что между нею и Вронскимъ не существуетъ никакой *нравственной связи*“,—говоритъ Станкевичъ по поводу вышеприведеннаго нами разговора между Долли и Анной о разводѣ.—Какой приговоръ надъ ихъ союзомъ! И если этотъ союзъ освященъ будетъ Церковью и скрѣпленъ закономъ, что въ немъ измѣнится, какой новый смыслъ пріобрѣтетъ онъ, откуда въ немъ явится нравственная крѣпкая связь? Женщина, признающая, что все ея значеніе для мужчины заключается въ одной ея красотѣ, сдѣлавшись его женой, не возвыситъ своего значенія для мужа. Такія супруги, какъ Анна, если не измѣняютъ своимъ мужьямъ, то необходимо преслѣдуютъ ихъ своею эгоистическою любовью“²⁾.

Чувственно-эгоистическій характеръ Анны очень легко подъ влияніемъ зарождавшейся страсти къ Вронскому, побѣждаетъ въ ней любовь къ сыну и нравственный долгъ матери и жены. Вопреки многократнымъ увѣреніямъ автора о сильной привязанности Анны къ своему сыну³⁾, „нѣжно-любимому, кудрявому Сережѣ“, послѣдній,

1) „Анна Каренина“, III.

2) А. В. Станкевичъ, „Каренина и Левинъ“. „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль, стр. 808—809.

3) См. „Анна Каренина“, I, стр. 100, 119 и многія другія мѣста.

по возвращеніи матери своей изъ Москвы, гдѣ было положено начало ея сближенію съ Вронскимъ, возбуждаетъ въ ней досаду и разочарованіе: „Первое лицо, — говоритъ авторъ, — встрѣтившее Анну дома, былъ сынъ. Но и сынъ, такъ же какъ и мужъ, произвелъ въ Аннѣ чувство, похожее на разочарованіе“¹⁾. Особенно непріятное впечатлѣніе произвелъ на Анну по ея возвращеніи въ Петербургъ ея мужъ. „Въ Петербургѣ, — рассказываетъ авторъ, — только что остановился поѣздъ, и она вышла; первое лицо, обратившее ея вниманіе, было лицо мужа: „Ахъ, Боже мой! отчего у него стали такія уши?“ — подумала она, глядя на его холодную и представительную фигуру и особенно на поразившіе ее теперь хрящи ушей, подпиравшіе поля круглой шляпы“²⁾. Такъ невольнo сказалась чувственно-эгоистическая сторона Анны по отношенію къ мужу и любимому сыну.

Поведеніе Анны на балѣ въ Москвѣ, гдѣ произошло первое сближеніе съ Вронскимъ, представляетъ примѣръ самаго чувственного и жестокаго эгоизма. Зная чувства Китти къ Вронскому и чего ждала первая отъ этого бала³⁾, Анна высказала на этомъ балу полное эгоизма безсердечіе къ Китти, къ ея самымъ дорогимъ чувствамъ, и совершила, можно сказать, нравственное убійство, по своимъ послѣдствіямъ едва не стоившее жизни Китти. Авторъ очень вѣрно и подробно изобразилъ всѣ душевныя муки, пережитыя Китти на этомъ вечерѣ; достаточно одного этого описанія, чтобы понять весь эгоизмъ и видѣть отсутствіе всякихъ этическихъ чувствъ въ Аннѣ, „въ этомъ прелестномъ, полномъ жизненной правды, созданіи гр. Толстого“. Это, впрочемъ, не единственное нравственное убійство, которое лежитъ на совѣсти „прелестнаго созданія“. Съ такимъ же хладнокровіемъ и съ тѣмъ же безсердечнымъ эгоизмомъ Анна наноситъ смертельный ударъ своему мужу, когда, послѣ красносельскихъ скачекъ, признается ему въ своей преступной связи съ Вронскимъ. „Можетъ-быть, я ошибаюсь, — говоритъ Каренинъ Аннѣ въ надеждѣ услышать отъ нея опроверженіе своимъ подозрѣніямъ. — Нѣтъ, вы не ошиблись. Я люблю его, я его любовница, я не могу переносить, я ненавижу васъ“. „Алексѣй Александровичъ не пошевелился. Но все лицо его вдругъ приняло

1) „Анна Каренина“, I, 169.

2) Ibid., I, 163.

3) „Я знаю, — говоритъ Анна Китти, — отчего вы меня завете на балъ. Вы ждете [многаго] отъ этого бала, и вамъ хочется, чтобы всѣ тутъ были, всѣ принимали участіе“. „Анна Каренина“, I, 115.

торжественную неподвижность мертваго¹⁾. „Эта короткая сцена,— говорит Станкевичъ,— ужасна своей правдивой простотой и горькимъ значеніемъ. Передъ нами смерть, во всемъ ея ужасномъ торжествѣ. Слабой рукой и со слезами нанесенъ смертельный ударъ“²⁾.

Всего лучше можно судить о чувственномъ, лишенномъ этической основы характерѣ „прелестнаго созданія“ по тому человѣку, который сталъ избранникомъ Анны чуть ли не съ первой встрѣчи съ ней, какъ можно думать по слѣдующимъ словамъ автора: „Блестящіе, казавшіеся темными отъ густыхъ рѣсницъ, глаза Анны дружелюбно, внимательно остановились на его лицѣ, какъ будто они признавали его“ (Вронскаго)³⁾. Нравственный кодексъ Вронскаго дѣлилъ всѣхъ людей „на два совершенно противоположные сорта. Одинъ — низшій сортъ: пошлые, глупые и, главное, смѣшные люди, которые вѣрятъ въ то, что одному мужу надо жить съ одною женой, съ которою онъ обвѣчанъ; что дѣвицѣ нужно быть невинной, женщинѣ стыдливой... и разныя тому подобныя глупости... Но былъ другой сортъ людей, въ которомъ надо быть, главное, элегантнымъ, смѣлымъ, отдаваться всякой страсти не краснѣя и надо всѣмъ остальнымъ смѣяться“⁴⁾.

Согласно съ указаніемъ своего кодекса нравственности Вронскій, хотя и зналъ, что у Анны есть мужъ, но не вѣрилъ въ его существованіе, а увидавъ его, „испыталъ непріятное чувство, подобное тому, какое испытывалъ бы человѣкъ, мучимый жаждой и добравшійся до источника и находящій въ этомъ источникѣ собаку или овцу, или свинью, которая и выпила и возмутила всю воду“⁵⁾. Такой собакой или свиньей, согласно кодексу нравственности, представлялся Вронскому мужъ Анны, и вообще, всякій законный супругъ. „Онъ (Вронскій) не только не любилъ семейной жизни,— говоритъ авторъ,— но въ семьѣ и въ особенности въ мужѣ онъ представлялъ нѣчто чуждое, враждебное и всего болѣе смѣшное“⁶⁾. Самую вѣрную характеристику дѣлаетъ себѣ самъ Вронскій: „Глупая говядина! — говоритъ онъ о пріѣхавшемъ въ Петербургъ иностранномъ принцѣ, къ которому онъ былъ приставленъ для ознакомленія высокаго

1) „Анна Каренина“, I, 329.

2) Л. В. Станкевичъ, „Каренина и Левинъ“. „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., № 4, стр. 795.

3) „Анна Каренина“, I, 98.

4) Ibid., стр. 178—179.

5) Ibid., I, 155—156.

6) Ibid., I, 92.

гостя съ столичными удовольствіями.— Неужели и я такой?“ „Главная причина, почему принцъ былъ особенно тяжелъ Вронскому,—объясняетъ авторъ,—была та, что онъ *невольнo* видѣлъ въ немъ *самого себя*“¹⁾. „Вронскій,—говоритъ въ другомъ мѣстѣ авторъ,—и прежде часто испытывалъ радостное сознаніе *своего тѣла*, но никогда онъ такъ не любилъ себя, *своего тѣла*, какъ теперь“²⁾. И вотъ, именно, эта любовь Вронскаго къ своему *тѣлу*, благодаря которому онъ самъ видѣлъ въ себѣ „глупую говядину“, и составляла *единственную* связь въ отношеніяхъ между нимъ и Карениной. Человѣкъ, подобный Вронскому, вполнѣ удовлетворялъ идеалу свободной любви, которой „жаждало прелестное созданіе“. „Въ *драматизмъ*(?) положенія Анны,—говоритъ Громека,—была та особенность, что ей былъ нуженъ именно такой человѣкъ, какъ Вронскій, съ такимъ именно характеромъ и даже съ такимъ тономъ отношеній къ ней и ея чувству“³⁾, т.-е., говоря иными словами, Анна, не будучи удовлетворена слишкомъ для нея сложнымъ и слишкомъ духовнымъ характеромъ своего мужа, предпочла ему „глупую говядину“. Въ этомъ и состояла вся „особенность въ драматизмѣ положенія Анны“, о которомъ говоритъ Громека въ оправданіе „прелестнаго созданія“. „Интересы и цѣли жизни Вронскаго: полкъ, товарищество, лошади, вѣроятно, были понятіе Аннѣ, чѣмъ занятія мужа административными дѣлами, политикой или наукой“, говоритъ Станкевичъ, характеризуя Анну по предмету ея любви, Вронскому⁴⁾ Въ этомъ ея предпочитаніи Вронскаго мужу самое краснорѣчивое и убѣдительное доказательство отсутствія въ Аннѣ того этического элемента, который даетъ человѣку значеніе *личности* въ отличіе отъ зоологической особи. Идеаломъ Анны было не стремленіе къ *личному*, индивидуальному счастью, какъ то желаетъ представить авторъ, а за нимъ и его апологетъ, М. С. Громека, а стремленіе къ удовлетворенію чисто животныхъ инстинктовъ, полагаемыхъ этикой гр. Толстого въ основу человѣческой личности, низводимой ею на степень зоофита, при чемъ личное, индивидуальное счастье человѣка отождествляется съ свободной любовью.

Исключительно чувственный характеръ свободной любви Анны и ея связи съ Вронскимъ возбуждаетъ даже въ послѣднемъ, не-

1) „Анна Каренина“, II, 184.

2) Ibid., II, 120.

3) „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 23.

4) Станкевичъ: „Каренина и Левинъ“. Вѣстникъ Европы“, апрѣль 1878 г., стр. 793.

смотря на его собственное признаніе себя „глупой говядиной“, *омерзѣніе къ чему-то*, какъ объ этомъ неоднократно свидѣтельствуется авторъ: „Онъ (Вронскій) испытывалъ странное чувство, со времени его связи съ Анной, иногда находившее на него. Это было *чувство омерзѣнія къ чему-то*“¹⁾. „Присутствіе этого ребенка (сына Анны),— читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ,— всегда и неизмѣнно вызывало въ Вронскомъ то странное чувство *безпричиннаго омерзѣнія*, которое онъ испытывалъ въ послѣднее время“²⁾.— Узнавъ отъ Анны о ея беременности, „Вронскій,— по словамъ автора,— *съ удесятѣренной силой* почувствовалъ припадокъ этого страннаго, находившаго на него, чувства *омерзѣнія къ кому-то*“³⁾. Чувство омерзѣнія, испытываемаго Вронскимъ, было естественнымъ протестомъ поправной Анной и Вронскимъ въ самихъ себѣ *человѣческой личности*, ея нравственной этической природы. Въ то же время это омерзѣніе, о которомъ многократно упоминаетъ гр. Толстой, говоря объ отношеніяхъ Анны и Вронскаго, является, вообще, протестомъ чловѣка противъ ученія гр. Толстого, низводящаго чловѣческую личность на степень животнаго и видящаго въ свободной любви Анны стремленіе *къ личному, индивидуальному счастью*, котораго не смогла найти Каренина въ бракѣ. Изъ послѣдующаго разсмотрѣнія главныхъ моментовъ романа Анны и Вронскаго мы увидимъ, что взаимныя ихъ отношенія и чувства почти тѣ же, какія представилъ намъ гр. Толстой въ „Крейцеровой сонатѣ“, какъ *нормальныя* отношенія между супругами. Позднышевъ характерными чертами брачнаго сожитія считаетъ также чувство взаимнаго омерзѣнія супруговъ какъ „соучастниковъ въ преступленіи“, затѣмъ — постоянную ревность; безпричинныя, неожиданныя ссоры между супругами и столь же неожиданно наступающія примиренія и ласки и главное — нежеланіе имѣть дѣтей, служащихъ помѣхой чувственной, животной любви.

Совершенно такія же отношенія и чувства характеризуютъ и свободную любовь Анны и Вронскаго.

Что заставило Анну искать личнаго счастья внѣ семьи? Причина тому, по нашему мнѣнію, всецѣло лежитъ въ чувственномъ эгоистическомъ характерѣ ея, съ какимъ она изображена авторомъ въ романѣ. Однако, несмотря на это и противорѣча самому себѣ, гр. Толстой виновникомъ печальной судьбы Анны дѣлаетъ ея мужа, который былъ, по словамъ Анны, „не чловѣкъ, а машина и притомъ

1) „Анна Каренина“, I, 284.

2) Ibid., стр. 287.

3) Ibid., стр. 290.

злая машина, когда разсердится“¹⁾. Такое мнѣніе Анны о ея мужѣ можно считать мнѣніемъ самого автора о немъ. Каренинъ, являясь въ романѣ представителемъ разсудочности, не пользуется симпатіями гр. Толстого, врага всякой разсудочности и проповѣдника непосредственнаго чувства, какъ единственной основы человѣческаго благополучія. Насколько Анна обладала *избыткомъ чего-то (т.-е. чувства)*, настолько Каренинъ по своему характеру представлялъ „машину“, т.-е. безчувственное, злое и эгоистическое существо, въ теченіе восьми лѣтъ душившее „прелестное созданіе“ и не хотѣвшее признать его „живою женщиной, которой нужна любовь“. Пристрастное, тенденціозное отношеніе къ Каренину автора заставляетъ послѣдняго неоднократно явно противорѣчить самому себѣ. Такъ, напр., авторъ говоритъ: „Переноситься мыслью и чувствомъ въ другое существо было душевное дѣйствіе, чуждое Алексѣю Александровичу“²⁾. А далѣе мы читаемъ слѣдующее: „Для него (Каренина), знавшаго ее (Анну),— знаваго, что всякія свои радости, веселье, горе она тотчасъ сообщала ему... видѣть, что она не хотѣла ни слова сказать о себѣ, означало многое. Онъ видѣлъ, что глубина ея души, всегда прежде открытая передъ нимъ, была закрыта отъ него“³⁾. Если „переноситься мыслью и чувствомъ въ другое существо было душевное дѣйствіе, чуждое Алексѣю Александровичу“, то какимъ образомъ „глубина души Анны всегда прежде была открыта передъ нимъ“? Какимъ образомъ Анна „сообщала тотчасъ всякія свои радости, веселье и горе“ своему мужу, если послѣдній „былъ машина и притомъ злая машина“? „Всю свою жизнь Алексѣй Александровичъ проработалъ въ сферахъ служебныхъ, имѣющихъ дѣло съ отраженіемъ жизни,— говоритъ далѣе авторъ.— Каждый разъ, когда онъ сталкивался съ самою жизнью, онъ отстранялся отъ нея“⁴⁾. Но въ другомъ мѣстѣ авторъ даетъ совершенно иную характеристику Каренина, какъ администратора и сановника: „Особенность Алексѣя Александровича, какъ государственнаго человѣка,— читаемъ мы,— состояла въ *ненависти*, въ *пренебреженіи* даже къ бумажной officialности, и въ *прямомъ*, насколько возможно, *отношеніи къ живому дѣлу*“⁵⁾.

1) „Анна Каренина“, I, 293.

2) Ibid., I, 223.

3) Ibid., I.

4) Ibid., I, стр. 221.

5) Ibid.

Авторъ, а по его слѣдамъ и его апологетъ и комментаторъ, М. С. Громека, видитъ причину паденія Анны въ отсутствіи *чувства* въ Каренинѣ. „Въ романѣ онъ является сразу типическимъ образчикомъ петербургскаго бюрократа чистой крови, — говоритъ Громека, — человѣкомъ, у котораго нѣтъ мѣста ни живой мысли, ни живому чувству, и самая способность которыхъ въ немъ *атрофирована*. Это былъ человѣкъ... *совѣтъ безъ чувства*... Онъ до сихъ поръ не признавалъ главнаго двигателя дѣйствительной жизни — чувства (иначе — не былъ послѣдователемъ ученія гр. Л. Н. Толстого)“¹⁾.

Таковымъ, дѣйствительно, представленъ Каренинъ въ романѣ гр. Толстого. Но такой, завѣдомо тенденціозной характеристикѣ противорѣчитъ то, что намъ сообщаетъ о немъ тотъ же гр. Толстой. Объясненіе Каренина съ женой послѣ вечера у Бетси, гдѣ слишкомъ свободное поведеніе Анны съ Вронскимъ обратило на себя всеобщее вниманіе гостей, показываетъ, напротивъ, присутствіе *чувства* и *любви* въ Каренинѣ, притомъ любви, чуждой эгоизма, крайнюю деликатность его по отношенію къ женѣ, довѣріе къ ней, къ ея совѣсти, тогда какъ Анна при этомъ объясненіи обнаружила притворство, ложь и эгоизмъ. „Входитъ во всѣ подробности чувствъ твоихъ я не имѣю права, — говоритъ Каренинъ женѣ. — Твои чувства — дѣло *твоей совѣсти*... Повѣрь, что то, что я говорю, я говорю столько же за себя, какъ и *за тебя*. Я мужъ твой и *люблю тебя*... Но я не говорю о *себѣ*; *главныя лица* тутъ — нашъ сынъ и ты сама“²⁾. „Что могъ сказать проще, сильнѣе, трогательнѣе и убѣдительнѣе мужъ женѣ и матери? говоритъ Сташкевичъ³⁾... Анна же, по словамъ автора, „на всѣ попытки мужа вызвать ее на объясненіе противопоставляла ему непроницаемую стѣну *какого-то вѣсслаго недоумтнія*... Она сама удивлялась своей *способности лжи*... Она чувствовала себя одѣтою въ *непроницаемую броню лжи*“⁴⁾.

Вообще „всѣ дѣйствія Анны по отношенію къ мужу обнаруживаютъ въ ней чертвый эгоизмъ и безсердечіе; напротивъ, поведеніе Каренина мотивируется всегда побужденіями религіозно-нравственнаго характера и сознаніемъ долга, несмотря на очевидное жаланіе

1) М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“.

2) „Анна Каренина“, I, 228—229.

3) „Каренина и Левинъ“, „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль, стр. 793.

4) „Анна Каренина“, I, 223 и 230.

автора извратить ихъ смыслъ и придать имъ значеніе фарисейской лжи и притворнаго, лицемѣрнаго ханжества.

Мы уже раньше говорили о безсердечіи, съ какимъ Анна подтвердила мужу его подозрѣнія о преступной связи своей съ Вронскимъ, и съ какой правдивостью авторъ представилъ намъ смертельный ударъ, нанесенный Каренину этимъ признаніемъ. „По художникъ, прекрасно представившій намъ эту сцену,—говорить Станкевичъ,—снѣшить нарушить вызванное ею впечатлѣніе, толкованіемъ своимъ сообщая ей *совсѣмъ не тотъ смыслъ*, какой она имѣла въ изображеніи“¹⁾... Передъ нами былъ недвижный, страшнымъ ударомъ сраженный мужъ; но вдругъ мы узнаемъ, что *все это неправда*, только ложное *притворство* владѣющаго собой чловѣка“²⁾. Вслѣдъ за этимъ признаніемъ, по словамъ автора, Каренинъ въ своихъ дѣйствіяхъ по отношенію къ преступной женѣ руководится исключительно эгоизмомъ и мстительностью. „Чувство ревности замѣнилось въ немъ желаніемъ, чтобы она (жена) не только не торжествовала, но получила возмездіе за свое преступленіе“, говоритъ авторъ³⁾. Но этимъ словамъ гр. Толстого противорѣчить то, что намъ сообщаетъ сама Анна о своемъ мужѣ: „Все-таки онъ,—говоритъ она,—хорошій чловѣкъ, правдивый, добрый и замѣчательный въ своей сферѣ“⁴⁾. И таково было постоянно мнѣніе Анны о прямотѣ, правдивости и добротѣ Каренина, когда сю не владѣлъ, „духъ зла и обмана“, выражаясь словами автора. Но послѣдній, желая въ угоду своей тенденціозности, оправдать этотъ „духъ злобы и обмана“, владѣвшій Анной, впадаетъ въ явное противорѣчіе съ самимъ собой, представляя намъ Каренина черствымъ, мстительнымъ и безчувственнымъ эгоистомъ, не гнушающимся прикрывать свой эгоизмъ даже святостью религіи и брака. „Только при такомъ рѣшеніи удержать жену при себѣ — разсуждаетъ Каренинъ, — я не отвергаю преступную жену, и даю ей возможность исправленія, и даже — какъ мнѣ ни тяжело будетъ — посвѣщаю часть моихъ силъ на исправленіе и спасеніе ея“. „Ему было радостно думать, — говоритъ авторъ, — что и въ столь важномъ жизненномъ дѣлѣ никто не въ состояніи будетъ сказать,

1) „Анна Каренина“, II, 66.

2) Станкевичъ, „Каренина и Левинъ“. „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль, стр. 795.

3) „Анна Каренина“, II, 72.

4) Ibid., I, 175.

что онъ не поступилъ сообразно съ *правилами той религіи, которой знамя онъ всегда держалъ высоко* среди общаго охлажденія и равнодушія“¹⁾. Послѣднія слова автора объясняютъ намъ главную причину тенденціозно-пристрастнаго отношенія его къ Каренину: послѣдній „всегда держалъ высоко знамя религіи среди общаго охлажденія и равнодушія“. Каренинъ — представитель разсудочнаго, лживаго фарисейства, прикрывающаго собой самый грубый, антихристіанскій эгоизмъ. „Мнѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“ — грозитъ всѣмъ современнымъ фарисеямъ, подобно Каренину, высоко держащимъ знамя религіи. Но, вопреки грозному приговору, изрекаемому гр. Толстымъ: „горе вамъ, книжники и фарисеи“, бездушный лицемѣръ Каренинъ, по свидѣтельству самого гр. Толстого, „увидавъ слезы Вронскаго, почувствовалъ приливъ того душевнаго разстройства, которое производилъ въ немъ *видъ страданія другихъ людей*“²⁾. Анна въ болѣзненномъ бреду, съ просвѣтлѣвшимъ сознаниемъ и освободившись, въ виду грознаго призрака смерти, отъ „духа зла и обмана“, говоритъ слѣдующее о своемъ мужѣ: „Алексѣй не отказалъ бы мнѣ, онъ бы простилъ... *Онъ добръ, онъ самъ не знаетъ, какъ онъ добръ*“³⁾. Близость смерти просвѣтляетъ чело-вѣка. Анна, на краю могилы, сознаетъ всю глубину своего нравственнаго паденія, всю свою тяжкую вину передъ мужемъ и всю истинно *христіанскую любовь и доброту* послѣдняго. „Я теперь умираю, я знаю, что умру, — говоритъ она. — Одно мнѣ нужно: ты прости меня, прости совсѣмъ! Я ужасна... Нѣтъ, ты не можешь простить. Нѣтъ, нѣтъ. Уйди: ты *слишкомъ хороши*“⁴⁾! „Смотри на него, — говоритъ она Вронскому, указывая на мужа: — *онъ святой*“⁵⁾. Эта предсмертная исповѣдь умирающей Анны всего лучше изобличаетъ тенденціозную ложь гр. Толстого о Каренинѣ, въ лицѣ котораго авторъ караетъ всѣхъ современныхъ книжниковъ и фарисеевъ, поправшихъ своимъ разсудочнымъ эгоизмомъ и формализмомъ *законъ любви*. Мы поэтому считаемъ себя въ правѣ утверждать, что самъ гр. Толстой при изображеніи характера Каренина не меньше находится во власти „духа зла и обмана“, чѣмъ Анна, поправшая въ себѣ чело-вѣческую личность въ угоду плоти. И Каренинъ искренно, по-христіански простилъ жену. „Я простилъ совершенно, — говоритъ

1) „Анна Каренина“, II, 73.

2) Ibid., II, 268.

3) Ibid., стр. 270.

4) Ibid., II, 270.

5) Ibid., стр. 271.

онъ Вронскому, — я хочу подставить другую щеку, я хочу отдать рубаху, когда у меня берутъ кафтанъ“. „Вронскій не понималъ чувствъ Алексѣя Александровича, — говоритъ авторъ, — но онъ чувствовалъ, что это было что-то высшее и недоступное ему въ его міросозерцаніи“¹⁾).

Слова Каренина, сказанныя имъ Вронскому, не остались пустыми словами. „Онъ простилъ жену, — говоритъ авторъ, — и жалѣлъ ее за ея страданія и раскаяніе. Онъ простилъ и Вронскому... Но къ новорожденной (отъ Вронскаго) маленькой дѣвочкѣ онъ испытывалъ какое-то особенное чувство не только жалости, но и нѣжности. Онъ не замѣтилъ, какъ онъ полюбилъ ее. Онъ по нѣскольку разъ въ день ходилъ въ дѣтскую и подолгу сиживалъ тамъ“²⁾). Только „духъ лжи и обмана“ и крайній фанатизмъ тенденціозности можетъ въ такой степени ослѣплять автора, чтобы ставить его въ такое противорѣчіе съ самимъ собою. Въ Каренинѣ, въ этой „злой машинѣ“, которой было чуждо „переноситься мыслью и чувствомъ въ другое существо“, мы видимъ, по свидѣтельству самого же автора, всѣ этическія чувства, необходимыя для счастья личнаго и семейнаго; и если не смогло найти „прелестное созданіе“ личнаго счастья въ семьѣ, то вся вина всецѣло падаетъ на Анну, на ея эгоизмъ и чувственность, составляющихъ основу ея характера.

Но Анна, разрушивъ семью въ угоду плоти, не нашла личнаго счастья и въ свободной любви. Въ ея отношеніяхъ къ Вронскому Анна больше всего любитъ *самое себя*. „Во всемъ мірѣ она любила только два существа: Сережу (сына) и Вронскаго; но хотя Сережу она покинула для Алексѣя (Вронскаго), но послѣднему приходилось не легко отъ *сердечной женщины*“, говоритъ Станкевичъ³⁾. „Вронскій весь, — сообщаетъ авторъ, — былъ одно — любовь къ женщинамъ, а женщины эти должны были быть она (Анна)“. При такомъ чувственно-эгоистическомъ характерѣ Анны ревность является постоянной спутницей свободной любви ея къ Вронскому. „Я не ревнива... Я тебѣ вѣрю, когда ты тужь со мной. Но когда ты гдѣ-то одинъ ведешь свою непонятную жизнь...“ говоритъ Анна Вронскому.

Отношенія, сложившіяся въ этой четѣ, соединенной свободною любовью, во всемъ подобны отношеніямъ между супругами въ

1) „Анна Каренина“, стр. 273—274.

2) Ibid., стр. 280.

3) „Каренина и Левинъ“. „Вѣстникъ Европы“ 1878 г., апрѣль.

„Крейцеровой сонатѣ“, что вполне понятно, такъ какъ въ обоихъ случаяхъ человѣкъ изображенъ гр. Толстымъ исключительно съ его животной стороны, источника эгоизма, исключаящаго понятіе о личности, основу которой составляетъ этическое начало. Поэтому какъ бракъ, изображенный въ „Крейцеровой сонатѣ“, такъ и свободная любовь Анны Карениной оканчиваются кровавой развязкой.

Для цѣли настоящаго очерка было бы излишнимъ слѣдить за всѣми перипетіями свободной любви Анны. Сказаннаго нами мы полагаемъ достаточнымъ для обоснованія слѣдующихъ общихъ выводовъ, къ которымъ приводитъ насъ анализъ одного изъ двухъ романовъ, составляющихъ содержаніе Анны Карениной, именно, анализъ свободной любви.

1) Въ исторіи свободной любви Анны гр. Толстой пропагандируетъ ученіе о *личности человека*, какъ объ источникѣ эгоизма, и *всякое* стремленіе къ *личному* счастью, по его ученію, есть проявленіе эгоизма. Основой такого ученія служитъ извращенный взглядъ гр. Толстого на человѣческую личность, какъ на исключительно животную особь, иначе, зоологическій экземпляръ, каковымъ и является намъ въ разсматриваемомъ произведеніи Анна, представляющая по основнымъ чертамъ своего характера копію прекрасной Елены въ „Войнѣ и мирѣ“, дочери князя Василія Курагина, жены Пьера Безухова, и, вообще, женщины, какой она изображена въ „Крейцеровой сонатѣ“. Отождествленіе въ ученіи гр. Толстого эгоизма съ личнымъ счастьемъ, иначе, съ любовью къ самому себѣ, представляетъ софистическій, — грубый подлогъ и извращеніе правильнаго, согласнаго съ христіанскимъ ученіемъ, пониманія любви къ самому себѣ, якобы несомѣстимой съ любовью къ ближнимъ. „Думающіе такъ, — говоритъ А. Гусевъ, — произвольно смѣшиваютъ истинно человѣческую любовь къ себѣ съ эгоизмомъ... Эгоизмъ, однако, никакъ нельзя считать необходимой и неустранимой принадлежностью всякой человѣческой личности... Любовь къ самому себѣ возбуждается и воспитывается въ христіанствѣ живымъ сознаніемъ *нравственнаго достоинства* человѣческой природы, *созданной по образу Божію*, одаренной высокими душевными свойствами, *искупленной безцѣнной кровію Божочеловѣка*, призванной къ самому тѣсному единенію съ Богомъ и предназначенной къ безконечному совершенствованію и неотдѣлимому отъ него блаженству. Только при осуществленіи въ насъ разумной любви къ самому

себѣ становится возможна любовь къ другому. Человѣку, дошедшему до погашенія всякой любви къ себѣ¹⁾, свойственна не горячая любовь къ другимъ, но влеченіе къ такому или иному самоубійству²⁾, т.-е. ненависть къ себѣ и отреченіе отъ своей личности, — прибавимъ мы, — приводятъ къ тому же результату, какъ и эгоизмъ Анны, выдаваемый гр. Толстымъ за любовь къ самому себѣ. До такихъ абсурдовъ извращены въ этикъ гр. Толстого, проповѣдуемой въ „Аннѣ Каренинѣ“, азбучныя нравственныя истины!

2) Одновременно съ проповѣдью противъ личности человѣка, признаваемой авторомъ за причину и источникъ всяческой мерзости, идетъ пропаганда о *чувствѣ*, которое, противопоставляясь разсудочности, есть де единственное основаніе счастья и благополучія человѣка, а разсудокъ, напротивъ, — источникъ всякихъ золъ и бѣдствій. Такое воззрѣніе особенно рѣзко иллюстрируется гр. Толстымъ въ его исторіи психологическихъ причудъ К. Левина, составляющей второй романъ въ разсматриваемомъ нами произведеніи. Въ романѣ же свободной любви ученіе это отразилось на изображеніи авторомъ характера Каренина и составляетъ, какъ мы выше говорили, причину указанныхъ нами противорѣчій, въ которыя и впадаетъ гр. Толстой, говоря о мужѣ Анны.

Чувство, несомнѣнно, — необходимый фактъ благополучія и счастья человѣческой жизни, но при одномъ непремѣнномъ условіи: если оно *руководимо разумомъ* и есть актъ сознанія; только тогда оно получаетъ *этическій характеръ*, согласно божественному слову Спасителя: „чисти сердцемъ Бога узрѣть“ и словамъ псалмопѣвца: „сердце чисто созижди во мнѣ, Боже“. Въ противномъ случаѣ чувство, лишенное руководства разума и низводимое до степени темныхъ, безсознательныхъ инстинктовъ и порывовъ, содѣлывается для человѣка источникомъ грѣха и мракобѣсія: „ибо изъ сердца исходятъ злыя помыслы, убійства, прелюбодѣянія, любодѣянія, кражи, лжесвидѣтельства, *хуленія*“³⁾. Подтверженіе этимъ словамъ св. Евангелія представилъ намъ гр. Толстой въ исторіи свободной любви Анны, а еще болѣе въ исторіи своего собственного психологическаго генезиса.

3) Внѣбрачная любовь Анны и Вронскаго имѣетъ много общаго съ брачною жизнью, какой послѣдняя изображена гр. Толстымъ

1) См. выше: „Я возненавидѣлъ себя, — говоритъ г. Толстой въ „Исповѣди“, — и призналъ истину“.

2) А. Гусевъ въ „Любовь къ людямъ въ ученіи гр. Толстого“, стр. 69—70.

3) Матѳ. XV, 19.

въ его „Крейцеровой сонатѣ“. Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія романъ „Анна Каренина“ представляетъ переходную ступень въ воззрѣніяхъ гр. Толстого на брачную жизнь, какъ на явленіе противоестественное и антихристіанское.

Переходимъ къ разсмотрѣнію второй части „Анны Карениной“, къ исторіи причудъ и умственныхъ блужданій К. Левина.

А. Солоникю.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Прот. А. Ковальничаго: **І. Иисусъ Христосъ — Богъ.** Варшава 1901 г. 1—192 стр. Цѣна 1 р.

Справедливо говорятъ, что все зданіе христіанства, какъ спасающей силы Божіей, стоитъ или падаетъ вмѣстѣ съ Христомъ-Богочеловѣкомъ. И многіе, навѣрное, въ своемъ опытѣ дознали эту истину. Кто изъ насъ не чувствовалъ хоть однажды тяготы своего собственнаго нравственнаго паденія? Изъ чьей души не вырывалось горькое признаніе и вопль апостола: *я плотникъ, проданъ грѣху* (Рим. VII. 14)? Это и естественно.

Вслѣдствіе поврежденности нашей природы первороднымъ грѣхомъ, въ насъ происходитъ постоянная борьба между вложеннымъ въ насъ и оставшимся въ насъ и послѣ грѣхопаденія стремленіемъ къ духовному совершенству и наличными силами поврежденной грѣхомъ природы, влекущей насъ ко грѣху. И несмотря на все сочувствіе человѣка оставшемуся въ немъ стремленію къ духовной жизни, его борьба съ природнымъ началомъ грѣха и чувственности оканчивается плачевно. Въ минуты такой борьбы каждый изъ насъ въ состояніи лишь съ апостоломъ повторять: *во внутреннему чловѣку нахожусь удовольствіе въ законъ Божіемъ, но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ.* И вотъ, при такихъ печальныхъ обстоятельствахъ возникаетъ въ чловѣкѣ отчаяніе въ возможности для него осуществить начертанный въ немъ божественный идеаль. *Бѣдный я чловѣкъ: кто меня избавитъ отъ сего тѣла смерти!* невольно восклицаетъ онъ вмѣстѣ съ тѣмъ же апостоломъ. Въ самомъ дѣлѣ, если чловѣку невозможно, несмотря на всѣ усилія, осуществить своими силами въ своей природной жизни начертанный ему Богомъ идеаль, если

міръ божественный есть для насъ не болѣе, какъ безжизненная отвлеченность; тогда зачѣмъ и стремиться къ этой недосягаемой высотѣ, причиняющей только страданія и мученія души? „Разбитый сомнѣніями и измученный, каждую минуту обманываемый въ надеждѣ, человѣкъ рѣшается, наконецъ, на печальную попытку закрыть глаза на все, лишь бы хоть на время отдохнуть. И ангель тѣмы шепчетъ несчастному на ухо: прекрати напрасныя исканія истины и правды, все на свѣтѣ обманъ и заблужденіе, старайся забыться и уснуть“ (Ковальницкій, стр. 156). Въ такомъ безотраднѣмъ положеніи, когда человѣкъ, удручаемый печальною дѣйствительностью, готовъ порвать со всѣмъ свѣтымъ, и въ отчаяніи отдаться во владычество стихійной, природной силы, на помощь ему является божественный Искупитель міра — Богочеловѣкъ Христосъ, Своимъ ученіемъ и Своею жизнью зовущій его къ небесному совершенству. Онъ являетъ въ Себѣ истинный образъ Божій, истинную жизнь Божію, воплощенную и открытую въ природной человѣческой жизни. Сынъ Божій сдѣлался человѣкомъ, чтобы люди могли сдѣлаться чадами Божіими. И надежда человѣка, при видѣ воплотившагося Сына Божія, снова оживаетъ; въ немъ съ новою силою пробуждается знакомый идеаль; его сердце окрыляется радостною мыслью о возможности и для него, несмотря на всю силу грѣха, преобразовать свою природу по образу Божію, явленному и осуществленному во Христѣ, и воля его начинаетъ дѣятельно стремиться къ уподобленію Христу. „Законъ духа жизни во Христѣ освобождаетъ его отъ закона грѣха и смерти“. Онъ теперь вѣритъ и надѣется, что для человѣка *возможно* полное воплощеніе въ области его природной дѣйствительности божественнаго идеала, вѣритъ въ это потому, что Христосъ, сынъ Маріи, во всемъ подобный намъ человѣкъ, былъ безгрѣшенъ, былъ истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Идеаломъ человѣка, сознавашаго это, становится облечься во Христа, въ Которомъ обитаетъ полнота Божества тѣлесно. Конечно, онъ не имѣетъ дерзновенной мысли догнать своего божественнаго Проводника въ блескъ Его славы, но онъ ощущаетъ Его присутствіе надъ своей головою, чувствуетъ Его благодатную помощь, и это его успокоиваетъ. Онъ видитъ въ Немъ осуществленный идеаль божественной жизни въ человѣкѣ и знаетъ, что и его *личныя* старанія къ такому осуществленію не химера только, но что они могутъ и будутъ имѣть дѣйствительные результаты. Но какъ только разрушается въ сознаніи людей эта истина богочеловѣчества Христа, падаетъ и ихъ рѣшимость на добро. Если Хрис-

тость былъ только человѣкомъ или только Богомъ, то, значить, для людей невозможно приобщеніе къ Божеству, невозможно осуществленіе образа Божія въ ихъ природной дѣйствительности... Апатія и уныніе овладѣваютъ тогда человѣкомъ, и онъ или снова погружается въ мѣ съ существомъ своимъ въ міръ природной дѣйствительности, отдастъ себя на волю слѣпымъ вліяніямъ стихійной природы, или (при большемъ развитіи силъ духа) предается самоотщепенію, самоуничтоженію.

Вотъ почему важна идея Богочеловѣка Христа! Вотъ почему всѣ догматическія опредѣленія Церкви въ теченіе первыхъ семи вѣковъ ея существованія были направлены къ утвержденію этой истины, составляющей основу и сущность всего христіанства! Вотъ почему и мы должны съ радостью привѣтствовать всякую попытку утвердить ее въ сознаніи людей, показать ея истинность и нерушимость! Особенно въ наше время мы должны быть признательны за всякую, болѣе или менѣе удачную, попытку такого рода. Въ наше время человѣкъ сосредоточился своимъ вниманіемъ почти исключительно на земной дѣйствительности, на устроеніи земного счастья, изгоняетъ изъ своей жизни все идеальное. Въ соответствіи этому онъ и Христа понимаетъ, какъ простаго человѣка, который училъ людей только земнымъ отношеніямъ, принесъ царство земное, старается исказить небесныя черты Его бѣгочеловѣческаго образа, объясняетъ ихъ, какъ мифическій вымыселъ некритическаго ума. Таковы между прочимъ мысли гр. Л. Н. Толстого въ его „Повомъ Евангеліи“ и въ „отвѣтъ на посланіе Св. Синода“. Но сосредоточиваясь своимъ вниманіемъ на одной лишь земной дѣйствительности, современный человѣкъ, не находитъ здѣсь полнаго удовлетворенія; духъ его остается безъ пищи, и этотъ голодъ духовный мучить и томить человѣка; пессимизмъ и мрачное отчаяніе овладѣваютъ имъ. Пытаясь выйти изъ этого положенія, онъ создаетъ себѣ смутный и неясный образъ „сверхчеловѣка“, къ выработкѣ котораго должны быть направлены самоотверженныя усилія людей (Ницше). Но этотъ будущій сверхчеловѣкъ, — подобное намъ существо, съ тою же природою — условною и ограниченою и потому и онъ безсиленъ умиротворить, укрѣпить, поднять, спасти человѣка. Для этого нужно возвести его взоръ отъ земли къ небу, такъ часто забываемому и пренебрегаемому имъ. Нужно указать ему на Христа, не какъ на проповѣдника обычной морали людской, имѣющей своимъ предметомъ только благоустроеніе обычныхъ земныхъ отношеній, а какъ на основателя высшей божественной жизни на землѣ;

нужно сильнѣе затронуть пробуждающіяся въ немъ черты его божеской природы, нужно плѣнить его всею красотою богочеловѣческаго образа Христа, изображеннаго въ Евангеліи.

И вотъ такую задачу беретъ на себя авторъ названной въ заголовкѣ книги. Послѣдняя представляетъ собою не оригинальное произведеніе автора, а „выдержку изъ обширнаго пятитомнаго сочиненія французскаго писателя, орлеанскаго епископа Bougand'a подъ заглавіемъ „Le christianisme et le temps présent“, при чемъ авторомъ-переводчикомъ приняты во вниманіе какъ многія другія сочиненія, касающіяся даннаго предмета, такъ равно привнесено и много собственныхъ сужденій. Книга, какъ видно изъ ея содержанія, назначена болѣе для назидательнаго чтенія, „для удовольствованія благому желанію сердець, ищущихъ вѣры въ Иисуса Христа, какъ Сына Божія“, чѣмъ для чисто научнаго (въ специальномъ смыслѣ этого слова) употребленія. Но это, разумѣется, нисколько не можетъ умалять ея достоинствъ въ предѣлахъ преслѣдуемой авторомъ цѣли — начертать и выяснить на основаніи евангельской и церковной исторіи богочеловѣческой образъ Христа. Книга вполне достигаетъ своей цѣли. Отъ ея начала и до конца предъ умственнымъ взоромъ читателя съ неотразимой ясностью стоитъ образъ человѣка необыкновеннаго во всѣхъ отношеніяхъ, превосходящаго всѣхъ людей, вызывающаго изумленіе со всѣхъ сторонъ, даже со стороны людей невѣрующихъ: въ самомъ ли дѣлѣ былъ Онъ простой человѣкъ? Кто было это необыкновенное Существо, Которое въ теченіе вѣковъ простираетъ надъ міромъ Свою всемогущую руку? Кто было это Существо, явившееся изъ среды такъ мало извѣстной народности, изъ среды такъ малочисленнаго племени? Кто было это Существо, Которое создало для всего человѣческаго рода вѣчное царство истинной и совершенной религіи? Кто это Существо, Которое пригвожденными ко кресту руками поколебало престолы и царства и указало новые пути для блага человѣчества? Кто было это Существо святѣйшее изъ святыхъ, величайшее изъ великихъ? Откуда такой гений? Откуда такая святость и совершенство? Откуда такая непобѣдимая увѣренность въ Своей святости и безгрѣшности? Откуда Его могущество? Откуда, наконецъ, такое непрестающее въ теченіе 19 вѣковъ вліяніе Его на людей всѣхъ возрастовъ и сословій? Что это за сила, которая изъ ничего могла устроить міръ нравственный, міръ христіанскій? Не есть ли это та самая сила, которая изъ ничего сотворила міръ физическій, или матеріальный? Никогда еще не являлась въ исторіи человѣчества лич-

пость, подобная этой. Ясное дѣло, что это былъ не обыкновенный, простой человѣкъ, а Богочеловѣкъ.

Таково въ общемъ направленіе разсужденій автора названной книги. Онъ ставитъ себѣ задачу изобразить образъ Богочеловѣка-Христа, начертанный въ Евангеліи, сравнивая Его черты съ чертами обыкновенныхъ людей и показывая тѣмъ, что въ Немъ человѣческая личность достигла идеальной высоты, воплотила въ Себѣ божескую жизнь, божественное содержаніе. Авторъ желаетъ, чтобы, „мы, взирая на красоту и силу Его человѣческой природы, на Его разумъ, сердце и волю, вообще на красоту всей Его души, достигли непоколебимаго убѣжденія въ Его божественности и прославили во Христѣ-человѣкѣ Христа-Бога, чтобы мы прославили Богочеловѣка“ (7—8). — Практическій результатъ изъ такого вывода для ищущаго назиданія читателя ясенъ. Если Христосъ — Богъ, если Онъ воплотилъ въ Своей человѣческой природѣ божеское содержаніе, то, значить, возможно вообще обожненіе человѣческой природы, есть смыслъ стремленія къ этому обоженію, тѣмъ болѣе, что и путь къ нему указалъ Христосъ въ Своей жизни.

Авторъ книги не ограничивается только однимъ изображеніемъ лика Спасителя по Евангелію. Онъ пытается также разрѣшить многія недоумѣнія, могущіе возникнуть у современнаго читателя. Такъ, онъ ставитъ въ своей книгѣ, между прочимъ, и слѣдующіе вопросы: какъ возможно соединеніе Божества и человѣчества во Христѣ? Возможны ли чудеса? Правильно ли міоологическое и легендарное объясненіе Евангелій, предложенное Штраусомъ и Ренаномъ и др.? и даетъ на эти вопросы понятные и общедоступные отвѣты, руководствуясь то свидѣтельствами отцовъ Церкви, то соображеніями здраваго смысла, то научными данными. Содержаніе, какъ видимъ, самое разностороннее.

Книга написана стилемъ теплымъ, задушевнымъ, но ровнымъ и спокойнымъ, вполне соответствующимъ величію и важности трагическаго предмета. Въ нѣкоторыхъ мѣстахъ она прямо отличается художественными достоинствами и неотразимо увлекаетъ и поглощаетъ все вниманіе читателя захватывающею силою своего изображенія. Особенно хороша, на примѣръ, XII глава, говорящая о святости Христа среди міра, наполненнаго грѣховной нечистотой. Хороши, впрочемъ, и всѣ другія главы. Читатель невольно останавливается при чтеніи ихъ и задумывается надъ многимъ изъ того, что прежде проходило предъ нимъ, не возбуждая его мысли и чувства. Его мысль вмѣстѣ съ авторомъ книги переносится во всѣ

вѣка, во всѣ мѣста земного шара. Ему видятся образы многихъ великихъ людей, въ свое время плѣнявшихъ человѣчество своими великими рѣчами, мыслями и дѣлами, но прошли годы, столѣтія — и память ихъ забыта, тишина воцарилась надъ ихъ могилами. Они уже не волнуютъ человѣчества, не оказываютъ на него такого сильнаго вліянія, и если еще живы въ памяти его, то не больше, какъ образы прошедшаго. Вотъ Гомеръ, Эсхилъ, Сократъ, Фидій, Софокль, Платонъ, Вергилій, Тацитъ, Дантъ, Микель-Анжело, Шекспиръ, Мильтонъ, Корнелій, Расинъ, Гоголь, Достоевскій... Кто изъ нихъ могъ производить такое неизмѣримое вліяніе на *всѣхъ* людей, *всѣхъ* возрастовъ и національностей, какое производилъ и производитъ Иисусъ? Никто. Одинъ Христосъ неизмѣримо возвышается надъ всѣми ими. Онъ стоитъ выше всѣхъ національностей, выше всѣхъ классовыхъ различій. Онъ ни іудей, ни грекъ; Онъ — человѣкъ, и только. Онъ всѣмъ понятенъ, всѣмъ доступенъ. Всѣ національности и территоріи — все склопяетъ свое чело предъ владычествомъ Иисуса. И замѣчательное дѣло. „Выходить Онъ изъ малаго уголка земли; шествуетъ Онъ изъ поколѣнія въ поколѣніе, отъ одного народа къ другому; вездѣ на Его пути семейства преклоняются предъ Нимъ съ благоговѣніемъ, города для входа Его открываютъ Ему ворота и стѣны, государства открываютъ Ему границы, законы уступаютъ, предрасудки слабѣютъ, личные интересы уничтожаются, и народы, сгруппированные при Его триумфальномъ шествіи привѣтствуютъ съ восхитительной радостью имя и владычество Иисуса Христа“ (стр. 61). „Неужели же это владычество человѣческое? Нѣтъ, не такъ царствуютъ обыкновенные смертные“ (стр. 164). Вспомнимъ, кто не усиливался вырвать у Него этотъ скипетръ владычества надъ умами? Іудейство, язычество, философія, наука... Намъ припоминается вся многовѣковая исторія Церкви, всѣ ея бѣдствія и тревоженія... Да, въ ненависти, какъ и въ любви къ Себѣ Христосъ одинъ не имѣетъ соперниковъ... По проходить годы и вѣка, а Церковь непоколебимо стоитъ... „Спокойнымъ окомъ зреть она, какъ вѣкъ за вѣкомъ, волна за волною, гроза историческихъ тревоженій, потоки страстей и мыслей человѣческихъ клубятся и мечутся вокругъ камня, на которомъ она утверждается, зреть, и не смущается, ибо вѣрить въ его несокрушимость. Камень этотъ — Христосъ“.

На такія и подобныя размышленія и думы наводитъ читателя разбираемая книга. Въ результатъ ихъ оказывается благоговѣйное преклоненіе предъ великой личностью Христа, болѣе и болѣе со-

знательная и продуманная вѣра въ Него. Все это заставляетъ насъ отъ всей души пожелать названной книгѣ самаго широкаго распространенія среди людей, ищущихъ назиданія, укрѣпленія и осмысленія своей вѣры. Мы могли бы рекомендовать ее, какъ хорошее и полезное чтеніе въ помощь Евангелію. Нѣтъ сомнѣнія, что отъ постоянной привычки и упражненія въ слушаніи и чтеніи этой священной и вѣчной книги христіанства многія ея слова и событія проходятъ мимо нашихъ ушей и сердецъ, не вызывая на размышленія, не возбуждая душъ. Книжка о. прот. Ковальницкаго можетъ заставитьъ внимательнаго читателя поглубже вдуматься въ давно знакомые и часто механически нами воспринятыя и усвоенныя факты евангельской исторіи, она можетъ освѣтить многое съ новыхъ сторонъ, навести на новыя мысли, возбудить новыя чувства. Она, во всякомъ случаѣ, выдвинетъ въ сознаніи читателя величіе человѣческой природы, обожествленной во Христѣ, ея богочеловѣчскій характеръ. А разъ совершится это, разъ образуется въ человѣкѣ свѣтлый образъ Богочеловѣка, возникнетъ любовь къ Нему, — путь такого человѣка безповоротно будетъ рѣшенъ въ сторону христіанства.

Прот. А. Ковальницкаго: **II. Голосъ науки о бытіи Божіемъ.** Соч. Курбэ. Пер. съ франц. Варшава 1901 г. 51 стр. Цѣна 45 к.

Эта очень небольшая книжка есть, въ сущности не что иное, какъ вполне научно, вполне современно и вполне объективно изложенное телеологическое доказательство бытія Божія. „Бытіе Божіе — истина математическая и послѣднее слово новѣйшей науки“ — вотъ ея основной тезисъ. И всѣ науки естественныя вообще, и каждая изъ нихъ въ частности, обнаруживаютъ въ настоящее время стремленіе къ отысканію того „единаго“, что лежитъ въ основѣ всего столь разнообразнаго міра видимаго. Теорія эопера въ механикѣ, понятіе „движенія“ или „тяготѣнія“ въ астрономіи, понятіе „силы“ или „энергіи“ въ физикѣ, и т. п. — что все это, какъ не безсознательное подтвержденіе изначальной религіозной истины — о единствѣ Божіемъ? Какъ бы ни силились матеріализмъ и пантеизмъ оспаривать истину бытія Божія въ вопросѣ о происхожденіи міра, но эта истина сама говоритъ за себя, такъ какъ всѣ попытки атеистическаго объясненія міропроисхожденія кончаются полнѣйшей неудачей. И пантеизмъ и матеріализмъ одинаково расходятся съ

фактами и одинаково не рѣшаютъ вопроса по существу. Первый не примиримъ съ закономъ постоянства энергіи и вещества, второй — предполагаетъ нераздѣльными совершенно легко мыслимыя раздѣльными понятія движенія и матеріи. Вѣчная ссылка пантеизма на понятіе силы, якобы могущее исключить необходимость понятія Бога, есть въ сущности ссылка на тѣ же понятія движенія, ибо сила есть не источникъ движенія, а, наоборотъ, результатъ или слѣдствіе его. Итакъ, совершенно необходимо признавать началомъ всѣхъ вещей то же самое понятіе силы, но Силы разумной, т.-е. Бога. Только Богъ, какъ начало, ни отъ чего независимое, и можетъ быть творцомъ всѣхъ силъ второстепенныхъ, изъ сочетанія которыхъ и образовался міръ. Еще болѣе доводовъ въ пользу бытія единого Бога даетъ намъ современная біологическая наука. Гипотеза произвольнаго зарожденія разъ навсегда осуждена на смерть; гипотеза случайнаго появленія жизни слишкомъ не научна, чтобы имѣть хотя какую-нибудь силу, а теорія эволюціонизма лишь описываетъ развитіе жизни, а не касается вопроса о ея зарожденіи и такимъ образомъ стоитъ какъ бы „внѣ науки“ по данному вопросу. И опять, слѣдовательно, приходится сознаться, что старое понятіе о Богѣ, какъ Зиждителѣ вселенной и всего сущаго, лучше всѣхъ новоизмышленныхъ теорій атеистическаго характера. Наконецъ, разборъ теоріи позитивной показываетъ, что и эта система есть, въ сущности, одно стремленіе отрицать серіозные вопросы, а не рѣшать ихъ научно. „Бытіе Божіе — истина математическая и послѣднее слово новѣйшей науки“, — эти слова Гирна, поставленныя эпиграфомъ книжки, какъ нельзя лучше, выражаютъ ея главную мысль.

Всѣ эти неоспоримо вѣрныя мысли изложены въ книжкѣ очень точно, опредѣленно, языкомъ сжатымъ и по мѣстамъ даже до излишества. Сдѣланныя въ такихъ случаяхъ подстрочныя примѣчанія переводчика являются очень умѣстными и читаются съ пользой для пониманія дѣла.

Впрочемъ, нужно сказать, что для чтенія этой книжки нужна нѣкоторая научная подготовка и начитанность въ книгахъ отвлеченнаго содержанія. Поэтому полезная для людей серіозно образованныхъ, она едва ли пригодна для такъ называемаго средняго читателя. По крайней мѣрѣ, вотъ что писалъ автору ея, по его собственному свидѣтельству, одинъ изъ подобныхъ читателей: „Эту книжку интересно прочитать только человѣку, знакомому съ физикой, химіей, астрономіей; книжка имѣетъ научный характеръ. Эта

книжка годится для отвѣта только ученому атеисту. Но въ наше время неученыхъ атеистовъ несравненно больше, чѣмъ ученыхъ. Вотъ порекомендуйте мнѣ книжку, — и именно книжку, а не большую книгу, — книжку, которая простымъ языкомъ, безъ всякихъ, научныхъ терминовъ, доказывала бы бытіе Божіе. Укажите мнѣ книжку, которая съ пользою была бы прочитана полунинтеллигентнымъ человекомъ, рѣшающимся возставать противъ истины бытія Божія, и которую могъ бы прочесть также человекъ съ простымъ сердцемъ, но колеблющійся въ вѣрѣ. Укажите и этому хромающему въ дѣлѣ вѣры человеку на книжку, которая предохранила бы его отъ невѣрія и доставляла бы ему устойчивость въ вѣрѣ въ бытіе Божіе“. По полученіи этого письма авторъ, перебравъ въ своемъ умѣ всѣ извѣстныя ему сочиненія на эту тему, не нашелъ между ними книжки, которая удовлетворила бы означенному запросу, и рѣшился потрудиться самъ; плодомъ этихъ трудовъ и явилась другая книжка его подъ заглавіемъ: „Вѣрить мнѣ въ Бога, или не вѣрить?“

Прот. А. Ковальницкаго: III. Вѣрить мнѣ въ Бога, или не вѣрить. Варшава 1901 г. 85 стр. Цѣна 35 коп.

Книжка эта въ 85 страницъ заключаетъ въ себѣ общедоступное изложеніе доказательствъ бытія Божія въ формѣ разговора (діалога, какъ называетъ свою книжку о. Ковальницкій) двухъ молодыхъ друзей. Одинъ изъ нихъ — только что окончившій курсъ университетскаго образованія по историко-филологическому факультету П. В. Свѣтзаровъ, вмѣстѣ съ солиднымъ философскимъ и естественно-научнымъ образованіемъ сохранившій во всей чистотѣ, ясности и твердости вѣру въ Бога-Творца и Вседержителя, а другой — Андрей Правдинъ, по окончаніи технологическаго института ставшій управляющимъ одной фабрики, внѣ предметовъ техники малосвѣдущій и малоразвитый въ такъ называемыхъ гуманитарныхъ наукахъ и поэтому неспособный самъ разсѣять тѣ сомнѣнія и недоумѣнія въ вопросахъ вѣры, которыя не разъ высказывалъ и предъ нимъ, какъ послѣднее слово науки; третій соучастникъ разговора Несзубловъ, человекъ пигдѣ не доучившійся и постоянно, но безъ всякой системы читающій разныя популярныя сочиненія ложно либеральнаго направленія. Смущаемый и колеблемый всѣми такими возраженіями противъ вѣры, Правдинъ, тѣмъ не менѣе, крайне тяготеетъ такимъ своимъ духовнымъ состояніемъ и потому, когда, послѣ долгой разлуки, встрѣтился съ другомъ своего дѣтства, Свѣто-

заровымъ во время прогулки послѣдняго, то подъ вліяніемъ его благоговѣнно-восторженныхъ размышленій выразилъ желаніе услышать отъ него разрѣшеніе смущавшихъ его недоумѣній относительно основныхъ истинъ вѣры, какъ бытіе Божіе, божественный Промыслъ и др. Свѣтозаровъ съ свойственнымъ молодому уму жаромъ и увлеченіемъ въ простой и одушевленной рѣчи сталъ развивать предъ нимъ одно за другимъ такъ называемыя философскія доказательства бытія Божія, — историческое, космологическое, телеологическое, нравственное и онтологическое. Доказательства эти въ рѣчахъ Свѣтозарова изложены вполне общедоступно-простымъ языкомъ, чуждымъ отвлеченной научной терминологіи, и въ то же время въ стройно-логическомъ порядкѣ, при чемъ попутно, по поводу высказываемыхъ то Правдивымъ, то Недозрѣловымъ возраженій предлагаются здравыя сужденія и о нѣкоторыхъ другихъ, соприкосновенныхъ съ истинами бытія Божія и божественнаго Промысла вопросахъ, какъ, напр., о свободѣ воли, о значеніи райской заповѣди и т. п. — Нѣкоторые выражаютъ сожалѣніе о томъ, что о. Ковальницкій изложилъ свои мысли въ формѣ діалога; эта древнеклассическая форма изложенія философскихъ предметовъ ничего, говорятъ, не возбуждаетъ противъ себя, напр., у Вл. Соловьева въ его извѣстныхъ „Трехъ разговорахъ“, отличающихся помимо глубины содержанія и строго логической стройности въ развитіи мыслей до художественности мастерскимъ литературнымъ изложеніемъ; безъ такихъ достоинствъ нарисованная авторомъ картина является, будто бы, не вполне естественною и потому не можетъ дать развиваемымъ авторомъ мыслямъ той силы убѣдительности, какой онѣ заслуживаютъ. Мы не думаемъ такъ; конечно изложеніе автора нельзя назвать художественнымъ и увлекательнымъ, но оно просто и безыскусственно. Поэтому книжку, о. Ковальницкаго нельзя не одобрить для тѣхъ „полуинтеллигентныхъ людей“, о которыхъ говоритъ авторъ помѣщеннаго въ предисловіи къ ней письма. Цѣна книжки въ 85 страницъ всего лишь 35 коп.

Миней-Четы на русскомъ языкѣ, изложенныя по руководству Четьихъ-Миней св. Димитрія Ростовскаго, съ дополненіями изъ Пролога. Съ изображеніями святыхъ и объяснительными примѣчаніями. Книга первая (сентябрь мѣсяць). Изд. Моск. Синод. типографіи. Москва. Синод. типографія. 1902 г. XXXI + 677 стр. Цѣна 1 р. 85 к.

Православныхъ и искренно благочестивыхъ людей можно поздравить съ дорогимъ для сердца ихъ, любезнымъ для души ихъ и вообще

весьма отраднымъ и рѣдкимъ, какъ по замыслу, цѣлесообразности, такъ и практическому осуществленію — литературнымъ явленіемъ: русскими Четьи-Минейми. Моск. Сунодальной типографіей только что изданъ и выпущенъ въ продажу первый томъ этихъ русскихъ Четьихъ-Миней, обнимающій собою весь мѣсяць сентябрь. *Выражаю Мое полное одобреніе всѣмъ принимавшимъ участіе въ составленіи и печатаніи перваго выпуска Житій святыхъ. Изданіе это отъдаетъ честь Московской Сунодальной типографіи,* — эта всемилостивѣйшая резолюція, собственноручно начертанная Государемъ Императоромъ на всеподданнѣйшей запискѣ о поднесенной при семъ Его Величеству названной книгѣ, должна служить высшею наградой труженикамъ и непререкаемымъ свидѣтельствомъ о значеніи книги для православныхъ русскихъ людей.

Держа передъ собою этотъ объемистый томъ въ 677 стр., тщательно изданный, снабженный нѣсколькими десятками прекрасно исполненныхъ изображеній святыхъ и предваренный обстоятельнымъ предисловіемъ съ историческимъ очеркомъ агиографической литературы у насъ на Руси, невольно испытываешь чувство особенной радости и сердечной благодарности инициаторамъ этого счастливо задуманнаго изданія. На нашемъ обширномъ книжномъ рынкѣ, переполненномъ всякой литературой, вкусамъ новѣйшей публики угождающей, это замѣчательное изданіе является добрымъ вѣстникомъ начинающагося спроса на изданія истинно-полезныя. Благотворное и уже довольно продолжительное оздоровляющее вліяніе церковно-приходской школы, очевидно, начинаетъ приносить свои благіе плоды; народился, созрѣлъ и сталъ умножаться подъ вліяніемъ ея читатель особаго, старорусскаго, благочестиваго склада; чтеніе для такого читателя есть дѣло священное и душеполезное; а потому и книга, по мысли его, должна быть книгою серіозною, дѣловитою, спасенію души человѣческой служащею. Оттого Житія святыхъ всегда и составляли самое любимое чтеніе русскаго чловека; они отрывали его отъ земныхъ житейскихъ мелочей, возводили умъ къ небесному, святому и чистому, заставляли вѣрить въ силу и побѣду правды, добра и святости надъ ложью, зломъ и грѣхомъ. Вѣчная память да будетъ въ Бозѣ почившему Государю Императору Александру III, возстановителю церковной школы у насъ на Руси, всей вообще жизни народной указавшему ея стародѣдовское направленіе¹⁾!

¹⁾ Обзору этого царствованія съ указанной стороны посвящено особое изданіе, съ которымъ мы познакоимъ читателей въ слѣдующій разъ.

Навстрѣчу благочестивой потребности читателей этого рода въ серіозномъ матеріалѣ для чтенія и идетъ новое изданіе Московской Синодальной типографіи. Нужно, слѣдовательно, признать его весьма счастливымъ по замыслу. Будучи весьма удачно задуманнымъ, настоящее изданіе является и вполне цѣлесообразнымъ. Какъ ни хорошъ, ни простъ и ни освященъ двухсотлѣтнюю давностью подлинный текстъ Четьихъ-Миней святителя Димитрія Ростовскаго, однако для простого чтеца, да и для свѣтски образованнаго читателя, такъ далекаго отъ нашей церковной литературы, онъ становится все болѣе и болѣе недоступнымъ и затруднительнымъ. Кромѣ того, о многихъ святыхъ, напр. новоявленныхъ, у святителя Димитрія совсѣмъ нѣтъ никакихъ свѣдѣній. Чтобы сдѣлать житія святыхъ совершенно понятными для всякаго читателя и, вмѣстѣ съ тѣмъ, чтобы восполнить вполне объяснимые пробѣлы въ твореніи св. Димитрія Ростовскаго, и предпринято настоящее русское переложеніе его труда съ нѣкоторыми дополненіями.

Обращаясь къ оцѣнкѣ *практическаго исполненія* этого важнаго и весьма полезнаго просвѣтительнаго предпріятія, надо признать и его въ высшей степени удовлетворительнымъ. До появленія настоящаго изданія, выпускаемаго въ свѣтъ Московской Синодальной типографіей съ разрѣшенія Святейшаго Синода, было уже нѣсколько частныхъ попытокъ этого же рода, что и свидѣтельствуешь о давно существовавшей потребности въ русскихъ Четьихъ-Минеяхъ. Лучшимъ изданіемъ изъ этихъ частныхъ попытокъ надо признать извѣстный трудъ Филарета, архіепископа Черниговскаго, „Житія святыхъ“ (изд. Тузова). Преосвященный авторъ пользовался и твореніемъ св. Димитрія, но не руководился имъ по преимуществу, а имѣлъ лишь и его въ числѣ другихъ своихъ пособій для самостоятельнаго изложенія житій святыхъ. Его повѣствованія о святыхъ сжаты и кратки, хотя содержательны, точны и весьма научно обоснованы. Затѣмъ были труды въ этомъ же родѣ Д. И. Протопопова, Дестунисъ, А. Н. Бахметевой (изд. Ступина) и др. Но и эти лица не клали Четьихъ-Миней св. Димитрія въ главную основу своихъ трудовъ, а составляли жизнеописанія святыхъ (также обыкновенно довольно краткія) по разнымъ случайнымъ матеріаламъ, преслѣдуя, главнымъ образомъ, то, чтобы въ сжатомъ видѣ познакомить читателя со всѣми существенными событіями изъ жизни каждаго святого. Сообразно съ такими особенными задачами и приемами, житія святыхъ въ изложеніяхъ всѣхъ отмѣченныхъ авторовъ не имѣли, и, конечно, не могли имѣть, ни той повѣствовательной обстоятельности,

ни того спеціально творенію св. Димитрія присущаго характера помазанности, которые особенно нравятся благочестивому и глубоко вѣрующему христіанину и которые придаютъ особый, глубоко-задушевный, всегда теплый и до истиннаго воодушевленія доводящій, отгѣнокъ самой чисто литературной сторонѣ сказанія. Настоящее изданіе впервые кладетъ въ основу русскихъ Четыхъ-Миней безсмертное твореніе св. Димитрія. Явленія силы Божіей, въ знаменіяхъ и чудесахъ, терпѣніи и мужествѣ мучениковъ сказавшіяся; примѣры неустрашимаго и непобѣдимаго исповѣданія вѣры, въ лицѣ цѣлаго сонма подвижниковъ приводимые; обстоятельное раскрытіе различныхъ догматическихъ истинъ и опроверженіе ученій еретическихъ; наконецъ, безпримѣрно сильное и всякимъ читателемъ испытываемое вліяніе житій святыхъ, этихъ живыхъ учителей вѣры и жизни, — все это, вмѣстѣ взятое и все это дѣйствительно присутствующее, какъ неотъемлемыя свойства, подлинному творенію св. Димитрія, отнынѣ становится еще болѣе доступнымъ простому и вѣрующему уму христіанскому черезъ изложеніе четыхъ-минейныхъ житій на чисто литературномъ русскомъ языкѣ. Переводчики настоящаго русскаго изданія излагаютъ содержаніе жизни славянскихъ Миней въ полномъ и точно передаваемомъ видѣ. Сообразно съ свойствами русской рѣчи и въ видахъ большей легкости и ясности повѣствованія, они лишь позволяютъ себѣ разбивать длинные славянскіе періоды на болѣе краткія русскія предложенія, не заходя, впрочемъ, слишкомъ далеко и въ этомъ отношеніи. Оттого рѣчь русскихъ Миней ясная, чистая, легкая, настоящая литературная, одинаково чуждая и неестественной погони — съ фотографической точностью отобразить взятый оригиналъ, и нежелательной тенденціи — черезчуръ свободно относиться къ перелагаемому подлиннику. Всѣ трудныя отдѣльныя мѣста переложены по-русски съ примѣрною внимательностью и тщаніемъ. Понужные славянизмы совершенно отсутствуютъ въ русскомъ текетѣ; нѣкоторые же, наиболѣе характерные, придающіе русской рѣчи свойство возвышенности, а въ читателѣ вызывающіе чувство благоговѣйно-внимательнаго отношенія къ читаемому, предусмотрительно оставлены; и этого нельзя не вмѣнить въ большое достоинство настоящему изданію. Усиленію того же величаво благоговѣйнаго отношенія и къ русскимъ сказаніямъ о житіяхъ святыхъ, которое традиціонно сохраняется въ православныхъ людяхъ по отношенію къ славянскимъ Четьи-Минейамъ, не мало способствуетъ подражанія достойный и послѣдовательно въ настоящемъ изданіи проведенный благой приѣмъ

печатанія текстовъ священнаго Писанія на славянскомъ нарѣчїи. По-славянски же напечатаны, въ концѣ каждаго отдѣльнаго житія, и положенные святымъ назначенные тропари и кондаки (общіе — опускаются). Наконецъ, то обстоятельство, что ко многимъ житіямъ святыхъ приложены прекрасно исполненныя изображенія святыхъ, взятая съ образцовъ-оригиналовъ, художественно, изящно, но вмѣстѣ съ тѣмъ въ духѣ чистаго, православно-иконописнаго направленія, выдержанныхъ и специально для настоящаго изданія иконописцемъ Соколовымъ написанныхъ, — это обстоятельство еще болѣе возвышаетъ значеніе разсматриваемаго изданія какъ въ глазахъ отдѣльнаго читателя, такъ и въ смыслѣ его просвѣтительнаго значенія вообще. Данныя изображенія святыхъ, какъ совершенно иконописныя и безупречныя, сослужаютъ великую службу въ дѣлѣ постановки нашего иконописанія на путь болѣе легкой и вѣрный.

Итакъ, и со стороны самой существенной, т.-е. со стороны переложенія славянскаго оригинала на русскій языкъ, о настоящемъ изданіи слѣдуетъ отозваться совершенно одобрительно. Все то, что есть въ славянскихъ Минеяхъ, полностью вошло и въ Минеи русскія.

Но мы упомянули уже выше, что въ русскомъ изданіи Четьихъ-Миней есть и нѣкоторыя дополненія. Они слѣдующія: во-первыхъ, сюда внесены свѣдѣнія о святыхъ изъ Пролога (въ тѣхъ случаяхъ, когда въ славянскихъ Минеяхъ указана только память святого, а житія не приведено); во-вторыхъ, въ это изданіе введены также житія мѣстнотимыхъ русскихъ святыхъ юга, славянскихъ и грузинскихъ. Въ сентябрьскую Минею, напр., уже вошли такія новыя житія: препод. Пикандра Псковскаго (24-го числа), Вячеслава Чешскаго (28-го), и нѣкоторыя другія, то дополненныя, то переработанныя¹⁾. Эти первые и, конечно, самые трудные во всѣхъ отношеніяхъ для настоящаго изданія опыты дополненія славянскихъ Миней новыми житіями надо признать также безукоризненно исполненными. Они совершенно однохарактерны съ житіями Миней св. Дмитрія, проникнуты сильнымъ духомъ назидательности и помазанности, и ничуть не вредятъ цѣльности прекраснаго вообще впечатлѣнія, производимаго настоящимъ изданіемъ. Наконецъ, дополненія третьяго рода — это такъ называемыя объяснительныя къ тексту примѣчанія.

¹⁾ Для ускоренія выхода изданія, русскія житія, какъ еще не составленныя, а лишь составляемыя, рѣшено на будущее время выпускать отдѣльно, отъ всего изданія, по мѣрѣ ихъ изготовленія. И это надо признать вполне практичнымъ.

Изданіе разсчитано на самый широкій и разнообразный кругъ читателей, до простолюдиновъ и школьниковъ включительно. Такъ какъ въ четы-минейномъ текстѣ постоянно встрѣчаются могущія оказаться непонятными простому читателю разныя историческія, географическія, церковно-археологическія, догматическія и т. п. трудности болѣе или менѣе спеціальнаго характера, то и рѣшено все такія трудности объяснять въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ. Просматривая эти примѣчанія, невольно признаешь ихъ настоятельную необходимость и существенную пользу; большое спасибо скажутъ за нихъ простые русскіе люди инициаторамъ и составителямъ ихъ. Примѣчанія эти кратки, ясны, разъясняютъ трудности всегда по существу, облегчаютъ возможность дополненія самага текста житія и при всемъ томъ не портятъ изданія пестротой и не обременяютъ его особенно замѣтно по объему.

Сводя все сказанное во едино, нужно признать настоящее изданіе не только полезнымъ, важнымъ, всякаго вниманія достойнымъ, тщательно и почти безукоризненно исполненнымъ, но и прямо необычнымъ и изъ ряда вонъ выходящимъ.

Мы сказали: „*почти* безукоризненно составленнымъ“. Въ объясненіе этой легкой оговорки отмѣтимъ кое-какія замѣченныя нами опущенія настоящаго изданія. Нѣкоторые нарочитые тропари и кондаки почему-то не приведены (напр. преп. Іосифу Волоколамскому); иногда приводится одинъ кондакъ или одинъ тропарь, а не оба вмѣстѣ; нѣкоторыя примѣчанія можно бы было сократить; изображеніе св. Іоанна Богослова весьма необычное и для иконописцевъ — непригодное; въ тѣхъ случаяхъ, когда изображеній вовсе не дается, а таковыхъ, конечно, большинство, слѣдовало бы приводить руководящія указанія о нѣкоторыхъ святыхъ, несомнѣнно имѣющихся, каковъ былъ обликъ святого.

НОВЫЯ КНИГИ.

Сергіевъ, І. И., прот., **Христіанская философія**. Изъ ежедневныхъ записей протоіерея Іоанна Ильича Сергіева за послѣдніе годы. Съ портретомъ автора. Цѣна 75 коп., съ перес. 90 коп.

Катаанскій, А., **Ученіе о благодати Божіей въ твореніяхъ древнихъ святыхъ отцовъ и учителей Церкви до блаженнаго Августина**. Историко-догматическое изслѣдованіе. С.-Пб. 1902 г.

Айвазовъ, И. Г., **Орловскій миссіонерскій съѣздъ въ связи съ вопросомъ о свободѣ совѣсти**. (По поводу доклада М. А. Стаховича, читаннаго на миссіонерскомъ съѣздѣ 24 сентября 1901 г.) Тамбовъ. Цѣна 75 коп.

Введенскій, А. И., проф., **Религіозное сознаніе язычества. Опытъ философской исторіи естественныхъ религій**. Т. I. Основные вопросы философской исторіи естественныхъ религій (Prolegomena).— Религіи Индіи. Москва 1902 г. XII+752 стр. Цѣна 3 руб.

— **Введенскій, Д. И.**, **Страданія челоуѣчества**. Публичное чтеніе. Св. Тр.-Сергіева лавра 1902 г. 40 стр. Цѣна 35 коп.

Пѣвицкій, В. Ѳ., **Заслуж. орд. профессора Кіевской дух. академіи**. Сборникъ статей по вопросамъ христіанской вѣры и жизни. Съ 2 портретами автора. Вып. I. С.-Пб. 1901 г. 315 стр. Цѣна 1 руб. 50 коп.

— **Объ отношеніи къ Церкви нашего образованнаго общества**. Кіевъ 1902 г. 38 стр.



Еженедѣльный иллюстр. журналъ

РУССКІЙ ПАЛОМНИКЪ,

изданіе П. П. Сойкина, подъ редакціею А. И. Поповицкаго и при участіи о. Іоанна Кронштадтскаго.

„Русскій Паломникъ“ представляетъ собою единственный въ Россіи иллюстрированный журналъ для семейнаго религиозно-нравственнаго чтенія, по богатству же, разнообразію и занимательности содержанія и художеств. рисунковъ его можно сравнить съ лучшими отечественными изданіями.

Подписчики въ теченіе 1902 года получаютъ: 52 иллюстр. №№ больш. форм. до 2000 столбцовъ, съ рисунк. изъ исторіи русскаго народа и русской правосл. Церкви, 12 ежемѣсячныхъ книгъ, объемомъ свыше 2000 страницъ, заключ. въ себѣ: историч. повѣсти и рассказы, описанія святынь и т. п.; и кромѣ того, будетъ выдана безъ всякой доплаты за пересылку картина извѣстнаго художника-профессора Ѳ. А. Бруни „Моленіе о чашѣ“, исполненная на металлѣ, въ 18 красокъ, въ рельефной рамѣ.

Въ 12 книгахъ „Русскаго Паломника“ будетъ дано: 1) „Святитель Алексѣй“, историческая повѣсть П. А. Россіева; 2) „Довмонтовъ мечъ“, историческая повѣсть Вл. П. Лебедева; 3) „Очерки изъ русской духовной жизни XVIII вѣка“, Е. Поселянина; 4) „Пути Провидѣнія“, повѣсть изъ временъ Константина Вел., пер. съ англ. В. Н. А.; 5) „За крестъ и вѣру“, историческая повѣсть А. И. Красницкаго; 6) „Фелипсъ“, повѣсть изъ исторіи гоненій христіанъ при Домиціанѣ Гено, переводъ И. В. Новгородской; 7) „Исторія Россіи для народа“ (съ иллюстраціями), А. Н. Сальникова; 8—9) „Мученики“, церковно-историческая повѣсть, кн. I—II, Ф. Шато-бріана, переводъ А. С. Мерказиной; 10) „Бурь-Ань, повѣсть изъ древне-зырянской жизни, Н. М. Лебедева; 11) „Предъ разсвѣтомъ“, историческая повѣсть А. И. Лаврова; 12) „Путемъ неисповѣдимымъ“, историческая повѣсть изъ жизни патріарха Филарета Никитича, Вл. П. Лебедева.

Подписная цѣна на журналъ „Русскій Паломникъ“ со всѣми прилож. остается прежняя: 5 руб. за годъ безъ доставки; съ доставкой и пересылкою по всей Россіи 6 руб. За границу 8 руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб., къ 1 апрѣля 2 руб. и къ 1 юля остальные.

Главная контора: С.-Петербургъ, Стремянная ул., № 12, собств. домъ. Отдѣленіе конторы: С.-Пб., Невскій пр., № 96, уг. Надеждинской.

ПРИРОДА и ЛЮДИ

(XIII г. изд.).

Мин. Нар. Пр. разрѣш. къ выпискѣ въ безпл. библ. и чит.
Подписной годъ начин. съ 1-го ноября.

Въ теченіе 1902 года всѣ подписчики получаютъ:
стрир. №№, въ которыхъ будутъ помѣщаться выдающіяся
событія всего міра, очерки и рассказы изъ исторіи науки,
путешествій и изобрѣтеній, романы и повѣсти, живописныя
описанія чудесъ и великихъ явленій природы, фокусы, за-
бавы и развлечения. 12 книгъ съ рис., объем. свыше 2000 стра-
ницъ, въ которыхъ будутъ помѣщаться сочиненія извѣстныхъ
писателей, состоящія изъ романовъ, рассчитанныхъ на за-
нимательное, но поучительное чтеніе, подъ общимъ загла-
віемъ: „Библіотека романовъ“ (приключенія на сушѣ и на
морѣ): 1) „Великій лѣсъ“, Ж. Верна; 2) „Островъ сокрови-
щъ“, Р. Стивенсона; 3) „Лагерь въ горахъ“, Э. Эллиса;
4) „Потерпѣвшіе крушеніе“, Р. Стивенсона; 5) „Понтиакъ,
вождь оттавовъ“, Э. Эллиса; 6) „Искатели каучука“, его же;
7) „Желѣзный пиратъ“, Макса Пембертона; 8) „Морскіе
волки“, Его же; 9) „Исторія Жанъ-Мари Кабидулина“;
10—12) „Приключеніе капитана Маріэтта“, Ж. Верна. И,
кромѣ того, бесплатно безъ всякой доплаты за пересылку
могутъ получить, по желанію, на выборъ: „Жизнь живот-
ныхъ Брѣма“ подъ редакціей д-ра зоологіи А. М. Николь-
скаго. Роскошное изданіе съ массою рисунковъ и хромо-
литографіями. 12 иллюстрир. выпусковъ большого формата,
на веленовой бумагѣ, свыше 600 рисунковъ, 1000 страницъ
убористой печати, 3 тома, 60 печатн. листовъ или Энцикло-
педическій словарь вполнѣ законченный, подъ редакціей д-ра
философіи М. М. Филиппова. 12 выпусковъ формата словарей
Брокгауза и Мейера, 3800 столбцовъ убористой печати,
3 тома 120 печатн. листовъ.

Подписная цѣна на журналъ „Природа и Люди“ со всѣми
приложеніями остается прежняя: пять рублей за годъ
безъ доставки; съ доставкою и пересылкою по всей Россіи
шесть руб. Допускается разсрочка: при подпискѣ 2 руб.,
къ 1 марта 1 р., къ 1 мая 1 р. и къ 1 іюля остальные, или
по одному рублю въ мѣсяць до полной уплаты подписной
цѣны.

Главная контора и редакція: С.-Пб., Стремянная, собств. д.,
№ 12.

Издатель *П. Сойкинъ.*

Редакторъ *Ф. Груздевъ.*

„НОВЫЙ МІРЪ“,

иллюстрированный двухнедѣльный вѣстникъ современной жизни, политики, литературы, науки, искусства и прикладныхъ знаний.

За четырнадцать рублей въ 1902 г. каждый подписчикъ „Новаго Мира“ получить съ доставкой и пересылкой: 24 №№ интереснаго, богато иллюстрированнаго литературно-художественнаго журнала „Новый Миръ“ въ форматѣ лучшихъ наибольшихъ европейскихъ иллюстрацій, съ приложеніемъ 24 №№ иллюстрированнаго двухнедѣльнаго обзора текущей жизни - политической и общественной, п. н. „Всемирная Лѣтопись“ — въ форматѣ „Новаго Мира“. 24 №№ особаго иллюстрированнаго журнала прикладныхъ знаний и новѣйшихъ изобрѣтеній, п. н. „Мозаика“, вмѣщающаго въ себѣ 16 отдѣловъ, представляющихъ собою какъ бы 16 самостоятельныхъ журналовъ 52 №№ еженедѣльнаго журнала „Живописная Россія“, иллюстрированнаго вѣстника, отчизновѣдѣнія, исторіи культуры, государственной, общественной и экономической жизни Россіи, съ приложеніемъ 52 №№ еженедѣльнаго обзора текущей русской жизни, п. н. „Временникъ Живописной Россіи“, представляющаго собою полную еженедѣльную газету. 12 №№ ежемѣсячнаго иллюстрированнаго журнала романовъ, повѣстей, разсказовъ, историческихъ очерковъ и пр. для семейнаго чтенія, п. н. „Литературные Вечера“, и великолѣпныя бесплатныя преміи, состоящія изъ 12 изяшно переплетенныхъ книгъ „библіотеки русскихъ и иностранныхъ писателей“, въ составъ которыхъ войдутъ 3 собранія сочиненій, а именно: собраніе сочиненій В. Г. Бенедиктова въ 2 изяшно переплетенныхъ томахъ, съ біографіями сост. Я. П. Полонскимъ; собраніе сочиненій Адама Мицкевича въ 4 изяшно переплетенныхъ томахъ въ перев. русск. пис. подъ редакціей П. Н. Полевого и 6 изяшно переплетенныхъ томовъ (т. т. 1—6) сочиненій Д. И. Стахѣва, автора извѣстныхъ романовъ: „Духа не угашайте“, „Горы золота“, „Неугасающій свѣтъ“ и мн. др. Все собр. соч. Стахѣва будетъ состоять изъ 12 томовъ, изъ которыхъ послѣдніе 6 будутъ выданы подписчикамъ 1903 года. Кромѣ того, независимо отъ всѣхъ перечисленныхъ изданій, гг. подписчики „Новаго Мира“ будутъ получать въ теченіе 1902 г. бесплатно два новыя художественныя изданія въ большомъ форматѣ in folio, предпріятыя товариществомъ М. О. Вольфъ: 1) картинная галлерей Императорскаго эрмитажа, 150—200 иллюстрацій съ объяснительнымъ текстомъ; и 2) Оружейная палата въ Москвѣ, 150—200 иллюстрацій съ объяснительнымъ текстомъ.

Годовая подписная цѣна „Новаго Мира“ на веленовой бумагѣ, со всѣми объявленными приложениями и бесплатными преміями, съ доставкой и пересылкою въ Россіи четырнадцать рублей. Съ пересылкой за границу двадцать четыре рубля.

Гг. подписчики, желающіе получать „Новый Миръ“ на словеной бумагѣ, уплачиваютъ за годовое изданіе журнала, съ упомянутыми приложениями, вмѣсто 14 р. — 18 рублей; съ пересылкой за границу, вмѣсто 24 р. — 28 рублей. Допускается разсрочка платежа: при подпискѣ не менѣе 2 р. и ежемѣсячно не менѣе 1 р., съ тѣмъ, чтобы вся подписная сумма была уплачена полностью не позже 1 декабря 1902 года. Гг. подписчикамъ съ разсрочкой одна изъ объявленныхъ премій (12 переплетенныхъ книгъ „Библиотеки Русскихъ и Иностранныхъ Писателей“) будетъ выслана по уплатѣ послѣдняго взноса. При высылкѣ денегъ почтовымъ переводомъ просятъ обозначить на отрѣзномъ купонѣ послѣдняго (а не отдѣльнымъ письмомъ) — подробный и четкій адресъ, а также на что именно предназначаются высылаемые деньги.

Подписка на „Новый Миръ“ принимается въ книжныхъ магазинахъ Товарищества М. О. Вольфъ: въ С.-Петербургѣ, Гостиный дворъ, 18, и въ Москвѣ, Кузнецкій Мостъ, 12, а также во всѣхъ прочихъ столичныхъ и провинциальныхъ книжныхъ магазинахъ.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Вас. Остр., 16 линія, домъ 5—7.

„ЖИВОПИСНАЯ РОССИЯ“

иллюстрированный еженедѣльный вѣстникъ отчизновѣдѣнія, исторіи, культуры, государственной, общественной и экономической жизни Россіи, издаваемый Товариществомъ М. О. Вольфъ, подъ редакціей П. М. Ольхина, дѣйствительнаго члена Императорскаго Русскаго Географическаго Общества. „Живописная Россія“ состоитъ изъ двухъ отдѣловъ, изъ которыхъ каждый является, по своей программѣ и содержанию, самостоятельнымъ органомъ печати. Первый отдѣлъ, богато и художественно иллюстрированный, посвященъ отчизновѣдѣнію въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. — Второй отдѣлъ — „Временникъ Живописной Россіи“ — является серьезной еженедѣльной газетой, имѣющей цѣлью дать интеллигентному читателю въ живомъ и исключительно фактическомъ изложеніи точное и правдивое изображеніе того, какъ живетъ Россія въ настоящемъ. Оба отдѣла „Живописной Россіи“, занимающіе, какъ по новизнѣ своей программы, такъ и по средствамъ ея достижения, совершенно обособленное поло-

женіе въ семьѣ русской печати, даютъ читателю возможность обогатить свои познанія необходимымъ для каждаго русскаго человѣка изученіемъ родины въ ея прошломъ и настоящемъ и слѣдить съ небольшою затратой времени, за текущей государственной, общественной, экономической и умственной жизнью Россіи.

„Живописная Россія“ выходитъ еженедѣльно. Такимъ образомъ каждый подписчикъ получить въ теченіе года: 52 №№ интереснаго иллюстрированнаго журнала и 52 №№ „Временника Живописной Россіи“.

Подписная цѣна „Живописной Россіи“ на годъ съ доставкой и пересылкою во всѣ мѣста Россійской имперіи пять рублей. За границу на годъ восемь рублей.

Адресъ редакціи: С.-Петербургъ, Вас. Остр., д. 5—7.

Еженедѣльные иллюстрированные журналы

„ЗАДУШЕВНОЕ СЛОВО“

I. Для дѣтей младшаго возраста (5—9 лѣтъ). Въ 1902 г. каждый подписчикъ журнала „Задуманное Слово для младшаго возраста“ получить съ доставкой и пересылкой: 52 №№ интереснаго, богато иллюстрированнаго журнала, изъ которыхъ каждый будетъ состоять изъ 16 страницъ, что составить въ годъ болѣе 800 стр. текста крупнымъ четкимъ шрифтомъ, съ рисунками. Кромѣ того, по примѣру прежнихъ лѣтъ, при журналѣ будетъ выдано бесплатно 7 премій.

II. Для дѣтей старшаго возраста (9—14 лѣтъ). Въ 1902 г. каждый подписчикъ журнала „Задуманное Слово для дѣтей старшаго возраста“ получить съ доставкой и пересылкой: 52 №№ интереснаго, богато иллюстрированнаго журнала по 16 страницъ въ каждомъ номерѣ, и въ годъ болѣе 800 стр. Въ журналѣ будетъ помѣшенъ рядъ интересныхъ романовъ, повѣстей, рассказовъ, описаній путешествій, стихотвореній и т. д. для дѣтей 9—14-лѣтняго возраста. Кромѣ того, по примѣру прежнихъ лѣтъ будетъ выдано бесплатно 6 премій. „Календарь“ на 1901/2 учебный годъ въ изящномъ коленкоровомъ переплетѣ со „справочникомъ“ для русскаго учащагося юношества. Сверхъ всѣхъ перечисленныхъ изданій, подписчикамъ каждаго изданія будутъ высылаются бесплатно въ теченіе года два журнала для родителей и воспитателей: „Педагогическій Листокъ“ въ видѣ нѣсколькихъ отдѣльных книжекъ и „Дѣтскія Моды“ съ рисунками новѣйшихъ дѣтскихъ платьевъ, работъ, практическими совѣтами и т. д.

Подписной годъ считается съ 1 ноября 1901 г. Подписная цѣна на каждый журналъ съ доставкой и пересылкой шесть

рублей. Допускается разсрочка платежа по два рубля: при подпискѣ, къ 1 февраля и къ 1 мая. При подпискѣ, во избѣжаніе ошибокъ, покорнѣйше просятъ обозначать, для какаго 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.

Еженедѣльный иллюстрированный журналъ

„РОДНАЯ РѢЧЬ“,

издающійся въ Москвѣ подъ редакціей Ф. Н. Берга, бывшаго 10 лѣтъ редакт. „Нивы“.

Въ 1902 году „Родная Рѣчь“ будетъ выходить попрежнему въ видѣ тройнаго изданія: еженедѣльнаго иллюстриованнаго журнала, еженедѣльной политической и общественной газеты и ежемѣсячныхъ литературныхъ книгъ, охватывая всѣ вопросы текущей жизни, подбирая среди массы событий все важное, нужное и интересное.

Въ 1902 году подписчики получатъ: 50 №№ иллюстриованнаго журнала, 50 №№ политической газеты, 12 книгъ.

Содержаніе ежемѣсячныхъ книгъ въ 1902 г. составятъ: собраніе сочиненій В. А. Жуковскаго и собраніе сочиненій М. Н. Загоскина. Независимо отъ этого, всѣ годовые подписчики получатъ бесплатно „Исторію смутнаго времени“ въ 3 большихъ томахъ съ портретами: Годунова, Шуйскаго, Лжедмитрія, Минина и др. Такимъ образомъ подписчикамъ „Родной Рѣчи“ представляется возможность бесплатно обогатить свою бібліотеку крайне интересными и цѣнными сочиненіями поэтическаго, беллетристическаго и историческаго характера.

Съ января 1902 года въ журналѣ будутъ печататься статьи Константина Петровича Побѣдоносцева.

Въ журналѣ и газетѣ попрежнему будутъ принимать участіе извѣстные писатели: С. Ф. Шараповъ, гр. Е. А. Салиасъ, Н. И. Мердеръ, Н. Н. Кашкинъ, А. В. Кругловъ, А. И. Елишевъ, И. С. Чехъ, А. Г. Бриллиантовъ, А. А. Осиповъ и др.

Подписная цѣна на журналъ „Родная Рѣчь“ съ приложеніемъ газеты и 12 книгъ съ пересылкой на годъ три руб. На четыре мѣсяца (16 №№ журнала, 16 №№ газеты, 4 книги) одинъ рубль.

Редакція и контора журнала „Родная Рѣчь“: Москва, Рождественка, Варсонофьевскій пер., д. № 4.

Большая ежедневная политическая, общественная и литературная газета, издаваемая безпредварительной цензуры, съ еженедѣльными иллюстрированными добавленіями,

„Русскій Листокъ“

(четырнадцатый годъ изданія).

Газета принадлежитъ къ числу наиболѣе распространенныхъ ежедневныхъ изданій, благодаря своему чисто русскому направленію, безусловной свѣжести и новизнѣ помѣщаемыхъ сообщений и всего матеріала, а также благодаря живости, краткости и ясности печатаемыхъ въ ней статей извѣстныхъ журналистовъ. Всѣ административныя новости (сообщаемыя по телефону изъ Петербурга и по телеграфу изъ другихъ мѣстъ) появляются въ „Русскомъ Листкѣ“ не только одновременно съ петербургскими газетами, но даже часто и раньше послѣднихъ.

Свои корреспонденты имѣются во многихъ городахъ Россіи и за границей — въ Парижѣ, Лондонѣ, Берлинѣ, Вѣнѣ, Софіи, Римѣ, Женевѣ и др., а въ случаяхъ особой важности командированы спеціальныя корреспонденты. (Въ истекшемъ году было послано 6 корр. — въ Данцигъ, Реймсъ и Дюнкирхенъ на торжества, въ Брюссель — на конгрессъ, въ Боснію и Герцеговину — во время смуть.)

Обширность программы „Русскаго Листка“ даетъ возможность предложить читателямъ большое обиліе самаго разнообразнаго матеріала. Ежедневно въ фельетонахъ помѣщаются лучшіе романы, повѣсти, историческія и научныя статьи.

Иллюстрированныя добавленія, извѣстныя по своей художественности, въ 1902 г., какъ было и въ истекшемъ 1901 г., будутъ выходить еженедѣльно и за годъ составятъ объемный томъ съ массою рисунковъ, портретовъ, модъ и т. п. Всѣ болѣе крупныя событія дня иллюстрируются фотографическими снимками нашего фотографа.

Подписная цѣна съ доставкой и пересылкой: на годъ 8 р., на 6 м. — 4 р. 50 к., на 4 м. — 3 р. 30 к., на 3 м. — 2 р. 50 к., на 2 м. — 1 р. 70 к., за 1 м. — 90 к.

При годовой подпискѣ допускается разсрочка при подпискѣ — 5 р. и къ 1 июля — 3 р. или при подпискѣ — 3 р., къ 1 апрѣля — 3 р. и къ 1 июля — 2 р. Кроме того, допускается особая разсрочка по 1 руб. въ мѣсяць — въ теченіе 8 мѣсяцевъ, считая съ января.

Адресъ главной конторы: Москва, Мясницкая, домъ № 20. Свои отдѣленія — въ Москвѣ, Петербургѣ, Тулѣ, Калугѣ и Рязани.

Редакторъ-издатель *Н. Л. Казецинъ*.

Въ книжномъ магазинѣ Тузова (С.-Пб.) и въ редакціи „Душеполезнаго Чтенія“ поступила въ продажу новая книга:

„КОСТРОМСКІЯ ПОУЧЕНІЯ“ за 1900 годъ

Выпускъ VI. Д. Б. еп. Виссаріона. Москва 1902 г. 317 стр.
Цѣна 1 руб , съ пересылкой 1 р. 20 к.

Проф. А. Ѡ. Г У С Е В Ъ.

„Необходимость внѣшняго богопочтенія
и мнѣніе о немъ Л. Н. Толстого“.

Третье, дополненное и исправленное изданіе. Казань
1902 г. Цѣна 30 к.

Продается въ книжномъ магазинѣ А. А. Дубровина
въ Казани.

Въ книжныхъ магазинахъ Москвы и Петербурга поступили
въ продажу изданія профессора Московской духовной ака-
деміи С. С. Глаголева:

I.

„ОЧЕРКИ ПО ИСТОРИИ РЕЛИГІЙ“.


Часть I. — Религіи древнѣйшихъ культурныхъ народовъ.

Свято-Троицкая Сергіева лавра 1902 г. 278 стр. Цѣна 1 р. 30 к.

II.

„РЕЛИГІИ КИТАЯ“.

Москва 1901 г. 61 стр. Цѣна 35 к.



Годъ IV. — Книга 4.

Вѣра и Церковь

ДУХОВНЫЙ

ОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Радость Благовѣщенія. Прот. І. И. Сергіева	513
О правѣ церковнаго отлученія или анаематствования. В. Б.	517
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Та- рѣва	543
Честь — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ хри- стіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) В. А. Крылова...	553
Библейская гигиѣна и макробіотика. (Продолженіе.) Доктора медицины В. К. Недзвецкаго.....	566

ОТДѢЛЪ II

Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ раско- ломъ. (Продолженіе.) Профессора Н. И. Субботина....	581
Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологическій генезисъ. А. И. Солонику.....	609
Н. В. Гоголь и В. А. Жуковскій по вопросу о страданіяхъ. Іеромонаха Михаила.....	630
Русская духовная миссія на Дальнемъ Востокѣ. Н. Е. Ру- мянцева	656
Библиографія.....	669

I. Христіанская философія. Прот. І. И. Сергіева. * * * —
II. А. Рождественскій. Всѣ ли три степени церковной
іерархіи признаются въ англиканствѣ богоустановлен-
ными. Свящ. Н. Гр. Попова. — III. Нѣмецкая бого-
словско-апологетическая литература по вопросу о „сущ-
ности христіанства“. А. Гарнака. Свящ. І. Артинскаго.

Новыя книги.

Объявленія.

Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академи-
ческихъ лекцій еп. Михаила. 3-й листъ.

Редакторъ-издатель, прот. *І. И. Соловьевъ.*

ОТДѢЛЪ І.

Радость Благовѣщенія¹⁾.

*Архангельскій гласъ вопіемъ Ти, Чистая:
радуйся, Благодатная, Господь съ Тобою.*

Празднуемъ всерадостное Благовѣщеніе отъ архангела Пресвятой Дѣвѣ Маріи о зачатіи и рожденіи отъ Нея Духомъ Святымъ обѣщаннаго Спасителя міру, Іисуса Христа, Сына Божія, и исполненіе древняго, предвѣчнаго Совѣта Божія о спасеніи погибающаго міра. Какая вѣсть можетъ быть отраднѣе, радостнѣе для утопающаго въ скорбяхъ грѣховныхъ человѣчества, какъ не вѣсть о разрушеніи этихъ скорбей и о примиреніи Бога съ грѣшными людьми и людей съ Богомъ чрезъ любвеобильнаго и всемогншаго Ходатая Бога и человѣковъ, едиnorodнаго Сына Божія, Господа нашего Іисуса Христа? Заключенное для проклятаго человѣчества небо чрезъ вочеловѣченіе Сына Божія снова отверзается, проклятiе разрушается, и дается благословеніе вѣрующему челоѣкѣ; разрѣшается грѣховное безсиліе его для правды, и подаются всѣ силы къ животу и благочестію; разрѣшается неплодство душъ грѣшныхъ, и дается сила къ исполненію всякой добродѣтели и *языческая, неплодющая церковь процвѣтаетъ какъ кринъ пришествовіемъ Христовымъ* (3-я пѣсн., 2-го гл.), и люди на землѣ провождаютъ жизнь ангельскую, и небо наполняется земными ангелами — святыми челоѣками, нашими ходатаями предъ Богомъ.

Но послушаемъ, какъ св. евангелистъ Лука передаетъ намъ всерадостное событіе Благовѣщенія архангельскаго.

Въ шестыи мѣсяць, т.-е. начиная отъ благоѣстія того же архангела праведному Захаріи священнику о зачатіи и ро-

¹⁾ Слово на Благовѣщеніе Пресвятыя Богородицы, 25 марта 1902 года.

женіи отъ него и праведной Елисаветы Предтечи Господня Іоанна, посланъ былъ ангель Гавріилъ отъ Бога въ городъ Галилейскій, называемый Назареть, къ Дѣвѣ, обрученной мужу, именемъ Іосифу, изъ дома Давидова; имя же Дѣвѣ: Марія. Ангель, вошедши къ Ней, сказалъ: радуйся, Благодатная! Господь съ Тобою; благословенна Ты между женами. Она же, увидѣвъ, смутилась отъ словъ его и размышляла, что бы это было за привѣтствіе. И сказалъ Ей ангель: не бойся, Марія; ибо Ты обрѣла благодать у Бога. И вотъ зачнешь во чревѣ и родишь Сына, и наречешь имя Ему: Іисусъ. Онъ будетъ великъ, и наречется Сыномъ Всевышняго, и дастъ Ему Господь Богъ престоль Давида, отца Его; и будетъ царствовать надъ домомъ Іакова вѣвѣки, и царствію Его не будетъ конца. Марія же сказала ангелу: Какъ будетъ это, когда Я мужа не знаю? Ангель сказалъ Ей въ отвѣтъ: Духъ Святой найдетъ на Тебя, и сила Вышняго осѣнитъ Тебя; посему и рождаемое святое наречется Сыномъ Божиимъ. Вотъ, и Елисавета, родственница Твоя, называемая неплодною, и она зачала сына въ старости своей, и ей уже шестой мѣсяць. Ибо у Бога не останется бессильнымъ никакое слово. Тогда Марія сказала: Се, раба Господня; да будетъ Мнѣ по слову твоему. И отошелъ отъ Нея ангель (Лук. 1, 26—38). Здѣсь конецъ священной повѣсти о благовѣстіи архангельскомъ.

Дивно, приводящее въ трепетъ ангельскіе и человѣческіе умы, событіе, совершилось нѣкогда въ этотъ день ангельскаго благовѣстія. Предвѣчный Богъ, Творецъ ангеловъ, Творецъ неба и земли, получилъ начало по человѣчеству, и Зиждатель Самъ зиждется во утробѣ Присно-Дѣвы; Богъ становится человѣкомъ, пребывая всегда Богомъ; предвѣчный Совѣтъ Бога Трѣипостаснаго начинается исполняться. Въ этотъ великій день положено начало всему безмѣрно великому и спасительному дѣлу искупленія, всѣмъ безчисленнымъ чудесамъ Христовымъ въ мірѣ.

Останавливаюсь на словахъ благовѣстія архангела, исполненныхъ небесной премудрости, и на отвѣтахъ Пресвятой Дѣвы архангелу, исполненныхъ также небесной мудрости, кротости и покорности волѣ Божіей. Слова архангела Гавріила, блиставшаго небеснымъ свѣтомъ, исполнены мудрости, успокоенія и утѣшенія Дѣвѣ. Онъ прежде всего вливаетъ ра-

дость небесную въ сердце непорочной Дѣвы, отражая отъ Ней всякій страхъ. *Радуйся, говоритъ, Благодатная, Господь съ Тобою; благословенна Ты между женами.* Смиренной Дѣвѣ естественно было смутиться отъ такихъ пріятныхъ и ободряющихъ Ее словъ небеснаго посланника, и Она размышляла, что бы это было за привѣтствіе. Она молчала и ожидала, что дальше будетъ возвѣщать посланный отъ Бога. Ангель продолжаетъ: *не бойся, Марія; ибо Ты обрѣла благодать у Бога, и возвѣщаетъ Ей далѣе о чудесномъ зачатіи и рожденіи отъ Духа Святаго Сына, Котораго назоветъ Она всеотраднымъ именемъ Иисуса, — о величіи Его, какъ Сына Божія, и о безконечномъ царствѣ Его; о томъ, что Онъ назовется Сыномъ Вышняго и воцарится надъ домомъ Іакова вовѣки, и царству Его не будетъ конца. Подъ домомъ патріарха Іакова разумѣтся Церковь Христова, едина, святая, соборная и апостольская, которую Господь имѣлъ основать на землѣ и которую не одолѣютъ и врата адовы; ибо она есть истинный домъ Божій, Главою Котораго будетъ Самъ Христосъ Богъ. Но Марія дала Богу обѣтъ дѣвства во всю жизнь Свою, и потому спросила ангела: *Какъ будетъ это, когда Я мужа не знаю?* Ангель сказалъ Ей, что зачатіе и рожденіе совершится безъ мужа, наитіемъ Святаго, всесильнаго, животворящаго Духа Божія, и что потому имѣющій родиться отъ Ней назовется Сыномъ Божиимъ. Столь великая божественная тайна и столь необъятное будущее величіе будущей Матери Сына Божія могло породить въ смиренной Маріи сомнѣніе въ совершеніи такого единственнаго въ мірѣ чуда, и архангель, съ свойственною ему божественною мудростію, устраняетъ въ Дѣвѣ всякое сомнѣніе напомианіемъ Ей о чудномъ зачатіи неплодной Елисаветы сына въ старости и о шестомъ мѣсяцѣ беременности Ея, — *ибо, говоритъ, у Бога не останется безсильнымъ никакое слово.* Этимъ положенъ конецъ всякому недоумѣнію Пресвятой Дѣвы, и Она изрекла слово совершенной преданности Творцу Своему: *Се, раба Господня; да будетъ Мнѣ по слову твоему.* О, великія слова, которыхъ никто и никогда не произносилъ въ мірѣ! Великія слова, которыя низвели въ мірѣ Сына Божія, Самую Упостасную Премудрость Божию, создавшую мірѣ, Самого Творца вѣковъ, Избавителя рода человѣческаго отъ грѣха, проклятія и смерти. По изреченіи дивныхъ словъ*

Дѣвы Маріи состоялось зачатіе Сына Божія и начало спасенія міра.

Блажимъ Тя вси роди, Богородице чистая, за мудрость Твою и покорность Твою небесному благовѣстію, которыя Ты явила въ рѣшительную великую минуту божественнаго Промысла о спасеніи рода человѣческаго, и не усумнилась ни на минуту въ словахъ архангельскаго благовѣстія, какъ Захарія, не повѣрившій архангелу и наказанный нѣмотою за невѣріе.

Итакъ, возрадуемся всѣ, братія и сестры, о чудесной тайнѣ Благовѣщенія, вѣрно воспріятой Пресвятою Дѣвою Маріею, зачавшею во утробѣ Превѣчнаго Бога. Черезъ эту великую тайну Благовѣщенія небо соединилось съ землею; средостѣніе вражды твари съ Творцомъ разрушено; вѣрные человѣки получили усыновленіе Отцу небесному; рай отверсть; всѣмъ углаженъ путь на небо, въ древнее отечество наше. Пресвятая Дѣва Марія Богородица, по волѣ Божіей, стала нашею предстательницей предъ Богомъ и заступницей.

Будемъ жить достойно своего христіанскаго званія, въ святости и правдѣ. Возлюбимъ Церковь, это небо земное, въ которой возвѣщаются и прославляются чудныя дѣла Божіи о спасеніи рода человѣческаго. Міръ во злѣ лежитъ и погибаетъ во грѣхахъ. Только въ Церкви человѣчество обрѣтаетъ спасеніе отъ огненнаго потопа, въ которомъ погрузятся навѣки всѣ нераскаянные грѣшники.

Святитель Григорій Синаитскій

О правѣ церковнаго отлученія или анаематствованія.

Ни одно изъ дѣйствій церковной власти не порождало и не порождаетъ въ христіанскомъ обществѣ столько недоразумѣній, ропота и недовольства и не подвергалось и не подвергается такимъ нападкамъ со стороны свободно, но неправомыслящихъ людей, какъ наложеніе отлученія отъ Церкви, произнесеніе анаемы. Одни, не имѣя правильнаго понятія о значеніи, духѣ и характерѣ церковнаго отлученія, смотрятъ на него, какъ на дѣйствіе, не соотвѣтствующее духу христіанской любви, и возмущаются мнимою жестокостью, которую Церковь въ данномъ случаѣ доводитъ будто бы до крайности¹⁾; а другіе хотя и отдають ему справедливость, какъ внѣшней, дисциплинарной мѣрѣ, но отрицають въ немъ то, что составляетъ существенную принадлежность его, отрицають внутреннюю силу и дѣйственность отлученія; нѣкоторые же

¹⁾ Богъ есть любовь,— говорятъ они.— Онъ тако возлюбилъ міръ, яко и Сына Своего Единороднаго далъ есть, да вскъ съруши въ Онъ не погибнетъ, но имать животъ вѣчный (Іоан. 3, 16). Зачѣмъ же отлученіе въ Его Церкви? Зачѣмъ отлученіе отъ Бога и Христа послѣ того, какъ *врази бывше, примиритомся Богу смертію Сына Его* (Рим. 5, 10)? Зачѣмъ проклятіе, когда Христосъ *искупилъ насъ отъ клятвы законныя бывъ по насъ клятва* (Гал. 3, 13; 2 Кор. 5, 17—27)? Евангеліе Господа Исуса есть вѣсть мира и любви; нигдѣ не завѣщаль Онъ въ немъ ненависти или вражды, но повсюду заповѣдуетъ одну *любовь всеобъемлющую* (1 Кор. 13, 7). Церковь православная должна быть хранительницею духа евангельскаго, духа Христова. Зачѣмъ же въ ней отсѣченіе отъ Христа, анаема (см. „Христіанское Чтеніе“ 1826 г., ч. XXII, стр. 86)? „Церковь громко должна провозглашать законъ любви, всепрощенія, любовь ко врагамъ, къ ненавидящимъ насъ, молиться за всѣхъ,— съ этой точки зрѣнія непостижимо отлученіе отъ Церкви по распоряженію Сѣнода“, говорить графиня С. Толстая въ недавнемъ письмѣ къ С.-Петербургскому митрополиту.

до того простирають посягательство свое на церковное отлученіе, что отвергая богооткровенное происхожденіе церковнаго отлученія, называютъ его изобрѣтеніемъ среднихъ вѣковъ, порожденіемъ варварскаго времени, самовольно захваченнымъ духовенствомъ въ свои руки оружіемъ, служащимъ опорой для іерархическаго деспотизма, который якобы не хочетъ признавать никакихъ правъ за подчиненными¹⁾).

Но говорить такъ значитъ допускать такую несправедливость, больше которой трудно себѣ что-нибудь и представлять. Ибо наказаніе церковнаго отлученія такъ же древне, какъ и сама Церковь. Существенные элементы его въ нашей восточной православной Церкви²⁾ были одни и тѣ же во всѣ времена, а если гдѣ и были измѣненія и добавленія, то это не болѣе какъ неизбежные результаты, съ внутреннею необходимостію вытекающіе изъ первоначальныхъ принциповъ и воззрѣній. Равнымъ образомъ, при ближайшемъ изслѣдованіи дѣла не оказывается здѣсь ни малѣйшаго слѣда жестокости, злобы и іерархическаго деспотизма; напротивъ, нигдѣ не ограничивается такъ произволь и своеволие церковной власти, какъ въ томъ пунктѣ законоположенія, гдѣ идетъ дѣло о примѣненіи отлученія — этого самаго тяжкаго изъ всѣхъ церковныхъ наказаній, и ничто не совершается церковнымъ начальствомъ съ такою скорбію, какъ отлученіе.

Въ предлагаемомъ изслѣдованіи мы намѣрены раскрыть истинный смыслъ и значеніе отлученія и, вопреки тѣхъ предубѣжденій противъ церковной власти и кривотолковъ, которые такъ громко раздаются особенно сейчасъ, по поводу посланія Св. Синода о графѣ Львѣ Толстомъ, доказать божествен-

¹⁾ Эти мысли высказываются подъ вліяніемъ сочиненія „Recht Kirchenbannes“ Перча, которое все отъ начала до конца дышитъ ненавистью и злобою противъ св. отцовъ и духовенства.

²⁾ Разумѣемъ одну только православную Церковь, отнюдь не защищая тѣхъ злоупотребленій правомъ анаематствования, какія извѣстны намъ изъ средне-вѣковой практики римско-католической Церкви и гдѣ, замѣтимъ, заключается источникъ предубѣжденій противъ анаематствования и въ нашемъ обществѣ.

ную инициативу этого наказанія, его необходимость и цѣлесообразность и показать, что оно проистекаетъ не изъ чувства ненависти и злобы, а изъ христіанской любви, состраданія и милосердія, и въ отношеніи гуманности стоитъ несравненно выше всѣхъ постановленій новѣйшаго уложенія о наказаніяхъ.

Понятіе о церковномъ отлученіи.

Всякое человѣческое общество, установившееся съ какою-нибудь внѣшнею цѣлью, имѣетъ полное право исключать изъ среды своей тѣхъ изъ своихъ сочленовъ, которые не только не исполняютъ принятыхъ на себя обязанностей, но и противодѣйствуютъ стремленіямъ общества, задерживая, такимъ образомъ, достиженіе намѣченныхъ цѣлей. Изъятіе подобныхъ членовъ изъ общества и лишеніе ихъ тѣхъ выгодъ и преимуществъ, какія доставляетъ оно своимъ соучастникамъ, отнюдь, конечно, не безчестное дѣло. Оно не противно ни справедливости, ни правосудію и служитъ необходимымъ для общества средствомъ къ его благостоянію и самосохраненію. И нѣтъ мало-мальски благоустроеннаго общества, которое не пользовалось бы этимъ правомъ и при своемъ основаніи не уполномочивало бы своихъ представителей и руководителей дѣлать изъ него въ потребныхъ случаяхъ надлежащее употребленіе. Имъ пользуются не только одни небольшіе кружки, но и цѣлыя государства, когда настаетъ нужда освободиться отъ вредныхъ сочленовъ посредствомъ ссылки, заточенія и, въ крайнихъ случаяхъ, посредствомъ даже смертной казни.

Если же, такимъ образомъ, право изъятія или отлученія есть естественное, въ самой природѣ вещей лежащее право, если оно существуетъ и у внѣшнихъ союзныхъ обществъ, преслѣдующихъ только внѣшніе, матеріальные интересы и располагающихъ вдобавокъ другими дѣйствительными мѣрами къ достиженію ихъ; то тѣмъ болѣе умѣстно и необходимо право отлученія въ религіозныхъ обществахъ, которыя зиждутся единственно на нравственныхъ началахъ, имѣютъ высшія нравственныя задачи, для достиженія кото-

рыхъ употребляютъ только нравственныя средства. Право исключать изъ среды своей тѣхъ изъ членовъ, которые своимъ неблагоповеденіемъ, несоблюденіемъ общественныхъ правилъ и законовъ являясь соблазномъ для другихъ и наносятъ вредъ религіи, служить въ такихъ обществахъ главнымъ условіемъ ихъ благосостоянія, единственнымъ средствомъ сохранить свою честь и достоинство, а изверженныхъ привести къ раскаянію и исправленію. Поэтому, если не во всѣхъ, то, по крайней мѣрѣ, въ очень многихъ изъ древнихъ языческихъ религій существовали такіе учрежденія и обряды, которые тѣсно связаны съ этимъ правомъ отлученія, какъ свидѣтельствуеть объ этомъ исторія.

У египтянъ, напримѣръ, не позволялось входить въ храмы пастухамъ свиней¹⁾. У персовъ маги не допускали къ участию въ жертвоприношеніяхъ людей, покрытыхъ струпами, или имѣвшихъ на лицѣ сыпь и какія-нибудь болѣзненные проявленія, равно какъ и тѣхъ, надъ которыми, еще при жизни ихъ, совершенъ былъ погребальный обрядъ²⁾. У скифовъ не принимались жертвоприношенія отъ тѣхъ, которые не убили ни одного изъ своихъ непріятелей³⁾. У грековъ отлученіе налагалось на важныхъ преступниковъ съ общаго согласія народа и совершаемо было жрецами самымъ торжественнымъ образомъ, послѣ чего имя отлученнаго вырѣзывалось на каменныхъ столбахъ и такимъ образомъ передавалось потомству, какъ самое страшное и омерзительное⁴⁾. О галлахъ Юлій Цезарь замѣчаетъ, что если кто не подчинялся у нихъ распоряженіямъ и постановленіямъ ихъ жрецовъ, друидовъ, того устранили они отъ участія въ богослуженіяхъ и это почиталось у нихъ величайшимъ изъ всѣхъ наказаній. На такого человѣка смотрѣли, какъ на отъявленнаго злодѣя и нечестивца. Его всѣ избѣгали; никто не вступалъ съ нимъ ни въ какое общеніе, боясь подвергнуть себя чрезъ это какой-либо опасности. Ему отказывали въ судѣ и не удостоивали никакихъ почестей. Особенно же такъ поступали съ людьми упорными, не поддававшимися никакимъ

1) Herod., lib. 2.

2) Бершацкій, „Объ аваемѣ“, 69.

3) Alexand. lib. 4.

4) Corn. Nepot. in vita Alcib., cap. IV.

мѣрамъ исправленія¹⁾. У древнихъ германцевъ трусость на войнѣ признавалась за великій позоръ и самое тяжкое преступленіе. Кто, оставляя мечъ на полѣ битвы и бросая оружіе, обращался въ бѣгство, на того смотрѣли, какъ на самаго безчестнаго человѣка; его отлучали, какъ преступника, отъ всѣхъ богослужебныхъ дѣйствій и жертвоприношеній и не допускали ни къ какимъ публичнымъ собраніямъ. Онъ былъ предметомъ всеобщаго презрѣнія, и нерѣдко такіе люди, чтобы положить конецъ своему тяжелому положенію, рѣшались на самоубійство²⁾). Существовало подобнаго рода отлученіе отъ религіознаго и политическаго общенія и въ Римскомъ государствѣ. Извѣстно, что отношенія между патрономъ и кліентомъ у римлянъ почитались священными: тотъ и другой взаимно предохраняли себя во всѣхъ обстоятельствахъ жизни и оказывали другъ другу взаимную помощь; никто изъ нихъ не смѣлъ приносить на другого жалобу или давать на судѣ показанія не въ его пользу и вообще становиться на сторону его противника. А кто нарушалъ это право, того, по закону, признавали у нихъ за измѣнника; его назначали въ жертву подземнымъ богамъ, исключали, какъ беззаконника, изъ общества, и каждый могъ убить его безъ наказанія³⁾). Если авторъ, сообщающій это, вслѣдъ за симъ присовокупляетъ, что посвящать тѣла безнаказанно убиваемыхъ преступниковъ, въ смыслѣ жертвы, подземнымъ богамъ⁴⁾ было обычаемъ римлянъ, то этотъ обычай мы находимъ вторично въ позднѣйшей исторіи Рима. *Divis devovere*, посвященіе фуріямъ, было не что иное, какъ торжественное изыятіе преступника изъ человѣческаго общества. Можно бы представить и еще нѣсколько историческихъ доказательствъ на это⁵⁾, но и приведенныхъ достаточно, чтобы видѣть, что отлученіе отъ религіознаго общенія преступниковъ и нару-

1) De bello gallico, lib. VI, cap. 13. Si qui aut privatus, aut publicus eorum decreto non stetit, sacrificiis interdicunt. Haec poena apud eos est gravissima; quibus ita est interdictum, ii numero impiorum et sceleratorum habentur; ab iis omnes decedunt aditum eorum sermonemque defugiunt, ne quid ex contagione incommodi accipiant; neque iis petentibus jus redditur, neque honos ullus communicatur.

2) См. Taciti Germania, cap. VI.

3) Діонисій Галликарнаскій, „Римскія древности“, кн. II, гл. 10.

4) Тамъ же.

5) Перчь, Recht Kirchenbannes, 3, 4 и 5.

шителей божественнаго закона уже и въ языческихъ религіяхъ почиталось естественнымъ и необходимымъ правомъ. И если мы не хотимъ утверждать, что это учрежденіе имѣло одну только нравственную сторону, безъ всякаго политическаго характера и вездѣ существовало въ опредѣленной и постоянной формѣ, то никто, равнымъ образомъ, не будетъ отвергать въ немъ ближайшаго сходства съ церковнымъ отлученіемъ.

Это отлученіе ведетъ свое начало отъ самыхъ первыхъ временъ человѣческаго рода. Первообразомъ его является грозное осужденіе съ его роковыми послѣдствіями, которое произнесъ Самъ Творецъ на нашихъ прародителей по ихъ грѣхопадению. *И изгна его Господь Богъ изъ рая сладости, дѣлати землю, отъ неяже взятъ бысть. И изрине Адама и всели его прямо рая сладости* (Быт. 3, 23—24). Это изгнаніе изъ рая есть первое отлученіе человѣка отъ непосредственнаго общенія съ Богомъ, сопровождавшееся для человѣка тяжелыми послѣдствіями. Близкій доселѣ къ Богу, онъ сталъ далекимъ отъ Него, чуждымъ Ему, рабомъ Его. Онъ лишился прежнихъ своихъ преимуществъ, и проклятіе (что равносильно отлученію человѣка отъ Бога) отселѣ тяготѣеть надъ всей землей. Лишившись непосредственнаго руководства Божія, онъ чаще и чаще нарушалъ теперь волю Божию, глубже и глубже падалъ нравственно; а чѣмъ глубже были эти паденія, тѣмъ грознѣе раздавался голосъ Владыки-Бога, подвергавшаго человѣка наказанію за всякое преступленіе противъ Его закона.

Ветхозавѣтная исторія не мало даетъ намъ примѣровъ такихъ наказаній или отлученій, совершаемыхъ Самимъ Богомъ. Такъ, послѣ проклятія бывшаго еще въ раю въ наказаніе за первое грѣхопаденіе прародителей (Быт. 3, 14—24), Онъ изрекаетъ проклятіе на перваго сына прародителей, на братоубійцу Каина: и нынѣ, говоритъ Онъ ему, *проклятъ ты на земли, яже разверзе уста своя пріяти кровь брата твоего отъ руки твоея... Стеня и трясейся будешь на земли* (Быт. 4, 11—12). А затѣмъ во всемірномъ потопѣ истреблено было, какъ недостойное милости Божіей, все развращенное человѣчество, за исключеніемъ Ноя съ семействомъ. Послѣ потопа, когда вновь размножившееся человѣчество не оказалось лучше, мы снова видимъ цѣлый

рядъ отлученій, исходившихъ отъ Самого Бога, а позже произносимыхъ отъ Его имени вѣрными рабами Его въ лицѣ первосвященниковъ, пророковъ и благочестивыхъ царей. Эти отлученія были или общія, каковы, напр., проклятіе, произнесенное Моисеемъ на преступниковъ закона (*проклятъ всякъ, иже не пребудетъ во всѣхъ словесѣхъ закона, еже творити я.* Второз. 27, 26; ср. 28, 15—68), а также Иисусомъ Навиномъ на Іерихонъ (I. Нав. 1, 16), или частныя, въ отношеніи къ опредѣленному лицу, каковы, напр., отлученіе и казнь Корея, Дааана и Авирона (Числ. 16, 1—40), отверженіе Саула (I Цар. 15, 10—33) и др. Эти-то и другіе подобныя имъ непререкаемые въ своемъ божественномъ характерѣ и дѣйственномъ значеніи примѣры отдѣльныхъ и какъ бы случайныхъ отлученій и положены были въ основу того обряда отлученія отъ религіознаго общенія, какой существовалъ у иудеевъ послѣднѣннаго періода.

Уже Ездра¹⁾ ясно упоминаетъ объ этомъ учрежденіи, какъ о дѣйствительно существующемъ, а позднѣйшіе раввины во многихъ мѣстахъ Талмуда сообщаютъ объ немъ подробныя и обстоятельныя свѣдѣнія. Иудейское отлученіе, по свидѣтельству Талмуда, имѣло три степени. Самая низшая изъ нихъ называлась „нидуи“ (*nidui*, отъ *nidoa* отдѣлять, исключать, выгонять, *ἀφορίζειν* Лук. VI, 22) и состояла въ томъ, что подвергшійся этому наказанію отлучался на 30 дней отъ сообщенія съ другими, и никто, кромѣ жены и дѣтей, не смѣлъ подходить къ нему ближе, чѣмъ на 4 фута. Ему не позволяли ни стричься, ни бриться, ни мыться и вмѣстѣ съ тѣмъ обязывали носить траурную одежду. Кто умиралъ въ отлученіи, на гробъ того судъ повелѣвалъ бросать тяжелые камни въ знакъ того, что онъ достоинъ побіенія камнями. Никто не смѣлъ ни сопровождать праха его на могилу, ни оплакивать его смерти, ни носить траура по случаю такой смерти. Посѣщеніе храма отлученнымъ этой степени хотя и дозволялось, но существовали особенныя ворота, чрезъ которыя они должны были входить въ храмъ и выходить изъ него. Принимать и оказывать услуги, давать наставленія и выслушивать отвѣты отлученному хотя не воспрещалось, но съ непремѣннымъ соблюденіемъ узаконен-

¹⁾ 2-ч ин. Ездры, 9, 9.

наго правила, т.-е. на разстояніи четырехъ локтей. Равнины насчитываютъ 24 грѣха, за которые подвергали малому отлученію, напимѣръ: сопротивленіе мірскому или духовному начальству, богохульство, клятвопреступленіе, свидѣтельство противъ единовѣрцевъ предъ языческими судьями, продажа язычникамъ недвижимаго имущества и т. д.¹⁾ Каждое частное лицо имѣло право подвергнуть этому наказанію другое, только при этомъ оно обязано было представить достаточно уважительную причину. Если же оно не было въ состояніи сдѣлать этого, то само подвергаемо было подобному наказанію. Если это отлученіе налагало не частное лицо, а судъ, то при этомъ дѣлалось всегда предостереженіе и особый вызовъ въ судъ. Отлученный освобождается былъ отъ наказанія только тогда, когда обнаруживалъ искреннее раскаяніе и рѣшительное обѣщаніе исправиться. Если же онъ не дѣлалъ этого въ продолженіе 30 дней, то срокъ отлученія увеличивали иногда на 60, а иногда на 90 дней; а если и послѣ этого онъ продолжалъ упорствовать, то его подвергали великому отлученію, которое называлось „херемъ“ (cherem, отъ чагамъ, выбрасывать, извергать, по-гречески ἐκβάλλειν, Лук. VI, 22). На этой второй степени отлученіе всегда соединяемо было со многими и ужасными проклятіями, при чемъ всегда публично обнародывался приговоръ съ обозначеніемъ его основаній. Произносилъ этотъ приговоръ судъ; но когда какія-либо обстоятельства не позволяли суду довести дѣло до конца, то для продолженія его нужно было соединиться по крайней мѣрѣ, 10 членамъ общества. Дѣйствія *херемъ* состояли въ совершенномъ исключеніи осужденнаго изъ общества, въ совершенномъ устраненіи отъ религіознаго общенія, въ строжайшемъ запретѣ всякаго сношенія съ нимъ, а иногда и въ конфискованіи его имущества. Отлученный не имѣлъ права ни учить, ни учиться, ни принимать услугъ, ни оказывать ихъ другимъ. Никто не смѣлъ подходить къ нему, за исключеніемъ тѣхъ только случаевъ, когда нужно было доставлять ему необходимыя средства къ жизни. Кто осмѣливался вступить съ отлученнымъ въ общеніе, тотъ самъ подвергался такому же наказанію. Въ случаѣ исправленія и чистосердечнаго раскаянія отлученнаго, его разрѣшали отъ наказа-

¹⁾ I. Buxtorf, Lexicon chaldaic, talmudic et rabbinicum.

нія, и это разрѣшеніе совершалось тою же высшею властью, или тѣмъ же самымъ лицомъ, которое и опредѣляло наказаніе. Разрѣшительная формула очень краткая и простая: „absolutio tibi est et remittitur“¹⁾). Если же и послѣ этого отлученный оставался непреклоннымъ, то слѣдовало третье и самое тяжкое отлученіе — „шаммата“, которое совершалось публично и торжественно, при соблюденіи опредѣленныхъ церемоній и сопровождалось еще болѣе запальчивыми проклятіями²⁾). Отлученіе въ этой послѣдней степени имѣло такое значеніе, что отлучаемому, во имя Божіе, воспрещалось возвращеніе въ общество вѣрующихъ навсѣгда, и онъ предоставлялся уже суду Божію. Дѣйствительно ли словомъ *шаммата* обозначается послѣдняя и самая тяжкая степень отлученія, или же это наказаніе тождественно съ „нидуи“ — вопросъ этотъ, бывшій долгое время предметомъ спора ученыхъ, не приведенъ къ окончательному рѣшенію, но для нашей цѣли это и не существенно важно. Намъ довольно знать, что отлученіе у іудеевъ существовало и существовало въ довольно опредѣленной формѣ, и что это наказаніе вызывалось обстоятельствами и внутреннею необходимостію, какъ неизбежное средство для поддержанія общественной дисциплины и порядка.

Если такимъ образомъ всѣ вообще внѣхристіанскія религіи, не только языческія, а и богооткровенная іудейская ветхозавѣтная, въ интересахъ своей чести и достоинства и въ видахъ исправленія порочныхъ членовъ своихъ, находили нужнымъ исторгать ихъ изъ среды своей, — отлучать; то точно такъ же и христіанская Церковь, какъ общество вѣрующихъ, должна пользоваться этимъ средствомъ, и пользоваться тѣмъ въ большихъ размѣрахъ, чѣмъ труднѣе исполненіе ея нравственныхъ требованій для естественнаго человѣка и чѣмъ менѣе присущи ей, какъ чисто духовной власти, внѣшнія, принудительныя, насильственныя мѣры. Уже въ томъ обстоятельстве, что она, посредствомъ крещенія, свободно принимаетъ въ свои нѣдра всякаго, кто исповѣ-

¹⁾ Selden, De sinedriis.

²⁾ Selden, De jure nat. et gent., p. 508—510. Хотя краткое, по исторически вѣрное изложеніе всѣхъ трехъ видовъ іудейскаго отлученія можно читать и въ книгѣ о „чинѣ православія“, студ. Кіевской дух. академіи Стефана Семеновскаго, стр. 13—17.

дуетъ ея ученіе и обѣщаетъ исполнять ея заповѣди, заключается вмѣстѣ и естественное для нея право, полномочіе — отторгать отъ нѣдръ своихъ тѣхъ изъ сочленовъ, которые ниспровергають ея ученіе и вредятъ ея дисциплинѣ; такъ что, если бы божественный Основатель Церкви и не сдѣлалъ въ этомъ отношеніи никакого особаго постановленія, то обстоятельства религіозной жизни сами собою вынудили бы церковную власть сдѣлать изъ этого естественнаго права практическое употребленіе и это было бы вполнѣ законно и справедливо.

Но какъ ясно вручилъ Господь апостоламъ и ихъ преемникамъ право и власть крестить и, такимъ образомъ, вводить въ Церковь достойныхъ, такъ точно ясно же уполномочилъ Онъ ихъ и отлучать отъ нея недостойныхъ. Ясное указаніе на дарованіе Господомъ Церкви этого послѣдняго полномочія находится въ заповѣди Его записанной въ Матѣ. 18, 15—18. *Аще же согрѣшишь къ тебѣ братъ твой, иди и обличи его между тобою и тѣмъ единымъ: аще тебе послушаетъ, приобрѣлъ еси брата твоего.* Такovy первыя слова этой заповѣди; они означаютъ, что если ближній твой обидитъ тебя словомъ или дѣломъ, или причинитъ какой-нибудь вредъ, то не переноси это дѣло въ судъ тотчасъ же, но стань прежде глазъ на глазъ съ обидчикомъ, объясни ему его неправоту и постарайся самъ лично склонить его къ миру, раскаянію и исправленію. Если успѣешь въ этомъ, то ты спасъ его, произвелъ въ немъ нравственный переворотъ и возвратилъ на путь добра; ибо какъ говоритъ св. ап. Іаковъ, *обратившій грѣшника отъ заблужденія пути его, спасетъ душу отъ смерти и покрываетъ множество грѣховъ* (Іак. 5, 20). — *Аще ли тебе не послушаетъ, пойми съ собою еще единого или два: да при устьхъ двою или трѣхъ свидѣтелей станеть всякъ глаголъ,* продолжаетъ Господь; т.-е. если первая попытка твоя къ обращенію грѣшника останется безъ послѣдствій, то усугубь свои увѣщанія, поставь дѣло гласно, сдѣлай обидчику наставленіе при свидѣтеляхъ, чтобы слова твои, въ ихъ присутствіи, имѣли болѣе силы, и онъ, видя ихъ единомысліе съ тобою, тѣмъ скорѣе пришелъ къ сознанию своего грѣха и исправленію; ибо „Спаситель, — какъ говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, — ищетъ пользы не оскорбленнаго только, но и оскорбившаго“. — *Аще же не послушаетъ ихъ, повѣждь*

Церкви; т.-е. если и предъ лицомъ свидѣтелей останется онъ непреклоннымъ, а твоимъ убѣжденіямъ къ исправленію безъ успѣха, въ такомъ случаѣ ты въ правѣ заявить объ этомъ обстоятельстве представителямъ Церкви, дабы эти послѣдніе, въ присутствіи общества, еще публичнѣе и убѣдительнѣе сдѣлали ему вразумленіе и еще настойчивѣе потребовали отъ него исправленія. — *Аще же и Церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь*; т.-е. если онъ настолько окажется закоснѣлымъ въ своемъ порочномъ направленіи, что пренебрежетъ и священный авторитетъ церковныхъ представителей, окажется и имъ явное и упорное сопротивленіе, тогда уже представители Церкви въ правѣ отлучить его, какъ упорнаго и неисправимаго, отъ своего общества и низвести его на степень такихъ людей, которые совсѣмъ не принадлежатъ къ Церкви.

Что въ такомъ, именно, а не въ другомъ какомъ-нибудь смыслѣ нужно понимать приведенныя слова Христовы: *ἔστω σοὶ ὡσπερ ὁ ἐθνηκὸς καὶ ὁ τελώνης* — *буди тебѣ, якоже язычникъ и мытарь*, — это не подлежитъ сомнѣнію. По связи рѣчи, ихъ нельзя понимать въ томъ смыслѣ, что если согрѣшившій братъ не послушаетъ и Церкви, то ты, обиженный, въ правѣ смотрѣть на него, какъ на безчестнаго чловѣка, и, прервавъ съ нимъ всякое общеніе, оставить его на его нечестивомъ пути, какъ это утверждаютъ протестанты. Здѣсь Господь говоритъ о рѣшеніи дѣла Церковію; слѣдовательно о дѣятельности пострадавшаго истца тутъ не должно быть и рѣчи. Представители Церкви, долгомъ служенія своего призванные къ обращенію грѣшника на путь спасенія, дѣлаютъ ему наставленія — напominанія объ его обязанностяхъ и предостереженія отъ опасности, стараясь склонить его къ раскаянію. Если же онъ на все это отвѣчаетъ упорствомъ и сопротивленіемъ, то *они* именно и имѣютъ право въ дѣлѣ сопротивляющагося ихъ власти и авторитету итти далѣе и произносить окончательный судебный надъ нимъ приговоръ: *ἔστω σοὶ ὡσπερ ὁ ἐθνηκὸς καὶ ὁ τελώνης*. — Что въ данномъ случаѣ имѣются въ виду дѣйствительно представители Церкви, какъ дѣйствующія лица, это ясно вытекаетъ и изъ непосредственно слѣдующихъ за этимъ словъ Спасителя, въ которыхъ Онъ, обращаясь къ апостоламъ, говоритъ: *Аминь бо глаголю вамъ (ὁμίεις), елика аще свяжете на земли, будутъ связана*

на небеси: слово *υμεις*, стоящее здѣсь параллельно предыдущему слову *ἐκκλησία* (Церковь), ясно указываетъ на одинаковую дѣятельность какъ для этой (Церкви), такъ и для тѣхъ (апостоловъ). Если при настоящемъ *вззани* дѣйствующими лицами и судіями, рѣшающими дѣло и опредѣляющими наказаніе, являются апостолы, то то же самое содержится и въ болѣе общемъ выраженіи *ἐκκλησία*.

Что же касается до самаго судебнаго рѣшенія или приговора, опредѣляемаго здѣсь церковною властью, то несомнѣнно, что подъ нимъ разумѣется отлученіе отъ Церкви, анаѳема, и слова: *ἔστω σοὶ ὄσπερ ὁ ἐθνηκὸς καὶ ὁ τελώνης* суть не что иное, какъ прямая заповѣдь Спасителя объ отлученіи. Въ самомъ дѣлѣ, если мы поближе рассмотримъ политическое и религіозное отношеніе, въ какомъ находились іудеи къ язычникамъ и мытарямъ, то насъ поразитъ здѣсь рѣзкій рубежъ разобщенія и взаимнаго исключенія. Іудеи въ высшей степени ненавидѣли и презирали язычниковъ, какъ не принадлежащихъ къ избранному народу Божию¹⁾, а язычники, въ свою очередь, совершенно уклонялись отъ внѣшнихъ сношеній съ іудеями, какъ враждебнымъ имъ племенемъ человѣческаго рода, и эта неприязнь ихъ была такъ велика, что язычникъ въ случаяхъ даже самой крайней нужды не рѣшался не только просить какихъ-нибудь услугъ у своего сосѣда-іудея, но и принимать ихъ, хотя бы онѣ предлагаемы были ему безъ всякихъ съ его стороны домогательствъ. Онъ готовъ былъ скорѣе, въ совершенной безпомощности, предать себя волѣ судьбы, чѣмъ нарушить завѣтный обычай своей націи. Точно такъ же и мытари были предметомъ всеобщей ненависти и презрѣнія (Мѡ. 9, 10; Лук. 7, 34), частію по причинѣ тѣхъ несправедливостей и притѣсненій, какія дѣлали они при взиманіи пошлинъ, частію же, а пожалуй, и главнымъ образомъ, потому, что они прямо передавались на сторону римскаго правительства и соблюдали только его интересы. Поэтому они, какъ нечестные люди и вымогатели, съ одной стороны, и какъ измѣнники своего народа и религіи — съ другой, настолько были ненавистны для всѣхъ, что считалось за грѣхъ

¹⁾ Вслѣдствіе этого они называли ихъ собаками въ ненавистнѣйшемъ смыслѣ этого слова (Мѡ. 15, 26).

имѣть съ ними какое-либо общеніе. Иногда ихъ даже подвергали, какъ враговъ своей религіи и своего племени, формальному отлученію отъ религіознаго общенія въ синагогахъ. Если же такія именно, а не другія, были, во времена Христа, отношенія между іудеями и язычниками и мытарями, то что другое Спаситель могъ выразить словами: *ἔστω σοὶ ὄβλεπὸς ὁ ἐθνικός καὶ ὁ τελώνης*, какъ не уполномоченіе представителей общества отлучать отъ Церкви отъявленныхъ и законныхъ грѣшниковъ, нарушителей ея законовъ, и ставить ихъ въ такое же отношеніе къ вѣрующимъ, въ какомъ находились язычники и мытари къ іудеямъ, такъ чтобы всѣ избѣгали сближенія съ ними и смотрѣли на нихъ уже не какъ на своихъ собратій по вѣрѣ, а какъ на чужихъ?

Справедливость такого пониманія приведенныхъ словъ Господа явствуетъ и изъ того, что данное мѣсто евангелія понимаемо было въ смыслѣ заповѣди объ отлученіи (анаѳематствованіи) всею древнею Церковью¹⁾; но самымъ непререкаемымъ даже для протестантствующихъ свидѣтелемъ того, что Христосъ въ этихъ словахъ дѣйствительно разумѣетъ отлученіе отъ Церкви и преподаетъ особенное на это право апостоламъ и ихъ преемникамъ, конечно долженъ быть названъ св. апостолъ Павелъ. Строгою рѣчью упрекаетъ онъ коринѣское общество и его представителей въ своемъ посланіи къ этой Церкви (1 Кор. 5, 1—5) за то, что они такъ долго терпѣли въ своей средѣ кровосмѣсника и не удаляли его отъ своего общества. Что же касается его самого, то онъ хотя и заочно, но давно уже опредѣлилъ предать преступника сатанѣ въ изможденіе плоти. Если выраженіе — *αἶρεν ἐκ μέσου ὑμῶν* (изъять изъ среды) и однозначащее съ нимъ *παράδοῦναι τῷ σατανᾷ* (предать сатанѣ) могутъ быть понимаемы не иначе, какъ въ смыслѣ отлученія церковнаго, и если апостолъ говоритъ затѣмъ, что онъ опредѣляетъ это наказаніе во имя и силу Иисуса Христа (*ἐν τῷ ὀνόματι, ... σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*), то это, несомнѣнно, указываетъ на его убѣжденіе въ томъ, что право отлученія отъ Церкви имѣетъ свое основаніе въ божественномъ учрежденіи и даровано Христомъ Его апосто-

¹⁾ Читай у Златоуста 18-ю бесѣду на Маттея, у Оригена *Commentar in Evang. Mathel.*, у Августина *Contra adversar.*, т. I. стр. 17 и др.

ламъ¹⁾. Эта же мысль руководить имъ и въ дѣйствіяхъ его относительно Именея и Александра, о которыхъ онъ говоритъ: *изъ же предахъ сатанъ, да накажутся не хулити* (1 Тим. 1, 20). Ибо здѣсь онъ, хотя прямо и не говоритъ, что онъ дѣйствуетъ именемъ и силою Христа, но та увѣренность, та смѣлая рѣшительность, съ какою онъ совершаетъ это дѣло, совершенно ясно показываютъ, что онъ вполне убѣжденъ былъ въ своемъ божественномъ полномочіи на это дѣло и смотрѣлъ на свое опредѣленіе наказанія, какъ на нѣчто понятное само собою и непререкаемое. — На свое высокое полномочіе отлучать отъ общенія съ Церковію онъ довольно прозрачный намекъ даетъ еще, когда обращается къ коринѣянамъ съ властнымъ словомъ: *что хотите? съ палицею ли прииду къ вамъ, или съ любовію и духомъ кротости?* (1 Кор. 4, 21). Наконецъ, когда послѣ самаго строгаго и настоятельнаго убѣжденія коринѣянъ къ покаянію и исправленію своей порочной жизни вообще и къ воздержанію отъ нецѣломудрія и разврата въ частности, онъ высказываетъ имъ угрозу: *не сый у васъ сіе пишу, да не приидеъ безщадно сотворю по власти, юже Господь далъ ми есть въ созиданіе, а не въ разореніе* (2 Кор. 13, 10); то въ этомъ опять заключается ясное указаніе на дарованную Христомъ ему, а слѣдовательно, и другимъ апостоламъ и ихъ преемникамъ власть отлучать упорныхъ и неисправимыхъ синовъ Церкви отъ общенія съ нею.

Согласно этимъ изреченіямъ священнаго Писанія, наша православная Церковь съ самаго начала своего существованія держалась и держится того убѣжденія, что отлученіе есть божественное учрежденіе и что епископы, опредѣляя такое наказаніе, дѣйствуютъ во имя и по порученію Бога. Св. Кипріанъ не разъ высказывался, что епископы имѣютъ право и обязаны отлучать отъ Церкви нарушителей божественнаго закона, еретиковъ и соблазнителей вѣрныхъ именемъ Христа и по Его повелѣнію, что они не должны обращать ни малѣйшаго вниманія ни на угрозы, ни на ненависть, ни на преслѣдованія со стороны отлучаемыхъ и ни подъ какимъ предлогомъ не должны поступаться своими правами, такъ какъ они дѣйствуютъ въ данномъ случаѣ властію Христа. „Богъ,

1) Златоустъ, Бесѣда V на 1-е посл. къ Тимооюю.

говорить онъ, посредниками и служителями Котораго они при этомъ являются, сохранить ихъ¹⁾“. Блаженный Августинъ епископу Авксинію, отлучившему отъ Церкви извѣстнаго Фелициссима со всѣмъ его семействомъ безъ достаточныхъ оснований, пишетъ, что „онъ долженъ отмѣнить свой приговоръ, потому что отлученіе его противно какъ правосудію и справедливости, такъ и христіанскому смиренію и кротости, ибо онъ невинныхъ подвергъ такому наказанію, которое, будучи *божественнымъ установленіемъ*, влечетъ за собою самыя тяжкія послѣдствія, касаясь не одного только тѣла, но и души, дѣлая для послѣдней сомнительною возможность спасенія. Блаженный Иеронимъ, съ употребленіемъ буквальнаго выраженія ап. Павла, говоритъ: „мнѣ не подобаетъ сидѣть прежде пресвитера, ибо онъ можетъ *передать меня сатанѣ, въ изможденіе плоти, чтобы духъ спасти*. Какъ въ Ветхомъ Завѣтѣ не повиновавшійся левитамъ изгонялся изъ стана и побиваемъ былъ камнями, такъ и теперь подобнаго рода противникъ устѣкается мечомъ духовнымъ, т.-е. извергаемый изъ нѣдръ церковныхъ предается во власть и на истязаніе злого духа“. Это мѣсто даетъ ясный намекъ на учрежденное Самимъ Богомъ (Второз. XVII, 12) наказаніе смертію. Иеронимъ ставитъ это наказаніе, по его происхожденію и цѣли, на одну степень съ новозавѣтнымъ отлученіемъ и это послѣднее понимаетъ, слѣдовательно, какъ божественное учрежденіе. Прекрасно и недвусмысленно выражаетъ эту мысль и св. Златоустъ, когда, рисуя тяжелыя послѣдствія отлученія, говоритъ: „пусть никто не презираетъ узы Церкви, ибо вяжущій здѣсь не челоуѣкъ, но Христось, даровавшій намъ эту власть, и Господь, сподобившій людей такой великой чести“.

Такъ какъ Церковь право отлученія всегда понимала, какъ право, дарованное ей Самимъ Христомъ, то она, слѣдуя примѣру апостоловъ, съ самаго основанія своего, дѣлала изъ этого права практическое употребленіе. Папа Викторъ отлучилъ еретика Θεодота-священника²⁾. Монтанъ и его приверженцы были подвергнуты запрещенію малоазійскими соборами³⁾, а Маркіонъ, сынъ понтіискаго епископа, за тяжкій грѣхъ нецѣломудрія, отлученъ былъ отъ церковнаго

¹⁾ „О единствѣ Церкви“.

²⁾ См. въ „Церковной исторіи“ Евсевія, кн. V, гл. 28.

³⁾ Тамъ же, кн. I, гл. 16.

общенія отцомъ своимъ. Всѣ эти факты относятся ко II вѣку, и едва ли нужно замѣчать, что впослѣдствіи времени, когда все болѣе и болѣе росло число вѣрующихъ членовъ, все болѣе и болѣе ослабѣвала ревность по вѣрѣ и упала первоначальная нравственная чистота въ ихъ жизни, употребленіе этого наказанія становилось все чаще и чаще.

Хотя невольное, но несомнѣнное доказательство того, что церковное отлученіе есть божественное учрежденіе, дать, наконецъ, и протестантская Церковь. Выходя изъ того положенія, что въ ученіи и практикѣ церковной можно принимать и оправдывать только то, что основано на священномъ Писаніи, она употребляетъ отлученіе, какъ живую часть церковной дисциплины, какъ средство къ сохраненію послѣдней. Какъ самъ Лютеръ¹⁾, такъ и Кальвинъ²⁾, на основаніи приведенныхъ нами мѣстъ св. Писанія, также признавали божественную инициативу отлученія, какъ и наша православная, а затѣмъ и католическая Церковь. Согласно съ послѣдними и они приписывали ему тѣ же самыя дѣйствія, свойства и силу³⁾. Символическія книги протестантской Церкви также высказываются за соблюденіе отлученія, а въ церковныхъ постановленіяхъ различныхъ странъ встрѣчаются нерѣдко предписанія даже и о томъ, какъ, какимъ способомъ и порядкомъ оно должно совершаться, и какими словами долженъ произноситься приговоръ о немъ.

1) Перечисливъ мѣста св. Писанія, въ которыхъ говорится о церковномъ отлученіи, Лютеръ говоритъ: „эти и подобныя мѣста суть неизмѣнная заповѣдь великаго Бога; мы не въ правѣ отмѣнять ее. Хотя папство и злоупотребляетъ правомъ отлученія, допуская это во вредъ Церкви, тѣмъ не менѣе не отмѣнять, а лишь правильнѣе и съ надлежащею осторожностію употреблять его должны мы по волѣ и заповѣди Христовой“ (см. F. Tischreden. Frankfurt, Ausgabe 1569 г., S. 177).

2) Въ формулѣ эккоммуникаціи, составленной Кальвиномъ, говорится: „Мы, служители Божіи, сражающіеся оружіемъ духа, мы, которымъ дана власть вязать и рѣшить, исторгли N.N. во имя и по власти Іисуса Христа изъ нѣдръ церковныхъ, — отлучили и устранили его отъ общенія съ вѣрующими; да будетъ онъ проклятъ между вами; да отвращаются отъ него всѣ, какъ отъ язвы, и да не имѣетъ съ нимъ никто никакого общенія и сношеній. Этотъ приговоръ отлученія подтверждать и Смыслъ Божій“ (см. Leben Kalwins, 11, S. 31).

3) „Старайся, говорю я, чтобы отлученіе отъ Церкви совершаемо было правильно и законнымъ образомъ, ибо оно влечетъ за собою страшный судъ Божій“. Tischreden, S. 176.

Если все, сказанное нами доселѣ, приводитъ насъ къ заключенію, что отлученіе состоитъ въ совершенномъ устраненіи отъ Церкви, что оно основывается не на естественномъ только правѣ, но учреждено Самимъ Христомъ; то этимъ далеко еще не исчерпывается понятіе и содержаніе этого наказанія. Оно состоитъ не въ одномъ только внѣшнемъ изыятіи или отдѣленіи отъ общества вѣрующихъ, но сопровождается несравненно болѣе важными послѣдствіями и дѣйствіями, — послѣдствіями духовно-нравственнаго свойства. Установивъ отлученіе словами: *еще же и Церковь преслушаетъ, буди тебѣ якоже язычникъ и мытарь*, Господь нашъ Иисусъ Христосъ присоединяетъ къ этому такіа знаменательныя слова: *аминь бо глаголю вамъ, елика еще свяжете на земли, будутъ связана на небеси* (Матѣ. 12, 18). Такимъ образомъ здѣсь идетъ дѣло о такомъ приговорѣ церковнаго суда, о такомъ наказаніи, дѣйствіе и границы котораго шире, чѣмъ судебныя рѣшенія мірскихъ властей, — о наказаніи, переходящемъ за предѣлы земного бытія, наказаніи, касающемся души, которое, будучи произнесено на землѣ, имѣетъ подтвердиться, остаться въ своей силѣ и на небѣ. Внутренняя дѣйственность отлученія не такова, конечно, чтобы оно само по себѣ, независимо отъ нравственнаго состоянія отлучаемаго, отдѣляло отъ Бога и лишало божественной благодати. Если бы оно, хотя бы и совершенно правильнымъ узаконеннымъ образомъ, произнесено было надъ невиннымъ человѣкомъ, то это нисколько не измѣнило бы его отношеній къ Богу, не отдалило бы его отъ Бога, — только грѣхи могутъ удалять его отъ Бога и лишать Его благодати. Грѣхъ и произведенное имъ разобщеніе съ Богомъ есть необходимое предположеніе дѣйствительнаго отлученія. Внутренняя сущность послѣдняго состоитъ въ томъ, что оно подвергаетъ грѣшника, и безъ того разобщеннаго съ Богомъ, еще болѣе опаснѣе и къ одному его несчастію прилагаетъ новое несчастіе. Ибо оно лишаетъ человѣка той помощи и благодати, которыя Церковь предлагаетъ всѣмъ своимъ собратіямъ. Оно отнимаетъ у него тѣ блага и преимущества, которыя пріобрѣтены имъ въ таинствѣ св. крещенія. Оно совсѣмъ отсѣкаетъ его отъ церковнаго организма. Для отлученнаго чужды и не дѣйствительны уже заслуги и ходатайства святыхъ, молитвы и добрыя дѣла вѣрующихъ. Ему недоступно принятіе св. таинъ,

онъ лишенъ и тѣхъ благъ, которыя отсюда изливаются на вѣрующихъ чадъ Церкви. Онъ оторванъ отъ Христа и Его живого тѣла, отъ Его искупительныхъ заслугъ и тѣхъ благодатныхъ средствъ, какія доставляютъ они человѣку. Грѣшникъ и безбожный нечестивецъ, пока его не коснулось еще отлученіе, все еще членъ Церкви, и хотя онъ самъ по себѣ уже не участвуетъ въ ея благодати, но молитвы, нравственныя заслуги и добродѣтели его собратій могутъ исходатайствовать ему снова Божию милость и благоволеніе; отлученному же недоступна и эта косвенная помощь, онъ исключительно предоставленъ самому себѣ и, лишенный благодатныхъ средствъ, всегда присущихъ Церкви, безъ опоры и помощи, безъ защиты и обороны, преданъ во власть лукаваго. Таково, по своему свойству, наказаніе отлученія, — наказаніе, поистинѣ, тяжкое и страшное. Будучи наложено на землѣ, оно не слагается и на небѣ; начавшись во времени, оно продолжается вѣчно.

Съ такой, а не другой точки зрѣнія разсматривала Церковь всегда сущность отлученія; такія, а не иныя она всегда признавала за нимъ дѣйствія и характеристическія свойства. Уже апостоль Павелъ прекрасно выражаетъ это, какъ *παράδοσις τῆ σατανῆς*, какъ передача, врученіе сатанѣ; ибо какъ внутри Церкви господствуетъ Христось, и вѣрующіе члены ея находятся подъ Его покровительствомъ, такъ и внѣ ея — царство лукаваго, гдѣ господствуетъ сатана. Изверженный изъ Церкви подпадаетъ его жестокому господству безъ высшей помощи и защиты, какъ нѣкогда дохристіанское человѣчество, испытываетъ его козни и искушенія и все болѣе и болѣе опутывается узами грѣха. Не менѣе удачно и мѣтко сравниваютъ св. отцы¹⁾ наказаніе церковнаго отлученія съ изгнаніемъ Адама и Евы изъ рая. Какъ прародители наши, преступленіемъ заповѣди навлекшіе на себя гнѣвъ Божій, изгнаны были изъ того мѣста, гдѣ доселѣ бесѣдовалъ съ ними Богъ, и, лишенные божественной благодати, предоставлены были во всѣхъ жизненныхъ приключеніяхъ и вражескихъ искушеніяхъ, исключительно своимъ собственнымъ силамъ, такъ и изверженный изъ Церкви, гдѣ онъ находился въ живомъ общеніи съ Богомъ, безпо-

¹⁾ Напр. Иеронимъ, Августинъ.

мощный, безоруженный предается во власть темныхъ враждебныхъ силъ діавола. Далѣе, наказаніе отлученія у св. отцовъ Церкви нерѣдко называется духовною смертію, по сравненію его съ смертію тѣлесною— Когда такъ называютъ они отлученіе, то въ основаніи этого выраженія лежитъ то представленіе, что душа, лишенная церковной благодати, высшей помощи и божественной защиты, постепенно изнемогаетъ въ борьбѣ со зломъ и, въ случаѣ законсѣнія въ состояніи грѣха и нераскаянности, лишается возможности исправиться или, что то же, нравственно умираетъ; что какъ мечъ полагаетъ конецъ тѣлесной жизни, такъ исторженіе изъ Церкви, въ послѣдней инстанціи, влечетъ за собою смерть духовную¹⁾. Ту же самую мысль хотятъ, наконецъ, выразить отцы Церкви, когда представляютъ отлученіе отъ Церкви, какъ первообразъ, какъ начало будущаго страшнаго суда Божія²⁾. Ибо когда отлученный коснѣетъ въ своей нераскаянности и безъ помощи благодати все дальше и дальше удаляется отъ Бога, все глубже и глубже погружается въ бездну грѣха, то это можетъ кончиться только совершенною и вѣчною погибелью, и наказаніе отлученія дѣйствительно является здѣсь началомъ и, такъ сказать, приступомъ божественнаго суда.

Кто въ состояніи понять, что значитъ быть членомъ Церкви, находится въ живой, органической связи съ тѣломъ Христа и участвовать, чрезъ это, во всѣхъ благодатныхъ дарахъ и благахъ Его искупленія, тому само собою будетъ понятно, почему отлученіе отъ этого спасительнаго общенія Церковь во всѣ времена понимала, какъ самое большое и самое тяжкое наказаніе. Святой Іоаннъ Златоустъ кратко обозначаетъ его, какъ *τιμωρία πασῶν τιμωρίων χαλεπωτέρα*, а Августинъ называетъ его *damnatio, qua poena in ecclesia nulla major est*³⁾, т.-е. такимъ наказаніемъ церковнымъ, болѣе котораго не можетъ быть.

Сообразно такому возрѣнію на сущность и значеніе отлученія, Церковь, прибѣгая къ этому тягчайшему изъ всѣхъ наказаній (*poenarum omnium gravissima*) только въ самой

¹⁾ Іеронимъ, *Epist. XIV ad Heliodor.*

²⁾ Тертуліанъ, *Apolog.*, 31.

³⁾ *De corruptione et gratia*, с. XV.

крайней нуждѣ, когда не видѣлось уже никакого другого исхода, всегда дѣйствовала, по слову св. апостола, съ великою скорбію, *съ туюю сердца и многими слезами* (2 Кор. 2, 4). Какъ нѣкогда оглашеннаго, по принятіи имъ св. крещенія — этого величайшаго изъ всѣхъ благъ Церкви, — братія встрѣчала съ радостію и ликованіемъ и благожелательно привѣтствовала, какъ новаго друга и сотоварища, такъ, напротивъ, отлученіе отъ Церкви, лишающее права на общеніе съ отлучаемымъ, совершалось всегда съ глубокою скорбію и слезами¹⁾. Изъ многихъ фактовъ, служащихъ подтвержденіемъ этой мысли, мы приведемъ здѣсь слѣдующіе два. Соборъ Ефесскій, въ приговорѣ своемъ противъ Несторія, говорить: „Вынужденные правилами и посланіемъ св. отца нашего и сослужителя Келестина, епископа римской Церкви, съ великими слезами приступаемъ къ этому печальному противъ него рѣшенію. Поносимый Несторіемъ Господь Иисусъ Христосъ, въ лицѣ настоящаго собора, опредѣляетъ, чтобы онъ (Несторій) лишенъ былъ епископскаго сана и всякаго священническаго сообщества“. Таковъ же по внутреннему своему содержанію и характеру и приговоръ Константинопольскаго собора, произнесенный надъ Евтихіемъ. Онъ гласитъ: „Того ради, скорбя и оплакивая его полное заблужденіе и непокорность, мы, во имя Господа нашего Иисуса Христа, Котораго хулить онъ (Евтихій), опредѣлили отрѣшить его отъ всѣхъ священническихъ правъ и обязанностей, отлучить отъ нашего общества и лишить должности монастырскаго настоятеля. Всякій, кто будетъ имѣть съ нимъ сношеніе, пусть знаетъ, что и онъ подвергнется такому же отлученію (Harduin, 11, p. 163).

Но хотя отлученіе, какъ видно изъ сказаннаго, есть самое большое и самое тяжкое изъ всѣхъ церковныхъ наказаній, хотя оно отнимаетъ у отлученнаго законъслага грѣшника всѣ духовныя блага, пріобрѣтенныя имъ чрезъ святое крещеніе, однако Церковь, подвергая его этому наказанію, отнюдь не имѣетъ цѣлью отрѣзать ему, такъ сказать, путь къ спасенію и причинить вѣчную погибель, но, наоборотъ, хочетъ привести его къ этому спасенію, возвративъ на истинный путь. Церковь, скажемъ словами апостола, полу-

¹⁾ Bingam, Origen, кн. VII, гл. IV, стр. 5.

чила право отлученія, *для назиданія, а не для разоренія* (2 Кор. 13, 10). Въ этомъ случаѣ она дѣйствуетъ, какъ намѣстница Того, Который приходилъ не погубить души человѣческія, но спасти ихъ¹⁾. Что Церковь при отлученіи имѣетъ своею цѣлью прежде всего исправленіе и спасеніе отлучаемаго, это не разъ и весьма ясно засвидѣтельствовано въ священномъ Писаніи. Такъ, апостоль Павелъ предалъ коринскаго кровосмѣсника сатанѣ въ изможденіе плоти, *чтобы спасти духъ его*.

Какимъ же образомъ можетъ совершиться это спасительное дѣйствіе отлученія? Какимъ образомъ изможденіемъ плоти можно спасти душу? Въ отвѣтъ на этотъ неизбѣжный и насущный вопросъ нужно помнить, что грѣшникъ, отлученный отъ Церкви, вообразивъ всю великость наказанія и несчастія, постигшаго его, представивъ себѣ ту страшную бездну, въ которую низринуть онъ, тѣ опасности, которыми угрожаетъ ему отторженіе отъ нѣдръ Церкви и тѣла Христова, не можетъ не отрезвиться и не прійти къ сознанію своего печальнаго положенія и не восчувствовать глубокой скорби. А эта скорбь, это сознаніе, естественно, должны подавить въ немъ тѣ страсти и порочныя чувственныя наклонности (изможденіе плоти), коими онъ навлекъ на себя это наказаніе, должны переломить его упорство и сопротивленіе, которымъ онъ отвѣчалъ на всѣ требованія Церкви. Въ этомъ случаѣ онъ, такъ сказать, вынужденъ бываетъ перемѣнить превратный образъ своей жизни и мыслей и въ чувствахъ раскаянія возвратиться въ нѣдра Церкви, чтобы испросить прощеніе, сдѣлаться снова участникомъ благодати и такимъ образомъ спасти свою душу, какъ это дѣйствительно и было съ коринтскимъ кровосмѣсителемъ, который, принеши чистосердечное раскаяніе, снова былъ принятъ въ общеніе съ Церковію.

Въ такомъ же точно смыслѣ говоритъ апостоль и о Именѣхъ и Александрѣ, что онъ предалъ ихъ сатанѣ, *дабы научились они не богохульствовать* (1 Тим. 1, 20); т.-е. онъ при отлученіи ихъ имѣлъ въ виду привести ихъ къ сознанію своей вины и заставить измѣнить свой преступный образъ мыслей, выразившійся преимущественно въ хулѣ на Христа и хри-

¹⁾ Прекрасно развита эта мысль въ сочиненіи Семенова, студ. Кіевской академіи, „О чинѣ православія“.

стіанскую вѣру, — словомъ, отлучилъ ихъ съ тѣмъ, чтобы, подобно коринѳянину, спасти ихъ души. Наконецъ, когда апостоль Павелъ пишетъ къ солунянамъ: *еще же кто не послушаетъ словесе нашего, посланиемъ его назнаменуйте, и не примѣшайте ему, да посрамится* (2 Сол. 3, 14), то этимъ хочеть сказать, что противящихся его постановленіямъ должно отлучать отъ Церкви и прерывать съ ними всякое общеніе, дабы они пришли къ сознанию своего беззаконія и подчинились его требованіямъ.

Такъ какъ въ священномъ Писаніи отлученіе вездѣ представляется, какъ средство исключительно исправительное, то и Церковь во всѣ времена признавала за нимъ то же самое значеніе и примѣняла его къ дѣлу съ тою же самою цѣлью. Разсуждая о цѣли отлученія, Іоаннъ Златоустъ, между прочимъ, замѣчаетъ, что апостоль Павелъ не всецѣло отдалъ кровосмѣсника во власть сатаны (послѣдняго онъ употребилъ, какъ орудіе для достиженія своей цѣли — исправленія грѣшника), т.-е. чтобы отлученный, подъ властью врага человѣческаго рода, очнувшись, пришелъ въ себя и, по принесеніи покаянія, снова былъ принятъ въ Церковь, какъ живой членъ ея. „Велико наказаніе отлученія, но еще больше его польза: то — только временное и мимолетное, а это — простирается въ вѣчность“. Равно и блаж. Августинъ не разъ и самымъ явственнымъ образомъ отмѣчаетъ исправленіе виновнаго, какъ самую главную цѣль отлученія. Оно есть самое тяжелое наказаніе, какое только можетъ касаться христіанъ; однакожъ, употребляя его, Церковь дѣйствуетъ отнюдь не по страсти гнѣва и мести, но проникаясь тою любовію и жалостію, какая присуща бываетъ сердцу пастыря при похищеніи изъ его стада овцы. Ея дѣятельность въ этомъ случаѣ, какъ справедливо замѣчаетъ Августинъ, есть „*misericors severitas*“.

Впрочемъ, при опредѣленіи наказанія отлученія вниманіе церковной власти обращается не на одно только лицо отлучаемаго, но также и на честь Церкви и благо ея членовъ. Такъ какъ честь и достоинство Церкви первѣе всего состоитъ въ томъ, чтобы члены ея чистотою своихъ нравовъ, высоконравственнымъ, безупречнымъ образомъ жизни доказывали истинность своей религіи и божественность ея происхожденія, то, по мѣрѣ развитія между ними беззаконій и порока, она теряла бы свой авторитетъ и уваженіе, и тѣмъ

болѣе унизила бы свое достоинство, если бы стала держать въ своихъ нѣдрахъ или, по крайней мѣрѣ, оставлять безнаказанными отъявленныхъ и грубыхъ грѣшниковъ. Вотъ почему, не желая ронять своего достоинства и давать лишнее противъ себя оружіе въ руки врагамъ своимъ, Церковь всегда считала и считаетъ своимъ долгомъ упорныхъ и неисправимыхъ грѣшниковъ подвергать формальному отлученію. Этотъ мотивъ для опредѣленія отлученія весьма естественъ и понятенъ для каждаго. Хотя онъ и не въ такой мѣрѣ, какъ другіе, обезпечивается и подтверждается историческими данными, однакожь не можетъ подлежать никакому сомнѣнію то, что онъ во многихъ случаяхъ былъ главнымъ и рѣшительнымъ основаніемъ при опредѣленіи этого наказанія; ибо кому не извѣстно, съ какою неослабною заботливостью Церковь, вопреки язычникамъ, старалась сохранить доброе о себѣ мнѣніе и какъ высоко она держала знамя своей чести во всѣхъ отношеніяхъ? Въ подтвержденіе этой мысли можно указать на одинъ историческій фактъ. Когда епископъ Евкратій обратился къ св. Кипріану съ вопросомъ: должно ли нѣкоего лицедея, учившаго своему искусству дѣтей, терпѣть въ обществѣ и имѣть съ нимъ сношеніе, то послѣдній отвѣчалъ, что это не согласно ни съ величіемъ Божиимъ, ни съ требованіемъ Евангелія, такъ какъ чрезъ такое сношеніе *страдаетъ чѣсть Церкви*. Епископъ долженъ всячески убѣждать его оставить такое занятіе. Если же онъ, прекративъ это занятіе, впадетъ въ бѣдность, то христіанское общество доставитъ ему необходимыя средства къ жизни. Буде же для него это невозможно, то пусть идетъ онъ въ Кароагенъ для пропитанія, дабы вмѣсто того, чтобы учить другихъ грѣховному дѣлу, онъ самъ научился здѣсь тому, что служить къ его спасенію¹⁾.

Третья цѣль, преслѣдуемая Церковію при отлученіи отъ общенія съ собою публичныхъ грѣшниковъ, есть благополучіе и предохраненіе отъ опасности заразы остальныхъ членовъ ея. Какъ въ каждомъ обществѣ пороки и преступленія одного, при ихъ безнаказанности, легко дѣлаются предметомъ подражанія и для другихъ и, распространяясь болѣе и болѣе, наносятъ существенный вредъ цѣлому, такъ и

¹⁾ Кипріанъ, Epist. LXI.

въ Церкви дурной примѣръ одного можетъ заражать и распространяться и на другихъ. Общественный порядокъ и дисциплина легко могли бы поколебаться, и нравственно-религіозная жизнь болѣе слабыхъ чадъ ея могла бы подвергнуться большой опасности, если бы она не стала отсѣкать вредныхъ и зараженныхъ нравственною болѣзнію членовъ своихъ и не предохраняла отъ нея здоровыхъ. Эту мысль выразилъ еще апостоль, когда онъ коринѣскому обществу и его представителямъ, которыхъ побуждалъ онъ къ отлученію кровосмѣсника, поставилъ такой вопросъ: *ужели не знаете вы, что малая закваска кваситъ все тѣсто* (1 Кор. 5, 6); т.-е. я настаиваю, какъ бы такъ говорить онъ, отдѣлить преступника отъ вашей среды потому, что грѣхъ одного, какъ свидѣтельствуемъ опытъ, слишкомъ легко переходитъ и къ другому, — онъ, какъ язва, заражаетъ и другихъ, когда не бываетъ удаляемъ отъ соприкосновенія съ ними. Эту мысль повторяютъ затѣмъ и отцы Церкви. Св. Іоаннъ Златоустъ, объясняя настоящее мѣсто посланія къ Коринѣянамъ, замѣчаетъ, что при отлученіи имѣется въ виду не одна только личность отлучаемаго, но и вся Церковь: ибо только такимъ образомъ можно предотвратить отъ нея опасность заразы; такъ какъ преступленіе одного, въ случаѣ безнаказанности, тотчасъ же передается и всей Церкви и подвергается ея разрушенію¹⁾. Св. Кипріанъ пишетъ епископу Помпонію²⁾, чтобы онъ отлучилъ отъ Церкви дѣвицъ, нарушившихъ обѣтъ цѣломудрія, равно какъ и ихъ соблазнительей, и никогда не принималъ бы ихъ обратно, если они не исправятся, *ne exemplum, продолжаетъ онъ, exeteris ad ruinam delictis suis facere incipiant*, т.-е. чтобы они дурнымъ своимъ примѣромъ не вовлекли въ подобное преступленіе и другихъ. Блаженный Августинъ говоритъ³⁾ также, что на пастыряхъ Церкви лежитъ обязанность отдѣлять больныхъ овецъ отъ здоровыхъ, чтобы ядъ заразы не перешелъ и на здоровыхъ. „Тотъ — говоритъ онъ, — для Котораго нѣтъ ничего невозможнаго, исцѣлитъ чрезъ это отдѣленіе и больныхъ“. Папа Иннокентій I, одобрявъ и подтвердивъ рѣшеніе африкан-

¹⁾ Бесѣда XV на 1 Коринѣ. V.

²⁾ Epist. LXII ad Pomponium.

³⁾ Epist. ad Carthagen. Concili patres.

скихъ епископовъ, которымъ отлучены были отъ церковнаго общенія пелагіане, прибавляетъ: „если бы они еще долго оставались въ Церкви безнаказанными, то неизбежнымъ слѣдствіемъ этого было бы то, что они вовлекли бы въ свое заблужденіе многихъ невинныхъ и неосторожныхъ членовъ ея. Послѣдніе могли бы думать, что проповѣдуемое ими ученіе — православное, такъ какъ они были еще членами Церкви. Потому-то больной членъ и отсѣкается отъ здороваго тѣла, чтобы сохранить то, чего еще не коснулась зараза“. А въ постановленіяхъ апостольскихъ (кн. II, 7) говорится: „овца шелудивая, если не отлучена отъ здоровыхъ овецъ, передаетъ болѣзнь свою другимъ, и человѣкъ, зараженный язвой, страшенъ для многихъ... Посему, если и мы не отлучимъ беззаконнаго человѣка отъ Церкви Божіей, то сдѣлаемъ домъ Господень вертепомъ разбойниковъ“. И церковное законодательство, такимъ образомъ, понимаетъ отлученіе, какъ средство сохранять членовъ ея, еще не поврежденныхъ заразою, и, путемъ страха возбуждаемаго въ нихъ тяжестью этого наказанія, удерживать ихъ отъ тѣхъ преступленій и пороковъ, которые навлекаютъ его. Эта точка зрѣнія даетъ себя здѣсь замѣчать самымъ ощутительнымъ образомъ.

Всѣ эти указанные мотивы и соображенія, руководящія Церковію при опредѣленіи наказанія отлученія, въ большинствѣ случаевъ соединяются между собою и всѣ вмѣстѣ дѣйствуютъ на волю отлучающаго. Но обстоятельства иногда слагаются такъ, что одна цѣль беретъ перевѣсъ надъ другою, при чемъ эта послѣдняя отступаетъ на задній планъ, такъ что изъ двухъ или трехъ цѣлей достигается только одна¹⁾.

Въ заключеніе всего сказаннаго нами сдѣлаемъ общій выводъ и дадимъ общее понятіе о церковномъ отлученіи. Соединивъ все, что доселѣ сказали мы о сущности и значеніи отлученія, въ одно общее представленіе, мы получимъ такое опредѣленіе его: оно есть *отторженіе отъ внѣшняго и внутренняго общенія съ Церковію, основанное на естественномъ и божественномъ правѣ, совершенное мшение вѣсѣхъ средствъ ко спасенію, приобрѣтенныхъ въ св. крещеніи, от-*

¹⁾ Слич. Духовный Регламентъ, стр. 38, пунктъ 16.

стѣченіе отъ живого тѣла Іисуса Христа и низведеніе отлученнаго въ состояніе неискупленнаго человѣка; оно есть самое тяжкое изъ всѣхъ церковныхъ наказаній, употребляемое съ цѣлію исправить виновнаго, поддержать честь и достоинство церковнаго общества и предотвратить отъ прочихъ членовъ его опасность соблазна и заразы.

В. Б.

Философія евангельской исторіи¹⁾.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

Крещеніе Іоанново.

Крещеніемъ долженъ Я креститься; и какъ Я
томлюсь, пока сіе совершится.

(Лук. XII, 50.)

§ 14. Общественное служеніе Господа Іисуса Христа было предварено проповѣдью Іоанна Крестителя. Онъ проповѣдывалъ крещеніе покаянія для прощенія грѣховъ. Онъ говорилъ: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“. Онъ дѣйствовалъ, какъ предтеча Мессіи и называлъ Его своимъ *прѳтос*’омъ (Іоан. I, 31). Его задачею было приготовить народъ къ принятію Мессіи и Его царства. Онъ проповѣдывалъ крещеніе покаянія именно потому, что „приблизилось царство небесное“. Наступленіе царства небеснаго и дѣятельность Мессіи представлялись Іоанну Крестителю вмѣстѣ и временемъ сообщенія народу высшихъ духовныхъ даровъ, и временемъ грознаго суда. „Я крещу васъ въ водѣ въ покаяніе, — говорилъ онъ народу; — но идущій за мною сильнѣе меня; я не достоинъ понести обувь Его; Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ и огнемъ“ (Мѳ. III, 11; Лук. III, 16), т.-е. Его даръ будетъ животворнымъ духомъ для однихъ и огнемъ посядающимъ для другихъ. Іоаннъ предвидѣлъ Мессію съ лопатою въ рукахъ, которою вывѣвають

¹⁾ Продолженіе, см. 3-ю книгу.

хлѣбъ: „лопата Его въ рукѣ Его, и Онъ очиститъ гумно Свое, и соберетъ пшеницу въ житницу Свою, а солому сожжетъ огнемъ неугасимымъ“ (Мѡ. III, 12; Лук. III, 17). Это сознание близости наступающаго гнѣва Божія и народной слѣпоты, закрывающей смыслъ времени, придавали Иоанну необычайную суровость¹⁾. Онъ видѣлъ уже сѣкиру при корнѣ дерева, не приносящаго плода; онъ уже чувствовалъ дыханіе неугасимаго пламени, въ которомъ сгораеетъ солома. Значеніе своей дѣятельности онъ полагалъ въ томъ, чтобы спасти отъ этого пламени то, что еще способно къ жизни. Единственное средство къ спасенію отъ грядущаго суда онъ указывалъ въ покаяніи, въ смиренномъ сознаніи человѣческаго недостойнства; онъ преимущественно вооружался противъ самодовольства, самоправедности и національной гордости іудеевъ; онъ называлъ порожденіями ехидниными тѣхъ, которые думали избѣгать будущаго гнѣва въ надеждѣ на свое происхожденіе отъ Авраама.

Пророческія представленія Иоанна о царствѣ Мессіи вполне соотвѣтствовали дѣйствительной дѣятельности Иисуса Христа и Его самосознанію. Иисусъ Христосъ началъ Свою проповѣдь, подобно Иоанну, призывомъ къ покаянію: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“ (Мѡ. IV, 17; Мр. I, 15). По Его сознанію, время Его, будучи для однихъ временемъ участія въ брачномъ торжествѣ, было для другихъ временемъ суда; Онъ говорилъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей“ (Іоан. IX, 39); „нынѣ судъ міру сему“ (XII, 31).

Почему же наступленіе царства небснаго было вмѣстѣ временемъ суда? Какое основаніе въ самосознаніи Христа имѣла неизбѣжность суда міру? Основаніе для неразрывной связи наступленія царства Божія съ дѣйствительностью суда міру дано въ святости Божіей. „Богъ святъ“ — вотъ мысль, которая проникаетъ весь Ветхій Завѣтъ. Святость Бога²⁾ прежде всего выражаетъ то свойство Его существа, по которому оно отдѣльно отъ міра, прежде міра и выше міра и противоположно мірской ограниченности и ничтожности; она

¹⁾ „Вся рѣчь его вселяетъ ужасъ“. Св. Іоанна Златоуста на ев. Мѡ. бес. XI, 3.

²⁾ Относящаяся сюда мѣста свящ. Писанія Ветхаго Завѣта см. у Кремера въ *Bibl.-theol. Wörterbuch d. neust. Gräcität* подъ словомъ *ἅγιος*, а равно въ курсахъ ветхозавѣтнаго богословія.

выражаетъ славу Бога, Его величіе. Святъ только Богъ и то, что Ему принадлежить, что Ему посвящено, что выдѣлено изъ ряда обыденныхъ предметовъ на служеніе Ему¹⁾. Принадлежать Богу можетъ только выдѣленное изъ обыденной жизни; Богъ въ пей не вмѣщается. Посему явленіе Бога человѣку угрожаетъ ему смертью (напр. Суд. VI, 22 и др.). При этомъ слава Божія столь велика, что даже ангелы оказываются предъ Нимъ съ недостатками, тѣмъ болѣе — „обитающіе въ храминахъ изъ брениа, которыхъ основаніе прахъ, которые истребляются скорѣе моли“ (Іов. IV, 19). Но Богъ свободно обладаетъ Своимъ естествомъ; въ Немъ снисхожденіе къ твари преобладаетъ надъ Его грознымъ величіемъ: Онъ святъ, но Онъ, святой, снисходитъ къ человѣку. „Ибо такъ говоритъ Высокій и Превознесенный, вѣчно живущій, Святой имя Его: Я живу на высотѣ (небесъ) и во святилищѣ, и также съ сокрушенными и смиренными духомъ, чтобы оживлять духъ смиренныхъ и оживлять сердца сокрушенныхъ“ (Ис. LVII, 15). Это соединеніе въ Богѣ Его грознаго естества съ свободнымъ снисхожденіемъ составляетъ тайну, открывшуюся въ ветхозавѣтныхъ отношеніяхъ Бога къ человѣку. Однако снисхожденіе Божіе можетъ покрывать только естественную немощь человѣка, но не покрываетъ его грѣха. Въ той самой степени, въ какой открывается человѣку истина преобладанія въ Богѣ Его снисхожденія надъ Его грознымъ естествомъ, въ какой человѣкъ освобождается отъ страха предъ естественнымъ величіемъ Божіимъ, въ той же самой степени ему уясняется несомвѣстимость съ присутствіемъ Божіимъ его грѣха. Посему приближеніе Божіе къ человѣку, по естественному снисхожденію, несетъ судъ его грѣхамъ. Посему Господь говорилъ сынамъ Израилевымъ: „только васъ призналъ Я изъ всѣхъ племень земли; потому и взыщу съ васъ за всѣ беззаконія ваши“ (Ам. III, 2). Впрочемъ, нельзя сказать, что никакой грѣхъ не покрывается снисхожденіемъ Божіимъ: нравственная нечистота, грѣхи противъ закона не составляютъ непреодолимаго препятствія къ союзу человѣка

¹⁾ Напр. Іезек. XLVIII, 14, 15. Святой (kadosch) — понятіе религиозное, а не нравственное, и ему противоположнымъ является не понятіе безнравственнаго, а понятіе общепотребительнаго, обыденнаго — греч. κοινόν, βέβηλον (Ам. II, 7 ср. Евр. IX, 13).

съ Богомъ, если они приводятъ его къ сознанію своего нравственнаго безсилія. Но грѣхъ въ собственномъ смыслѣ, желаніе человѣка въ себѣ самомъ найти самоудовлетвореніе (Быт. III, 5), грѣхъ самодовольства, самоправедности безусловно исключаетъ возможность общенія человѣка съ Богомъ. Поэтому призрачнѣе Божіе на смиренныхъ и сокрушенныхъ духомъ и Его противленіе гордымъ составляетъ существенную черту въ ветхозавѣтномъ откровеніи. Это вполне соответствуетъ тому, что Іоаннъ Креститель отличалъ іудейскую національную гордость и самоправедность¹⁾. Какъ бы то ни было, въ понятіи божественной святости дано основаніе того, что приближеніе Бога къ человѣку необходимо несетъ ему судъ. Приближеніе царства Божія неизбежно было временемъ суда для тѣхъ, къ кому оно приближалось; дарованіе Духа Святого было вмѣстѣ огненнымъ крещеніемъ. Поскольку Господь Іисусъ Христосъ признавалъ въ Себѣ истинную божественную жизнь, видѣлъ въ Своей жизни откровеніе Божіе людямъ, постольку Онъ непосредственно признавалъ наступленіе суда міру одновременно съ Его явленіемъ на общественное служеніе.

§ 15. На проповѣдь Іоанна Крестителя, Іерусалимъ, и вся Іудея, и вся окрестность іорданская выходили къ нему, и крестились отъ него въ Іорданѣ, исповѣдуя грѣхи свои.

Когда же крестился весь народъ (Лук. III, 21), тогда приходитъ Іисусъ изъ Галилеи на Іорданъ къ Іоанну, креститься отъ Него. Іоаннъ же удерживалъ Его, и говорилъ: мнѣ надобно креститься отъ Тебя, и Ты ли приходишь ко мнѣ? Но Іисусъ сказалъ ему: оставь теперь, ибо такъ надлежитъ намъ исполнить всякую правду. Тогда Іоаннъ отпускаетъ Его (Мѡ. III, 13—15). Крестившись, Іисусъ тотчасъ вышелъ изъ воды и молился; въ это время отверзлись Ему небеса, и Духъ Святой сошелъ на Него, и былъ Ему гласъ съ небесъ, глаголющій: Ты Сынъ Мой возлюбленный, въ Тебѣ Мое благоволеніе. Іоаннъ былъ свидѣтелемъ этого событія, и такимъ образомъ Іисусъ былъ явленъ Израилю.

По какимъ побужденіямъ Господь Іисусъ Христосъ пришелъ креститься отъ Іоанна? Трудность вопроса создается тѣмъ, что крещеніе Іоанново было крещеніемъ покаянія для

¹⁾ Ср. Іоанна Златоуста на ев. Мѡ. бес. X, 2.

оставленія грѣховъ, а Христось былъ безгрѣшенъ. Иоаннь крещеніемъ приготовлялъ народъ къ принятію царства Мессіи, а Иисусъ и былъ и сознавалъ Себя Мессіей.

Легко видѣть, что извѣстные объясненія крещенія Христа не даютъ отвѣта на поставленный вопросъ. Обычно говорятъ, что Христось Своимъ примѣромъ хотѣлъ освятить крещеніе Іоанново. Но этого слѣдовало бы ожидать прежде, чѣмъ „крестился весь народъ“. Обращаются также за разъясненіемъ къ слову „правда“ въ отвѣтѣ Христа: Онъ крестился, чтобы исполнить правду. Но правда въ общемъ смыслѣ означаетъ то, что должно быть по волѣ Божіей; въ этомъ случаѣ правда является понятіемъ слишкомъ широкимъ, чтобы въ словахъ Христа можно было видѣть опредѣленный отвѣтъ на нашъ вопросъ. Въ болѣе тѣсномъ и опредѣленномъ смыслѣ правда (*δικαιοσύνη*) означаетъ ветхозавѣтный законъ, и въ этомъ случаѣ значеніе крещенія Христа указываютъ въ томъ, что Онъ „подчинился закону“. Но, какъ извѣстно, крещеніе Іоанново не было установленіемъ ветхозавѣтнаго закона. Оно употреблялось Іоанномъ въ качествѣ символа покаянія по особому указанію свыше (Іоан. I, 33), хотя въ согласіи съ древними пророчествами (напр. Іез. XXXVI, 25) и съ обычаями времени¹⁾.

Отвѣта на поставленный вопросъ нужно искать въ связи разсматриваемаго событія. Иоаннь проповѣдывалъ крещеніе покаянія. „И крестились отъ него всѣ въ рѣкѣ Іорданѣ, исповѣдуя грѣхи свои“. Символически, поскольку крещеніе Іоанново было символомъ покаянія, омовенія грѣховъ, вода Іордана была загрязнена омытыми въ ней грѣхами. „Тогда приходитъ Иисусъ на Іорданъ къ Іоанну креститься отъ него“, будучи безгрѣшнымъ. Если грѣшные люди омывали свои грѣхи въ рѣкѣ, то безгрѣшный послѣ нихъ крестился въ той же рѣкѣ, очевидно, для того, чтобы, тоже символически, оскверниться этою водою, т.-е. принять на себя омытые въ ней грѣхи²⁾. Такъ и понималъ Іоаннь крещеніе

¹⁾ Ср. A. Wünsche, N. Beiträge zur Erläuterung d. Ev. aus Talmud u. Midrasch, Gött. 1878, S. 19—20, 500—501.

²⁾ Хотя отсюда не слѣдуетъ, что послѣ крещенія Иисуса Христа Іоаннь не долженъ былъ продолжать своей дѣятельности. Какъ вообще Христось совершилъ спасеніе людей не только жившихъ до Него и въ Его время, но и послѣ Него; такъ въ частности символически (и тѣмъ болѣе, что символически) Онъ при-

Иисуса Христа. Увидѣвъ, послѣ крещенія, идущаго къ нему Иисуса, Иоаннъ сказалъ: вотъ, агнецъ Божій, Который беретъ (на Себя) грѣхъ міра (Іоан. I, 29). Дѣло Иисуса Христа состояло, согласно пророчеству Исаи (LIII, 4), въ томъ, что „Онъ взялъ на Себя наши немощи и понесъ наши болѣзни“. Эти слова пророка ев. Матвѣй воспоминаетъ вслѣдъ за сообщеніемъ, что однажды къ Господу Христу „привели многихъ бѣсноватыхъ, и Онъ изгналъ духовъ словомъ, и исцѣлилъ всѣхъ больныхъ“ (VIII, 16—17). Пророкъ и евангелистъ говорятъ и о томъ, что Иисусъ Христосъ снималъ съ людей грѣховныя немощи и болѣзни, и о томъ, что Онъ тяжесть этихъ немощей бралъ на Себя. То и другое Христосъ совершилъ дѣйствительно. Но прежде чѣмъ выступить на такую дѣятельность, Иисусъ Христосъ символически принялъ на Себя въ водахъ Іордана тяжесть людскихъ грѣховъ, изъявилъ предъ Отцомъ Небеснымъ Свое желаніе выступить на такое служеніе. Это такимъ образомъ было началомъ Его общественнаго служенія, какъ это и замѣчаетъ ев. Лука (III, 23). И въ отвѣтъ Иисуса Христа Іоанну Крестителю удареніе стоитъ не на словѣ „правду“, а на словѣ „такъ“. Что Иисусу Христу, равно какъ Іоанну, надлежало дѣлать правду въ широкомъ смыслѣ этого слова, это едва ли нужно было разъяснять Іоанну. Смыслъ словъ Иисуса Христа тотъ, что Онъ могъ, что Ему было особенно удобно — исполнить всякую правду, всю божественную волю, только крестясь отъ Іоанна, т.-е. изъявивъ готовность принять на Себя грѣхъ міра, *именно такъ*¹⁾. И самъ Іоаннъ свое призваніе, явить Иисуса Израилю, могъ исполнить лишь крещеніемъ Его, лишь *такъ*.

Такъ надлежало Христу исполнить всю правду. Онъ несъ въ Себѣ судъ міру, страшный судъ, котораго никто не могъ избѣжать своими силами. Но Онъ также зналъ, что воля Отца не была та, чтобы Онъ судилъ міръ и погубилъ его,

нялъ въ крещеніи на Себя грѣхи не только успѣвшихъ омыться до Него въ водахъ Іордана, но и дѣлавшихъ это послѣ. Конечно, поэтому и Своимъ ученикамъ Христосъ позволялъ крестить, разумѣется, крещеніемъ Іоанна, тѣмъ болѣе, что это имѣло значеніе для самихъ крещаемыхъ.¹⁾ Но Самъ Христосъ, по смыслу Своего отношенія къ крещенію Іоанна, *не могъ* крестить (Іоан. IV, 2)

¹⁾ Ср. А. Пекрасова, „Чтеніе греческаго текста св. Евангелій, 1888 г., стр. 23, 28.

по была та, чтобы міръ былъ спасенъ чрезъ Него, чтобы изъ даннаго Ему Отцомъ Онъ ничего не погубилъ, но всему тому далъ вѣчную жизнь (Іоан. III, 17; VI, 39, 40). Видимое противорѣчіе могло быть примирено только однимъ способомъ: надлежало, чтобы Христось не міръ осудилъ, а князя міра сего; чтобы Онъ побѣдилъ міръ, — побѣдилъ его князя въ Своей собственной жизни; чтобы Онъ далъ вѣчную жизнь всякому, вѣрующему въ Него; чтобы былъ осужденъ только невѣрующій въ Него. Способъ состоялъ въ томъ, чтобы Христось взялъ на Себя грѣхъ міра. Но каждый грѣхъ одного человѣка дѣйствуетъ на другого, этому грѣху не причастнаго, чрезъ зло — страданія и смерть. Припятъ грѣхъ людей, чтобы осудить его и спасти людей, значитъ принять отъ грѣшныхъ людей страданія и смерть; чтобы сдѣлать людей причастниками той божественной жизни, которую Христось носилъ въ Себѣ, чтобы даровать имъ эту жизнь, Ему надлежало „положить душу Свою“; чтобы прославить человѣческую жизнь божественною славою, Ему надлежало взять на Себя ея уничтоженіе, ея зло. Таковъ законъ духовнаго рожденія; такова тайна „прославленія Сына человѣческаго“. „Если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; а если умретъ, то принесетъ много плода“ (Іоан. XII, 24).

§ 16. Немедленно послѣ того, какъ Господь Исусъ Христось крещеніемъ въ водѣ выразилъ предъ Отцомъ Небеснымъ Свое желаніе принять крещеніе смерти¹⁾, Онъ былъ нареченъ отъ Отца возлюбленнымъ Сыномъ (ср. Іоан. X, 17), и Духъ Святой нисшелъ на Него. Какое значеніе имѣетъ это нисшествіе Духа на рожденнаго отъ Духа? Если внутренно-божественная, духовно вѣчная жизнь Исуса Христа была въ Немъ отъ самаго рожденія, то, конечно, нисшествіе на Него Духа въ крещеніи не было началомъ Его внутренно-божественнаго достоинства, какъ думали нѣкоторые изъ древнихъ еретиковъ, и не относилось собственно къ Его духовно-вѣчной жизни, но было началомъ Его видимой временной славы, ея внѣшне-тѣлеснаго обнаруженія, было началомъ Его вдохновенности, тѣлесной прославленности и, преимущественно, чудотворной силы. Въ крещеніи,

¹⁾ Лук. XII, 45, 50; Мѣ. XX, 22; Мр. X, 38.

по словамъ апостола, „Богъ Духомъ Святымъ помазалъ Иисуса изъ Назарета, и Онъ ходилъ, благотворя и исцѣляя всѣхъ, обладаемыхъ діаволомъ; потому что Богъ былъ съ Нимъ“ (Дѣян. X, 37, 38). Въ частности, сила духа, полученная Христомъ въ крещеніи (Лук. IV, 1, 14), обнаруживалась въ Его вдохновенности, пророческомъ воодушевленіи. Онъ училъ вдохновенно: Онъ громко возглашаетъ къ народу и іудеямъ (Іоан. VII, 28, 37; XII, 44; Лук. VIII, 8, 15), къ умершимъ — отроковицѣ (Лук. VIII, 54), Лазарю (Іоан. XI, 43); Онъ негодуетъ (Мр. X, 14), смотритъ съ гнѣвомъ (III, 5 ср. 34; X, 23, 27; Мѣ. XIX, 26; Лук. XX, 17); Онъ учитъ съ силою и властію (Мѣ. VII, 29; Мр. I, 22; Лук. IV, 32), съ властію и силою повелѣваетъ духамъ нечистымъ (Мр. I, 27; Лук. IV, 36); снѣдаемый ревностію по домѣ Божию очищаетъ Іерусалимскій храмъ; о Немъ думаютъ, что Онъ выходитъ изъ Себя (Мр. III, 21) и безумствуетъ (Іоан. X, 20). Затѣмъ сила духа обнаруживается въ Его тѣлесной славѣ, которая осязательно наполняетъ Его тѣло: изъ Него исходила сила, исцѣлявшая всѣхъ, такъ что народъ искалъ прикоснуться къ Нему (Лук. VI, 19; Мѣ. XIV, 36), Онъ Самъ въ Себѣ чувствовалъ исходящую изъ Него силу (Мр. V, 30; Лук. VIII, 46); Онъ обладалъ необычайною силою духа надъ тѣломъ, какъ это показалъ Его сорокадневный постъ; сила духа придавала Его тѣлу особыя свойства, какъ это видно изъ событія хожденія по водѣ (Мѣ. XIV, 25 пар.), событій въ Назаретѣ¹⁾, на горѣ преображенія (Мѣ. XVII, 2 пар.) и описанныхъ у ев. Іоанна VII—X²⁾. Особенно же сила Господа обнаруживалась въ исцѣленіяхъ Христа, которыя были многочисленны (ср. Лук. V, 17).

Какое значеніе сила Духа, дарованная Христу въ крещеніи и обнаруживавшаяся въ Его тѣлесной славѣ и преиму-

¹⁾ Именно назаретяне свергли Иисуса Христа съ вершины горы, но Онъ, прошедши среди нихъ, удалился (Лук. IV, 29, 30) невредимо. Такъ понимаетъ указанное мѣсто св. Ефремъ Сиринъ, который въ *Толкованіи на четвероевангеліе* (русскій пер., стр. 168) пишетъ: „По произволению своему (назаретяне) низвергли Его, по божеству Своему Онъ не упалъ. — Воздухъ покорно поддерживалъ Его своими крыльями“. См. статью проф. М. Д. Муретова въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ 1897 г., апр., стр. 92—105.

²⁾ О чемъ рѣчь ниже.

щественно въ Его чудотворенiяхъ, имѣла въ дѣлѣ Христа и въ какой связи она была съ событiемъ крещенiя Христа? Общiй отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ апостоль Петръ, который всю жизнь Иисуса Христа представляетъ въ такой послѣдовательности: крещенiе, помазанiе силою Духа, благотворенiе исцѣленiй и смерть (Дѣян. X, 37—39). Когда Господь Иисусъ Христосъ крещенiемъ въ водѣ выразилъ готовность принять крещенiе смерти, Ему была дарована сила Духа, чтобы чрезъ чудотворенiя привести Его къ смерти.

Вникая же въ дѣло ближе, мы видимъ, что внѣшняя слава Христа прежде всего была побѣдою царства Божiя надъ мiромъ, его воплощенiемъ въ мiрѣ. Если царствiе Божiе дѣйствительно пришло въ мiръ, то оно должно проявиться въ дѣйствительной власти духа надъ природою, въ преображенiи тѣла, въ освобожденiи души отъ всякихъ духовъ злобы, въ уничтоженiи болѣзней, въ побѣдѣ надъ смертью. Иначе царство Божiе было бы пустымъ призракомъ. Такъ и смотрѣлъ Христосъ на силу Духа. „Если Я Духомъ Божiимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно, достигло до васъ царствiе Божiе. Или какъ можетъ кто войти въ домъ сильнаго и расхитить вещи его, если прежде не свяжетъ сильнаго и тогда расхитить домъ его?“ (Мѡ. XII, 28, 29 пар.). Но¹⁾ вмѣстѣ съ тѣмъ царство Божiе по существу своему есть царство не отъ мiра сего (Юан. XVIII, 36), оно не приходитъ примѣтнымъ образомъ, оно внутри человѣка (Лук. XVII, 20, 21). Но въ такомъ случаѣ дѣйствительная побѣда царства Божiя надъ мiромъ не состоитъ собственно во внѣшней славѣ. Конечно, царство Божiе, становясь дѣйствительнымъ на землѣ, должно дать духу силу надъ природою, уничтожить злостраданiя и побѣдить смерть; но побѣда надъ смертью дается не въ безсмертiи человѣка, а въ его воскресенiи по смерти; свобода духа отъ оковъ плоти и злостраданiй дается неотъемлемо сынамъ воскресенiя. „Сподобившiеся достигнуть того вѣка и воскресенiя изъ мертвыхъ ни женятся, ни замужъ не выходятъ, и умереть уже не могутъ; ибо они равны ангеламъ, и суть сыны Божiи, будучи сынами воскресенiя“ (Лук. XX, 35, 36 пар.). Посему

¹⁾ Этого einen Schritt weiter не дѣлаетъ В. Weiss (Das Leben Jesu, 1882, I, S. 481—482).

волю Отца Христосъ видѣлъ въ томъ, чтобы изъ всего даннаго Ему Отцомъ ничего не погубить, но все то воскресить въ послѣдній день (Іоан. VI, 39), при чемъ предполагается, что къ воскресенію въ послѣдній день способенъ лишь тотъ, кто, видя Сына и вѣруя въ Него, имѣетъ жизнь вѣчную (ст. 40). Посему ближайшимъ дѣломъ Христа и было дать людямъ, вѣрующимъ въ Него, жизнь вѣчную, которую человѣкъ дѣйствительно можетъ имѣть въ этой временной жизни, при наличности ея злостраданій, и которая, составляя внутреннее достояніе вѣрующаго во Христа, невидимо приготавливаетъ Его тѣло и душу къ всецѣло духовной жизни по воскресеніи. Посему, далѣе, свидѣтельствомъ дѣйствительнаго наступленія царства Христова служила не сама по себѣ Его духовная сила, а вѣра человѣка въ Него, признаніе со стороны людей въ Его силѣ именно Духа Божія. Онъ не сказалъ: „если Я изгоняю бѣсовъ“, но: „если Я Духомъ Божиимъ изгоняю бѣсовъ, то, конечно достигло до васъ царствіе Божіе“, тогда какъ іудеи въ Его духовной силѣ, въ Его чудесахъ, видѣли силу злого духа. А если такъ, то внѣшняя слава Христа была временною, Его духовная сила и Его чудотворенія имѣли значеніе символа духовныхъ благъ, были не чѣмъ инымъ, какъ знаменіями (Іоан. II, 11; IV, 64 и мн. др.). Онъ съ прискорбіемъ говорилъ: „вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса (знаменія), но потому, что ѣли хлѣбъ и насытились“ (VI, 26) и далѣе. Такъ смотря на чудеса Іисуса Христа св. отцы. Христосъ, по словамъ св. Ефрема Сирина¹⁾, питалъ іудеевъ наслажденіемъ преходящаго хлѣба и вина, дабы привести ихъ къ усладѣ животворящаго Своего тѣла и крови“. И вотъ въ этомъ-то значеніи знаменій чудеса Христа приготовили Ему смерть со стороны тѣхъ, которые видѣли въ нихъ самодовлѣющую дѣйствительность, которые хотѣли „малое время порадоваться при свѣтѣ“ Іоанна и Христа, старался о пищѣ тлѣнной, а не о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную...

¹⁾ „Толкованіе на четвероевангеліе“, гл. XII (русскій пер., стр. 171).

М. Тартевъ.

(Продолженіе будетъ).

Честь — современныя понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія¹⁾.

Д у э л ь.

Наиболѣе неудачныя и преступныя рѣшенія вопроса чести. — Краткія историческія замѣчанія о дуэли. — Неодинаковое отношеніе къ ней различныхъ классовъ общества и закона. Преимущественная практика дуэли среди офицеровъ, освѣщающая вопросъ о поединкѣ, какъ защитѣ главнымъ образомъ внѣшней, показной чести, часто противорѣчащей симпатіямъ и совѣсти дуэлянтовъ. — Заблужденіе въ пониманіи оскорбленія внутренней чести, приводящее къ дуэли. — Дуэль и для самихъ участниковъ является не рѣшеніемъ дѣла чести по существу, а скорѣе модой, плѣняющей своею призвательною бонтоностью. — Целогичность дуэли, какъ защиты чести. Число дуэлей можетъ быть уменьшено представленіемъ дѣла объ оскорбленіяхъ чести общамя судебнымъ мѣстамъ. — Средневѣковая практика „суда Божія“ — недоказательство нормальности поединка. — Психологія дуэли, какъ психологія трусости, а ни въ какомъ случаѣ не храбрости, какъ жаждутъ представить дѣло ея защитники. — Легкомысліе и пустота, какъ косвенныя причины дуэли. Сила традиціи и ея подневольныя жертвы. Карикатура дуэли, какъ предвѣстіе конца этого неразумнаго и жестокаго обычая.

Многочисленны и разнообразны тѣ житейскія отношенія, въ которыхъ вопросъ о чести служитъ движущею ихъ силою и понимаемый несогласно съ христіанскимъ ученіемъ о ней приводитъ къ дѣяніямъ и поступкамъ осуждаемымъ совѣстію и здравымъ смысломъ и даже прямо преступнымъ. Трудно, да и нѣтъ нужды подвергать детальному разсмотрѣнію всѣ таковыя отношенія; остановимся на важнѣйшихъ изъ нихъ, въ которыхъ вопросъ о чести связанъ неразрывно съ вопросомъ о жизни и смерти, какъ напр. дуэль, самоубійство, война и др.

¹⁾ Продолженіе, см. 3-ю книгу.

I.

Поединокъ есть актъ безумный, актъ условно антихристіанскій. Это грѣхъ не отдѣльнаго лица, а грѣхъ цѣлаго общества, не выросшаго еще въ полноту жизни христіанской.

Митр. Антоній.

Въ дуэли тонкій слой христіанства ложится на толстый слой неподдѣльнаго язычества.

Христіанство чуждо европейцамъ.

Спенсеръ.

Дуэль разсматривается въ извѣстномъ обществѣ людей, гдѣ она практикуется, какъ специальное дѣло чести — долгъ чести, заплатить который обязанъ каждый, если по своей или чужой винѣ окажется въ условіяхъ, требующихъ подчиненія своеобразному кодексу чести. Въ противномъ случаѣ, не вызвавшій или отказавшійся отъ дуэли считается обезчещеннымъ и, несмотря даже на то, что его не осуждаетъ государственный законъ и положительно оправдываетъ совесть, такой человѣкъ теряетъ право на уваженіе въ своей средѣ. Особенно сильно даетъ себя чувствовать своеобразный обычай дуэли въ военномъ кругѣ, гдѣ не потребовавшій или не давшій удовлетворенія, даже по закону (1894 года), не только теряетъ честь, но увольняется отъ службы, къ которой онъ готовился, быть можетъ, съ молодыхъ лѣтъ и которая обезпечивала его существованіе.

Въ чемъ же странность этого обычая, который въ одной средѣ карается закономъ, какъ преступленіе, въ другой — тѣмъ же закономъ не только поощряется, но при извѣстныхъ обстоятельствахъ положительно требуется, въ остальномъ же большинствѣ людей или не практикуется, или совершенно неизвѣстенъ?

Ясно, что самый вопросъ чести въ одномъ и томъ же государствѣ трактуется различно до противоположности.

Основываясь уже на философскихъ воззрѣніяхъ на честь, мы могли бы сказать, на чьей сторонѣ больше не только христіанскаго рѣшенія вопроса, но и просто здраваго смысла — на сторонѣ ли массы, или на сторонѣ „пріемлющаго“ дуэль меньшинства „аристократіи“. Всякому мало-мальски знакомому съ содержаніемъ катихизиса извѣстенъ христіанскій

взглядъ на дуэль, какъ на тройственное преступленіе, такъ что распространяться на эту тему представляется излишнимъ. Безусловная грѣховность поединка представляется настолько ясной, что въ духовной литературѣ по этому вопросу не имѣется даже спеціальнаго и подробнаго изслѣдованія. Въ гораздо большей степени вопросомъ о поединкѣ занята свѣтская, научно-спеціальная и изящная литература. Послѣдняя въ этомъ случаѣ имѣетъ особенный интересъ, такъ какъ даетъ факту психологическое освѣщеніе, а потому и заслуживаетъ съ нашей точки зрѣнія особеннаго вниманія. Главнымъ же образомъ мы постараемся объяснить обычай дуэли и показать его причины и ненормальность съ точки зрѣнія противорѣчія христіанскому всеединству, основанному на любовномъ смиреніи¹⁾.

¹⁾ Исторія поединка не входитъ въ программу настоящаго сочиненія. Впрочемъ, въ общемъ она очень несложна. Почти всѣ писавшіе о дуэли признають, что она есть явленіе сравнительно позднее, давность котораго не восходитъ дальше среднихъ вѣковъ, и имѣетъ основаніе въ своеобразномъ понятіи „рыцарской“, а по выраженію Шопенгауера, „кулачной чести“. Этотъ point d'honneur, создающій не „честнаго человѣка“, а „человѣка чести“, зависитъ не отъ мнѣнія другихъ о нашемъ достоинствѣ, а единственно отъ обнаруженія такого мнѣнія, все равно — существуетъ ли оно на самомъ дѣлѣ, или нѣтъ и не говоря уже о томъ, имѣетъ ли какое основаніе. „Честь, — по опредѣленію Тейхмана, — въ средніе вѣка, по возвращеніи рыцарства, была не что иное, какъ вооруженное требованіе на внѣшнее уваженіе, которое, въ случаѣ необходимости, слѣдовало вынуждать силою“. Современные французскіе писатели признають поводомъ къ поединку, вмѣсто обиды (injure), гораздо болѣе широкое понятіе — offense. Offense, — говоритъ Verger, — это всякое слово, письмо, рисунокъ, жестъ, ударъ, оскорбляющіе самолюбіе, деликатность или честь лица (Слов. Брокгауза, кн. 47, ст. 144).

„Происхожденіе такого мудраго возвращенія на честь, — пронизываетъ Шопенгауеръ, — я полагаю, можно отнести къ тому обстоятельству, что въ средніе вѣка вплоть до XV столѣтія, при уголовныхъ процессахъ не обвинитель долженъ былъ обличать въ виновности, а обвиняемый доказывать свою невиновность. При этомъ употреблялась присяга и клятва. Если же обвиняемый не достигалъ своей цѣли, или обвинитель этимъ не удовлетворился, наступалъ „Божій судъ“, состоявшій обыкновенно въ поединкѣ“.

Ранѣе, въ самой первобытной формѣ, по свидѣтельству Тацита, поединокъ существовалъ только у германцевъ, гдѣ вошло въ обычай разрѣшать оружіемъ всѣ ссоры. Когда тевтонскій вождь вызвалъ Марія на поединковъ, послѣдній отвѣчалъ ему: „если варвару надобна жизнь, пусть онъ повѣсится“, и предложилъ въ противники выслужившагося гладиатора. Очевидно, у античныхъ народовъ поединокъ былъ только предметомъ забавы и развлеченія; устраивался онъ обыкновенно въ циркѣ между нанятыми гладиаторами, по большей части

То обстоятельство, что дуэль оправдывается и узаконяется среди военныхъ, представляющихъ такую сплоченную массу, служить лишь болѣе вѣскимъ доказательствомъ противъ этого обычая.

Войско и военную службу можно разсматривать, какъ внѣшнюю опору государства: это показатель его силы, защита внѣшнихъ интересовъ народа. Для такой цѣли необходимо, по крайней мѣрѣ, внѣшнее единство и сплоченность, и это поддерживается въ войскахъ, не въ примѣръ

изъ числа „варваровъ“ и былъ ниже достоинства свободного гражданина. Случай съ Маріемъ указываетъ, впрочемъ, на то, что поединкомъ иногла разрѣшались международные споры, подтвержденіемъ чего служить и библейскій примѣръ ратоборства Давида съ Голиафомъ.

На непримѣнимость у древнихъ поединка, какъ спеціального суда чести, указываютъ случаи, положительно свидѣтельствующіе, что лучшими, по крайней мѣрѣ, людьми честь лица понималась тогда болѣе правильно, именно какъ внутренняя, собственная его честь, повредить которой человѣкъ могъ только самъ, а никакъ не слова и поступки другого. Разсуждая объ оскорбленіяхъ, Платонъ, между прочимъ, касается фактовъ жизни Сократа, который вслѣдствіе частыхъ диспутовъ неоднократно подвергался оскорбленію дѣйствіемъ, и не придавалъ этому большого значенія. Получивъ однажды пинокъ и не отплативъ за него, онъ, на удивленіе этому со стороны спутника, отвѣтилъ: „что же, мнѣ жаловаться также, если и осолъ лягнетъ меня?“ Въ другой разъ, когда, удивляясь его невозмутимости, къ нему обратились съ вопросомъ: развѣ не тебя ругаетъ этотъ человѣкъ? онъ спокойно замѣтилъ: „нѣтъ, потому что то, что онъ говорить, ко мнѣ не подходитъ“... Всѣми писавшими объ исторіи поединки приводится поступокъ Крата, получившаго отъ флейтиста Никодромоса пощечину, отъ которой у него распузло все лицо. Знаменитый диникъ повѣсилъ у себя на лбу дощечку съ надписью: *Nicodromus fecit*, и всѣ аеиняне встали на его сторону, возмущаясь поступкомъ музыканта. „Оскорбленіе не достигаетъ мудреца“ писалъ Сенека. Болѣе, чѣмъ внутренняя, являемая могла тогда быть честь человѣка, какъ гражданина, но и ту могло отнять только государство.

Подробнѣе о дуэли и ея причинахъ съ нравственно-философской точки зрѣнія см. Шопенгауера, „О томъ, что человѣкъ представляетъ“ („Афоризмы“, гл. IV, т. I, стр. 70—164); Д. Введенскаго, „Можно ли оправдывать дуэль?“ („Вѣра и Церковь“ 1899 г., кн. VI); Н. Ѳомина — возраженія на замѣтку Л. О. Кирѣева, помѣщенные въ „Русскомъ Трудѣ“ за 1899 г., №№ 22 и 24; тамъ же рѣчь высокопреосвященнаго митрополита Антонія, произнесенная по поводу юбилейной годовщины А. С. Пушкина, передъ панихидой по немъ; Ст. Новикова въ „Новомъ Времени“; разсказъ г. Новицкаго („Развѣдчикъ“, № 439); М. Драгомирова „Дуэли“, Киевъ, 1900 г.; Экштейна, „Честь въ фил. и въ правѣ“, стр. 116—127; равныя системы нравств. богословія и др.

Защитникомъ дуэли въ военной средѣ выступалъ упомянутый ген. Кирѣевъ — „Новое Время“, №№ 8295, 8319 и 8618.

прочимъ отраслямъ государственной жизни, особымъ судомъ и строгой дисциплиной. Тогда какъ во всякой другой области допустимы самодѣтельность членовъ и несогласіе, изъ которыхъ рождается зерно лучшей жизни — разрозненность войска неизбежно ведетъ къ государственной гибели націи или подчиненію ея другой. Мы не говоримъ, что здѣсь не можетъ быть единенія внутренняго, но обезличеніе человѣка и его подневольность сказались даже въ пролическомъ названіи войска en masse — „пушечнымъ мясомъ“. Всякое частное оскорбленіе и неуважительность въ этихъ условіяхъ являются такими и по отношенію къ товарищамъ, поэтому и существуютъ выраженія: „честь полка“ или, еще шире, „честь мундира“, за которымъ теряется и уничтожается дѣйствительная личность человѣка. Попытки поставить личное разрѣшеніе вопроса встрѣчаютъ настойчивыя возраженія со стороны поклонниковъ старой солдатчины¹⁾.

Получается странное раздвоеніе человѣка, который часто вопреки внутренней чести — совѣсти „обязанъ“ защищать честь, навязываемую ему формой. Только повиная такому взгляду на жизненные обязанности, и можно поставить любимаго товарища подъ дуло пистолета. Здѣсь оправдывается въ самомъ худшемъ смыслѣ пословица: „дружба дружбой, а служба службой“. Но насиліе надъ душой человѣка не всегда проходитъ безслѣдно: извѣстны факты, когда убившій, т. - е. „возстановившій свою честь“, послѣ дуэли все же не могъ оставаться въ прежней средѣ и выходилъ изъ полка²⁾.

Такимъ образомъ „мундирная“ честь, какъ самый грубый видъ показной чести, связываетъ людей чисто внѣшнимъ, дисциплинарнымъ образомъ, прямо противорѣча внутреннему духовному единенію, которое проповѣдуетъ христіанство и къ которому взываетъ душа самого человѣка, склонная не только мстить, но и прощать. Эта показная честь разстраиваетъ даже и то единеніе, которое, можетъ-быть, съ большимъ трудомъ достигается людьми.

Изъ военной среды обычай дуэли переходитъ въ наиболѣе внѣшне-жизнейскими интересами и предразсудками связанные классы общества, прогрессивно уменьшаясь и совершенно

1) Напр. извѣстное возраженіе Кирѣева на ст. Драгомирава.

2) Разсказъ Повицкаго въ „Развѣдчикѣ“.

исчезая по мѣрѣ того, какъ эти условные интересы уступаютъ мѣсто внутреннему содержанию.

Бываютъ, конечно, исключенія и въ средѣ, гдѣ дуэль считается въ извѣстныхъ случаяхъ необходимой. Алексѣй Каренинъ, напримѣръ, не только по совѣсти не могъ вызвать оскорбившаго его Вронскаго, но испытывалъ органическое отвращеніе къ такому самооправданію, тѣмъ болѣе, что его рѣшеніе поддерживалось и нѣкоторыми людьми его круга, считавшими, что жизнь его можетъ пригодиться и даже необходима для высшей и полезной цѣли служенія избранному дѣлу. Прощеніе Каренина было „выше мировоззрѣнія“ солдата и обычнаго *viveur'a* — Вронскаго, но послѣдній все же „почувствовалъ его высоту и свое униженіе, его правоту и свою неправду“¹⁾.

Для оправданія дуэли ген. Кирѣевъ приводитъ слова Густава Геркселя: „есть только одно средство уничтожить дуэль: пусть уничтожатъ чувство чести“. Можно вполне согласиться и на это, если имѣть въ виду чувство чести дуэлянтовъ. Для послѣднихъ, очевидно, „существующій въ представленіи другихъ обликъ личности гораздо важнѣе, нежели сущность и дѣйствительность“²⁾.

Многимъ кажется, что неотомщенное оскорбленіе не только безчеститъ человѣка передъ другими — это даже и не такъ важно, — а умаляетъ личность въ собственныхъ глазахъ, унижаетъ ея внутреннее, нравственное достоинство. Но это чистѣйшее недоразумѣніе. Графъ Трастъ въ пьесѣ Зудермана говоритъ своему пріятелю Роберту, который взялъ на себя оскорбленіе ничего не понимавшей сестры и колебался между дуэлью и убійствомъ: „твою личную честь никто не затрогивалъ, потому что никто на свѣтѣ этого сдѣлать не можетъ... То, что ты называешь своей честью, эта смѣсь изъ чувства такта, стыдливости, права и гордости³⁾, то, что ты воспиталъ въ себѣ своею нравственной жизнью и строгимъ отношеніемъ къ своимъ обязанностямъ, такъ же мало можетъ отнять у тебя кто-нибудь своимъ мальчише-

1) „Анна Каренина“, ч. III, стр. 274.

2) Мартенсъ, „Христ. ученіе о нравственности“, т. II, стр. 364.

3) „Право и гордость“, какъ основаніе чести даже въ наиболѣе возвышенномъ пониманіи подтверждають нашу мысль о человѣческомъ происхожденіи этого фактора и ясно намекають на всѣ его ошибки и заблужденія.

скимъ поведеніемъ, какъ и доброту твоего сердца и твой здравый смыслъ. Или эта честь — честь твоего „я“, или ея совсѣмъ не существуетъ. У тебя нѣтъ ничего общаго съ тѣми, чью честь можетъ оскорбить всякій свѣтскій бреттеръ небрежно брошенной перчаткой. Та честь хороша, какъ зеркало для глупцовъ, какъ игрушка для праздношатающихся и какъ духи для хлыщей“¹⁾. Соглашаясь съ этимъ и развивая мысль графа, можно предположить, что дуэль выдумана и поддерживается тѣми, которымъ нечего дѣлать, или тѣми, у которыхъ не остается ничего дѣйствительно цѣннаго за душой — которымъ нечего оберегать. Утратившіе духовное родство и духовные интересы люди въ этомъ служеніи грубо написанному идолу показной чести видятъ свою привилегію, надъ которой можно бы смѣяться, если бы это не было такъ грустно. „Въ основаніи понятія о такъ называемой чести (изъ-за которой происходятъ дуэли) лежитъ — по Зудерману — то, что она является достояніемъ немногихъ, лишь небольшой кучки полубоговъ, потому что она — роскошь, которая теряетъ свою цѣну по мѣрѣ того, какъ она дѣлается достояніемъ толпы“²⁾. Дѣйствительно, вся прелесть дуэли для самихъ защитниковъ лежитъ, очевидно, въ исключительности обстановки, въ призрачной бонтонности: что-то не слышно о дуэли на кулакахъ или другомъ первобытномъ орудіи убійства.

Съ другой стороны, человѣкъ „высшаго круга“ никогда не снизойдетъ до дуэли съ человѣкомъ, гораздо ниже его стоящимъ на ступеняхъ общественности: на такого онъ предпочтетъ пожаловаться суду или безъ лишнихъ словъ раздѣлается тѣмъ, что попало подъ руку.

„Платоническіе приверженцы дуэлей, — пишетъ Драгомировъ, — относятся къ нимъ именно съ эстетической стороны:

1) „Честь“, стр. 43. Подобнымъ же образомъ, имѣя въ виду нелогичность офицерской по приговору суда дуэли для защиты оскорбленной „рукоприкладствомъ“ чести, рассуждаетъ и Драгомировъ: „полагаю, что предоставленіе офицерскому суду права рѣшать, долженъ ли я драться на дуэли, или нѣтъ, есть отрицаніе именно той самой чести, о которой такъ хлопочутъ: вѣдь честь-то *во мнѣ*, а не внѣ меня; вѣдь она *моя*, а не кого-нибудь иного; и рѣшать о томъ, поругана она или нѣтъ, могу только *я*, и никто другой — иначе она *не моя*“... „Дуэли“, стр. 12.

2) Графъ Трастъ, стр. 30.

некрасиво обезпокоить портретъ ближняго натуральнымъ кулакомъ или дланью; но сдѣлать то же самое кулакомъ усовершенствованнымъ, т.-е. шпагой, шашкой, пистолетомъ,—красиво. Почему? — „Какъ почему? Такъ принято въ старшемъ классѣ, сирѣчь на просвѣщенномъ культурномъ Западѣ“. Но если ужъ пошло на красоту, чѣмъ же не красива и даже не величественна, вплоть до рокового исхода, дуэль на кулакахъ Калашникова съ Кирибѣвичемъ?

А родился я отъ честнова отца,
И жплъ я по закону Господнему:
Не позорилъ я чужой жены,
Не разбойничалъ ночью темною,
Не таился я отъ свѣта небеснаго...

.....
Не шутку шутить, не людей смѣшить
Къ тебѣ вышелъ я теперь, басурманскій сынъ,—
Вышелъ я на страшный бой, на послѣдній бой!

Правда, это свое, грубое, мужицкое; чужое не въ примѣръ „бла-ародиѣ“¹⁾ Собственно же говоря, каждая грубая ссора, въ которой дѣло дошло до членовредительства, является карикатурой дуэли: послѣдняя опускаетъ только промежуточные ступени, переходя прямо къ концу драмы, и оправдывается, такъ сказать, „чистотой работы“, доказывая лишній разъ, что „человѣкъ чести“ далеко превосходитъ въ своемъ звѣрствѣ поссорившихся спяна мужиковъ, которые на другой

¹⁾ „Дуэля“, стр. 9—10. Авторъ далѣе замѣчаетъ, что еще Екатерина II въ 1787 году запрещала поединки, какъ „не отъ предковъ полученные, но перенятые, чужіе“, что совершенно справедливо. Доказательствомъ этого служить то обстоятельство, что дуэль на Руси получаетъ все болѣе законченный видъ западнаго поединка, по мѣрѣ европеизироваія нашего отечества. Древнее русское „поле“ очень сильно отличалось отъ теперешней дуэли и напоминало скорѣе болѣе одухотворенный обычай „Божьяго суда“, да и въ этомъ случаѣ практиковалось сравнительно рѣдко, чаще же всего служило предметомъ развлеченія. Главнымъ же отличіемъ выхода въ „поле“ отъ современной дуэли было вполнѣ христіанское отношеніе ко всѣмъ случайностямъ этого обычая. Выходя не для потѣхи, а дѣйствительно „на смертный бой“, участники прощались по-христіански съ родственниками и близкими, какъ сдѣлалъ, на примѣръ, тотъ же кунецъ Калашниковъ. Всего болѣе сокрушало русскихъ рыцарей чести то обстоятельство, что въ случаѣ смерти на поединкѣ имъ „не дадутъ христіанскаго погребенія“. См. „Басурманъ“, Лажечникова, т. IV, стр. 219, М. 1841 г. У этого же автора описанъ подробно и весь обычай „поля“ (стр. 200, 213 и др.).

день (какъ обычно совершается дуэль), отрезвившись, уже стыдятся своей ссоры.

Разсматриваемая съ логической стороны дуэль представляетъ сплошную бессмыслицу, хотя бы по ея результатамъ. „Честно убить человѣка“ (даже и виновнаго) — звучитъ такимъ парадоксомъ, для разрѣшенія котораго невозможно подыскать никакихъ основаній.

По вопль справедливому замѣчанію г. Томина („Русскій Трудъ“), смыслъ дуэли укладывается въ такую формулу: „а, вы называете меня подлецомъ, такъ не угодно ли я вамъ докажу, что я васъ храбрѣе, ловчѣе и сильнѣе!“ Очевидно, честь измѣряется здѣсь совершенно не подходящей мѣркой, подобной по смыслу тому, какъ если бы кто началъ измѣрять длину мѣрой вѣса: версты — пудами. Доказать свою честность можно только честностью же, т. - е. самую жизнь, а не бесполезной смертью или убійствомъ.

Дуэль, какъ ее ни разсматривай, является или несправедливостью, или недоразумѣніемъ: если оскорбленіе нанесено справедливо, нужно и принимать его, какъ такое (въ этомъ случаѣ оно даже не будетъ и „оскорбленіемъ“ въ собственномъ смыслѣ); если же оно не имѣетъ основаній, то и не относится къ человѣку — оскорбляетъ, во всякомъ случаѣ, не чувство чести, а чувство справедливости, къ которому и нужно апеллировать.

Но этотъ вопросъ болѣе или менѣе законно можетъ быть разрѣшенъ и выясненъ специальнымъ институтомъ формальнаго суда, а не шаткимъ общественнымъ мнѣніемъ. Если же на дуэль смотрѣть, какъ на фактъ самозащиты, какъ на заявленіе недоувѣрія къ суду общественнаго мнѣнія, то нужно быть послѣдовательнымъ и не смущаться, если оно поставитъ несправедливый приговоръ и по поводу отказа на вызовъ.

Здѣсь мы встрѣчаемъ наиболѣе вѣское возраженіе со стороны житейской слабости человѣка. „Совѣтовать человѣку замалчивать оскорбленія, — говорить Экштейнъ, — значить требовать отъ людей смиренія свыше человѣческаго. Обида изъ всѣхъ преступныхъ человѣческихъ дѣйствій наноситъ душѣ наиболѣе тяжкую рану“¹⁾. Но и по мнѣнію такъ снисходительнаго къ слабости людской автора, для исправленія этого,

¹⁾ Стр. 121.

при настоящихъ условіяхъ необходимаго зла (дуэли), „дѣла объ оскорбленіяхъ должны быть предоставлены общимъ судебнымъ мѣстамъ, при чемъ судьи должны рѣшать ихъ не на основаніи своего внутренняго убѣжденія, а на основаніи законовъ“, выработка которыхъ не представляетъ особенной трудности¹⁾.

Съ этимъ выводомъ должны согласиться всѣ, кто не чувствуетъ въ себѣ христіанскаго всепрощающаго смиренія.

Гораздо лучше положиться на предусмотрѣнный закономъ правила, нежели на слѣпой случай, который только и можно видѣть въ актѣ дуэли.

Противъ этого могутъ сказать, что въ свое время совершенно иначе смотрѣла на поединокъ даже и Церковь, которая въ нѣкоторыхъ случаяхъ ничего не имѣла противъ названія его „Божьимъ судомъ“. Но не говоря уже о томъ, что дуэль и „Божій судъ“ не совсѣмъ одно и то же и что послѣднее названіе указывало только на полную растерянность передъ фактомъ преступленія, ему мы, конечно, не должны слѣдовать — самое воззрѣніе на церковное представительство здѣсь ошибочно. Если подъ Церковью разумѣть частное церковное управленіе и законодательство, какъ въ данномъ случаѣ, то она въ своихъ понятіяхъ была всегда современна ея составу и въ этомъ смыслѣ никогда не была непогрѣшимой. Практиковалась же когда-то въ западной Церкви инквизиція, какъ Божье дѣло, но ни тогда, ни тѣмъ болѣе въ настоящее время никто не сталъ бы защищать это учрежденіе. Идеаль Церкви, какъ онъ выраженъ въ Евангеліи, былъ всегда высокъ, но вѣдь она никогда и не стояла на уровнѣ своего идеала, даже и въ пору сравнительной святости первыхъ вѣковъ христіанства. Поэтому ни укорять, ни ссылаться на практику Церкви среднихъ вѣковъ, какъ будто оправдывающую дуэль, — нельзя.

Защитники дуэли выдвигаютъ въ пользу ея еще одинъ аргументъ, который имъ представляется неопровержимымъ: отказавшійся по христіанскому смиренію или по чему иному отъ дуэли, — говорятъ они, — заявляетъ себя трусомъ; тогда какъ принявшій вызовъ обнаруживаетъ этимъ свою душевную силу и храбрость.

¹⁾ Стр. 123.

Уже было замѣчено, что храбрость въ данномъ случаѣ не можетъ возстановить утраченную честь, но и, кромѣ того, если поглубже вникнуть въ психологію дуэли, то именно послѣдняя и является трусостью передъ силою „общественнаго мнѣнія“ и кастоваго позора. Эта трусость бываетъ до того сильна, что побѣждаетъ естественную животную боязнь смерти и органическую робость передъ убійствомъ. Но инстинктъ все же даетъ себя знать, и часто смертельно блѣдный и дрожащій человѣкъ, закрывъ отъ страха глаза, бьетъ въ своего противника, уже совершенно не разчитывая тотъ или иной результатъ дуэли.

У Мопассана есть небольшой рассказъ¹⁾, замѣчательно ярко характеризующій настроеніе человѣка чести передъ дуэлью и его страхъ передъ общественнымъ позоромъ.

„Красавецъ Синьоль“, пользующійся успѣхомъ въ обществѣ и всюду заявлявшій о своей храбрости, по совершенно вздорному поводу долженъ драться на дуэли. Наканунѣ поединка онъ теряетъ самообладаніе и чувствуетъ, что не будетъ въ состояніи спокойно стоять подъ дуломъ пистолета и, пожалуй, совершенно потеряетъ сознаніе. „Если онъ не сохранитъ на дуэли благородной и спокойной осанки, онъ погибнетъ навсегда. Онъ будетъ запятнанъ, заклеимъ клеймомъ безславія, изгнанъ изъ общества“... Эта мысль была такъ ужасна для нашего героя, что онъ отъ страха... стрѣляется. Когда на выстрѣлъ прибѣжали люди, патентованный храбрецъ лежалъ на полу, а на бѣломъ листѣ бумаги, брошенномъ на столъ, расплывалось кровавое пятно какъ разъ подъ единственной строчкой: „вотъ мое завѣщаніе!“

Довольно удачное опредѣленіе храбрости дуэлянтовъ даетъ Фонвизинъ въ своемъ „Недорослѣ“. Его Милонъ признаетъ два рода храбрости — храбрость сердца и храбрость души, вполнѣ справедливо отдавая предпочтеніе послѣдней. „Храбрость сердца доказывается въ часъ сраженія, а неустрашимость души — во всѣхъ испытаніяхъ, во всѣхъ положеніяхъ жизни... Какъ мала душа того, кто за бездѣлицу вызоветъ на дуэль, передъ тѣмъ, кто вступится за отсутствующаго, котораго честь при немъ клеветники терзаютъ?“¹⁾

¹⁾ „Трусъ“.

¹⁾ Соч., стр. 93. С.-Пб. 1866 г. Это указаніе различія между „храбростью

Мопассановскій типъ не имѣлъ, очевидно, ни того ни другого рода храбрости, но и выдерживающій выстрѣлъ на дуэли по своему малодушію вполне заслуживаетъ названія труса. „Не даромъ сказано, — повторяетъ извѣстное выраженіе Драгомировъ, — что дѣйствительно храбрый *презираетъ* дуэль“¹⁾.

Причину дуэли, какъ и многихъ ненормальностей жизни, нужно искать все въ тѣхъ же эгоизмѣ и гордости, которые прививаютъ человѣку поразительное легкомысліе относительно дѣйствительнаго благодетства жизни.

Эгоистъ обычно не задумывается надъ болѣе важными вопросами человѣческаго существованія, дающими ему смыслъ и высшее значеніе. Первый толчокъ къ осмысливанію жизни часто даетъ сама она, научая людей вынужденному смиренію. Тянувшій безобразную жизнь узкаго эгоиста и лѣнтя, Лаевскій почувствовалъ цѣнность жизни только послѣ того, какъ перенесъ тяжесть дѣйствительнаго позора, кончившагося счастливой по результатамъ дуэлью²⁾. Старецъ Зосима, бывшій кутила-офицеръ, принявъ свое рѣшеніе итти въ монастырь послѣ того, какъ созналъ свою безчеловѣчность и позоръ, прибавъ передъ дуэлью ни въ чемъ неповиннаго денщика, а дуэль еще болѣе укрѣпила это рѣшеніе³⁾.

Съ этой точки зрѣнія Зудерманъ довольно вѣрно подходитъ къ рѣшенію вопроса о добродѣтели и внутреннемъ спокойствіи духа. Когда на разсужденіе графа Траста о внутреннемъ достоинствѣ Робертъ восклицаетъ: „Ты говоришь, какъ человѣкъ, который несчастье возводитъ въ добродѣтель!“ — первый спокойно отвѣчаетъ ему: „Весьма возможно, потому что добродѣтель исходитъ изъ несчастья“⁴⁾. Графъ могъ говорить такъ и по личному опыту, потому что такимъ, какимъ онъ выводится на сцену, сдѣлало его презрѣніе друзей молодости къ нему, не заплатившему карточнаго долга и не застрѣлившемуся. Это несчастье заставило безшабашнаго прожигателя жизни задуматься надъ ней и постигнуть ея высшій смыслъ.

сердца“ и „неустрасимостью души“ заимствовано авторомъ у Жирара (Dictionnaire universel des synonymes; édit. 1822 г.). См. примѣч. къ изд., стр. 656.

¹⁾ „Дуэли“, стр. 3.

²⁾ „Дуэль“, пов. А. П. Чехова.

³⁾ „Бр. Карамазовы“, разсказъ старца Зосимы о жизни въ міру, стр. 329—335.

⁴⁾ Стр. 43. Подобную же мысль высказываетъ Циглеръ (стр. 73); то же у Потапенко („Свѣтлый лучъ“) и др.

Къ сожалѣнію, люди чести, въ большинствѣ случаевъ, постигаютъ безмыслицу дуэли лишь тогда, когда она даетъ себя знать въ приложеніи къ ихъ собственной судьбѣ.

Урокъ приходитъ слишкомъ поздно, и не каждый, можетъ-быть, въ послѣднія минуты передъ смертью способенъ порвать съ своимъ прошлымъ и понятіями среды, въ которыхъ онъ воспитывался. А сколько бы сохранилось молодыхъ жизней, которыя, переродившись подъ вліяніемъ несчастья, пригодились бы челоуѣчеству хотя для того только, чтобы, подобно графу Тросту, доказать какому-нибудь безумцу, какую тяжесть носить на себѣ челоуѣкъ ихъ круга и понятій подъ видомъ „чести“!

Сами собой запрашиваются на воспоминаніе полные жгучей горечи и негодованія вопли горячаго сердца, вырвавшіеся по поводу безвременной смерти боготворимаго этимъ сердцемъ генія поэзіи:

„Погибъ поэтъ—невольникъ чести!“¹⁾

Геніальный юноша! Онъ какъ будто предчувствовалъ, что и его жизнь будетъ загублена той же „неволей“, которую создали себѣ сами люди...

Однако вступающее въ новый вѣкъ челоуѣчество все же можетъ утѣшать себя мыслью, что оно понемногу стряхиваетъ съ себя добровольно надѣтое ярмо. О дуэляхъ, за исключеніемъ общества офицеровъ — этихъ присяжныхъ рыцарей и жертвъ чести, — слышно все меньше и меньше.

Много горькихъ истинъ было высказано за самое послѣднее время по поводу дуэли Максимова (бывшаго боевого офицера въ отставкѣ) съ офицеромъ дѣйствительной службы Витгенштейномъ, а также по поводу убійства офицеромъ Клыковымъ на садовомъ гуляньѣ штатскаго Малиновскаго.

Карикатура поединка съ выстрѣлами на воздухъ въ счетъ итти не можетъ: насмѣшка надъ обычаемъ, къ которому когда-то питали почти суевѣрное, превозмогавшее даже страхъ наказанія уваженіе, лишь яснѣе указываетъ на его близкій конецъ...

¹⁾ Лермонтовъ, „На смерть Пушкина“.

В. Крыловъ.

(Продолженіе будетъ.)

Библейская гигиена и макробиотика¹⁾.

Масло, смоквы, медъ и вино, какъ лѣкарство. Насколько подробны и обстоятельны сообщаемыя въ Библии свѣдѣнія объ обрѣзаніи и брачныхъ отношеніяхъ, настолько же кратки и отрывочны, сообщаемыя большею частію лишь попутно, указанія на другія гигиеническія и медицинскія правила и предписанія; тѣмъ не менѣе они встрѣчаются и нерѣдко. Отмѣтимъ прежде всего то, что говорится въ Библии о маслѣ, смоквахъ, медѣ и винѣ, какъ лѣкарствахъ. — 1) Въ Библии мы находимъ неоднократныя попутныя указанія о *леченіи*, — смазываніи ранъ *масломъ*²⁾ (Исаія 1, 16, гдѣ рекомендуется сначала ихъ *очистить*), прототипомъ разныхъ теперешнихъ *emollientia*³⁾. Имъ „умащали лице“ (Псал. 103, 15) (Мѡ. 6, 17), и отсюда, вѣроятно, беретъ начало простонародный обычай мазать волосы масломъ, откуда съ теченіемъ времени произошли разныя „помады“, иногда, по моему убѣжденію, несомнѣнно, полезныя при нѣкоторыхъ кожныхъ болѣзняхъ. — 2) На нарывъ клали „пласть смоквъ“ (Исаія 38, 21), и теперь еще прибѣгаютъ противъ флюса къ домашнему средству — держать во рту горячій молочный отваръ

¹⁾ Продолженіе, см. 2-ю книгу.

²⁾ И милосердый самарянинъ возливалъ на раны масло и вино (Лук. 10, 34).

³⁾ Въ Талмудѣ говорится о натираніи масломъ головы въ банѣ, какъ о средствѣ противъ головной боли (Шаббатъ 102, примѣч. 2 внизу); имъ же растирали поясницу при боли въ ней, „валяясь“ на мраморной лавкѣ бани (*id.*, 75 и 102). Вообще оно было столь же излюбленнымъ средствомъ, какъ, напр., подосканье виномъ или уксусомъ при зубной боли. Талмудисты были знакомы и съ опасностью бани, т.-е. съ возможностью удара, и входя въ нее даже читали особенную молитву (Берахотъ 34, 7, 17). О бальзамѣ галаадскомъ (Перем. 46, 11) только упомяну, ибо составъ его неизвѣстенъ NB. Въ Шаббатѣ, стр. 102, 6, есть упоминаніе о *клизмѣ*.

смоквъ (винныхъ ягодъ).— 3) Полезнымъ считалось употребле-
 ление меда (Притчи Соломона 6, 8 и Коранъ, стр. 257,
 § 71) и 4) вина (Ис. сына Сирах. 31, 31—34), умѣренно и
 въ время выпиваемаго (ст. 33). Оно назначается для веселья
 (ст. 32); но давать его нужно „погибающимъ и огорченнымъ
 душею“ (Притчи Солом. 31, 6 и 7), „для забвенія бѣдности
 и страданія“, т.-е., по-нашему, такъ сказать, для душевной
 анестезіи.

Взглядъ этотъ глубоко вѣренъ и къ нему нечего приба-
 влять даже съ современной точки зрѣнія. Что къ вину при-
 выкають и что оно вредно — это безспорно; но бываютъ
 случаи, и „въ нашъ нервный вѣкъ“ весьма не рѣдкіе, когда
 человѣка постигаетъ, — я хотѣлъ бы сказать: *горе отъ
 чувства*, и когда онъ вмѣсто воспоминанія азбучныхъ истинъ
 долженъ выбирать изъ двухъ золъ меньшее. Бываютъ обстоя-
 тельства, когда сказать: „не пей“ равнозначаще требо-
 ванію совершить подвигъ или выказать героизмъ; но въ та-
 кихъ положеніяхъ человѣку не до совѣта съ членами общества
 трезвости... Какъ обвинять въ пьянствѣ грубаго, безграмот-
 наго мужика, когда дипломированные, развитые и благород-
 ные люди не рѣдко пьютъ несравненно больше этого мужика?!...
 Вино, кромѣ того, часто полезно при нѣкоторыхъ формахъ
 изнурительныхъ лихорадокъ: гноекровіи, септицеміи и нѣ-
 которыхъ страданійхъ пищеварительныхъ органовъ. Даже
 ап. Павелъ совѣтуетъ Тимошею „употреблять немного вина
 ради желудка его и частыхъ недуговъ“ (1 Тимоѡ. 5, 23).
 Талмудъ хвалитъ старое вино при болѣзняхъ желудка, а такъ
 наз. кипрскій лукъ для сердца (Недаримъ 214, 8); у евреевъ
 была даже поговорка: „гдѣ недостатокъ вина, тамъ выгода
 для врачей“. Но тѣ же Соломонъ, ап. Павелъ и Товитъ
 (4, 15) порицають неумѣренность въ винѣ; „въ немъ бо
 есть блудъ“ (та же мысль у Солом. Притч. 23, 33). Послѣднее
 несомнѣнно, но зависитъ не отъ специфическаго возбуждающаго
 вліянія алкоголя, а отъ его парализующаго дѣйствія на мозго-
 вую кору — этотъ „задерживающій центръ“, нормальное со-
 состояніе котораго необходимо для борьбы со страстями.

Гигіеническое значеніе веселья, печали и гнѣва. Въ Библии
 есть даже мѣсто, могущее служить если не указаніемъ, то
 хотя бы нѣкоторымъ намекомъ на то, каково должно быть
 умѣренное употребленіе вина, позволительное только въ цѣ-

ляхъ полезнаго и безобиднаго веселья. Это пророчество Іакова объ Іудѣ: „блестящи очи его отъ вина“ (Быт. 49, 12)¹⁾. Принимая во вниманіе всѣ вышеприведенныя ссылки, позволительно будетъ думать, что древніе видѣли главную пользу отъ вина именно въ его бодрящемъ, веселящемъ (Пс. 103, 15) дѣйствиі, томъ хорошемъ расположеніи духа, которое оказываетъ несомнѣнно благотворное вліяніе на различные чисто-физическіе процессы нашего организма. Веселые люди въ большинствѣ случаевъ мало хвораютъ и обыкновенно быстро выздоравливаютъ; наоборотъ, печаль, ослабляя тѣло, служитъ причиной развитія тяжелыхъ недуговъ и даже такихъ, какъ ракъ и діабетъ. Вотъ мысль, которую можно встрѣтить во многихъ современныхъ учебникахъ общей теоріи (хотя бы, напр., Манассейна), но вѣдь ту же самую идею мы находимъ уже въ Притчахъ Соломона и притомъ выраженною не менѣе рельефно (17, 22: „Веселое сердце благотворно, какъ *врачевство*, а унылый духъ сушитъ кости“). Еще подробнѣе и въ Премудр. Іисуса сына Сирахова (30, 22—26: „не предавайся печали и не мучь себя *мнительностью*; веселье сердца — жизнь... и радость — *домоденствіе*; утѣшай сердце свое и удаляй отъ себя печаль, ибо она многихъ убила“). Библейскіе писатели неоднократно предупреждали людей также и о вредномъ вліяніи *гнѣва*, дурно дѣйствующаго на сердце и ведущаго къ развитію нѣкоторыхъ болѣзней, напр. желтухи. Соломонъ говоритъ, что „кроткое сердце — жизнь для тѣла“ (Притчи 14, 30), „кроткій языкъ — древо жизни“ (Притчи 15, 4). „Злоба и гнѣвъ — тоже мерзости“, говоритъ Іисусъ сынъ Сираха (27, 33); „ибо *самое движеніе гнѣва есть паденіе для чловѣка*“ (1, 22). Какое дивное и глубокое выраженіе!... Теперь часто высказываютъ желаніе, чтобы въ средней школѣ учили Законъ Божій не только по учебникамъ, но и по самой Библии. Врядъ ли возможно читать юношамъ то, что не читается даже для взрослыхъ въ церкви, — это во-первыхъ. А во-вторыхъ,

1) Путешествуя лѣтомъ 1901 г. по Авоу, я слышалъ отъ монаха Ватопедскаго монастыря, что неразбавленное вино на Востокѣ разрешается пить лишь въ тѣ мѣсяцы, которые имѣютъ въ своемъ наименованіи букву ρ (ρ), т. е. 4 послѣдніе — самые холодные. Въ жару вино можетъ оказать вредное возбуждающее дѣйствиіе. Не даромъ Магометъ называетъ вино мерзостью, изобрѣтенной Сатаною (Коранъ, стр. 135), хотя въ другомъ мѣстѣ (стр. 69) онъ признаетъ, что въ винѣ есть польза, но она меньше содержится въ немъ зла.

изученіе Библии требуетъ очень много времени. Но было бы весьма цѣлесообразно заучивать *наизусть* тѣ прекрасныя выраженія (въ родѣ вышеприведенныхъ), которыми такъ богаты книги Іова, Товита, Сираха и Соломона! Эти великолѣпные тексты слѣдовало бы начертить на самыхъ стѣнахъ школъ, чтобы они мало-по-малу, безъ усилій запечатлѣвались на свѣжей еще памяти молодыхъ учениковъ. И это было бы весьма полезно „въ нашъ первый вѣкъ“, когда такъ много людей, во истину часто „раздирающихъ душу свою въ мѣтвь своею“ (Іов. 18, 4). Какъ это мѣтко! Не этой ли сильной раздражительностью и усиленной впечатлительностью вообще объясняется столь частая въ наше время смерть отъ паралича сердца?

Гигиеническое значеніе праздниковъ. Итакъ, религіозный законъ прекрасно понималъ пользу радости и вредъ гнѣва и печали. Скажу болѣе: онъ не только констатируетъ эти факты, но и даетъ возможность и даже приказываетъ получать эту радость (*веселись!* Второз. 16, 11 и 14) въ видѣ установленныхъ имъ праздниковъ, которые кромѣ религіознаго значенія имѣютъ и чисто гигиеническое: они были временемъ *отдыха*, забвенія житейской суеты, освѣжали мысль и направляли ее къ высшему, однимъ словомъ, они были могучимъ *средствомъ противъ переутомленія* (NB.). Подобную же мысль, и притомъ весьма хорошо выраженную, можно найти въ сочиненіи Побѣдоносцева „Праздники Господни“. Праздникъ кущей кромѣ „веселья“ предписывалъ еще чрезвычайно полезное семидневное пребываніе на воздухѣ, среди зелени, подъ лучами солнца. Казалось бы, что „кущи“ — установленіе чисто религіозное, но при ближайшемъ изслѣдованіи рядомъ съ этимъ значеніемъ въ немъ тотчасъ же открывается и другое — чисто гигиеническое. Что и сами законодатели древности именно такъ смотрѣли на значеніе праздничныхъ дней, какъ времени укрѣпленія здоровья путемъ веселья, отдыха и *улучшенія пищи*, — это можно видѣть изъ словъ Нееміи (гл. 8, 10): „ѣшьте тучное и пейте сладкое и посылайте части тѣмъ, у кого ничего не приготовлено“ (слѣд. даже немощіе въ это время *питались лучше*), „не печальтесь¹⁾“, потому что *радость передъ Господомъ под-*

¹⁾ Талмудъ запрещаетъ *опечаливать* больныхъ въ праздники *неблагоприятнымъ діалогомъ*, напр. признавать язву нечистой: о ней надо умолчать (Моэдъ-

крѣпленіе для васъ“. По мнѣнію талмудистовъ, „праздники и суббота представляютъ особый идеальный міръ, къ которому надо серьезно приготовиться, и въ которомъ существуютъ только тѣ предметы, безъ которыхъ жизнь въ этотъ день не мыслима, какъ, напр., пища, одежда“, все же другое, „до чего нѣтъ надобности человѣку, когда онъ находится въ синагогѣ, какъ бы не существуютъ для него“ (Беца. Введеніе, стр. 321 и 400, примѣч. внизу).

Мудрый законъ, улучшая условія жизни, предупреждаетъ болѣзни и самоубійства. Мало того, законъ принималъ энергичныя и весьма дѣйствительныя мѣры для избавленія своихъ дѣтей отъ чрезмѣрной печали, оскорбленій и отчаянія: постановленія о годѣ прощенія (Второз. 15. 1—14)¹⁾ и юбилейномъ предохраняли отъ чрезмѣрнаго развитія пролетаріата, давали возможность рабу и нищему опять стать на ноги и сдѣлаться свободнымъ. Мудрыя правила книги Левитъ (19, 9, 10 и 13 и пр.) позволяли работать съ пользой, жить все-таки сносно, не теряя надежды выбиться изъ нужды и не доходя до отчаянія. Не даромъ на протяженіи всей Библии мы почти не встрѣчаемъ *самоубійствъ*, столь характерныхъ для нашего времени. Три причины (изъ многихъ) бросаются прямо въ глаза. 1) Законъ предохранялъ отъ развитія крайней бѣдности, 2) потребности жизни были значительно ограниченнѣе нашихъ, 3) чувствительность была гораздо менѣе развита сравнительно съ современной *болѣзненной* раздражительностью, заставляющей *преувеличивать* значеніе неудачъ и падать предъ катастрофой. Здѣсь еще разъ позволю себѣ припомнить высказанную мною въ началѣ мысль, что религиозный законъ даетъ больше, чѣмъ видно съ перваго взгляда, и подъ оболочкой юридическихъ и нравственныхъ постановленій мы нерѣдко находимъ гигиѣническія истины (напр. Второз. 24, 17 и 18). Наконецъ, надо сказать и то, что самымъ страданіямъ и тягостямъ жизни законъ давалъ совершенно особенную смягчающую и, такъ сказать, *многообъщающую*

Кат. 503, примѣч. 2-е внизу). По Сота 333, 15, 11, „совѣмъ не печалиться нельзя, но и слишкомъ скорбѣть нельзя даже объ Іерусалимѣ“.

1) Съ теченіемъ времени эти гуманные законы были забыты, что и выразилось официально въ установленіи Гилделемъ такъ называемаго „прозбола“, защищающаго работодателя отъ погашенія выданнаго имъ долга (Шевитъ 21, 33).

окраску (см. Иерем. 45, 3 и 5: „ты просишь себѣ великаго: не проси; ибо вотъ Я наведу бѣдствіе на всякую плоть, говоритъ Господь, а тебѣ *вмѣсто добычи оставлю душу твою...*“) „Скорби и вздохи“ здѣсь объявляются полезными, дающими въ качествѣ возмездія сохраненіе *жизни*. Библейскіе самоубійцы (Саулъ, Ахитофель, Иуда... кто еще?!) находились въ совершенно особенныхъ, исключительныхъ обстоятельствахъ... Но, — другой замѣчательный фактъ, во всей Библии мы не находимъ ни одного упоминанія о самоубійствѣ изъ-за *денегъ* и изъ за *любви*, — послѣднее, можетъ-быть, потому, что древніе смотрѣли на женщину иначе и чувствовали любовь не такъ, какъ мы, но объ этомъ ниже.

Музыка, какъ лѣкарство. 5) Итакъ, законъ придавалъ большое гигиѣническое значеніе разнообразнымъ психическимъ воздѣйствіямъ (веселью, соединенному съ отдыхомъ, пребываніемъ на воздухѣ, пѣнію и музыкѣ), а въ первой книгѣ Царствъ, гл. 16, 16 и 23, мы встрѣчаемъ даже прямое указаніе на пользу *музыки* при душевныхъ разстройствахъ съ характеромъ возбужденія и именно когда сознаніе еще сохранено, а такова и была форма бѣшенства Саула (ср. 18, 10 и особенно ст. 11: Саулъ *подумалъ*: „пригвожду Давида къ стѣнѣ“): И когда духъ отъ Бога бывалъ на Саулѣ (т.-е. во время бѣшенства), то Давидъ, взявъ *гусли, игралъ*, — и *отраднѣе и лучше* становилось Саулу, и духъ злой отступалъ отъ него“ (16, 23). Въ подобныхъ случаяхъ музыка рекомендовалась и нѣкоторыми психіатрами нашихъ дней. Глубокая меланхолія Ницше нѣсколько просвѣтлялась и ослабѣвала, когда сестра его играла на фортепіано любимыя имъ пьесы¹⁾.

Гигиѣническое значеніе сна. 6) Древніе справедливо придавали высокую гигиѣническую цѣнность хорошему, крѣпкому сну — „этому доброму дару“ Божію (3 Макк. 5, 6 и 7), улучшающему настроеніе, успокоивающему нервы и

1) Кстати, уже во времена Саула было много случаевъ психическаго разстройства, что видно изъ словъ Анхуса, царя Гефскаго, при видѣ Давида, притворившагося умалишеннымъ: „развѣ мало у меня сумасшедшихъ, что вы привели его?“ (1 Цар. 21, 15). Здѣсь же упомянуты нѣкоторые признаки, симулирующіе умопомѣшательство (чертили на дверяхъ, пускали слюну по бородахъ, бросался на руки). Талмудъ даетъ совершенно *иные* примѣты (Терум. 221 б, 1, 3 внизу), можетъ-быть, характерныя для другихъ встрѣчавшихся тогда формъ.

дающему отдыхъ отъ трудовъ и болѣзней (Іов 2, 9 по LXX). Въ книгѣ Іова (7, 4 и 13) прекрасно описано состояніе безсонницы и тяжелаго болѣзненнаго сна — кошмара (14 и 15). Это безпокойное, неуравновѣшенное состояніе страдающаго нервнаго человѣка прекрасно изображено также во Второзаконіи (28, 67: отъ трепета сердца твоего .. утромъ ты скажешь: „о! если бы пришелъ вечеръ“, а вечеромъ скажешь: „о! если бы наступило утро“). Древніе въ случаѣ безсонницы прибѣгали къ тому же средству, какъ и мы, т.-е. къ чтенію (Эсеирь 6, 1: „Въ ту ночь Господь *отъялъ сонъ* отъ царя, и онъ велѣлъ принести памятную книгу дневныхъ записей; и *читали ихъ* предъ царемъ“); они такъ же хорошо знали, что крѣпкій, освѣжающій сонъ въ большинствѣ случаевъ есть слѣдствіе труда и умѣренности въ пищѣ, тогда какъ пресыщеніе даетъ безсонницу и одышку (Іис. сынъ Сирах. 31, 21—24: „*немногимъ*¹⁾ довольствуется человѣкъ благовоспитанный, и потому онъ не страдаетъ *одышкою* на своемъ ложѣ; „здоровый сонъ бываетъ при умѣренности желудка; страданіе безсонницею и холера и рѣзъ въ животѣ бываютъ у человѣка ненасытнаго“). Тому же учитъ Екклезіастъ (5, 11: „сладокъ сонъ трудящагося, мало ли, много ли онъ съѣстъ; но пресыщеніе богатаго не даетъ ему уснуть“). То же самое и мы теперь часто повторяемъ нашимъ больнымъ. Слова учениковъ къ Іисусу Христу о Лазарѣ: „Господи, если уснулъ, то выздоровѣетъ“ (Іоан. 11, 12) служатъ выраженіемъ убѣжденія въ цѣлительной силѣ сна, проявляющейся часто и въ наше время и представляющей собою *vis medicatrix naturae*: больныя животныя постоянно спятъ, и нѣкоторыя болѣзни у людей (напр. мигрень) часто „проходятъ сномъ“. Наоборотъ, появленіе безсонницы служить иногда первымъ и весьма грознымъ симптомомъ грядущаго нервнаго расстройства. Съ другой стороны, люди физически здоровые, но психически ограниченные и незанятые отдаютъ сну добрую половину своей жизни и засыпаютъ, когда имъ угодно; такъ же поступаютъ и животныя, которымъ нечего дѣлать. И

¹⁾ Сирахъ даетъ мудрый совѣтъ *изучать себя*, наблюдать, что вредно, и не позволять себѣ этого (37, 30); „ибо не все полезно для всѣхъ, и не всякая душа ко всему расположена... Многояденіе вызываетъ болѣзнь... отъ пресыщенія многіе умерли, а *воздержимый прибавитъ себѣ жизни*“ (§ 34). Магометъ также хвалитъ воздержаніе, такъ какъ „Богъ не любитъ неумѣренныхъ“.

въ этомъ ихъ спасеніе : если бы не сонъ, то первые „заболѣли бы психическимъ разстройствомъ“, а вторыя — попросту сказать, взбѣсились. Сонъ многихъ людей доказываетъ, что жизнь человѣческая вообще не коротка, а часто, повидимому, даже длинна. „Во время оно“ ложились рано — съ заходомъ солнца (Иовъ 2, 9 по LXX и Быт. 28, 11) и рано вставали (Ис. сына Сирах. 31, 22), т.-е. вели нормальный, сообразный съ *природой* образъ жизни и не превращали день въ ночь и наоборотъ. Они предчувствовали, что вполне понимаемъ и совѣтуемъ мы, а именно, что нервной системѣ нуженъ непременно *ночной* отдыхъ, такъ какъ при отсутствіи дневного свѣта въ организмѣ происходятъ весьма важныя химическія процессы. Если сонъ необходимъ людямъ обыкновеннымъ, то тѣмъ болѣе еще высокодаровитымъ личностямъ, умъ и сердце которыхъ совершаютъ массу работы. Фарраръ въ своей „Жизни Иисуса Христа“ говоритъ, что Спаситель никогда не хворалъ, отличаясь силой и неутомимостью. Великимъ подспорьемъ для Его тѣлесной крѣпости служило „обладаніе способностью быстрого и глубокаго сна даже на кормѣ въ бурю“.

7) Въ книгѣ Товита (гл. 6, 9 и 11, 10 и 11) говорится о благопріятномъ дѣйствиіи рыбьей *желчи* при лѣченіи бѣльма: „и приложилъ (Товія) желчь къ глазамъ отца своего. Глаза его заѣло, и онъ отеръ ихъ; и снялись съ глазъ его бѣльма“. Въ Талмудѣ рекомендуется для излѣченія бѣльма смазывать глазъ *кровью* (Шаббатъ 46 д).

8) Считаю позволительнымъ замѣтить, что нѣкоторые обряды, напр. питье „воды ревности“ (Числь 5, 12—31), могли дѣйствовать не только чудодѣйственно въ смыслѣ наказанія Божія, но также отчасти, можетъ-быть, въ видѣ *опущенія*, которое при такихъ обстоятельствахъ весьма возможно, тѣмъ болѣе, что 1) по Талмуду женѣ, не хотящей, т.-е. боящейся, пить, „желѣзными щипцами раскрывали ротъ, держали ее и заставляли пить“, и 2) дѣйствіе получалось *быстро*: „не успѣетъ она вытнуть, какъ лице ея зеленѣетъ, жилы наполняются“ и пр. (Сота, стр. 284, 3 и 4).

Лѣченіе престарѣлаго Давида. Ависага. 9) Остается еще обратить вниманіе на одно весьма интересное обстоятельство, описанное въ 3-й книгѣ Царствъ (гл. 1, 1—4): „и искали красивой дѣвицы во всѣхъ предѣлахъ Израильскихъ, и нашли Ависагу сунамтянку и привели ее къ царю. Дѣ-

вица была очень *красива* и ходила за царемъ и прислуживала ему; *но* царь не позналъ ея“ (3 и 4). Есть мнѣніе, будто это было сдѣлано именно только *для содѣванія* престарѣлаго царя, но оно, по-моему, не вѣрно или не полно, что доказывается стихомъ 4-мъ той же 1-й главы: „*но* царь не позналъ ея“. Это „но“ весьма характерно и убѣдительно, и какъ бы говоритъ, что рассчитывали на результатъ именно въ этомъ направленіи, *но* безуспѣшно. Фарраръ проводитъ мысль (см. „Соломонъ и его время“), что Ависага была только сидѣлкой, въ противномъ случаѣ согласно восточному этикету Вирсавія не могла проникнуть въ комнату, гдѣ былъ царь и она. Но это можно понимать такъ, что врачи сначала рассчитывали на *цѣлебный* эффектъ ея пребыванія; когда же ничего изъ этого не вышло, то не удалили ея, а оставили уже въ качествѣ простой сидѣлки, къ которой могъ уже привыкнуть Давидъ. Оставляя ея, врачи, можетъ быть, еще не теряли окончательно надежды достигнуть своей, предполагаемой мною, цѣли, для чего и требовалось именно *постоянное* пребываніе Ависаги. О такомъ терапевтическомъ методѣ сообщаютъ многіе авторы (см. Фарраръ, I. с. и Монтегацца, „Физиологія любви“), свидѣтельствующіе, что присутствіе особи другого пола увеличиваетъ сопротивленіе организма внѣшнимъ вреднымъ вліяніямъ (голоду и пр.) и .. *продляетъ жизнь*. А, вѣдь, этого-то именно и хотѣли врачи Давида. Мы уже видѣли, что бракъ „продляетъ дни“ и излѣчиваетъ разныя болѣзни, что и понятно, такъ какъ половыя влеченія и дѣятельность играютъ доминирующую роль въ жизни организма и столь тѣсно и непосредственно связаны съ остальными функціями тѣла, что нормальное состояніе послѣднихъ возможно часто лишь при наличности и достаточномъ развитіи первыхъ. Не даромъ первые признаки старости наблюдаются всего чаще именно съ этой стороны, и не даромъ больныя и слабыя животныя становятся бодрѣе и крѣпче при наступленіи времени половой дѣятельности. Отсюда естественно и послѣдовательно стараніе повысить, возбудить половую сферу въ цѣляхъ усиленія другихъ функцій тѣла. Именно на этомъ отчасти основано столь широкое распространеніе извѣстнаго рода картинъ, относящихся *вообще* къ тому отдѣлу, который французы называютъ „Nu“ и который именно во Франціи нашелъ себѣ самое широкое гостепріим-

ство. Но, вѣдь, всѣ эти „Nu“ не могутъ выдержать даже отдаленнаго сравненія съ указаннымъ опытомъ врачей Да-вида! Это была остроумная попытка *психическаго* воздѣйствія на угнетенную половую сферу, но послѣдняя оказалась уже угасшей и „не реагировала“. Въ наши дни въ подобныхъ случаяхъ можно было бы сдѣлать другую пробу — *физически* подѣйствовать на организмъ помощью такъ называемымъ впрыскиваній Броунъ-Секара, несправедливо оставленныхъ медиками, а, наоборотъ, заслуживающихъ самага широкаго распространенія. Я самъ видѣлъ и вообще знаю нѣсколько случаевъ, гдѣ названныя инъекціи оказали несомнѣнную и весьма большую пользу. Да это такъ и быть должно: вѣдь онѣ даютъ старѣющему, истощенному организму необходимое тонизирующее вещество, котораго онъ уже лишился, такъ какъ оно вырабатывается железами еще дѣятельными и всасывается въ кровь въ видѣ такъ называемой *secretio interna*. Этимъ, т.-е. накопленіемъ въ крови этого вещества, объясняется тотъ физическій и психическій подъемъ, — известный избытокъ силъ, наблюдающійся здоровыми людьми послѣ болѣе или менѣе долговременнаго воздержанія, и это доказываетъ полезность такого воздержанія для людей слабыхъ духомъ и тѣломъ: они этимъ какъ бы производятъ, такъ сказать, *самовпрыскиваніе* — *autoinjectio*¹⁾.

Болѣзнь Асы. Всѣ приведенные выше примѣры съ несомнѣнностью свидѣтельствуютъ о глубокой наблюдательности древнихъ, о ихъ правильной и достойной оцѣнкѣ „психическаго момента“ въ дѣлѣ гигиены и терапіи, равно какъ и вообще о ихъ способности. Но, съ другой стороны, остается въ полной силѣ мое предварительное замѣчаніе, сдѣланное въ началѣ этой статьи, что въ Библии гораздо больше косвенныхъ гигиеническихъ предписаній, чѣмъ чисто медицинскихъ, т.-е. лѣчебныхъ: во всѣхъ приведенныхъ примѣрахъ мы *не находимъ*

¹⁾ Дѣло съ Броунъ-Секаровскими впрыскиваніями въ сущности еще очень не разработано. Я съ своей стороны одно время хотѣлъ пропагандировать для *такихъ* впрыскиваній *лецитинъ*, содержащій много фосфора, играющій большую роль въ химіи организма, но, къ сожалѣнію, весьма дорогой. Есть инъекціи, приготовленныя изъ нервной ткани животныхъ. Полезно было бы попробовать получать ихъ изъ мозга *не* теплокровныхъ, а хладнокровныхъ животныхъ, отличающихся своей выносливостью и живучестью даже при самыхъ неблагоприятныхъ обстоятельствахъ (напр. въ атмосферѣ водорода и пр.).

почти ни одного въ полномъ смыслѣ слова *лѣкарства*... Скажу болѣе: на протяженіи всей Библии не сообщается ни одного случая, чтобы кто-либо былъ вылѣченъ врачами¹⁾. Мало того: нѣтъ почти ни одного указанія, чтобы какое-либо опредѣленное, извѣстное лицо вообще лѣчилося. Я говорю: почти, такъ какъ исключеніе составляетъ царь Аса, про котораго читаемъ слѣдующее во 2-й книгѣ Паралипоменонъ (16, 12 и 13): „И сдѣлался Аса боленъ ногами, и болѣзнь его поднялась до верхнихъ частей тѣла (водянка?): *но онъ въ болѣзни своей взыскалъ не Господа, а врачей*. И почилъ Аса“... пояснительно добавляетъ лѣтописецъ. Чтò это была за болѣзнь? Она продолжалась два года, ибо царь захворалъ на 39-мъ году, а умеръ на 41-мъ своего царствованія (ст. 12 и 13). Для рожи это срокъ слишкомъ долгій, для элефантиазиса — короткій; болѣзнь поднималась снизу вверхъ; этотъ признакъ и 2-лѣтняя продолжительность всего болѣе подходятъ къ водянкѣ. Такъ это или нѣтъ, но приведенное мѣсто Паралипоменонъ настолько характерно, что на немъ слѣдуетъ остановиться. Мы узнаемъ изъ него, 1) что захворавшій Аса прибѣгнулъ къ врачебной помощи, 2) что онъ поступилъ не какъ слѣдуетъ („но“ ст. 12) и 3) что по-настоящему онъ долженъ былъ бы обратиться къ Богу, а не къ врачамъ.

Библейскій человѣкъ обращался преимущественно къ Богу, а не къ врачамъ. Этотъ взглядъ очень соотвѣтствуетъ убѣжденію библейскаго человѣка и находитъ себѣ апологію и развитіе во многихъ мѣстахъ св. Писанія. Такъ, напр., Богъ, укоряя черезъ пророка ефремлянъ, говоритъ: „И не зывали ко Мнѣ сердцемъ своимъ, когда *вопили на ложалъ своихъ*“ (Осіи 7, 14)... „не сознавали, что *Я врачевалъ ихъ*“ (Осіи 11, 3). Въ книгѣ Премудрости Соломоновой прямо сказано объ евреяхъ (16, 12): „*Не трава и не пластъыръ* врачевали ихъ, но *Твое, Господи, всеисцѣляющее слово*“. Ту же мысль мы встрѣчаемъ во многихъ псалмахъ (напр. 114, 3 и 8) и въ словахъ Соломона при освященіи храма, въ которыхъ *молитва* выставляется обыкновеннымъ и весьма дѣйствительнымъ средствомъ про-

¹⁾ Отрицательное недověрчивое отношеніе къ медицинѣ ясно сквозитъ въ извѣстной пословицѣ: „врачу, испѣлся самъ“ (Луки 4, 23), въ Псалмѣ 84, 11 по-славянски („или врачеве воскресятъ?“), равно какъ и въ изреченіи рабби Иуды: „лучшаго врача — въ геенну“ (Киддуш. стр. 424 вверху).

тивъ *моровой язвы* и вообще какой бы то ни было *болѣзни* (3 Цар. 8, 37). Въ 4-й книгѣ Царствъ 20, 1—7 сообщается, что Езекія, заболѣвъ, не взыскивалъ врачей, а горячо молился Богу, и быстро выздоровѣлъ. Молитву же предпочтительно въ такихъ случаяхъ рекомендуетъ и ап. Іаковъ, удостовѣряя, что „молитва вѣры спасетъ болящаго“ (Іак. 5, 14 и 15). Я приводилъ уже цитаты, доказывающія, что исполненіе закона предохраняетъ отъ болѣзней (7, 12 и 15: „если вы будете слушать законы сіи, хранить и исполнять ихъ... не будетъ (у тебя) ни безплоднаго, ни безплодной, и отдалить отъ тебя Господь всякую немощь и никакихъ лютыхъ болѣзней египетскихъ не наведетъ на тебя“), и что мудрость есть условіе и причина долготѣія (Прем. Солом. 9, 11); подъ мудростью же разумѣется благочестіе, какъ это явствуется изъ прелестнаго выраженія Іова: „се благочестіе есть премудрость, а еже удалитися отъ зла есть *отдѣліе*“ (Іов. 28, 28)¹⁾.

Положеніе врача и его дѣятельность въ библейскія времена. О врачахъ и ихъ дѣятельности всего болѣе говорить книга Іисуса сына Сирахова; но смыслъ его словъ *оъ сущности* тождественъ съ приведенными ранѣе мыслями. Правда, онъ констатируетъ почетное отношеніе къ врачамъ даже со стороны вельможъ и царей (38, 1—3), и это, конечно, былъ уже огромный шагъ впередъ сравнительно съ тѣмъ положеніемъ *слугъ*, которое занимали врачи при дворѣ фараона и даже въ домѣ Іосифа (см. Быт. 50, 2: „И повелѣлъ Іосифъ слугамъ своимъ врачамъ бальзамировать отца его“). Іисусъ сынъ Сираха даетъ понять, что лѣкарства имѣютъ свое благотворное дѣйствіе („Господь создалъ изъ земли врачевства, и благоразумный человекъ не станетъ пренебрегать

¹⁾ Помнится, у Сократа есть подобная же мысль, что добродѣтель есть знаніе, въ которомъ надо практиковаться и усовершенствоваться. Это добавленіе есть въ сущности и въ мысли Іова, такъ какъ разъ избѣганіе зла есть *заніе*, то, конечно, его надо изучать практически. Еще одна изъ героинь Бальзака („Бѣдные родственники“), сравнивая исторію Самсона и Далиды съ миломъ о Геркулесѣ и Омфалѣ, задавала празднымъ вопросомъ, кто подражалъ: Греція — Іудея или Іудея — Греція? Но насчетъ мысли Іова подобный вопросъ уже со слѣбъ не можетъ имѣть мѣста. Однакожъ какая это многозначительная мысль, что избѣганіе зла есть знаніе, и что надо практиковаться въ добродѣтели (ср. Ефес. 4, 13 и 14).

ими“ — ст. 4; „Приготавливающийъ лѣкарства дѣлаетъ изъ нихъ смѣсь, и занятія его не оканчиваются (на этомъ), и чрезъ него бываетъ благо на лицѣ земли“ — ст. 8) и совѣтуетъ держать при себѣ врача, „ибо въ *иное время* и въ ихъ рукахъ бываетъ успѣхъ“ (ст. 13). Последнее обстоятельство онъ объясняетъ тѣмъ, что и врачи „молятся Богу“ о выздоровленіи своихъ пациентовъ (ст. 14). При этомъ невольно рисуется въ воображеніи обаятельная фигура древняго восточнаго врача, молящагося Творцу о выздоровленіи своего больного. Не эта ли чудная картина вдохновила архіеп. Михаила Могилевскаго къ написанію его замѣчательной „молитвы врача“ (см. „Вѣра, Надежда, Любовь“, соч. архіеп. Михаила Могилевскаго, Кіевъ 1848 г.)? Такой докторъ напоминаетъ древняго монаха-иконописца, молитвой приготавливавшегося и съ молитвой на устахъ приступавшаго къ созданію священныхъ изображеній, пережившихъ вѣка на благо религіознаго человѣчества. Онъ также „дѣлаетъ смѣсь“ красокъ, и „занятія его этимъ не оканчиваются“. Художникъ-иконописецъ возсоздаетъ, т.-е. изображаетъ, ту или другую религіозную идею, т.-е. божественную мысль, а излѣчивающій врачъ поддерживает, реставрируетъ ту же мысль Бога, только начертанную не на мраморѣ или полотнѣ, а на извѣстной чело-вѣческой индивидуальности, — этомъ оживленномъ кускѣ вещества, предназначенномъ для совершенствованія и очищенія обитающаго въ немъ духа путемъ испытанія и страданій... Свою рѣчь о медикахъ Иисусъ сынъ Сираха оканчиваетъ слѣдующими словами (ст. 15): „Но кто согрѣшаетъ передъ Сотворившимъ его, да впадетъ въ руки врача!“ Это, вѣроятно же всего, направлено по адресу разныхъ хирургическихкихъ мѣропріятій. Такъ, повидимому, смотритъ на дѣло и авторъ изданной въ Москвѣ анонимной брошюры: „Врачи и ихъ пациенты“, прибавляя къ ст. 15 слова: „и они (врачи) терзаютъ его“ (операциями?). И это вполне гармонируетъ съ условіями времени, когда не знали ни морфія, ни хлороформа, ни кокаина. И приведенными выше словами очевидно же всего доказывается, какой громаднй шагъ впередъ сдѣлали медицина вообще и хирургія въ особенности. Мы часто даже удивляемся, какъ тогдашніе люди могли вообще рѣшиться на операцію, мы не имѣемъ понятія о томъ ужасѣ, который они испытывали передъ ней, и который такъ хорошо

изображенъ Фарраромъ въ жизнеописаніи блаженнаго Августина, въ томъ мѣстѣ, гдѣ разсказывается о чудѣ, совершившемся надъ больнымъ Иннокентіемъ (см. „Отцы Церкви“). Надо быть врачомъ, нѣтъ, — надо быть больнымъ какою-нибудь невралгіей, желчными или печеночными камнями, чтобы понять, какое благодѣяніе для человѣка представляетъ морфій, — этотъ быстрый и могучій утѣшитель страдальцевъ. Здоровымъ — онъ ядъ, но больнымъ часто значительно продляетъ жизнь, а иногда оказываетъ пользу даже въ самыхъ безнадежныхъ случаяхъ! Съ нимъ, конечно, не можетъ сравняться никакое „есмирнисмено вино“ (Марк. 15, 23), и ничѣмъ *такимъ* не обладала медицина древнихъ, по всѣмъ видимостямъ не владѣвшая никакимъ *чисто льчебнымъ* сокровищемъ сравнительно съ нашей, по крайней мѣрѣ, насколько можно объ этомъ судить на основаніи Библии, — одного изъ самыхъ раннихъ, если не старѣйшаго изъ дошедшихъ до насъ документовъ сѣдой древности. Иногда обвиняютъ нашу современную медицину въ малоуспѣшности, но эти обвинители, кстати сказать, обыкновенно далеко стоящіе отъ льчебнаго дѣла, забываютъ, что медицина и религія имѣютъ нѣчто общее: обѣ онѣ борятся со зломъ. Не даромъ между святыми много врачей, такъ же какъ и между благодѣтелями. Достаточно вспомнить имя доктора Гааза и то благодарное уваженіе арестантовъ къ своимъ врачамъ, которое столь ярко обрисовано въ „Запискахъ изъ Мертваго дома“! И религія, какъ и медицина, далеко не всегда проповѣдуетъ и дѣйствуетъ успѣшно: обѣ онѣ должны считаться съ однимъ закономъ природы, по которому сдѣлать зло неизмѣримо легче, чѣмъ добро; такъ, напр., отравить человѣка легче, чѣмъ его вылѣчить. Въ глубокой древности священникъ былъ врачомъ своего народа (см. Левитъ), но и современныя миссіонерскія общины прежде всего заводятъ больницы и всѣми силами стараются прійти на помощь страждущему человечеству: идея единенія медицины съ религіей весьма жизненна, не даромъ первая родилась у алтаря — подъ благословеніемъ второй. И жизнь миссіонера, и существованіе врача часто весьма богаты неприяностями, не даромъ статистика показываетъ, что медики отличаются наименьшею продолжительностью жизни. Это и понятно. Работа обыкновеннаго, нанчаще встрѣчающагося врача очень трудна, безпokoйна,

располагаетъ къ зараженію, мѣшаетъ пользоваться правильнымъ семейнымъ образомъ жизни. Кромѣ того, есть ли вообще гражданинъ, такъ сказать, безправнѣе доктора, который по точному смыслу закона долженъ представлять изъ себя какую-то неутомимую, всегда готовую къ дѣлу филантропическую машину, часто даже лишенную *дѣйствительной* возможности требовать вознагражденія за свой трудъ?!

В. Недзвецкій.

(Окончаніе будетъ.)

ОТДѢЛЪ II.

ЕЩЕ ПЯТНАДЦАТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ СЪ РАСКОЛОМЪ¹⁾.

1886-й годъ.

(Первая половина.)

Минувшій годъ оставилъ намъ память и о значительномъ успѣхѣ нашихъ совокупныхъ трудовъ и о неменьшихъ огорченіяхъ. Отецъ Павелъ, подвергшись тяжелой болѣзни, бывшей прямымъ послѣдствіемъ его чрезмѣрныхъ трудовъ и суровой подвижнической жизни, испытывалъ притомъ немалую душевную скорбь, видя необезпеченность своей обители, особенно же безучастность со стороны ближайшей духовной власти и къ монастырю, и къ нему лично, и, что всего болѣе огорчало его, къ тому великому дѣлу, на которое отдавалъ онъ всѣ свои силы; на меня же все больше и больше ополчались и раскольники чрезъ посредство либеральной, купленной имп., печати вмѣстѣ съ свѣтской властью, имъ покровительствовавшей, и недоброжелатели внутренніе, изъ лжебратіи, сильныя поддержкой духовной власти. Обоихъ насъ всего больше огорчали практическія проявленія этого недоброжелательства со стороны лицъ, *иже купно съ нами наслаждались брашны въ дому Божиємъ* и должны были бы ходить *единомыслиемъ*. Послѣднее обнаруженіе этого недоброжелательства на братскомъ праздникѣ, заставлявшее опасаться и еще подобныхъ, невольно возбуждало тревожныя мысли. 7-го января отецъ Павелъ писалъ мнѣ, имѣя въ виду именно это обстоятельство:

„Съ Рождества Христова я вамъ ничего не писалъ. Причина тому та, что въ это время чувствовалъ себя слабымъ и потому тцался дать себѣ покой.

¹⁾ Продолженіе, см. 3-ю книгу.

„У меня былъ Игнатій Александрычъ и сказывалъ, что вы послѣ братскаго праздника находитесь въ печали. Признаюсь вамъ, что и я нѣсколько покручинился; но, благодареніе Богу, скоро одумался. Думаю: Зачѣмъ скорбѣть! Это только радость врагамъ. Вспомнимъ словеса св. Златоуста къ Олимпіадѣ. Онъ писалъ: „Что ты себя убиваешь печалію, помогаешь тѣмъ врагамъ своимъ?“ И намъ чтò много скорбѣть? Слава Богу, — мы достаточно сдѣлали въ пользу святой Церкви, и чтò сдѣлано, того недоброжелатели наши опрокинуть не могутъ. Достаточно вспомнить вашъ недавній подвигъ о снятіи рогожскихъ олтарей. Да и впредь дѣлать доброе едва ли они могутъ намъ воспрепятствовать, и чтò намъ Богъ поможетъ, столько по силѣ и будемъ дѣлать. Потому нужно возложить всю надежду на Бога. Только не унывайте. Да еще нужно не спѣшить дѣломъ о замышленномъ отдѣлѣ Братства, а лучше осмотрѣться и подтверже узнать, насколько въ немъ участвуетъ владыка и какая у него цѣль. Тогда лучше можно будетъ судить о цѣли. Объ немъ мнѣ желательно съ вами поговорить лично: тогда вмѣстѣ все обсудимъ. Только не скорбите и не спѣшите. Потерпимъ. Съ нами Богъ.

„Я слышалъ, что дѣянія Казанскаго собора Синодомъ утверждены. Любопытно, какъ же Московскій владыка не показалъ противъ нихъ ревности? Вѣдь тамъ раскрытъ правильный взглядъ на обряды, котораго онъ не раздѣляетъ. Не понимаютъ тѣ, кто такъ цѣнить обрядъ, что изъ-за него закрываютъ доступъ въ Церковь, — не понимаютъ, что Спаситель міра распялся за души людей, а не за обрядъ, и что поэтому нужно жертвовать обрядами ради спасенія душъ. Сироты мы послѣ владыки — Филарета. Впрочемъ, покойный владыка Макарій это дѣло хорошо понималъ“.

Вскорѣ послѣ этого я видѣлся съ отцомъ Павломъ въ Москвѣ, куда пріѣзжалъ съ моей семьей. Онъ посѣтилъ меня въ гостиницѣ, и о всемъ нужномъ мы переговорили. Тогда, между прочимъ, онъ передалъ мнѣ статью по поводу напечатаннаго въ *Холмскомъ Вѣстникѣ* отчета о поѣздкѣ протоіерея Добровольскаго къ прусскимъ старообрядцамъ. Я имѣлъ намѣреніе перепечатать въ *Братскомъ Словѣ* этотъ очень интересный „отчетъ“, и такъ какъ въ немъ шла рѣчь о лицахъ, хорошо знакомыхъ отцу Павлу и не рѣдко упоминалось объ немъ самомъ, то я и просилъ его написать для меня свои замѣтки, или воспоминанія въ дополненіе къ тому, о чемъ сообщалъ о Добровольскій: эту статью, написанную въ формѣ

письма ко мнѣ, отецъ Павелъ тогда мнѣ и передалъ. Еще показаль онъ мнѣ письмо, полученное имъ отъ Оренбургскаго преосвященнаго Веніаміна. Видаясь и бесѣдуя съ этимъ приснопамятнымъ архипастыремъ, я совѣтоваль ему, въ недоумѣнныхъ случаяхъ, касающихся раскола, обращаться непосредственно къ отцу Павлу, котораго онъ высоко чтить, не зная лично, — я увѣряль, что отецъ Павелъ со всею готовностію отвѣтитъ ему на всякій вопросъ. Теперь преосвященный Веніаминъ и спрашиваль отца Павла: какъ поступать въ тѣхъ случаяхъ, когда переходитъ въ Церковь старообрядецъ, вѣнчанный въ расколѣ, — слѣдуетъ ли его перевѣнчивать, или должно признавать дѣйствительнымъ его бракъ? Отецъ Павелъ намѣреваль написать обстоятельный отвѣтъ на этотъ весьма важный для практическаго примѣненія и довольно трудный вопросъ, и обѣщаль прислать мнѣ для просмотра свой отвѣтъ. Тогда же отецъ Павелъ сообщил мнѣ, что собирается съѣздить въ Гуслицы, къ своему любимому духовному сыну А. В. Смирнову, отъ котораго и мнѣ передалъ приглашеніе. Возвратившись изъ Москвы, я писалъ отцу Павлу:

„Усердно благодарю васъ за ваше „письмо“ по поводу статьи *Холмскаго Вѣстника*: напечатаю его въ слѣдующей же книжкѣ моего журнала. Оно очень интересно¹⁾).

„Если поѣдете къ А. В. Смирнову, передайте ему мою благодарность за приглашеніе и скажите, что, къ сожалѣнію, при всемъ желаніи, не могу имъ воспользоваться. По моимъ расчетамъ, если ѣхать, то придется употребить на это четыре или пять дней въ общей сложности. При моихъ срочныхъ дѣлахъ это большая трата: могу запутаться и не справиться. Далъ бы Богъ хоть лѣтомъ, на свободѣ, къ нему съѣздить. А побывать у него, да и вообще въ тѣхъ краяхъ, мнѣ очень хочется.

„Написаль я замѣтку противъ статьи Боголѣпова и думаю напечатать въ четвертой книжкѣ *Братскаго Слова*. Дѣлаю это больше потому, что № газеты, гдѣ она напечатана, получилъ даже изъ Петербурга: думаю, что министру не будетъ непріятно мое замѣчаніе; а министру мы очень обязаны²⁾).

¹⁾ Напечатано вмѣстѣ съ статьей *Холмскаго Вѣстника* въ 4-й кв. *Братскаго Слова* 1886 г. (т. I, стр. 289 и 301).

²⁾ Статья Боголѣпова, въ которой доказывается, что будто бы министромъ Внутреннихъ Дѣлъ неправильно понимается и прилагается законъ 3 мая 1883 г., была напечатана въ *Современныхъ Извѣстіяхъ*. Моя замѣтка о ней явилась именно въ 4-й кв. *Братскаго Слова* 1886 г. (т. I, стр. 319).

„Вчера, въ Москвѣ, случайно видѣлся съ Сербскимъ митрополитомъ (Михаиломъ): собирается посѣтить васъ“.

Вскорѣ послѣ этого отецъ Павелъ писалъ:

„Посылаю вамъ мое письмо къ преосвященному Оренбургскому: прошу прочесть и исправить, что требуется; можетъ, вздумаете что и прибавить. Тогда я перепишу и пошлю.“

„Радъ я, что видѣлъ все ваше семейство. Господь да хранить васъ!“

18-го февраля я отвѣчалъ отцу Павлу:

„Возвращаю ваше письмо къ преосвященному Веніамину. Оно очень хорошо. Кое-что я исправилъ; но если найдете, что исправлено не къ лучшему, оставьте, какъ было. Приходить мнѣ на мысль, нельзя ли со временемъ напечатать его, разумѣется, не упоминая, къ кому оно писано и по какому случаю. Вопросъ имѣетъ важное значеніе, и рѣшать его нерѣдко приходится на практикѣ. А какъ рѣшить? — многіе могутъ затрудниться.“

„Наипаче я долженъ благодарить васъ, что приняли на себя трудъ побывать у меня въ гостиницѣ. Возвратились мы благополучно.“

„Податель сего письма, нашъ студентъ, желаетъ получить на недѣлю „Виноградъ“ Денисова, чтобы поработать надъ нимъ здѣсь. Хотя по правиламъ и не слѣдуетъ отпускать книги изъ библіотеки, но окажите ему довѣріе, — онъ возвратитъ въ сохранности“.

На другой день, *19-го февраля*, еще до полученія моего письма, отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Честь имѣю увѣдомить васъ: вчера, т.-е. 18-го числа, передъ вечернею, посѣтилъ меня прокуроръ Московской Синодальной конторы А. А. Н—дъ. Онъ пріѣзжалъ по порученію К. П. лично распросить меня о происходившемъ на братскомъ праздникѣ, — видно, дошли вѣсти объ этомъ и до Петербурга. Я высказалъ прямо, какая цѣль имѣется у желающихъ открыть миссіонерскій отдѣлъ въ Братствѣ. А. А. сказалъ мнѣ, что имѣетъ порученіе сообщить викарію, чтобы прекратилъ это дѣло. Благодареніе К. П., что не забываетъ о насъ. Богъ дастъ, этимъ и кончится дѣло“.

Затѣя — расколоть Братство этимъ, дѣйствительно, и кончилась, — новыхъ попытокъ къ тому уже не дѣлалось.

На другой день, 20-го февраля, отецъ Павелъ отвѣчалъ уже на мое письмо отъ 18-го числа:

„Привѣтствую васъ съ Сырною седмицею и наступающимъ святымъ постомъ, который да дастъ вамъ Господь препроводить съ душевною пользою. Въ чемъ виноватъ, какъ человѣкъ, прошу у васъ прощенія. Взаимно и вамъ желаю получить прощеніе отъ Всевышняго.

„Письмо, исправленное вами, получилъ. За исправленіе благодарю. Въ такомъ видѣ и пошлемъ его преосвященному. Напечатать его, если разсудите, не препятствую; только надо повременить.

„Подателю письма рукопись „Винограда“ отдали.

„Боголѣповъ большую услугу сдѣлалъ православной Церкви, вызвавъ своею статьею вашу отвѣтъ. Теперь стало ясно для всѣхъ, что въ законѣ 3-го мая 1883 г. нѣтъ разрѣшенія раскольникамъ строить новыя молитвенныя зданія.

„Я читалъ отчетъ Владимірскаго Братства, — тамъ помѣщено прекрасное распоряженіе преосвященнаго Владимірскаго Θεогноста о томъ, чтобы, гдѣ существуетъ расколъ, благочинные дѣлали съѣзды подлежащаго имъ духовенства для совѣщаній, какія мѣры предпринимать для сокращенія раскола; есть и другія любопытныя извѣстія. Я совѣтовалъ бы вамъ изъ этого отчета сдѣлать извлеченія съ вашими замѣчаніями, чтобы возбудить къ подражанію и духовенство другихъ епархій. Если у васъ нѣтъ отчета Владимірскаго Братства, я вамъ пришлю.

„*По множеству болѣзней моихъ грѣховныхъ въ сердцѣ моемъ, утѣшенія Твоя, Господи, возвеселиша душу мою* (Пс. 93, 19).

„Незадолго передъ симъ пришелъ въ нашъ монастырь изъ Хвалынскаго уѣзда одинъ крестьянинъ, бывший уставщикъ бѣглоповцевъ, теперь не имѣющихъ никакого священства: имя ему Филиппъ Леонтьевъ Углицковъ человѣкъ, начитанный и хорошо понимающій Писаніе. Онъ привезъ вторую часть „Выписокъ Озерскаго“, всю истрепанную, и цѣль его пріѣзда именно провѣрить книгу Озерскаго, справедливы ли въ ней свидѣтельства о имени *Иисусъ*, о тройственномъ аллилуіа и другихъ предметахъ разномыслія между старообрядцами и православными. Занялся онъ этою провѣркою съ великимъ тщаніемъ, и нашелъ, что выписки сдѣланы во всемъ согласно съ тѣми книгами, изъ которыхъ взяты. Кончилось тѣмъ, что 16-го числа онъ присоединился къ Церкви въ нашемъ монастырѣ. Я наградилъ его моими сочиненіями, далъ обѣ части

Выписокъ Озерского и другія книги братскаго изданія, что его весьма утѣшило. Съ благодушiемъ и радостію духовною возвращается онъ восвоися, готовясь еъ подвигу терпѣнія отъ своихъ родственниковъ, пребывающихъ въ расколѣ, ибо намѣрень не молчать о правотѣ св. Церкви. Не утѣшеніе ли это, что Церковь пріобрѣтаетъ изъ среды раскола такихъ людей, которые могутъ быть проповѣдниками истины?

„За симъ призываю на васъ и на семейство ваше благословеніе Божіе и вашихъ прѣшу молитвъ“.

23-го февраля я отвѣчалъ:

„Привѣтствую и васъ съ наступленіемъ святаго поста. Для васъ настаетъ великій подвигъ: да укрѣпитъ Господь и духовныя и тѣлесныя ваши силы! Помяните въ молитвахъ и меня лѣниваго на покаяніе и пощеніе. Приходится первую недѣлю оставить безъ говѣнья. Привелъ бы Богъ исполнить этотъ христіанскій долгъ въ недѣлю страстей Христовыхъ.“

„Отчетъ Владимірскаго Братства имѣю и также обратилъ вниманіе на воззваніе преосвященнаго Θεогноста къ подчиненному духовенству. Но примѣтилъ также, что духовенство (пока) не особенно усердно отозвалось на это воззваніе. Много ли два-три дѣятеля на всю епархію, изобилующую раскольниками? Скажите, пожалуста, кто этотъ о. Трифонъ изъ вашихъ учениковъ? Желалъ бы имѣть о немъ свѣдѣнія¹⁾. Написать объ отчетѣ имѣю намѣреніе или въ 5-й, или въ 6-й книжкѣ *Братскаго Слова*.“

„Отраднѣйшій случай обращенія изъ раскола сообщаете вы мнѣ. Хочется и объ немъ сказать въ журналѣ²⁾.“

„А письмо къ преосвященному Оренбургскому, конечно, не теперь я предполагаю предать тисненію, а со временемъ³⁾.“

1) Въ отчетѣ Владимірскаго Братства былъ упомянутъ, какъ искусно дѣйствующій противъ раскола, „священникъ села Григорьева Трифонъ Прокопѣвъ, самъ вышедшій изъ раскола, и ученикъ всѣмъ извѣстнаго о. архимандрита Павла“.

2) Въ пятой книжкѣ журнала, въ статьѣ „Присоединенія изъ раскола къ православнои Церкви“, я дѣйствительно говорилъ и о присоединеніи Филиппа Леонтьева, даже привелъ начальныя и заключительныя слова изъ письма о. Павла (*Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 403—405).

3) Оно было напечатано уже въ 20-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 711) и, какъ будетъ сказано въ свое время, послужило поводомъ къ полемикѣ между о. Павломъ и проф. Нильскимъ.

„Благодарю васъ за доброе слово о моемъ объясненіи съ Боголѣповымъ. Какъ приняли его въ Петербургъ, еще не знаю.

„Прошу у васъ прощенія, благословенія и молятвъ“.

26-го февраля отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Вы спрашиваете, кто такой отецъ Трифонъ. Онъ прусскій уроженецъ; мальчикомъ поступилъ ко мнѣ въ монастырь. Когда я уѣзжалъ навсегда изъ Пруссіи, онъ еще состоялъ подъ опекой у родителей, и хотя желалъ ѣхать со мною, но долженъ былъ возвратиться къ родителямъ и остался въ расколѣ. Былъ онъ потомъ у рижскихъ безпоповцевъ учителемъ въ ихъ школѣ, и когда я пріѣзжалъ въ Динабургъ, старообрядцы динабургскіе выписали его изъ Риги, чтобы выставить противъ меня собесѣдникомъ, какъ начетчика. Онъ бился защищать расколъ до положенія рукъ; но бесѣда кончилась тѣмъ, что самъ онъ, по зрѣломъ размысленіи, рѣшилъ оставить и должность учителя у рижскихъ безпоповцевъ, и самый расколъ, а потомъ пріѣхалъ въ Москву, ко мнѣ — своему бывшему въ безпоповствѣ наставнику. А вотъ какъ онъ сдѣлался священникомъ. Одинъ изъ старообрядцевъ того села, гдѣ онъ нынѣ священствуетъ, болѣе другихъ начитанный, Стефанъ Борисовъ, услышавъ о моемъ обращеніи изъ раскола, пріѣхалъ въ Москву и присутствовалъ даже на моемъ присоединеніи къ Церкви. По довольной бесѣдѣ со мною онъ убѣдился въ правотѣ Церкви, и вмѣстѣ съ другими обратившимися изъ раскола старообрядцами построилъ на общій счетъ единовѣрческую церковь, для которой имъ нуженъ былъ священникъ. Стефанъ Борисовъ часто пріѣзжалъ ко мнѣ. Увидѣвъ у меня молодого человѣка — Трифона и познакомившись съ нимъ, сталъ просить его — идти къ нимъ во священники, на что тотъ и согласился. Борисовъ представилъ его преосвященному Іакову Муромскому. Преосвященный, видя молодого человѣка, поусомнился въ немъ и послалъ его къ одному во Владимірѣ старообрядцу побесѣдовать и велѣлъ написать, какъ онъ будетъ вести бесѣду. О. Трифонъ исполнилъ все это удачно и преосвященный призналъ его достойнымъ священства. Вообще, онъ человѣкъ способный и бойкій; но еще во многомъ надобно ему усовершенствоваться, чтобы быть какъ слѣдуетъ миссіонеромъ, именно къ смѣтливости приложить усердіе и трудъ. Объ этомъ довольно¹⁾).

¹⁾ Всѣ свѣдѣнія объ о. Трифонѣ внесены мною въ статью: „Еже о миссіонерской дѣятельности среди раскола (По поводу отчетовъ Казанскаго и Вла-

„Вотъ еще дѣло. Мои новоприсоединенные пруссаки желаютъ оставить Пруссію и перейти въ Россію. Дѣйствительно, въ Пруссію ихъ загналъ расколъ, а то развѣ матушка-Россія тѣсна! Вотъ теперь, оставивъ расколъ, они и желаютъ возвратиться въ родную Русь. Они подали г. оберъ-прокурору Святѣйшаго Синода прошеніе о своемъ перемѣщеніи въ Россію. Теперь отецъ протоіерей Добровольскій¹⁾ и они сами просятъ нашей помощи. Я посылаю вамъ ихъ письмо: прочтите и подумайте, можно ли имъ помочь.

„Лавръ Загадаевъ²⁾ просилъ меня написать ему о преданіяхъ, какія изъ нихъ подлежатъ измѣненію, и какія не подлежатъ. Я написалъ и хотѣлъ послать; но подумалъ, не годится ли это письмо въ вашъ журналъ. Посылаю его. Если годится, то исправьте и пришлите мнѣ, — я съ исправленнаго пошлю копію Лавру, а другую въ типографію; а если не вздумаете помѣстить въ журналъ, то не трудитесь исправлять письмо, а только пришлите мнѣ обратно, чтобы послать Загадаеву, — онъ меня просилъ и нужно его удовлетворить.

„Сейчасъ пришелъ крестьянинъ Владимірской губерніи, Судогодскаго уѣзда, села Ликина, — сказываетъ, что у нихъ въ селѣ расколъ распространяется. Я спрашиваю: а чтѣ священникъ? Онъ отвѣтилъ: священникъ этимъ не занимается. Я и вспомнилъ ваше замѣчаніе, что воззваніе Владимірскаго преосвященнаго мало подѣйствовало на духовенство.

„Будете печатать статью о лѣтахъ воплощенія Господня, распорядитесь, чтобы сдѣлали отиски на братскій счетъ. Статью „Разговоръ со священникомъ“ требуютъ: нужно еще напечатать“.

28-го февраля я отвѣчалъ:

„Благодарю за сообщеніе свѣдѣній объ о. Трифонѣ. Я воспользуюсь ими.

димірскаго Братствъ“), напечатанную въ 6-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г., (т. I, стр. 479).

1) Единовѣрческій благочинный, — тотъ самый, письмо котораго о прусскихъ безпоповцахъ было напечатано въ *Холмскомъ Вѣстникѣ*.

2) Это сынъ о. Кирилла Загадаева, бывшаго въ расколѣ протодіакономъ при Антоніи Шутовѣ, присоединившагося вмѣстѣ съ оо. Онуфриемъ, Пафнугіемъ, Филаретомъ, а потомъ единовѣрческаго священника въ Петербургѣ. Лавръ Загадаевъ учился въ Петербургской духовной семинаріи, а потомъ нѣкоторое время жилъ у отца Павла въ монастырѣ для приготовленія къ миссіонерству противъ раскола.

„Письма прусское и сувалкское получилъ. Очень понравилось мнѣ, по своей простотѣ и искренности, письмо Филиппа, а особенно трогательна приписка его жены¹⁾. Мнѣ кажется, вамъ слѣдуетъ написать К. П., — попросить о вашихъ прусскихъ новыхъ единовѣрцахъ. Если пожелаете, я просмотрю письмо, которое напишете. Въ виду желаемого новообращенными переселенія въ Россію не излишня ли моя замѣтка къ вашему письму въ *Братскомъ Слово*²⁾? А можетъ, и не излишня. Варшавскій владыка, конечно, приметъ участіе въ дѣлѣ.

„Ваше коротенькое, но важное по содержанію, письмо къ Лавру Загадаеву охотно напечатаю въ слѣдующей же, т. е. шестой, книжкѣ журнала³⁾. Оригиналъ, поправивъ кой-гдѣ, пришлю вамъ; а вы потомъ, какъ есть, съ моими поправками, препроводите въ типографію для набора.

„Статьи о лѣтахъ воплощенія Господня, которую вчера просмотрѣлъ въ корректурѣ и нашелъ еще лучше, чѣмъ когда читалъ ее въ рукописи⁴⁾, — статьи этой я уже велѣлъ напечатать отдѣльно 600 экз. на мой счетъ. Надѣюсь, вы не откажете мнѣ хоть этою малою лептою выразить мою благодарность вамъ за ваши многочисленные и безцѣнные дары мнѣ для моего журнала?

„Получилъ извѣстіе изъ Петербурга, что относительно проектированнаго на Казанскомъ соборѣ миссіонерскаго института и сѣзда миссіонеровъ нашъ митрополитъ изъявилъ согласіе, только нахо-

¹⁾ О Филиппѣ Дановскомъ и женѣ его Зиновіи говорится не мало въ статьѣ прот. Добровольскаго, какъ о лицахъ, въ значительной степени способствовавшихъ обращенію прусскихъ безпоповцевъ; упоминаетъ о нихъ и о. Павелъ въ своемъ письмѣ ко мнѣ по поводу статьи о Добровольскаго, какъ о прежнихъ знакомыхъ своихъ (см. *Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 298—301, 302—303).

²⁾ Кончая письмо свое, о. Павелъ писалъ: „Теперь остается нерѣшеннымъ вопросъ: каковъ будетъ существованіе этихъ людей, присоединившихся къ св. Церкви, въ окормленіи священствомъ, когда пастырь ихъ (о. Добровольскій) живетъ за 120 верстъ отъ нихъ и по сю сторону границы“. Противъ этихъ строкъ мною сдѣлано было слѣдующее подстрочное примѣчаніе: „Вопросъ этотъ, несомнѣнно, имѣетъ великую важность для присоединившихся къ Церкви прусскихъ старообрядцевъ, и глубокоуважаемый варшавскій архипастырь, безъ сомнѣнія, не оставитъ позаботиться объ открытіи у нихъ, если есть къ тому какая-либо возможность, правильно устроеннаго единовѣрческаго прихода. Это въ недавнее время сдѣлано даже въ турецкой глуши, у майноспевъ; казалось бы, въ предѣлахъ просвѣщенной Германской имперіи не можетъ встрѣтиться къ тому препятствій“.

³⁾ См. *Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 421.

⁴⁾ См. тамъ же, стр. 341.

дить удобнѣйшимъ для сѣзда временемъ сентябрь, а не іюль, въ которомъ, какъ видно, предполагался сѣздъ; пишутъ еще, что Дѣянія Казанскаго собора печатаются и скоро выдутъ изъ печати. А вотъ извѣстіе оттуда же, для насъ особенно важное: Кіевскій владыка два мѣсяца продержалъ уже подписанное Новгородскимъ „Изъясненіе“ о порицательныхъ выраженіяхъ полемическихъ книгъ и предложилъ какія-то редакціонныя поправки, а затѣмъ на сей недѣлѣ рѣшится, наконецъ, и это дѣло. Дай Богъ! И да будетъ сіе во благо!

„Въ наступающее воскресенье предполагаю ѣхать въ Москву; пробуду тамъ и понедѣльникъ. Не смѣю васъ беспокоить; но если найдете возможнымъ и необременительнымъ для себя посѣтить меня утромъ въ понедѣльникъ, доставите мнѣ великое утѣшеніе.

„Съ окончаніемъ первой седмицы поста и, конечно, подвига говѣнія привѣтствую васъ.

„Сію минуту получилъ изъ канцеляріи оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода подлинную просьбу прусскихъ единовѣрцевъ съ требованіемъ моего „заключенія“ по этому дѣлу. Есть такимъ образомъ настоятельная нужда повидаться съ вами. Если вамъ трудно будетъ пріѣхать ко мнѣ въ гостиницу, извѣстите меня: тогда я постараюсь самъ побывать у васъ“.

При свиданіи съ отцомъ Павломъ въ Москвѣ я прочиталъ ему мой официальный отвѣтъ на бумагу изъ канцеляріи оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода, коей требовалось мое мнѣніе по поводу просьбы прусскихъ единовѣрцевъ о дозволеніи имъ переселиться въ Россію. Отецъ Павелъ одобрилъ мой отвѣтъ и вмѣстѣ поручилъ мнѣ передать въ письмѣ К. П. и съ его стороны просьбу о содѣйствіи его прусскимъ ученикамъ и знакомымъ въ ихъ добромъ намѣреніи — оставить чуждый имъ нѣмецкій край и возвратиться на родину. Послѣ этого отецъ Павелъ писалъ мнѣ 8-го марта:

„Благодарю васъ за напечатаніе статьи моей о лѣтахъ Христова воплощенія.

„Прочиталъ и вашу статью о составѣ раскольниковской іерархіи. Начало ея живописно, — лучше всякой картины! Важно то, что въ начало или основаніе сказаннаго положено евангельское слово¹⁾).

¹⁾ Статья: „Личный составъ раскольниковской іерархіи въ настоящее время“ напечатана была въ 5-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г., (т. I, стр. 376). О. Павелъ имѣетъ въ виду слѣдующее мѣсто изъ этой статьи: „Азъ есмь лоза, вы же рождіе. Роза не можетъ плода сотворити, аще не будетъ на лозѣ... извержется вонъ

11-го марта я отвѣчалъ:

„Благодарю васъ за добрый отзывъ о моей статьѣ „Составъ нынѣшней раскольнической іерархіи“. Ее требовали написать.

„Нынѣ получилъ извѣстіе изъ Петербурга, что „Изъясненіе“ о клятвахъ и порицаніяхъ старыхъ обрядовъ рѣшено напечатать славянскимъ шрифтомъ въ видѣ приложенія къ *Церковному Вѣстнику*, а не особо отъ Синода. Это жаль. Боюсь, не исключено ли в то, что говорится въ концѣ отъ имени Синода: „оставьте сомнѣнія, не смущайтесь“ и пр.

„Приславъ мнѣ также, въ корректурѣ, экземпляръ составленнаго мною „Воззванія“ къ старообрядцамъ отъ Казанскаго собора архипастырей. Прочитавъ его, я нашелъ, что въ первой половинѣ сдѣланы небольшія вставки и измѣненія, нѣсколько нарушающія правильное теченіе мысли и рѣчи, сдѣланныя поэтому едва ли къ лучшему (но такъ, быть можетъ, кажется только моему авторскому самолюбію); вторая же половина, наиболѣе важная, оставлена безъ всякихъ измѣненій, чему я очень радъ. Желалъ бы знать ваше мнѣніе объ этомъ „Воззваніи“ и послалъ бы его вамъ, но такъ какъ нашелъ въ корректурномъ листѣ нѣсколько важныхъ опечатокъ, то, отмѣтивъ эти опечатки, рѣшилъ послать его обратно въ Петербургъ: можетъ-быть, успѣютъ еще исправить.

„Еще получилъ я отъ одного неизвѣстнаго мнѣ священника письмо съ вопросомъ о раскольническихъ бракахъ, — нужно ли вѣнчанныхъ въ расколѣ перевѣнчивать. Когда отвѣчу, покажу вамъ, что отвѣтилъ. Вотъ доказательство, что отвѣтъ вашъ преосвященному Веніамину не излишне напечатать.

и изыщетеъ, и собираютъ ю, и во оны вмѣтаютъ и сгораеъ (Іоан. гл. 15). Согласно сему изреченію Спасителя и іерархію основанной Имъ Церкви можно уподобить древу, изъ Него, какъ изъ начальной *лосы*, произросшему, и каждая вѣтвь котораго, нисходя постепенно до первыхъ вѣтвей — Апостоловъ, чрезъ нихъ соединена съ сею начальною розгою и питается ея живыми благодатными соками. Амвросій — это малая вѣтвь, не пребывшая на живой розгѣ, прервавшая связь съ источникомъ благодати, иссохшая, опредѣленная на сожженіе: *и собираютъ ю, и во оны вмѣтаютъ и сгораеъ*. Эту сухую вѣтвь, назвавъ ее „митрополитомъ [всѣхъ древлеправославныхъ христіанъ“, дерзновенная рука учредителей Бѣлокриницкой іерархіи посадила въ неплодную почву раскола; къ ней, подъ названіемъ епископовъ, связью внѣшняго рукоположенія, лишеннаго внутренней благодатной силы, прицѣплены другія безжизненные вѣтви: и явилось сухое древо раскольнической іерархіи, съ искусственно прикрѣпленными одна къ другой сухими вѣтвями“, и т. д. (стр. 376—377).

„Отослали ли въ типографію ваше письмо Загадаеву о преданіяхъ? Его нужно поскорѣе напечатать. Съ 6-й книжкой журнала доселѣ не справлюсь: все отвлекаютъ разпыя дѣла и порученія. Написалъ нѣчто объ отчетахъ Казанскаго и Владимірскаго Братствъ“.

14-го марта отецъ Павелъ писалъ мнѣ въ отвѣтъ:

„Мою статью о преданіяхъ (письмо къ Лавру Загадаеву) въ свое время отдали въ типографію.

„Слава Богу, что дѣянія Казанскаго собора отпечатаны. А Изъясненіе порицательныхъ выраженій въ полемическихъ книгахъ печатать не отъ имени Синода, кажется, нельзя, потому что это дѣлается по просьбѣ единовѣрцевъ, а единовѣрцы просили это сдѣлать отъ имени Синода. Изданное не отъ Синода, Изъясненіе не будетъ имѣть значенія. Я думаю, все это затрудненіе отъ нашего владыки, если только не ошибаюсь. Онъ боится страха, идѣже нѣсть страхъ. Жаль, что не бывалъ онъ въ домѣ Шумова на бесѣдахъ: побывавши тамъ, лучше узналъ бы многое, что необходимо требуется для успѣшной борьбы съ расколомъ. Буди на все воли Божія!“

Опасеніе наше было однакоже напрасно. „Изъясненіе“, о которомъ мы столько заботились и надъ которымъ мнѣ столько пришлось потрудиться, напечатано было отъ имени Святѣйшаго Синода и почти въ томъ самомъ видѣ, какъ было предложено мною. Благополучное окончаніе этого важнаго и долго тянувшагося дѣла было для насъ истиннымъ праздникомъ. *17-го марта* я писалъ отцу Павлу:

„Спѣшу послать вамъ нынѣ полученное мною „Изъясненіе о содержащихся въ полемическихъ противъ раскола сочиненіяхъ пресняго времени порицаніяхъ на именуемые старыя обряды“. Слава Богу! — дѣло сдѣлано, кажется мнѣ, какъ слѣдуетъ. Желая знать ваше мнѣніе.

„Письмо ваше получилъ и благодарю за него. Я писалъ отцу Филарету, чтобы статью вашу о преданіяхъ, какъ весьма нужную, напечатали особымъ листочкомъ: это будетъ отличный листочекъ для раздачи и продажи по копейкѣ“.

Отецъ Павелъ немедленно отвѣтилъ мнѣ слѣдующимъ письмомъ:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ Николай Ивановичъ.

„Благодарю васъ за сообщенную радость. Благодареніе Богу, что Онъ вложилъ пастырямъ Церкви готовность издать такое „Изъ-

ясненіе“! Сколько оно облегчитъ трудъ миссіонеровъ по поводу сихъ пререкаемыхъ выраженій! Сколько успокоитъ совѣсть сомнящихся! А особенно важно сказанное здѣсь о великомъ Московскомъ соборѣ, что онъ не положилъ пореченій на именуемые старые обряды и безусловно ихъ не запретилъ. Благодареніе Богу, что Онъ вложилъ вамъ тщаніе изъяснить все сіе, и особенно разъяснить опредѣленіе собора отъ 13 мая 1667 года!

„Теперешнее „Изъясненіе“, изданіе Святѣйшимъ Синодомъ, можетъ привести и къ тому, что въ случаѣ нужды не найдено будетъ препятствія православному священнику совершить таинство крещенія или исповѣди для присоединенныхъ изъ раскола по старопечатнымъ книгамъ. Этому, быть можетъ, не пришло еще время; но тогда совершенно была бы снята преграда для старообрядцевъ къ соединенію церковному. Если бы живъ былъ Ксеносъ, чтѣ сказалъ бы онъ, прочитавъ „Изъясненіе“?

„Отецъ Филаретъ вотъ что замѣтилъ объ „Изъясненіи“: въ немъ сказано, что пореченія на двуперстіе внесены въ учебныя Псалтири; а они находятся и въ слѣдованной Псалтири и въ Часовникѣ. Поэтому нельзя ли исправить, — сказать: „въ Псалтири и Часословѣ“. Притомъ онъ исправилъ карандашомъ и корректуру славянскаго набора, сдѣланнаго въ Петербургѣ. Если угодно вамъ, такъ и пошлите въ Петербургъ; а если неудобно, карандашъ сотрите¹⁾.

„Благодарю, что письмо мое къ Загадаеву о преданіяхъ печатаете особыми листочками. Дѣйствительно, намъ нужны такія копеечныя брошюрки.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе. *Архимандритъ Павелъ*“.

19-го марта, еще не получивъ этого письма я писалъ отцу Павлу:

„Посылаю вамъ обѣщанное письмо ко мнѣ священника съ вопросомъ о раскольническихъ бракахъ и мой черновой отвѣтъ ему. Нынѣ же посылаю этотъ отвѣтъ вопросившему; а вы скажите мнѣ, все ли въ немъ вѣрно. Мнѣ кажется, что со временемъ можно будетъ напечатать вмѣстѣ и вашъ отвѣтъ преосвященному Веніамину

¹⁾ Корректуру я исправилъ согласно указаніямъ о. Филарета, а также и въ текстѣ сдѣлалъ поправку: „дозволено было нѣкогда внести такой отзывъ о двуперстіи даже въ предисловіе *Псалтири и Часослова*“. Всѣ эти поправки удержаны въ печатномъ изданіи „Изъясненія“.

и мой — священнику¹⁾, ибо не излишне, полагаю, разъяснить вопросъ, какъ видно, занимающій многихъ. Письмо возвратите мнѣ при случаѣ или при свиданіи. Дѣло не къ спѣху.

„Началь исправлять вашу бесѣду о Символѣ вѣры, которой я далъ заглавіе: „Строго ли и точно ли содержать именуемые старобрядцы изложенное въ Символѣ ученіе вѣры?“ Годится ли такое заглавіе? Статья эта имѣетъ большую важность, и хорошо, что она является отдѣльно, а не вошла въ составъ другой однороднаго содержанія. Надобно побольше напечатать оттисковъ ея изъ журнала. Сколько прикажете?

„Желалъ я напечатать въ седьмой книжкѣ *Братскаго Слова* „Воззваніе“ отцовъ Казанскаго собора, которое ожидалъ изъ Петербурга; но, видно, не успѣетъ²⁾).

„Имѣю извѣстіе, что вчерашній день должно было происходить въ Петербургѣ, въ академической залѣ, публичное собесѣдованіе о К. Крючкова съ раскольническими начетчиками, — ожидали для ратоборства съ нимъ Швепова и Перетрухина. Чтò-то было?

„А читали ли вы въ *Церковномъ Вѣстникѣ* полемику о І. Виноградова съ профессоромъ Катанскимъ по вопросу о времени установленія іерархіи? При случаѣ сообщите мнѣ ваше мнѣніе объ ней“.

На другой день, т. - е. 20-го марта, получивъ приведенное передъ симъ письмо отца Павла, я снова писалъ ему:

„Вмѣстѣ съ вашимъ письмомъ получилъ я нынѣ изъ Петербурга цѣлое собраніе документовъ: изданное отъ Святѣйшаго Синода предисловіе къ „Изъясненію“ о порицательныхъ выраженіяхъ и Дѣяніи Казанскаго собора съ воззваніемъ. Воззваніе дозволено мнѣ и напечатать въ *Братскомъ Словѣ*. Посылаю его вамъ: посмотрите и скажите ваше мнѣніе. Дайте его также прочитатъ любезнѣйшему отцу Филарету, — и не только прочитатъ, но и исправить, если нужно, правописаніе славянское, какъ исправилъ его въ „Изъясненіи“. Потомъ прошу его переслать „Воззваніе“ въ типографію. Мнѣ хочется напечатать его славянскимъ же шрифтомъ. Одобрите ли вы это? Или лучше напечатать гражданскимъ, какъ и все печатается въ *Братскомъ Словѣ*?

„Простите. Спѣшу на почту“.

¹⁾ Такъ и было потомъ поступлено: см. *Братское Слово* 1886 г., т. II, стр. 716.

²⁾ Въ этой именно, седьмой, книжкѣ и напечатано: см. *Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 607.

23-го марта отецъ Павелъ отвѣчалъ :

„Воззваніе отъ Казанскаго собора прочиталъ. Благодарю за сообщеніе. Все въ немъ сказано хорошо. А печатать его иначе нельзя, какъ славянскимъ шрифтомъ.

„Заглавіе къ статьѣ моеи о Символѣ вѣры вы сдѣлали правильно. Отдѣльныхъ оттисковъ нужно сдѣлать для Братства побольше, — завода два или три. Я себѣ возьму сотни двѣ для раздачи.

„Отвѣтъ вашъ священнику о бракахъ также прочиталъ, и нахожу правильнымъ. Напечатать его съ моимъ отвѣтомъ пресвященному Веніамину не худо. Совѣтую вамъ только привести въ вашемъ отвѣтѣ постановленіе Синода объ обращающихся язычникахъ, чтобы ихъ не перевѣнчивать. Это дастъ статьѣ большую крѣпость.

„Статья ваша по поводу отчетовъ Казанскаго и Владимірскаго Братствъ весьма меня утѣшила; особенно хорошо то, что вы въ мягкомъ духѣ возбуждаете духовенство къ дѣятельности противъ раскола. Жаль только, что возбуждать приходится частнымъ лицамъ; а нужно бы это сдѣлать высшей церковной власти.

„О статьѣ о. Виноградова противъ г. Катавскаго писать теперь не могу и все это письмо пишу съ трудомъ: разболѣлась спина, — не даетъ ни сидѣть ни ходить. А статья эта требуетъ внимательнаго разсмотрѣнія.

„Для Хлудовской бібліотеки мы сдѣлали цѣнное приобрѣтеніе, — не полное, но весьма древнее хараетейное Евангеліе, полагаю, XII вѣка. Заплатили 100 р. Большаковъ¹⁾ давалъ за него 150 р. Но если бы и больше давалъ, владѣлецъ и тогда не отдалъ бы ему, — это свой человекъ, сувалскій діаконъ. Рукопись принадлежала старообрядцу; но опъ увидѣлъ въ ней имя Спасителя съ двумя гласными, подумалъ, что книга никоніанская, — и бросилъ ее на чердакъ. Но вотъ судьбы Божіи привели ее въ знаменитое книжное хранилище, гдѣ нужна она для удостовѣренія многихъ въ правильномъ начертаніи имени Спасителя“.

26-го марта отецъ Павелъ снова писалъ:

„Хочу беспокоить васъ просьбою. Майноскій священникъ отецъ Іоаннъ испросилъ разрѣшеніе у Святѣйшаго Синода посбирать на постройку училища и поправку ветхой церкви. Какъ надо предполагать, сборы будутъ небольшіе. Я ему совѣтую поднять прежнее дѣло, — просить о назначеніи ему ежегоднаго пособія на прожитіе.

¹⁾ Извѣстный торговецъ старыми и раскольническими книгами.

Дѣйствительно, при теперешнихъ обстоятельствахъ прожить ему трудно безъ такой помощи. Прежде и вы въ этомъ дѣлѣ участвовали, но оно заглохло; а теперь, при случаѣ, нельзя ли вамъ съ вашей стороны возобновить ходатайство? Существованіе единовѣрческаго прихода въ Константинопольской патріархіи для Единовѣрія имѣетъ значеніе. Я желалъ бы, чтобы эта помощь о. Іоанну была связана съ обязательствомъ для него учить дѣтей. Вотъ мое къ вамъ прошеніе.

„Вмѣстѣ съ симъ сообщаю вамъ, по желанію вашему, мое мнѣніе о напечатанныхъ въ *Церковномъ Вѣстникѣ* статьяхъ о. Виноградова и г. Катанскаго.

„Я нахожу статью г. Катанскаго въ существенномъ болѣе основательною, хотя въ доводахъ есть у него натянутость и съ нѣкоторыми частными мнѣніями его согласиться нельзя, каково, напр., мнѣніе, что Апостолы въ самый день воскресенія Господня совершали таинство Евхаристіи и что при этомъ послѣдовало и явленіе имъ воскрешаго Христа. А у о. Іоанна Виноградова есть неточность, или невѣрность въ самомъ основаніи, и это ставитъ его въ противорѣчіе съ самимъ собою, чтѣ уже имѣетъ большую важность. Онъ признаетъ, что Церковь съ іерархіей получила начало (а не совершеніе) въ день пятидесятницы, — значитъ, прежде ея не существовало. Но какое же значеніе имѣютъ слова Спасителя, сказанныя Апостоламъ въ первый день воскресенія: *примите Духъ Святъ: якоже отпустили грѣхи, отпустятся имъ?* Что слова эти имѣли силу совершительную и преподавательную, въ томъ никто изъ вѣрующихъ сомнѣваться не можетъ. И самъ о. Виноградовъ признаетъ, что тогда Владыка преподалъ Апостоламъ Своимъ власть отпущать грѣхи; а получившаго такую власть какъ справедливѣе назвать, — простолюдиномъ, или іерархомъ? Конечно, іерархомъ, и значитъ, іерархія получила начало не въ день пятидесятницы, какъ утверждаетъ о. Виноградовъ. И нынѣ іереи и сами архіереи въ разрѣшеніи грѣховъ кающимся исповѣдуютъ себя наслѣдниками той власти разрѣшать грѣхи, какую Апостолы получили отъ Господа въ первый день воскресенія. А если Апостолы и не могли или не имѣли надобности приложить сію власть къ исполненію, это не умаляетъ имущаго власть и не отрицается этимъ обладаніе властію. Притомъ же Господь не далъ Апостоламъ повелѣнія удерживаться отъ приложенія сей власти, а только повелѣлъ имъ отъ Іерусалима не отлучатися. И паки, сказанныя по воскресеніи слова Господни Апостоламъ: *якоже посла мя Отець, и азъ посылаю вы,* ясною

означаютъ, что Апостолы были тогда поставлены преемниками, или наслѣдниками Христовой власти на домостроительство Церкви. Итакъ, Апостоловъ, по воскресеніи Спасителя получившихъ отъ Него такую власть, можно ли признать бывшими до дня пятидесятницы простыми людьми, а не іерархами? А также слова Спасителя на тайной вечери, сказанныя Апостоламъ: *сіе творите въ Мое воспоминаніе*, не свидѣтельствуютъ ли, что они тогда же уполномочены быть совершителями таинства Евхаристіи? И мы, при совершеніи таинства, говоримъ, что дѣйствуемъ во исполненіе оной заповѣди. Если по таковыхъ имъ порученіяхъ признать Апостоловъ до дня пятидесятницы не іерархами, а простыми людьми, не отнеслось ли бы это не только къ униженію апостольской власти, но и къ отрицанію силы и дѣйственности словесъ Самого Господа, какъ будто не всемогущихъ, не обладающихъ божественною силою?

„Но, спросятъ, если Апостолы еще до вознесенія Господня, будучи посланы въ міръ, получили власть проповѣдывать, крестить, оставлять грѣхи, — словомъ, были уже содѣланы іерархами, то чтó же они получили въ день пятидесятницы? и какъ смотрѣтъ на совершившееся въ день пятидесятницы?

„Апостолы получили тогда силу и полномочіе на свидѣтельство о Іисусѣ Христѣ, какъ Онъ Самъ предвозвѣстилъ имъ: *примете силу, нашедшу Духу Святому на вы, и будете ми свидѣтели... даже до послѣднихъ земли*. Безъ этого дара Апостолы были бы недостаточны на проповѣданіе Евангелія во всю вселенную; а тогда они приняли все изобиліе даровъ, укрѣпляющихъ на подвигъ проповѣди и всего ихъ служенія. И даръ сей они получили власть преподавать другимъ, — и преподавали чрезъ возложеніе рукъ, а нынѣ всѣ вѣрующіе пріемлютъ чрезъ таинство муропомазанія. Безъ сего дара и самая хиротонія на высшую іерархическую степень, какъ и причтеніе Матеія къ лику Апостоловъ, не была бы полна и достаточна, какъ не могущая подать полноты всѣхъ даровъ Духа Святаго. Дары же Святаго Духа, и до пятидесятницы, и въ день пятидесятницы, и нынѣ изливаются чрезъ Христа, отъ Бога Отца.

„Ошибка о. Виноградова, по моему мнѣнію, состоитъ въ томъ, что онъ отрицаетъ самое существованіе церкви и іерархіи до дня пятидесятницы. Мнѣ же представляется болѣе точнымъ и благолѣпнымъ основаніе сіе видѣтъ ранѣе, а въ пятидесятницу уже совершенію и утвержденію основаннаго.

„Однако мои мысли отдаю на ваше разсужденіе. И мнѣ желательно, чтобы къ двумъ статьямъ о началѣ Церкви и іерархіи

явилась третья — ваша. Она была бы не внѣ вашей задачи, ибо вопросъ имѣеть отношеніе къ расколу“.

Моего отвѣта на это письмо отца Павла, равно какъ и отвѣтовъ на два слѣдующія за нимъ не сохранилось. Отъ предложенія написать статью, въ дополненіе къ статьямъ профессора Катанскаго и протоіерея Виноградова, я отказался, изъ опасенія вызвать послѣдняго на непріятную полемику. Однако, черезъ годъ не избѣжалъ этой непріятности, которая приняла даже очень большіе размѣры, какъ будетъ сказано въ свое время. А къ самому отцу Павлу тогда же обращался я съ просьбою — сообщить мнѣ свѣдѣнія по одному мало знакомому мнѣ вопросу. С. А. Рачинскій, въ весьма интересномъ письмѣ ко мнѣ, излагалъ свои мысли о важномъ значеніи истоваго отправленія нѣкоторыхъ церковныхъ службъ мірянами на дому, безъ священника, когда присутствіе его, по какимъ-либо обстоятельствамъ, является невозможнымъ, и спрашивалъ: позволительны ли такія служенія? — и если позволительны, какъ должны быть отправляемы? Не имѣя точныхъ по этому вопросу свѣдѣній, я и обратился за ними къ отцу Павлу. 9-го апрѣля онъ писалъ мнѣ:

„Привѣтствую васъ со спасительною Страстною седмицею. Думаю, что вы сподобились приобщенія святыхъ таинъ: соединеніе со Спасителемъ да послужитъ вамъ въ наслѣдіе жизни вѣчной!

„Прочиталъ въ седьмой книжкѣ *Братскаго Слова* статью вашу по поводу постановленій Казанскаго собора: очень хороша¹⁾. А всей книжки еще не могъ прочитать по слабости силъ.

„И порученіе ваше — написать отвѣтъ г. Рачинскому не собрался исполнить, — простите.

„Да даруетъ вамъ Господь встрѣтить въ радости всерадостный праздникъ Его воскресенія!“

Однакоже, несмотря на слабость и продолжительныя службы Страстной недѣли, неутомимый трудолюбецъ вскорѣ же, именно 12-го апрѣля, писалъ:

„На вопросъ г. Рачинскаго, можно ли въ неприсутствіи іерея, по его благословенію, совершать вечерню, утреню, часы и прочія молитвенныя службы, конечно, съ тѣми измѣненіями, или изъятіями,

¹⁾ Разумѣется статья: „По поводу Постановленій и Воззванія, изданныхъ собраніями въ Казани архипастырями“: см. *Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 525.

которыя требуются неприсутствіемъ іерея, имѣю честь отвѣтствовать вамъ, какъ я понимаю это дѣло. Но понятіе свое настойчиво не утверждаю, — можетъ, я и ошибаюсь. Ошибочное прошу простить и исправить.

„Въ Уставѣ, напечатанномъ по благословенію Святѣйшаго Синода въ Москвѣ въ лѣто отъ Рождества Христова 1876-е, читася о средѣ пятой недѣли Великаго поста: „Повечеріе же поемъ малое въ келліяхъ безъ поклоновъ, такожде и полунощницу“. Той же пятой недѣли поста въ пятокъ: „Повечеріе же малое и полунощницу поемъ въ келліяхъ“. Въ Великую среду: „Вѣдомо буди, яко отъ сего святаго дня полунощница (во обителяхъ) не поется въ церкви; въ соборныхъ же храмахъ и мірскихъ поютъ въ церкви“. Симъ уставомъ повелѣвается повечеріе и полунощницу пѣть въ кельяхъ, значить безъ іерея.

„А въ Псалтыряхъ съ возслѣдованіемъ, напечатанныхъ при первыхъ пяти патріархахъ, положенъ уставъ „како несвященному иноку начати полунощницу и отпустити“. Указано и то, какъ „простолкдину (въ неприсутствіи іерея) въ кельѣ сотворити отпустъ повечерія“, именно, вмѣсто: *Благословенъ Богъ нашъ* глаголати: *Молитвами святыхъ отецъ нашихъ...*, на отпустѣ вмѣсто: *Христосъ истинный Богъ нашъ*, глаголати: *Господи Іисусе Христе* и пр.; вмѣсто ектеніи: *помолимся о державномъ...* глаголати: *Непавидящихъ и обидящихъ* и пр. Такъ же и на утрени, по шестопсалміи (въ неприсутствіи іерея) и паки наединѣ вмѣсто ектеніи показано глаголати: *Господи помилуй 12*.

„Еще яснѣе уставъ о вечернѣ: „Аще наединѣ въ келліи, начинаетъ сице: *За молитвы Пречистыя Ти Матере и всѣхъ святыхъ Г. І. Х. Боже нашъ помилуй насъ, аминь*“. Послѣ псалма *Благослови, душе моя, Господа*: „Слава и нынѣ, аллилуія трижды; аще наединѣ, глаголетъ вмѣсто ектеніи *Господи помилуй 12, слава и нынѣ*“.

„Этими уставами ясно показывается, что усердные къ молитвѣ міряне, въ удаленіи отъ церкви, или по невозможности быть въ церкви (но не по возношенію надъ священными лицами), могутъ у себя въ домѣ, какъ и монахъ въ кельѣ, наединѣ или съ своимъ семействомъ совершать и безъ священника вечерню, полунощницу, утрению и часы. Но только, по симъ уставамъ, на утрени предъ Евангеліемъ прокимновъ и *Всякое дыханіе* не пѣть и самое Евангеліе не читать; также на часахъ, къ *Честнѣйшую херувимъ* не должно говорить: *Именемъ Господнимъ благослови, отче*, но самъ чтець глаголетъ: *Молитвами святыхъ отецъ...* Такъ же и въ началѣ

всякой службы, чтець, хотяй чести *Царю небесный*, самъ благоговѣнно начинаетъ: *Молитвами святыхъ отецъ нашихъ...*

„По моему мнѣнію, таковымъ уставомъ всякій для себя или со своимъ семействомъ, по случаю обстоятельствъ и за невозможностью быть на церковной службѣ, можетъ совершать служебное правило. А чтобы совершать таковыя службы соборнѣ, т.-е. многолюднымъ собраніемъ, предварительно испросивъ на то благословеніе у священника, это едва ли можно, и священникъ дать такое благословеніе не имѣетъ права, ибо и самъ іерей, кромѣ случайныхъ всеночныхъ, совершать въ какомъ-либо мѣстѣ всегдашнее богослуженіе (по шестому правилу иже въ Гангрѣ собора) права не имѣетъ, а кольми паче инымъ дать на то благословеніе. Но если бы мѣстный архіерей по соображеніи обстоятельствъ нашелъ полезнымъ гдѣ-либо такія служенія и далъ свое разрѣшеніе и благословеніе на совершеніе оныхъ, тогда и не въ присутствіи іерея отправлять службы по указанному уставу было бы удобно и полезно, особенно во удаленныхъ отъ церкви мѣстахъ.

„Вотъ вамъ мое сужденіе по предложенному вопросу, а болѣе не знаю что сказать“.

На Пасхѣ, бывши въ Москвѣ, я ѣздилъ къ отцу Павлу, чтобы побесѣдовать о миссіонерскомъ съѣздѣ, который по 7-му пункту постановленій Казанскаго собора долженъ былъ состояться у него въ монастырѣ именно осенью 1886 года, и о школѣ для приготовленія миссіонеровъ, которую по 6-му пункту тѣхъ же постановленій предположено было открыть также въ монастырѣ отца Павла. 22-го апрѣля онъ писалъ мнѣ:

„Благодарю васъ за посѣщеніе на праздникѣ. А я во вторникъ на Фоминой недѣлѣ былъ у владыки-митрополита. Принялъ очень ласково, — самъ даже завелъ рѣчь о миссіонерскомъ съѣздѣ, и говорилъ, что ради Хлудовской бібліотеки ему прилично быть въ нашемъ монастырѣ, — спросилъ, есть ли у насъ мѣсто для имѣющихъ прибыть миссіонеровъ. Я отвѣтилъ, что мѣсто найдется. Еще говорилъ владыка, что иные миссіонеры знаютъ расколъ только по теоріи, а для практики нужно бы устроить при нихъ собесѣдованія со старообрядцами. Я опять отвѣтилъ, что и это можно устроить у насъ или въ церкви, или въ имѣющемся довольно просторномъ помѣщеніи. Владыка обѣщался прислать о съѣздѣ указъ.

„Я слышалъ, что и вы были у владыки. Интересуюсь знать, о чемъ бесѣдовали.

„Благодарю васъ за Исторію, которою наградили меня. Прошу васъ, не откажите послать экземпляръ Херсонисскому отцу архимандриту“¹⁾).

25-го апрѣля я писалъ:

„Отвѣтствую на сейчасъ полученное письмо ваше.

„Былъ я дѣйствительно у митрополита, притомъ вмѣстѣ съ В. К. Говорили больше объ академіи, — онъ доказывалъ необходимость замѣнить нынѣшняго ректора новымъ. Потомъ В. К. склонилъ рѣчь на расколъ, и стали говорить о сѣздѣ миссіонеровъ. Митрополитъ высказалъ мысль, что нужно сдѣлать сѣздъ въ ноябрѣ, когда бываютъ бесѣды въ семинаріи и въ Таганкѣ, чтобы миссіонеры могли участвовать въ бесѣдахъ и даже поучиться-де у таганскихъ собесѣдниковъ. Съ вами онъ говорилъ, какъ вижу, нѣсколько измѣнивши взглядъ на сіи бесѣды, должно-быть, подъ вліяніемъ замѣчаній В. К. На прощаньи сдѣлалъ мнѣ замѣчаніе, зачѣмъ я продолжаю писать о новинковской церкви, когда дѣло уже сдѣлано и церковь дозволена. Я отвѣтилъ, что слышу объ этомъ первый разъ, и если бы дозволеніе было дѣйствительно получено, мнѣ непременно и немедленно дали бы знать объ этомъ, а между тѣмъ мнѣ извѣстно совсѣмъ противное. Послѣдовало выраженіе удивленія и недоумѣнія. Даже сказано было: „хорошо, что мы объ этомъ заговорили, — надо навести справки“. Что же это значить? Ужели консисторская власть, столь враждебная единовѣрцамъ, не слушаетъ даже и митрополита? Дай Богъ, чтобы изъ нашего разговора вышло что-нибудь полезное для изстрадавшихся новинковцевъ! Подъ вліяніемъ этого разговора я измѣнилъ нѣсколько заключеніе въ статьѣ Егора Антоныча, гдѣ опять были сѣтованія, что не дозволяютъ открытіе церкви въ Новинкахъ: сказалъ гораздо мягче, но все же сдѣлалъ напоминаніе²⁾). Повидимому, съ нами

¹⁾ Къ этому времени вышелъ печатавшійся въ *Братскомъ Словѣ* 1885 и 1886 гг., первый выпускъ моей „Исторіи Бѣлокриницкаго священства“, — это было второе, нѣсколько сокращенное, изданіе книги: объ ней и идетъ рѣчь.

²⁾ Разумѣется заключеніе въ статьѣ: „Нѣсколько воспоминаній о томъ, какъ на моихъ глазахъ распространился расколъ“. Въ копіи идетъ рѣчь о распространеніи раскола въ подмосковныхъ селахъ и деревняхъ, и о начавшихся здѣсь присоединеніяхъ къ Церкви. Это заключеніе я изложилъ такъ: „Какъ извѣстно читателямъ, здѣсь, въ Повинкахъ, уже присоединились къ Церкви самые вліятельные и начитанные изъ старообрядцевъ. *Теперь вся забота только о томъ, какъ бы открыть здѣсь единосельскій приходъ.* Мы видѣли, какъ Антоній старается открывать приходы и ставить поповъ для самаго небольшого числа

хотятъ обращаться ласковѣе. Дай Богъ! Тутъ замѣтно петербургское вліяніе.

„Книгу херсонесскому о. архимандриту пошлю охотно.

„Хлопочу теперь съ девятой книжкой журнала и озабоченъ приготовленіемъ десятой. А между тѣмъ надвигается туча экзаменовъ и прочихъ академическихъ дѣлъ“.

Такъ какъ продолжающаяся слабость здоровья указывала настоятельную нужду для отца Павла еще разъ побывать въ Крыму, гдѣ уже получилъ онъ однажды облегченіе отъ болѣзни, то всѣ друзья совѣтовали ему предпринять эту поѣздку предстоящимъ лѣтомъ и пожить въ Крыму до предназначавшагося на осень миссіонерскаго съѣзда. 28-го апрѣля я писалъ ему:

„Считаю необходимымъ сообщить вамъ, что на этой недѣлѣ М. П. Чериновъ уѣзжаетъ за границу: не найдете ли вы нужнымъ съѣздить къ нему, чтобы посовѣтоваться, какъ вамъ провести лѣто? Онъ приметъ васъ во всякое время, если только будетъ дома.

„Предполагаю въ четвергъ вечеромъ отправиться въ Москву, чтобы приготовить къ выпуску девятую книжку журнала: не найдете ли нужнымъ и возможнымъ повидаться со мною въ пятницу утромъ?“

Повидавшись съ отцомъ Павломъ, я снова писалъ ему 6-го мая:

„Нынѣ посылаю въ типографію окончательно просмотрѣнные отвѣты ваши Зыкову¹⁾). Благодарю васъ за это сочиненіе: въ немъ очень много полезныхъ указаній. Сколько прикажете сдѣлать отдѣльныхъ оттисковъ?“

„Начались у насъ экзамены, чтеніе студенческихъ сочиненій и другія дѣла предъ окончаніемъ учебнаго года. Это совсѣмъ не оставляетъ времени для прочихъ занятій. Потому и назначить срокъ, когда можно бы собрать Совѣтъ Братства для разсужденій о съѣздѣ и миссіонерскомъ учрежденіи, не могу опредѣленно. Когда откроется свободное время съѣздить въ Москву, извѣщу васъ“.

старообрядцевъ и какъ чрезъ это распространилъ онъ расколъ среди православныхъ. Можно надѣяться, что открытіе и православныхъ приходовъ среди раскольничьскаго населенія, съ поставленіемъ въ оныя добрыхъ священниковъ (какъ требуютъ изданныя въ Казани правила) послужитъ къ ослабленію раскола и утвержденію православія“ (*Братское Слово* 1886 г., т. I, стр. 627).

¹⁾ „Отвѣты безпоповскому пачетчику (Зыкову) на три предложенные имъ вопроса“ напечатаны въ 10-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. I, стр. 747).

16-го мая отецъ Павелъ писалъ:

„Вы всегда сорадуетесь нашимъ пользамъ: поэтому приглашаю васъ раздѣлить съ нами наше утѣшеніе. На покупку дома для нашего монастыря послѣдовало Высочайшее разрѣшеніе, и на-дняхъ ожидаемъ о томъ указа изъ консисторіи. Теперь только нужно будетъ совершить купчую. Далъ бы Богъ кончить это дѣло!

„Девятую книжку *Братскаго Слова* прочиталъ: очень хороша. Дай вамъ Богъ кончить и десятую, а потомъ отдохнуть, чтобы справиться силами къ будущимъ трудамъ.

„Статьи въ отвѣтъ Зыкову прошу напечатать на счетъ Братства два завода: тутъ и себѣ я возьму сотню для раздачи.

„Вчера былъ въ Успенскомъ соборѣ, — сподобился близко видѣть все царское семейство и тѣмъ весьма утѣшился“.

20-го мая я отвѣчалъ:

„Благодарю за увѣдомленіе о дѣлѣ по покупкѣ дома. Искренно радуюсь, что, миновавъ всѣ затрудненія, оно приходитъ къ вожделѣнному концу. Дай Богъ и конецъ совершить благополучно для пользы обители и къ вашему утѣшенію! Хотѣлось бы думать, что и поѣздка ваша въ Крымъ состоится. Отъ о. архимандрита Пахомія я получилъ письмо: кланяется вамъ. Вижу изъ его письма, что онъ, къ сожалѣнію, боленъ, доселѣ не встаетъ съ постели.

„Десятую книжку журнала поспѣшилъ кончить, и не такъ, какъ бы хотѣлось: дѣла академическія берутъ все время. Не знаю, когда удастся съѣздить и въ Москву. Полагаю, что можно будетъ между 25-мъ и 28-мъ числамъ. Желательно повидаться съ вами и поговорить объ извѣстныхъ дѣлахъ, чтобы потомъ составить и собраніе Совѣта. О пріѣздѣ, конечно, извѣщу васъ.

„Сдѣлалъ распоряженіе, чтобы напечатали 2400 экз. вашихъ отвѣтовъ Зыкову. Не сѣтуете ли на меня, что сдѣлалъ значительныя сокращенія въ этой статьѣ? Я, впрочемъ, заботился существенное не оставить безъ употребленія. Можетъ-быть, слѣдовало напечатать заключеніе; но мнѣ показалось, что въ немъ повтореніе сказаннаго прежде. При томъ очень спѣшилъ“.

23-го мая отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Весьма васъ благодарю за изданіе отвѣтовъ Зыкову. Они хорошо и ясно исправлены, сокращеній совсѣмъ не чувствуется. Эта статья уже многихъ заинтересовала; просятъ отдѣльныхъ оттисковъ, —

одинъ А. В. Смирновъ требуетъ сто экземпляровъ. Нахожу, что и вся десятая книжка хороша. Но какъ-то упомянутыя въ ней свѣтскія власти примутъ ваши замѣчанія? ¹⁾ Нѣкоторые изъ весьма любящихъ васъ опасаются, какъ бы эти власти не предприняли чего противъ васъ. Но когда Господь хранитъ младенцевъ за ихъ незлобіе, то колыми паче бдитъ Его промыслъ надъ человѣкомъ, стоящимъ за истину.

„Я началъ большую статью — разборъ Вопросовъ Никодима, и по слабости силъ едва ли скоро ее кончу; а другое что изъ-за нея написать будетъ трудно. Поэтому едва ли могу вскорости дать еще какую либо статью для *Братскаго Слова*. А можетъ, и сдѣлаю что при помощи Божіей“.

Послѣ этого я неоднократно имѣлъ свиданія съ отцомъ Павломъ въ Москвѣ, куда, между прочимъ, пріѣзжалъ на юбилей митрополита Іоаннінія, съ большою торжественностію праздновавшійся на Черкизовской митрополичьей дачѣ. Отсюда прибывшіе на юбилей архіереи посѣтили, расположенный неподалеку отъ Черкизова, монастырь отца Павла и долго бесѣдовали съ нимъ въ его кельѣ: объ этомъ посѣщеніи я напечаталъ тогда статью въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* ²⁾. Мои же личныя бесѣды съ отцомъ Павломъ шли больше о предстоявшемъ миссіонерскомъ съѣздѣ: отъ митрополита ему поручено было сдѣлать письменное представленіе о съѣздѣ и приготовить программу преподаванія въ предположенной миссіонерской школѣ, и отецъ Павелъ просилъ меня заняться этимъ дѣломъ. 17-го іюня я писалъ ему:

„Жаль мнѣ, что не взялъ у васъ присланнаго изъ консисторіи указа о съѣздѣ. Помнится, въ немъ сказано, что о времени съѣзда сообщить епархіальнымъ архіереямъ московскій митрополитъ. А между тѣмъ въ синодскомъ указѣ, который напечатанъ въ № 10 *Церковнаго Вѣстника*, говорится: опредѣлено „разрѣшить съѣздъ осенью 1886 г. въ Москвѣ, поручивъ *преосвященнымъ* войти по сему предмету въ сношеніе съ московскимъ митрополитомъ“. По смыслу этой редакціи указа ни вамъ, ни даже митрополиту нѣтъ

¹⁾ Разумѣется сказанное въ концѣ Лѣтописи, напечатанной въ 10-й книгѣ *Братскаго Слова* за 1886 г. (см. т. I, стр. 794).

²⁾ См. *Московскія Вѣдомости* 1886 г., № 165; отсюда статья перепечатана потомъ въ *Братскомъ Словѣ* 1886 г. (т. II, стр. 60).

надобности начинать дѣло о сѣздѣ нынѣшняго года, а должны начинать его епархіальные архіереи. Поэтому, мнѣ кажется, нѣтъ основанія входить вамъ съ представленіемъ къ митрополиту по сему дѣлу. И не лучше ли вамъ словесно объясниться съ нимъ о всемъ этомъ? А программу занятій сѣзда можно будетъ составить тогда, когда это предложить, хотя бы и словесно, митрополитъ. Вотъ почему, при всемъ желаніи исполнить вашу просьбу, я не придумалъ, о чемъ и какъ написать отъ вашего имени представленіе митрополиту.

„Примусь, съ Божіей помощію, за составленіе правилъ миссіонерской школы. Чтò напишу, пришлю вамъ для обсужденія.

„Возвратившись изъ Москвы, занялся разсмотрѣніемъ присланной для отзыва семинарской программы ученія о расколѣ. Принята программа профессора Ивановскаго. Прочитавъ ее, я пришелъ въ крайнее недоумѣніе: программа такъ неудовлетворительно составлена, что нѣтъ и возможности исправить ее (да и поздно). Написалъ только замѣчанія на нее. Чтò изъ этого выйдетъ? — не знаю. Очень грустно, что это важное дѣло, то-есть преподаваніе ученія о расколѣ въ семинаріяхъ, можетъ быть испорчено, если будетъ окончательно принята подобная программа.

„Читали ли въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* мою небольшую статью о бывшихъ у васъ гостяхъ? Она написана и напечатана по желанію К. П. и, полагаю, не излишня“.

Еще до полученія этого письма отецъ Павелъ, озабоченный составленіемъ бумаги митрополиту о миссіонерскомъ сѣздѣ, писалъ мнѣ 18-го іюня:

„Благодарю васъ за статью въ *Московскихъ Вѣдомостяхъ* о столь высокиихъ посѣтителяхъ нашей смиренной обители: намъ то слава, а высокими посѣтителямъ и смиреніе высота.

„Осмѣливаюсь вамъ напомнить — изложить отъ меня донесеніе митрополиту о миссіонерскомъ сѣздѣ. Безъ васъ мы ничего не сдѣлаемъ. Простите за надоѣдливость: но вы своимъ ко мнѣ снисхожденіемъ сами виновны въ этой моей смѣлости.

„Сегодня далъ отцу Филарету довѣренность отъ монастыря совершить купчую на домъ: того требуетъ порядокъ“.

Однако, и самъ митрополитъ увидѣлъ, что начинать дѣло объ открытіи сѣзда слѣдуетъ не настоятелю Никольскаго монастыря.

Вскорѣ же по полученіи моего письма, именно *21 го іюня*, отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Вчера я былъ у владыки митрополита. О съѣздѣ миссіонеровъ никакого представленія онъ уже не велѣлъ мнѣ подавать: значить, я спокоенъ. Но съѣздъ предполагается у насъ.

„А проектъ миссіонерской школы, когда онъ будетъ составленъ Братствомъ, владыкѣ желательно представить на разсмотрѣніе съѣхавшихся миссіонеровъ.

„Свои замѣчанія на книгу инока Никодима я не хотѣлъ посылать вамъ, пока не кончу всѣ, если Богъ поможетъ, полагая, что въ цѣломъ вамъ удобнѣе просмотрѣть ихъ. Однако разсудилъ послать вамъ, чтò готово, дабы вы могли посмотрѣть, годится ли въ дѣло предпринятый трудъ. У меня еще написано столько же, сколько теперь посылаю; но нужно пересмотрѣть самому. Простите, что посланное написано не хорошо. И такъ я пишу плохо; а теперь, по немощи, сталъ писать и еще хуже“.

Въ тотъ же самый день, *21-го іюня*, и я писалъ отцу Павлу:

„Удосужился я, какъ умѣлъ, изложить соображенія о предполагаемомъ миссіонерскомъ учрежденіи, и снѣшу послать вамъ. Посмотрите повнимательнѣе и сдѣлайте на поляхъ ваши замѣчанія. Если найдете, что изложенныя мною правила не требуютъ большихъ перемѣнъ, то по соглашенію съ отцомъ предсѣдателемъ изберите день для собранія Совѣта и увѣдомьте меня: въ этотъ день я приѣду утромъ и прямо къ вамъ, чтобы предварительно посовѣтоваться о томъ, чтò требуетъ исправленія, и исправить“.

24-го іюня отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Проектъ, написанный вами, получилъ. За трудъ благодарю васъ; но мнѣ желательно помедлить представленіемъ его въ собраніе Совѣта, а прежде обдумать хорошенько самимъ, потому что это не такое дѣло, какъ одновременный миссіонерскій съѣздъ, и нужно поставить его твердо, чтобы не было униженія и Казанскому собору, сдѣлавшему о немъ постановленіе. Поэтому я желалъ бы, чтобы вы пожаловали къ намъ въ монастырь для предварительнаго совѣщанія и для разграниченія, чтò въ этомъ дѣлѣ можетъ касаться нашего монастыря и чтò не должно быть на его обязанности. А приѣхать можете, когда вамъ будетъ удобнѣе.

„За симъ сообщаю вамъ, что я слышалъ отъ владыки митрополита. Ему желательно, какъ я, кажется, и писалъ уже вамъ, представить нашъ проектъ предварительно на разсмотрѣніе миссіонеровъ, которые придутъ на съѣздъ, а о назначеніи учителя спросить епархіальныхъ архіереевъ, кого они назначать, на себя же оны это взять не желаетъ. По всему видно, что съ насъ снимутъ излишнюю тягость, да на однихъ нашихъ плечахъ ее трудно и нести.

„Когда вздумаете пріѣхать, увѣдомьте, чтобы и отецъ Филаретъ былъ дома“.

27-го іюня я писалъ отцу Павлу:

„Отъ всей души привѣтствую васъ съ наступающимъ днемъ вашего ангела. Да сохранить васъ Господь на многіе годы среди насъ, крѣпко васъ любящихъ и чтущихъ!

„Получилъ оба письма ваши. Нѣсколько удивило меня извѣстіе, что вопросъ о миссіонерскомъ учрежденіи митрополитъ намѣренъ отдать на обсужденіе съѣзда миссіонеровъ. Это будетъ несоотвѣтствовать синодальному указу, гдѣ прямо говорится, что соображенія объ этомъ учрежденіи, сдѣланныя Совѣтомъ Братства св. Петра митрополита, должны быть представлены митрополиту, а имъ — Святѣйшему Синоду. Но власть его. Намъ надо повиноваться. Однако, что насъ касается, то мы должны сдѣлать согласно распоряженію Синода, то-есть составить „соображенія“, а потомъ и отдать ихъ въ распоряженіе епархіальной власти. Всего неприятели здѣсь опасеніе, какъ бы этимъ дѣломъ не замедлился вашъ отъѣздъ на южный берегъ Крыма, если только вы рѣшаетесь ѣхать, что весьма желательно. А для того, чтобы подробно переговорить о дѣлѣ и вмѣстѣ обсудить мой проектъ, я намѣренъ, если ничто особенное не воспрепятствуетъ, быть у васъ 1-го числа, во вторникъ, по утру, — пріѣду прямо со станціи.

„Усердно благодарю за ваши замѣчанія на книгу Вопросовъ Никодима. Вы предприняли очень важный и полезный трудъ: дай вамъ Богъ успѣшно довершить его. Займусь немедленно приготовленіемъ къ печати того, что прислали.

„Но вотъ бѣда. На меня возложили новую трудную работу, — требуютъ написать для семинарій программу ученія о расколѣ. Отказаться нельзя, да и не хочется въ виду важности дѣла. А оно не только важное и трудное, но и крайне щекотливое. Опять, противъ моего желанія, приходится идти въ столкновеніе съ казан-

скимъ специалистомъ по расколу. Поговорю подробно съ вами и объ этомъ, — привезу все дѣло о программахъ, которое нынѣ получилъ изъ Петербурга.

„Итакъ, еще угодно Богу, до свиданія“.

При свиданіи этомъ мы и занимались обсужденіемъ составленнаго мною проекта требовавшихся отъ Братства соображеній по дѣлу объ устройствѣ противораскольнической миссіонерской школы при Никольскомъ Единовѣрческомъ монастырѣ. Трудъ былъ совсѣмъ напрасный, такъ какъ дѣло это, предназначенное въ постановленіяхъ Казанскаго собора, осталось безъ осуществленія, и едва ли не отъ того, главнымъ образомъ, что ему, видимо, не сочувствовалъ митрополитъ Іоанникій, такъ же несочувственно относившійся и къ съѣздамъ миссіонеровъ, и къ другимъ, касавшимся раскола, постановленіямъ Казанскаго собора архипастырей, о которомъ съ насмѣшливостью отзывался даже и его любимый, авторитетнѣйшій для него, московскій борецъ противъ раскола, руководившій тогдашними таганскими бесѣдами. Въ этихъ бесѣдахъ, осязательную пользу отъ которыхъ видѣлъ едва ли не одинъ г. Шумовъ, но которыя поставлялись въ образецъ всѣмъ такого рода бесѣдамъ, такъ что на нихъ должны были поучиться своему дѣлу и ожидавшіеся въ Москву миссіонеры, — въ нихъ видѣли единственно вѣрный и вполне достаточный способъ дѣйствованія въ борьбѣ съ расколомъ. Не мало также поговорили мы при свиданіи о семинарскихъ программахъ ученія о расколѣ, присланныхъ мнѣ для разсмотрѣнія. Тогда же я и простился съ отцомъ Павломъ, который окончательно рѣшился съѣздить еще разъ для лѣченья въ Крымъ и именно предполагалъ отправиться въ путь черезъ нѣсколько дней.

Н. Субботинъ.

(Окончаніе будетъ.)

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И ИХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ГЕНЕЗИСЪ¹⁾).

(Критическіе очерки.)

IV. „Анна Каренина“.

Жизнеописание К. Левина и его семейное счастье, долженствовавшее, по мысли автора, составить дополнительную параллель къ свободной любви Анны Карениной, представляет намъ новую страницу изъ исторіи психологическаго генезиса самого гр. Толстого. К. Левинъ по своимъ религіозно-философскимъ воззрѣніямъ, по своему отношенію къ вѣрѣ религіозной, человѣческому разуму, къ культурѣ и цивилизаціи изображаетъ дальнѣйшую фазу духовнаго развитія Н. Иртенева, Д. Оленина, князя Андрея Болконскаго и Пьера Безухова, представителей и проповѣдниковъ идеаловъ автора въ его повѣстяхъ: „Дѣтство“, „Отрочество“ и „Юность“, „Казаки“ и въ романѣ-хроникѣ „Война и миръ“. Самъ М. С. Громека въ своемъ критическомъ этюдѣ: „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, какъ мы выше видѣли, признаетъ духовное сродство вышепоименованныхъ лицъ съ К. Левинымъ и тождество послѣдняго съ гр. Толстымъ, влагая „Исповѣдь“ послѣдняго въ уста Левина.

Не имѣя болѣе тѣсной, такъ сказать, драматической связи съ романомъ свободной любви Анны Карениной, исторія умственныхъ блужданій и причудъ К. Левина и семейное счастье послѣдняго тѣмъ не менѣе дополняютъ собой романъ Анны Карениной и служатъ раскрытію тенденціи, лежащей въ основѣ разсматриваемаго произведенія въ его цѣломъ. Если въ лицѣ Анны авторъ, какъ мы говорили, представилъ личность чловѣка источникомъ и причиной

¹⁾ Продолженіе, см. 3-ю книгу.

эгоизма и всякой безнравственной мерзости, а стремление къ личному благополучію карается грознымъ: „Миѣ отмщеніе, Азъ воздамъ“, то его идеаль семейнаго счастья, носителемъ котораго является К. Левинъ, по мысли автора, представляетъ тотъ же эгоизмъ и то же стремление къ индивидуальному, эгоистическому благополучію. Таковъ логическій выводъ этики гр. Толстого, по ученію которой личность чловѣка лишена всякаго этического элемента, а потому и семья, образуемая отдѣльными индивидуалами, тоже не заключаетъ въ себѣ никакихъ этическихъ началъ; въ этомъ и состоитъ логическая связь, объединяющая романъ свободной любви Анны и исторію семейнаго благополучія К. Левина въ одно цѣлое, которому, тѣмъ не менѣе, какъ мы сказали, недостаетъ драматическаго единства, иначе—романическаго дѣйствія, что составляетъ необходимое условіе всякаго истинно художественнаго произведенія.

Центральный пунктъ жизнеописанія К. Левина составляетъ его семейное счастье, представляющее новый фазисъ психической жизни гр. Толстого, пережитый имъ на ряду со многими другими иллюзіями и обманами, предшествовавшими обрѣтенію имъ истины и спасенія и изображенными въ его беллетристическихъ произведеніяхъ.

Что брачная жизнь Левина — не продуктъ одной только творческой фантазіи художника, а страница изъ жизни самого автора, въ этомъ насъ убѣждаетъ, помимо нѣкоторыхъ указаній, заключающихся въ самомъ романѣ и имѣющихъ связь съ біографіей гр. Толстого, также и прямое свидѣтельство Р. Левенфельда: именно, въ его нѣмецкой книгѣ: „Гр. Л. Н. Толстой, его жизнь, произведенія и міросозерцаніе“, русскій переводъ которой, сдѣланный В. А. Перелыгиной и посвященный графинѣ С. А. Толстой, удостоился ея собственной рецензіи, мы читали слѣдующее: „Проблема брака никогда не переставала интересоватъ гр. Толстого. Все, что до сихъ поръ въ его произведеніяхъ находилось въ связи съ этимъ глубоко затрогивающимъ вопросомъ, было описаніемъ лично пережитого“¹⁾. Какъ извѣстно, гр. Толстой посвятилъ „проблемѣ брака“ три произведенія: повѣсть „Семейное счастье“, романъ „Анна Каренина“ и „Крейцерову сонату“. Повѣсть „Семейное счастье“ не могла имѣть содержаніемъ своимъ „описаніе лично пережитого“, будучи написана гр. Толстымъ въ 1853 г., почти за десять лѣтъ до брака его

¹⁾ Р. Левенфельдъ, стр. 308.

съ С. А. Берсъ (1862 г.). Въ этой повѣсти гр. Толстымъ былъ представленъ только чаемый имъ въ будущемъ идеаль семейнаго счастья. „Разсказъ „Семейное счастье“ является нѣкоторымъ образомъ грезой“, говоритъ Р. Левенфельдъ¹⁾. Поэтому указаніе послѣдняго на то, что въ проблемѣ брака гр. Толстой представилъ намъ „описаніе лично пережитого“, можетъ относиться къ семейному счастью Левина въ „Аннѣ Карениной“ и къ семейной жизни Позднышева въ „Крейцеровой сонатѣ“, конечно, не въ подробностяхъ, а съ чисто психологической точки зрѣнія, которая одна только и имѣетъ для насъ значеніе при изложеніи психическаго генезиса воззрѣній гр. Толстого.

Такимъ образомъ „Анна Каренина“, представляя семейное благополучіе Левина пережитой имъ иллюзіей, приведшей его на путь спасенія, составляетъ переходную ступень, съ одной стороны, къ полному отрицанію брачнаго сожитія, какъ явленія противоестественнаго и несогласнаго съ евангельскимъ ученіемъ, т.-е. къ „Крейцеровой сонатѣ“, съ другой стороны, къ „Исповѣди“, гдѣ авторъ, каюсь во всѣхъ мерзостяхъ своей прошлой жизни, оповѣщаетъ міръ объ обрѣтеніи имъ новой вѣры и новаго упованія.

Параллельно изображенію семейнаго счастья К. Левина идетъ изобличеніе негодности и несостоятельности человѣческаго разума, какъ въ религіозной области, такъ и въ сферѣ положительной науки и философіи, представители которыхъ: Кознышевъ, Катавасовъ, Менуговъ и др., фигурируютъ въ романѣ, какъ *εἶδωλα ἀκίνητα καὶ ἄφρονα* — бездушныя и безжизненныя тѣни, — благодаря чему тѣмъ рельефнѣе выступаетъ вся сила непосредственнаго чувства и темнаго инстинкта самого К. Левина и его просвѣтителей: яни Агаѣи Михайловны, скотника Николая, подавальщика Ѳедора и старика Ѳоканыча.

Городъ, являясь центромъ культуры, цивилизаціи, умственнаго движенія и просвѣщенія, понятно, не могъ служить подходящимъ мѣстомъ для дѣятельности и семейнаго счастья К. Левина, не вѣрящаго въ значеніе ума человѣческаго въ вопросѣ о спасеніи души и земномъ благополучіи. Поэтому село Покровское, родовое имѣніе К. Левина, является для него ковчегомъ спасенія; здѣсь онъ, въ непрерывномъ и непосредственномъ общеніи съ вышеназванными представителями крестьянскаго люда, потѣпаясь охотой и занимаясь агрономіей, углубляется въ тайны природы, въ рѣшеніе

¹⁾ Р. Левенфельдъ, стр. 309.

вѣковѣчныхъ вопросовъ о жизни и смерти. Здѣсь же осуществляется и идеаль его семейныхъ радостей индивидуальнаго счастья, и изготовляется имъ сельскохозяйственный и экономическій трактатъ, которому суждено совершить всеобщую революцію въ экономическомъ строеѣ всего цивилизованнаго міра. Только изрѣдка, по самымъ неотложнымъ дѣламъ, К. Левинъ совершаетъ наѣзды въ „развратный Вавилонъ“, какъ онъ называетъ первопрестольную столицу Россіи, Москву.

Для обоснованія высказанныхъ нами общихъ положеній обратимся къ болѣе обстоятельному разсмотрѣнію жизнеописанія К. Левина.

Стремленіе найти личное счастье въ бракѣ и семейной жизни, какъ мы сказали выше, составляетъ ту психологическую фазу, которая характеризуетъ Левина и составляетъ преобладающій мотивъ его дѣйствій, а также причину, повлекшую за собой духовное его просвѣтленіе и признаніе семейнаго благополучія тѣмъ же проявленіемъ животнаго эгоизма, какъ и личной, свободной любви Анны Карениной. Что, именно, достиженіе личнаго индивидуальнаго счастья въ лонѣ семьи составляло идеаль К. Левина въ разсматриваемый нами періодъ его психологическаго развитія, объ этомъ мы неоднократно узнаемъ отъ автора. „Я думаю, что двигатель всѣхъ нашихъ дѣйствій есть все-таки *личное счастье*, — говоритъ Левинъ Козлышеву;— я думаю, что никакая дѣятельность не можетъ быть прочна, если она не имѣетъ основы въ *личномъ интересѣ*“¹⁾. „Способность дѣятельности для общаго блага, которой онъ (Левинъ) чувствовалъ себя совершенно лишеннымъ, — читаемъ мы въ другомъ мѣстѣ, — не есть качество, а недостатокъ, — недостатокъ *силы жизни*, того, что называютъ *сердцемъ*“²⁾. Этотъ личный интересъ и соединенное съ нимъ личное счастье Левинъ полагаетъ въ обстановкѣ идеальной семейной жизни. „Домъ этотъ (въ селѣ Покровскомъ) былъ цѣлый міръ, — говоритъ авторъ. — Это былъ міръ, въ которомъ жили и умерли его отецъ и мать. Они жили такую жизнью, которая для Левина казалась идеаломъ всякаго совершенства, и которую онъ мечталъ возобновить съ *своей женой, съ своей семьей*... Левинъ едва помнилъ мать... Будущая жена его должна была быть въ его воображеніи повтореніемъ того прелестнаго, свѣтлаго идеала женщины, какимъ была его мать...

¹⁾ „Анна Каренина“, II, стр. 17.

²⁾ Ibid., стр. 7—8.

Это (семейное счастье) было главнымъ дѣломъ его жизни, отъ котораго зависило *все его счастье*¹⁾. „Любовь къ женщинѣ,— говорить авторъ о Левинѣ,— онъ не только не могъ себѣ представить безъ брака, но онъ прежде представлялъ себѣ семью, а потомъ уже ту женщину, которая дастъ ему семью“²⁾. Людей, подобныхъ Кознышеву и Варенькѣ, посвятившихъ свою жизнь служенію общественному благу и не познавшихъ личнаго счастья семейной жизни, Левинъ считалъ нравственными уродами, людьми, лишенными сердца и энергіи жизни. „Все это притворство, притворство, притворство,— говорить Китти Варенькѣ, по поводу ухода ея за больными,— чтобы казаться лучше передъ людьми, передъ собой, передъ Богомъ. Я не могу иначе жить, какъ по *сердцу*, а вы живете по правиламъ“³⁾. Эти слова Китти, несомнѣнно, выражаютъ мнѣніе самого автора и его двойника, Левина: „Она, Варенька,— говорить гр. Толстой,— указывая на недостатокъ въ ней индивидуальной жизни,— жизни сердца,— была похожа на прекрасный, хотя еще и полный лепестокъ, но уже отцвѣтшій, безъ запаха цвѣтокъ“⁴⁾. О своемъ сводномъ братѣ, Кознышевѣ, Левинъ говоритъ: „Сергѣй Ивановичъ и многіе другіе дѣятели для общаго блага не *сердцемъ* были приведены къ этой любви къ общему благу, но *умомъ* разсудили, что заниматься этимъ хорошо, и только потому занимались этимъ“⁵⁾. Мечты и планы Левина о семейной жизни и жизни сердца находили полное сочувствіе и одобреніе Агаѣи Михайловны, пользовавшейся значеніемъ непогрѣшимаго авторитета въ глазахъ Левина во всѣхъ наиболѣе важныхъ жизненныхъ вопросахъ, а также скотника Николая⁶⁾.

Чтобы уяснить себѣ, въ какой степени Левинъ обладалъ необходимыми данными для осуществленія въ жизни своего идеала семейнаго счастья, для этого важно разсмотрѣть психическое состояніе К. Левина передъ его вступленіемъ въ брачное сожителство.

Пессимизмъ отчаянія и ужаса предъ неизбежностью для всего живого смерти характеризуетъ психическое состояніе какъ Левина, такъ и самого автора, гр. Толстого, предъ вступленіемъ въ бракъ. Послѣдній представляется имъ *ultimum refugium* — послѣднимъ убѣ-

1) „Анна Каренина“, I, стр. 150.

2) Ibid., стр. 149.

3) Ibid., стр. 362—363.

4) Ibid., стр. 343.

5) Ibid., II, стр. 9.

6) Ibid., I, 234. Ibid., II, 169.

жищемъ, якоремъ спасенія въ ихъ отчаяніи и средствомъ забвенія неизбѣжности смерти. „Левинъ во всемъ видѣлъ только смерть,—говоритъ авторъ.— Надо же было какъ-нибудь доживать жизнь, пока не пришла смерть. Темнота покрывала для него все“¹⁾. Это вѣчное *memento mori* (память смертная) особенно стало преслѣдовать Левина послѣ приѣзда къ нему въ деревню больного брата, Николая, и смерти двороваго мужака Пароена. „Видъ брата и близость смерти возобновили въ душѣ Левина чувство ужаса“, говоритъ гр. Толстой²⁾. По возвращеніи Левина изъ заграничной его поѣздки между нимъ и Стивой Облонскимъ происходитъ слѣдующій разговоръ: „Мнѣ Щербачкій говорилъ, что ты въ какомъ-то уныніи, все о смерти говоришь,—сказалъ Облонскій.— Да что жъ? Я не перестаю думать о смерти,—сказалъ Левинъ;—я по правдѣ тебѣ скажу: я мыслью своею и работой ужасно дорожу; но въ сущности, вѣдь, весь этотъ нашъ міръ—это *маленькая плясень*, которая выросла на крошечной планетѣ. А мы думаемъ, что у насъ можетъ быть что-нибудь великое—мысли, дѣла! Все это—песчинки. Такъ и проводишь жизнь, развлекаясь охотой, работой, чтобъ только не думать о смерти“³⁾. Таково же было пессимистическое душевное состояніе и самого гр. Толстого передъ вступленіемъ его въ бракъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуется Р. Левенфельдъ, ссылаясь на „Исповѣдь“ гр. Толстого⁴⁾, и Громека, влагая въ уста К. Левина слѣдующія слова изъ той же „Исповѣди“: „Я заболѣлъ болѣе духовно, чѣмъ физически, бросилъ все и поѣхалъ въ степь къ башкирамъ дышать воздухомъ, пить кумысъ и жить животною жизнью... Но все-таки я и тогда еще, можетъ-быть, пришелъ бы къ совершенному отчаянію, если бы у меня не было одной стороны жизни, еще не извѣданной мною и обѣщавшей мнѣ *спасеніе*: это была *семейная жизнь*“⁵⁾. Въ письмѣ къ Фету отъ 17 октября 1860 г. Толстой писалъ по поводу смерти своего старшаго брата, какъ слѣдующее: „Онъ умеръ 20-го сентября на моихъ рукахъ впечатлѣніи. Оно же производило на меня такого потрясающаго *ужаса*; и, если хорошенько вдумываюсь, что нѣтъ *ничего ужаснаго*—это есть исходный

1) „Анна Каренина“, II, 179.

2) Ibid., стр. 411.

3) Ibid., стр. 215. Сравни подобныя же мысли Пьера: „Война и миръ“, IV, 282 и другія мѣста.

4) Р. Левенфельдъ, стр. 336—339.

5) М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 167.

конецъ всего живущаго, то придешь къ тому заключенію, *что нѣтъ ничего хуже жизни*“¹⁾).

Что же было причиной такого мрачнаго пессимизма Левина, а съ нимъ и его оригинала, гр. Толстого? Вполнѣ вѣрный отвѣтъ на этотъ вопросъ, по нашему мнѣнію, даетъ Н. С. Соханская (Кохановская) въ своемъ письмѣ гр. Толстому по поводу „Исповѣди“ его: „У ветхозавѣтнаго Соломона, — пишетъ Соханская, — была еще другая, высшая мудрость знанія, этого вы не примѣтили. Выраженіемъ такого-то знанія умѣряются и покрываются всѣ неразрѣшимые вопросы „суеты суеть и всяческой человѣческой суеты“, и заканчивается самая книга Екклезіаста: „Бога бойся и заповѣди Его соблюдай, потому что въ этомъ все для человѣка“²⁾).

Именно, забвеніе страха Божьяго, утрата религіозной вѣры и вѣры въ разумъ человѣческій, — вообще въ человѣка, какъ въ образъ и подобіе Творца и Промыслителя міра, были причиной мрачнаго пессимизма и ужаса передъ смертью, какъ для Левина, такъ и для гр. Толстого. Доказательства этому представляютъ намъ разсматриваемое нами произведеніе и „Исповѣдь“ гр. Толстого въ томъ видѣ, въ какомъ она приписывается самому Левину М. С. Громекой въ его критическомъ этюдѣ „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“. Итакъ, разсмотримъ сначала религіозныя воззрѣнія Левина-Толстого, а затѣмъ его скептицизмъ въ силу ума человѣческаго.

Левинъ, по словамъ автора, во время своего *женитованья* счелъ нравственнымъ своимъ долгомъ передъ невѣстой сказать ей „двѣ вещи: то, что онъ не такъ чистъ, какъ она, и другое — что онъ *невтрющій*“³⁾. Стива Облонскій спрашиваетъ Левина: „Есть у тебя свидѣтельство о томъ, что ты былъ на духу? — Нѣтъ. А что? — наивно вопрошаетъ Левинъ своего друга. — Безъ этого нельзя вѣнчать. — Ай, ай, ай! — вскрикнулъ Левинъ, — я вѣдь, кажется, уже *мѣтъ девять* не говѣлъ“⁴⁾. Узнавъ отъ Облонскаго, что, не будучи на духу, нельзя получить свидѣтельства о говѣннн, Левинъ былъ въ большомъ затрудненіи. „Въ томъ размягченномъ состояннн духа, — рассказываетъ авторъ, — въ которомъ онъ находился, эта необходимость *притворяться* была Левину не только тяжела, но показалась совершенно невозможной. Теперь, въ состояннн своей славы, своего *цвѣтенія*, онъ долженъ будетъ или *мѣтъ*, или *кошунство*“

¹⁾ Р. Левенфельдъ, стр. 171.

²⁾ „Русское Обозрѣніе“ 1898 г., январь, стр. 12—13.

³⁾ „Анна Каренина“, II, стр. 261.

⁴⁾ Ibid., стр. 309.

вать¹⁾). Но, въ виду ожидающихъ Левина радостей семейной жизни, будущій идеальный семьянинъ подчинился необходимости говѣнія, т.-е. совершилъ въ преддверіи своей брачной жизни, по собственному сознанию, кощунственную ложь.

Изъ послѣдующаго повѣствованія автора о говѣніи своего двойника мы узнаемъ, что послѣдній попытался *освѣжить* въ себѣ юношескія воспоминанія „того сильнаго религіознаго чувства, которое онъ пережилъ отъ шестнадцати до семнадцати лѣтъ“²⁾). Интересная автобіографическая подробность: оказывается, что *одинъ* годъ изъ юношескихъ лѣтъ К. Левина былъ годомъ его религіознаго настроя. Сопоставляя это показаніе съ признаніемъ гр. Толстого въ его отвѣтѣ на постановленіе Св. Синода отъ 20—22 февраля 1901 г. въ томъ, что онъ, Левъ Толстой, „прежде чѣмъ отречься отъ Церкви и единенія съ народомъ, строго слѣдовалъ въ продолженіе *болѣе года* всѣмъ предписаніямъ Церкви, соблюдая всѣ посты и всѣ церковныя службы“, — мы видѣли, что *цѣлыхъ два* слишкомъ года гр. Толстой въ теченіе своей семидесятидвухлѣтней жизни пребывалъ въ лонѣ православія.

Обратимся къ разсказу о говѣніи К. Левина. „Во время этого говѣнія, — повѣствуетъ авторъ, — онъ испытывалъ чувство неловкости и стыда, дѣлая то, чего самъ *не* понималъ, и потому что-то лживое и нехорошее“³⁾). Но, вѣдь, выше авторъ увѣрялъ насъ, что Левинъ *отлично понималъ*, что онъ дѣлаетъ: онъ назвалъ свое говѣніе *ложью* и *кощунствомъ*, чѣмъ оно и оказалось на дѣлѣ, какъ это видно изъ дальнѣйшаго разсказа. „Левинъ, — говоритъ авторъ, — стоя позади дьякона, не слушая и не вникая, продолжалъ думать о своемъ: „Удивительно много выраженія въ ея (Китти) рукѣ“, думалъ онъ, вспоминая, какъ вчера онъ сидѣлъ у углового стола. Онъ вспомнилъ, какъ онъ поцѣловалъ руку ея и какъ потомъ разсматривалъ сходящіяся черты на розовой ладони. „Она взяла потомъ мою руку и разсматривала линіи: „у тебя славная рука“ — сказала она. И онъ посмотрѣлъ на свою руку и на короткую руку дьякона. „Да, теперь скоро кончится“, — думалъ онъ. — Вотъ, онъ уже кланяется въ землю. Это всегда передъ концомъ“⁴⁾). Къ такому подробному и точному описанію авторомъ мыслей и чувствъ своего двойника во время его говѣнія намъ кажутся излишними всякіе

¹⁾ „Анна Каренина“, стр. 309.

²⁾ Ibid., стр. 310.

³⁾ Ibid., стр. 310.

⁴⁾ Ibid., II, стр. 311.

комментарія касательно религіознаго настроенія Левина наканунѣ вступленія его въ новую фазу жизни. Самъ Левинъ, впрочемъ, придумалъ очень вѣрное и наглядное сравненіе своего кощунственнаго поведенія. „Объясняя Степану Аркадьевичу, — говоритъ гр. Толстой, — то возбужденное состояніе, въ которомъ онъ находился (по окончаніи говѣнія), Левинъ сказалъ, что ему весело, какъ *собакъ*, которую учили скакать черезъ обручъ, и которал, понявъ, наконецъ, и совершивъ то, что отъ нея требуется, взвизгиваетъ и, махая хвостомъ, прыгаетъ отъ восторга на столы и окна“¹⁾. Не касаясь художественнаго реализма и картинности сравненія Левина съ собакой, мы только ограничимся замѣчаніемъ, что *tertium comparationis* въ этомъ картинномъ сравненіи не вполне выдержано, такъ какъ собака, по общепринятой этикѣ, существо невмѣняемое, а Левину вмѣняется хула на Духа Святаго.

Авторъ представилъ намъ также образецъ Левинской молитвы: надъ умирающимъ своимъ братомъ, Николаемъ, обращаясь къ Богу, онъ произноситъ такую молитву: „Сдѣлай, если Ты существуешь, то, чтобы испѣлился этотъ человѣкъ, и Ты спасешь его и меня“²⁾. Какъ эта молитва Левина напоминаетъ своимъ кощунствомъ слова книжниковъ и фарисеевъ у подножія креста Господня, приводимыя св. евангелистомъ Матѳеемъ: „Если Онъ царь Израилевъ, пусть теперь сойдетъ съ креста, и увѣруемъ въ Него“³⁾!

О подобномъ же огрубѣніи въ своей душѣ религіознаго чувства и даже о полнѣйшей атрофіи его рассказываетъ и гр. Толстой въ „Исповѣди“, приписываемой Громекой двойнику Толстого, Левину: „Хотя я былъ крещенъ и воспитанъ въ христіанской вѣрѣ, — рассказываетъ гр. Толстой, — я *никогда*, однако, не вѣрилъ серьезно, и потому отпаденіе мое отъ вѣры произошло во мнѣ очень скоро... Я съ шестнадцати лѣтъ пересталъ становиться на молитву и ходить въ церковь... Единственная моя вѣра въ то время была вѣра въ совершенствованіе, въ прогрессъ“⁴⁾.

Итакъ, какъ мы сказали, первой, главнѣйшей причиною мрачнаго, граничащаго съ полнымъ отчаяніемъ пессимизма гр. Толстого и его двойника, Левина, передъ ихъ вступленіемъ въ бракъ, было забвеніе страха Божія, о которомъ говоритъ Премудрый, утрата религіозной вѣры, которую для нихъ замѣнила вѣра въ прогрессъ, т.-е.

¹⁾ „Анна Каренина“, стр. 316.

²⁾ Ibid., стр. 402.

³⁾ Матѳ. 27, 42.

⁴⁾ Г р о м е к а, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 159—160.

въ силу ума человѣческаго. Но очень рано и эта вѣра была утрачена Левинымъ-Толстымъ, какъ объ этомъ свидѣтельствуя та же „Исповѣдь“ и жизнеописаніе Левина. „Съ той минуты, — рассказываетъ гр. Толстой, — какъ при видѣ любимаго умирающаго брата Левинъ въ первый разъ взглянулъ на вопросы жизни и смерти сквозь тѣ *новыя убѣжденія*, которыя... замѣнили его дѣтскія и юношескія вѣрованія, онъ ужаснулся не столько смерти, сколько жизни безъ малѣйшаго знанія о томъ, откуда, для чего, зачѣмъ и что она такое? Организмъ, разрушеніе его, неистребимость матеріи... были тѣ слова, которыя замѣнили ему прежнюю вѣру... Но слова эти для жизни ничего не давали... Съ той минуты Левинъ не переставалъ чувствовать страхъ за свое незнаніе“¹⁾. „Если я не признаю тѣхъ отвѣтовъ, которые даетъ христіанство, то какіе я признаю отвѣты? спрашивалъ себя Левинъ. И онъ не могъ найти въ арсеналѣ своихъ убѣженій не только какихъ-нибудь отвѣтовъ, но ничего похожаго на отвѣты“, говоритъ намъ гр. Толстой о Левинѣ²⁾. „Одно, что онъ имѣлъ, было то, что онъ ошибался, что религія отжила свое время и что ея болѣе не существуетъ“³⁾. Не находя отвѣтовъ на вопросы о жизни и смерти въ положительной наукѣ, Левинъ не нашелъ ихъ и въ различныхъ философскихъ ученіяхъ: ни Платонъ, ни Спиноза, ни Кантъ, ни Шеллингъ, ни Шопенгауеръ не могли Левину разрѣшить тайну сфинкса, — тайну жизни и смерти. По словамъ автора, „вся ихъ постройка заваливалась, какъ картонный домъ“⁴⁾.

Результатомъ всѣхъ ученыхъ и философскихъ мудрованій Левина была утрата имъ вѣры также и въ человѣческій разумъ, слѣдствіемъ чего получился слѣдующій выводъ крайняго пессимизма: „Въ безконечномъ времени, въ безконечности матеріи, въ безконечномъ пространствѣ выдѣляется пузырекъ-организмъ и пузырекъ этотъ подержится и лопнетъ, и пузырекъ этотъ я“⁵⁾. Благодаря такому выводу, „Левинъ былъ нѣсколько разъ такъ близокъ къ самоубійству, — повѣствуетъ гр. Толстой, — что спряталъ шнурокъ, чтобы не повѣситься на немъ, и боялся ходить съ ружьемъ, чтобы не застрѣлиться“⁶⁾. О томъ же самомъ, т.-е. о ранней утратѣ вѣры

¹⁾ „Анна Каренина“, III, стр. 354.

²⁾ Ibid., стр. 355.

³⁾ Ibid., стр. 356.

⁴⁾ Ibid., стр. 356.

⁵⁾ Ibid., III, стр. 358—359.

⁶⁾ Ibid., стр. 359.

въ человѣческой разумъ, на ряду съ потерей вѣры религиозной, и отчаяніи, какъ слѣдствіи такого психическаго состоянія, мы читаемъ и въ „Исповѣди“ Толстого-Левина у Громеки: „Только изрѣдка не разумъ, — говоритъ Левинъ-Толстой, — а чувство возмущалось противъ этого *суетрія* (вѣры въ человѣческой разумъ), которымъ люди заслоняютъ отъ себя свое непониманіе жизни“¹⁾.

Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, на Левинъ-Толстомъ вполне оправдались слова Екклезіаста, что начало премудрости — страхъ Божій. Съ утратой страха Божія гр. Толстой, а за нимъ и его дѣтище, Левинъ, утратили и мудрость человѣческую, *обжуродились*. Отрицая Бога-Творца (разумѣемъ личнаго), они, естественно, пришли и къ отрицанію Его образа и подобія, человѣка, какъ разумной, этической личности.

Таково было психическое состояніе Левина-Толстого, какъ по указаніямъ „Исповѣди“, такъ и жизнеописанія Левина. Бракъ для нихъ обоихъ представлялся соломинкой утопающаго. Можно напередъ заключить, каковъ долженъ быть характеръ семейнаго счастья человѣка, вся духовная жизнь котораго представляла собой полное банкротство въ религиозномъ, нравственномъ и умственномъ отношеніяхъ. Поэтому мы были правы, назвавъ семейное счастье К. Левина *иллюзорнымъ*, каковымъ оно и окажется при ближайшемъ его разсмотрѣніи.

Но неудача перваго сватовства Левина на княжѣ Кити Щербачкой временно отдалаеетъ осуществленіе идеала семейной жизни Левина, гдѣ онъ чаялъ найти свое спасеніе. Авторъ пользуется этимъ обстоятельствомъ для болѣе близкаго ознакомленія насъ со своимъ двойникомъ, почему и мы вынуждены, прежде чѣмъ войти въ радость семейнаго благополучія Левина, послѣдовать за гр. Толстымъ въ село Покровское, родовое имѣніе Левина, и ознакомиться съ его одиночествомъ, съ его холостой жизнью.

Волшебная, животворная сила деревни особенно ярко сказалась, въ противоположность „развратному Вавилону“, при перенесеніи Левинимъ огорченія, причиненнаго ему неудачей сватовства. Непосредственное общеніе съ простымъ людомъ и извѣстными уже намъ его представителями, составлявшими домашній штатъ Левина, занятіе сельскимъ хозяйствомъ, охота и, вообще, весь укладъ сельской жизни смягчили для Левина стыдъ отказа. „Когда онъ вышелъ на своей станціи, — повѣствуетъ авторъ о возвращеніи своего

¹⁾ М. С. Громека, „Послѣднія произведенія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 165.

героя изъ развратнаго Вавилона, — узналъ кривого кучера Игната, увидялъ свои ковровыя сани, своихъ лошадей съ надвязанными хвостами, когда кучерь Игнатъ разсказалъ ему, что отелилась Пава, онъ почувствовалъ, что понемногу путаница разъясняется, и стыдъ, недовольство собой проходить. Это онъ почувствовалъ при одномъ видѣ Игната; но, когда онъ надѣлъ привезенный ему *тулупъ*, онъ почувствовалъ себя собой¹⁾. Такова магическая сила тулупа и кривого Игната! Левинъ даже укоряетъ себя въ своемъ увлеченіи *гад-кой страстью* и „всю дорогу, по словамъ автора, провель въ самыхъ пріятныхъ мечтаніяхъ“ и „рѣшилъ про себя, что для того, чтобы чувствовать себя вполне правымъ (передъ крестьянами), хотя и прежде много работалъ и нероскошно жилъ, теперь еще больше будетъ работать и еще меньше будетъ позволять себѣ роскоши“²⁾. Но „мечтанія“ Левина, подобно мечтамъ Н. Иртеньева, остаются праздными мечтаніями. Самъ авторъ устами Левина изрекаетъ глубокую истину о его безплодныхъ потугахъ къ самосовершенствованію: „На Левина, — говоритъ гр. Толстой, — нашло на минуту сомнѣніе въ возможности устроить ту новую жизнь, о которой онъ мечталъ дорогой. Всѣ эти слѣды его жизни какъ будто охватили его и говорили ему: „Нѣтъ, ты не уйдешь отъ насъ и не будешь другимъ, а будешь такой же, какъ былъ: съ сомнѣніями, вѣчнымъ недовольствомъ собой, напрасными попытками исправленія и паденіями и вѣчнымъ ожиданіемъ счастья, которое не далось и невозможно тебѣ“³⁾.

И вотъ авторъ живописуетъ предъ нами идиллію сельской жизни Левина въ его родовомъ Покровскомъ, чтобы тѣмъ рельефнѣй отгнать нравы „развратнаго Вавилона“, гдѣ рѣдкіе его наѣзды, напр. по дѣлу сватовства его, вызываютъ въ графинѣ Нордстонъ, подругѣ Китти, такое ироническое восклицаніе: „А! Константинъ Дмитріевичъ! опять пріѣхали въ нашъ развратный Вавилонъ; что, Вавилонъ исправился, или вы испортились“⁴⁾? Чтеніе сочиненія Тиндала о теплотѣ, хозяйство, охота, писаніе сельскохозяйственнаго и экономическаго трактата и душеспасительныя бесѣды съ Агаѣей Михайловной услаждали одиночество Левина въ чаяніи будущихъ радостей семейной жизни. „Съ Агаѣей Михайловной ему случалось нерѣдко разсуждать о физикѣ, теоріи хозяйства и

1) „Анна Каренина“ I, стр. 145.

2) Ibid., стр. 146.

3) Ibid., стр. 147.

4) Ibid., I, 79—80.

въ особенности о философіи; философія составляла любимый предметъ Агаѣи Михайловны“¹⁾). Подавальщикъ, мужикъ Ѳеодоръ, также содѣйствовалъ душевному просвѣтлѣнію Левина открытіемъ ему великой философской истины, что „значить люди разные бываютъ: одинъ человекъ только для своей нужды живетъ, хоть бы Митюха, только брюхо набиваетъ, а Ѳоканычъ для души живетъ, Бога помнитъ“²⁾). Какую просвѣтительную силу имѣли эти слова подавальщика Ѳеодора на новую душевную эволюцію Левина, объ этомъ мы скажемъ ниже, а теперь обратимся къ его научнымъ и сельскохозяйственнымъ занятіямъ.

Сельскохозяйственный и экономическій трактатъ Левина, по увѣренію автора, долженъ былъ „не только произвести переворотъ въ политической экономіи, но совершенно *уничтожить эту науку*; нужно было только съѣздить за границу... и найти убѣдительныя доказательства, что все, что тамъ сдѣлано, не то, что нужно“³⁾). Открытіе Левинымъ Америки, долженствовавшее произвести революцію въ сельскохозяйственномъ и экономическомъ строѣ всего цивилизованнаго міра, составляетъ уже извѣстная намъ, пропагандируемая гр. Толстымъ, теорія „омужичиванія“, иначе „опрощенія“, въ специальномъ ея примѣненіи къ сельскому хозяйству. „Надо *спустить* уровень хозяйства, — разсуждаетъ Левинъ. — Попробуемъ признать рабочую силу не идеальной рабочей силой, а *русскимъ мужикомъ* съ его *инстинктами* и будемъ устраивать сообразно съ этимъ хозяйство“⁴⁾). Для поднятія общаго благосостоянія народа, по теоріи Левина, слѣдуетъ отказаться отъ рациональнаго веденія сельскаго хозяйства и, вообще, упразднить „ненормально привитую Россіи внѣшнюю цивилизацію“. „Объдненію содѣйствовала ненормально привитая Россіи внѣшняя цивилизація, — читаемъ мы, — въ особенности пути сообщенія, желѣзныя дороги, повлекшія за собой централизацію въ городахъ, развитіе роскоши, фабричной промышленности“⁵⁾). Россіи для ея экономическаго процвѣтанія слѣдуетъ вернуться къ временамъ, предшествовавшимъ удѣламъ, такъ какъ уже въ удѣльный періодъ насильственно была введена соха. „Многое изъ того, — говоритъ авторъ, — что дальше говорилъ помѣщикъ (въ гостяхъ у Свіяжскаго), показалось Левину даже

¹⁾ „Анна Каренина“, стр. 236.

²⁾ Ibid., III, 366—367.

³⁾ Ibid., II, 166.

⁴⁾ Ibid., II, 159.

⁵⁾ Ibid., стр. 378.

очень *вѣрными и неопровержимыми*... „Всякій прогрессъ совершается властью, — говоритъ помѣщикъ, — хоть картофель — и тотъ вводился у насъ силой. Вѣдь сохой тоже не всегда пахали. Также ввели ее силой, можетъ-быть, при удѣлахъ, но навѣрно силой“¹⁾. Какъ видимъ, политико-экономическій идеалъ Левина составляетъ обращеніе въ первобытное состояніе и упраздненіе всѣхъ слѣдовъ культурной жизни.

Вѣрную и безпристрастную оцѣнку сельскохозяйственнымъ преобразованіямъ Левина и его экономическому трактату произноситъ его братъ, Николай. „Ничего ты не хочешь устроить, — говоритъ онъ Левину, — просто, какъ ты всю жизнь жилъ, тебѣ хочется оригинальничать. Ты не имѣлъ и не имѣешь убѣжденій, а тебѣ только бы утѣшать свое самолюбіе“²⁾. Своему самолюбію и своимъ чудачествамъ гр. Толстой, оригиналь Левина, готовъ принести какую угодно жертву, доказательствомъ чему, между прочимъ, служить исторія выселенія духоборовъ съ Кавказа въ Канаду и окружное посланіе къ нимъ „брата о Христѣ“, Льва Толстого³⁾. Да и самъ Левинъ смотритъ на свою экономическую тарабарщину и на прочія свои чудачества только какъ на средство забыть о неизбѣжности смерти. „Когда поймешь, — говоритъ онъ Облонскому, — что нынче-завтра умрешь, и ничего не останется, то такъ все ничтожно! Такъ и проведешь жизнь, развлекаясь охотой, работой, чтобы только не думать о смерти“⁴⁾. „Хотя Левинъ долго жилъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ мужикамъ, — говоритъ авторъ, — онъ не имѣлъ никакого опредѣленнаго сужденія о народѣ“⁵⁾. Крестьяне поэтому всегда съ ироніей относятся ко всѣмъ причудамъ и затѣямъ Левина, о чемъ неоднократно свидѣтельствуемъ гр. Толстой⁶⁾.

1) „Анна Каренина“, II, стр. 147. Судя по былинѣ о мнѣическомъ ратаѣ Микулѣ Селяниновичѣ, соха, надо думать, существовала раньше удѣловъ, и потому Левинъ, безъ особаго опасенія за развращающее дѣйствіе сохи, можетъ оставить ее въ своемъ хозяйствѣ.

2) Ibid., II, стр. 177.

3) См. „Миссіонерское Обзорѣніе“ 1900 г., ноябрь, статью В. Скворцова, „Разочарованіе духоборовъ въ Америкѣ и фарисейское посланіе гр. Л. Н. Толстого“.

4) „Анна Каренина“, II, 216.

5) Ibid., стр. 7.

6) См. „Анна Каренина“, I, стр. 243—244; II, стр. 160—165. Такое же недобѣрчивое и ироническое отношеніе крестьянъ къ помѣщику представлено и въ неоконченной повѣсти гр. Толстого: „Утро помѣщика“, а также въ романѣ „Воскресеніе“.

Къ открытіямъ Левина принадлежитъ также и новая теорія молочнаго хозяйства, по которой корова есть только *машина* для переработки корма въ молоко.

Полагая свой идеаль въ омуничиваніи Россіи, Левинъ отрицаетъ пользу не только желѣзныхъ дорогъ и фабрикъ, но и всѣхъ прочихъ проявленій культурной жизни русскаго общества: земства, больницы, школы, мировыхъ учреждений. „Я считаю, что мировой судъ есть дурацкое учрежденіе“, — говоритъ онъ. — Это игрушка; мировые судьи намъ не нужны“¹⁾. „Зачѣмъ заботиться объ учрежденіи пунктовъ медицинскихъ и школъ, куда крестьяне не хотятъ посылать своихъ дѣтей, и я еще не твердо вѣрю, что нужно ихъ посылать, — говоритъ Левинъ Кознышеву. — Признаешь ли ты, что образованіе есть благо? — спрашиваетъ послѣдній своего брата. — Признаю, — сказалъ Левинъ *нечаянно* и тотчасъ подумалъ, что *сказалъ не то, что думалъ*“²⁾.

Подобно Д. Оленину въ кавказской повѣсти „Казаки“, Левинъ, относясь отрицательно къ культурѣ, желаетъ и самъ лично обратиться въ первобытное состояніе, „омуничиться“, уничтожить въ себѣ всѣ признаки культурнаго человѣка. Только вопросъ: какъ это сдѣлать? ставить его въ затрудненіе. „Все, что онъ передумалъ и перечувствовалъ (ночью, лежа на копнѣ сѣна), раздѣлялось на три отдѣльные хода мысли, — описываетъ, гр. Толстой душевное состояніе Левина. — Одинъ — это было отреченіе отъ своей старой жизни, отъ своего ни къ чему ненужнаго образованія. Другія мысли касались той жизни, которой онъ желалъ жить теперь (омуничиться). Третій рядъ мыслей вертѣлся на вопросѣ о томъ, какъ сдѣлать этотъ переходъ отъ старой жизни къ новой. И тутъ ничего яснаго ему не представлялось... Оставить Покровское? Купить землю? Приписаться въ общество? Жениться на крестьянкѣ? Всѣ мои прежнія мечты о семейной жизни вздоръ, не то, — сказалъ онъ“³⁾.

Ознакомивъ насъ съ религіозно-нравственнымъ и умственнымъ состояніемъ своего двойника, Левина, авторъ вводитъ, наконецъ, его въ новую фазу психической эволюціи, въ область индивидуальнаго, личнаго счастья въ лонѣ семейной жизни. Гр. Толстой очень обстоятельно описываетъ намъ всю страстность и избытокъ чувства въ Левинѣ въ періодъ его „женихованья“. „Левинъ чувствовалъ, что у него выросли крылья, онъ чувствовалъ себя на высотѣ, отъ

¹⁾ „Анна Каренина“, III, 166.

²⁾ Ibid., II, 16—17.

³⁾ Ibid., II, 62—63.

которой кружилась голова“, читаемъ мы¹⁾). На вопросъ Облонскаго: „что же, не пора умирать? — „Нѣтъ, — отвѣчаетъ Левинъ²⁾). — Китти для него — „его счастье, его жизнь, онъ самъ, лучшее его самого“³⁾). „Левинъ продолжалъ находиться въ томъ же состояніи сумасшествія, — говоритъ авторъ, — въ которомъ ему казалось, что „онъ и его счастье составляютъ главную и единственную цѣль всего существующаго“⁴⁾). Въ день, когда Левинъ долженъ былъ сдѣлать формальное предложеніе, онъ, по словамъ автора, „чувствовалъ себя совершенно изъятымъ изъ условій матеріальной жизни... Онъ чувствовалъ себя совершенно независимымъ отъ тѣла: онъ двигался безъ усилія мышцъ, и чувствовалъ, что все можетъ сдѣлать. Онъ былъ увѣренъ, что полетѣлъ бы вверхъ или сдвинулъ бы уголь дома, если бы это понадобилось“⁵⁾).

Такова была въ Левинѣ „сила жизни“, — удѣлъ только однѣхъ избранныхъ натуръ, людей „сердца, чувства“, подобныхъ Левину и Аннѣ, но совершенно недоступный Каренинымъ, Кознышевымъ, Катавасовымъ, признающимъ и за человѣческимъ разумомъ нѣкоторое значеніе въ благоустроеніи земного благополучія человѣка⁶⁾).

Наступаетъ, наконецъ, и давно чаемое „семейное счастье“. Но вотъ, по свидѣтельству автора, первое же время совмѣстной супружеской жизни, протекавшей въ селѣ Покровскомъ, вдали отъ вліяній „развратнаго Вавилона“, омрачается зловѣщими признаками, указывающими, что *крылья*, на которыхъ парилъ надъ землей Левинъ въ періодъ своего женихованья, напоминаютъ искусственный крылья мионическаго строителя критскаго лабиринта, художника Дедала, благодаря которымъ любимый его сынъ, Икаръ, упалъ, во время своего полета по воздуху, въ море и утонулъ. „Левинъ былъ женатъ третій мѣсяцъ, — повѣствуетъ авторъ, — онъ былъ счастливъ, но совсѣмъ не такъ, какъ онъ ожидалъ. На каждомъ шагѣ онъ находилъ *разочарованіе* въ прежнихъ мечтахъ... на каждомъ шагѣ видѣлъ, что это было совсѣмъ не то, что онъ воображалъ“⁷⁾). Но еще раньше этого, именно, самый *медовый мѣсяцъ*

¹⁾ „Анна Каренина“, II, 230.

²⁾ Ibid., стр. 250.

³⁾ Ibid., стр. 258.

⁴⁾ Ibid., стр. 308.

⁵⁾ Ibid., стр. 255—256.

⁶⁾ Ibid., II, 316.

⁷⁾ Ibid., II, 371.

отравляютъ болѣзненные симптомы, напоминающіе собой семейную жизнь Позднышева въ „Крейцеровой сонатѣ“. „Медовый мѣсяцъ, отъ котораго ждалъ Левинъ столь много, — рассказываетъ гр. Толстой, — былъ не только не медовымъ, но остался въ воспоминаніяхъ ихъ обоихъ самымъ тяжелымъ и *унизительнымъ* временемъ ихъ жизни. Они оба одинаково старались въ послѣдующей жизни *вычеркнуть* изъ своей памяти всѣ *уродливыя, постыдныя* обстоятельства этого нездороваго времени“¹⁾. Совершенно то же говорить о „медовомъ мѣсяцѣ“ и Позднышевъ, герой „Крейцеровой сонаты“. „Я женился, — рассказываетъ онъ, — и начался хваленый медовый мѣсяцъ. Вѣдь названіе-то одно какое *подлое!*... Такъ бываетъ съ тѣми, которые испытали всю *мерзость* медоваго мѣсяца. Неловко, стыдно, гадко“²⁾.

„Во все это первое время, — повѣствуетъ далѣе гр. Толстой, — особенно живо чувствовалась натянутость, какъ бы подергиваніе въ ту и другую сторону, *той цѣпи, которою они были связаны*“³⁾. Такой же цѣпью изображаетъ узы Гименея и Позднышевъ: „мы были два ненавидящихъ другъ друга *колодника, связанныхъ одною цѣпью*“⁴⁾.

Взаимная ревность между супругами и взглядъ на дѣтей, какъ на неизбежное несчастье брачнаго сожителства, характеризуютъ семейную жизнь Позднышева и чувства Левина. Послѣдній мучится самъ и мучитъ жену своей ревностью къ Васенькѣ Весловскому, котораго завезъ въ Покровское Стива Облонскій. „Ревность Левина еще дальше ушла, — рассказываетъ авторъ. — Онъ уже видѣлъ себя обманутымъ мужемъ, въ которомъ нуждаются жена и любовникъ только для того, чтобы доставить имъ удовольствіе“⁵⁾. При объясненіи Левина съ женой „скулы его тряслись, и голосъ обрывался“⁶⁾. О чувствахъ Левина къ новорожденному своему первенцу авторъ рассказываетъ слѣдующее: „Этотъ прекрасный ребенокъ внушалъ ему только чувство *гадливости*. Ничего веселаго и радостнаго не было въ этомъ чувствѣ. Напротивъ, это былъ новый мучительный *страхъ*. Это было состояніе новой области

¹⁾ „Анна Каренина“, II, 377.

²⁾ „Крейцера соната“, стр. 31.

³⁾ „Анна Каренина“, II, 376.

⁴⁾ „Крейцера соната“, стр. 53.

⁵⁾ „Анна Каренина“, III, стр. 37.

⁶⁾ *Ibid.*, стр. 39.

уязвимости“¹⁾). И по мнѣнію Позднышева, дѣти — только одно мученіе для родителей: „Дѣти — благословеніе Божіе, дѣти — радость. Все это ложь, — говоритъ Позднышевъ. — Дѣти — мученье, и больше ничего“²⁾).

Представленная нами параллель между семейнымъ счастіемъ Левина и Позднышева, полагаемъ, достаточно обосновываетъ высказанное нами положеніе о призрачности и иллюзорности супружескаго счастья Левина. Семейная жизнь, по ученію гр. Толстого, есть только модификація, особый видъ эгоизма личности. Подобно стремленію къ личному счастію, т.-е. любви къ *самому себѣ*, представленной авторомъ въ исторіи свободной любви Анны Карениной, и семейная любовь Левина — иллюзія, противорѣчащая истинной, *безличной* любви. Но для того, чтобы познать призрачность этихъ иллюзій и постигнуть истину, человѣку необходимо сердцемъ и чувствомъ пережить эти *миражи*, а не разсудочностью. Такія иллюзіи представляютъ неизбѣжную психическую болѣзнь въ извѣстный періодъ жизни человѣка, подобно, напр. корн. „Надо перейти черезъ индивидуальное счастье, чтобы постигнуть истину и счастье *внѣличное*, счастье *христіанской любви*“³⁾), — комментируетъ Громека мысли Левина-Толстого въ его „Исповѣди“. — Это, какъ корь, нельзя миновать“⁴⁾). „Князь Андрей, — продолжаетъ Громека свой комментарий на ученіе о любви гр. Толстого-Левина, — то же переживалъ разныя *фазы*, и душа его также желала любви къ женщинѣ, къ семьѣ, и отъ нихъ переходила къ истинѣ, къ *Божіей любви*“⁵⁾ (т.-е. пантеистической, безличной, Толстовской, а никакъ не къ Божіей, христіанской, освящающей личность человѣка догматомъ о воплотившемся Словѣ“).

И отдѣльная человѣческая личность, и семья, по ученію гр. Толстого, — *миражи* только потому, конечно, что ни въ самомъ авторѣ, ни въ его двойникѣ, К. Левинѣ, ни въ „преlestномъ созданіи“ гр. Толстого, Аннѣ Карениной, мы не нашли *никакихъ этическихъ* началъ. И Левинъ, и гр. Толстой утратили очень рано и вѣру религіозную, и вѣру въ человѣка, т.-е. въ этическую, разумную его природу. Мы не имѣемъ никакого основанія сомнѣваться въ выше-

¹⁾ „Анна Каренина“ стр. 253.

²⁾ „Крейперова соната“, стр. 47.

³⁾ Насколько такое ученіе о любви противорѣчитъ евангельскому ученію, было говорено выше. Также и о любви къ самому себѣ и къ ближнимъ.

⁴⁾ М. С. Громека, 170—171.

⁵⁾ Ibid., стр. 216.

приведенномъ свидѣтельствѣ Р. Левенфельда, что въ вопросѣ о проблемѣ брака и семейной жизни гр. Толстой представилъ страницу изъ пережитого имъ лично. Семейное счастье Левина и Позднышева можетъ быть страницей изъ автобіографіи автора. Но противно и человѣческому разуму, и религіозному чувству видѣть въ этихъ произведеніяхъ гр. Толстого, имѣющихъ исключительно психологически-субъективное и автобіографическое значеніе, объективно-художественное изображеніе христіанскаго брачнаго сожитія. Такая же нелѣпость, и притомъ, полагаемъ, *сознательная*, выдавать буддѣйско-пантеистическое и альтруистическое ученіе гр. Толстого о любви и личности человѣка за евангельское ученіе, какъ-то дѣлаютъ М. С. Громека и ему подобные толстовцы.

Указавъ на внутреннюю связь, существующую между романомъ „Анна Каренина“ и „Крейцеровой сонатой“ по изображеннымъ въ этихъ двухъ произведеніяхъ гр. Толстого уродливымъ явленіямъ семейной жизни, перейдемъ къ указанію тѣхъ данныхъ жизнеописанія Левина, которыя составляютъ переходную ступень отъ разсматриваемаго нами произведенія къ „Исповѣди“ гр. Толстого. Въ „Аннѣ Карениной“ уже довольно ясно намѣчены слѣды послѣдующей фазы психическаго генезиса Левина-Толстого, которую можно назвать *фазой религіозной*, необходимо вытекающей изъ ученія гр. Толстого о призрачности всякой формы индивидуализма — личности, семьи, народности. Обстоятельный генезисъ своего религіознаго просвѣтлѣнія гр. Толстой изложилъ намъ въ своей „Исповѣди“ (1883 г.) Но уже жизнеописанія Левина въ „Аннѣ Карениной“ содержитъ въ себѣ начало исканія гр. Толстымъ Бога, почему М. С. Громека и приписываетъ Левину самую исповѣдь его творца, гр. Толстого, указывая этимъ на тѣсную связь „Анны Карениной“ съ „Исповѣдью гр. Толстого“ и на полное сходство оригинала съ его портретомъ, Левинымъ.

Началомъ и побужденіемъ къ исканію Бога для Левина были вышеприведенныя нами слова подавальщика, мужика Федора, о томъ, что старикъ Фоканычъ живетъ не для брюха, а для Бога¹⁾. Эти слова вызвали въ Левинѣ рядъ мыслей, приведшихъ его, наконецъ, къ озаренію свѣтомъ истины и исканію Бога. „Слова, сказанныя мужикомъ, произвели въ его душѣ дѣйствіе электрической искры, — рассказываетъ гр. Толстой о просвѣтлѣніи своего двойника. — Онъ чувствовалъ въ своей душѣ что-то новое и съ наслажденіемъ

¹⁾ „Анна Каренина“, III, 366.

ощувала это новое, не зная еще, что это такое¹⁾. „Не ясныя, но значительныя мысли толпою какъ будто ворвались откуда-то изъ заперти и закружились въ его головѣ, *осмѣляя* его своимъ свѣтомъ“²⁾. Такъ совершилось начало обращенія Левина отъ мерзостей индивидуальной, личной жизни къ познанію Бога. Но Богъ Левина-Толстого есть безличный Богъ, ничего общаго не имѣющій съ христіанскимъ Богомъ. Послѣдній есть утвержденіе и освященіе личности, семьи, національности³⁾. Толстовскій же Богъ, какъ мы выше указали, будучи Самъ *безличнымъ*, отрицаетъ личность, семью, національность и всякую, вообще, форму индивидуальной жизни.

Процессъ обращенія Левина изъ гонителя Христа Савла въ апостола новаго Евангелія безъ личнаго Бога и воплотившагося Слова, завершался очень медленно, въ теченіе чуть ли не сорока лѣтъ, считая со дня бесѣды Левина съ подавальщикомъ Федоромъ и до появленія въ свѣтъ второй редакціи толстовскаго credo, — отвѣта гр. Толстого на постановленіе Святѣйшаго Синода отъ 20—22 февраля 1901 года. Поэтому и рѣчь о религіозной эволюціи гр. Толстого должна принадлежать послѣдующимъ очеркамъ. Теперь же мы ограничимся только характеристикою религіозно-нравственныхъ воззрѣній гр. Толстого, сдѣланной П. Е. Астафьевымъ, въ его статьѣ „Нравственное ученіе гр. Л. Н. Толстого и его критики“. Въ подобномъ религіозномъ ученіи, — говоритъ Астафьевъ, — замѣняющемъ личнаго Бога безличнымъ „разумѣніемъ жизни“, а Сына Божія — непрерывнымъ продолженіемъ человѣческаго рода, конечно, не можетъ быть и рѣчи ни о какомъ мистическомъ общеніи человѣческой личности съ безличнымъ Богомъ въ молитвѣ, таинствѣ и обрядѣ. И молитва, и таинство, и обрядъ изъ подобнаго религіознаго воззрѣнія естественно сами собою устраняются. Это религія чисто практическая, утилитарная, безъ откровеннаго содержанія, религія разсудочнаго здраваго смысла, въ родѣ, напр., бѣдной религіи Конфуція, *болѣе бѣдной*, чѣмъ даже религія самаго дикаго изъ полинезійскихъ дикарей“⁴⁾.

Вотъ къ какой религіи, если только это можно назвать религіей, привело гр. Толстого его сердце и чувство и отрицаніе имъ Духа премудрости и разумѣнія въ вопросахъ вѣры и ума человѣческаго въ вопросахъ благоустроенія земной жизни человѣка. Разумъ, по

1) „Анна Каренина“, стр. 367.

2) Ibid.

3) Іоанна I, 14: „И Слово стало плотію и обитало съ нами, полное благодати и истины“.

4) „Вопросы философіи и психологіи“ 1890 г., кн. 4, стр. 80.

философіи Левина, учить человѣка служить *брюху*, а не Богу. „Любить другого не могъ открыть разумъ,— говоритъ Левинъ,— потому что это *неразумно*. То, что я знаю, я знаю *не разумомъ*, а *сердцемъ*“¹⁾. „Ученіе гр. Толстого,— говоритъ П. Е. Астафевъ,— столь многихъ праздныхъ развлекавшее и столь многихъ искреннихъ, но слабыхъ сбивавшее — увы! — съ толку, навсегда останется культурному человѣчеству *урокомъ, какъ не должно мыслить*“²⁾.

Жизнеописаніе К. Левина, дополняя собой романъ свободной любви Анны, на основаніи вышеприведеннаго нами анализа, приводитъ насъ къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1) Какъ К. Левинъ, такъ и его семейное счастье представляютъ фазу психологическаго генезиса самого гр. Толстого.

2) Семейная любовь и индивидуальное счастье, доставляемое ею, суть пережитыя гр. Толстымъ иллюзіи, въ которыя онъ когда-то вѣрилъ на ряду съ другими иллюзіями, напр. любовью къ самому себѣ, къ своей народности и т. п. Подобныя иллюзіи необходимо пережить всякому человѣку, какъ, напр., корь въ дѣтскомъ возрастѣ, чтобы, убѣдясь въ ихъ лживости, прійти къ познанію *безличной* любви и ея источника, *безличнаго* Бога, и сознать всю мерзость эгоизма, лежащаго въ основѣ человѣческой личности, затѣмъ семьи, народности и т. д.

3) Такое ученіе гр. Толстого о любви личной, семейной, національной враждебно и буквѣ, и духу св. Евангелія.

4) Романъ „Анна Каренина“ въ своемъ цѣломъ составляетъ переходную ступень, съ одной стороны, къ „Крейцеровой сонатѣ“, съ другой — къ „Исповѣди“.

5) Не находясь въ связи съ главной темой, дающей содержаніе „Аннѣ Карениной“, именно, представить любовь личную и любовь семейную, какъ проявленія мерзостей эгоизма, — идетъ проповѣдь противъ всѣхъ проявленій культуры и цивилизаціи и апофеозъ сердца, какъ источника темныхъ, бессознательныхъ инстинктовъ, представители каковыхъ: няня Агаѣя Михайловна, скотникъ Николай, подавальщикъ Федоръ, представлены авторомъ, какъ положительные идеалы религіозно-нравственной и умственной жизни человѣка.

¹⁾ „Анна Каренина“, III, 372.

²⁾ „Вопросы философіи и психологіи“ 1890 г., № 4, стр. 93.

ГОГОЛЬ И ЖУКОВСКИЙ ПО ВОПРОСУ О СТРАДАНИЯХЪ.

(Къ юбилеямъ 21 февраля и 12 апрѣля 1902 г.)

Страданіе... при этомъ словѣ благоговѣйный трепеть наполняетъ душу мою. Страданіе — творецъ великаго: оно знакомитъ (человѣка) съ таинственнымъ вдохновеніемъ вѣры, съ сладостнымъ упоеніемъ любви.

Жуковский, V, 470.

Все суета и томленіе духа! Съ крикомъ безсилія и воплемъ печали рождается человѣкъ. Этотъ страдальческій крикъ для многихъ становится скорбнымъ мотивомъ и всей жизни. Жизнь для человѣка всегда (или почти всегда) — путь страданія, „томленіе духа“.

Здѣсь радости не наше обладанье:

Земли жилецъ безвыходный — страданье. (Жуковский.)

Съ тѣхъ поръ какъ человѣкъ вкусилъ отъ древа познанія, источникъ жизни сталъ горекъ для него, какъ воды Мерры, и вотъ уже тысячелѣтія человѣчество повторляетъ одинъ скорбный вопросъ: зачѣмъ жизнь, какая сила воззвала человѣка къ этому „пути скорби“?

Часто это скорбное недоумѣніе разрѣшается тѣмъ крикомъ боли, съ какимъ обратился къ небу Іовъ:

Да будетъ проклятъ день, когда сказали:

Родился человѣкъ; и проклята

Да будетъ ночь, когда мой первый крикъ

Послышался; да звѣзды ей не свѣтять,

Да не взойдетъ ей день¹⁾.

Какой отвѣтъ дать на такіе вопросы? Что сказать сознанию, какъ Іовъ, протестующему противъ боли?

¹⁾ Жуковский, V, 182. Изд. Глазунова 1885 г.

Внѣрелигіозное сознаніе давно дало одинъ вполне, повидимому, логичный отвѣтъ:

Чего искать тебѣ? Могила — тихій сонъ...
Скорѣй, скорѣй въ ничто. Ты немомъ позабытъ,
Его проклятіемъ навѣкъ отягощенный.
Твое убѣжище — лишь смерть. (Жуковский, I, 27.)

Или, говоря словами Будды: „брось грязный мѣшокъ, который называется твоимъ тѣломъ“.

Другой отвѣтъ даетъ Откровеніе, христіанство. *Въ дому Отца Моего обители многи... Возьмите крестъ свой и идите...¹⁾*

Намъ должно выбирать между двумя отвѣтами, и вмѣстѣ уяснить себѣ смыслъ того отвѣта, какой даетъ христіанство.

Въ руководители при этомъ выборѣ я и предлагаю Гоголя и Жуковского.

Не совсѣмъ случайно два писателя чрезвычайно часто останавливались на вопросѣ о смыслѣ страданій и сумѣли сказать свое слово, вышедшее, особенно у Гоголя, изъ души, много страдавшей, но не озлобленной. Соединеніе въ нашей рѣчи двухъ „друзей“ не искусственно. Статья Жуковского о смерти — написана для Гоголя; трактатъ „О меланхоліи въ жизни и поэзіи“ созданъ ими почти коллективно, словомъ, мысли того и другого — общія мысли.

Не безпричинно и я выбралъ для рѣчи этотъ именно вопросъ: 50-лѣтній юбилей Жуковского въ *Великую пятницу*, а послѣднія строки обоихъ писателей были „о страданіи“²⁾.

I.

Общую схему рѣшенія проблемы о страданіи даетъ Жуковский въ своемъ „Агасверѣ“.

Ни Гоголь ни Жуковский не скрываютъ, что путь жизни — *via dolorosa*; но... не съ одинаковымъ настроеніемъ можно итти по этому крестному пути. Великій страдалецъ —

Несъ Свой крестъ тяжелый на Голгоу;
Онъ, Всемогущій, Вседержитель, былъ,
Какъ человекъ, измученъ, потъ и кровь
По блѣдному Его лицу бѣжали;
Подъ бременемъ Своимъ Онъ часто падалъ

¹⁾ Жуковский, VI, 79.

²⁾ Жуковский писалъ „Агасверъ“, а Гоголь оставилъ письма, въ которыхъ постоянно говоритъ о „перенесеніи скорбей“.

И, наконецъ, съ померкшими отъ мукъ
 Очами, Онъ хотѣлъ остановиться
 У Агасверовыхъ дверей, дабы,
 Къ нимъ прислонившись, перевести на мигъ дыханье¹⁾.

Агасверъ вмѣсто того, чтобы пожалѣть Страдальца и, по при-
 мѣру *Симона Киринейскаго*, взять на свои плечи чужой крестъ,
 безжалостно оттолкнулъ Его отъ своихъ дверей и грубо крикнулъ:
 „иди мимо“. Грядущій на распятъ съ грустью посмотрѣлъ на него.
 Если бы это былъ обыкновенный страдалецъ, онъ, конечно, „про-
 шелъ бы мимо“, но этотъ Крестоносецъ *не могъ* пройти мимо поги-
 бающей души.

Желаніе спасти холодную, мертвую душу заставило Его властно
 и скорбно указать „его путь“ къ спасенію отъ этого холода и
 омертвѣнія.

„Иди“, сказалъ Онъ.

И Агасверъ, гонимый неизвѣстной силой, пошелъ. И вотъ онъ
 бродитъ цѣлые вѣка, не находя покоя. *Его путь и есть путь*
разрѣшенія проблемы страданій. Агасверъ — символъ всего человѣ-
чества, и путь его — общая дорога страдающаго человечества.

Via dolorosa... Дорогой крестоносной было блужданіе Агасвера.

„Участи страшнѣе и не было, и нѣтъ,
 И быть не можетъ на землѣ“,
 Говоритъ Агасверъ.

И дни шли. Агасверъ страдалъ и жилъ полный неукротимой злобой,
 „съ дикимъ роптаніемъ души противъ Творца“, врагъ Богу и всему
 живому врагъ²⁾.

Какъ дикій звѣрь,
 Онъ ликовалъ, когда былъ передъ храмомъ
 Стефанъ, побитый каменьемъ, замученъ;
 Когда потомъ пріяли муку два
 Іакова: одинъ — мечомъ, другой —
 Съ вершины храма сброшенный³⁾.

Онъ ненавидѣлъ жизнь. Съ отчаяньемъ и бѣшенствомъ онъ про-
 клиналъ каждый новый день и тотъ „злосчастный“ день, когда
 сказали: „родился человѣкъ“.

Онъ искалъ смерти, и не находилъ ея.

¹⁾ Жуковскій, V, 166.

²⁾ Ibid., 182.

³⁾ Ibid., 176.

Но вотъ онъ на римскомъ ипподромѣ, среди христіанъ, осужденныхъ на „казнь звѣрями, рядомъ съ старцемъ, епископомъ Игнатіемъ“. Агасверъ и сюда пришелъ за смертью, и смерти не нашель. Когда онъ бросился навстрѣчу спущенному льву, загоразивая св. Игнатія,

Старець, кротко въ сторону его
 Рукою отодвинувъ, ему сказалъ:
 „Должно шнено Господнее въ зубахъ
 Звѣриныхъ измолотся, чтобъ Господнимъ
 Быть чистымъ хлѣбомъ“¹⁾

Но въ то же время старецъ перекрестилъ его и благословилъ, — благословилъ на тотъ же длинный путь страданій и скорбей.

„Поди въ свой путь, смиришь, живи и жди“²⁾.

Эта минута и была началомъ спасенія.

Послѣдній взглядъ, какой бросилъ старецъ на него и на небо, „какъ бы его передавая небу“, остался въ его душѣ, какъ „лучъ умиротворенія“. Спасеніе еще не пришло, но уже заря засвѣтилась въ туманѣ.

То были первыя минуты тайной,
 Будящей душу благодати, первый
 Еще неясно слышный, безотвѣтный,
 Но усладительный призывъ къ смиренью
 И къ покаянью. Въ языкѣ нѣтъ слова,
 Чтобъ имя дать подобному мгновенью,
 Когда съ очей души вдругъ слѣпота
 Начнетъ спадать, и Божій свѣтлый міръ
 Внутри и внѣ ея, какъ изъ могилы,
 Начнетъ съ ней вмѣстѣ воскресать. Такое
 Движеніе въ моей окаменѣлой
 Душѣ внезапно началось...³⁾

Святой апостоль на островѣ Патмосѣ докончилъ дѣло обновленія, о чемъ рассказываетъ Агасверъ такъ:

Онъ изъ кремня души моей упорной,
 Животворящимъ словомъ выбилъ искру
 Всепримирающаго покаянья; —
 И именемъ Того, Кто намъ одинъ
 Даетъ надежду, вѣру и любовь,
 Мой страшнаго отчаянья удѣлъ
 Преобразилъ въ удѣлъ святого мира⁴⁾.

¹⁾ Буквальныя слова св. Игнатія Богоносца.

²⁾ Жуковскій, V, 182.

³⁾ Ibid., V, 190.

⁴⁾ Ibid., V, 191.

Онъ преподалъ ему дары крещенія и Евхаристію и въ заключеніе указаль на грядущія судьбы міра.

„И новья тогда“, говоритъ скиталець, „я небеса
И землю новую узрѣлъ; и градъ
Святой, отъ Бога исходящій, новый
Ерусалимъ, какъ чистая невѣста,
Сіяющій, увидѣлъ. И раздался,
Услышалъ я, великій свыше голосъ:
„Здѣсь скинія Господня, здѣ Господь
Жить съ человѣками отнынѣ будетъ;
Здѣсь храма нѣтъ Ему, здѣсь Самъ Онъ храмъ Свой;
Здѣсь всякую слезу отретъ Онъ;
Ни смерти болѣе, ни слезъ, ни скорби
И никакихъ страданій и недуговъ
Не будетъ здѣсь, понеже миновалось
Все прежнее, и совершилось дѣло
Господнее...“¹⁾

Агасверъ опять идетъ въ Іерусалимъ и слезами обливаешь то мѣсто, котораго когда-то коснулась святая стопа... Онъ плачетъ, простершись въ прахъ у Голгоѣы.

А послѣ этого онъ снова пошелъ своимъ прежнимъ крестнымъ путемъ.

Какъ прежде онъ несчастный скиталець,

Всѣмъ людямъ
Чужой, вселяющій въ сердца ихъ ужась,
Иль отвращеніе, или презрѣнье;
Нужды житейскія терпящій: голодь, жажду,
И зной, и непогоду, подаваясь
Пятаться принужденный, принимая
Съ стыдомъ и скорбію, что первый встрѣчный
Съ пренебреженемъ обиднымъ бросить²⁾.

Но онъ не считаетъ себя несчастнымъ. „Я скорбь мою,— говоритъ онъ,— всѣмъ сердцемъ полюбилъ: она моей души хранитель... моей судьбы исчезла безотрадность

. на Голгоѣѣ
Постигнулъ я все благо казни, Имъ
Произнесенной надо мной, какъ мнилось
Безумду мнѣ, въ непримиримомъ гнѣвѣ.
. Перерожденный, новый
Пшелъ я отъ Голгоѣы, произвольно

¹⁾ Жуковскій, V, 195.

²⁾ Ibid., 202.

*Съ благодареніемъ, взявъ на плеча
Весь грузъ моей судьбы, и сокрушенно
Моей вины всю глубину измѣривъ¹⁾.*

И путь его сталъ легокъ, потому что

Тотъ, Кого безумно
Онъ отрицалъ, Его въ пустыяѣ жизни
Сопутникомъ, опорой, другомъ, все
Земное замѣнившимъ, все земное
Забвенію предавшимъ сталъ;
За Нимъ, какъ за отцомъ дитя, пошелъ онъ,
Исполненный глубокимъ сокрушеніемъ²⁾.

Что же случилось съ бѣдной душой Агасвера? Какая сила превтворила страданія въ радость? Онъ говоритъ объ этомъ очень ясно. *Его судьба не измѣнилась, но самъ онъ сталъ другой.* Еще римское событіе произвело въ немъ метаморфозу. Онъ почувствовалъ, что взглядъ мученика отнялъ у него злобу. Не стало прежней ненависти къ міру и людямъ...

Поднятый къ небу мученика взглядъ
И благодать, словами Богослова
Въ мепя влияющая, переродила
Озлобленность моей ожесточенной
Души въ смиреніе³⁾.

И вмѣстѣ съ этимъ для него стало ясно, что эта злоба и составляла самую сущность страданія, — она давала ему ту жгучесть, какая дѣлала страданія невыносимыми. Агасверъ понялъ, что, собственно говоря, онъ горѣлъ въ огнѣ своей ненависти. Не проклятье Божіе (Богъ никого не прокликаетъ) лежало камнемъ на его душѣ, а то проклятіе, съ какимъ онъ принималъ міръ. Говорятъ, что скорпіонъ отравляетъ самого себя собственнымъ ядомъ.

Не стало злобы — не стало и прежняго жгучаго страданія. „Проклятіе устамъ противно стало“, и тогда „страданія внезапная отрада посѣтила“.

Но вѣдь злоба родилась послѣ страданія, какъ его слѣдствіе. Можетъ ли тогда быть страданіе, не отравленное этимъ чувствомъ ненависти къ живому и счастливому?

Отвѣтъ былъ уже намѣченъ въ предыдущемъ: „можетъ“, отвѣчаетъ Агасверъ.

¹⁾ Жуковскій, 203.

²⁾ Ibid., V, 204.

³⁾ Ibid., V, 203.

Возможно такое отношеніе къ міру, а вмѣстѣ и къ факту страданій, такая точка зрѣнія на нихъ, при которой сознаніе примиряется съ страданіемъ и перестаетъ мстить міру и людямъ на посланныя рокомъ язвы и скорби.

На римскомъ ипподромѣ Агасверъ убѣдился, что всякое страданіе бессильно передъ человѣкомъ, — его волей, иногда всемогущей. Эта антитеза страданія и радости — кровь и устремленный на небо „взглядъ, полный счастья и вѣры“, открыли Агасверу, что есть сила, которая можетъ побѣдить физическую боль, уничтожить и погасить ее. Эта сила — *вѣра въ смыслъ страданія, въ его очищающую силу*. Св. мученикъ былъ счастливъ, потому что это страданіе дѣлало его окончательно годнымъ для царствія „Божія“.

Должно шено Господнее въ зубахъ
Звѣриныхъ измолотся, чтобъ Господнимъ
Быть чистымъ хлѣбомъ...

Это значить, что страданіе перестаетъ быть страданіемъ съ той минуты, когда человѣкъ пойметъ необходимость, осмысленность *его* страданія, *его* Голгофы, и добровольно приметъ страданіе, крестъ свой, какъ благо, только имѣющее форму зла.

Агасверъ понялъ, что страданія его были *искупленіемъ*, и пересталъ страдать.

Эта мысль о примиреніи съ страданіемъ, о томъ, что оно можетъ быть понято и принято разсудкомъ, можетъ быть еще болѣе расширена и принимаетъ такую форму: „страданье страшно только невѣрію“.

Вѣра въ Бога не можетъ допустить бессмыслицы жизни и потому впередъ примиряется со всякимъ страданіемъ, даже если человѣкъ не умѣетъ осмыслить и истолковать его для себя. Эта мысль развивается очень ясно и въ Агасверѣ, и въ прозаическомъ комментарий къ нему „О внутренней духовной жизни“ и въ статьѣ „О меланхоліи въ жизни и поэзіи“.

Для человѣка возможенъ выборъ между двумя воззрѣніями на жизнь — языческимъ и христіанскимъ. Сущность языческаго воззрѣнія, какое исповѣдывалъ тотъ міръ, мимо котораго шелъ „путемъ уединеннымъ“ Агасверъ и исповѣдуютъ многіе, называющіе себя христіанами, въ слѣдующемъ: жизнь есть погоня за „хлѣбомъ и зрѣлищами“. Религія этой половины — наслажденіе, и вся жизнь — служеніе наслажденію. На жизнь здѣсь смотрять, по выраженію Жуковского, какъ на обрывокъ, лоскутокъ чего-то, какъ на лоте-

рейный билетъ изъ урны судьбы, случайность безмысленную и нелѣпную. Люди лихорадочно торопятся жить. „Всѣ сокровища этихъ людей на землѣ въ земныхъ радостяхъ, и всѣ съ ними исчезаютъ. Естественно, что душа этихъ людей, ничего не имѣя кромѣ измѣнчивыхъ благъ, съ жадностью предается наслажденію, отворачивая глаза отъ Парки, во всякое время съ ними неразлучной. У каждаго на пиру жизни виситъ надъ головою, на тонкомъ волосѣ, мечъ Дамокла; но потому именно, что онъ у каждаго виситъ надъ головою, всѣ общемо толпою шумятъ весело на пиру и спѣшатъ насытиться по горло. Каждый самъ про себя, ясно или неясно, чувствуетъ, что когда соберутъ со стола, ужъ другого ему не накроютъ; но увлеченный общимъ шумнымъ порывомъ, онъ не обращаетъ вниманія на это чувство или вопреки ему удваиваетъ свои подвиги въ оргіи. Иногда какой-нибудь Гораций, но и тотъ только для того, чтобы подстрекнуть наслажденіе, восклицаетъ посреди этой суматохи:

Лови, лови летящій часъ!
Онъ, улетѣвъ, не возвратится! ¹⁾

Но наслажденія сами по себѣ не прочны; какъ всегда въ лотереѣ, не рѣдко попадается пустой билетъ, а всякое такое разочарованіе является острымъ страданіемъ. Гдѣ страданіе случайно, какъ случайна и сама жизнь, — тамъ оно особенно мучительно, потому что безмысленно. Если даже заглушить разочарованіе проигрыша новымъ выигрышемъ, то все же въ концѣ концовъ эта погоня за счастьемъ дѣйствуетъ, — говорилъ Жуковский, — какъ опиумъ, разрушаетъ душу ²⁾ и дѣлаетъ ее неспособной ко всякому возбужденію.

Человѣкъ понимаетъ, что онъ ловитъ призракъ, ничего кромѣ этого призрака у него нѣтъ, и онъ съ тоской несетъ ношу жизни, зная, „что никуда ея не донесетъ“. Онъ несетъ жизнь, какъ колдунъ свою колоду, какъ Агасверъ свое тѣло, жаждавшее смерти... и спасенья нѣтъ внѣ самоубійства, котораго онъ все же боится, какъ страданія. Гипертрофія нервовъ, чрезмѣрное и одностороннее расширение жизни рождаетъ атрофію.

Христіанство, — пишетъ Жуковский, — „оцѣниваетъ жизнь при свѣтѣ истины Спасителя: „Да не смущается сердце ваше! вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте; въ дому Отца Моего обители многи суть; иду уготовать мѣсто вамъ, да и вы тамъ будете, гдѣ Я буду“. На жизнь

¹⁾ „О меланхоліи въ жизни и поэзи“, VI, 72.

²⁾ Ibid., V, 77.

оно не смотритъ, какъ на случайную прогулку, которая кончается съ вечеромъ жизни. Въ мнимомъ лоскуткѣ христіанство указываетъ вѣчное цѣлое, даетъ программу, въ которой дано все содержаніе жизни съ ея начала до вѣчности; оно убѣждаетъ человѣка, что жизнь не билетъ лотерейный, вынимаемый Паркою изъ урны фатума, а вѣчный жребій, благодатно даруемый свободной душою любовію и правосудіемъ спасающаго Бога¹⁾. Все въ мірѣ создается верховнымъ Раздавателемъ судебъ, и въ Его рукахъ вѣчность. Жизнь есть путь или, вѣрнѣе, „начало пути“. Ясно, что съ этой точки зрѣнія, во-первыхъ, можно допустить, что страданіе, можетъ-быть, и нужно въ экономіи жизни, а во-вторыхъ, допустить это приходится необходимо. Богъ существуетъ, — разсуждаетъ Жуковский, — Онъ все сотворилъ и всѣмъ управляетъ; все, что отъ Него происходитъ, есть благо, слѣдовательно, и все, происходящее съ нами, происходя отъ Бога, должно быть благо, и благо не потому, что мы такимъ его признаемъ, а потому, что оно отъ Бога²⁾. Отсюда — покорность безъ разбора, умствования и ропота. „Богъ не можетъ посылать человѣку страданій только для того, чтобъ душа его страдала. Сколько такихъ страданій, которыхъ цѣли мы понимать не можемъ! На что въ такомъ случаѣ опереться? На мысль о Богѣ. Страданіе отъ Него, слѣдовательно, даръ Божій, слѣдовательно, благо. „Да не смущается сердце ваше; вѣруйте въ Бога и въ Меня вѣруйте“³⁾.

„Повѣрьте въ Бога — и весь міръ будетъ озаренъ сіяніемъ любви Его, и среди страданій можно будетъ жить въ сознаниі, что каждое мгновеніе жизни имѣетъ вѣчный смыслъ, дающій право жить. „Не боюсь страданія — хотя бы оно было безчисленно. Теперь не боюсь, прежде боялся. Поборю всѣ страданія только, чтобы сказать, говорить себѣ поминутно: „я есмь, и есть со мною Богъ. Въ тысячѣ мукъ — я есмь (для Бога и жизни съ Нимъ); въ пыткѣ корчусь, но есмь“, и „Спаситель Богъ — въ Которомъ конецъ, цѣль и смыслъ страданій моихъ — живъ“⁴⁾.

„Несказанная, чудно крѣпящая и успокоивающая душу сила, — продолжаетъ Жуковский, — заключается въ этой преданности въ высшую волю, въ которой, не стараясь ее постигать, мы видимъ

¹⁾ Жуковский, VI, 79.

²⁾ „О внутренней духовной жизни“, VI, 228.

³⁾ Ibid., 229.

⁴⁾ Ibid., I, 34; VI, 228—231; VI, 67 и далѣе. Предыдущія четыре строки не есть буквальная цитата изъ Жуковского, а только передача его мысли перифразированными словами Достоевскаго.

верховную благодѣть, верховную мудрость, верховное могущество. Это не стоицизмъ, хвастливо опирающійся на свою независимую силу и на гордое презрѣніе судьбы — безотраднѣйшій обманъ нашего самолюбія; это не преданіе себя во власть необходимости, мертвцаго, механическаго предопредѣленія, уничтожающее всякую нравственность, всякое достоинство человѣческое; это верховная свобода, верховное величіе. Мы становимся содѣйствителями Самого Бога, мы говоримъ съ Августиномъ: Богъ всегда исполняетъ мою волю, ибо моя воля есть всегда Его воля¹⁾.

. О, сколько силы
 Какая сладость въ этомъ словѣ сердца:
 Твое, а не мое да будетъ! Въ немъ
 Вся человѣческая жизнь; въ немъ наша
 Свобода, наша мудрость, наши всѣ
 Надежды; съ нимъ нѣтъ страха, нѣтъ заботъ
 О будущемъ, сомнѣній, колебаній;
 Имъ все намъ ясно; *случай исчезаетъ*
Изъ нашей жизни; мы своей судьбы
 Властители, понеже власть Тому
 Надъ нею предали смиренно, Кто
 Однѣмъ всесильнѣе, все за насъ, для насъ
 И нами строитъ намъ во благо²⁾.

Итакъ, вѣра можетъ примирить съ страданіемъ сознаніе, но она сдѣлаетъ не только это: *проведя челоука къ Богу, она сблизитъ его съ этимъ источникомъ счастья и жизни, а въ этомъ единеніи уже не отрицаніе только боли, не уменьшеніе страданія, а огромная и свѣтлая радость*. Мы видѣли ее въ римскомъ мученикѣ, — о ней говорить и Агасверъ.

. Миръ,
 Въ которомъ я живу, который вамъ,
 Слѣпымъ невольникамъ земного, должнъ
 Каваться дикою пустыней — нѣтъ,
 Онъ не пустыня: съ той поры какъ я
 Былъ силою Всевышняго постигнутъ
 И, уничтоженный предъ нею, палъ
 Во прахъ, она передо мною вся
 Въ твореніи Господнемъ отразилась...
 Среди Господней
 Природы я наполнилъ чуднымъ чувствомъ
 Уединенія въ неизреченномъ
 Его присутствіи, и чудеса

¹⁾ Жуковскій, V, 23.

²⁾ Ibid., V, 210.

Его созданія въ моей душѣ
 Блаженною становится молитвой; —
 Молитвой, но не призываемъ въ часъ
 Страданія на помощь,
 А смиреннымъ, безсловеснымъ предстоящемъ
 И сладостнымъ глубокимъ постиженьемъ
 Его величія, Его святости
 И благодати, и безпредѣльной власти,
 И сладостной сыновности моей,
 И моего предъ Нимъ уничтоженья¹⁾.

Крестный путь Агасвера кончился. Онъ смѣло смотритъ впередъ, онъ видитъ уже вдали тѣ обители, какія показалъ ему апостолъ Іоаннъ.

Характерно и очень глубоко то, что Жуковский не хочет представлять процессъ, совершившійся въ душѣ его вѣчнаго странника мгновеннымъ. Нѣтъ, и послѣ того какъ онъ обратился къ истинѣ, — страданіе отошло отъ него не сразу и навсегда. Жало въ плоти и душѣ ослабѣвало постепенно, но мѣрѣ того какъ шелъ впередъ процессъ преобразованія его нравственнаго „я“. Постепенно росла душа, и постепенно отходило дальше и уменьшалось въ своей величинѣ страданіе. „Миръ душевный не вдругъ достался мнѣ“, говоритъ Агасверъ, —

Мертвецъ между живыми, навсегда
 Къ позорному прикованный столбу
 Передъ толпой ругательной колодникъ,
 Я часто былъ тоской одолѣваемъ;
 Тогда роптанье съ устъ моихъ срывалось;
 Но каждый разъ, когда такой порывъ
 Души, обиженной презрѣнемъ горькимъ
 Людей, любимыхъ ею безотвѣтно,
 Меня крушилъ — сильнѣй я прижимался
 Къ окровавленному кресту Голговы,
 И, наконецъ, по долгой, несказанной
 Борьбѣ съ неукротимымъ сердцемъ, послѣ
 Несчастныхъ переходовъ отъ паденій,
 Ввергающихъ въ отчаянье, къ побѣдамъ,
 Вновь воскрешающимъ, по многихъ въ крѣпкій
 Металлъ кующихъ душу испытаньяхъ,
 Я началъ чувствовать въ себѣ тотъ миръ,
 Который, всю объемля душу, въ ней
 Покорнаго терпѣнья тишину
 Ненаглаголанную водворяетъ²⁾.

¹⁾ Жуковский, 211, 212.

²⁾ Ibid., V, V, 205—206.

Вотъ „схема“, въ которой дано въ сжатой формѣ довольно полное рѣшеніе проблемы страданія.

Не трудно однако замѣтить, что въ схемѣ есть недочетъ. Вѣра, конечно, можетъ принять страданіе, но вѣдь и „вѣрѣ — могила темна“. Человѣкъ можетъ желать, чтобы ему объяснили, почему вообще нужно страданіе. Оно необходимо для Агасвера, „какъ искупленіе“, для того, чтобы сломить, покорить волю Божіей его бунтующую волю; но часто нельзя истолковать страданіе, какъ искупленіе: страдаютъ невинные, даже праведники, которые и безъ „ярма“ страданій покорно склоняются подъ иго Господне. Зачѣмъ „туть“ страданіе, — *нужно ли оно и зачѣмъ нужно* вообще въ экономіи человѣческой жизни?

Дополненіемъ Агасвера и „толкованіемъ“ къ нему въ данномъ вопросѣ служатъ отчасти прозаическія сочиненія Жуковскаго, а особенно письма Гоголя. Общая мысль Гоголя и Жуковскаго по этому пункту можетъ быть выражена такъ: страданіе двигаетъ впередъ человѣка — это необходимое условіе его моральнаго роста.

Отчасти, какъ мы видимъ, такой отвѣтъ намѣченъ и въ предыдущемъ. Мы видѣли, какое религиозное обновленіе влечетъ за собой страданіе. „Богъ далъ мнѣ воспитанье, — говоритъ Агасверъ, — въ училищѣ страданій несказанныхъ;

И цѣна, которою купилъ я
Сокровища, Имъ избранное мнѣ,
Предъ купленнымъ неоцѣненнымъ благомъ
Ничтожна...²⁾

Страданіе, приводя въ концѣ концовъ къ послушанію, дѣйствуетъ, какъ озареніе; оно, какъ молнія, освѣщаетъ путь жизни. „Новое, — новое что-то, о Божіе слово, новое что-то происходитъ со мной“, говоритъ Григорій Богословъ. И для всякаго страдальца язвы на тѣлѣ его дѣйствительно являются „новымъ освѣщеніемъ“:

Для страдальца становится понятенъ міръ, — онъ всюду видитъ Бога и Его промыслъ, и дорога жизни освѣщается для него новымъ свѣтомъ упованія. Загадка жизни рѣшена.

Когда, простясь свободно съ упованьемъ,
Въ величіи покорной тишины,
Душа молчитъ предъ грознымъ испытаньемъ,
Тогда... тогда, съ сей свѣтлой вышины,
Вся Промысла ей видима дорога;
Она полна понятнаго ей Бога¹⁾.

¹⁾ Жуковскій, V, 204.

²⁾ Ibid., II, 89.

Но это далеко не все: дѣйствіе страданія не ограничивается этимъ чисто религіознымъ возрожденіемъ, — оно шире и, такъ сказать, разностороннѣе.

„Чтобы указать человѣку путь къ прогрессу, чтобы предупредить ошибку, чтобы предохранить отъ нея, Богъ послалъ человѣку страданіе. Оно было всегда живой силой прогресса“. Эта мысль Сабатье выражена не менѣе ярко и сильно у П. В. Гоголя. Безъ страданій человѣкъ не можетъ двинуться впередъ, по его мнѣнію. Для того, чтобы двигаться впередъ, необходима сопротивляющаяся среда. Если бы не было моря, нельзя было бы плыть; если бы вода не оказывала сопротивленія судну, *не было бы волнъ*, — оно осталось бы на одномъ мѣстѣ¹⁾). Побѣждаетъ только тотъ, кому приходилось бороться. Чтобы освѣжить воздухъ, нуженъ дождь и гроза. Такой грозой, очищающей духовную атмосферу, и являются страданія. „Блаженны, — пишетъ Гоголь, — избранники, которыхъ Богъ постигъ ранѣе другихъ. Ко многому неиспытанному и неизнанному приводится человѣкъ страданіями“²⁾)... „Несчастія, скорби, потрясенія, удары всякаго рода — вотъ что заставляетъ иногда выступить изъ насъ то, что дремлетъ въ душевномъ хранилищѣ нашемъ. На нихъ, какъ на оселкѣ, мы пробуемся, испытываемся, обнаруживаемъ себя самимъ себѣ и, наконецъ, узнаемъ, что лежитъ въ насъ“³⁾). Страданія, такимъ образомъ, раскрываютъ человѣку содержаніе его собственнаго „я“ и, сожигая плевелы, содѣйствуютъ созрѣванію добра въ душѣ. Можетъ-быть, не одинъ талантъ рожденъ страданіемъ; „состояніе души страждущей — уже святыня“, и все, что исходитъ оттуда, драгоцѣнно⁴⁾)... „Воскресъ во мнѣ новый человѣкъ, — говоритъ у Достоевскаго Д. Карамазовъ. — Онъ былъ заключенъ во мнѣ, но никогда не явился бы, если бы не этотъ громъ“ (страданія). Письма Гоголя къ Языкову почти всѣ развиваютъ эту тему. „Страданья намъ учитель, а не врагъ“⁵⁾).

Человѣкъ — это ученикъ, а скорбь — его учитель.

Никто, доколѣ не страдалъ, не можетъ назваться человѣкъ:
 Пшеницѣ, чтобъ возрасти и созрѣть, нужна влага, росы,
 А человѣку, чтобы жить и чувствовать, потребны слезы.

¹⁾ Гоголь, „Письма“. Изд. Кулиша 1857 г., т. VI, 47.

²⁾ Ibid., 186.

³⁾ Ibid., V, 442.

⁴⁾ Ibid., VI, 50.

⁵⁾ Жуковскій, II, 89.

„Страданіями и горемъ опредѣлено намъ добывать крупицы мудрости¹⁾. Умъ проясняется страданіемъ; воля крѣпнеть только въ бурю; сильно только сердце, крещенное слезами; все великое вышло изъ души страдающей. Давно извѣстно, что высшая красота носить всегда печать страданія. Это потому, что въ страданіи вдохновеніе. Самая борьба съ страданіями имѣетъ то слѣдствіе, что напряженно натягивается „струна жизни“, и издаетъ новый, невѣдомый доселѣ тонъ, а послѣ этотъ тонъ становится однимъ изъ постоянныхъ элементовъ сознанія. Душа поднимается, сила воли повышается, повидимому, только на одинъ моментъ; но то, что приобрѣтено, совсѣмъ потеряется *не можетъ уже никогда*. „Посему цѣлю самое страданіе!“ восклицаетъ Гоголь²⁾).

Итакъ, не въ области только религіозной страданье творитъ новаго человѣка, — оно измѣняетъ все содержаніе сознанія. И прежде всего страданія учатъ самому великому, чему долженъ научиться человѣкъ, — любви къ ближнему. „Страданія посылаются Богомъ, — говоритъ Н. В., — чтобы человѣкъ могъ другого представить“ въ такомъ же положеніи страждущаго, а потому отсюда и рождается состраданіе и сочувствіе — эта великая сила, созидающая счастье міра (насколько оно живетъ въ мірѣ).

Только душа, въ страданіи воспитавшая въ себѣ состраданіе, „можетъ подвигнуться всею силою нѣжной любви къ ближнему, сильнѣйшей, чѣмъ та любовь, которую мы стремимся показывать; только такая душа проникается всею силою состраданія, сильнѣйшаго, чѣмъ наше блѣдное и холодное состраданіе“. „Несчастье умягчаетъ человѣка, — пишетъ Гоголь, — природа его становится тогда болѣе чуткой и доступной къ пониманію предметовъ, превосходящихъ понятіе человѣка... онъ какъ бы весь обращается тогда въ разогрѣтый воскъ, изъ котораго можно лѣпить все, что не захотите!“³⁾ Оскорбленія, обиды со стороны другого — этотъ самый тяжелый видъ страданія — нужны для воспитанія въ любви, пожалуй, болѣе, чѣмъ всякая другая язва и скорбь; *только научившись любить враговъ, — научишься любить вообще*.

„Не преодолевая оскорбленій, вы будете далеки отъ любви. Настоящая любовь рождается только тогда, когда мирится съ оскорбленіями и начинаетъ любить обидчика“⁴⁾.

¹⁾ „Переписка съ друзьями“. По 17-му изд. Маркса, 14—29.

²⁾ Кул., VI, 169.

³⁾ „Избранныя мѣста изъ переписки“, стр. 1387 по 17-му изд. Маркса.

⁴⁾ Кул., VI, 93.

И далѣе:.. „наше страданіе даже и не для однихъ насъ цѣнно, — оно имѣетъ значеніе и для тѣхъ, кто видитъ наше страданіе, оно возбуждаетъ въ нихъ желаніе помочь намъ, родить въ нихъ любовь, а потомъ обратно, увеличиваетъ любовь въ насъ, основывая ее не на почвѣ уже состраданія, а на почвѣ благодарности, отвѣтнаго сочувствія“¹⁾. *Но если страданіе возбуждаетъ состраданіе и любовь, то оно уже этимъ и оправдывается. То, что столь могущественно извлекаетъ изъ насъ чувства добрыя, въ общей экономіи жизни необходимо и благотвельно.* Страданія возвращаютъ здѣсь таинственно на потерянный путь жизни и насъ и ближнихъ, свидѣтелей нашихъ мукъ.

Такова апологія страданія.

Какъ мы видимъ, здѣсь данъ достаточно ясный отвѣтъ на вопросъ, слегка односторонне освѣщенный въ Агасверфъ, — зачѣмъ страдаетъ человѣкъ. Но вѣдь страдающее сознание все же и теперь можетъ воскликнуть: вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію; принимаю страданіе, но не могу понести его! Сердце мое не хочетъ согласиться съ разсудкомъ.

Нужно утѣшеніе, и именно такое утѣшеніе, которое, такъ сказать, говоритъ не одному „голому“ разсудку, а душѣ и сердцу. Съ цѣлью отвѣтить на такіе запросы, христіанство и указываетъ на величайшій въ исторіи фактъ побѣждающаго страданія, — на Голгоѳу. *Здѣсь страданіе спасло и искупило міръ; здѣсь изъ пролитой Страдалцемъ крови родилось спасеніе міра; здѣсь въ смерти раскрылась вѣчная жизнь; послѣдній вздохъ открылъ вѣчность всему человечеству; здѣсь изъ смерти родилось „воскресеніе“. Здѣсь же есть и завѣщеніе того, что и всякая Голова приведетъ къ воскресенію и миру.* Прекрасно выражена эта мысль въ кантатѣ „Смерть Иисуса“, Жуковскаго:

Речитативъ

И силой вдругъ съ послѣдней мукой смерть
 Въ святую душу ворвалась; всю грудь
 Ему вздымаетъ боль; всѣ жилы проникаетъ
 Огонь... и тѣло на крестѣ
 Все извилось... тоскуетъ
 Онъ въ тяжкомъ трепетѣ кончины; цѣлый адъ
 На Немъ лежитъ, и Онъ, изнеможенный,
 Отъ мукъ, напавшихъ на Него,
 Воззвалъ: „Отецъ, Отецъ, почто Меня оставилъ“.

¹⁾ Кул., 186.

И се... утихло! Страшный часъ
 Протекъ. Онъ возопилъ: „Я жажду!“ Въ поруганье
 Несутъ вино, отравленное желчью.
 Уже молчать страданье въ Пемъ,
 И, торжествуя, Онъ изрекъ:
 „Свершилось все! прими, Всевышній, въ рудѣ духъ Мой!“
 И, преклонивъ главу на грудь, отшелъ“¹⁾...

На это соло отвѣчаетъ торжественнымъ возгласомъ:

*Ободришь (всякій страдалецъ), все ужъ испровернулъ
 Мощный левъ Иуды.*

Страдающий и умирающий побѣдилъ страданіе и смерть.

Хоръ въ различныхъ варіаціяхъ поетъ полный упованья гимнъ:

Пой (земля) небеснаго пророка,
 Утѣшеньемъ, упованьемъ возвышающаго душу.
 Ты, изъ праха улетѣвшій духъ мой,
 Наслаждайся новой жизнью,
 Мчись по лѣстницѣ твореній
 Къ серафимамъ выше-выше...
 ...*Защитникъ всѣхъ и примиритель,
 Законы вѣчной жизни печатью смерти утвердилъ.*

...Ты Самъ совѣтъ и помощь
 Подашь мнѣ, Утѣшитель,
 Прости, прости мнѣ руку...
 Съ помощію Твоею

На все дерзну я...

Что мнѣ страданья? Что мнѣ стыдъ и бѣдность?

Что мнѣ гоненье? Что мнѣ ужасъ смерти?

Тронуть ли сердце?²⁾

Послѣ Голговы страданье — радость, потому что всякій страдаетъ вмѣстѣ съ голговскимъ Страдалцемъ и при Его помощи идетъ къ вѣчной жизни.

Въ связи съ идеей искупленія стоитъ, какъ мы видимъ, и другая идея, утѣшающая духъ, — идея воскресенія, вѣчной жизни. Полезно въ данномъ случаѣ сравнить Гоголя и Жуковскаго, какъ представителей христіанскаго воззрѣнія, съ философией пессимизма.

Извѣстно, какъ утѣшаетъ въ страданіяхъ Будда. У Казаютами умеръ мальчикъ-первенецъ. Тогда молодая женщина изъ любви къ своему ребенку, прижавъ къ истерзанной груди своей его трупику, начала ходить изъ дома въ домъ и просить, чтобы кто-нибудь далъ ей или указалъ на какое-нибудь медицинское средство, кото-

¹⁾ Жуковскій, II, 81.

²⁾ Ibid., въ разныхъ мѣстахъ 80, 78, 83.

рое могло бы снова возвратить къ жизни ся умершее дитя. Одинъ мудрый человѣкъ, поразмысливъ въ себѣ, сказалъ: „Увы! эта Казаютами не уразумѣла еще закона смерти. Я долженъ утѣшить ее“, и послалъ ее къ Буддѣ. Поклонившись ему, она сказала: „Господь и учитель мой! Не знаешь ли ты какого-нибудь средства, чтобы оживить моего мальчика?“ — „Да, я знаю“, отвѣтилъ Будда. „Принеси горсть горчичнаго сѣмени изъ такого дома, гдѣ бы никто не умиралъ: ни сынъ, ни супругъ, ни родитель, ни мать“. — „Хорошо“, сказала женщина и пошла изъ дома въ домъ искать требуемаго, неся на груди трупикъ своего сына. Ни одного дома не нашла она, изъ котораго она могла бы взять горчичное сѣмя. И тогда она уразумѣла законъ смерти, и, утѣшившись въ потерѣ ребенка, рѣшила, наконецъ, разстаться съ дорогимъ ей трупикомъ¹⁾. *Нѣтъ вѣчнаго на землѣ*, рѣшила она. Чтò же здѣсь утѣшило женщину? Она убѣдилась, что страданіе — общій жребій всѣхъ; нѣтъ прочнаго счастья; всѣ радости умирають, но вмѣстѣ съ тѣмъ она поняла, что *умреть и она, а со смертью умреть и ея страданіе. Она поняла законъ смерти*. Убогое утѣшеніе! Совсѣмъ не то говорить просвѣщенное христіанствомъ сознаніе, „раскрывая законъ не смерти, а вѣчной жизни“. Оно утверждаетъ, что есть вѣчныя радости, но только за гробомъ; слезы страдающихъ будутъ осушены не только благодатной богиней смерти, но обратятся въ вѣчную радость. Блаженны плачущіи — они утѣшатся. Смерть не конецъ страданій, а начало радости. Этого, однако, мало. Христіанство утверждаетъ (и это дѣлаетъ утѣшающее значеніе идеи воскресенія еще дѣйствительнѣе и шире), что общеніе съ вѣчностью не только будущая, слѣдовательно здѣсь только ожидаемая, награда скончавшаго „бѣгъ жизни“, — нѣтъ, переживаніе вѣчности, удостовѣреніе въ томъ, что она есть, возможно для страдальца и сейчасъ.

Тѣ обители, въ которыхъ обитаетъ счастье, хотя и по ту сторону гроба, но просвѣщенное сознаніе можетъ заглянуть туда, и всего лучше эта доступность новаго міра обнаруживается въ случаяхъ близкихъ къ тому, съ какимъ имѣлъ дѣло Будда.

Умеръ близкій человѣкъ... разсуждаетъ Жуковскій — стоить ли плакать? О чемъ — жалѣть его?... Но если жизнь есть сонъ, то смерть — сонъ съ такими свѣтлыми сновидѣніями, какихъ не можетъ дать эта скудная, блѣдная земля. И сновидѣнія эти истиннѣе и дѣйствительнѣе здѣшней дѣйствительности.

¹⁾ „Радость Христіанина“ 1900 г., кн. I, 65—66.

Жалѣть себя?— Но свиданіе съ ними не только не далеко, — больше: связи съ ними не могутъ быть прерваны ихъ отходомъ въ другую жизнь. „Эта чувственная разлука, это невидѣніе и неслышаніе только для насъ, остающихся здѣсь, это временная здѣшняя преграда, черезъ которую однако мы можемъ и здѣсь переступить вѣрою“. „Духовное свободно, и, слѣдовательно, умершіе къ намъ ближе, нежели когда-нибудь; для нихъ нѣтъ ни разстоянія, ни времени; они въ непосредственномъ союзѣ съ нами и видятъ нашу душу, хотя для нашей и не видимы. Это вѣрно не потому только, что мы этому вѣримъ, но и потому, что это составляетъ сущность души, отъ всего здѣшняго освобожденной. Въ чистой душѣ, которую смиренное страданіе и смерть вполне присвоили Богу, не изглаживается любовь земная, но отъ этой любви сохраняется только то, что въ ней было свято“. Она стремится къ намъ, но и мы, съ своей стороны, очищенные страданіемъ и покорностью волѣ Божіей, можемъ идти навстрѣчу душѣ и соединиться съ ней въ молитвенномъ стремленіи. Итакъ, о чемъ плакать? „Что были эти страданія, которыя такъ мучили сердце отца и матери? Это были только привидѣнія, посреди которыхъ вѣрующему сердцу надлежало пробиться къ истинному Богу“. „Какъ сказать: не стало человѣка? Глаза не видятъ, ухо не слышитъ, но душа къ душѣ ближе. Пусть глаза плачутъ, и слухъ жаждетъ милого голоса, и руки ищутъ милой руки, и сердце, бѣдное, слабое сердце, обо всемъ этомъ тоскуетъ; но душа, вѣрующая душа, торжествуй, благословляй, и печаль ея обратится въ радость, ибо другое имя этой печали есть — Богъ-искупитель; она есть любовь, а любовь — сильнѣе смерти“. Силой этой любви мы отсюда въ молитвѣ можемъ быть съ отшедшими даже въ болѣе близкой связи, чѣмъ на землѣ, и это радость¹⁾.

Но если мы еще отсюда видимъ будущій міръ и его радости, подаемъ руку мертвымъ, то это почти опытное переживаниеъ вѣчныхъ радостей можетъ ли оставить мѣсто для временной скорби настоящаго, не только въ случаѣ перехода близкихъ въ другую жизнь, но и во всякъ случаѣ страданія? „Содержа въ мысляхъ передъ собою смерть и видя передъ собою неизмѣримую вѣчность, насъ ожидающую, — пишетъ Гоголь, — глядишь на все земное, какъ на мелочь и на малость, и не только не падаешь отъ всякихъ огорченій и бѣдъ, но еще вызываешь ихъ на битву, зная, что только за мужественную битву съ ними можно удостоиться полученія вѣчности и вѣчнаго блаженства“²⁾.

¹⁾ Жуковскій, VI, 55, стр. 230, 237.

²⁾ Кулишъ, „Письма Гоголя“, VI, 332.

II.

Все вышензложенное касается, такъ сказать, вопроса воспитанія мысли для страданій, но рядомъ съ этимъ средствомъ борьбы со страданіемъ возможна еще особая діэтетика воли, направленная къ той же цѣли. Первое правило, какое совѣтуетъ при страданіи діэтетика, — терпѣніе.

Человѣкъ вообще склоненъ, — какъ пишетъ Гоголь къ матеря, — „вещи представлять въ большемъ видѣ, чѣмъ онѣ есть“, преувеличивать страданіе¹⁾. Отсюда и вытекаетъ важность правила: ввести страданіе въ подлинныя размѣры, встрѣтить его съ трезвой мыслью, не обезсиливая себя гнѣвомъ, уныніемъ, безпечностію. Эта способность ставить страданіе въ его границы и называется терпѣніемъ. Но терпѣніе не всегда добродѣтель. Въ своихъ низшихъ формахъ оно очень близко къ апатіи, или стоическому презрѣнію ко злу. „Такого рода терпѣніе можетъ показать и безчувственный или упрямецъ, который стиснетъ на время ротъ свой и сокроетъ въ себѣ боль, но черезъ это она только еще сильнѣе потрясетъ весь составъ его“²⁾. Нѣтъ, страданіе побѣждается не этимъ пассивнымъ средствомъ. Были люди, — говоритъ Н. В.³⁾, — которые умѣли дойти до такого состоянія, что чувствуютъ радость во время страданія. Конечно, главнымъ образомъ они достигали своей цѣли погруженіемъ своей мысли въ Богѣ, размысленіемъ о цѣли страданія (о чемъ выше), но многое дѣлали тутъ методическія средства, какія они выработали годами подвиговъ.

Нѣкоторыя изъ такихъ средствъ, по словамъ Гоголя, и онъ „добылъ сильными душевными потрясеніями, долгимъ опытомъ страданія“. Прежде всего, по его словамъ, не слѣдуетъ поддаваться чувству печали, должно усиленіемъ воли „страхнуть его — подавить, подняться надъ этимъ чувствомъ“. „Старайтесь насильно быть свѣтлу и веселу душой, — пишетъ Гоголь Н. В. — Стараясь (насильно) засмѣяться смѣхомъ души, мы уже призываемъ ангела на уста наши, который помогаетъ намъ потомъ дѣйствительно засмѣяться этимъ смѣхомъ“⁴⁾.

Не удастся силой воли оттолкнуть тяжелое душевное состояніе, есть средство лучше — это слезы. Въ минуты унынія, — пишетъ

¹⁾ Кул., VI, 257.

²⁾ Ibid., 35.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid., 63 и 65.

Гоголь Языкову, — бросайся въ плачь и слезы. Молись рыданьемъ и плачемъ. Молись не такъ, какъ молится сидящій въ комнатѣ, но какъ молится утопающій въ волнахъ, ухватившійся за послѣднюю доску.

Нѣтъ горя и болѣзни душевной или физической, которыхъ бы нельзя было выплакать слезами. Давидъ разливался въ сокрушеньяхъ, обливая одрѣ свой слезами — и получалъ тутъ же чудесное утѣшеніе. Пророки рыдали по цѣлымъ днямъ, алча услышать въ себѣ голосъ Бога — и только послѣ обильнаго источника слезъ облегчалась душа ихъ, прозрѣвали очи, и ухо слышало Божій голосъ. Не жалѣй слезъ, пусть потрясется ими весь составъ твой: такое потрясеніе благодѣтельно¹⁾. Книга псалмовъ послужитъ руководителемъ въ этой молитвѣ. „Это есть не что иное, какъ изліянія нѣжной, глубоко страдавшей души, потрясаемой и тревожимой ежеминутно и не находившей нигдѣ себѣ успокоенія и прибѣжища, ни въ комъ изъ людей. Все тутъ сердечный вопль и непритворное восторгновеніе къ Богу. Вотъ почему остались они, какъ лучшія молитвы, и до сихъ поръ, въ теченіе тысячелѣтій, низводятъ утѣшеніе въ души. Перечти ихъ внимательно или, лучше, въ первую скорбную минуту разогни книгу наудачу, и первый попавшійся псаломъ, вѣроятно, придется къ состоянію души твоей“²⁾.

Интересно сопоставить съ словами Н. В. Гоголя слова моралиста Лихтенберга. „Я, — говоритъ Лихтенбергъ, — очень охотно читаю псалмы Давида. Я вижу изъ нихъ, что у этого человѣка иногда въ сердцѣ было то же самое, что бываетъ и у меня, и я вижу, что онъ, послѣ своихъ великихъ страданій, снова и снова думаетъ о спасеніи. Такъ, думаю я, придетъ время, когда и ты получишь возможность думать объ избавленіи“.

Мы уже въ „Агасверфъ“ видѣли, къ чему приводитъ эта молитва. Конецъ ея — состояніе, которое можно охарактеризовать, какъ полное отрѣшеніе отъ самого себя путемъ соединенія съ благимъ и вѣчнымъ Утѣшителемъ. Это, какъ выражается Жуковский, — „новое бытіе, несомвѣстимое съ земной жизнью“, это — „вѣчныя мгновенья, обхватывающія временное и ему дарующія неизмѣняемую божественность, истребляя въ человѣкѣ все недуховное“. Такое бытіе — „синонимъ смерти“ въ томъ смыслѣ, что здѣсь полнота духовной жизни отрицаетъ землю, тѣло, а слѣдовательно, и страданія³⁾. По-

¹⁾ Кул., 47.

²⁾ Ibid., 50.

³⁾ Жуковский, VI, 232, 233.

сему молитесь, — внушаютъ Гоголь и Жуковскій. — Но молясь, дѣлайте...

Дѣланіе — труженичество по волѣ Христовой не менѣе необходимо въ христіанской діететикѣ „страдающей души“.

Голгова, какъ мы видѣли, средство примиренія сознанія и чувства со страданіями, средство утѣшенія, но она вмѣстѣ — путь дѣланія всякаго христіанина. Чтобы горечь страданія перешла въ радость воскресенія, нужно послѣдовать примѣру голговецкаго Страдальца — отдать себя на муку за другихъ.

Я замѣтилъ, что мои слушатели съ особеннымъ вниманіемъ останавливаются на одной страницѣ „Подростка“, но не всегда вѣрно ее понимаютъ. Помните мѣсто о томъ, какъ люди „потеряли Бога“. Люди искусственно увѣрили себя, что нѣтъ Бога. Для нихъ погасло солнце, которое согрѣвало сердце... Настала тьма страшнѣе Байроновской тьмы... но той странной ненависти ближняго къ ближнему, какую пророчить Байронъ (стих. „Тьма“), не было... Наоборотъ, настало царство Божіе на землѣ. Каждый прежде всего спѣшилъ на помощь другому, замѣтилъ и почувствовалъ не свою, а чужую нищету и сиротство, съ сердцемъ, горѣвшимъ жалостью, шелъ къ ближнему, чтобы утѣшить его въ его сиротствѣ, и душу былъ готовъ отдать, чтобы облегчить его душу. Но въ этомъ самопожертвованіи каждый находилъ и свое счастье, и на землѣ настала золотая вѣкъ.

И страдающихъ не стало: только воспоминаніе о потерянномъ солнцѣ часто сжимало болью осиротѣвшую душу.

Что хотѣлъ сказать Достоевскій этой картиной? Я думаю отвѣтить легко: онъ здѣсь краснорѣчиво и образно выразилъ мысль Гоголя о томъ, что, во-первыхъ, *„человѣкъ любитъ ближняго больше себя“*, а во-вторыхъ, *„страданіе за другого не ощущается, какъ страданіе, а наоборотъ, погашается состраданіемъ, затмѣвая его радостью любви“*. Страдать за другихъ — вотъ средство уйти отъ собственныхъ страданій. Человѣкъ любитъ себя и находитъ свое счастье *только* въ актѣ самоотверженія. „Нельзя искать счастья для себя — не найдешь“. Человѣкъ такъ созданъ, что можетъ переживать радость *только съ кѣмъ-нибудь* и именно радость *этого второго* (см. письма къ Данилевскому, VI, 64). Счастье на землѣ начинается только тогда для человѣка, когда онъ, позабывъ о себѣ, начинаетъ жить для другихъ. Если обыкновенное сознаніе говоритъ намъ, что своя рубашка ближе къ тѣлу, то это ошибка самосознанія или, какъ выражается Гоголь, „оптическій обманъ“¹⁾. И тоска и душевная

¹⁾ Кулишъ, VI, 64.

пустота въ человѣкѣ, который вздумаетъ служить себѣ, покажутъ ясно человѣку, что онъ обмануть искусственно привитымъ чело-
вѣчеству инстинктомъ эгоистическаго самосохраненія, — „остался въ дуракахъ“¹⁾. Такъ тѣсно связаны мы другъ съ другомъ въ этомъ мѣрѣ. „Всѣ наслажденія наши заключены въ пожертвованіи“. По-
этому, — завѣщаетъ Гоголь, — въ минуты тоски отдай себя другому. „Если приключится тяжкое горе или важное затруднительное об-
стоятельство, то помышленье въ это время о горѣ другого послу-
жить отводомъ горя“²⁾. „Я начинаю думать, — продолжаетъ онъ, —
что если и чувствуемъ мы тоску или глупое состояніе души, то
это, вѣрно, для того, чтобъ въ это время вспомнить о комъ-либо
другомъ, а не о себѣ“³⁾. „Эгоистовъ не было бы вовсе, если бы
они были поумнѣе и догадались сами, что стоятъ только на нижней
ступенькѣ своего эгоизма, и что только съ тѣхъ поръ, когда чело-
вѣкъ перестаетъ думать о себѣ, съ тѣхъ только однѣхъ поръ онъ
начинаетъ думать истинно о себѣ“. Но какъ же примирить такой
совѣтъ съ фактами сознанія? Если человѣкъ такъ любитъ другого,
то служеніе ближнему будетъ сплошной мукой, сердце истечетъ
кровью отъ состраданія. Жить состраданіемъ — не значить ли рас-
крыть душу для всей горечи, какая есть на свѣтѣ... обратить жизнь
въ сплошное мученіе?

Вѣдь состраданіе не только боль за человѣка, но еще боль отъ
невозможности помочь ему.

Нѣтъ! — *состраданіе, конечно, мука, но осложненная чувствомъ
самопожертвованія, нѣжности, сознанія собственной силы, побъ-
ждающей чужое страданіе.* Дѣло именно въ томъ, что состраданіе
не можетъ соединяться съ чувствомъ безсилія. Сострадающій всегда
чувствуетъ, что онъ можетъ помочь (молитвой, словомъ, дѣломъ).
„Мы всѣ такъ странно и чудно устроены, что не имѣемъ сами
въ себѣ никакой силы, но какъ только подвигнемся на помощь
другимъ, сила вдругъ въ насъ является сама собою. Такъ велико
въ нашей жизни значеніе слова „другой“ и любовь къ другому“⁴⁾.
Но, конечно, самый этотъ ростъ силы есть радость. Сущность нашей
душевной природы, — говоритъ психологія, — въ чувствѣ подъема
нашего духа или, выражаясь языкомъ научной терминологіи, „въ чув-

1) Кулишъ, 65, ср. VI, 152.

2) Ibid., 64.

3) Ibid., 65.

4) Ibid., VI, 152.

ствѣ усилія, какое мы способны проявлять. Кто не способенъ къ проявленію усилій воли, тотъ не заслуживаетъ имени человѣка; кто способенъ проявлять громадныя усилія воли, того мы называемъ героемъ¹⁾. А какая радость можетъ сравняться съ этимъ счастьемъ въ фактѣ состраданія — сознавать себя силой, т.-е. человѣкомъ! Только сама любовь — наслажденіе; видѣть чужую радость, служить другому — еще бѣльшая радость. И эти двѣ радости, рожденныя состраданіемъ, погашаютъ скорбь состраданія, ступшевываютъ его и становятся на мѣсто страданія.

Но не значить ли это переносить центръ отъ Единого Утѣшителя на людей, *не есть ли это измѣна Утѣшителю Богу?* Конечно, нѣтъ, и не можетъ быть такой мысли у Гоголя и Жуковского. Вы припомните, что и у Достоевскаго есть продолженіе его „притчи“.

Жизнь этихъ людей, полюбившихъ другъ друга, была счастьемъ, но потеря солнца все-таки покрывала это счастье нѣкоторой дымкой отчаянія, отравляла его воспоминаніемъ о потерѣ.

И вотъ является Христось и говорить несчастнымъ счастливымъ: глупыя дѣти, какъ могли вы думать, что откажетесь, уйдете отъ Меня; вѣдь самое ваше тяготѣніе другъ къ другу есть стремленіе ко Мнѣ; каждый вашъ стоиъ и вопль есть стремленіе къ Богу. Любовь — это тоска по Мнѣ, по Богѣ; и до тѣхъ поръ, пока вы не подавите въ себѣ любви къ человѣку, вы не откажетесь отъ Меня. Оставьте. Нужно жить любовью, но тамъ, гдѣ два или тир собрались во имя Мое, тамъ и Я съ ними.

То же говорить и Гоголь.

Любовь къ людямъ не отдѣлима отъ любви къ Богу; именно потому она и есть величайшее изъ утѣшеній, что сближаетъ его съ Богомъ. „Развѣ, — восклицаетъ Гоголь, какъ будто продолжая Достоевскаго, — развѣ любовь не есть уже Самъ Христось? Развѣ все, что отрывается отъ земли и земного, не есть уже Христось? Развѣ въ любви, сколько-нибудь отдѣлившейся отъ чувственной любви, уже не слышится мелькнувшій край божественной одежды Христа? И это стремленіе, которымъ стремятся прекрасныя души одна къ другой, не есть ли уже стремленіе ко Христу? *Гдѣ васъ двое, тамъ и церковь Моя.* Или никто не слышитъ сихъ божественныхъ словъ?“²⁾ „Любовь, обращающаяся на созданіе, — дополняетъ Жуковский, — есть видимый образъ нашей любви къ Создателю“.

¹⁾ „Психологія“ Джемса, стр. 383.

²⁾ Кул., V, 489.

„Предъ любовью къ Богу-Христу уничтожается всякая любовь, т.-е. становится подчиненной“¹⁾. Агасверъ говоритъ:

Любовью къ людямъ безнаградной я
 Любовь къ Спасителю, любовь къ царю
 Любви, ея источнику, къ ея
 Подателю питаю. И съ тѣхъ поръ
 Какъ этотъ миръ любви меня проникнулъ,
 Моя любовь къ нимъ есть любовь къ Тому,
 Кто первый возлюбилъ меня;
 Такой любовію я близокъ къ людямъ,
 Хотя и ровню съ ними несказанной
 Моею участью²⁾.

Лювиныя говоритъ: „что мнѣ за дѣло до созданія, когда Создатель со мною“. Эта мысль, — возражаетъ Жуковский, — преувеличенная. Богъ оставилъ насъ на землѣ, чтобы мы любили, учились любить Его именно въ созданіяхъ Его. Только посреди созданія могу узнать Создателя и быть съ Нимъ, но понятно, что конецъ всего Богъ³⁾. И именно въ Богѣ, *посреди созданія* человѣкъ переживаетъ высокія минуты небесной жизни, восторга „любви безконечной, какъ вѣчное блаженство“⁴⁾.

Въ причастіи божественной любви — высшая поэзія бытія, высшая радость общей гармоніи, соединяющей въ одну любовь Творца и все Его твореніе.

Изъ этой мысли, что любовь къ людямъ есть любовь къ Богу, и наоборотъ, вытекаетъ далѣе новая мысль, прекрасно выраженная Жуковскимъ: *высшее выраженіе полнаго любовнаго единенія съ людьми и Богомъ есть Евхаристія, которая, поэтому, есть и высшее изъ утѣшеній.*

Агасверъ совершенно и вполне освобождается отъ ощущенія страданія въ минуту причащенія:

Есть одно великое мгновенье,
 Когда я въ кругъ людей, какъ ихъ родной,
 Какъ соискупленный ихъ братъ, вступаю:
 Съ смиреніемъ презрѣнью ихъ приемя,
 Какъ очистительное наказанье
 Моей вины, я къ тайнѣ причащеня
 Со страхомъ Божіимъ и вѣрой сердцемъ

1) Жуковский, VI, 236.

2) Ibid., V, 207.

3) Ibid., VI, 236, 237.

4) Куд., VI, 489.

Единымъ съ ними приступаю. Въ часъ,
 Когда небесныя незримо силы
 Предъ Божиимъ престоломъ въ храмъ служатъ,
 И херувимовъ братство христіанъ
 Шестокрылатыхъ тайно образуетъ
 И, всякое земное попеченье
 Забывъ, дориносимаго чинами
 Небесными Царя царей подъяметъ,—
Въ великій часъ, когда на всѣхъ концахъ
Созданія въ одну сливается душу
Всѣхъ христіанъ таинственная жертва,
Когда живые всѣ — и царь, и нищій,
 И счастливый, и скорбный, и свободный,
 И узникъ, и всѣ мертвые въ могилахъ,
И въ небесахъ святые, и передъ Богомъ
Всѣ ангелы и херувимы въ братство
Единое совокупяся, чашѣ
 Спасенья предстоятъ — о, въ этотъ часъ
 Я — людямъ братъ, моя судьба забыта,
 Ни прошлаго, ни будущаго вѣтъ, —
 Все предо мной земное исчезаетъ,

Исчезаетъ страданіе,

Я чувствую блаженное одно
 Всего себя уничтоженъ въ Божьемъ
 Присутствіи неизреченномъ¹⁾.

Итакъ, съ помощію Христа страданіе можетъ быть побѣждено.

Идите же смѣлѣе, страдалцы, на борьбу съ своимъ и чужимъ страданьемъ. Сила найдется, — говоря словами Гоголя, — средствъ противъ страданія — „цѣлый арсеналъ въ распоряженіи человѣка“.

При этомъ слѣдуетъ помнить, что Богъ и не можетъ послать искушенія тяжелѣе, чѣмъ мы можемъ понести. Тотъ крестъ, который дается Богомъ человѣку, изъ всѣхъ самый нужный для него и самый приспособленный къ его силамъ.

Одинъ путникъ, шествовавшій усталою стопою по дорогѣ жизни, обратился съ молитвою къ Богу облегчить тяжесть его креста.

„Я знаю: кто здѣсь отъ жены
 Рожденъ, свой крестъ нести покорно долженъ;
 Но тяжестью не всѣ кресты равны.
 Мой слишкомъ мнѣ тяжелъ, — не по моимъ
 Онъ силамъ; облегчи его, иль онъ
 Меня раздавитъ, и моя душа

¹⁾ Жуковскій, V, 208, 209.

Погибнетъ“. Такъ въ безсиліи онъ Бога
 Всевышняго молилъ. И вдругъ великій
 Повѣялъ вѣтеръ; и его умчало
 На высоту неодолимою силою;
 И онъ себя въ хранилищѣ увидѣлъ,
 Гдѣ множество безчисленное было
 Крестовъ; и онъ потомъ услышалъ голосъ:
 „Передъ тобою всѣ кресты земные
 Здѣсь собраны; какой ты самъ изъ нихъ
 Захочешь взять, тотъ и возьми“. И началъ
 Кресты онъ разбирать, и тяжесть ихъ
 Испытывать, и каждый класть на плечи,
 Дабы узнать, какой нести удобнѣй.
 Но выбрать было не легко: одинъ
 Былъ слишкомъ для него великъ; другой
 Тяжелъ; а тотъ, хотя и не великъ
 И не тяжелъ, но не удобенъ; рѣзалъ
 Краями острыми ему онъ плечи;
 Иной былъ слить изъ золота, зато
 И не въ подъемъ, какъ золото. И, словомъ,
 Ни одного креста не могъ онъ выбрать,
 Хотя и всѣ пересмотрѣлъ. И снова
 Ужь начинать хотѣлъ онъ пересмотръ,
 Какъ вдругъ увидѣлъ онъ простой, имъ прежде
 Оставленный безъ замѣчанья крестъ;
 Былъ не легокъ онъ, правда, — былъ изъ твердой
 Сработанъ пальмы; но зато какъ будто
 По мѣркѣ для него былъ сдѣланъ, — такъ
 Ему пришелся по плечу онъ ловко,
 И онъ воскликнулъ: „Господи, позволи мнѣ
 Взять этотъ крестъ“. И взялъ. *Но что же? Онъ
 Былъ самый тотъ, который онъ ужъ неслъ¹⁾.*

¹⁾ Стих. Жуковского „Выборъ креста“, III, 418.



РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССИЯ НА ДАЛЬНЕМЪ ВОСТОКѢ.

Кровавое столкновение между азиатскою и европейскою культурою на Дальнемъ Востокѣ, грозившее сдѣлать весь міръ сценою страшнаго кровопролитія, наконецъ, окончилось, къ счастью человечества, побѣдою культуры европейской надъ азиатскою. Громъ европейскаго оружія пяти великихъ державъ заставилъ желтолицыхъ противниковъ европейскаго просвѣщенія признать превосходство европейской культуры надъ культурою азиатскою, а громадная контрибуція, которую Китай обязался уплатить союзникамъ, и отсѣченіе головъ знаменитымъ китайскимъ сановникамъ-зачинщикамъ и главарямъ боксерскаго движенія — должны явиться залогомъ мира и согласія между Азією и Европою на будущее время. Но на сколько проченъ этотъ залогъ? — вотъ вопросъ, который настоячиво встаетъ предъ сознаниемъ каждаго, кто захочетъ подвести итоги этому усмирению мятежа „Большого кулака“, потребовавшему со стороны европейскихъ державъ громадныхъ матеріальныхъ и нравственныхъ жертвъ. Можно ли надѣяться, что движеніе боксеровъ подавлено окончательно, и страшными усилиями всѣхъ европейскихъ державъ надолго обезпечено согласіе между Востокомъ и Западомъ, — согласіе, необходимос для культурнаго преуспѣянія Европы, трепещущей предъ четырехсотмилліоннымъ населеніемъ Китайской имперіи, отрицающей значеніе европейской культуры? Къ сожалѣнію, едва ли на этотъ вопросъ можно отвѣчать утвердительно. Слишкомъ глубока неприязнь китайцевъ къ европейцамъ; эта неприязнь внутренняя, закоренѣлая, давала много разъ поводъ къ возмущенію китайцевъ противъ „блѣднолицыхъ дьяволовъ“, какъ они называютъ европейцевъ, и трудно думать, что громъ европейскихъ пушекъ могъ заставить ихъ измѣнить свое убѣжденіе. Поэтому, хотя боксеры и усмирены соединенными усилиями европей-

скихъ державъ, однако грозная опасность новаго столкновенія съ Китаемъ не устранена, и Китай съ своимъ 400-милліоннымъ населеніемъ попрежнему страшенъ для Европы. Правда, китайское правительство, трудно сказать — искренно или нѣтъ, издало цѣлый рядъ указовъ, имѣющихъ въ виду предупредить возможность повторенія послѣднихъ беспорядковъ; изъ этихъ указовъ особенно замѣчательнъ указъ отъ 16-го января, которымъ назначалась особая коммиссія для разработки вопросовъ по сравненію существующихъ политическихъ порядковъ европейцевъ и китайцевъ. Но китайское населеніе совсѣмъ не мирится съ своимъ положеніемъ побѣжденной страны. Побѣды европейцевъ только обострили чувства ненависти китацевъ къ блѣднлицамъ дьяволамъ. Не успѣлъ еще замолкнуть грохотъ европейскаго оружія, какъ въ разныхъ областяхъ Китая снова начали вспыхивать возстанія; нѣкоторыя изъ нихъ, какъ, на примѣръ, возстаніе въ Паотинфу подъ предводительствомъ Тена, приняли довольно широкіе размѣры, и до сихъ поръ внутри Небесной имперіи замѣтно сильное броженіе; организуются новыя патріотическія общества, занимающія мѣсто разстроеннаго общества „Вольшого кулака“, какъ, на примѣръ, общество сельскихъ жителей (Міен-Чуангъ-Гой); со всѣхъ сторонъ замѣчается усиленный притокъ въ Китай оружія; особенно много ввозится оружія въ южные порты Гуанъ-дунской провинціи и на побережьи провинціи Шань-дунъ, между устьемъ Желтой рѣки и Вей-хай-веемъ; набираются новые кадры солдатъ, предупредительно обучаемыхъ европейскими инструкторами. Все это не можетъ предвѣщать прочнаго мира между Востокомъ и Западомъ, и предъ взоромъ европейца снова встаетъ грозный призракъ „желтой опасности“, снова дѣлается жгучимъ, животрепещущимъ вопросъ объ обезпеченіи на будущее время европейскаго мира, о сохраненіи европейской цивилизаціи тѣмъ болѣе, что опасность со стороны раздраженнаго европейскимъ вмѣшательствомъ въ его внутреннія дѣла китаецъ можетъ быть очень велика. Еще недавно Гаммондъ, суперъ-интендентъ Американскаго библейскаго общества въ сѣверномъ Китаѣ писалъ въ Times, что будущее возстаніе въ Китаѣ обѣщаетъ быть колоссальнымъ по своимъ размѣрамъ и ужаснымъ по выполненію. Это увѣреніе челоуѣка, близко знакомаго съ положеніемъ дѣлъ въ Китаѣ, имѣетъ большое значеніе и является грознымъ предостереженіемъ. Очевидно, что ни громадная контрибуція, ни отсѣченіе головъ главарямъ боксерскаго движенія, ни громъ европейскаго оружія не могутъ служить достаточно прочнымъ залогомъ мира и согласія между азіатскимъ Востокомъ

и европейскимъ Западомъ, такъ какъ не могли убѣдить китайцевъ въ превосходствѣ европейской цивилизаціи надъ цивилизаціей Нобесной имперіи, не заставили ихъ отказаться отъ мысли о варварствѣ европейцевъ и отъ чрезвычайно высокаго представленія о достоинствѣ своей собственной цивилизаціи. Очевидно, что побѣда европейцевъ надъ китайцами будетъ въ самомъ дѣлѣ прочна только тогда, когда китайцы поймутъ и искренно повѣрятъ въ превосходство европейской культуры надъ своею застывшею цивилизаціею; миръ и согласіе будутъ обеспечены навсегда только въ томъ случаѣ, если исчезнетъ между двумя народами взаимное непониманіе и недобвѣріе, породившія эту старинную вражду. Только тогда европейцы и китайцы дѣйствительно примирятся и соединятся въ одну великую человѣческую семью, когда будетъ найдена почва для взаимнаго пониманія; только тогда дѣйствительно китайцы увѣруютъ въ превосходство европейской культуры надъ своею, когда увидятъ, что это превосходство выражается не въ превосходствѣ только европейскаго оружія надъ китайскимъ, а во всемъ внутреннемъ строѣ европейско-христіанской культуры, въ превосходствѣ понятій объ истинномъ, добромъ и прекрасномъ надъ ихъ собственными понятіями о тѣхъ же самыхъ предметахъ.

Но весь вопросъ заключается въ томъ, что является краеугольнымъ камнемъ европейской культуры? Въ чемъ заключается ея дѣйствительное превосходство надъ культурами другихъ неевропейскихъ народовъ? Безъ сомнѣнія, въ христіанствѣ. Европейская цивилизація тѣмъ и отличается отъ цивилизаціи всѣхъ другихъ народовъ, что это цивилизація христіанская. Христіанство — душа европейской цивилизаціи, она ею вспоена и вскормлена. „Можно сказать, безъ преувеличенія⁴, говоритъ извѣстный историкъ Гизо („Исторія цивилизаціи въ Европѣ“), „что въ началѣ европейской исторіи христіанская Церковь спасла цивилизацію. Она покорила варваровъ и стала посредницею между ними и римскимъ міромъ... началомъ цивилизаціи въ ту переходную эпоху“. Отсюда ясно, что и доказывать превосходство европейской культуры надъ культурами неевропейскими необходимо при помощи христіанской религіи, которая одна только можетъ создать твердую почву для взаимнаго пониманія народовъ и объединить враждующихъ въ одну братскую семью. Только широкое развитіе миссіонерской дѣятельности можетъ создать почву для взаимнаго сближенія и пониманія.

Исторія, повидимому, опровергаетъ подобное предположеніе, такъ какъ существовавшія до сихъ поръ въ Китайской имперіи хри-

«христіанскія миссіи»¹⁾ не только не подготовили почву для взаимнаго сближенія враждебно настроенныхъ народовъ, но и сами являлись поводомъ къ столкновенію, разжигая вражду между ними. Въ частности, виновниками послѣдняго столкновенія китайцевъ съ европейцами въ 1900 году считаются католическіе миссіонеры, систематически раздражавшіе китайцевъ и на каждомъ шагу оскорблявшіе ихъ патріотическія чувства. Но неправильное веденіе дѣла еще не доказываетъ его бесполезности, и неумѣлое веденіе дѣла латинскими миссіонерами заставляетъ позаботиться о лучшей организаціи миссіи православной, ставить особыя задачи для этой послѣдней на Дальнемъ ВостокѢ. „По географическому положенію и другимъ условіямъ“, говоритъ В. С. Соловьевъ, „Россія можетъ сдѣлать больше, чѣмъ всѣ другія націи“²⁾ на Дальнемъ ВостокѢ, куда, по видимому, всемірная исторія переноситъ свой центръ тяжести“. Эти другія условія заключаются въ самомъ характерѣ православія. Католическіе миссіонеры тѣмъ возбуждали противъ себя китайцевъ, что на каждомъ шагу оскорбляли ихъ болѣзненно развитое представленіемъ о высотѣ своей тысячелѣтней культуры національное чувство, подавляли ихъ личность, требуя безусловнаго подчиненія папѣ, духовному и свѣтскому авторитету. „Римскій католицизмъ“, справедливо говоритъ Тихомировъ, „самъ не вѣрять личности, онъ держитъ ее въ желѣзныхъ рукавицахъ. Онъ ставитъ между Богомъ и людьми деспотическую іерархію, которая и сама проникнута тѣмъ же духомъ бюрократической централизаціи“... Только православіе можетъ дать Китаю національную Церковь, при которой китаецъ можетъ жить христіаниномъ, не переставая быть китайцемъ, и свою китайскую жизнь устроить самохристіански, уничтожая въ ней лишь язычество, но сохраняя и культивируя все свое человѣческое, являющееся въ своеобразной китайской формѣ³⁾. Неуваженіе къ этой, своеобразной, вѣками выработанной китайской формѣ со стороны заносчивыхъ европейскихъ миссіонеровъ, и является, большею частію, поводомъ къ столкновенію китайцевъ съ европейцами.

Пренебрежительное отношеніе гордыхъ своею культурою европейцевъ къ застывшей и окаменѣвшей китайской культурѣ далеко не вполне основательно. Китайская культура, хотя и во многомъ

¹⁾ Въ Китаѣ насчитывается болѣе 1500 миссіонеровъ разныхъ національностей. См. Архангелова, „Наши заграничныя миссіи“, С.-Пб. 1899 г.

²⁾ В. С. Соловьевъ, „Три разговора о войнѣ, мирѣ и пр.“, С.-Пб. 1899 г.

³⁾ „Христіанскія задачи Россіи и Дальній Востокъ“. М. 1900 г., стр. 13.

не похожа на европейскую¹⁾, зато вполне самобытна и во многом заслуживает глубокаго уваженія. „Земледѣліе и система сельскаго хозяйства достигли въ Китаѣ“, говоритъ профессоръ Филиппсонъ, „такого совершенства, какое рѣдко встрѣчается въ Европѣ, промышленность достигла во многихъ отношеніяхъ недосягаемой степени совершенства. Организація труда, раздѣленіе производства на мельчайшія развѣтвленія, разнообразіе ремеслъ — достойны удивленія. Шелковыя издѣлія отличаются блескомъ, плотностью, доброю и прочностью красокъ. Фарфоровыя издѣлія пользуются всемірною извѣстностью; рѣзныя работы изумляютъ тонкостью и совершенствомъ работы“²⁾, Такова матеріальная культура китайцевъ. Также не особенно низка и ихъ нравственная культура. Правда, обыкновенно, китайцевъ считаютъ народомъ нечистоплотнымъ, трусливымъ, хитрымъ, лживымъ, крайне практическимъ и чуждымъ всякихъ идеальныхъ запросовъ, но многіе находятъ въ китайской культурѣ черты, заслуживающія всякаго уваженія. Такъ, напримѣръ, путешествовавшій по Китаю, профессоръ Красновъ считаетъ культуру, даже не менѣе высокою, чѣмъ наша, хотя она и носитъ совершенно иной обликъ. „На Востокѣ“, говоритъ онъ³⁾, „не укротителя и покорителя, но воспитателя и культиватора создавала изъ человѣка его разнообразная флора, пріучая къ мирному, кропотливому и усидчивому труду, дѣлая трудъ главнымъ стимуломъ жизни, и этимъ путемъ, — путемъ конкуренціи на поприщѣ мирной работы и трудовой организаціи, сдѣлала народы эти страшными даже для сыновъ Запада, съ ихъ крупновскими пушками и бездымнымъ порохомъ. Если не на поприщѣ науки, то на поприщѣ нравственной философіи, народы эти опередили Западъ. Правда, мы владѣемъ высокою христіанскою моралью; но, если мы посмотримъ, насколько мораль эта проникла въ народныя массы, мы увидимъ, какъ много еще надо сдѣлать въ этомъ направленіи по сравненію съ тѣмъ, что сдѣлано въ народѣ послѣдователями Будды и Конфуція. Сословность, создающая пренебрежительное обращеніе сильнаго со слабымъ, богатаго съ бѣднымъ, и грубость нравовъ среди этихъ послѣднихъ, чужда культурѣ Дальняго Востока и составляетъ самую характер-

1) Несходство это особенно рѣзко выражается во внѣшности. Извѣстно, что китайцы считаютъ почетною стороною лѣвую, а не правую; траурнымъ цвѣтомъ — бѣлый, а не черныи и т. д. См. Карастовца, „Китайцы и ихъ цивилизація“.

2) „Девятнадцатый вѣкъ“. Изд. Филиппова. С.-Пб., стр. 190.

3) „Изъ колыбели цивилизаціи“. „Книги Недѣли“ 1897 г., № 12, стр. 60—67.

ную черту китайской культуры“. Несправедливо, по его мнѣнію, и представленіе объ окаменѣлости китайской культуры. „Не надо думать“, замѣчаетъ онъ¹⁾, „что китайская цивилизація оставалась всегда одною и тою же, какою она создалась тысячелѣтія тому назадъ. Она развивалась и прогрессировала, она прогрессируетъ и теперь; но такъ какъ ходъ развитія ея иной, въ ней нѣтъ болѣзненныхъ революцій и ломокъ старыхъ традицій, то мы не видимъ или не хотимъ видѣть этого прогресса. Китай постоянно совершенствовалъ то, что было основано въ стародавнія времена, примѣняя къ новымъ условіямъ жизни. Цивилизація Китая развивалась непрерывно и безъ постороннихъ вліяній 4000 лѣтъ. Эта цивилизація вполне самобытна“. Китай — государство наиболѣе другихъ демократическое. Собственность этого народа распределена болѣе равномерно, чѣмъ гдѣ-либо; крупной собственности нѣтъ; мелкая собственность остается собственностью лишь до тѣхъ поръ, пока владѣлецъ обрабатываетъ землю, и рассчитана такъ, чтобы возможно большее число людей могло жить и кормиться на данной территоріи не путемъ ея расхищенія, но приложеніемъ личнаго труда. Значеніе семьи чрезвычайно высоко. Наука и ученые въ большомъ почетѣ. Такова нравственная культура китайцевъ, и Китай, несмотря на многіе недостатки и несовершенства своего государственнаго устройства, по справедливости, можетъ гордиться ею и въ правѣ противопоставлять свою культуру, требующую отъ человѣка нравственнаго совершенствованія на мѣстѣ культа труда съ цѣлью довольствоваться малымъ, имѣть комфортъ, не переходящій въ роскошь, — культурѣ своихъ заокеанскихъ сосѣдей, основанной на грабежѣ природы, на борьбѣ за преобладаніе, на стремленіи къ безумной роскоши, покупаемой цѣною жизни тысячъ нищихъ.

Вообще же по своей внутренней культурѣ Китай стоитъ гораздо ближе къ демократической Россіи, чѣмъ къ заокеанскимъ европейцамъ, презрительно смотрящимъ съ высоты своей культуры на варварство китайцевъ и желающихъ передѣлать ихъ по своему образу и подобию. Несомнѣнно, что китайцы никогда не откажутся отъ своей тысячелѣтіями слагавшейся цивилизаціи, да въ этомъ нѣтъ и особенной нужды; стремленіе къ подавленію китайской культуры, презрѣніе къ ней, какое высказывается со стороны заокеанскихъ просвѣтителей китайцевъ, могутъ вести только къ усиленію взаим-

¹⁾ Тамъ же, стр. 68.

ной вражды, возбуждать ненависть; сближеніе между китайцами и европейцами возможно только на почвѣ взаимнаго уваженія культуръ обоихъ народовъ, на почвѣ взаимнаго пониманія. А такъ какъ Россія не только географически, но и по свойству своей культуры ближе къ Китаю, чѣмъ другія европейскія державы, то она и должна взять на себя великую миссію сближенія и примиренія Востока съ Западомъ — это ея обязанность, помимо другихъ соображеній мѣстнаго характера, предъ цивилизаціею Европы и христіанствомъ. Только распространеніе въ Китайской имперіи христіанской религіи, которая соединила бы два враждебные народа въ одну общечеловѣческую семью, явилось бы дѣйствительно прочнымъ залогомъ мира и согласія между ними. Распространить же христіанство среди китайцевъ, не оскорбляя ихъ національнаго самолюбія и не посягая на ихъ культуру, успѣшнѣе другихъ можетъ близкая имъ географически и по духу своей демократической культуры Россія. Это обстоятельство ставитъ особыя задачи православной русской миссіи на Дальнемъ Востокѣ и заставляетъ позаботиться о лучшей ея организаціи.

До сихъ поръ русская миссія на Дальнемъ Востокѣ не занимаетъ того положенія, какое соотвѣтствовало бы ея значенію. Это въ значительной мѣрѣ объясняется ея исторіею. Если мы бросимъ бѣглый взглядъ на прошедшую двухсотлѣтнюю исторію русской миссіи въ Китаѣ, то замѣтимъ, что случайность играетъ большую роль въ жизни этой миссіи. Самое возникновеніе ея обязано случаю¹⁾. Именно въ 1684 году, основанный русскими промышленниками, городъ Албазинъ былъ взятъ китайцами, и часть его православныхъ жителей переселена въ Пекинъ. Поселившіеся въ Пекинъ взяли съ собою для удовлетворенія своихъ религіозныхъ нуждъ священника Максима Леонтьева, который сталъ проповѣдывать христіанство и китайцамъ. Въ 1698 году Максимъ Леонтьевъ получилъ отъ Тобольскаго митрополита Игнатія благословенную грамоту съ дозволеніемъ освятить церковь (обращенную изъ кумирни) и крестить китайцевъ. Такъ возникла въ Китаѣ русская миссія въ концѣ XVII столѣтія. Отправляя въ Пекинъ богослужебныя книги, миро и антиминь, митрополитъ Игнатій писалъ, между прочимъ, Максиму Леонтьеву: „а плѣненіе ваше не безъ пользы китайскимъ жителямъ, яко Христовы православныя вѣры свѣтъ имъ вами от-

¹⁾ См. исторію миссіи у Н. О д о р а т с к а г о, „Исторія Пекинской духовной миссіи за 200-л. ея существованіе“. 1888 г.

крывается“. Но польза эта была очень незначительна, такъ какъ первое время существованія миссіи было полно неустройства, и сама жизнь въ довольно долгое время являлась не чѣмъ инымъ, какъ борьбою за существованіе. Такъ уже смерть Максима Леонтьева дурно отозвалась на дѣлахъ православной миссіи въ Китаѣ. Преемники его не стояли на высотѣ своего призванія. Особенно дурную память оставилъ по себѣ первый архимандритъ Иларіонъ, прибывшій въ Пекинъ по назначенію Тобольскаго митрополита, съ іеродіакономъ и 7 студентами въ 1716 году. На него жаловались¹⁾, что онъ, „забывъ страхъ Божій, всегда обращается въ безвременномъ пьянствѣ и священнослуженія отправляетъ мало“. Студентовъ же обвиняли въ томъ, что они „проводятъ время въ лѣности, пьянствѣ и распутствѣ“. Само собою понятно, что подобные просвѣтители не могли внушить китайцамъ довѣрія къ проповѣдуемой ими религіи и двинуть впередъ дѣло православной пропаганды. И дѣйствительно, число христіанъ въ Пекинѣ не только не увеличивалось обращеніемъ китайцевъ, но уменьшалось за уходомъ изъ православія окитаявшихся албазинцевъ. При Петрѣ Великомъ Пекинскій духовной миссіи не надолго улыбнулась надежда на лучшее будущее. Геніальный преобразователь Россіи, обращавшій свое вниманіе рѣшительно на все, что могло принести хотя какую-нибудь пользу русскому народу, рѣшилъ основать пекинскую епископію. Съ этою цѣлію онъ справилъ въ Китай епископа св. Иннокентія Кульчинскаго. Но и эта миссія не удалась. Новый китайскій императоръ не принялъ Иннокентія. Онъ вообще не благоволилъ къ христіанству и въ 1724 году издалъ даже указъ, запрещающій подданнымъ-богдыхана мѣнять вѣру. Въ Китай снова начали назначать священниковъ, но новоучрежденный Синодъ, которому надо было еще устранивать свои собственныя дѣла, мало заботился о ѣздорѣ миссіонеровъ, и въ Китай отправлялись люди совершенно неподготовленные и неспособные къ миссіонерской дѣятельности. Число китайцевъ-христіанъ не увеличивалось, и миссія приходила все въ большій и большій упадокъ. Миссіонеры сами стали сосредоточивать свое вниманіе на дѣлахъ, не имѣющихъ никакого отношенія къ распространенію среди китайцевъ христіанства. Такъ, напримѣръ, дѣятельный начальникъ пятой миссіи Амвросій (проф. М. д. академіи) занимался преимущественно дипломатическими вопросами, являясь какъ бы представителемъ русскаго правительства при Пекинскомъ дворѣ.

¹⁾ См. Коростовца, „Китайцы и ихъ цивилизація“.

Преемники Амвросія († 1776 г.) стремились къ поддержанію христіанства только среди албазинцевъ; китайцевъ же старались привлечь ко Христу денежными подарками, награждая новокрещенныхъ одной или двумя монетами серебра. Несмотря на это, успѣхъ миссіонерской дѣятельности ихъ былъ очень незначителенъ, и къ концу XVIII вѣка даже изъ окитаявшихся албазинцевъ осталось православными не болѣе 30 человѣкъ. Въ концѣ концовъ проповѣдь христіанства китайцамъ была почти совсѣмъ оставлена и даже прямо запрещена, чтобы не ссориться съ китайскимъ правительствомъ. Начальнику 6-й миссіи Николаю была дана инструкция: „въ обращеніи китайцевъ въ христіанскую вѣру поступать съ осторожностью... дабы не подать тамошнему двору и народу причины къ какому-либо негодованію или неудовольствію“. Предупрежденіе это было исполнѣ своевременно, такъ какъ китайцы давно уже тяготились назойливостью миссіонеровъ, преимущественно католическихъ, и въ 1805 году былъ снова изданъ указъ, запрещавшій христіанскимъ священникамъ совращать китайцевъ въ свою вѣру и грозившій наказаніемъ китайцамъ за измѣну вѣры отцовъ. Поэтому, хотя въ XIX вѣкѣ русское правительство стало болѣе заботиться о выборѣ достойныхъ миссіонеровъ и вообще о лучшей организаціи миссіи, однако сами миссіонеры занимаются теперь болѣе учеными трудами, чѣмъ распространеніемъ христіанства среди китайцевъ, болѣе синологією, чѣмъ проповѣдью¹⁾. Такъ, начальникъ 11-й миссіи, о. Петръ, былъ человѣкомъ образованнымъ, а одинъ изъ его помощниковъ, псаломщикъ Вознесенскій, изучилъ три языка: манчжурскій, китайскій и тибетскій. Въ половинѣ XIX столѣтія начальникомъ миссіи былъ о. Гурій, занимавшійся приготовленіемъ къ изданію Новаго Завѣта на китайскомъ языкѣ. При немъ, вообще, было много переведено книгъ. Трудami же его помощника, іеромонаха Исаи (Поликина), всею душою преданнаго миссіонерскому дѣлу, въ продолженіе 3 лѣтъ было крещено до 200 взрослыхъ китайцевъ, и основано училище для ихъ дѣтей. Но этимъ временнымъ успѣхомъ миссіонерскаго дѣла миссіа обязана преимущественно энергіи Исаи, послѣдующіе же миссіонеры снова больше занимались синологією. Такъ начальникъ слѣдующей миссіи, Палладій, занимался исключительно синологією. Въ 1870 году, по предложенію географическаго общества, онъ предпринималъ поѣздку

¹⁾ См. Алексѣя Виноградова, „Китайская библіотека и ученые труды членовъ Императорской духовной и дипломатической миссіи въ Китаѣ или Тянь-Цзинѣ. С.-Пб. 1899 г.

въ Уссурійскій край. Послѣдніе же годы жизни онъ посвятилъ составленію русско-китайскаго словаря, изданнаго въ 1889 году его отрудникомъ, бывшимъ генеральнымъ консуломъ въ Пекинѣ (выдержавшимъ во время послѣднихъ безпорядковъ осаду вмѣстѣ съ другими посланниками въ посольскомъ дворцѣ), П. С. Поповымъ. Преемники Палладія — Флавіанъ (потомъ экзархъ Грузіи, нынѣ архіепископъ Харьковскій) со своими помощниками Алексѣемъ (Виноградовымъ) и Николаемъ (Офрайскимъ) и Амфилохій также занимались преимущественно учеными трудами: переводомъ на китайскій языкъ богослужебныхъ и богословскихъ книгъ и составленіемъ китайско-русскаго лексикона. Своими заслуживающими уваженія трудами миссіонеры, разумѣется, приносили не малую пользу своей паствѣ, но вообще православіе въ Китаѣ распространялось очень мало въ это время, что объясняется также неустройствомъ дѣлъ въ самой миссіи. Правда, еще въ 1864 году миссія была преобразована и получила болѣе или менѣе правильное устройство. Именно, духовная миссія была отдѣлена отъ миссіи дипломатической и предоставлена въ завѣдываніе духовнаго вѣдомства. Определены ея составъ и содержаніе. Такъ, духовная миссія состоитъ изъ начальника — архимандрита, трехъ іеромонаховъ, священника и катихизатора, при чемъ послѣдніе двое должны быть изъ туземцевъ. На содержаніе миссіи назначено 10.600 рублей и доходъ съ принадлежащихъ ей недвижимыхъ имуществъ. Но въ то же время духовная миссія въ значительной мѣрѣ подчинена начальнику миссіи дипломатической, и дѣло въ ней до послѣдняго времени не было поставлено на вполнѣ правильную почву. Имѣвшій мѣсто въ самое послѣднее время прискорбный случай отнятія дипломатической миссіею у миссіи духовной участка земли и передачи его миссіи католической ясно показываетъ, какъ ненормальны отношенія между этими миссіями. Между тѣмъ миссіонерская дѣятельность въ Китаѣ, даже при хорошей организаціи миссіи, очень трудна, — труднѣе, чѣмъ среди какого-либо другого народа. Это зависитъ отъ необыкновенной трудности для европейцевъ усвоенія китайскаго языка: „получить способность“, говоритъ одинъ миссіонеръ въ своемъ дневникѣ, „быть переводчикомъ китайскаго и манчжурскаго языка, стоитъ трудовъ цѣлой жизни“), и оттого, что культура китайцевъ во многихъ отношеніяхъ не хуже культуры тѣхъ народовъ, которые являются въ Китай въ качествѣ проповѣдниковъ, и совершенно своеобразна, что мѣшаетъ сближенію китайцевъ съ миссіонерами, особенно, если эти послѣдніе съ высоты

своей культуры презрительно смотрятъ на выработанные вѣками обычаи и нравы китайцевъ. Кромѣ того, хищническіе инстинкты европейцевъ, старающихся оторвать у трудолюбиваго китайца выгодный въ торгово-промышленномъ отношеніи кусочекъ, еще болѣе возбуждаютъ недовѣріе въ нихъ и ненависть къ европейцамъ. Наконецъ, практическій характеръ китайцевъ и ихъ религія съ ея культомъ предковъ, требующая вѣрности старинѣ¹⁾, также не мало препятствуютъ успѣхамъ въ Китаѣ христіанства, противъ котораго поднимались нерѣдко возстанія, сопровождавшіяся разрушеніемъ церквей и избіеніемъ миссіонеровъ. (Возстанія начались въ 1886 году, затѣмъ повторялись еще 1900 г. въ 1888—90, 91, 93, 94 и 95 гг.)

Несмотря однако на всѣ неблагопріятныя условія, христіанство можетъ быть привито китайцамъ и возродитъ ихъ къ совершенно новой жизни. „Въ новопросвѣщенныхъ китайцахъ“, говоритъ одинъ миссіонеръ (о. Исаія), „много есть отрадныхъ явленій. Но вообще они, — точно почва города Пекина: нужно надъ ними много трудиться, срывать весь этотъ мусоръ лѣни, тунеядства, спеси и пр., пока дороешься до сокровенныхъ желаній ихъ человѣческаго духа“. Послѣдніе беспорядки въ Пекинѣ показали, что китайскіе христіане способны къ высокому подвижничеству. Изъ 400 православныхъ китайцевъ 300 человѣкъ пошли добровольно на мученическую смерть, при чемъ многіе, даже подростки (напр. Елена Фань) проявили высокое самоотверженіе. Это показываетъ, что и китайцы вполне способны къ воспріятію христіанства во всей его чистотѣ. Энергичныя усилія латинскихъ миссіонеровъ въ Китаѣ также увѣнчиваются успѣхомъ. Въ 1881 году въ Срединной имперіи было 40 католическихъ епископій, 664 миссіонера, 559 туземныхъ священниковъ, 34 монастыря съ коллегіями при нихъ и до 1 милліона обращенныхъ. Предъ началомъ послѣднихъ волненій въ одной Манчжуріи католическая миссія имѣла 30 европейскихъ миссіонеровъ, 160 церквей и часовень, 117 школъ, 3 семинаріи и болѣе 21.000 крещенныхъ. Несмотря на неблагопріятныя условія, въ какія поставлена была русская миссія, сравнительно съ миссіями католиковъ и протестантовъ, въ послѣднее время и она имѣла нѣкоторый успѣхъ. Ко времени послѣднихъ беспорядковъ 1900 года число православныхъ въ Китаѣ возросло до тысячи; въ Пекинѣ, Квантулѣ и Манчжуріи насчитывалось около 3 десятковъ церквей. Въ Пе-

¹⁾ Въ свящ. книгѣ китайцевъ: „Священныя наставленія“, преподающейсѣ въ школахъ и 2 раза въ мѣсяцъ читающейсѣ публично, прямо говорится: „подавляйте чужія религіи, ради возвышенія истиннаго ученія“.

кинѣ, Ургѣ, Ханькоу, Тянь-Цзинѣ и другихъ мѣстахъ появились православныя школы, изъ которыхъ способнѣйшіе воспитанники посылаются въ Иркутскую семинарію. Средства миссіи также увеличились. Но вообще миссія страдаетъ какъ отъ недостатка средствъ, такъ и преданныхъ дѣлу людей. Послѣдніе же безпорядки нанесли ей почти смертельный ударъ. Во время нихъ пострадала большая часть христіанскихъ церквей и школъ, и погибло мученической смертью много православныхъ китайцевъ. Число послѣднихъ сократилось до 150 человекъ, но испытаніе не поколебало ихъ вѣры, и миссія мало-по-малу восстанавливается. Важность же православной пропаганды среди нашихъ сосѣдей-китайцевъ заставляетъ подумать о лучшей ея организаціи и пожелать, чтобы кровь погибшихъ въ Пекинѣ въ маѣ 1900 года христіанъ сдѣлалась сѣменемъ новыхъ христіанъ. Условіемъ же успѣшности миссіи должно служить уваженіе китайской культуры со стороны православныхъ миссіонеровъ, которые, проповѣдуя китайцамъ истины христіанской религіи, не должны оскорблять ихъ вѣками сложившіяся привычки и посягать на ихъ старинныя учрежденія, не преслѣдуя въ то же время вмѣстѣ съ проповѣдью евангелія никакихъ постороннихъ своему дѣлу дипломатическихъ или торговыхъ интересовъ, какъ то дѣлаютъ католическіе миссіонеры. Близко знакомый съ китайскими дѣлами, начальникъ 10-й миссіи предлагаетъ такія мѣры для улучшенія дѣла православной пропаганды въ Китаѣ: „воспитать нѣсколько воспитанниковъ изъ китайцевъ, чтобы они имѣли духъ и значеніе лучшихъ богослововъ, снабдить ихъ всѣмъ и пустить во все море страннѣйшаго Китая и съ такимъ условіемъ, чтобы ни мы, русскіе, оныхъ христіанъ, ни христіане — русскіхъ совсѣмъ не чувствовали, а знали бы только мы оныхъ проповѣдниковъ, они — насъ. Къ исполненію такихъ предположеній нужно, чтобы вмѣсто архимандрита посылался смиреннѣйшій, нежели архимандритъ, епископъ“. Этотъ проектъ о. Петра имѣетъ въ томъ отношеніи большое значеніе, что представляетъ возможность избѣгать личнаго столкновенія миссіонеровъ съ массой китайцевъ, которые прежде всего обращаютъ вниманіе на то, уважаются или нѣтъ ихъ вѣковые обычаи. Сами въ высшей степени любезные и деликатные¹⁾, они болѣзненно дорожатъ своими (часто смѣшными, съ точки зрѣнія европейцевъ) при-

¹⁾ Намъ пришлось познакомиться во время пребыванія въ Іерусалимѣ съ бывшимъ китайскимъ миссіонеромъ, о. Николаемъ (прикомандированнымъ теперь къ Іерусалимской миссіи), который, порицая матеріалистичность китайцевъ, въ то же время отмѣчалъ ихъ необычайную любезность и деликатность.

вычками и ненавидятъ миссіонеровъ-иностранцевъ, оскорбляющихъ ихъ привычки и обычаи, разумѣется (съ точки зрѣнія китайцевъ), по глупости, такъ какъ китайцы, по словамъ пекинскаго псаломщика Вознесенскаго, „чрезмѣрно презираютъ европейцевъ и называютъ ихъ смѣшными и глухими“. Учрежденіе же Пекинской епископіи, о чемъ думалъ Петръ Великій, поставило бы русскую духовную миссію въ болѣе независимое положеніе и обезпечило бы ей внутренній порядокъ. Правильная же организація и внутренній порядокъ миссіи¹⁾ обезпечили бы ей нравственное и матеріальное содѣйствіе русскаго общества, безъ котораго не мыслимо широкое развитіе дѣла нравственной пропаганды. Что при болѣе или менѣе благоприятныхъ условіяхъ дѣло православной пропаганды въ Китаѣ можетъ пойти гораздо успѣшнѣе, это доказываетъ успѣхъ русской миссіи въ Японіи и Корей, гдѣ число православныхъ быстро увеличивается.

¹⁾ Прекрасное научное обоснованіе и христіанское оправданіе предложенныхъ соображеній о необходимости усиленія и упорядоченія нашей духовной миссіи въ Китаѣ даетъ небольшая брошюрка проф. С. С. Глаголева: „Религія Китая“. Библиографическое сообщеніе о ней см. ниже.

Н. Румянцевъ.

БИБЛИОГРАФІЯ.

Христіанская философія. Протоіерей *Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ* (Кронштадтскій). Изданіе Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви. С.-Пб. 1902 г.

Предъ нами новое, только что появившееся собраніе ежедневныхъ записей, дѣлаемыхъ въ формѣ дневника, высокочтимымъ о. протоіереемъ *І. И. Сергіевымъ* (Кронштадтскимъ) за послѣдніе 3—4 года. Часть этихъ записей — и довольно значительная — была напечатана въ журналѣ „С.-Петербургскій Духовный Вѣстникъ“ за 1900 и 1901 годы подъ заглавіемъ „Христіанская философія въ разныхъ статьяхъ“. Вотъ этотъ-то матеріалъ, почерпнутый изъ дневника о. Іоанна, и изданъ теперь въ видѣ отдѣльной книжки Обществомъ распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви, органомъ котораго былъ Вѣстникъ.

Особенность настоящаго изданія сравнительно съ предшествовавшими подобнаго же рода, каковы: „Моя жизнь во Христѣ“, „Правда о Богѣ, о Церкви, о мірѣ и душѣ человѣческой“, „Богопознаніе и самопознаніе, приобрѣтенныя изъ опыта“, — та, что въ немъ записи дневника напечатаны не въ томъ порядкѣ, какъ онѣ вышли изъ-подъ пера вдохновеннаго творца ихъ — безъ всякихъ заголовковъ и системы, а по плану, который „былъ выработанъ подъ непосредственнымъ руководствомъ о. Іоанна, имъ провѣренъ, исправленъ и одобренъ“.

Важное для читателей значеніе этой особенности не подлежитъ, конечно, никакому сомнѣнію. По этому поводу мнѣ приходитъ на память, что еще лѣтъ пять тому назадъ мистеръ Биркбекъ, извѣстный ревнитель соединенія англиканской Церкви съ православною, знатокъ не только западной духовной литературы, а и нашей сла-

вяно-русской, раскрывая высокое преимущество книги о. Іоанна „Моя жизнь во Христѣ“ предъ извѣстной и въ русскомъ переводѣ книгой Ѳомы Кемпійскаго „О подражаніи Христу“, которую и по предмету ся, и по характеру содержанія можно считать однородною съ книгами о. Іоанна, объ одномъ выражалъ глубокое сожалѣніе, что записи изъ дневника о. Іоанна не приведены въ систему, не распределены по отдѣламъ и не озаглавлены, какъ размышленія Ѳомы Кемпійскаго. „И въ настоящемъ своемъ видѣ книга эта“, приблизительно такъ говорилъ Биркбекъ, по непосредственной живости религіознаго чувства, проникновенной глубинѣ и тонкости изображенія движеній душевной жизни, по обилію и многообразію содержанія далеко позади себя оставляетъ книгу нашего западнаго душепастыря; а будь и въ книгѣ о. Іоанна сдѣлана своего рода систематизація съ объясняющими дѣло заголовками, она стала бы настольною книгою не для благочестивыхъ только религіозныхъ упражненій, а и для богословскихъ справокъ“. Эти слова инославнаго богослова заслуживаютъ глубокаго вниманія въ качествѣ оцѣнки и характеристики не одной „Жизни во Христѣ“, а всѣхъ вообще твореній о. Іоанна, въ томъ числѣ и только что вышедшей „Христіанской философіи“; вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ наглядно выясняется и практическое значеніе отмѣченной нами выше особенности настоящаго изданія. Въ такомъ видѣ предложенный въ немъ „матеріалъ“, дѣйствительно, является уже не простымъ сборникомъ благочестивыхъ размышленій о религіозно-нравственныхъ истинахъ и явленіяхъ, а „стройной и достаточно полною системою христіанской философіи“.

Сообразно выработанному издателями плану, книга раздѣляется на пять главъ. Предметомъ содержанія первой главы служатъ „человѣкъ и міръ въ богодарованной красотѣ и гармоніи, красота души и тѣла человѣка“. Во второй главѣ („Падшій человѣкъ“; 13—62 стр.) говорится о паденіи человѣка, какъ историческомъ фактѣ; въ частности сначала выясняется главная причина паденія, какою былъ и есть діаволъ, соблазняющій человѣка чрезъ порабощеніе его міру и плоти, потомъ раскрывается сущность паденія, какъ извращенія человѣческой природы, и, наконецъ, указываются слѣдствія его... въ болѣзняхъ и смерти. Въ третьей главѣ („Возстановленіе падшаго человѣка Богомъ“, 63—95 стр.) раскрывается благость, премудрость, долготерпѣніе, правда и всемогущество Божіи въ возстановленіи падшаго человѣка чрезъ воплощеніе Сына Божія. Четвертая глава (96—161 стр.) посвящена вопросу о Церкви, какъ сокровищницѣ спасенія; здѣсь, послѣ размышленій и рассужде-

ній о значені Церкви, какъ обладающей всѣми средствами къ спасенію человѣка воспитательницы христіанской души, и необходимости принадлежать именно къ православной Церкви, указываются тѣ благодатныя средства, которыми совершается наше спасеніе въ Церкви; такими средствами служатъ богослуженіе общественное, заступничество Богоматери и святыхъ, призываемыхъ нами въ молитвахъ къ нимъ, обряды и уставы церковныя, руководствующіе насъ въ духовной жизни, таинства, особенно покаяніе и причащеніе, очищающія и возрождающія насъ, и церковное священноначаліе, чрезъ которое преподается намъ освящающая насъ благодать Божія. На ряду съ положительнымъ раскрытіемъ всѣхъ этихъ истинъ мѣтко и сильно обличаются протестантскія и католическія заблужденія въ ученіи о Церкви. Не менѣе существенное отличіе православнаго ученія объ устроеніи совершеннаго Христомъ спасенія человѣка отъ ученій протестантскаго и римско-католическаго заключается въ вопросѣ объ участіи въ этомъ дѣлѣ самого человѣка; выясненіе православнаго ученія объ этомъ и составляетъ поэтому содержаніе пятой — послѣдней главы книги. Существо этого участія, по ученію православной Церкви, лежитъ въ борьбѣ человѣка съ грѣхомъ чрезъ самонаблюденіе, бодрствованіе надъ собою и воздержаніе, въ очищеніи души чрезъ покаянное настроеніе, подготовляющее къ таинству покаянія и сопутствующее ему, въ воспитаніи въ себѣ благихъ духовныхъ стремленій и добрыхъ навыковъ и въ усвоеніи и развитіи христіанскаго міровоззрѣнія о цѣли и смыслѣ жизни и т. п. (162—212 стр.).

Таковы въ главныхъ чертахъ основныя положенія, раскрываемыя въ книгѣ въ указанномъ порядкѣ. Правда, уже и изъ предложеннаго нами краткаго обзорѣнія ихъ нельзя не замѣтить, что въ книгѣ недостаетъ общихъ метафизическихъ основоположеній раскрываемого въ ней христіанскаго ученія о спасеніи человѣка, а раскрываемыя въ ней жизненно-практическіе отдѣлы этого ученія не всѣ разработаны съ одинаковою подробностію; наиболѣе обширными являются отдѣлы: II — о человѣкѣ падшемъ, IV — о Церкви и V — объ участіи самого человѣка въ устроеніи спасенія; но „это, — какъ говорятъ издатели, — и понятно, если принять во вниманіе, что авторъ статей, высокочтимый о. Іоаннъ, представляется не столько человѣкомъ созерцанія, сколько человѣкомъ „живой любви“, дѣятельной „жизни во Христѣ“: всего себя отдаетъ онъ на великое служеніе св. православной Церкви, съ которой и живетъ въ живомъ, неразрывномъ союзѣ, съ честью проходя подвигъ „опытнаго“ дѣ-

лания духовнаго. Высокіе интересы наполняютъ всю его жизнь, поглощаютъ все его вниманіе, и потому естественно, что именно эти духовно-практическіе вопросы составляютъ главное содержаніе его дневника, а слѣдовательно, и настоящей книжки“. Это конечно такъ; но если мы всмотримся въ дѣло нѣсколько ближе, то увидимъ, что таково именно и должно быть содержаніе христіанской философіи по самому, такъ сказать, существу дѣла. Въ самомъ дѣлѣ, не эти ли же насущные вопросы о грѣхѣ — его сущности, происхожденіи и слѣдствіяхъ, съ одной стороны, и съ другой — о благодати, какъ принесенномъ Христомъ средствѣ для борьбы съ грѣхомъ и побѣды надъ нимъ,—выражаютъ собою самое существо христіанства, которое не есть, вѣдь, воззрѣніе только или ученіе, а именно сама жизнь? Не эти ли же, поэтому, вопросы составляютъ главное содержаніе самыхъ богооткровенныхъ источниковъ нашей вѣры — слова Божія и св. Преданія? Не въ своеобразномъ ли пониманіи этихъ именно вопросовъ о грѣхѣ и покаяніи, вѣрѣ и благодати лежитъ зерно существеннаго, лохотящаго до противоположности, отличія протестантства и римско-католичества отъ православія? Достоинно вниманія, что таково же въ главныхъ чертахъ содержаніе и извѣстнаго „Послания восточныхъ патріарховъ“, отмѣчающаго основные пункты православнаго ученія въ его отличія отъ протестантства и имѣющаго символическое значеніе. И въ природѣ видимой солнце служить источникомъ ея жизни; но, залагая зимнимъ свѣтомъ своимъ лишь незримыя основы жизни, оно во всей силѣ проявляетъ ее именно весеннимъ и лѣтнимъ тепломъ своимъ. Не также ли и Солнце Правды, Христосъ Богъ нашъ, оживляетъ и спасаетъ насъ именно Духомъ Своимъ Святымъ?... Вотъ почему и въ дорогомъ Батюшкѣ нашемъ его жизнь во Христѣ проявляется не столько отвлеченнымъ созерцаніемъ, сколько дѣятельною любовью, и въ своей философіи, которая „не по стихіямъ міра и преданіямъ человѣческимъ, а по Христѣ“ (Фил. 2, 8), онъ не столько любомудрствуетъ о Самомъ Солнцѣ Правды, явѣе дня сіяющемъ для вѣрующаго сердца, сколько поучаетъ и наставляетъ о жизни во Христѣ, разгоняетъ мракъ и холодъ грѣха и согрѣваетъ грѣшную душу благодатію Духа Святого, ниспосланнаго намъ Господомъ нашимъ отъ Бога Отца....

Можно ли и нужно ли послѣ этого говорить объ особенностяхъ изложенія „Христіанской философіи“ о. Іоанна, которая и по самому, такъ сказать, способу ея пріобрѣтенія имъ, есть не дѣло анализирующаго разсудка, а отраженіе жизни вѣрующаго сердца? Приведемъ сказанное объ этомъ издателями книжки: „Записи о. Іоанна,

читаемъ мы въ сдѣланномъ ими предисловіи, помимо проникающаго ихъ возвышеннаго христіанскаго настроенія и сквозящаго съ каждой строки ихъ глубокопережитого духовнаго опыта, — крайне интересны и поучительны еще своей непосредственностью, глубокой искренностью, величавой простотой и той, поистинѣ, „святоотеческой“ свѣжестію, которая, при трактованіи истинъ „старыхъ“ и избитыхъ, съ точки зрѣнія людей невѣрующихъ и легкомысленныхъ, дѣлаетъ эти послѣднія для душъ вѣрующихъ вѣчно новыми, вѣчно юными, исполненными чарующаго, неослабимаго интереса и неоскудѣваемой жизненности“. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ, скажемъ отъ себя, эти непосредственная искренность и величавая простота доходятъ до поэтически-художественнаго лиризма и дышатъ высокимъ религиознымъ вдохновніемъ, приближающимъ молитвенныя размышленія о Іоанна къ нашимъ чуднымъ церковно-богослужебнымъ молитвословіямъ и пѣнопѣніямъ.

Хотѣлось бы подѣлиться съ читателями хоть нѣсколькими „чарующими“ строками этой чудной книжки для ея характеристики и подтвержденія справедливости нашихъ впечатлѣній: но не знаемъ, на чемъ остановиться... Выписываемъ вторую и третью страницы книжки, гдѣ авторъ говоритъ о богодарованной намъ красотѣ міра. „Человѣкъ, для кого этотъ дивный, неизмѣнный чинъ, порядокъ природы, чинъ неба и земли? Это стройное, теченіе солнца, луны и звѣздъ, эти перемѣны весны, лѣта, осени и зимы? Для кого это безконечное разнообразіе и изобиліе плодовъ земныхъ, съ безчисленными пріятными вкусами? Для кого этотъ свѣтъ солнечный, живительно радостный и плодотворный? Для кого этотъ живительный, часто полный дивныхъ ароматовъ растительныхъ, воздухъ? Для кого эта стихія водная, утоляющая твою жажду, очищающая твои нечистоты и дивно претворяемая Творцомъ въ безчисленные соки плодовъ земныхъ, капающая обильно на землю для произрастанія всякихъ плодовъ, коимъ по множеству и разнообразію нѣтъ числа, — и прекрасныхъ благоухающихъ цвѣтовъ, украшающихъ землю и сады твои? Для кого домашнія животныя, для кого обиліе рыбъ всякихъ — великихъ и малыхъ, птицъ пернатыхъ, услаждающихъ твой слухъ пріятнымъ пѣніемъ и прославляющихъ Творца тварей, Имъ приготовленныхъ для утоленія твоего голода или алчности въ пищу? Для кого металлы, минералы, камни драгоценные? — Не для тебя ли, человѣкъ, царь тварей земныхъ? Не ты ли пользуешься всѣмъ этимъ богатствомъ природы для пользы, удовольствія, богатства, роскоши? Не для тебя ли весь этотъ чудный

строй природы, этотъ дивный порядокъ, эта гармонія всего творенія? А если для тебя все богатство творенія, этотъ чудный порядокъ, эта гармонія, — и ты одинъ пользуешься для своего блага и удовольствія; то для чего нарушаешь заповѣди Творца, данная тебѣ для твоего блага и блаженства? Для чего нарушаешь чинъ природы и допускаешь безчисленные безчинства въ своей жизни и водворяешь на землѣ стоны и горе безъ конца? На то ли ты сотворенъ? Вѣдь тебѣ данъ разумъ, совѣсть, заповѣди Творца, чтобы ты ихъ добровольно исполнялъ и блаженствовалъ! Какихъ казней ты достоинъ за твои беззаконія, за твою неблагодарность, за твое несмысліе, нерадѣніе, лѣность, злобу?“ Развѣ эта и подобныя ей страницы не напоминаютъ творенія, напр., св. Ефрема Сирина?...

Въ заключеніе своей замѣтки, имѣющей цѣлю обратить особое вниманіе читателей на такія драгоценныя жемчужины, какъ творенія о. Іоанна, позволюмъ себѣ высказать одно пожеланіе. Если бы въ одну такую стройную систему, именно „Христіанской философіи“, сведены были и всѣ остальные, подѣ отдѣльными заглавіями издавныя, записи изъ дневника о. Іоанна, если бы изъ всѣхъ ихъ выбрано было все самое лучшее и въ строго систематическомъ порядкѣ и непремѣнно съ заглавіями отдѣловъ и рубрикъ издано было въ одномъ цѣломъ, какое это было бы приобрѣтеніе въ нашей духовной литературѣ!...

* *

А. Рождественскій, Всѣ ли три степени церковной іерархіи признаются въ англиканствѣ богоустановленными? Кутаисъ 1901 г. 1—95 стр. Цѣна 75 к.

Еще въ 1887 г. появилось изслѣдованіе г. Соколова („Іерархія англиканской епископальной Церкви“), въ которомъ онъ старался доказать, что англиканская Церковь „за все время своего самостоятельнаго существованія неизмѣнно исповѣдывала и исповѣдуетъ свою вѣру въ божественное установленіе и благодатное значеніе церковной іерархіи“; это заключеніе ученаго изслѣдованія не только въ англиканской Церкви, а и у насъ многими выставялось, какъ основаніе надежды на возможность скорого и легкаго соединенія англиканской Церкви съ православною восточною. Названное въ заглавіи сочиненіе г. Рождественскаго должно значительно охладить эту надежду; ибо г. Рождественскій, авторъ названной книги, послѣ детальнаго изученія вѣроизложенія англиканской Церкви, пришелъ къ совершенно иному заключенію, именно къ тому, что усвоеніе

англиканской Церкви этого католическаго ученія о благодатномъ значеніи іерархіи „не имѣть за себя достаточныхъ основаній“.

Прежде всего, говоритъ г. Рождественскій, внимательное изученіе *членовъ втры* англиканской Церкви (23, 26 и 36) достаточно показываетъ, что въ нихъ нѣтъ ни одной черты, которая была бы отличительной чертой именно католическаго ученія о происхожденіи и значеніи церковной іерархіи. Общимъ и неопредѣленнымъ характеромъ отличается и ученіе объ іерархіи, заключающееся въ молитвахъ англиканскаго чина посвященія (*Книга общественныхъ молитвъ*). Если въ нѣкоторыхъ словахъ молитвы чина поставленія пресвитеровъ и содержится указаніе на божественное установленіе этой степени, то и въ такомъ случаѣ ученіе объ іерархіи въ молитвахъ англиканскаго чина посвященія не можетъ быть признано тождественнымъ съ православнымъ, ибо не предполагаетъ божественнаго установленія епископства.

Исторія происхожденія указанныхъ вѣроизложеній, а также и многія другія обстоятельства изъ исторіи самостоятельной жизни англиканской Церкви, по изслѣдованію г. Рождественскаго, ясно свидѣтельствуютъ, что въ ней и нельзя искать православно-католическаго ученія объ іерархіи. Со времени Генриха VIII вся англиканская догматика получила компромиссивный характеръ, между прочимъ, вслѣдствіе стремленія нѣкоторыхъ богослововъ найти выходъ изъ противорѣчій между ученіемъ о божественномъ правѣ епископовъ и идеєю главенства короля надъ Церковью. Поэтому, уже въ *катихизисъ Крамера* (изд. въ 1548 г.), передѣланномъ изъ лютеранскаго, не говорится, что власть продолжать преемство въ іерархіи дана отъ Спасителя только епископамъ, а о самомъ существѣ и обязанностяхъ іерархическаго служенія говорится весьма глухо и неопредѣленно. Въ послѣдующее время (въ царствованіе Эдуарда VI) англиканская Церковь, доказываетъ г. Рождественскій, еще болѣе уклонилась отъ католическаго ученія объ іерархіи, что опять ясно видно изъ *Книги общихъ молитвъ* и входящаго въ составъ ея чина посвященія. Первоначальныя редакціи (съ 1549 г.) чина рукоположенія и предисловія къ нему носятъ на себѣ такія особенности, которыя показываютъ, что ихъ составители вовсе не желали проводить рѣзкую границу между существомъ епископскаго и пресвитерскаго служеній. Обращаясь затѣмъ къ частнѣйшимъ особенностямъ первыхъ редакцій чина посвященія, въ оглавленіи отдѣльныхъ чинопослѣдованій, въ выборѣ апостольскихъ и евангельскихъ чтеній на литургіи при рукоположеніяхъ, въ началѣ чинопослѣдованій

послѣдованій рукоположенія, въ молитвословіи предъ литаніей, въ самой литаніи, въ испытаніи новопоставляемыхъ, въ главной части чинопослѣдованій (въ молитвахъ, предшествующихъ „повелительнымъ формуламъ“, въ „формуль“ при возложеніи рукъ на поставляемыхъ, въ „формуль“ при „врученіи орудій“), г. Рождественскій находитъ взгляды, что только одно пресвитерство есть служеніе богоустановленное и безусловно необходимое для бытія Церкви; что епископство не имѣетъ за собой особой іерархической благодати, высшей пресвитерской; что діаконство — служеніе лишь вспомогательное, и что объ эти степени — учрежденія человѣческія (государственныя), хотя и не противныя волѣ божественнаго Основателя Церкви. Правда, въ 1662 г. были сдѣланы нѣкоторыя измѣненія въ чинѣ посвященій, чтобы ослабить мысль о божественномъ установленіи одного только пресвитерскаго служенія и отгнать мысль объ епископствѣ, какъ особомъ званіи съ особою іерархическою благодатію и правомъ поддерживать преемство въ іерархіи. Но эти измѣненія имѣютъ лишь формальное и мѣстное значеніе; какъ въ прежнихъ (за исключеніемъ первой), такъ и въ послѣдней редакціи чина поставленія *сквозитъ* чисто протестантскій взглядъ на существо іерархическаго служенія.

Что католическое ученіе о божественномъ установленіи и благодатномъ значеніи іерархіи не было неизмѣнною частію вѣросознанія англиканской Церкви, за это говорятъ и многія другія обстоятельства изъ ея исторіи, слѣдующія за изданіемъ первой богослужебной книги. Такъ, первая богослужебная книга англиканской Церкви была отдана на разсмотрѣніе представителямъ двухъ главныхъ теченій континентальнаго протестантизма: лютеранину Буцеру и реформатору Мартиру. Неблагопріятный отзывъ ихъ о книгѣ былъ однимъ изъ главныхъ побужденій къ новому ея пересмотру, вслѣдствіе чего вторая богослужебная книга Эдуарда VI оказалась гораздо болѣе протестантскою, чѣмъ первая. Эти же иностранные реформаторы приглашены были къ участию и въ составленіи „членовъ“ вѣры. Въ исторіи англиканской Церкви трудно указать фактъ, который бы свидѣтельствовалъ, что она когда-либо выдѣляла себя изъ среды протестантскаго міра; напротивъ, такіе факты, какъ официальное наименованіе шотландской пресвитеріанской общины Церковію на ряду съ англиканскою, участіе англиканскихъ депутатовъ на Дотрехтскомъ реформатскомъ соборѣ 1618 г. довольно определенно свидѣтельствуютъ, говорить г. Рождественскій, что англиканская Церковь находилась въ тѣсномъ религіозномъ и политическомъ общеніи съ протестантскими общинами континента. Сами протестанты

(Кальвинъ, Беза и др.) въ вѣроученіи и устройствѣ англиканской Церкви также не находили большихъ препятствій къ общенію съ ней и осуждали тѣхъ, которые отдѣлялись отъ нея; лица пресвитеріанскаго поставленія не видѣли для себя затрудненій вступать даже въ ряды англиканскаго клира, тѣмъ болѣе, что до 1662 г. ни въ церковныхъ, ни въ государственныхъ постановленіяхъ Англии епископское посвященіе не узаконялось прямо и рѣшительно, какъ необходимое условіе для допущенія того или другого лица къ церковному служенію. Если сама англиканская Церковь никогда не имѣла ясно выраженнаго ученія о божественномъ происхожденіи и благодатномъ значеніи іерархіи, то отдѣльные представители и богословы (Крамеръ, Гуперъ, Уайтгифтъ, Гукеръ, Паркеръ) этой Церкви, даже занимавшіе высокое положеніе въ ней, тѣмъ болѣе не дорожили католическимъ ученіемъ объ іерархіи, открыто выражая протестантскія воззрѣнія относительно церковнаго устройства.

Главное препятствіе къ признанію дѣйствительности англиканской іерархіи, заключается свое изслѣдованіе г. Рождественскій, состоитъ въ томъ, что англиканская Церковь не имѣетъ вѣры въ божественное установленіе іерархіи и не полагаетъ существеннаго различія между благодатію пресвитерства и епископства. И *это препятствіе не можетъ быть устранено никакимъ всеангликанскимъ соборомъ, ибо нельзя придать значеніе таинства тѣмъ рукоположеніямъ, которыя въ моментъ своего совершенія не имѣли главнѣйшаго условія своей дѣйствительности — вѣры Церкви въ благодатное значеніе и божественное установленіе іерархіи, каковою вѣрою и осуществляется таинство. Хотя англиканская іерархія „и сохраняетъ внѣшнее подобіе іерархіи православной, тѣмъ не менѣе, не можетъ быть со стороны послѣдней признана дѣйствительною, какъ сохранившая преемство только формы, а не духа, оживляющаго эту форму, т.-е. іерархической благодати, ибо преемство послѣдней пресѣклось въ англиканской Церкви одновременно съ исчезновеніемъ вѣры въ богоустановленный порядокъ, которымъ это преемство должно сохраняться въ Церкви“.*

Къ такому выводу пришелъ г. Рождественскій послѣ непосредственнаго и самостоятельнаго изученія какъ матеріала, такъ и литературы по вопросу объ англиканской іерархіи. По глубокому анализу англиканскихъ вѣроизложеній и чиновъ посвященія въ частности его изслѣдованіе въ корнѣ подрываетъ одно изъ существенныхъ положеній упомянутой выше книги г. Соколова. Оно убѣдительно показываетъ, что въ вѣроизложеніяхъ англиканской Церкви,

въ которыхъ именно и выражаются ея воззрѣнія, нѣтъ ясно и опредѣленно выраженаго католическаго ученія о божественномъ установленіи и благодатномъ значеніи іерархіи, но проходитъ чисто протестантская тенденція относительно существа іерархическаго служенія. А это заключеніе ясно и убѣдительно говоритъ, что вопросъ о сближеніи и если возможно соединеніи англиканской Церкви съ православною восточною Церковію доселѣ остается вопросомъ, и останется таковымъ до тѣхъ поръ, пока англиканская Церковь не измѣнитъ существенно своихъ догматическихъ вѣрованій, между прочимъ, и въ данномъ отношеніи и пока отложившаяся отъ апостольской Церкви вѣтъ снова не привьется къ ней чрезъ пріятіе благодати священства отъ православнаго Востока.

Свящ. *Николай Поповъ.*

Нѣмецкая богословско-апологетическая литература по вопросу о „Сущности Христіанства Ад. Гарнака“¹⁾.

Подобно тому, какъ у насъ, въ Россіи, сильное движеніе и оживленіе въ богословской наукѣ вызвала „толстовщина“, такое же движеніе богословской мысли, преимущественно въ Германіи, произвела пресловутая теорія о „сущности христіанства“, принадлежащая профессору Берлинскаго университета Ад. Гарнаку.

Послѣдній, на основаніи, по его мнѣнію, „научныхъ“ церковно-историческихъ данныхъ, недавно (1900 г.) вслухъ всего христіанскаго міра заявилъ, что теперешнее христіанство совсѣмъ не то, какимъ оно должно бы быть по Евангеліямъ; что Иисусъ Христосъ не есть Сынъ Божій, да и не можетъ быть вмѣстѣ истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ, какъ исповѣдывало и исповѣдуетъ Его вѣрующее человѣчество; что въ Евангеліяхъ мы имѣемъ „откровеніе не Сына, а только Отца“, при чемъ и это „откровеніе“ нуждается въ тщательной научной ратификаціи его отъ всего чудеснаго, явившагося въ евангельскихъ сказаніяхъ, какъ плодъ невысокаго уровня развитія людей въ извѣстное время при извѣстныхъ лишь условіяхъ. Стоя на эволюціонной точкѣ зрѣнія, Гарнакъ и христіанскую религію разсматриваетъ, какъ одно изъ звеньевъ эволюціоннаго движенія человѣческой жизни, и по этому масштабу,

¹⁾ Цѣль настоящаго краткаго очерка — отмѣтить такъ основные моменты западной апологетической литературы, какъ ими съ пользою для дѣла уясненія „сущности христіанства“ могъ бы воспользоваться и православный христіанинъ.

послѣ изслѣдованія христіанства, какъ „евангелія въ себѣ“ (das Evangelium an sich), опредѣляетъ его, какъ „евангеліе въ исторіи“, въ его отношеніяхъ къ міру реальному вообще и къ факторамъ міровой жизни въ частности (труду, праву, социальнымъ вопросамъ и т. д.)¹⁾.

Такая теорія „сущности христіанства“, очевидно, отвергаетъ божественность происхожденія и характера христіанской религіи, возстановляетъ древнее аріанство только въ иной формѣ, въ иной странѣ, въ иное время и даетъ новую опору деизму, служащему метафизическимъ основоположеніемъ „ненарушимости законовъ природы“ эволюціонизма. Однако, ужасный ядъ своей теоріи Гарнакъ ловко прикрылъ приправой врѣшней стройности мышленія, изящества, формы выраженія мысли и тѣмъ сразу же пріобрѣлъ обаяніе въ глазахъ неопытныхъ, юныхъ своихъ слушателей и читателей. Западные критики-богословы справедливо увидѣли въ теоріи Гарнака большую опасность для современнаго образованнаго общества и со всей силой возстали на защиту истиннаго христіанства. Правда, какъ и у насъ, не обошлось безъ сторонниковъ и защитниковъ „гарнаковщины“. Но появленіе подобныхъ „апологетовъ“ вызвало лишь болѣшую интенсивность богословской апологетической мысли. Правда, и самая западная апологія вращается въ предѣлахъ конфеціональнаго міровоззрѣнія, раздѣляя съ нимъ и его недостатки и даже иногда крайности; но при всемъ томъ она показываетъ, что сознаніе истины христіанства, его важности и незамѣнимости никакими раціоналистическими теоріями, не чуждо западно-европейской богословской критикѣ въ ея наилучшихъ проявленіяхъ.

„Извѣстный церковный историкъ“, „знатокъ древней и древнѣйшей патристической литературы“, Ад. Гарнакъ утверждаетъ свою теорію о „сущности христіанства“ на оцѣнкѣ первоисточниковъ первохристіанства (Urchristenthum), пользуясь историко-критическимъ методомъ. Естественно, только на этой почвѣ возраженія противъ „сущности христіанства Гарнака“ и могутъ имѣть свой *raison d'être*. Апологеты западные, поэтому, и призываютъ юное поколѣніе богослововъ „назадъ къ полному и всецѣлному источникамъ христіанства“...; „назадъ къ Лютеру“, какъ восклицаетъ докторъ богословія Эд. Рунпрехтъ въ своемъ сочиненіи: *Христіанство Ад. Гарнака*

¹⁾ Подробное и прекрасное изложеніе теоріи Гарнака можно найти въ послѣднихъ книжкахъ „Богословскаго Вѣстника“ за 1901 годъ; статья принадлежитъ извѣстному московскому профессору, церковному историку, А. П. Лебедеву.

по его 16 лекціямъ¹⁾. Разоблаченіе мнимой научности и безпристрастія Гарнака въ пользованіи церковно-историческими данными — лучшія страницы апологетической литературы по данному вопросу.

По мнѣнію Руппрехта, тенденціозность — главная причина искаженія Гарнакомъ „евангельскаго“ Христа Спасителя и христіанства. Догматомъ Гарнака является принципъ „ненарушимости порядка природы“, а также теорія, что Христосъ не можетъ быть вмѣстѣ истиннымъ Богомъ и истиннымъ человѣкомъ (Rupprecht, S. 37). Съ такой предвзятостью Гарнакъ подходитъ къ предмету изслѣдованія и ни на минуту не отрѣшается отъ усвоенной имъ догматической теоріи. Отсюда у Гарнака проистекають такія несообразности: признавши синоптическія Евангелія за *подлинныя и руководственныя*, онъ одновременно въ нихъ же чудесность *содержанія* встрѣчаетъ съ принципиальнымъ скептицизмомъ новаго мыслителя-деиста; а что касается Евангелія отъ Іоанна, то оно безъ обиняковъ признается Гарнакомъ „недостовѣрнымъ и не апостольскаго происхожденія“. Оставаясь вѣрнымъ своей теоріи, Гарнакъ въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ синоптики представляютъ несомнѣнное свидѣтельство исторической достовѣрности изложенныхъ у апостола Іоанна Богослова рѣчей Спасителя о Себѣ и Своемъ отношеніи къ Богу Отцу, „или ослабляющимъ экзегезисомъ, или намѣреннымъ пренебреженіемъ къ послѣдовательности“ уклоняется съ пути, указываемаго подлинно безпристрастному и научному изслѣдователю

¹⁾ „Das Christenthum von Ad. Harnack nach dessen sechzehn Vorlesungen“. Eine Untersuchung und ein Erfahrungszeugnis an die Kirche aller Confessionen, von Ed. Rupprecht, Dr. der Theolog. Gütersloh, Bertelsmann. XII, 278 Seiten.

Краткое содержаніе книги по главамъ такое: въ 1-й гл. рѣчь идетъ о религіи и христіанствѣ вообще; во 2-й — объ источникахъ христіанства и чудесахъ; въ 3-й — объ отношеніи проповѣди Іоанна Крестителя къ проповѣди Спасителя; въ 4-й — объ „евангеліи Іисуса“ (этому важному вопросу посвящено больше *ста* стр. — 94—205 стр.); въ 5-й — предлагается „синтетическій выводъ критики и слѣдствія“; 6-я гл. излагаетъ „взглядъ на будущность Церкви по прообразу и пророчеству“; въ 7-й гл. авторъ излагаетъ свой „пароль въ новомъ столѣтіи“. Этимъ народомъ можно признать заключительныя слова сочиненія: „сохрани насъ, Господи, въ словѣ Своемъ!“

Сочиненіе написано въ возбужденномъ тонѣ, съ чувствомъ; но значеніе имѣетъ больше какъ увѣщаніе и призывъ „назадъ къ Лютеру“, чѣмъ какъ научно-богословское свидѣтельство истинности христіанства. Авторъ выступаетъ увѣжденнымъ послѣдователемъ Лютера въ лучшемъ смыслѣ и часто рѣзко нападаетъ на Гарнака за его критику Лютера и его отношеніе къ Библии и Церкви (197—203 стр. 145, 149 и др. стр.).

Библии. Отсюда-то тотъ „воображаемый Христосъ“ (Phantasiechristus), безъ чудесъ въ жизни, съ греческимъ вліяніемъ на Него, съ духовно-мыслимымъ воскресеніемъ изъ мертвыхъ, Котораго Гарнакъ ложно называетъ историческимъ, но Который въ основѣ рѣзко отличается отъ дѣйствительнаго, живого, историческаго Христа Спасителя (Rupprecht, S. XII, 37, 62, 164, 247 и др.).

Вопреки Гарнаку, апостольско-историческое достоинство 4-го Евангелія виѣ сомнѣнія. Раскрыть это положеніе съ истинною научностью удалось особенно другому, кромѣ Руппрехта, апологету Вильгельму Вальтеру въ его сочиненіи: *Сущность христіанства Ад. Гарнака, доказанная для христіанскаго общества*¹⁾. „Въ авторѣ четвертаго Евангелія видятъ или близкаго ученика Иисусова, или безпримѣрно-тонкаго обманщика. Но если какая именно книга доказываетъ чистоту и достовѣрность своего виновника, такъ это именно та, которая изображаетъ Иисуса царемъ истины и называетъ лжецовъ чадами діавола“ (Walther, S. 27). Да и зачѣмъ же, кромѣ того, Гарнакъ самъ, хотя и „съ осторожностью“, пользуется тѣмъ, что онъ же и отрицаетъ? Это — уловка „слишкомъ произвольная, чтобы имѣть научное значеніе“. (Walther, S. 30).

Пониманіе берлинскимъ профессоромъ „сущности христіанства“ съ деистической точки зрѣнія приводитъ его не только къ ошибкамъ противъ логики здраваго разума, но по существу есть отрицаніе и христіанства, и даже вѣры въ Бога вообще. „Это больше, чѣмъ измѣна христіанству — говорить В. Вальтеръ: — это измѣна вѣрѣ въ Бога (т.-е. разумѣется отрицаніе Гарнакомъ чудеснаго въ Евангеліи). Противники христіанства, направляя свои нападки прежде всего на этотъ предлежащій имъ больверкъ — вѣру въ силу божественныхъ чудесъ, — думаютъ простымъ отрицаніемъ этой истины ослабить ее и спасти прочность остальныхъ. Они не разсуждаютъ, что... съ отрицаніемъ вѣры въ чудо нельзя имѣть никакой христіанской позиціи. Они надѣются примирить культуру и религію, знаніе и вѣру. Но, жертвуя чудомъ, они жертвуютъ самой религіей. Вѣдь Богъ, Который *связанъ* естественнымъ закономъ, не есть Богъ. Вѣрять въ такого Бога значить не вѣровать *ни въ какаго*

¹⁾ „Ad. Hamacks „Wesen des Christenthums“, für die christliche Gemeinde geprüft“ von Dr. Wilhelm Walther, Prof. der Theol. in Rostock. — Leipzig, A. Deichert (G. Böhme). Въ 13 главахъ авторъ слѣдуетъ за Гарнакомъ шагъ за шагомъ и спокойно, методически подвергаетъ внушительной критикѣ принципы теоріи Гарнака, не касаясь, къ сожалѣнію, исторической части изслѣдованія Гарнака.

Бога... Какія ужасныя послѣдствія вытекаютъ изъ отрицанія чудесъ, ясно, какъ день. Происхожденіе христіанства — чисто естественное событіе. Липо и дѣло Христа принадлежитъ только области естественныхъ явленій; совершенныхъ Имъ чудесъ не было; вся исторія Церкви — чисто естественное развитіе; наша вѣра — естественный продуктъ; конецъ исторіи міра, какъ его представляетъ Писаніе, невозможенъ“ (стр. 36 и д.)... Но, не говоря уже объ очевидной произвольности допускать дѣйствительность только нѣкоторыхъ чудесъ Спасителя, а повѣствованія о другихъ представлять „происшедшими изъ обаянія естественныхъ сильныхъ событій, или изъ образности рѣчи, или изъ проекціи во-внѣ явленій внутреннихъ“, — объясненіе Гарнака, что Иисусъ Христосъ „существенно иначе думалъ о Своихъ чудесахъ, чѣмъ Его евангелисты“, которые, какъ и вообще іудеи того времени, признавали за чудесами излишне высокое значеніе, — такое объясненіе имѣетъ противъ себя, напр., записанное у евангелиста Матѳея самосвидѣтельство Иисуса Христа о Своихъ чудесахъ передъ посланными Іоанна Крестителя и горькое осужденіе Имъ Хоразина, Вивсаиды и Капернаума за отверженіе ими очевидныхъ, совершенныхъ на ихъ глазахъ Спасителемъ, чудесъ (Ев. Матѳ. XI, 20 и д.) (Walther, S. 45. и f.).

Вопросъ объ отношеніи къ евангеліямъ, какъ первоисточнику христіанской религіи — первоначальный и основной въ выясненіи сущности христіанства: это Гарнакъ понялъ правильно, но рѣшилъ его неправильно. Отсюда, представленная имъ „сущность христіанства“ не оправдываетъ своего названія, какъ совершенно ложная и по содержанію. Вопреки утвержденію Гарнака, Иисусъ Христосъ неотъемлемъ отъ Евангелія: 1) „Иисусъ Христосъ принесъ царство небесное; мы вступаемъ въ него чрезъ вѣру; 2) Своимъ дѣломъ Онъ приобрѣлъ намъ право имѣть Бога Отцомъ; и мы, становясь учениками Иисуса, становимся чадами Божіими; 3) Онъ далъ намъ возможность исполнить высочайшую заповѣдь любви; и мы, любя Его, приобретаемъ любовь къ Богу и ближнему. Итакъ, кто безъ Христа Иисуса хочетъ войти въ царство небесное, тотъ не войдетъ въ него. Кто безъ Христа хочетъ быть чадомъ Божіимъ, тотъ не будетъ имъ. Кто безъ Него хочетъ имѣть истинную любовь, тотъ не обрѣтетъ ея“ (Walther, S. 117). Естественно, что ученіе о Богѣ у Иисуса Христа безконечно выше и превосходитъ ветхозавѣтнаго монотеизма. Естественно, что основанное Спасителемъ царство — ново и неотдѣлимо отъ личности Иисуса. Естественно, что только чрезъ Христа люди, вѣрующіе въ Него, вступаютъ

въ состояніе „чадь Божіихъ“ въ собственномъ смыслѣ, тогда какъ бизъ Него имъ дается только „богосознаніе“ вообще. (Walther, гл. IV—IX). Дѣйствительность богочеловѣчества Спасителява возглавляется, какъ своимъ завершеніемъ, смертью Иисуса Христа, которая есть жертва Богу за насъ и для насъ, и Его воскресеніемъ, историческая достовѣрность котораго не подлежитъ сомнѣнію (Walther, гл. X—XI).

Вообще, вопреки „гарнаковской“ враждебности къ ясно и точно выраженной христіанской вѣрѣ, догматическое обоснованіе послѣдней утверждается на незыблемыхъ основахъ, исключających поврежденіе первоначальной простоты Евангелія богословіемъ апостола Павла, какъ это кажется Ад. Гарнаку (Walther, S. 138—152). „Евангеліе — говоритъ Вальтеръ въ заключительной главѣ своего сочиненія („Вѣра и ученіе“) — предстаётъ предъ нами, какъ ученіе, и даже больше — оно есть наша личная собственность; мы должны въ своей именно жизни осуществлять то, что мы теперь имѣемъ“ (стр. 157)... и „кто принимаетъ христіанскую религію Бога Отца (какъ объясняетъ Гарнакъ), тотъ фактически, хотя, быть можетъ, безсознательно, отказывается отъ прежняго христіанства и становится въ противорѣчіе съ Самимъ Христомъ“ (S. 165 u. f.).

Подлинно-истинная сущность христіанства не есть только ученіе, а именно жизнь высшая, духовная. Послѣднюю-то сторону Гарнакъ игнорировалъ въ своей „сущности христіанства“ насчетъ историческаго и научнаго элементовъ. Въ этомъ тоже кроется одна изъ причинъ извращенія Гарнакомъ сущности христіанства, какъ это доказываетъ профессоръ богословія въ Гейдельбергѣ *Л. Лемме* въ своемъ сочиненіи: *Сущность христіанства и религія будущаго*¹⁾. Наше отношеніе къ христіанству и сужденіе о немъ никогда не зависятъ отъ хода и успѣшности историческаго изслѣдованія, но „всегда являются слѣдствіемъ религіознаго развитія личности“ (S. 3). „Кто дѣйствительно живетъ въ христіанской вѣрѣ, для того новое въ ней не какой-либо вопросъ, а опытъ жизни“ (S. 19). О достоинствѣ и сущности христіанской религіи рѣшаетъ только „рели-

¹⁾ Lemme, L. D., Kirchenrath und Prof. der Theol. in Heidelberg, „Das Wesen des Christenthums und die Zukunftsreligion“, 17 Reden über christliche Religiosität. Gr. Licherfelde. Berlin 1901. (VIII, 220 Seiten); Pr. 3,55 Mrk.

Въ пониманіи основныхъ проблемъ христіанства (грѣхъ, прощеніе, примиреніе и др.) авторъ стоитъ на конфессіональной точкѣ зрѣнія, но онъ правильно опредѣлилъ основу христіанства, какъ „жизнь вѣчную во Христѣ, Сынѣ Божіемъ“.

гіозно-жизненный опытъ возрожденія“ (S. 218). Христіанство не есть только историческая, но настоящая, жизненная сила и, какъ таковая, оно только и понятно съ точки зрѣнія соотвѣтственной личной жизни или опыта возрожденія. Новая жизнь и есть собственно новое въ христіанствѣ, и поэтому христіанство есть нѣчто абсолютно новое въ мірѣ (I—VIII рѣчи у Лемме). Съ этой точки зрѣнія, евангелистъ Іоаннъ заслуживаетъ особеннаго вниманія, такъ какъ онъ наиболѣе полно и правильно понимаетъ христіанство, какъ новую жизнь во Христѣ и чрезъ Христа (IX—XI рѣчи). По односторонне-историческому пониманію Гарнака выходитъ, что Евангеліе, представляющее намъ первоначальное христіанство безъ Христа, *Сына Божія*, знакомитъ лишь съ тѣмъ, что было у іудеевъ ко времени Иисуса Христа. Это — религія Бога Отца, безъ правильнаго познанія человѣческаго грѣха и искупленія его распятымъ Примирителемъ. И если бы только въ основу „религіи будущаго“ легла программа Ад. Гарнака, то эта будущая религія была бы по существу *не христіанской, а деистической*. *Евангельское христіанство* есть причастіе божественной жизни; оно содѣлываетъ изъ плотскаго естественнаго человѣка новаго, духовнаго, и потому есть *абсолютная религія* (XII—XVII рѣчи).

Если бы теорія Гарнака явилась естественнымъ послѣдствіемъ протестантскаго рационализма и клонилась къ разрушенію только протестантизма, какъ на это указываютъ Г. Шикъ¹⁾ и Г. Рейнгольдъ²⁾ въ своихъ полемико-апологетическихъ произведеніяхъ, то, конечно, въ ней можно было бы видѣть только мѣстное явленіе. Но, уже судя по теченію западно-богословской мысли, опасность „гарнаковщины“ ббольшая. Органы религіознаго нигилизма на Западѣ видятъ въ появленіи теоріи Гарнака радостное предвѣстіе скорой гибели не только протестанства, но и христіанства вообще.

¹⁾ Schick, H., „Ist das „Wesen des Christenthums“ von Ad. Harnack in 16 Vorlesungen wirklich das Wesen des Christenthums?“ Offen. Sendschreiben. Regensburg. 2 Aufl. Pr. 1 Mrk.

Критика воззрѣній Гарнака пунктъ за пунктомъ, за исключеніемъ его сужденій о римскомъ католицизмѣ, аскетизмѣ, правѣ и культурѣ, имѣетъ не мало прямо бранныхъ обращеній къ Гарнаку, что такъ не соотвѣтствуетъ формѣ сочиненія „Окружное посланіе“.

²⁾ Reinhold G., „Das Wesen des Christenthums“. Eine Entgegnung auf Harnacks gleichnamiges Buch. Stuttgart 1901. Pr. 1,20 Mrk.

Авторъ — римско-католикъ, и предложенная имъ „сущность христіанства“ такъ же не истинная, какъ и „Гарнаковская“, хотя, все-таки, ближе къ подлинной.

Вотъ что, напр., пишетъ проповѣдникъ религіознаго нигилизма Г. Шнейдеръ: „для насъ самихъ книга (Гарнака) явилась блестящимъ оправданіемъ невѣрія и знакомъ къ борьбѣ противъ современнаго церковнаго исповѣданія“¹⁾. А по воззрѣнію другого, якобы апологета истиннаго христіанства, въ дѣйствительности же сторонника Гарнака, — Баумана²⁾, „іудейско-ограниченное воззрѣніе Иисуса на время и исторію не позволяетъ признавать въ рѣчахъ Его чего-либо абсолютно-истиннаго“.

Естественно поэтому, что противъ Гарнака выступили съ рѣшительнымъ протестомъ и собранія (конференціи) западныхъ богослововъ; таковы, собранія въ Меммингенѣ; берлинская, ганноверская, саксонская въ Гогенштейнѣ, прусская конференція пасторовъ³⁾. Достоинъ упоминанія седьмой тезисъ доклада пастора Вѣрмана на ганноверской конференціи о будущей судьбѣ христіанства: „вопросъ о томъ, можетъ ли и должно ли возвышенное Гарнакомъ христіанство дать нашему (нѣмецкому) народу то, что ему нужно, въ общемъ рѣшается такъ, что ни одинъ служитель Церкви, безъ вреда пастырскому воздѣйствію на слабыхъ и — обязанности приспособлять учительство къ потребностямъ времени, не можетъ быть оправданъ въ укорачиваніи содержанія объективной истины Евангелія, какъ его понимаетъ Церковь“. Въ устахъ одного изъ представителей современнаго лютеранства открытое признаніе важности и необходимости „церковнаго исповѣданія“ весьма многозначительно. На зарѣ лишь XX вѣка по Р. Х., послѣ многовѣковой печальной дѣйствительности, сознается справедливость и истинность того, что было сказано еще на зарѣ христіанской эры. „Не должно у другихъ искать истины, которую легко заимствовать отъ Церкви. Ибо въ нее,

¹⁾ In einem Aufsatz in Karl Sängers Zeitschrift „Das freie Wort“, Frankfurt a. M. 1901, Nr. 4.

Хотя авторъ, видимо, выступаетъ „противъ Гарнака“, но на самомъ дѣлѣ защищаетъ его, потому что доводитъ взглядъ на религію „дѣйствительно научную“ до крайнихъ предѣловъ.

²⁾ Baumann, I., „Neuchristenthum und reale Religion“. Eine Streitschrift wider Harnack und Steudel. Nebst einem Katechismus realer Religion. Bonn. Strauss. 1901 (50 S.).

³⁾ Отчеты объ этихъ конференціяхъ печатались in Evang. Kirchenztg. Nr. 25; in d. Allg. ev.-luther. Kirchenztg. Nr. 28 и 29; in Reichsboten Nr. 203 и 204. Появлялись и отдѣльныя брошюры о пасторскихъ конференціяхъ. Таковы: 1) Д. Вальтера „Пять тезисовъ объ искаженіи Гарнакомъ богословія Лютера“; 2) М. Келера „Принадлежитъ ли Иисусъ Евангелію? (Gehört Jesus in das Evangelium?) Лейпцигъ 1901 г. (38 стр.): 75 пфен. — знакомитъ съ берлинской конференціей пасторовъ.

какъ бы въ богатую сокровищницу, апостолы въ полнотѣ положили все, что принадлежитъ истинѣ, такъ что каждый желающій можетъ принимать отъ нея питіе жизни. Она есть дверь жизни“ (св. Ириной Лионскій, „Противъ ересей“, кн. 3, гл. 4).

Свящ. *Г. Артинскій.*

НОВЫЯ КНИГИ.

Вобрищевъ-Пушкинъ, А. М., Судъ и раскольники-сектанты. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 1 р. 35 к.

Бродовичъ, О., доцентъ Киевской духовной академіи, **Книга пр. Осии.** Введение и экзегесисъ. Киевъ 1902 г. VIII+XLVI+476. Цѣна съ перес. 2 р. 75 к. •

Виссаріонъ, еп., **Костромскія поученія за 1900 г.** Вып. VI. Москва 1902 г. Цѣна 1 руб., съ перес. 1 р. 20 к.

Глаголевъ, С. С., проф., **Очерки по исторіи религій.** Часть I. Религій древнѣйшихъ культурныхъ народовъ. Свято Тр.-Сергіева лавра 1902 г. Цѣна 1 р. 30 к.

— **Религій Китая.** Москва 1901 г. Цѣна 35 к.

Григорьевъ, И., **Пророчества Исаи о Мессіи и Его царствѣ.** Библейско-экзегетическое изслѣдованіе. Казань 1902 г.

Заря. Русско-славянскій сборникъ. Вып. I. Книгоиздательство „Русско-славянское дѣло“. Москва 1902 г. 171 стр. Цѣна 1 руб.

Кондаловъ, Н. П., **Памятники христіанскаго искусства на Афонѣ.** С.-Пб. 1902 г. Цѣна 7 руб.

Кобринъ, М., **День очищенія въ Ветхомъ Завѣтѣ.** Холмъ 1902 г. I—V+235+VII.

Николай, еп. Таврическій и Симферопольскій, **Бесеѣды, поученія, слова и рѣчи (1899—1901 гг.)** Симферополь 1902 г. 241 стр. Цѣна 1 р. съ перес.

Никольскій, П., **Интересы и нужды матеріальной жизни.** Воронежъ 1902 г. Цѣна 1 р. 25 к.

Напковъ, А., **Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя-Освободителя (1855—1870 гг.).** С.-Пб. 1902 г. Цѣна 1 р. 50 к.

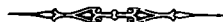
Старовъ, І. І., **Тайны неба.** Перев. съ нѣмецкаго. Вып. I. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 1 р. 50 к.

Тидебель (фонъ), П. С., **Какъ я нашелъ истинную Церковь.** С.-Пб. 1092 г. Цѣна 75 коп.

Успенскіе, М. и В. И., **Замѣтки о древне-русскомъ иконописаніи.** Извѣстные иконописцы и ихъ произведенія. Св. Аліпій и Андрей Рублевъ. С.-Пб. 1901 г. Цѣна 2 руб.

Филипповъ, проф. Брюссельскаго университета, **Религіозная контръ-революція въ XVI вѣкѣ.** С.-Пб. 1902 г. Цѣна 2 р. 60 к.

Юнгеровъ, П., **Общее историко-христіанское введеніе въ священныя ветхозавѣтныя книги.** Казань 1902 г. Цѣна 2 р. 50 к.



„МИРНЫЙ ТРУДЪ“

повременное литературно-научное изданіе выходитъ 5 разъ въ годъ (1-го марта, мая, сентября, ноября и января), въ объемѣ 10—12 печатныхъ листовъ по слѣдующей программѣ: 1) романы, повѣсти, рассказы и стихотворенія, какъ оригинальные, такъ и переводные; 2) Беллетристическія новости; 3) Литературная критика; 4) Искусство, театръ и музыка; 5) Вопросы воспитанія и обученія; 6) Статьи по разнымъ отраслямъ науки; 7) Обзорѣніе научныхъ журналовъ; 8) Дѣятельность ученыхъ обществъ; 9) Научныя мелочи; 10) Критическій разборъ научныхъ изслѣдованій; 11) Библиографія и 12) Объявленія.

Признавая „Мирный Трудъ“ единственной живущей силой, выдержавшей вѣковыя испытанія, редакция ставитъ своею задачею послыное содѣйствіе пробужденію чуждаго всякой нетерпимости національнаго самосознанія, усилению культурнаго общенія со славянствомъ и росту общественной самостоятельности, оцѣнивающей свое и чужое, независимое отъ какихъ бы то ни было партійныхъ соображеній.

Подписная цѣна: для городскихъ (харьковскихъ) подписчиковъ съ доставкой 5 руб. въ годъ, для иногородныхъ съ пересылкой 6 руб. Отдѣльныя книжки по 1 руб. 50 коп.

Подписка принимается: во всѣхъ извѣстныхъ книжныхъ магазинахъ и въ конторѣ журнала (Харьковъ, Мордвиновскій, № 25, д. А. В. Ветухова). Контора открыта отъ 4 до 6 часовъ, кромѣ праздниковъ. За комиссію и пересылку денегъ книжные магазины удерживаютъ по 30 коп. съ каждаго годового экземпляра.

Присылаемая въ обмѣнъ изданія поступаютъ въ бібліотеку студентскаго научно литературнаго кружка.

Издатель *А. Ветуховъ.*

Редакторъ проф. *А. Вязигинъ.*

БЕСѢДЫ, ПОУЧЕНІЯ, СЛОВА И РѢЧИ

преосвященнаго Николая, епископа Таврическаго и Симферопольскаго (1899—1901). Цѣна 1 рубль съ пересылкой.



АМЕРИКАНСКІЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ВѢСТНИКЪ

(органъ Православной Американской миссіи).

„Американскій Православный Вѣстникъ“ въ 1902 году будетъ выходить по прежней программѣ, но въ нѣсколько измѣненномъ видѣ. Въ видахъ успѣшнѣйшаго достиженія цѣлей, положенныхъ въ основу изданія, редакция „А. Пр. Вѣстника“ признала необходимымъ съ будущаго года выдѣлить англійскій текстъ этого журнала, доселѣ печатаемый параллельно съ русскимъ, въ особыя ежемѣсячныя приложения, и допустить отдѣльную подписку какъ на русское изданіе, такъ и на приложение. Содержание „Англійскихъ приложений“ составятъ какъ оригинальныя, такъ и переводныя статьи и замѣтки — догматическія, литургическія, историко-полемическія, бытовыя и др., посвященныя выясненію правды православія, обзорнью современныхъ церковныхъ событій въ православной Россіи, на Востокъ и въ нашихъ граничныхъ миссіяхъ, по преимуществу въ миссіи Алеутской и Сѣверо Американской, біографіямъ выдающихся православныхъ дѣятелей и т. д. Русское изданіе останется по существу вѣрнымъ первоначальной, утвержденной Святѣйшимъ Синодомъ, программѣ, при чемъ редакціей будетъ обращено вниманіе на усиленіе отдѣла нашихъ миссіонныхъ сообщений, обзорнне событій изъ инославной церковной жизни и на расширеніе отдѣла „Изъ печати и жизни“, въ коемъ для живущихъ въ Америкѣ русскихъ читателей давались бы свѣдѣнія о событіяхъ изъ русской современной исторіи и жизни, а для живущихъ въ Россіи подписчиковъ — свѣдѣнія о характерныхъ чертахъ и событіяхъ жизни американской.

Условія подписки: одно русское изданіе „Американскаго Православнаго Вѣстника“ (24 выпуска въ году, не менѣе 20 стр. большаго формата въ каждомъ) два доллара или четыре руб. „Англійское приложение“ къ „А. Пр. Вѣстнику“ (ежемѣсячно, книжками отъ 32 стр.) 1 долл. 50 ц. или два рубля. „Американскій Православный Вѣстникъ“ съ англійскими приложениями три доллара или шесть рублей.

Адресъ: Rev. A. Potovitzky. Russian Church. New York.

Въ книжныхъ магазинахъ С.-Петербурга и Москвы поступила въ продажу новая книга проф. А. А. Бронзова:

ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВІЕ ВЪ РОССІИ ВЪ XIX ВѢКѢ.

С.-Петербургъ 1902 г. Цѣна 3 р. съ пересылкою.

цать пять лѣтъ до послѣдняго года царствованія Нерона. То же самое рассказываетъ Евсевій въ своей хроникѣ, именно, что послѣ основанія Церкви антиохійской, во второй годъ царствованія Клавдія Петръ отправился въ Римъ, и былъ епископомъ этого города 25 лѣтъ. Нагонецъ, Орозій свидѣтельствуешь, что въ началѣ царствованія Клавдія Петръ пришелъ въ Римъ и вѣрнымъ словомъ проповѣдалъ всѣмъ спасительную вѣру и съ этого времени явились въ Римѣ христіане. Какъ извѣстно, на этомъ основаніи Петромъ римской Церкви и его епископствѣ въ ней римскіе католики основываютъ ученіе о папѣ, какъ намѣстникѣ Христовомъ.

Лютеране и протестанты, и изъ нихъ закліятыя антипаписты, совершенно не вѣрятъ этой исторіи пребыванія и епископства Петра въ Римѣ и постарались заподозрить выставленныя выше сказанія объ этомъ. Вотъ ихъ мысли объ этомъ: книга Дѣяній апостольскихъ ничего не говоритъ о путешествіи Петра въ Римъ изъ Іерусалима около означеннаго времени, чего не могло бы быть — такъ какъ это обстоятельство великой важности, — а это кладетъ тѣнь подозрѣнія на достовѣрность и поименованныхъ свидѣтельствъ. Изъ перечня ихъ видно, что только послѣдніе три свидѣтеля: Евсевій, Іеронимъ и Орозій, ясно говорятъ объ основаніи римской Церкви однимъ Петромъ, съ указаніемъ даже на время его прибытія въ Римъ; прочіе говорятъ о Петрѣ и Павлѣ вмѣстѣ, и называютъ обоихъ основателями Церкви римской. Если бы въ этихъ трехъ свидѣтельствахъ не было этого указанія на время прибытія Петра въ Римъ, то трудно было бы сказать что-либо противъ нихъ; но эта хронологія обличаетъ ихъ несостоятельность. По нимъ, Петръ прибылъ въ Римъ во второй годъ правленія Клавдіева, т.-е. въ 42 или 43 г. по Р. Хр., между тѣмъ, по книгѣ Дѣяній, Петръ былъ еще съ прочими апостолами въ Іерусалимѣ въ годъ смерти Ирода Агриппы I, который и заключилъ его въ темницу во время воздвигнутаго имъ гоненія на христіанъ іерусалимскихъ (12, 3. 17. 23); а извѣстно, что годъ смерти Иродовой совпадаетъ съ четвертымъ годомъ правленія Клавдія, т.-е. это былъ 44-й или 45-й г. по Р. Хр. Слѣдовательно, Петръ не былъ и не могъ быть въ Римѣ во 2-й годъ правленія Клавдіева: ибо онъ вмѣстѣ съ другими апостолами былъ еще во все предшествовавшее время въ Іерусалимѣ. Къ тому же заключенію ведутъ и другія данныя, находящіяся въ книгѣ Дѣяній и въ посланіяхъ Павла. Такъ, извѣстно, что Павелъ обратился въ христіанство около 38 года по Р. Хр.; чрезъ три года послѣ сего, по его собственнымъ словамъ, онъ ходилъ (Гал. 1, 18)

въ Іерусалимъ для свиданія съ Петромъ, у котораго и пробылъ 15 дней; слѣдовательно, около 41 г. Петръ былъ въ Іерусалимѣ; потомъ, Павелъ предпринялъ послѣ 45 года свое первое апостольское путешествіе, продолжавшееся два года; по возвращеніи изъ этого путешествія въ Антиохію Павелъ снова ходилъ въ Іерусалимъ и тамъ наединѣ предлагалъ Петру, Іакову и Іоанну свое ученіе, чтобы удостовѣриться, такъ ли онъ проповѣдуетъ; слѣдовательно, около 47 по Р. Хр. Петръ былъ опять въ Іерусалимѣ. Возвратившись въ Антиохію, Павелъ продолжалъ трудиться надъ устроеніемъ Церкви этой; туда прибылъ Петръ, и здѣсь послѣдовало извѣстное обличеніе, сдѣланное Павломъ Петру; слѣдовательно, и около 48 года Петръ былъ еще въ окрестностяхъ Палестины. Еще: около 52 года былъ такъ называемый соборъ апостольскій, и Петръ былъ на немъ. Вообще, изъ книги Дѣяній и посланій Павла видно, что Петръ жилъ въ Палестинѣ и ея окрестностяхъ въ первыя 20—25 лѣтъ по вознесеніи Христовомъ. Такимъ образомъ, три высказанныя свидѣтельства, будто Петръ прибылъ въ Римъ во второй годъ правленія Клавдіева и былъ тамъ епископомъ 25 лѣтъ, противорѣчатъ показаніямъ книга Дѣяній и самого Павла. Трудно думать, оговариваются и протестанты, чтобы эти свидѣтельства были подмѣнены римскими писателями, а скорѣе можно полагать, что одинъ изъ сихъ свидѣтелей, Евсевій, введенъ былъ въ заблужденіе апокрифическимъ сказаніемъ о пораженіи Симона-волхва Петромъ въ Римѣ; а другіе два безъ всякой критики на слово приняли его слова — и ошиблись. Евсевій же самъ поправилъ свою ошибку, написавъ въ своей исторіи, что Петръ прибылъ въ Римъ уже въ концѣ своей жизни; а въ такомъ случаѣ Петра никакъ нельзя считать основателемъ римской Церкви; потому что, по посланію Павла къ Римлянамъ, римское общество въ это время было уже въ цвѣтущемъ положеніи. Итакъ, означенные три свидѣтеля не вѣрны. Что касается до прочихъ свидѣтельствъ приведенныхъ, то въ нихъ говорится о Петрѣ и Павлѣ вмѣстѣ; и если въ нихъ Петръ называется основателемъ римской Церкви, то это выраженіе, очевидно, указываетъ не на первоначальное основаніе римской Церкви Петромъ, а на ея устроеніе и умноженіе дѣятельностію Петра, когда онъ, въ концѣ своей жизни, прибылъ въ Римъ, а въ этомъ смыслѣ и Павелъ можетъ быть названъ основателемъ христіанскаго общества въ Римѣ наравнѣ съ Петромъ. Основанію римской Церкви Петромъ противорѣчить, говорятъ, наконецъ, самое существованіе и содержаніе посланія ап. Павла къ Римлянамъ. Павелъ не разъ высказы-

валъ, и даже въ самомъ посланіи къ Римлянамъ (15, 20), основное правило своей проповѣднической дѣятельности въ отношеніи къ разнымъ мѣстамъ распространенія христіанства, — правило, состоящее въ томъ, чтобы благовѣствовать не тамъ, гдѣ уже было проповѣдано имя Христова, гдѣ дѣйствовали уже другіе апостолы, чтобы не созидать на чужомъ основаніи, чтобы не хвалиться чужими трудами, не тщеславиться готовымъ въ чужомъ удѣлѣ (2 Кор. 10, 15. 16); между тѣмъ, до времени написанія посланія къ Римлянамъ Павелъ предполагалъ непремѣнно быть въ Римѣ и тамъ проповѣдывать Христа (Рим. 1, 13; 15, 22; ср. Дѣян. 19, 21). Если предположить теперь, что Петръ основалъ римскую Церковь, чего Павелъ не могъ не знать, то сей послѣдній, конечно, не возымѣлъ бы намѣренія простереть свою проповѣдь до Рима и въ Римѣ, чтобы не хвалиться въ чужомъ дѣлѣ. Даже невѣроятно, говорятъ, чтобы при такихъ обстоятельствахъ Павелъ рѣшился писать посланіе къ Римлянамъ, потому что это значило бы созидать на чужомъ основаніи. И въ самомъ посланіи нѣтъ никакого намека на дѣятельность въ Римѣ великаго апостола Петра. Посланіе къ Евреямъ, которымъ дѣятельность Павла простиралась въ чужую область, такъ какъ онъ былъ апостоломъ языковъ, не можетъ служить вознаграженіемъ противъ справедливости высказанной догадки; апостола языковъ вынудила необходимость писать посланіе къ Евреямъ; онъ подвергался сильному нареканію со стороны евреевъ, приверженцевъ закона Моисеева, которые отвергали даже апостольское достоинство Павла; онъ и рѣшился показать имъ настоящее значеніе закона Моисеева въ отношеніи къ христіанству и оправдать себя тѣмъ въ ихъ глазахъ. Никакой подобной необходимости распространять свою дѣятельность въ чужую область Павелъ не могъ видѣть въ христіанахъ римскихъ, и онъ дѣйствительно ни въ чемъ не оправдывается предъ ними. Все это показываетъ, что дѣятельность Петра врядъ ли предупредила дѣятельность Павла въ отношеніи къ римскимъ христіанамъ, что Петръ едва ли болѣе можетъ считаться основателемъ римской Церкви, чѣмъ Павелъ; однимъ словомъ, Петръ не былъ въ Римѣ до посланія къ Римлянамъ Павлова, и не Петръ — основатель этой Церкви. Онъ прибылъ туда предъ концомъ своей жизни, и тамъ вмѣстѣ съ Павломъ скончался мученическою смертію.

Разсматривая эти два мнѣнія католиковъ и протестантовъ, кажется, нельзя не видѣть, что оба они въ крайности. Мнѣніе о 25-лѣтнемъ личномъ епископствѣ Петра въ Римѣ, очевидно, ложно, хотя основывается прямо на словахъ Иерошима и Орозія; оно про-

тиворѣчить и указаніямъ книги Дѣяній, и посланіямъ Павловымъ, на которыя указываютъ протестанты и которыя дѣйствительно доказываютъ, что Петръ во времена Клавдія былъ въ Палестинѣ, а не въ Римѣ; не неосновательны въ этомъ отношеніи и прочія изложенныя нами замѣчанія протестантовъ. Но можно ли отрицать, что Петръ былъ недолго въ Римѣ и прежде послѣдняго путешествія туда? Едва ли. Откуда же взялись помянутыя прямыя свидѣтельства, что Петръ въ началѣ царствованія Клавдіева былъ въ Римѣ? Есть одно важное обстоятельство, на которое не обратили вниманія. Это — написаніе, подъ руководствомъ ап. Петра, Маркомъ въ Римѣ Евангелія, происхожденіе котораго обыкновенно полагаютъ между 10—13 годами по вознесеніи Иисуса Христа. Если такъ, то Петръ несомнѣнно былъ въ Римѣ въ царствованіе Клавдія, — только, какъ видно, ненадолго: ибо мы видимъ, что въ то же царствованіе онъ большею частію жилъ въ Палестинѣ — въ Іерусалимѣ. Пораженія въ это время Петромъ Симона-волхва также нельзя совсѣмъ заподозрить въ недостоверности, потому что нѣтъ основаній къ тому. Что касается до указываемыхъ хронологическихъ данныхъ книги Дѣяній и посланій Павла, то, если принять, что Петръ недолго былъ въ Римѣ, они не противорѣчатъ этому. Петръ въ одинъ-два года могъ совершить это путешествіе. Не случилось ли это вслѣдствіе гоненія Агриппы на Петра, когда Петръ удалился изъ Іерусалима (Дѣян. 12, 17)? Это было въ 44 или 45 г., когда, полагаютъ, написано Евангеліе Марково и произошло осрамленіе Симона-волхва. Быть можетъ, и нѣтъ особенныхъ причинъ отвергать это и доказывать противное. А по другимъ сказаніямъ церковнымъ, Петръ даже нѣсколько разъ бывалъ въ Римѣ ненадолго, до времени своей смерти тамъ, и твердыхъ основаній не довѣрять сему нѣтъ для принимающихъ преданіе. Не справедливо лишь то, что Петръ 25 лѣтъ епископствовалъ въ Римѣ.

Но вѣроятно, что тѣ проповѣдники Евангелія, которые особенно трудились надъ образованіемъ римской Церкви, и которые довели ее до того цвѣтущаго состоянія, въ какомъ она представляется во время написанія посланія къ Римлянамъ, были ученики и сотрудники ап. Павла въ дѣлѣ проповѣди. Уже само по себѣ естественно предположить, что главный городъ языческаго міра Римъ обязанъ процвѣтаніемъ въ нѣдрахъ своихъ христіанскаго общества дѣятельности великаго апостола языковъ, по крайней мѣрѣ посредственной, такъ какъ, занятый образованіемъ христіанскихъ обществъ въ ближайшей къ Азіи части Европы, онъ не имѣлъ еще времени

лично быть въ главной столпцѣ язычества. Основаніе европейскіхъ Церквей было особенною, какъ бы ему одному предназначенною сферою его дѣятельности; тогда какъ другимъ апостоламъ и находящимся подъ руководствомъ ихъ ученикамъ и помощникамъ какъ бы предназначены были другія страны языческаго міра, такъ что каждаго изъ нихъ мы видимъ въ его собственной области. Іоаннъ дѣйствуетъ послѣ Павла въ Малой Азіи и не вступаетъ въ Европу; Варѳоломею предназначается южная Азія, Андрею — сѣверо-западная Азія и сѣверо-восточная часть Европы и пр.; Павелъ дѣйствуетъ почти исключительно въ Малой Азіи и юго-восточной Европѣ. Каждый дѣйствуетъ въ своемъ кругу, въ своей области, и или лично, или чрезъ посредство своихъ сотрудниковъ основываетъ Церкви. Эти-то ученики и помощники Павла, какъ кажется, и устроили римскую Церковь, когда Павелъ былъ въ юго-восточныхъ областяхъ Европы. Самое посланіе къ Римлянамъ содержитъ въ себѣ не лишеныя важности и значенія доказательства этого предположенія. При такомъ предположеніи только легко объясняется самое рѣшеніе апостола писать посланіе къ Римлянамъ, тогда какъ онъ не хотѣлъ созидать на чужомъ основаніи; видно, что это было общество чадъ, порожденныхъ имъ, хотя и посредственно, и что онъ считалъ ихъ за своихъ. Подъ вліяніемъ этого сознанія, Павелъ пишетъ къ нему посланіе, которымъ какъ бы апостольскою печатію запечатлѣваетъ апостольскій авторитетъ этого общества. Можно сказать, что если прочія общества христіанскія изъ язычниковъ получили авторитетъ апостольскій отъ личнаго пребыванія и личной дѣятельности тамъ апостола, то римское общество имѣло равный съ тѣми авторитетъ въ посланіи, полученномъ имъ отъ апостола. Сверхъ сего, въ исчисленныхъ въ 16-й главѣ лицахъ: въ Акиллѣ и Прискиллѣ, которые имѣли общественныя собранія въ своемъ домѣ, сотрудникахъ апостола въ дѣлѣ проповѣди, въ Андроникѣ и Юліи — союзникахъ апостола, отличныхъ между апостолами, и еще прежде самого Павла увѣровавшихъ во Христа, въ Урбанѣ — сотрудникѣ апостола, въ Эпенетѣ, который есть начатокъ Ахаіи для Христа, и въ другихъ поименованныхъ тамъ лицахъ, мы видимъ такія лица, которыя, какъ прежніе ученики и сотрудники апостола, были тогда, — ко времени написанія посланія — въ Римѣ и пользовались особеннымъ уваженіемъ въ обществѣ римскихъ христіанъ, какъ руководители общества въ дѣлѣ вѣры, которые безъ сомнѣнія принимали особенное участіе въ образованіи и устроеніи общества. Наконецъ, 17-й ст. 16-й главы, гдѣ содержится одобреніе принятаго римскимъ обще-

Годъ IV. — Книга 5.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

Стран.

ОТДѢЛЪ I

Безконечно великая Жертва за безмѣрные грѣхи чело­вѣчества и безмѣрно великая неблагодарность людей за без­мѣрную милость Богочеловѣка. Прот. І. И. Сергіева....	689
Старокатолицизмъ и православіе. Прот. А. П. Мальцева ..	693
Христіанство и патриотизмъ. (По поводу ученія Л. Н. Тол­стого.) Свящ. І. І. Добросердова	709
Честь — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ хри­стіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) В. А. Крылова... ..	742
Библейская гигиѣна и макробиотика. (Окончаніе.) Доктора медицины В. К. Недзвецакаго.....	752
Атеистическія теоріи происхожденія религіи. И. П. Ни­колина	773

ОТДѢЛЪ II

Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ расколомъ. (Окончаніе.) Заслуженнаго профессора Н. И. Субботина.	783
Историческія основы и развитіе русской культуры. (По по­воду 2-го т. „Очерковъ истории русской культуры“ г. Ми­люкова.) Іеромонаха Тарасія.	807
Изъ итоговъ церковной жизни въ царствованіе императора Александра III. Σ	819
Библиографія.....	839

I. Какъ я нашелъ истинную Церковь. П. С. фонъ Ти­дебель. С. — II. Проф. Ал. Введенскій. Религіозное со­знаніе язычества. (Опытъ философской исторіи есте­ственныхъ религіи.) И. Н. — III. Проф. Глаголевъ. Религіи Китая. І. И. — IV. Нравственное ученіе святого отца нашего Исаака Сирина. А. П.

Новыя книги.

Объявленія.

Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академи­ческихъ лекцій еп. Михаила. 4-й листь.

Редакторъ-издатель, прот. *І. И. Соловьевъ.*

Возвѣчно-великая Жертва за безмѣрные грѣхи человечества
и безмѣрно-великая неблагодарность людей за безмѣрную ми-
лость Богочеловѣка¹⁾.

*Се виситъ на древь, иже повѣсивый
землю на водахъ (Антиф. 15, служба
въ Вел. Пят. Утрень).*

Вотъ виситъ на крестѣ Тотъ, Кто повѣсилъ землю на водахъ, т.-е. Господь Вседержитель, создавшій всемогущимъ словомъ Своимъ небо и землю и всеильною дланію содер-
жащій всю безмѣрную тварь видимую и невидимую.

Какое съ одной стороны уничтоженіе, безчестіе, немощь, страданіе, скорбь смертельная и смерть! Съ другой — какое страшное несравненное величіе, всемогущество, великолѣпіе, безмѣрная благодать, безконечная святость и правда, взыскующая отъ всѣхъ разумныхъ тварей правды и истины, — и Своими богочеловѣческими страстями искупающая и потребляющая всѣ неправды челоуѣковъ за вѣру и покаяніе!

Вникнемъ въ смыслъ таинства крестнаго.

По безмѣрной благодати Господь создалъ челоуѣка съ безмѣрно великими преимуществами предъ всѣми земными тварями, по образу и подобію Своему, одаривъ его разумною, свободною, бессмертною душою, вступивъ съ нимъ въ завѣтъ вѣры и храненія заповѣдей Божіихъ. За соблюденіе ихъ обѣщано челоуѣку вѣчное блаженство на небесахъ. Первымъ челоуѣкамъ предстоялъ искусъ — исполненіе данной легкой заповѣди; постепенное исполненіе ея должно было укрѣпить всѣ силы челоуѣка — разумъ, сердце и волю —

¹⁾ Слово въ Великій Пятокъ 12 апрѣля 1902 г.

въ повиновеніи Творцу, — и убѣдить Адама и Еву въ необходимости повиноваться Творцу для блага ихъ и потомства, и предохранить отъ пропастей и бѣдъ своеволія и неповиновенія.

Завѣтъ дерзновенно и неблагодарно былъ нарушенъ первою четою, и страшная порча грѣха и тлѣнія заразила Адама и Еву, и такъ какъ они носили въ чреслахъ весь родъ человѣческой, отъ нихъ происшедшій, то эта зараза перешла и во все человѣчество, какъ и видимъ это доселѣ на себѣ и на всѣхъ людяхъ. Черезъ нарушение завѣта человѣчество отринудось отъ Бога, Источника жизни, поработило себя, врагу Божію, врагу всякой правды и истины, сочеталось, сроднилось съ всезлымымъ и вселукавымъ духомъ діавола, подверглось проклятію Божію и временной и вѣчной смерти.

Но, такъ какъ паденіе первыхъ человѣковъ было не ими измышлено, а существомъ падшимъ безтѣлеснымъ и разумнымъ, сильнымъ въ злобѣ и лукавствѣ — діаволомъ, и свершилось по обольщенію отъ него неопытной первозданной четы, и потому не было такъ глубоко, какъ паденіе Денницы, то правда и милость Божія допускали возстановленіе и искупленіе падшаго человѣка и возведеніе въ первую доброту и достояніе, и въ предвѣчномъ совѣтѣ Божіемъ было опредѣлено — искупить падшій человѣческой родъ чрезъ воплощеніе Сына Божія и содѣяніе Имъ всей правды Божіей, чрезъ Его искупительныя, добровольныя крестныя страданія, чрезъ Его вольную смерть за виновныхъ, и по безмѣрной благодати Своей и состраданію къ падшимъ Онъ принялъ на Себя тяжкое бремя искупленія и сказалъ Отцу Своему: *се иду сотворити волю Твою, Боже* (Псал. 39, 8—9)!

Вотъ величайшая и спасительная тайна креста! Вотъ объясненіе, почему виситъ предъ очами нашими Тотъ, Кто повѣсилъ землю на водахъ, Кто держитъ дланію руки Своей небо и землю, Кто сотворилъ всѣ свѣтила небесныя и далъ твердые законы всѣмъ звѣздамъ.

За безмѣрные грѣхи человѣческіе принесена безмѣрно великая Жертва, за продавшихся врагу-діаволу — безконечно великій выкупъ — добровольныя страданія во плоти Самого Жизнодавца и смерть Безгрѣшнаго. Спросите: какъ могъ страдать безгрѣшный и безстрастный Богочеловѣкъ и умереть — непричастный ни единому грѣху? Вѣдь страданія свой-

ственны грѣшному человѣку, и смерть не можетъ имѣть власти надъ безгрѣшнымъ, такъ какъ смерть есть слѣдствіе грѣха и наказаніе за грѣхъ — *оброки грѣха смерть* (Рим. 6, 23), говоритъ святое Писаніе. Но Христосъ страдалъ не Божескимъ естествомъ, которое не подвержено страданію, а человеческимъ, — и умеръ тѣломъ, а не Божествомъ, и принялъ страданія и смерть добровольно, для искупленія нашего и для побѣды надъ всеродною смертію человѣковъ; иначе страданія и смерть не могли бы коснуться Его богочеловѣческой души и тѣла.

О глубина премудрости и разума Божія въ искупленіи падшаго человѣка! О безмѣрная любовь Божія къ міру грѣшному! Теперь-то благовременно привести боговдохновенныя слова евангелиста Іоанна Богослова: *такъ возлюбилъ Богъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную... Ибо вѣрующій въ Сына не судится, а не вѣрующій уже осужденъ, потому что не уверовалъ во имя единороднаго Сына Божія* (Іоанна 3, 16—18).

Теперь мы всѣ вѣрующіе въ Него язвами Его исцѣляемся, по слову пророка Исаи (Ис. 53, 5), отъ лютой, злокачественной, смертоносной язвы грѣха, и, какъ странствовавшіе въ пустынѣ Аравіи іудеи, уязвленные змѣями за ропотъ свой на Бога, исцѣлялись, когда взирали съ вѣрою на повѣшеннаго на древѣ мѣднаго змія, такъ и мы всякій разъ исцѣляемся, когда, уязвленные какимъ-либо грѣхомъ, съ вѣрою и покаяніемъ прибѣгаемъ къ Распятому на крестѣ, пребывающему съ нами невидимо до скончанія вѣка, и осязаемо — въ св. тайнахъ плоти Своей, за насъ ломимой, и въ крови, за насъ изліянной на крестѣ: ибо эта таинственная плоть и кровь — одно и то же съ плотію и кровію Христа, что были видимы на крестѣ. Чѣмъ мы можемъ воздать Тебѣ, Христе Боже, за насъ пострадавшему и насъ искупившему крестомъ и смертію Своею? Какое благодареніе принесемъ? Все, что мы имѣемъ — Твое дарованіе, кромѣ грѣха.

Но, посмотримъ, какъ современное человѣчество относится ко Христу и ко кресту, или возьмемъ меньшій кругозоръ: какъ русскіе люди или такъ называемые интеллигентные люди относятся ко Христу и къ Его Церкви, которую Онъ возлюбилъ вѣчною любовію и Себя предалъ за нее, и

въ Которой положилъ всѣ сокровища и всѣ залого любви Своей, всѣ спасительныя сокровища благодати Духа Святого, сокровища истины, правды, искупленія, освященія, обновленія, силы, обоженія и безсмертія? Большинство съ полнымъ пренебреженіемъ, въ меньшей степени — съ равнодушіемъ, а то многіе даже вооружаются ненавистью и хулою на св. Церковь и служителей ея; а живописное художество, по мысли и внушенію извѣстнаго богоотступника и богохульника Льва Толстого, дерзнуло изобразить Христа на картинѣ во весь ростъ не Богочеловѣкомъ, а простымъ человѣкомъ, и выставило ее на позорищѣ для всѣхъ, точно какъ на Голгоѣѣ іудеи повѣсили Христа, пригвожденнаго на крестѣ. Каково же современное русское интеллигентство, отрехшееся отъ Христа вмѣстѣ съ своимъ лжеучителемъ? Не есть ли это новое голгоѣское поруганіе, современное намъ, и можно ли въ виду голгоѣской Жертвы воздержаться отъ публичнаго обличенія современныхъ богохульниковъ и отщепенцевъ отъ Христа и отъ Церкви, покушающихся на ниспроверженіе и престоловъ царскихъ, и церковей Божіихъ, и на убіеніе вѣрныхъ слугъ царскихъ, на преданныхъ сыновъ Церкви и отечества? И мы смѣло обличаемъ это безвѣріе и безумство, — это современное бѣшенство неистойой и буйной молодежи, именуемой образованною, но нимало невоспитанною въ правилахъ вѣры и христіанскаго благочестія и гражданской чести и доблести. Господь видитъ все совершающееся въ нашемъ отечествѣ, какъ и на всей землѣ, и уже скоро изречетъ праведный судъ Свой на дерзкихъ и вѣроломныхъ, дышавшихъ злобою и убійствомъ на всѣхъ честныхъ служителей Церкви, царя и отечества.

Господи! да возопіетъ кровь Твоя противъ всѣхъ крамольниковъ, и да воздастъ имъ праведнымъ отмщеніемъ! Но, если они способны еще къ вразумленію, вразуми ихъ: — *не вѣдять бо, что творятъ*. Аминь.

Александръ Леонидовичъ Сергійевъ

Старокатолицизмъ и православіе¹⁾.

Вселенскій патріархъ Іоакимъ III въ своей грамотѣ (отъ 22 окт. 1901 г., № 602, къ о. Мальцеву, протоіерею при Императорскомъ русскомъ посольствѣ въ Берлинѣ, по поводу направленныхъ къ нему сочиненій этого послѣдняго по богослуженію, высказалъ мысль, что „основы старокатолицизма и православія другъ съ другомъ непримиримы“ (*οὐ λέλομεν ὅπως ἐκφράσωμεν τὴν ἡμετέραν ἐπιδοκιμασίαν τῶν ἐν περιλήψει ὑποβαλλομένων κρίσεων αὐτῆς περὶ τῶν ἀρχῶν τοῦ παλαιοκαθολικισμοῦ καὶ τοῦ ἀσυμβιβάστου αὐτοῦ πρὸς τὰ*

¹⁾ Вопросъ объ отношеніи православія къ старокатолицизму въ его настоящемъ видѣ, несомнѣнно, имѣетъ глубокій современный интересъ не только по существу, но и потому еще, что нѣкоторыми изъ пристрастныхъ сторонниковъ старокатолицизма онъ и у насъ трактуется несогласно съ истиннымъ положеніемъ дѣла. Въ виду этого считаемъ справедливымъ познакомить читателей съ тѣмъ, что говорится по данному вопросу въ №№ 7—8 „Wissenschaftliche Beilage zur Germania“ за текущій годъ. Предложенное здѣсь краткое и въ то же время ясное, строго опредѣленное и документально обоснованное рѣшеніе этого вопроса вполне согласуется съ мнѣніемъ образованной въ 1896 г. при Свят. Синодѣ комиссіи по вопросу о старокатоликахъ въ ея объясненіяхъ съ роттердамской старокатолической комиссіей (во главѣ комиссіи стоитъ высокопреосвященный Антоній митрополитъ с.-петербургскій, а однимъ изъ видныхъ и авторитетныхъ членовъ ея о. протопресвитеръ І. Л. Янышевъ) и, слѣдовательно, выражаетъ мысли Свят. Синода. Статья принадлежитъ перу настоятеля посольской Церкви въ Берлинѣ, о. протоіерея А. П. Мальцева, который и раннѣйшими трудами своими по старокатолическому вопросу заявилъ себя безбоязненнымъ борцомъ за православіе, во вреоружіи вѣры и знанія ратующимъ за православную вѣру среди незнающихъ ея западныхъ христіанъ. Высокое богословско-апологетическое значеніе имѣютъ и сдѣланные имъ переводы важнѣйшихъ изъ богослужебныхъ книгъ православной Церкви на нѣмецкій языкъ съ обстоятельными *prolegomena* къ нимъ.

Съ позволенія досточтимаго о. протоіерея, статья предлагается въ переводѣ одного изъ нашихъ сотрудниковъ И. С.

Ред.

δόγματα τῆς καθ' ἡμᾶς Ἐκκλησίας, ὃν κρίσεων ἢ ὀρθότης, αἵτε ἀπορρέουσα ἐκ βαθέας τῆς πραγμάτων μελέτης καὶ ἐξ ἀσφαλοῦς γνώσεως θεολογικῆς καὶ ἱστορικῆς, πάσης κεῖται ἀντιρροίσεως καὶ ἀμφιβολίας ἐκτός). Это заявленіе его святѣйшества было опубликовано въ № 46 „Церковныхъ Вѣдомостей“, органа Святѣйшаго Сѣнода въ Петербургѣ, отъ 17 ноября 1901 г.¹⁾.

Это замѣчаніе патріарха касательно старокатолицизма дало поводъ редакціи *Revue Internationale de Theologie* въ концѣ № 37-й книжки (январь — мартъ 1902 г.) заявить, что трудно защищаться противъ упрека, не точно опредѣленнаго. Не предупреждая, разумѣется, высшаго рѣшенія архипастыря, позволяемъ себѣ еще разъ, въ краткомъ здѣсь очеркѣ, поставить на видъ главнѣйшія различія, которыя отдѣляютъ старокатолицизмъ принципиально отъ православія, тѣмъ болѣе, что въ первой статьѣ той же книжки, въ от-

1) Вотъ текстъ этой грамоты въ русскомъ переводѣ: „Іоакимъ, Божіей милостью архіепископъ Константинополя, Новаго Рима и вселенскій патріархъ. Ваше высокопреподобіе, г. Алексій Мальцевъ, протоіерей русскаго въ Берлинѣ посольства, возлюбленное о Господѣ чадѣ нашей мѣрности, благодать и миръ отъ Бога да будутъ съ вами.

„Съ радостнымъ отеческимъ расположеніемъ мы получили исполненное любви и сыновнихъ чувствъ письмо вашего любезнаго намъ высокопреподобія, помѣченное 27-мъ числомъ минувшаго сентября мѣсяца, и съ большими удовольствіемъ утвердились въ чувствѣ такого расположенія, какъ въ силу горячихъ вашихъ поздравленій, принесенныхъ по случаю вторичнаго нашего вступленія, по Божественному благоволенію, на святѣйшій патріаршій вселенскій престолъ, такъ и на основаніи свойственнаго вамъ добраго о насъ мнѣнія, руководясь коимъ, вы и прислали намъ переведенныя вами на нѣмецкій языкъ книги священныхъ чинопослѣдованій нашей православной восточной Церкви. Посему, выражая, въ настоящемъ отвѣтѣ, отеческую нашу благодарность вашему высокопредобію за все это и хваля ревность и трудолюбіе ваше въ дѣлѣ ознакомленія великаго германскаго народа съ литургическими книгами нашей Церкви, мы не можемъ не выразить нашего одобренія изложеннымъ вами краткѣ сужденіямъ о началахъ старокатолицизма и о непримиримости (*περὶ τοῦ ἀσυνβιβάστου*) ею съ догматами нашей Церкви, такъ какъ правильность сизъ сужденій, какъ вытекающая изъ глубокаго изученія предмета и изъ основательнаго знанія богословскаго и историческаго, лежитъ внѣ всякаго противорѣчія и сомнѣнія. Въ заключеніе же, щедро преподавая наши сердечныя благословенія вашему высокопредобію и собрату вашему, благоговѣйнѣйшему во іеряхъ господину Василю, просимъ у Господа здоровья вамъ обоимъ и всякаго пріятнаго и спасительнаго блага. — 1901 года, октября 22. Іоакимъ, патріархъ Константинопольскій, во Христѣ усердный молитвенникъ“.

вѣтъ редакціи Revue г. профессору Гусеву, они на мой взглядъ, вновь указаны.

Недавно стороной, дружественной старокатоликамъ, было высказано мнѣніе, будто тѣ православные богословы, которые отвращаются отъ либеральнаго реформированнаго католицизма (разумѣется старокатолицизмъ), ищутъ связи съ папой, чтобы тѣмъ дѣятельнѣе бороться съ протестантизмомъ. Но объективное обсужденіе положенія дѣла показываетъ, что, напротивъ, старокатолики, чтобы удовлетворить своей безмѣрной и фанатической ненависти противъ папы, не задумываются принимать протестантское ученіе и прославлять реформацію. Своей первоначальной протестъ противъ догмата папской непогрѣшимости они расширили постепенно до отверженія почти всѣхъ догматовъ, которые для восточной и римской Церквей остались общими со временъ нераздѣльной Церкви. Поэтому, если сравнить пунктъ за пунктомъ по Грамотамъ восточныхъ патріарховъ¹⁾ каждое отдѣльно положеніе восточной Церкви съ соотвѣтственнымъ положеніемъ западной, то въ результатѣ окажется полное ихъ согласіе при самой рѣзкой противоположности ученіямъ протестантовъ и старокатоликовъ. Каждый вѣрующій христіанинъ долженъ отъ всего сердца желать воссоединенія раздѣлившихся Церквей, помня о послѣдней пламенной молитвѣ Искупителя передъ Его смертными муками, чтобы „Его ученики были всѣ едино“. Такое воссоединеніе возможно, впрочемъ, только на почвѣ полного догматическаго соединенія въ одной вѣрѣ и въ одной любви, а не какого-либо рабскаго подчиненія одной Церкви другой. Но эта свобода отъ оковъ рабскаго подчиненія не равнозначаща съ необузданной свободой критики для всякаго, кто, руководствуясь какими-либо еще недоказанными новѣйшими научными гипотезами, притомъ по большей части противорѣчащими другъ другу, стремится ниспровергнуть древне-церковныя преданія и потрясти всякій церковный авторитетъ. Безполезно старокатоликамъ повторять попытку реформаторовъ XVI в. основать Церковь на почвѣ безграничнаго субъекти-

¹⁾ Разумѣется, извѣстное „Посланіе патріарховъ восточно-католической Церкви о православной вѣрѣ, 1723 г. съ присоединеніемъ къ нему грамотъ вселенскихъ патріарховъ“.

визма; этотъ путь можетъ привести ихъ въ концѣ всего къ протесту противъ вѣры и религіи вообще.

Въ послѣдующемъ изложеніи мы можемъ обойти такіе вопросы, какъ вопросъ о Filioque, который уже съ давнихъ временъ много разъ разбирался и относительно котораго, впрочемъ, старокатолики доселѣ несогласны другъ съ другомъ. Достаточно прежде всего остановиться даже на одномъ, но основномъ вопросѣ, въ которомъ старокатолики стоятъ на точкѣ зрѣнія, совершенно противоположной ученію православной восточной Церкви. Разумѣемъ ихъ *понятіе о Церкви*.

Между тѣмъ какъ православно-каѳолическая восточная Церковь учитъ, что она невредимо сохранила переданный ей отъ апостоловъ Depositum fidei, благодаря сверхъестественной благодатной помощи Святого Духа, Который охраняетъ святую Церковь отъ всякаго заблужденія, старокатолики же утверждаютъ, что православная восточная Церковь есть только *одна изъ отдѣльныхъ Церквей* (Particularkirche), какъ и всякая другая, а, слѣдовательно, подобно римскокатолической Церкви не непогрѣшима; что каждая изъ обѣихъ Церквей со времени раздѣленія имѣла свое собственное развитіе, въ которомъ подпала многоразличнымъ заблужденіямъ. Въ своемъ отвѣтѣ г. проф. Гусеву редакція Revue говоритъ (т. 37, стр. 17): „Его (г. Гусева) главная ошибка опять-таки въ его *превратномъ понятіи Церкви*“. Но *превратное понятіе Церкви*, эта *основная ошибка* Гусева, есть, къ сожалѣнію (разумѣемъ старокатоликовъ), въ то же время *основной догматъ* православной восточной Церкви, такъ же какъ и римской. „Г. проф. Гусевъ“, продолжаетъ редакція, „отождествляетъ современную восточную (morgenländische) православную Церковь прямо и безъ всякихъ оговорокъ со *вселенской Христовой Церковью*. Въ сущности это то же самое понятіе, какое имѣеть о себѣ на Западѣ и римская Церковь; послѣдняя отождествляетъ же себя съ Церковью Христа и отрицаетъ за всякимъ, кто къ ней не принадлежитъ и не хочетъ принадлежать, право считаться членомъ послѣдней. Какъ не вѣренъ приѣмъ римской Церкви на Западѣ, такъ ложно и пониманіе Гусева и людей однихъ съ нимъ взглядовъ для Востока. Со времени раздѣленія вѣдь обѣ половины Церкви (восточная и западная Церковь), каждая сама по себѣ и независимо отъ другой, прошли свой *отдѣльный путь раз-*

витія... Въ отдѣльное развитіе обѣихъ половинъ Церкви можетъ вкрасться много ошибочнаго, превратнаго и предосудительнаго... Если вообще какія-либо церковныя организаціи, на Востокъ или на Западъ, могутъ имѣть притязаніе на то, чтобы быть и признаваться за *ортодоксальныя, католическія церковныя общества*, то къ нимъ прежде всего непрерываемо принадлежать *старокатолическія Церкви Запада*⁴.

Въ согласіи съ этимъ представленіемъ о Церкви *Revue* стоятъ слова проф. Мишо, находящіяся въ томъ же изданіи (годъ 3, № 9, стр. 156): „Нѣтъ, въ XVII столѣтіи *нельзя искать истиннаго католическаго ученія (Dogma)* ни на Востокъ ни на Западъ, — его нужно искать въ нераздѣльной Церкви первыхъ восьми столѣтій, *и только тамъ*“.

Если бы эти взгляды старокатоликовъ были справедливы, то оказалось бы, что ни въ XVII столѣтіи не было, ни теперь вообще нѣтъ христіанской истины, а слѣдовательно, истинная непогрѣшимая Церковь Христова перестала существовать, врата адовы одолѣли ее, обѣтъ Христа не исполнился. Таковы логическія послѣдствія старокатолическаго воззрѣнія. Но въ такомъ случаѣ ради чего же старокатолики добиваются единенія съ православной восточной Церковью, коль скоро они утверждаютъ, что она не есть истинная Церковь Христова, а старокатолики, напротивъ того, якобы, сохранили истину въ чистотѣ (*verhältnismässig — am reinsten*)? къ чему тогда не сохраняютъ они своей истины для себя однихъ? Если Церковь XVII столѣтія не обладала истиннымъ католическимъ ученіемъ (Dogma), то можно ли ручаться и за то, что Церковь даже *первыхъ* восьми вѣковъ не заблуждалась? Оставаясь послѣдовательными, старокатолики не должны оспаривать мнѣніе протестантскаго проф. Каттенбуша, гласящее, будто „не можетъ быть и рѣчи о томъ, что древность сохраняла въ чистотѣ христіанство“¹⁾.

Въ 12-й книжкѣ *Revue*, на стр. 771, г. Мишо говоритъ: „Старокатолики приняли въ качествѣ догматовъ всѣ тѣ догматы, которымъ учила и учитъ *вселенская* ортодоксальная Церковь (подъ которою не разумѣются ни *восточная*, ни *римская* Церкви). Какое бы великое уваженіе они ни оказывали

1) Confessionalkunde, I стр. 275, примѣчаніе.

православнымъ Церквамъ Востока, они все же знаютъ, что онѣ суть только отдѣльныя Церкви (Particularkirchen) и что *не онѣ одни* сами по себѣ образуютъ соборную вселенскую Церковь. Но только вселенской Церкви Иисусъ Христосъ, нашъ единственный Учитель во всемъ, довѣрилъ сокровище Своего ученія и Своихъ таинствъ, а не исключительно той или иной отдѣльной Церкви“.

Согласно съ вышеприведенными заявленіями проф. Мишо англиканскій епископъ Dr. Вордсворигъ Салисбюри въ своемъ сочиненіи говоритъ: The Ministry of Grace (London 1901, ст. 107): „*Великая преграда* между нами и православною Церковью Востока возникла, очевидно, благодаря вліянію, которое франкскій авторитетъ оказалъ на іерусалимскій или вилеємскій синодъ въ 1672 г. Нужно будетъ долгое время (можетъ-быть, *вѣчность*), пока будетъ опять устранено дѣйствіе этого вліянія, которое сдѣлало выраженіе „Transsubstantiation“ почти неотъемлемой составной частью греческаго богословія“ (Revue, № 37, стр. 193).

Благодѣтельной является здѣсь почтенная откровенность англиканскихъ богослововъ. Хотя старокатолики не менѣе удалены отъ православія, чѣмъ англиканцы, но они стараются, по возможности, скрыть это различіе и дѣлаютъ видъ, какъ будто этой *великой преграды*, безусловно препятствующей сліянію православія и старокатоличества, нѣтъ совершенно.

Старокатолики хотя и признавать догматически обязательнымъ только ученіе нераздѣльной Церкви первыхъ восьми столѣтій. Но если они исходятъ отъ упомянутаго основанія, то устроенная ими Церковь, собственно говоря, не должна предъявлять никакихъ притязаній на непогрѣшимость. Ибо, если не станемъ придавать значенія живому преданію, сохраненному непогрѣшимымъ пастыре-учительствомъ, и постоянно будемъ искать истины въ архивахъ всѣхъ временъ, то намъ придется положиться на работы ученыхъ, которые хотя и могутъ быть очень учеными, но все же ни въ какомъ случаѣ не являются непогрѣшимыми. Недаромъ же въ результатахъ своего изученія они не только *не согласуются* другъ съ другомъ, но часто противорѣчатъ другъ другу самымъ рѣзкимъ образомъ. Такъ, недавно умершій старокатолическій проф. Лангенъ утверждаетъ, что въ таинствѣ Евхаристіи *не можетъ*

быть на лицо тѣла и крови Христовыхъ¹⁾, тогда какъ другой старокатолическій же богословъ Дг. Ваттерихъ учитъ, что тѣло и кровь Христа присутствуютъ въ хлѣбѣ и винѣ. Кто же изъ этихъ двухъ старокатолическихъ ученыхъ дѣйствительно нашелъ ученіе Церкви первыхъ восьми вѣковъ? Между тѣмъ, рядомъ съ этими двумя учеными есть тысячи другихъ ученыхъ и неученыхъ старокатоликовъ, которые, по мнѣнію проф. Мишо (№ 37, стр. 12), всѣ имѣютъ одинаковое право составлять себѣ свое собственное мнѣніе и обладаютъ тѣмъ же учительнымъ авторитетомъ, какъ законные церковные учителя. Это, какъ и вообще весь старокатолицизмъ, есть не что иное, какъ протестантизмъ реформаторовъ въ новой, но не улучшенной формѣ, потому что ему недостаетъ прямой откровенности и обдуманной послѣдовательности реформаторовъ XVI вѣка. Послѣдніе стоятъ даже ближе старокатоликовъ къ православію, поскольку они не въ такой мѣрѣ, какъ старокатолики, сомнѣваются въ богододхновенности священнаго Писанія.

Тогда какъ II членъ „Посланія“ учитъ, что божественное и священное Писаніе преподано Самимъ Богомъ, и мы, по этому, обязаны относиться къ нему съ неизмѣнной вѣрой, проф. Лангенъ, напротивъ того, утверждаетъ, будто „Библия не абсолютно непогрѣшима вопреки Льву XIII“ (Revue, № 25, стр. 38). Въ № 5 „Нѣмецкаго Меркурія“ отъ 1 марта 1901 г. утверждается *неподлинность* евангелій. Безразлично, кто — составитель этой статьи; достаточно и того, что она находится въ *официальномъ* листкѣ старокатолической богословской науки безъ всякихъ оговорокъ.

Въ № 3 старокатолическаго народнаго листка отъ 17 января 1902 г. въ статьѣ: „Богъ есть духъ“ осуждается ветхозавѣтное пониманіе Бога, а потому и Библия представляется книгой басенъ, несовершенной съ нравственной стороны, — въ слѣдующихъ словахъ: „Но какъ представляли себѣ они (іудеи) этого Бога? Они представляли Его себѣ, какъ доказываютъ писанія Ветхаго Завѣта, въ сущности какъ чело-вѣческое существо, которое подобно людямъ принимаетъ пищу и питье, является въ чело-вѣческомъ образѣ, гуляетъ

¹⁾ Revue, 15, 420 — 434.

²⁾ Revue, 29, 169.

въ раю, говорить, слышать, видеть, забываетъ и опять вспоминаетъ о чемъ-либо; однимъ словомъ: проявляетъ всѣ *тѣлесныя и духовныя* свойства и способности людей. И какъ изображаетъ намъ Ветхій Завѣтъ Бога іудеевъ въ *нравственномъ* отношеніи¹⁾? Онъ изображаетъ Его намъ гнѣвнымъ, *ревнивымъ и мстительнымъ* Богомъ, — Богомъ, Который съ ужасной и жестокосердой суровостью исполняетъ Свою кару надъ всѣми тѣми, кто дерзаетъ возставать и провиняться противъ Него Самого или Его избраннаго народа. Такъ Ветхій Завѣтъ повѣствуетъ намъ, какимъ образомъ этотъ *Богъ іудеевъ* погубилъ въ великомъ потопѣ весь родъ людской, кромѣ Ноя и его семьи, за то, что люди отъ Него отпали и предались идолопоклонству; онъ рассказываетъ намъ далѣе, какъ этотъ *іудейскій Богъ* поразилъ египетскихъ первенцевъ и не пощадилъ даже невинныхъ младенцевъ, и притомъ только изъ-за того, что фараонъ не хотѣлъ отпустить избраннаго іудейскаго народа...“ Въ такомъ богохульномъ тоиѣ продолжаетъ старокатолическій листокъ порицать Бога Ветхаго Завѣта и объяснять, почему этотъ Богъ не признается старокатоликами истиннымъ Богомъ. Отсюда ясно, что старокатолики не рассматриваютъ Библию, какъ божественное Откровеніе.

Старокатолики вообще чрезвычайно затрудняютъ всякое пониманіе тѣмъ, что они признаютъ его основой ученіе нераздѣльной Церкви восьми первыхъ вѣковъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно утверждено изслѣдованіями *ученыхъ*, которые все же подвержены ошибкамъ. Такой религіозный базисъ недостаточенъ, потому что наука никогда не можетъ рассчитывать на абсолютную истинность добытыхъ ею результатовъ. Было бы иначе, если бы въ качествѣ ученія нераздѣльной Церкви рассматривалось все то, что обще обѣимъ легитимнымъ половинамъ доксиматической (предшествовавшей расколу) Церкви, — Церквамъ восточной и западной. Обѣ эти Церкви, несмотря на тысячелѣтнее раздѣленіе, еще и теперь въ общемъ и существенномъ согласны другъ съ другомъ по своему ученію и культу, между тѣмъ какъ старокатолики, въ противоположность съ древними Церквами, въ однихъ и при томъ

¹⁾ Какъ могутъ старокатолики признавать 10 заповѣдей, разъ они считаютъ безнравственнымъ Бога, давшаго ихъ?

многихъ пунктахъ согласны съ протестантами, а въ другихъ, подобно протестантамъ, разногласятъ другъ же съ другомъ. Старокатолическимъ ученымъ, конечно, можно на почвѣ научнаго изслѣдованія свободно составлять себѣ представленіе о Церкви восьми первыхъ вѣковъ; но было бы несправедливымъ, если бы они захотѣли требовать отъ православной восточной Церкви, чтобъ она, получивъ отъ святыхъ *апостоловъ* основу своего вѣроученія, отказалась теперь отъ этой основы и промѣняла ее на ученія изысканія старокатолическихъ *ученыхъ*. Здѣсь прежде всего долженъ имѣть значеніе вопросъ вовсе не о томъ, согласуется ли ученіе старокатоликовъ съ ученіемъ Церкви первыхъ восьми вѣковъ, но о томъ, согласуется ли ученіе старокатоликовъ съ ученіемъ *современной* православно-католической Церкви Востока? Если бы такъ поставлено было дѣло, то черезъ это разомъ потеряли бы смыслъ всѣ споры о томъ, принимаютъ ли старокатолики символическія писанія православной восточной Церкви: *Confessio orthodoxa*¹⁾ и *Grammata* патріарховъ православной восточной Церкви.

Но теперь старокатолики не допускаютъ, что бы въ тѣхъ документахъ, которые стоятъ въ крайне рѣзкомъ противорѣчій съ новѣйшими либеральными положеніями старокатоликовъ, было представлено общеобязательнымъ и авторитетнымъ образомъ истинное вѣроученіе восточной Церкви. Между тѣмъ, если мы хотимъ точно и по источникамъ узнать вѣроученіе современной православно-восточной Церкви, то было бы гораздо лучше обратиться для этого къ призваннымъ учителямъ этой Церкви, составителямъ этихъ символическихъ книгъ, чѣмъ — къ частному лицу, Dr-у Michaud? Патріархи и епископы православной Церкви должны все же лучше знать, чему учить ихъ Церковь, чѣмъ старокатолическіе ученые.

Вѣдь *Confessio orthodoxa* объявлено четырьмя патріархами и многими епископами православной восточной Церкви, какъ ея истинное исповѣданіе, и подписано 11 марта 1643 г. Въ 7193 году отъ сотворенія міра (1695 г. отъ Р. X.) это исповѣданіе переведено патріархомъ Іоакимомъ московскимъ на славянскій, а въ 7204 году (1696 г. отъ Р. X.) оно

¹⁾ Разумѣется „Православное исповѣданіе католической и апостольской Церкви восточной“, составленное кievскимъ митрополитомъ Петроу Могилой и одобренное патріархами.

издано патриархомъ Адріаномъ московскимъ, какъ главой и архипастыремъ всей Россіи и сѣверныхъ странъ, съ такимъ примѣчаніемъ: „въ этой, исполненной духа (geistvoll), книгѣ всякій православный, читая ее, найдетъ необходимое для своего спасенія... Отверстый кладезь, чистый источникъ, щедрый потокъ, незамутимая вода течетъ обильно, утоляетъ жажду, утѣшаетъ сердце, просвѣщаетъ очи, очищаетъ отъ грѣховъ, спасаетъ душу и обѣщаетъ вѣчное царствіе на небѣ“...

Въ Grammata православныхъ патриарховъ къ англиканскимъ архіепископамъ и епископамъ отъ сентября 1723 г. говорится: „Наши догматы и ученіе восточной Церкви еще издревле изслѣдованы, правильно и благочестиво опредѣлены, и утверждены святыми вселенскими соборами; къ нимъ нельзя ничего другого прибавить, какъ нельзя ничего и отнять; кто желаетъ быть въ согласіи съ нами, необходимо долженъ слѣдовать намъ въ божественныхъ догматахъ православной вѣры и подчиняться тому, что опредѣлено и постановлено древнимъ преданіемъ отцовъ и утверждено святыми и вселенскими соборами, отъ временъ апостоловъ и ихъ преемниковъ богоносныхъ отцовъ нашей Церкви. И эти отвѣты на то, что вы написали, были бы достаточны; но для болѣе полной и непререкаемой убѣдительности мы посылаемъ вамъ здѣсь болѣе подробное изложеніе православнаго вѣроученія нашей восточной Церкви, какъ оно содержится въ актахъ іерусалимскаго снуда, происшедшаго уже давно, именно въ 1672 г. отъ искупленія міра, по точному разслѣдованію. Отсюда вы можете несомнѣнно узнать святое и православное ученіе нашей восточной Церкви...“ Посланіе подписано тремя патриархами: константинопольскимъ, антиохійскимъ и іерусалимскимъ, съ замѣчаніемъ: „Я, N.N., милостію Божіей... подписался собственной рукою и свидѣтельствую и исповѣдую, что *сія есть православная вѣра нашей Христовой апостольской, каволической и восточной Церкви.*

Кому принадлежитъ, спрашиваю еще разъ, бѣльшая компетенція авторитетно утверждать ученіе современной православной восточной Церкви: архипастырямъ самой восточной Церкви, или отступающимъ отъ нихъ старокатолическимъ ученымъ? Православные патриархи тогда выяснили англиканскимъ богословамъ, что принятіе содержащагося въ посланіи —

необходимое условіе для соединенія съ православной восточной Церковью. Теперь дѣло обстоитъ точно такъ же; если старокатолики хотятъ вступить въ унію съ православной восточной Церковью, то они должны *безусловно* принять посланіе.

Признать правовѣріе старокатоликовъ, если они ни примутъ постановленій¹⁾, находящихся въ непримиримомъ противорѣчій съ нѣкоторыми положеніями ихъ ученія (напр. о церковномъ учительствѣ и святой Евхаристіи), значить для православной Церкви отказаться отъ того, что ея архипастыри торжественно объявили неизмѣнными догматами вѣроученія. Чтобы соединеніе стало возможнымъ, нужно въ корнѣхъ измѣниться или православно-восточной Церкви, или старокатолицизму. Какъ удачно выражается аѳинскій профессоръ Розіусъ, унія съ старокатолицизмомъ въ его настоящемъ видѣ была бы безусловно связана съ измѣной (*πρόδοσις*) православію. Поэтому ученіе старокатоликовъ нужно сравнить съ ученіемъ настоящей православно-восточной Церкви, какъ оно содержится въ постановленіяхъ, и отмѣтить разности, гдѣ онѣ встрѣтятся. А если это сдѣлать, то уже отсюда, безъ всякихъ разсужденій, окажутся, несоединимымы старокатолицизмъ и православіе.

Даже въ мнѣніи старокатоликовъ о церковномъ учительствѣ проявляется такое различіе. По 12-му члену „Посланія“, „наученіе Духа Святаго просвѣщаетъ Церковь, не непосредственно, а только чрезъ святыхъ отцевъ и учителей католической Церкви. Ибо какъ все священное Писаніе (по общему признанію) есть слово Духа Святаго, но не потому; что Онъ непосредственно изрекъ его, но говорилъ въ немъ чрезъ апостоловъ и пророковъ; такъ и Церковь научается отъ Живоначальнаго Духа, но не иначе, какъ чрезъ посредство святыхъ отцевъ и учителей, которыхъ правила признаны святыми вселенскими соборами (чего мы не перестанемъ повторять); почему мы не только убѣждены, но и несомнѣнно исповѣдуемъ, какъ твердую истину, что католическая Церковь не можетъ погрѣшать или заблуждаться и изрекать ложь вмѣсто истины; ибо Духъ Святой, всегда дѣйствующій чрезъ вѣрно служащихъ отцевъ и учителей Церкви, предохраняетъ ее отъ всякаго

¹⁾ Разумѣется опять „Посланіе патріарховъ восточно-католической Церкви о православной вѣрѣ“ 1723 г.

заблужденія“. Тогда какъ, сообразно съ православнымъ воззрѣніемъ, церковное учительство принадлежитъ іерархіи, по мнѣнію же проф. Мишò („Revue“, с. XII, р. 12), Церковь учительскую образуетъ собраніе вѣрующихъ, а не іерархія. По христіанскому католическому катехизису старокатоликовъ-швейцарцевъ (Бернъ, 1897 г., 39—41), право голоса въ догматически спорныхъ вопросахъ имѣютъ не только епископы, но и *представители* отъ мірянъ. Этотъ катехизисъ среди прочихъ предположеній оставляетъ даже открытой возможность ошибки со стороны вселенскаго собора. Старокатолическій священникъ Рахель (безъ всякихъ поправокъ съ чьей-либо стороны) въ своемъ докладѣ отъ 9 мая 1897 г. (zu Essen a. Ruhr) совершенно откровенно отрицалъ, что „непогрѣшимость вселенскихъ соборовъ есть христіанскій догматъ (Старокат. народный листокъ, № 49; отд. 3, XII, 97). Въ 24-й книжкѣ „Revue“ 1898 г. проф. Лангенъ въ статьѣ: „Борьба и миръ въ одно и то же время“ (стр. 712) говоритъ: „только постепенно образовалось представленіе, что вселенскій соборъ представляетъ всю католическую Церковь, и онъ сталъ, такимъ образомъ, церковнымъ учрежденіемъ. Вслѣдствіе этого человѣческаго своего происхожденія авторитетъ его основывался не на божественномъ обѣтованіи непогрѣшимости его постановленій“... Стр. 733: „Вселенскіе соборы, слѣдовательно, по праву разсматриваются не какъ устроенный Богомъ механизмъ, который нужно было только привести въ дѣйствіе, чтобы получить непогрѣшимое постановленіе“. О седьмомъ вселенскомъ соборѣ онъ говоритъ на стр. 725: „какъ дѣйствительно трудно было отцамъ собора подкрѣпить (обосновать) иконопочитаніе писаніемъ и преданіемъ, показывается то обстоятельство, что ими приведены мѣста или бездоказательныя, или же такія, которыя не отличаются правильностью и подлинностью. Этими немногими замѣчаніями,—продолжаетъ Лангенъ,—мы хотѣли показать, что священнымъ числомъ (семью) вселенскихъ соборовъ еще не все покончено, что при этомъ прокралось много человѣческаго, и ихъ постановленія о Троицѣ и Христѣ имѣютъ едва ли основательное притязаніе на тотъ авторитетъ, который въ ихъ же мнѣніи основывается на Библии преданія.

Если даже, несмотря на все это, мы согласимся, что старокатолики принципиально не оспариваютъ непогрѣшимость

вселенскихъ соборовъ, то все-таки нельзя не видѣть, что они имѣютъ какъ о вселенской Церкви вообще, такъ и о вселенскихъ соборахъ (въ частности) совершенно иное понятіе, чѣмъ православно-католическая Церковь Востока.

Эта послѣдняя понимаетъ подъ вселенскимъ соборомъ всеобщее собраніе учителей Церкви, іерарховъ (Апост. п. XX, 28); напротивъ, старокатолики — собраніе, въ которомъ міряне имѣютъ такое же право голоса, какъ и іерархи, и потомъ, сверхъ того, весь народъ долженъ рѣшить вопросъ, согласуются ли постановленія собора со священнымъ Писаніемъ и нужно ли ихъ принять или отвергнуть. Это просто швейцарскій референдумъ народу, перенесенный въ церковную область. Такое воззрѣніе противорѣчитъ ученію восточной и западной легитимной Церкви и не согласуется со Священнымъ Писаніемъ. Господь Иисусъ Христосъ поручилъ Своимъ апостоламъ проповѣдывать евангеліе народамъ, а не обратно; Онъ поручилъ Петру пасти овецъ, а не овцамъ Петра. Весь духъ, проникающій старокатолицизмъ, антиіерархиченъ.

Изъ этого основного пункта ясно, почему старокатолическіе ученые должны быть противниками православно-восточнаго и римскаго ученія о пресуществленіи. Родственный имъ по духу Лютеръ выразилъ это въ своемъ краткомъ предсмертномъ изреченіи: „падетъ месса, падетъ и все основаніе папства“ („Revue“, t. 24, p. 741), — папство здѣсь однозначаше съ католической іерархіей. Ученіе о пресуществленіи образуетъ поэтому великое средостѣніе, которое раздѣляетъ католицизмъ отъ протестантскаго англиканства и старокатоличества¹⁾. Содержащееся же въ 17-мъ членѣ „Посланія“ ученіе православно-восточной Церкви о святѣйшемъ и высочайшемъ таинствѣ тѣла и крови Господнихъ находится въ полномъ согласіи съ тридентскимъ и въ самомъ рѣзкомъ противорѣчій съ мнѣніемъ всѣхъ новѣйшихъ школъ.

Недавно старокатолики и въ ученіи о святомъ таинствѣ исповѣди вступили въ противорѣчіе съ ученіемъ восточной и римской Церквей. Швейцарскій старокатолическій епископъ Герцогъ въ своемъ трудѣ: „Обязательная устная римская исповѣдь — человѣческое изобрѣтеніе“ (№№ 23 и 24 „Katholik“ 1901 г.), опровергаетъ ученіе о томъ, что свя-

¹⁾ Декларация, предписываемая англійскими законами съ 1677 г. каждому вновь вступающему члену парламента и съ 1689 г. подъ присягой произно-

щенникъ въ силу божественной власти въ таинствѣ исповѣди прощаетъ грѣхи, и думаетъ, что апостолы чрезъ слова Христа: если отпустите грѣхи, отпустятся имъ и т. д., только получили повелѣніе лишь побуждать людей проповѣдію евангелія къ исправленію и покаянію, такъ что священникъ при отпущеніи грѣховъ лишь отъ имени общины снова принимаетъ грѣшника въ церковное общество, до извѣстной степени *реабилитируетъ* его предъ общиной, отнюдь не примиряя его съ Богомъ сверхъестественною силою и по непосредственному повелѣнію Бога на основаніи власти, данной ему чрезъ посвященіе (Revue №№ 32 и 33 1901 г.). Въ статьѣ: „Благословеніе воскресшаго Господа Его ученикамъ“ Герцогъ говоритъ: „полномочіе прощать грѣхи касается крещенія и проповѣди евангелія, Церковь, т. - е. община, есть высшая инстанція. Іоан. XX, 21, 23 относится не собственно къ исповѣди, а ко всей миссіи, которую Иисусъ возложилъ на Своихъ учениковъ“.

Въ молитвахъ православной восточной Церкви при преподаніи таинства исповѣди они, однако, отнесены къ этому таинству. Естественно, здѣсь вопросъ можетъ заключаться не въ томъ, чтобы доказать, справедливо ли, или можетъ ли быть таковымъ само по себѣ то, что говоритъ Герцогъ, а вопросъ въ томъ, согласуется ли это съ положеніями вѣры, признаваемыми православно-восточной Церковію чрезъ посредство учительства іерархіи. Коль скоро нѣтъ этого со-

симая королема при восшествіи на тронъ, гласитъ: „Я признаю, утверждаю и торжественно заявляю — открыто предъ лицомъ Божиимъ, что я вѣрую, что въ таинствѣ литургіи нѣтъ никакого пресущественія составныхъ частей хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа, ни при ни послѣ ихъ освященія, кѣмъ бы оно ни было исполнено, и что призываніе и почитаніе Дѣвы Маріи и какого-либо другого святого и жертвоприношеніе за мессой, какъ все это теперь исполняется въ римской Церкви, есть суевѣріе и идолопоклонство; я дѣлаю это заявленіе во всѣхъ его частяхъ, въ простомъ и обычномъ смыслѣ прочтенныхъ мною словъ, какъ они обыкновенно понимаются англійскими протестантами, безъ всякаго уклоненія, двусмысленности или всякой другой *reservatio mentalis* и безъ всякаго разрѣшенія, заранее полученнаго для этой цѣли отъ папы или отъ какого-либо другого лица или власти, безъ мысли о томъ, что я сейчасъ или потомъ могу получить прощеніе отъ Бога и людей или могу быть освобожденъ отъ послѣдствій этого заявленія тѣлкомъ или въ какой-либо его части, если даже папа или другое лицо или лица, или какая-либо другая власть оставитъ его безъ вниманія и объявитъ его ничтожнымъ, не имѣющимъ значенія и недействительнымъ съ самаго начала“.

гласія, то для старокатоликовъ нѣтъ и никакого повода соединиться съ православно-восточною Церковію.

Въ „Revue“, на стр. 646 (О таинствѣ исповѣди) Герцогъ говоритъ, что „община, а не священникъ, имѣетъ право вязать и рѣшить. Разрѣшеніе есть какъ бы ходатайство общины о томъ, чтобы Богъ простилъ грѣшника, какъ она ему прощаетъ. Такая просьба бываетъ уважена, хотя бы она исходила изъ самомалѣйшей общины учениковъ Господа“. Герцогъ говоритъ потомъ: „Мѣсто изъ Матѳея — XVIII, 15 — 20, служить къ библейскому оправданію католическаго таинства исповѣди, но отнюдь не къ оправданію римской устной исповѣди, таинственное послѣдствіе которой, будто, обусловливается священническимъ: *Ego te absolvo* (р. 757).

Это мнѣніе о безусловной необходимости римской отпустительной формы не справедливо. Съ одной стороны, римская Церковь не умаляетъ значенія священническаго депрекативнаго (просительнаго) разрѣшенія, съ другой — и православно-русская Церковь сохраняетъ: *Ego te absolvo* при отпущеніи грѣховъ¹⁾. Такъ какъ обязательная устная исповѣдь предписывается также и въ восточной Церкви, то епископъ Gerzog здѣсь снова констатируетъ только разницу между православіемъ и старокатоличествомъ.

Это различіе очень многозначительно для осуществленія желанія старокатоликовъ вступить въ каноническое общеніе съ православно-восточною Церковію. Отрицая характеръ жертвоприношенія у литургіи, отбрасывая ученіе о пресуществленіи и не признавая, что въ святомъ таинствѣ исповѣди священникъ прощаетъ грѣхи въ силу дарованной ему Богомъ черезъ апостоловъ власти, старокатолики отнимаютъ у священства власть, связанную со священствомъ всѣхъ восточныхъ и западныхъ Церквей, — приносить, какъ это понимаетъ и католическая Церковь, безкровную жертву,

¹⁾ Мальцевъ, „Таинства прав. католич. вост. Церкви“, стр. СLII. При совершеніи таинства исповѣди святая Церковь пользуется отпущеніемъ депрекативнымъ (просительнымъ) и индикативнымъ (повелительнымъ). Обѣ формы вполне равноправны, такъ какъ даже тамъ, гдѣ употребляется депрекативная форма, въ отпустительной молитвѣ указывается на данную Богомъ священникамъ власть оставлять и не оставлять грѣхи. Въ римской средневѣковой Церкви, какъ еще и теперь у грековъ, дается предпочтеніе депрекативной; у соединившихся съ Римомъ южно-итальянскихъ грековъ (и русиновъ), какъ и въ настоящей русской, армянской и римской Церквахъ — формѣ индикативной.

претворять хлѣбъ и вино въ тѣло и кровь Христа и прощать грѣхи. Слѣдовательно, у старокатолическаго епископа должно отсутствовать побужденіе переносить эту власть на священниковъ при ихъ поставленіи. Поэтому, понятіе старокатолическаго священства не покрывается болѣе понятіемъ католическаго священства восточной и римской Церкви, т.-е. старокатолическія посвященія безусловно нужно разсматривать впредь, какъ столь же мало имѣющія значенія, сколь мало имѣютъ его и англиканскія посвященія.

Уже въ 1896 г. комиссія, образованная при Свят. Синодѣ въ С.-Петербургѣ для обсужденія вопроса о соединеніи старокатоликовъ съ православною Церковію, колебалась признать значеніе за старокатолическимъ посвященіемъ. Съ тѣхъ поръ положеніе даже обострилось, благодаря выразившемуся протестантскому характеру новаго ученія старокатоликовъ. Значить, пропасть между старокатолицизмомъ и православіемъ не уменьшилась, а значительно расширилась, что и послужило патріарху основаніемъ для его осуждающаго старокатолицизмъ заявленія.



Христіанство и патріотизмъ.

(По поводу ученія Л. Н. Толстого.)¹⁾

{Почему и какъ явились неправыя утвержденія гр. Л. Н. Толстого по вопросу о патріотизмѣ и объ отношеніи къ нему Церкви. — Высшіе интересы Церкви христіанской на землѣ. Гармоническое сочетаніе единства съ автономностью національныхъ Церквей составляетъ основной принципъ истинно-христіанской жизни въ доѣ Церкви. Отношеніе Евангелія и вообще Слова Божія къ обособленію христіанскихъ народовъ во имя сохраненія ими національнаго характера. Законы исторической жизни подтверждаютъ правду этихъ отношеній. Космополитическій образъ мыслей ни въ какомъ случаѣ не долженъ, да и не можетъ уничтожать или притуплять любовь къ отечеству. Велѣнія Божія относительно разграниченія народовъ совершенно опредѣленны. Разсужденіе гр. Л. Н. Толстого относительно національности и патріотизма, противныя этимъ велѣніямъ, по существу ничего новаго не представляютъ. — Церковь — непогрѣшимая руководительница во взаимоотношеніяхъ народовъ. Основа, на которой Церковь выполняетъ свою святую задачу — призывать человѣчество къ высшему единенію подъ главенство Христа, какъ Единаго пастыря единаго стада: Священное Писаніе, правила св. апостоловъ, соборовъ, святыхъ отцевъ. Образецъ современнаго ученія о патріотизмѣ, построеннаго на этой основѣ. Гр. Л. Н. Толстой не захотѣлъ преклониться передъ этой Божественной, единственно-истинной основой, такъ какъ его философская вѣра не въ силахъ была освободить его отъ путъ эгоизма и самолюбія; поэтому онъ и говоритъ неправду о Церкви христіанской и о ея ученіи о патріотизмѣ. — Библейскія картины истиннаго патріотизма. — Опѣнка И. С. Тургеневымъ космополитизма. Цѣнность національности. Истинно-христіанское ученіе о единствѣ и братствѣ. Заключение.)

Когда „великій писатель земли русской“, какъ красиво назвалъ гр. Л. Н. Толстого И. С. Тургеневъ, перемѣнилъ свое служеніе писателя-художника на отвѣтственную роль обличителя личной и общественной неправды и захотѣлъ быть проповѣдникомъ нравственнаго обновленія, то не только взоры, но и сердца русскихъ людей радостно обратились къ нему въ увѣренности, что этотъ выдающійся писатель дастъ надлежащій исходъ тому особенному возбужденію и

¹⁾ Публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальнаго училища въ Москвѣ, 28 марта настоящаго года.

оживленію касательно вопросовъ религіозно-нравственныхъ, какое мы видѣли въ послѣднюю четверть истекшаго столѣтія. Да и нельзя было не обратить на него вниманія, когда онъ еще устами Левина проводилъ мысль, имѣвшую глубочайшій смыслъ, что поворотъ „отъ индивидуализма и разсудочности къ религіозному міровоззрѣнію и христіанству“ приведетъ къ отысканію истиннаго смысла. Послѣ знаменитый писатель, по его собственнымъ словамъ, „перешелъ отъ нигилизма къ Церкви, когда созналъ невозможность жизни безъ вѣры“¹⁾. Но, къ несчастью, при этомъ онъ не могъ изгнать изъ своего сердца силу эгоизма, считающаго свое я центромъ жизни, такъ какъ творцомъ вѣры и жизни у него остался тотъ же самодовлѣющій разумъ, а не сила Божія, какъ учить истинное христіанство. Графъ Л. Н. Толстой такъ и остался съ привычкою рационалиста — выкидывать за предѣлы истиннаго и разумнаго все, что не вмѣщается въ тѣсныя рамки человѣческаго ума.

Это стало ясно всякому мыслящему по-христіански, когда Л. Н. Толстой, какъ пророкъ, все разрѣшившій и лишь вѣщающій, самодовольно изрекъ: „Я вѣрую, что моя разумная жизнь — мой свѣтъ данъ мнѣ только для того, чтобы свѣтить передъ людьми. Я вѣрую, что мое познаніе истины есть талантъ, ввѣренный мнѣ для того, чтобы я употребилъ его въ дѣло, и что этотъ талантъ есть пламя, которое блеститъ только, когда горитъ. Я вѣрую, что единственный смыслъ моей жизни состоитъ въ томъ, чтобы жить въ ясности того свѣта, который во мнѣ, и ставить его не подъ спудомъ, но высоко предъ людьми, чтобы люди видѣли его“²⁾.

Послѣ этого всѣ ищущіе правды жизни должны были сознать, что Л. Н. Толстой далекъ отъ истиннаго свѣта Христова, который просвѣщаетъ всякаго человѣка, что Левъ Николаевичъ не поборолъ своей гордости и свое разумѣніе началъ считать единственнымъ свѣтомъ. И поэтому-то радостныя ожиданія скоро смѣнились тревожными: Толстой долженъ рушить все истинно-христіанское, все святое...

Л. Н. Толстой, желая своею философскою вѣрою замѣнить истинное христіанство, своею все разрушающею доктрину

¹⁾ Л. Толстой, „Въ чемъ моя вѣра“, Берлинъ 1900 г., стр. 8.

²⁾ Ibid., стр. 253—254. Ср. архіеп. Никанора. „О томъ, что ересь гр. Л. Толстого разрушаетъ основы государства“.

коснулся всего, „чѣмъ“ въ самомъ дѣлѣ „люди живы“, и съ своей точки зрѣнія стремился перетолковать все, въ чемъ заключается истинное дыханіе жизни, не исключая и святого Евангелія. Не могъ онъ не коснуться при этомъ и основъ общественной жизни. И здѣсь, къ несчастію, онъ остался вѣренъ себѣ и не смирилъ себя до точки зрѣнія истинно-религіозной, истинно-христіанской, а остался съ своей философской вѣрой въ способность и автономію разума изъ себя построить основы человѣческой жизни¹⁾). Поэтому-то Церковь православную и счелъ онъ помѣхою для своего ученія, и сталъ утверждать, что „всякая Церковь разъединяетъ людей и всегда враждебна христіанству“²⁾).

Послѣ такого утвержденія самъ собою выдвигается вопросъ: гдѣтъ ли въ самомъ дѣлѣ въ церковно-христіанскомъ ученіи, какъ называетъ ученіе Церкви Толстой, чего-нибудь, что мѣшало бы единенію, что могло бы вести къ разобщенію людей?

Толстого возмущаетъ, что Церковь освящаетъ обособленіе народовъ во имя сохраненія ими національнаго характера, и что будто дѣлаетъ это она для того, чтобы ратовать за патриотизмъ — „этотъ грубый обманъ, этотъ соблазнъ“³⁾), какъ думаетъ Толстой. Онъ говоритъ о патриотизмѣ: „Идея патриотизма, который не совмѣстимъ съ нравственными правилами христіанства, не имѣетъ никакого ни смысла, ни пользы, а искусственно поддерживается жрецами“. Въ другомъ своемъ сочиненіи о томъ же онъ говоритъ: „служеніе благу своего народа жалко и отвратительно“, „отреченіе же отъ отечества, космополитизмъ хорошъ и высокъ“⁴⁾).

Хотя для убѣжденнаго христіанина полная несправедливость такихъ утвержденій очевидна, но оставить нераскрытымъ вопросъ о томъ, каково истинное отношеніе христіанства и Церкви христіанской къ обособленію національностей, а отсюда и къ патриотизму, нельзя, такъ какъ мы знаемъ людей и доселѣ солидарныхъ съ Толстымъ въ этомъ пунктѣ

¹⁾ Проф. А. Козловъ, „Религія гр. Л. Н. Толстого“ 1895 г., стр. 1—29 в сл.

²⁾ „Царство Божіе“, стр. 71—121.

³⁾ „Въ чемъ моя вѣра“, изд. 3-е 1900 г., стр. 251—253.

⁴⁾ Л. Н. Толстой, „Патриотизмъ и правительство“ 1900 г., стр. 6 и др. „Христіанство и патриотизмъ“, изд. Элпидина, стр. 53. „Въ чемъ моя вѣра“, стр. 252—253.

его ученія, а въ самое послѣднее время нашелся авторъ, который (въ нашемъ московскомъ философскомъ журналѣ) выставилъ его въ этомъ отношеніи даже національнымъ русскимъ героемъ.

Поищемъ же правды по этому вопросу.

По божественному учрежденію, христіанская Церковь есть духовное царство вѣры и благодати, принимающее въ свое общеніе все человѣчество безъ различія народностей и вмѣстѣ долженствующее быть Церковью каждаго отдѣльнаго народа съ сохраненіемъ его національныхъ особенностей, насколько эти особенности не противорѣчатъ духу и истинному назначенію Церкви. *Во всякомъ народѣ боящійся Бога и посту- пающій по правдѣ пріятель Ему* (Дѣян. X, 35) На этомъ основаніи, какъ Самъ основатель Церкви, Господь Иисусъ Христосъ, проповѣдуя Свое ученіе и собирая вокругъ Себя послѣдователей, оставлялъ ихъ въ прежнихъ условіяхъ своего существованія, такъ и св. апостолы, проповѣдуя евангеліе въ разныхъ мѣстахъ и у разныхъ народовъ, основывали среди нихъ христіанскія Церкви съ особымъ внѣшнимъ устройствомъ и внѣшнимъ порядкомъ жизни, соотвѣтствующимъ національному характеру каждаго народа. Такимъ путемъ возникли различныя христіанскія Церкви разныхъ христіанскихъ народовъ. Существованіе такихъ Церквей необходимо предполагаетъ присутствіе въ каждой изъ нихъ извѣстныхъ учреждений, при посредствѣ которыхъ проявляется духовная сила каждаго церковнаго общества, предполагаетъ существованіе извѣстныхъ законовъ и извѣстной организаціи, которыми поддерживается внутренній строй, порядокъ и правильное теченіе жизни въ этомъ обществѣ.

Если въ лицѣ Своей Церкви Иисусъ Христосъ не создавалъ такого института, котораго назначеніемъ было бы переустройство существовавшаго порядка жизни гражданской, который имѣлъ бы право отмѣнять установленные въ этомъ порядкѣ законы или отказывать въ своемъ повиновеніи требованіямъ властей гражданскихъ, а въ случаѣ преслѣдованія со стороны законовъ и этихъ властей прибѣгать для своей защиты къ мести или возстанію, или къ сформированію какой нибудь партіи гражданского или соціального свойства, тѣмъ не менѣе было бы большою ошибкою утверждать, будто

Иисусъ Христосъ осудилъ Свою Церковь на положеніе совершенно безправное.

Была опредѣленная почва, на которой обосновалъ Свою Церковь Господь Спаситель, на которой Онъ далъ ей полномочія въ ея дѣятельности. „Господь нашъ Иисусъ Христосъ Самъ, какъ глава, держа кормило правленія Церкви, управляетъ ею посредствомъ святыхъ отцовъ. Для сего Духъ Святой частнымъ Церквамъ, законно основаннымъ и законно состоящимъ изъ членовъ, поставилъ епископовъ, какъ правителей, пастырей, главъ и начальниковъ, которые суть таковы отнюдь не по злоупотребленію, а законно указуя въ сихъ пастыряхъ образъ Начальника и Совершителя нашего спасенія, дабы общества вѣрующихъ подъ симъ управленіемъ восходили въ силу Его“¹⁾. Вотъ представленіе восточныхъ патріарховъ объ истинномъ (православномъ) управленіи въ Христовой Церкви, которое они выразили въ своемъ посланіи къ епископамъ великобританскимъ. По этому представленію управленіе Церкви Христовой, сосредоточиваясь совершенно въ рукахъ ея божественнаго Главы и Основателя, видимо, при содѣйствіи Святого Духа, распределяется по отдѣльнымъ частнымъ Церквамъ между ихъ епископами.

Высшіе интересы христіанства, Церкви христіанской на землѣ можно свести къ слѣдующимъ тремъ: 1) распространеніе христіанства въ мірѣ; 2) въ самомъ христіанствѣ мирное сближеніе народовъ; 3) въ каждомъ народѣ устроеніе общественныхъ отношеній по христіанскому идеалу²⁾. Здѣсь начало задачи Церкви, конецъ которой — высшее единеніе всѣхъ подъ главенствомъ Иисуса Христа, какъ Единого Пастыря единого стада. Церковь достигала и достигаетъ исполненія этой задачи, совсѣмъ не препятствуя обособленію христіанскихъ народовъ во имя сохраненія каждымъ изъ нихъ своего національнаго характера. Характеръ взаимныхъ отношеній различныхъ частныхъ національныхъ Церквей между собою, съ церковной, истинно-христіанской православной точки зрѣнія, въ немногихъ словахъ очень ясно опредѣленъ такимъ выраженіемъ: „полная свобода во внутреннихъ дѣлахъ и

1) „Полное собраніе постановленій и распоряженій по вѣдомству православнаго исповѣданія Россійской имперіи“, т. III. С.-Пб. 1873 г., стр. 173.

2) В. С. Соловьевъ, „Религіозныя основы жизни“. Москва 1884 года, стр. 135 - 136.

полная солидарность по отношенію къ инославнымъ Церквамъ и церковнымъ обществамъ“, и при этомъ „полное общеніе любви, неразлучной съ взаимнымъ уваженіемъ всегда и во всемъ, когда и въ чемъ только представляется случай къ такому общенію“¹⁾. Это выраженіе двухъ русскихъ богослововъ. Еще раньше ихъ за братское равенство автокефальныхъ Церквей высказался святитель Московскій митрополитъ Филаретъ, который говорилъ, напримѣръ: „ни Христосъ Спаситель, ни соборы, ни святые отцы никогда не привязывали судьбы вселенской Церкви къ одному какому-либо народу“²⁾, или „апостолы и древніе отцы Церкви устроили и распространяли Церковь, и разрушали взгроможденія ересей не силою внѣшнихъ законовъ языческаго міра, но силою крѣпкой вѣры, любви и самопожертванія“³⁾.

И дѣйствительно, гармоническое сочетаніе единства съ автономностью національныхъ Церквей составляло и составляетъ основной принципъ истинно христіанской жизни въ лонѣ Церкви. Отличительная особенность истинной, святой, апостольской, вселенской Церкви въ томъ и состоитъ, что она, будучи единою по существу, предоставляетъ полную свободу развитія національнымъ особенностямъ входящихъ въ нее народовъ, при чемъ каждому изъ нихъ предоставляется право имѣть свою особую автокефальную Церковь, какъ наиболѣе способную удовлетворять его религіозно-нравственнымъ требованіямъ; предоставляется право совершать богослуженіе каждому на своемъ родномъ языкѣ.

Вино Евангелія — святое евангельское ученіе было вливаемо уже въ существовавшіе національные сосуды, такъ сказать; кто хочетъ разбить эти сосуды, тотъ долженъ опасаться, какъ бы ему не разлить и самаго этого драгоценнаго вина.

Если мы обратимся къ Слову Божію, то увидимъ, что обособленіе народовъ запечатлѣно особымъ воздѣйствіемъ свыше. Въ книгѣ Бытія (II гл.) рассказывается, что въ началѣ всѣ племена составляли одно, — былъ одинъ языкъ. Но

¹⁾ Слова проф. Петерб. акад. и универс. И. Е. Троицкаго и протопр. Янышева. См. „Церквннй Вѣстникъ“ 1892 г., № 43, „Объ отношеніи русской Церкви къ прочимъ автокефальнымъ Церквамъ“.

²⁾ „Собраніе мнѣній по дѣламъ правосл. Церкви на Востокѣ“, стр. 309.

³⁾ „Письма къ архіеп. Тверскому Алексію“, стр. 269.

„сыны человѣческіе“, которые говорили этимъ языкомъ, очевидно, руководились тѣми же принципами, какими и теперь хочеть руководиться всякій современный гордый человѣкъ: и сказали: *построимъ себѣ городъ и башню выотою до небесъ и сдѣлаемъ себѣ имя, чтобы намъ не разстѣяться по лицу всей земли.* Здѣсь, съ одной стороны, мы видимъ славолюбіе, титаническую гордость, а съ другой — желаніе воспрепятствовать разсѣянію и раздѣленію человѣческаго рода. Вѣроятно, какое-нибудь племя (скорѣе всего Хамово) выработало мысль удерживать всѣхъ людей въ состояніи соединенія поставленіемъ одного всеобщаго средоточія. Но напрасно они искали искусственной связи, которая удержала бы ихъ вмѣстѣ. *Смѣшалъ Господь языкъ всей земли и оттуда разстѣялъ людей по всей землѣ:* Господь низшелъ и смѣшалъ ихъ языки; вслѣдствіе внѣшняго дѣйствія явилось и внѣшнее отдѣленіе и отчужденіе. Были смѣшаны языки и нарѣчія во свидѣтельство внутренняго смѣшенія и смятенія. Тогда-то и произошли народы, каждый съ своимъ національнымъ характеромъ, съ своимъ языкомъ.

Такимъ образомъ, Всевышній, когда, снишедши въ Своемъ Троичномъ Единствѣ на землю, слилъ языки всѣхъ людей въ одно безпорядочное смѣшеніе, тогда чрезъ это смѣшеніе языковъ раздѣлилъ единое человѣчество на разные народы. И, *егда раздѣляше Вышній языки, яко разстѣя сыны Адамовы, постави предѣлы языковъ по числу ангелъ Божіихъ* (Второз. XXXII, 8). Съ этихъ поръ человѣчество своею жизнью выполняетъ предначертанный божественный планъ, который не только предопредѣленъ въ невѣдомыхъ для человѣка рѣшеніяхъ Неба съ его тайнами, но и предначертывается, точно и ясно, въ библейскихъ пророчествахъ. Въ заключеніе древняго завѣта Бога съ человѣчествомъ это предначертаніе было выражено въ истолкованномъ пророкомъ Даніиломъ видѣніи царя Навуходоносора, — видѣніи великаго идола, разносоставныя части котораго предъизображали языческій міръ, — идола, разбитаго въ прахъ камнемъ, отторгшимся отъ горы ветхозавѣтнаго іудейства. Камень разбилъ идола, а самъ возросъ въ однородную гору, наполнившую весь міръ. Этотъ камень — Христосъ, а эта цементирующая всѣ племена людскія, наполняющая весь міръ гора есть Церковь Христова. Ударъ камня — это смиренная проповѣдь смиреннѣйшихъ

людей о томъ, что Богъ одинъ на небѣ, хотя и въ Троицѣ славимый, одинъ — безконечный и всесовершенный, безсмертный и всесвятой, а не въ родѣ пантеистическаго бога Толстого (или какого-нибудь всевластнаго человѣка, обремененнаго немощами); что Богъ есть Отецъ небесный и сотворилъ *отъ единья крове весь родъ человѣчь*, установилъ предучиненныя времена и предѣлы языковъ; что *такъ возлюби Богъ мѣръ, яко и Сына Своего едиnorodнаго предалъ* даже на крестную муку, *да всякъ вѣрующій въ Него не погибнетъ, но имать животъ вѣчный*; что предъ очами Божиими лежатъ разность между грѣшникомъ и праведникомъ, но нѣтъ разницы между эллиномъ и іудеемъ, между рабомъ и свободнымъ; что всѣ вѣрные — чада Отца небеснаго, наследники царства небеснаго, братья и снаслѣдники Христу, Сыну Божию, братья всѣ между собою, и по плоти и по духу, по одинаковому призванію въ благодатное царство Христово на землѣ и въ царство славы на небѣ. Эта привлекательная для всѣхъ проповѣдь любви христіанской и дѣлаетъ то, что сравниваются рабъ и свободный, эллинъ и іудей, варваръ и скиѣ, и оказывается единое царство Христово изъ равноправныхъ по человѣчеству, естественныхъ потомковъ единаго праотца — ветхаго Адама и благодатныхъ сыновъ новаго Адама — Христа, Сына Божія. Согласно пророчеству, камень христіанства долженъ наполнить всю землю и объединить въ себѣ всѣ племена земныя, *вся растяющаяся естества* человѣчества объединить духомъ любви, равенства предъ закономъ, полнымъ правды Христовой, объединить свѣтомъ истины, имѣющимъ предопредѣленіе просвѣщать всякаго человѣка, грядущаго въ мѣръ. Въ этомъ направленіи христіанству предлежитъ безмѣрное развитіе, и именно въ смыслѣ благоустроенія взаимоотношеній разныхъ частей человѣчества, составляющихъ или имѣющихъ составить Церковь Христову, въ смыслѣ жизненнаго органическаго совокупленія всѣхъ отдѣльныхъ царствъ и національностей въ единое тѣло Христово подъ водительствомъ Единаго верховнаго Пастыря.

Истинный взглядъ Церкви Христовой на задачу свою лучше всего выражается въ прекрасной пѣсни церковной, поемой на день св. Пятидесятницы: *Егда снизшедъ языки сля, раздѣляше языки Вѣшній; егда же огненные языки раздаше, въ соединеніе вся призва, и согласно славимъ всесвятаго Духа*

(конд. праздн.). Послѣ вавилонскаго столпотворенія, смѣшенія языковъ и разсѣянія народовъ, языки развѣтвились на крайне многовѣтвистое дерево, такъ что вѣтви его, встрѣчаясь только корнями своими гдѣ-то въ темной глуби, въ корнѣ человеческого сознанія, а въ развитіи своемъ разрослись и удалившись въ разныя стороны, были плодомъ и выраженіемъ совершеннаго раздѣленія и отдаленія другъ отъ друга всѣхъ народовъ міра. А Духъ Святый, въ день Своего сошествія, видимо, почилъ на каждомъ изъ учениковъ Христовыхъ отдѣльнымъ огненнымъ языкомъ, причиною и символомъ раздѣленія народовъ, почивъ на каждомъ изъ апостоловъ и даромъ разноязычія. Этотъ благодатный даръ разноязычія оказался мощнымъ орудіемъ соединенія всего человѣчества. Изрекая, по вдохновенію Духа Божія, божественное Христово ученіе, св. апостолы преобразили міръ, сплотивъ его единствомъ вѣры въ единаго Бога, единствомъ надежды на блаженное безсмертіе, единствомъ закона любви, который легъ въ основу всего законодательства и міропорядка христіанскаго.

И съ этихъ поръ не ученіе какое-нибудь философское, выдуманное гордымъ умомъ человѣческимъ, въ родѣ ученія Л. Н. Толстого, можетъ связывать во едино человѣчество. а истинная христіанская вѣра, споспѣшествуемая любовью, всегда была и остается самымъ основнымъ связующимъ началомъ не только каждаго народа христіанскаго въ отдѣльности, не только всѣхъ христіанскихъ народовъ въ совокупности, но и всѣхъ народовъ міра вообще. Только вѣрою этою все человѣчество можетъ переродиться и возродиться для новой жизни подъ эгидою Христовой Церкви. Пусть, по непреложнымъ пророчествамъ, въ средѣ христіанскихъ народовъ возникали и возникаютъ ереси и расколы, даже богоотступничества. Всѣ эти отколы отъ единой, въ основѣ цѣльной и даже вратами ада несокрушимой скалы христіанства, дробясь на ея вершинѣ, не мѣшаютъ до уреченнаго дня ни стоянію самой горы, ни даже ея возрастанію изъ нѣдръ Христова Евангелія, изъ благодати Святого Духа. *Не бойся, малое стадо, ибо Отецъ вашъ благоволилъ дать вамъ царство* (Лук. XII, 32), сказалъ Спаситель.

Св. Церковь наша православная учитъ насъ, что не чувствительно, но неодолимо роднитъ все человѣчество вѣра

Христовая; всѣ народы, познавшіе истиннаго Христа, сливается она въ единую семью братьевъ и чадъ Единаго Отца небеснаго, въ однородныхъ словесныхъ овецъ единаго стада Единаго небеснаго Пастыря. Всѣ судьбы міра не чувствительно, но неустранимо направляются къ той предопредѣленной и предуказанной великой эпохѣ, когда полнота язычниковъ войдетъ въ царство Божіе, когда устранится ослѣпленіе и отъ Израиля, и когда затѣмъ помилованы будутъ Богомъ всѣ заключенные нынѣ въ противленіе (Римл. XI, 25—32). Не тогда ли вотъ, согласно задачѣ Церкви христіанской, исполнится не только въ духѣ, но и въ буквѣ, и это пророчество Христово: *и будетъ едино стадо и Единъ Пастырь?*

Итакъ, назначеніе христіанства, задача Церкви христіанской состоитъ въ томъ, чтобы, пробудивши во всѣхъ народахъ истинное сознаніе божества, собрать и совокупить народы подъ главенство Новаго Адама, какъ главы облагодатствованнаго рода человѣческаго, возвращающаго имъ внутреннее единство. Это значеніе христіанства яснѣе всего выражено, какъ мы видѣли, въ чудѣ Пятидесятницы, которое составляетъ противоположность вавилонскому смѣшенію языковъ. Каждый народъ слышитъ здѣсь рѣчь на его собственномъ языкѣ; но это уже новый языкъ христіанства, который выражается во многихъ различныхъ нарѣчіяхъ и соединяетъ различные народы, собирая ихъ въ единой, святой, соборной, вселенской Церкви Христовой. Когда, въ день сошествія Св. Духа Богъ Отецъ, по заслугамъ и ходатайству Бога Сына, въ ознаменованіе нисходящей благодати всесвятаго Духа, раздавалъ ученикамъ, каждому отдѣльно, огненные языки съ даромъ разныхъ языковъ, то этимъ особой благодатной силой свыше какъ бы запечатлѣлъ раздѣленіе; но вмѣстѣ съ тѣмъ чрезъ видимое раздѣленіе призвалъ всѣхъ людей къ соединенію во имя преподанной Христомъ и апостолами святой вѣры, которая и есть *твердѣйшая основа единства народовъ*. Этимъ освящена та истина, что національная разность можетъ только сообщить особенную убѣдительность въ истинѣ св. вѣры, которая является тождественною въ самой этой разности. Такимъ образомъ знаменательными дѣйствіями дарованія знанія разныхъ языковъ освященъ законъ исторической жизни и цѣлесообразнаго развитія народовъ, cadaго

съ своимъ національнымъ характеромъ. Законъ этотъ можно опредѣлить такъ: единство въ разнообразіи¹⁾.

Этотъ законъ исторической жизни выражается, между прочимъ, въ томъ, что всякій народъ, закаливъ свою волю въ опредѣленномъ направленіи, естественно-историческимъ путемъ обособляется во имя сохраненія своего національнаго характера. Вслѣдствіе этого всякій народъ, разъ онъ выступилъ дѣятелемъ на историческомъ поприщѣ, обладаетъ опредѣленнымъ самосознаніемъ, глубокопроникающимъ все его міровоззрѣніе, окрашивающимъ по-своему всѣ идеалы общіе народу съ остальнымъ человѣчествомъ и — это главное — приводящимъ общечеловѣческіе идеалы въ особый, индивидуальный, у каждаго народа, органической строи, въ которомъ идеалы эти получаютъ особое (болѣе господствующее) мѣсто, вѣсь и значеніе, свое опредѣленіе. Этотъ именно строй, налагающій отличительную печать на каждую національность, своею органическою цѣлостію даетъ и самымъ входящимъ въ него общечеловѣческимъ идеаламъ и стремленіямъ не только особую національную окраску, но и полноту, и внутреннюю правду, и дѣйственную силу. Этотъ строй составляетъ ту необходимую почву, на которой возможно плодотворное развитіе въ ихъ полнотѣ вѣчныхъ, общечеловѣческихъ идеаловъ, на которой осуществимо дѣятельное воплощеніе отдѣльнымъ народомъ въ своей жизни самыхъ этихъ идеаловъ. Отнимите эту почву, и эти идеалы, въ своей изолированности и при исключительномъ господствѣ въ личной мысли, перестанутъ быть зиждительными, руководящими началами въ жизни народа. Несокрушимая жизненная сила, внутренняя полнота и свѣжесть этихъ идеаловъ сохраняются только въ томъ органическомъ строѣ, въ которомъ они поставлены національнымъ самосознаніемъ, на почвѣ котораго они и должны развиваться. Дѣйствуя на душу путемъ непрестанныхъ, сопровождающихъ всю ея жизнь, непосредственныхъ и неустрашимыхъ вліяній всего роднаго, — быта, традицій, привычекъ, мысли и чувства и — главное — языка,

¹⁾ Ср. разсужденія А. С. Хомякова, т. II, изд. 3-е. С.-Пб., стр. 326—327 и далѣе. Въ письмѣ къ редактору „L'union Chrétienne“ онъ, между прочимъ, говоритъ: „Соборъ выражаетъ идею единства во множествѣ“. Названіе „каеотическій“ производятъ отъ *καθ' ἑαυτον*, что значить: по разумѣнію всѣхъ, въ ихъ единствѣ.

путемъ всего, что даетъ опредѣленность и законченность, національный духъ, проявляющійся во всѣхъ этихъ вліяніяхъ, естественно, является силою и наиболѣе энергично и страстно возбуждающею душу къ дѣятельности, и опредѣленно направляющею эту дѣятельность, и налагающею печать глубины, мощи и органической опредѣленности на жизнь души человѣческой. Здѣсь неизсякаемый источникъ творческой жизни человѣческаго духа. И не напрасны слова покойнаго нашего философа Н. Я. Грота: „никогда философія одного народа не повторяла философіи другого“, и еще: „чѣмъ сильнѣе значеніе личности, въ той или другой дѣятельности, тѣмъ значительнѣе вліяніе народности“¹⁾.

А. С. Хомяковъ говорилъ: „дѣятельность каждаго человѣка или общества, кажется мнѣ, всегда бываетъ тѣмъ живѣе и плодотворнѣе, чѣмъ менѣе самая область этой дѣятельности зависитъ отъ случайности и чѣмъ болѣе, напротивъ, она связана съ разумными законами своего историческаго развитія“²⁾. А развитіе дѣятельности человѣка необходимо происходитъ сначала среди своей семьи, потомъ среди своего народа, своей родной національности. Это подтверждаетъ въ дальнѣйшихъ своихъ словахъ тотъ же Хомяковъ. Только „вѣрный въ маломъ“ „поставляется надъ многими“, плодотворное служеніе великимъ историческимъ задачамъ возможно только при добросовѣстномъ отношеніи къ своимъ ближайшимъ обязанностямъ, а вѣдь каждый человѣкъ первѣе всего сынъ своего народа.

Народъ есть опредѣленное природою общественное тѣло, которое, въ свою очередь, какъ отдѣльный членъ, принадлежитъ къ великому тѣлу человѣческаго рода и представляетъ собою человѣчество въ маломъ видѣ. Народная жизнь въ полномъ смыслѣ слова не можетъ существовать, когда народъ странствуетъ, т. е. не имѣетъ опредѣленнаго мѣста для своего жительства, какъ, напримѣръ, въ извѣстную эпоху переселенія народовъ или когда, напримѣръ, евреи странствовали въ пустынь Аравійской. Эта жизнь лишь тогда заявляетъ себя, когда народъ дѣлается опредѣленною этно-

1) „Вопросы философіи и психологіи“ 1889 г., т. 1, стр. 16.

2) А. С. Хомяковъ, „Собраніе отдѣльныхъ статей и замѣтокъ“. Москва: 1861 г., стр. 691. Рѣчь о причинахъ учрежденія общества любителей словесности въ Москвѣ.

графическою единицей, когда онъ имѣетъ прочное, постоянное мѣстопробываніе, когда онъ вполне обоснуется въ странѣ, имѣющей извѣстныя границы, гдѣ онъ имѣетъ какъ свои алтари, такъ и домашніе очаги. Между народомъ и родною ему страню развивается съ теченіемъ времени и существуетъ отношеніе взаимности; оно состоитъ въ томъ, что страна вслѣдствіе культуры во многихъ отношеніяхъ принимаетъ отпечатокъ народныхъ особенностей, и наоборотъ — національныя особенности и національное развитіе, національный характеръ принимаютъ отпечатокъ естественной обстановки страны, напримѣръ, въ національной поэзіи, мотивахъ, образахъ и пр. Непосредственнымъ образомъ народныя особенности обнаруживаются даже въ фізіономіи (какъ, напр., у евреевъ), но прежде всего и главнымъ образомъ въ языкѣ и нарѣчій¹⁾.

Такимъ образомъ національная обособленность, съ одной стороны, составляется естественнымъ путемъ. Потому она необходимо является естественнымъ условіемъ для всякаго человѣческаго, всякаго духовнаго и нравственнаго развитія. Человѣкъ вообще можетъ развиваться для своего назначенія только въ обществѣ; но только тѣ, которые принадлежатъ къ одному и тому же народу, могутъ имѣть непосредственное общеніе другъ съ другомъ, могутъ понимать другъ друга не только вслѣдствіе общихъ потребностей и интересовъ, но прежде всего вслѣдствіе одного и того же языка, — языка родного, который есть необходимое условіе полнаго взаимнаго общенія и разумѣнія, какъ въ низшихъ временныхъ отношеніяхъ, такъ и въ высшихъ духовныхъ. Только посредствомъ слова могутъ происходить взаимныя сношенія между людьми, только посредствомъ слова духъ можетъ сообщаться духу; даже Духъ Божій говорилъ каждому на-

1) „Языкъ — это орудіе, посредствомъ коего проявляется дѣятельность умственныхъ силъ человѣка; это — сокровищница его умственныхъ богатствъ. Языкъ — это само племя, которое отождествляется съ нимъ“. См. „О существѣ національной индивидуальности и объ образовательномъ значеніи крупныхъ народныхъ единиц“. С.-Пб. 1873 г., стр. 29, 61—62. Ср. Cosmopolis, январь 1897 г., стр. 1—6, гдѣ, между прочимъ, говорится: въ языкѣ отразилась вся психологія души: „Онъ могучее растеніе, по каналамъ котораго движется человѣческая мысль изъ соннаго царства подпочвы къ свѣтлому міру небесъ“. Весьма характерично слово *языкъ*, которымъ обозначается именно племя или народъ: *шедише научите вся языки*.

роду на его собственномъ языкѣ, чтобы достигнуть общенія между Богомъ и людьми, о чемъ свидѣтельствуемъ день св. Пятидесятницы, когда каждый народъ слышалъ рѣчь, обращенную къ нему на его собственномъ языкѣ (Дѣян. II, 4—6). Посему родная національность есть необходимое благо для каждого человѣка, для каждого отдѣльнаго индивидуума въ извѣстномъ народѣ, и должна быть поддерживаема, защищаема и развиваема.

При этомъ, конечно, нужно помнить, что какъ ни важно значеніе, принадлежащее началамъ національности, однако никакой отдѣльный народъ не можетъ довлѣть самъ себѣ; онъ можетъ развиваться для своего назначенія, достигать совершенства только во взаимодействіи съ другими народами. Однако это ни въ какомъ случаѣ не служитъ подтвержденіемъ значенія и основательности космополитизма, этого печальнаго проявленія ученій матеріализма, пантеизма, куда должны мы отнести и ученіе гр. Л. Н. Толстого, и т. п. Космополитическій образъ мыслей (который будто бы вызывается усиливающимися международными сношеніями) ни въ какомъ случаѣ не долженъ, да и не можетъ уничтожать или приглушать любовь къ отечеству, но долженъ только указывать ей надлежащія границы. Каждый отдѣльный народъ, конечно, долженъ исполнять обязанность самоутвержденія, сохранять и отстаивать данныя ему отъ Бога особенности; онъ никогда не долженъ отдаваться рабскому подражанію другимъ народамъ. Но въ то же время онъ долженъ сознавать, что только этимъ однимъ онъ еще не можетъ выполнить своей задачи, какъ народъ, имѣющій свой собственный національный характеръ. Онъ можетъ считать себя къ этому способнымъ только тогда, когда, сознательно отдавшись общимъ задачамъ исторіи, великимъ общимъ цѣлямъ человѣческаго рода, онъ признаетъ себя отдѣльнымъ членомъ великой семьи народовъ. Задача исторіи не принадлежитъ тому или другому отдѣльному народу, но есть совокупная задача цѣлаго человечества и можетъ быть выполнена только чрезъ совокупную дѣятельность всѣхъ тѣхъ народовъ, которые вообще способны принимать участіе въ историческомъ движеніи, т.-е. назначены для дѣйствительнаго всесторонняго развитія. Каждый народъ, — даже наиболѣе богато одаренный природою, — имѣетъ извѣстную ограниченность, извѣстные недостатки. Поэтому

націи какъ съ своими духовными, такъ и физическими дарами должны находиться другъ къ другу въ отношеніи взаимныхъ услугъ. Народъ, который ничему не хочетъ учиться, ничего не хочетъ принимать отъ другихъ, но въ своемъ самовозвеличеніи хочетъ обращаться только къ самому себѣ, замыкаться въ самомъ себѣ, съ теченіемъ времени, по необходимости, будетъ все болѣе и болѣе удаляться отъ всего общечеловѣческаго, а стало-быть, и отъ своей истинной цѣли.

Итакъ, относиться къ національности, къ особенностямъ національнаго характера равнодушно во всякомъ случаѣ нельзя. Безъ національности, какъ безъ сердца, какъ безъ чувствъ, не можетъ быть полной истинной жизни человѣческаго духа. А между тѣмъ со всѣхъ сторонъ и съ самыхъ разнообразныхъ точекъ зрѣнія съ давнихъ временъ раздавались, и теперь не перестаютъ раздаваться голоса противъ дѣйствительно великаго идеальнаго значенія тѣхъ началъ, во имя которыхъ народы блюдутъ свой національный характеръ, свою національность. И гр. Л. Н. Толстой не сказалъ ничего новаго по этому вопросу, такъ какъ до него еще отрицалась иными и самая возможность логическаго и нравственнаго оправданія началъ національности и патриотизма, до него заподозривалась и ихъ жизненная необходимость; не онъ первый началъ проповѣдывать и ихъ будто бы грѣховность. Поэтому, что же удивительнаго, если и теперь даже среди русской интеллигенціи не трудно найти людей, кои вмѣстѣ съ Толстымъ не хотятъ, повидимому, согласиться съ тѣми славянофилами, которые, въ заботѣ о патриотизмѣ исходя изъ истинной сущности христіанства, „съ братолюбивою сущностью православія связывали“, какъ говоритъ В. С. Соловьевъ, „и весь строй народной жизни, основанной не на борьбѣ, а на общинной солидарности, обезпеченной не формальными гарантіями, а взаимнымъ довѣріемъ“¹⁾.

Въ частности утвержденіе гр. Л. Н. Толстого, что патриотизмъ, какъ забота о своемъ отечествѣ, о своей народности, несовмѣстимъ съ христіанствомъ, противорѣчитъ христіанскому ученію, основывается исключительно на недоразумѣніи.

¹⁾ В. С. Соловьевъ, „Національный вопросъ въ Россіи“. С.-Пб., изд. 2-е, стр. 79--80.

Гр. Л. Н. Толстой во многихъ своихъ брошюрахъ¹⁾, написанныхъ съ цѣлю доказать несомвѣстимость христіанства съ патріотизмомъ, говоритъ, что задача христіанства призывать людей къ единенію, а патріотизмъ ведетъ къ обособленію народовъ. На языкѣ истиннаго христіанина это возраженіе можетъ быть выражено такъ: задача Церкви Христовой призывать всѣхъ людей къ единенію подъ главенство Господа Христа, какъ Единаго Пастыря единаго стада. Между тѣмъ мы видимъ, что христіанскіе народы обособляются во имя сохраненія національности, національнаго характера. Нѣтъ ли здѣсь противорѣчія?

На первый взглядъ, пожалуй, можетъ показаться, что Церковь христіанская, имѣя сейчасъ упомянутую задачу, относится къ національнымъ чувствамъ, къ сохраненію національнаго характера, къ проявленіямъ національнаго духа лишь отрицательнымъ и несочувственнымъ образомъ. Именно, Церковь Христова, какъ бы въ противоположность національному началу, съ особенной силой указываетъ на начало общечеловѣческое, она какъ бы уничтожаетъ національныя преграды, устраняетъ раздѣленіе между іудеями и самарянами, между іудеями и язычниками, между греками и варварами и пр. По апостолу *нѣтъ іудей, ни еллинъ... вси бо едино о Христѣ Исусѣ* (Гал. 3, 28). Слѣдовательно, говорятъ, нѣтъ народностей, и, слѣдовательно, народы не должны обособляться во имя сохраненія національнаго характера. Истинный смыслъ этого изреченія, какъ и всѣхъ мѣстъ св. Писанія, говорящихъ о семъ предметѣ, тотъ, что Христосъ пришелъ на землю для того, чтобы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную, — будетъ ли то іудей, римлянинъ, язычникъ. Приведенныя слова св. апостола означаютъ, что въ христіанствѣ нѣтъ народностей высшихъ и низшихъ, — всѣ народности равны, а стало-быть, никакая народность въ очахъ Господа не преимуществуетъ предъ другою, права ихъ совершенно одинаковы²⁾. Если мы Церковь сравнимъ съ тѣломъ, то мѣсто и значеніе народностей въ лонѣ Церкви Христовой правдоподобно опредѣлится словами А. С. Хо-

1) „Въ чемъ моя вѣра“, стр. 251—254. „Христіанство и патріотизмъ“, гл. 13. „Патріотизмъ и правительство“. „Патріотизмъ или миръ?“ и пр.

2) Святиц. Б у т к е в и ч ъ, „Отношеніе Исуса Христа къ обществу, а общества къ Нему“ („Православное Обзорніе“ 1882 г., т. III)..

мякова, основанными на изреченіи св. апостола Павла. „Какъ тѣло имѣеть много членовъ, и всѣ члены, хотя ихъ и много, составляютъ одно тѣло, такъ и Церковь. Ибо *единымъ духомъ мы вси крестихомся, и вси единымъ духомъ напоихомся.* Но тѣло не есть одинъ членъ, а совокупность многихъ. Глазъ не можетъ сказать рукъ; ты мнѣ не надобна, или голова ногамъ: вы мнѣ не нужны. Напротивъ, члены тѣла, которые кажутся слабѣйшими, гораздо нужнѣе. Богъ такъ устроилъ тѣло, чтобы въ немъ не было раздѣленія, а всѣ члены одинаково заботились другъ о другѣ (1 Кор. XII, 12—27), и чтобы соразмѣрнымъ дѣйствіемъ каждаго члена совершался ростъ всего тѣла (Церкви) для его назиданія въ любви (Ефес. IV, 16). Таковъ основной прототипъ устройства Церкви. Здѣсь все основывается на живомъ взаимодействіи членовъ; здѣсь нѣтъ рѣзкаго, абсолютнаго раздѣленія между управляющими и управляемыми, между дѣятельными и пассивными членами“¹⁾.

Несомнительно, что Церковь христіанская, руководясь своею задачею, всюду ищетъ внутренняго чловѣка, назначеннаго къ безсмертію, призваннаго къ царству не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36). И если сказано, что *все едино будутъ, что будетъ едино стадо*, то въ самомъ высшемъ значеніи; это ради того святого единенія живыхъ и мертвыхъ, которое возвышаетъ христіанина надъ всякою землею силою и познаніемъ, ради единенія Церкви воинствующей и торжествующей²⁾. Первые исповѣдники Христа, святые апостолы, оставили все, вышли изъ своего отечества и племени, чтобы распространить во всемъ мірѣ царство Христово, и жили какъ люди, не имѣющіе земного отечества. То, что Иисусъ Христосъ предсказалъ объ Іерусалимѣ, исполнилось. Они должны были видѣть, какъ погибло ихъ собственное отечество и народъ, какъ погибло все іудейское государство; они должны быть всюду пришельцами и чужеземцами, и свою родину, свое право гражданства имѣть только на небѣ. Однако и они первѣе всего свято помнили „овецъ погибшихъ дому

1) Собраніе сочиненій А. С. Хомякова. Богосл. соч., изд. 1-е, стр. 55. По этому поводу можно читать у Н. Барсова въ книгѣ „Историческіе, критическіе, полемическіе опыты“, С.-Пб. 1879 г., стр. 48—55.

2) Архимандритъ Антоній, „Двѣ крайности: паписты и толстовцы“. Брошюра 1895 г., стр. 10 и др.

Израилева“, по заповѣди Спасителя; апостоль Павелъ, чтобы избавиться отъ оскорбленія, сослался на свое право римскаго гражданина (Дѣян. II, 25) и пр. Царство Божіе должно быть закваскою, проникающею и всю земную жизнь. *Малъ квасъ все смѣшеніе кваситъ* (1 Кор. V, 6; Гал. V, 9). Такъ говорили апостолы о дѣйственности слова Христова, которое, возбуждая энергію общечеловѣческаго сознанія, ведетъ къ единенію всѣхъ во Христѣ Иисусѣ. Но про ассимиляцію народовъ тутъ и рѣчи быть не можетъ, такъ какъ въ св. Евангеліи прямо сказано, что Господь всѣ народы соберетъ при концѣ міра предъ Своимъ судилищемъ (Мѡ. XXV, 32).

Относительно разграниченія народовъ велѣнія Божіи совершенно опредѣленны. Св. апостоль говоритъ: *отъ единыя крове произвелъ Богъ весь языкъ человѣчъ жити по всему лицу земному, уставивъ предъучиненная времена и предѣлы селенія ихъ възыскати Господа, да поне осяжутъ Его и обрящутъ* (Дѣян. XVII, 26—27), т.-е. указалъ имъ промежутки времени, періоды ихъ историческаго развитія, а также извѣстные предѣлы ихъ мѣстопробыванія, или назначилъ каждому народу свою землю, которая есть его отечество и которую дѣти должны называть землею отцовъ своихъ. Стало-быть, не случайно распредѣляются народы по землѣ, не случайно являются національные характеры. Въ приведенныхъ словахъ заключается та мысль, что національности должны имѣть свое значеніе и въ домостроительствѣ царства Божія, въ достиженіи челоуѣчествомъ своей конечной цѣли. Если народъ дѣлается христіанскимъ народомъ, то ни въ какомъ случаѣ онъ не теряетъ своего національнаго характера, а это означаетъ только, что въ этомъ народѣ всенепремѣнно будетъ сокрушенъ національный эгоизмъ, что народъ долженъ направляться и очищаться духомъ Христова ученія; это значить, что народъ чрезъ христіанскую вѣру долженъ сдѣлаться участникомъ въ благословеніяхъ Евангелія и при всѣхъ перемѣнахъ судьбы своей, въ горѣ и радости, долженъ находить только въ немъ свое убѣжище, свою опору; это значить, что народъ подъ плодотворными дѣйствіями духа Христова долженъ развивать свои народныя дарованія, данныя ему отъ Бога, свои таланты, ввѣренныя ему, чтобы такимъ образомъ занять указанное ему Богомъ положеніе въ цѣломъ челоуѣчествѣ, когда всѣ народы подъ руководствомъ Христа Господа

соединятся въ одно христіанское цѣлое. Поэтому отношеніе Церкви Христовой къ національности, къ выработанному каждой націей характеру есть въ одно и то же время очищающее и образующее или усовершенствующее.

Каждому народу, который подвергся воспитывающему вліянію Церкви Христовой, предстоитъ задача — познавать свои особенности, какъ хорошія, которыя даны ему Богомъ и которыя должны быть развиваемы и усовершенствуемы, такъ и грѣховныя, — которыя должны быть уничтожаемы. Познаніе этого для какого бы то ни было народа весьма трудно. Тутъ нуженъ каждой націи истинный учитель и вождь, задача котораго должна состоять въ томъ, чтобы помогать народу въ разумѣніи національных особенностей, существа національнаго характера какъ въ хорошемъ, такъ и въ дурномъ смыслѣ, чтобы каждый народъ зналъ, что ему дѣлать, чтобы быть членомъ единого стада подъ главою Единого Пастыря. Истинная св. Церковь Христова и должна быть здѣсь главнымъ надежнымъ вождемъ и непогрѣшимою руководительницею.

Основу, на которой Церковь выполняетъ свою святую задачу, составляютъ: священное Писаніе, правила св. апостоловъ, соборовъ, святыхъ отцовъ. И эта основа вся говоритъ за такую организацію жизни христіанскихъ народовъ, которая вовсе не ведетъ къ уничтоженію національнаго духа, питающаго патриотизмъ. Свидѣтельства священнаго Писанія вполне опредѣленно говорятъ въ пользу національной организаціи христіанскихъ обществъ истинно вѣрующихъ народовъ. Господь Иисусъ Христосъ, Спаситель нашъ, явился для всѣхъ людей и для всѣхъ народовъ, однако Онъ заповѣдалъ прежде любить ближайшихъ братій своихъ. *Еже Богъ сочета, человекъ да не разлучаетъ* (Мѡ. XIX, 6), Господь любитъ Свою Пречистую Матерь, названнаго Своего отца, обручника Иосифа, Свою родину, плакалъ объ Иерусалимѣ. *Нѣтъ добро отъяти хлѣба чадомъ и поврещи псомъ* (Мѡ. XV, 26), сказалъ Онъ хананеянкѣ, просившей помощи. Тотъ, кто далъ Своимъ ученикамъ повелѣніе прежде всего обращаться къ погнбшимъ овцамъ дома Израилева (Мѡ. X, 6) и считалъ тяжкимъ бѣдствіемъ то, что Его учениковъ прогоняли изъ синагогъ (Іоан. XVI, 2), не могъ смотрѣть на объединеніе каждого народа во имя соблюденія своего національнаго характера

въ области религіи, какъ на нѣчто не вполне совершенное или даже нѣчто такое, что стоитъ въ противорѣчій съ истинною организаціею Его царства. Равнымъ образомъ учили и св. апостолы. Апостолъ Павелъ, напримѣръ, говоритъ: *аще кто о своихъ, паче же о присныхъ не промышляетъ, вѣры отвергся есть, и невѣрнаго горшій есть* (1 Тим. V, 8). Этотъ святой апостолъ, который болѣе всѣхъ другихъ считалъ себя „должнымъ эллинамъ и варварамъ“ (Римл. I, 14), вполне принимаетъ во вниманіе національныя Церкви и пишетъ къ коринѳянамъ и святымъ „по всей Ахаіи“ (2 Кор. I, 1) и къ „Церквамъ галатійскимъ“ (Гал. 1, 2) и пр. Ученіе Христово не требуетъ безличности, стало-быть, оно не можетъ требовать и безнародности. „Требуемое имъ отъ лицъ и отъ народовъ перерожденіе или обновленіе не есть уничтоженіе естественныхъ свойствъ и силъ, а только видоизмѣненіе ихъ, сообщеніе имъ новаго содержанія и направленія. Какъ Петръ и Іоаннъ (апостолы) послѣ возрожденія ихъ духомъ Христовымъ сохранили положительныя особенности и отличительныя черты своихъ характеровъ, нисколько не обезличились, а, напротивъ, усилили и развили свою индивидуальность, такъ должно быть и съ цѣлыми народами, принимающими христіанство“, говорятъ В. С. Соловьевъ¹⁾.

Дѣйствительное усвоеніе христіанства должно многое уничтожить въ жизни извѣстной народности, но все это, подлежащее уничтоженію въ силу высшаго принципа, не составляетъ положительной особенности или характера, который остается. Если христіанская вѣра и уничтожить что въ извѣстномъ народѣ, освободить его отъ чего-либо, то это освобожденіе можетъ только укрѣпить народность, усилить характеръ ея.

Если обратимся къ канонамъ церковнымъ, то они намъ скажутъ, что никакая Церковь и никакое церковное управленіе не существовали, и не могутъ существовать безъ точно опредѣленныхъ границъ и своихъ законоположеній. Древняя Церковь считала непозволительнымъ разрушать границы различныхъ помѣстныхъ Церквей; управленіе же этихъ Церквей распредѣлялось между ихъ епископами.

Уже согласно „правиламъ святыхъ апостолъ“ древняя все-

¹⁾ В. С. Соловьевъ, „Оправданіе добра“, С.-Пб. 1897 г., стр. 372 сл.

ленская Церковь, сохраняя обособленіе церковныхъ обществъ, въ единомысліи многихъ епископовъ съ ихъ особымъ главою полагала гарантію правильности церковныхъ отношеній и вмѣстѣ каноническій центръ церковнаго управленія для каждой самостоятельной Церкви. „Епископамъ всякаго народа подобаетъ знати перваго изъ нихъ, и признавати его, яко главу, и ничего превышающаго ихъ власть не творити безъ его разсужденія: творити же каждому только то, что касается до его епархіи и до мѣстъ, къ ней принадлежащихъ. Но и первый ничего да не творитъ безъ разсужденія всѣхъ. Ибо тако будетъ единомысліе, и прославится Богъ о Господѣ во Святомъ Духѣ, Отецъ и Сынъ и Святыи Духъ“¹⁾. Этотъ канонъ, разъясняя взаимныя между епископами отношенія, которыми долженъ утверждаться и поддерживаться порядокъ въ правильномъ теченіи церковной жизни, указывая при этомъ на преимущество одного изъ нихъ (преимущество по важности епископской кафедрѣ, занимаемой имъ), но и ему предписывая ничего не дѣлать безъ совѣта съ прочими, какъ бы освящаетъ раньше упомянутый нами законъ цѣлесообразнаго развитія народовъ: единство въ разнообразіи.

Второй вселенскій соборъ, подтверждая въ первомъ канонѣ никейское исповѣданіе вѣры, во второмъ канонѣ провозгласилъ: „областные епископы да не простираютъ своей власти на Церковь, за предѣлами своей области (*ἐπὶ τὴν διοίκησιν*) и да не смѣшивають Церквей: но, по правиламъ, Александрійскій епископъ да управляетъ Церквами токмо египетскими: епископы восточные да начальствуютъ токмо на Востокѣ, съ сохраненіемъ преимуществъ антиохійской Церкви, правилами никейскими признанныхъ: также епископы области Асійскія (*τῆς Ἀσιατικῆς διοικήσεως*) да начальствуютъ токмо въ Асїи: епископы Понтійскіе да имѣютъ въ своемъ вѣдѣніи дѣла токмо Понтійскія области, Фракійскіе — токмо Фракіи. Не бывъ приглашены, епископы да не переходятъ за предѣлы своей области для рукоположенія или какого-либо другаго церковнаго распоряженія. При сохраненіи же вышеписаннаго правила о церковныхъ областяхъ, явно есть, яко дѣла каждой области благоучреждати будетъ соборъ тоя же области (*τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἢ τῆς ἐπαρχίας Σύνοδος διοικῆσει*),

¹⁾ Правило св. апостоль 34-е.

какъ опредѣлено въ Никеѣ. Церкви же Божіи у иноплеменныхъ народовъ должны быть правимы по соблюдавшемуся до нынѣ обыкновенію отцевъ“. Рѣчь здѣсь идетъ о необходимой для управленія помѣстными Церквами юрисдикціи. И вотъ соборъ, такимъ образомъ, фактически исключаетъ всякую универсальную юрисдикцію.

И другіе вселенскіе соборы на дѣло выполненія Церковью христіанскою своей задачи — призывать всѣхъ къ высшему единенію, смотрѣли точно такъ же. Четвертый вселенскій соборъ, напримѣръ, постановлялъ: „аще который клирикъ со клирикомъ же имѣеть судное дѣло: да не оставляетъ своего епископа“¹⁾. Шестой вселенскій соборъ, Трульскій, настолько свято чтить обособленность помѣстныхъ Церквей, что 35-мъ правиломъ своимъ не дозволилъ митрополитамъ даже по смерти епископа „присвояти имѣніе его или Церкви его: но да состоитъ оно подъ охраненіемъ клира той Церкви“, а 39-мъ правиломъ прямо подтвердилъ, что обособленіе жителей извѣстной области во имя сохраненія національнаго характера, — сохраненія своихъ обычаевъ, соблюдается церковнымъ законоположеніемъ. Сославшись на богоносныхъ отцовъ, онъ постановилъ: „да будутъ соблюдаемы обычаи каждыя Церкви“²⁾.

Если мы обратимся къ правиламъ и постановленіямъ помѣстныхъ соборовъ, то найдемъ подтвержденіе того же. Таковы, напримѣръ, правила соборовъ — Анкирскаго 13-е, Антиохійскаго 3, 4, 6, 9, 12, 20-е; Карфагенскаго 28, 37, 64, 65, 67, 91, 101-е; Сардикійскаго 13, 14, 15-е и др.

Такимъ образомъ и правила святыхъ апостоловъ, и правила вселенскихъ соборовъ, и правила соборовъ помѣстныхъ согласны въ томъ, что обособленіе нѣкоторыхъ частныхъ — или даже епархіальныхъ — Церквей во имя національныхъ интересовъ или большихъ удобствъ по управленію не можетъ быть противно заповѣди Церкви — призывать всѣхъ подѣ главенство Христа Господа въ единое стадо Его.

Въ древней Церкви все было такъ разграничено, что, по канонамъ ея, власти епископа, какъ представителя каждой

¹⁾ Четвертаго вселенскаго собора правило 9-е.

²⁾ И это несмотря на то, что соборъ происходилъ послѣ того, какъ началось время великаго переселенія народовъ, когда существовавшее дотогѣ въ западно-римской имперіи дѣленіе на провинціи исчезло, а вмѣстѣ съ нимъ и дѣленіе на помѣстныя Церкви.

Церкви, положень опредѣленный предѣль, — никакой епископъ не долженъ учить всенародно въ непринадлежащемъ ему городѣ, не долженъ присвоить себѣ клириковъ, принадлежащихъ къ предѣлу другого епископа, не долженъ рукополагать когolibо безъ согласія его епископа, не долженъ принимать запрещенныхъ и изверженныхъ другимъ епископомъ и вообще вмѣшиваться въ дѣйствія и распоряженія другого епископа и пр. ¹⁾.

Святые отцы и учителя Церкви, какъ восточной, такъ и западной, на дѣло выполненія христіанскою Церковію своей задачи — служить объединенію людей — смотрѣли такъ же. Святый Василій Великій прямо утверждалъ, что „подобаетъ послѣдовати обычаю каждая страны“ ²⁾. Отцы западной Церкви проводили ту же мысль. Уже св. Кипріанъ Кареагенскій въ половинѣ III вѣка относительно церковнаго суда заявлялъ, напримѣръ, что пространство дѣйствій церковнаго суда опредѣляется границами извѣстнаго округа; изслѣдованіе преступленія и рѣшеніе по поводу его въ другой церковной области не имѣетъ никакой силы ³⁾. Обстоятельнѣе высказывается блаженный Августинъ, еп. Иппонскій, который около 400 года по Р. Х. написалъ въ двухъ книгахъ отвѣты „на вопросы Іаннуарія“. Этотъ Іаннуарій спрашивалъ блаженнаго епископа Иппонскаго, какъ поступать въ такомъ случаѣ, если придется прійти въ другую Церковь и тамъ встрѣтить совершенно иные нравы и обычаи. Августинъ, ссылаясь на св. Амвросія, отвѣчаетъ, что нужно въ каждой Церкви сообразоваться съ господствующими въ ней „нравообычаями“. Для всѣхъ вѣрующихъ обязательно то, что опирается на священное Писаніе или на опредѣленія вселенскихъ соборовъ, или на всеобщее употребленіе въ Церкви. Но рядомъ съ этимъ есть вездѣ особенности, которыя можно терпѣть и допускать, насколько онѣ не противорѣчатъ и добрымъ нравамъ ⁴⁾. Блаженный Иеронимъ смыслъ христіанства также

1) Кромѣ приведенныхъ доселѣ правилъ, можно указать и еще, напримѣръ, правила св. апостоловъ 14, 16-е; 1 вселенскаго собора 16-е; IV вселенскаго собора 20, 23-е и др.

2) Первое каноническое посланіе св. Василія Великаго къ Амфилохію, еп. Иконійскому. Правило 1-е.

3) „Творенія св. Кипріана Кареагенскаго“. Письмо 47-е.

4) Ad inquisitiones Iannuarii: II, 34. Смыслъ всего этого сочиненія сводится къ тремъ положеніямъ: in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

видѣлъ въ братскомъ единеніи всѣхъ, онъ говорилъ, напри-
мѣръ: „сколько разностей народныхъ, столько же почти и
поющихъ хоровъ (славу Христа). Но между ними (что со-
ставляетъ исключительно христіанскую добродѣтель) нѣтъ
никакого спора изъ-за своекорыстія ли, или изъ побужденія
гордости, но общее соревнованіе изъ-за смиренія“¹⁾).

Принципъ обособленія частныхъ, помѣстныхъ Церквей изъ
уваженія къ національному характеру, къ народнымъ обы-
чаямъ каноны церковные проводили и по отношенію къ ново-
основывающимся Церквамъ „среди варварскихъ народовъ“. Такия Церкви получали себѣ первыхъ епископовъ, конечно,
отъ какой-нибудь ближайшей помѣстной Церкви и оставались
въ зависимости отъ нея, но только до тѣхъ поръ, пока не
укрѣплялись настолько, чтобы сдѣлаться самостоятельными
національными Церквами²⁾).

При этомъ первѣе всего, конечно, нужно помнить, что
для всякой помѣстной Церкви, несмотря на ея обособлен-
ность во имя національнаго характера, обязательна *вѣра,*
однажды преданная святымъ (Іуд. 3), потому что для всякаго
отдѣльнаго лица, для всякаго отдѣльнаго народа, какъ и для
всѣхъ вмѣстѣ, сохраняетъ свое значеніе слово Господне:
одинъ у васъ учитель (Мѣ. XXIII, 8) и *Христосъ есть*
тотъ же, вчера и сегодня и во вѣки (Евр. XIII, 8). Даже
ангелъ съ небесъ не имѣлъ бы права проповѣдывать намъ
другое евангеліе, чѣмъ какое изначала возвѣстили намъ
святые апостолы (Гал. 1, 8 и слѣд.).

Всякая частная Церковь можетъ быть обособлена во имя
сохраненія народомъ, составляющимъ ее, своего національ-
наго характера, но никогда она не должна упускать изъ
вида, что, облекая вѣчныя истины христіанства по человѣ-
ческому разумнію въ человѣческія слова, не можетъ при-
тязать на свою исключительную, единоличную непогрѣши-
мость, и должна всенепремѣнно съ уваженіемъ относиться
ко всѣмъ, кто право исповѣдуетъ догматы Спасителя нашего,
гласящій: *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе единого*
истиннаго Бога, и Ею же послалъ еси Иисусъ Христа
(Іоан. XVII, 3). При такомъ настроеніи всякая національ-

¹⁾ „Творенія блаженнаго Іеронима“. Письмо 44-е къ Марцеллѣ, т. II, 1865 г., стр. 12.

²⁾ Карѳагенскаго собора правило 112-е.

ность, всякая страна, конечно, будетъ стремиться къ тому, чтобы находить въ своемъ языкѣ наивозможно болѣе удачное и понятное выраженіе для вѣчной истины, но она всегда будетъ готова исправить это выраженіе или даже и совсѣмъ отказаться отъ него, если оно окажется, при согласованіи съ сознаниемъ истинно-вселенской Церкви, неудовлетворительнымъ.

Такимъ образомъ, нигдѣ нельзя найти основанія къ тому, чтобы вѣрующіе христіане могли опасаться обособленія христіанскихъ народовъ во имя сохраненія ими національнаго характера, могли найти въ этомъ противорѣчіе задачѣ христіанства, а само собою и христіанской Церкви — призывать человѣчество къ высшему единенію подѣ главенство Христа, какъ единаго Пастыря Единаго стада. Напротивъ, всякій истинно просвѣщенный христіанинъ вмѣстѣ съ третьимъ вселенскимъ соборомъ съ полною радостною увѣренностью признаетъ за Церковью каждой страны и каждого народа права на автономію. Только при этомъ условіи Церковь христіанская можетъ соблюдать, по апостолу, *единеніе духа въ союзѣ мира* (Еф. IV, 3).

Исходя изъ всѣхъ этихъ чисто христіанскихъ началъ, Церковь и освящаетъ патриотизмъ, какъ заботу объ укрѣпленіи каждымъ народомъ своего національнаго характера. Гр. Л. Н. Толстой въ одной изъ послѣднихъ своихъ брошюръ о патриотизмѣ сѣтуетъ: „всѣ мои доводы объ отсталости, несвоевременности и вредѣ патриотизма встрѣчались и встрѣчаются до сихъ поръ молчаніемъ“¹⁾. Чтѣ же отвѣтить ему, когда утверженіе его, что Церковь „искусственно поддерживаетъ патриотизмъ“ и этимъ „разъединяетъ людей“? завѣдомо несправедливо. Отношеніе истиннаго христіанства къ обособленію народовъ во имя сохраненія ими національнаго характера мы сейчасъ видѣли; видѣли и то, что Церковь православная, проводя въ жизнь завѣты христіанства по этому вопросу, ни на шагъ не отступала и не отступаетъ отъ нихъ. Освящая патриотизмъ, призывая насъ къ любви къ отечеству, Церковь имѣетъ единственную цѣль, чтобы

¹⁾ Гр. Л. Н. Толстой, „Патриотизмъ и правительство“, 1900 г. Maldon, Essex, England, стр. 1.

какъ отдѣльный человѣкъ, такъ и каждый народъ на правильномъ самопознаніи могъ основывать всѣ свои общечеловѣческія обязанности. Л. Н.—чу угодно утверждать, что пастыри Церкви — на его языкѣ: жрецы — „умышленно удерживаютъ людей въ отжившей идеѣ патріотизма“ для того, чтобы этою идеей возбуждать вражду между народами¹⁾. Въ самомъ же дѣлѣ, объ этой идеѣ вотъ что, на примѣръ, читаемъ мы въ книгѣ, по которой учатъ будущихъ пастырей Церкви и по какой послѣдніе должны учить всѣхъ другихъ патріотизму: „Каждый христіанинъ долженъ любить свое отечество. Любовь къ отечеству, т.-е. къ извѣстнымъ образомъ сложившемуся быту, тогда только удерживаетъ христіанскій характеръ, когда она соединена съ убѣжденіемъ, что всѣ люди призваны къ осуществленію единого царства Божія; слѣдовательно, когда она чужда всякой исключительности. Любовь къ отечеству часто бываетъ не что иное, какъ гордость и самолюбіе. Сущность христіанской любви къ отечеству прекрасно выражена въ словахъ св. первомученика Стефана: *мужіе, братія есте вы: вскую обидите другъ друга* (Дѣян. 7, 26)“²⁾. Можно ли тутъ найти хоть какой-нибудь намекъ на стремленіе къ разьединенію людей? Такой патріотизмъ сроденъ и нашему національному духу, такая идея патріотизма, какъ основа высшей идеи братства, была всегда самою родною истинно русскому человѣку: вѣдь еще родители Ильи Муромца, научая его любить свое отечество, внушали ему: „не помысли злова на татарина, не убей въ чистомъ полѣ христіанина“. Неужели такой патріотизмъ враждебенъ христіанству?

Законъ жизни говоритъ: кто хочетъ служить дѣлу любви среди всего человѣчества, тотъ долженъ научиться любить свой народъ, свое отечество. Вотъ почему мы и утверждаемъ, что гр. Л. Н. Толстой обольщается, когда говоритъ: „я знаю, что благо мое связано съ благомъ всѣхъ людей міра, служеніе же благу своего народа жалко и отвратительно“³⁾. Этимъ онъ показываетъ только, что то, чтò по закону всемогущаго Бога и по закону исторіи человѣчества велико и

¹⁾ Ibid., стр. 6, 8 и др.

²⁾ Пятницкій. „Опытъ православнаго нравственнаго богословія“, Ставрополь 1890 г., стр. 329—330.

³⁾ Гр. Л. Н. Толстой, „Въ чемъ моя вѣра“, стр. 252.

свято, ему хочется унижить, извратить и святотатственно поругать. Не трудно найти и причину, побуждающую его къ этому. Оттого все это происходитъ, что Толстой, хотя и называетъ любовь главною основою жизни, но въ себѣ самомъ эгоизма не можетъ подавить, и какъ Парциссъ, влюбленный въ самого себя, не въ силахъ преклониться предъ любовью истинно-христіанскою, и сочиняетъ свою любовь: „предметъ этой любви, по Толстому, находится не внѣ себя, не въ совокупности личностей въ семьѣ, родѣ, государствѣ, человѣчествѣ, во всемъ внѣшнемъ мірѣ, но — въ себѣ же, въ своей личности, но личности божеской, сущность которой есть та самая любовь, къ потребности расширенія которой приведена была личность животная, спасаясь отъ сознанія своей погибельности“¹⁾. Логика здѣсь такая: каждый ищетъ своего блага, благо личности въ благѣ общемъ, но желательно, чтобы это благо не было грубо эгоистично, имѣло бы характеръ возвышенный. И такъ, оно не должно быть въ общемъ довольствѣ и покоѣ. Въ чемъ же? Въ нравственномъ усовершенствованіи личностей? Нѣтъ, тогда нужно признать безсмертіе. Толстой не желаетъ этого, и отвѣчаетъ: въ Богѣ. А такъ какъ Бога-то отдѣльнаго отъ моего бытія, отъ бытія міра, у него нѣтъ, то онъ поясняетъ: „въ лучшей части твоего собственнаго бытія и ищи блага, ее и люби“. Какая же лучшая часть моего бытія? Любовь. Такъ вотъ эту-то любовь и люби. Это конечно, странно, но Л. Н.—чѣ, преувеличивъ силу собственнаго разума, все-таки пришелъ къ этому. Логика вещей заставляетъ его признать любовь къ людямъ неотторжимою отъ любви къ Богу, а боязнь истинной вѣры — или кичливости передъ нею — мѣшаетъ ему называть Его личностью: вотъ и получается странность. Между тѣмъ все будетъ ясно, если станемъ на точку зрѣнія чисто христіанскую: въ любви къ ближнимъ мы ищемъ не внѣшняго ихъ блага, но блага ихъ въ Богѣ, въ общемъ радостномъ приближеніи къ Нему чрезъ исполненіе заповѣдей по слову Господню (Іоан. XV, 9—10). Эта точка зрѣнія открыла бы Толстому и ту силу общественной жизни, которой не доискался онъ, стремясь найти свои устои общественнаго усовершенствованія. Сила эта не есть общественное

¹⁾ Гр. Л. Н. Толстой, „Царство Божіе внутри васъ“, т. I, стр. 133.

мнѣніе, какъ думаетъ Толстой, а быть христіанскій, духъ народа, нѣкая коллективная воля и идея, привлекающая къ себѣ людей своею внутреннею правдою. Эта сила и утверждаетъ жизнь нашей родины, она и питаетъ чувства святого патриотизма. Эту силу христіанскаго быта, національнаго христіанскаго характера, вмѣсто вымышленныхъ правилъ гр. Толстого, и должны усвоивать всѣ, желающіе выполнять слова святого апостола: *не любимъ словомъ, ниже языкомъ, но дѣломъ и истиною* (I Иоан. 3, 18)¹⁾.

Напрасно Л. Н. Толстой, высказавъ утверженіе, что „отреченіе отъ отечества, космополитизмъ“, „хорошъ и высокъ“, притязаетъ прикрыться ученіемъ евангельскимъ, — ученіемъ христіанскимъ. Узы народности и чувства патриотизма несомнѣнно святыя по тому естественному закону, который Творцомъ начертанъ на сердцахъ богоподобной природы человѣческой, являются столь же святыми и законными и съ точки зрѣнія ученія христіанскаго, Богомъ откровеннаго. Раскройте Библию: какъ чудно изображена въ ней чистая, святая любовь къ отечеству! Вотъ еще ветхозавѣтный мудрецъ вписываетъ въ книгу своихъ высокихъ подвиговъ и откровеній этотъ законъ жизни, по которому „всякое животное любить подобное себѣ и всякій человѣкъ искреннаго своего“, что „всякая плоть по роду собирается“, что „подобному себѣ прилѣпится мужъ“ (Сир. XIII, 19—20). А вотъ видится намъ въ отдаленной вѣкахъ той же исторіи библейской и живой примѣръ трогательной привязанности къ родной землѣ: дѣти разореннаго Іерусалима неудержимо плачутъ *на землѣ чуждей, егда воспомянути* имъ своего родимаго *Сіона. Аще забуду тебе, Іерусалиме, забвена буди десница моя! прилѣпни языкъ мой гортани моему, аще не помяну тебе!* (Псал. 136, 4—6). Вотъ древній пророкъ Іеремія изъ глубины сердца, которое, по его словамъ, такъ *глубоко челоуѣку* (Іер. XVII, 9), *день и ночь* проливаетъ святыя слезы о побѣжденныхъ дочерехъ людей своихъ (IX, 1). Вотъ великій пророкъ Божій Моисей ради своихъ соотчичей отказывается отъ роскоши и счастья при дворѣ фараономъ:

¹⁾ Архимандритъ Антоній (нынѣ епископъ Волынской). Нравственное ученіе въ сочиненіи Толстого: Царство Божіе внутри насъ — предъ судомъ ученія христіанскаго. 1897 г., стр. 58—87.

желаетъ лучше страдать съ единоплеменниками своими, нежели имѣть довольство съ чужими (Евр. XI, 25, 26). Вотъ тотъ же святой бытописатель молить Бога — лучше изгладить его самого изъ книги жизни, но не лишать Своего благоволенія родной его народъ (Исх. XXXII, 32) и т. д. Словомъ, уже въ ветхомъ завѣтѣъ возстаетъ предъ нами великій сонмъ представителей самага высокаго патриотизма. И все это великіе праведники, все это лучшіе представители ветхозавѣтнаго міра! Тутъ, въ сонмѣ этомъ, сверхъ упомянутыхъ, мы видимъ величественные образы Иисуса Навина, Самуила, Давида, Иліи, Елисея, Исаи, Данила, Ездры, Зоровавеля, Нееміи, братьевъ Маккавеевъ, а также и великихъ женъ-патріотокъ: Маріамы, Девворы, Есѣиры, Юдиои. Въ новомъ завѣтѣъ вспомнимъ хоть только два, но самые разительные и авторитетные примѣра, образца патриотизма. Самъ высочайшій идеаль и недосыгаемый образецъ всякаго совершенства, Самъ Спаситель нашъ показалъ намъ примѣръ и сыновняго послушанія (Лук. II, 51), и дружеской преданности (Іоан. XI, 3, 33—36), и, наконецъ, любви къ народу Своему, къ бѣдной неблагодарной Іудеѣ, которую благоволилъ избрать Своимъ отечествомъ на землѣ. Пришедшій спасти весь міръ, Онъ однако всѣ дни служенія Своего посвятилъ Іудеѣ, хотя не имѣлъ въ ней гдѣ главу подклонить и видѣлъ въ ней только нечестіе, беззаконіе и царство грѣха. Снизойдя возвѣстити евангеліе царствія всему человечеству, Онъ однако прежде всего пришелъ къ Своимъ (Іоан. I, 11), къ единоплеменникамъ, къ овцамъ погибшимъ дома Израилева (Мѣ, XX, 24), — имъ прежде всего проповѣдывалъ Онъ ученіе Свое, ихъ прежде всѣхъ хотѣлъ собрать около Себя, какъ птица собираетъ птенцевъ подъ крылья свои (Мѣ. XIII, 37—39); на нихъ Онъ излилъ потоки Своихъ безмѣрныхъ благодѣяній, чудотвореній, исцѣленій, хотя и встрѣтилъ въ нихъ только вражду, ненависть, хотя и пріялъ отъ нихъ мученія и смерть. Можно ли себѣ даже представить только что-либо еще выше, святѣе, самоотверженіе такой любви къ своимъ соотечественникамъ, къ своимъ приснымъ? Такой именно Христовъ, самоотверженный патриотизмъ усвоенъ былъ и Его учениками. Изъ всего несмѣтнаго множества великихъ христіанскихъ апостоловъ, проповѣдниковъ, отцовъ и учителей, остановимъ взоръ свой на томъ апостолѣ, который, будучи іудеемъ, всю

жизнь свою отдалъ на дѣло проповѣди иноплеменникамъ, язычникамъ, — на томъ апостолѣ, который прямо заявлялъ, что въ Иисусѣ Христѣ нѣтъ ни іудея ни грека... Этотъ величайшій изъ древне-христіанскихъ — да позволено будетъ такъ выразиться — космополитовъ однако признается о себѣ: „забота у меня великая, и неотступная болѣзнь сердцу моему: я желалъ бы самъ быть отлученнымъ отъ Христа, лишь бы только *братья мои по крови* къ Нему пришли“ (Римл. IX, 2—3). Можетъ ли быть еще пламеннѣе любовь „къ братьямъ своимъ по крови“, къ своему народу — этой любви апостола, изъ-за кровныхъ своихъ готоваго на самое страшное, на трудно вообразимое самопожертвованіе: на лишеніе Христа, съ Которымъ, — тутъ же говорилъ онъ, — не могли разлучить его ни смерть ни жизнь (VIII, 38, 39)! Наконецъ, не этотъ ли же апостолъ, который больше всѣхъ возмущался „тѣсною“ народа своего, сказалъ: кто не любитъ ближнихъ своихъ, особенно же присныхъ (всегдашнихъ, ближайшихъ), тотъ, значить, отъ вѣры отрекся, тотъ хуже невѣрныхъ“ (1 Тим. V, 8)? Одно это слово великаго апостола для насъ въ тысячу разъ убѣдительнѣе всѣхъ тѣхъ хитроумныхъ измышленій, благодаря которымъ Толстой только космополитизмъ считаетъ хорошимъ и высокимъ; одно это слово апостольское можетъ уничтожить всѣ стрѣлы, выпущенныя противъ патріотизма горделивою мыслью Л. Н. Толстого.

Если мы теперь станемъ на точку зрѣнія здраваго смысла, то для насъ неопровержимо будетъ то, что патріотизмъ утверждаетъ въ насъ нравственный долгъ, зоветъ насъ къ священной обязанности — прежде всего съ благоговѣніемъ хранить наслѣдственный капиталъ отеческихъ завѣтовъ и добытыхъ предками успѣховъ и завоеваній въ умственной и нравственной сферахъ, а потомъ чтобы вѣрнѣе и безошибочнѣе идти впередъ, служить благу отечества — постоянно внимать голосу исторіи, поддерживая живую солидарность съ лучшими людьми минувшихъ поколѣній. Кому неизвѣстно, что всякій честный гражданинъ земли, желающій съ пользою помѣстить свои силы и дарованія въ родной странѣ, прежде всего обязанъ въ самомъ себѣ, въ своемъ сердцѣ помѣстить свою родную страну. Не даромъ И. С. Тургеневъ, едва ли не большую долю своей жизни прожившій за границей и поэтому

безпристрастный по интересующему насъ вопросу, высказаль такой приговоръ о холодномъ отношеніи къ родинѣ и о космополитизмѣ: „несчастіе Рудина состоитъ въ томъ, что онъ Россіи не знаетъ; и это точно большое несчастіе. Россія безъ каждаго изъ насъ обойтись можетъ, но никто изъ насъ безъ нея не можетъ обойтись. Горе тому, кто это думаетъ; двойное горе тому, кто дѣйствительно безъ нея обходится. Космополитизмъ — чепуха, космополить — нуль, хуже нуля: внѣ народности — ни художества, ни истины, ни жизни, ничего нѣтъ. Безъ фізіогноміи не бываетъ даже идеальнаго лица; только пошлое лицо возможно безъ фізіогноміи“.

Національность! Вотъ сокровище, блюсти которое надлежитъ каждому народу, всѣмъ и каждому изъ составляющихъ его индивидуумовъ. Но можно ли охранять то, польза и цѣнность чего не вполне ясна? Нѣтъ. Патриотизмъ и заставляетъ каждаго изъ насъ уяснить себѣ эту цѣнность. Вотъ почему Церковь христіанская и освящаетъ патриотизмъ, какъ защиту національности. При этомъ она, какъ высшее и полное выраженіе христіанства, ни на іоту не отступаетъ отъ своей задачи — призывать человѣчество къ высшему единенію подъ главенство Христа, какъ Единаго Пастыря единаго стада. И напрасно гр. Л. Н. Толстой смущаетъ мало-вѣрныхъ, обвиняя Церковь въ „непризнаніи равенства и братства всѣхъ людей“ и считая патриотизмъ несомвѣстимымъ съ нравственными правилами христіанства¹⁾.

Л. Н. Толстому нужно бы лишь усвоить, въ чемъ состоитъ истинно-христіанское единеніе, истинно-евангельское равенство и братство, и тогда патриотизмъ пересталь бы быть для него больнымъ мѣстомъ. А какъ просто это ученіе о единеніи и братствѣ!... Самъ Господь нашъ Иисусъ Христосъ молился Отцу небесному о вѣрующихъ въ Него: *Отче Святый, соблюди ихъ во имя Твое, ихъ же далъ еси Мнѣ, да будутъ едино, яко же и мы* (Іоан. XVII, 11). Самое высшее единеніе будетъ, конечно, въ Его небесномъ царствѣ, про которое Онъ сказаль, что оно не отъ міра сего (Іоан. XVIII, 36). Такое единеніе Онъ даже уподобляетъ блаженному единству Отца и Сына (Іоан. XVII, 21). Но и здѣсь на землѣ воз-

¹⁾ Л. Н. Толстой, „Христіанство и патриотизмъ“, изд. Эллидина 1895 г. Женева, стр. 51, 53.

можно святое единеніе. Самъ Господь предсказалъ, что оно будетъ: *и будетъ едино стадо и Единъ Пастырь* (Іоан. X, 16). Пастырь — это Самъ Господь, какъ и сказалъ Онъ о Себѣ: *Азъ есмь пастырь добрый*; а стадо — это Церковь христіанская, это — вѣрующіе въ Него, за которыхъ Онъ положилъ душу Свою и которые знаютъ Его и слушаютъ гласа Его, какъ овцы пастыря (ст. 14—16). Предсказаніе Господа сбывалось въ первобытной христіанской Церкви, которая, по длинно, была единымъ стадомъ, братствомъ, гдѣ, по свидѣтельству слова Божія, *бгъ сердце и душа едина* (Дѣян. IV, 32). Сбывалось и впослѣдствіи — во времена вселенскихъ соборовъ, которые именно и выражали собою единство всемірной христіанской Церкви, какъ единого стада подъ главою Единого Пастыря — Христа Господа. Единство это не нарушилось и теперь. Путь къ нему открываетъ православная восточная Церковь. Это — единеніе всемірнаго христіанскаго братства во имя Единого Главы и Пастыря Церкви Господа Іисуса Христа. Церковь православная не ищетъ сама власти надъ всѣмъ свѣтомъ, и ни за кѣмъ однимъ не признаетъ права на такую власть. Союзъ, ею освящаемый, не есть союзъ господства и подчиненія, а такой *союзъ братства*, при которомъ бы общества или Церкви христіанскія разныхъ странъ и народовъ сами вѣдали и строили свои дѣла, были другъ предъ другомъ какъ независимыя, свободныя и равныя, и только *спостышествовали другъ другу любовію*, т.-е. помогали совѣтомъ, увѣщаніями, жертвами и др., а не принуждали другъ друга. Въ случаяхъ же чрезвычайныхъ, когда бы потребовалось заявленіе общей для всего христіанства власти церковной, оно имѣло бы мѣсто на вселенскомъ соборѣ, гдѣ каждая Церковь имѣла бы своего представителя и гдѣ надъ соборомъ не стояла бы никакая власть, кромѣ невидимой власти Духа Божія, говорящаго устами собора. Само собою разумѣется, что это всемірное братство христіанскихъ Церквей или обществъ предполагаетъ братство самихъ христіанъ, какъ каждой Церкви отдѣльно, такъ и всѣхъ Церквей вмѣстѣ. Такое-то братство съ самаго начала легло *въ основу*, стало душою христіанскаго сообщества въ мірѣ, такъ что для первенствующихъ христіанъ, кромѣ названія христіанъ, другимъ общимъ названіемъ было — *братіе*. Вотъ такое-то единеніе — истинное единеніе по заповѣди Христа Господа и проповѣдуется

Церковью православною, и оно ни въ какомъ случаѣ не можетъ противорѣчить обособленію христіанскихъ народовъ во имя сохраненія ими національнаго характера, а отсюда — и естественному чувству патриотизма. Кто отъ истины, тотъ, несомнѣнно, послушаетъ не Л. Н. Толстого, а голосъ вѣчной Истины, которая говоритъ намъ: *ищите прежде всего царства Божія и правды Ею, и остальное все приложится вамъ* (Мѣ. 6, 33); и такой человекъ не перестанетъ быть патриотомъ, когда своимъ христіанскимъ сердцемъ будетъ взывать со всѣми истинными христіанами: *возлюбимъ другъ друга да единомыслиемъ исповѣмы Отца и Сына и Святаго Духа.*



Честь—современныя понятія о ней и ихъ оцѣнка съ христіанской точки зрѣнія¹⁾.

Самоубійство.

Прогрессивный ростъ самоубійствъ вообще. Самоубійство, какъ дѣло чести, преимуществующее по мнѣнію нѣкоторыхъ передъ дуэлью. Частная мотивация самоубійства по убѣжденію и ея ложность.— Христіанское пониманіе полезности и почтенности всякаго существованія.— Самоубійство, какъ результатъ недовольства окружающею жизнью, выводимый изъ юридическаго понятія взаимныхъ обязательствъ. Эгоизмъ и сомнительная честность подобнаго взгляда на дѣло жизни.— Оправданіе самоубійства, какъ факта нравственной самообороны, ссылкой на примѣры самоубійствъ христіанскихъ женщинъ первыхъ вѣковъ. Малоосновательность предположенія, что эти случаи самоубійствъ не считались преступленіемъ и не осуждались Церковью. Оскорбленіе чести никакъ не можетъ быть свято самоубійствомъ, оставляющимъ, напротивъ, подозрѣніе на имени самоубійцы. Дѣйствительно утраченная честь можетъ быть восстановлена только дальнѣйшею честною дѣятельностью, а не отказомъ отъ нея. Самоубійство, какъ слабость воли и отчаяніе. Побѣда надъ сословнымъ предразсудкомъ, требующимъ самоубійства, какъ дѣла чести, является первымъ шагомъ на пути къ дѣйствительно честной жизни.

Обычай дуэли мало-по-малу выходитъ изъ моды, но почти прогрессивно растетъ не менѣе преступный и съ логической стороны мало основательный приѣмъ рѣшенія вопроса личной чести— самоубійство²⁾.

Мы, конечно, не будемъ имѣть въ виду ни *taedium vitae*, какъ причину самоубійства, ни клиническихъ случаевъ его, хотя, думается, причину такого увеличенія самоубійствъ можно искать и не въ органическомъ только разстройствѣ,

¹⁾ Продолженіе, см. 4-ю книгу.

²⁾ Статистика послѣднихъ лѣтъ показываетъ, что среднее число самоубійствъ въ Европѣ достигаетъ до 50.000 въ годъ.

а скорѣе въ общественныхъ тенденціяхъ, которыя самымъ уродливымъ образомъ отражаются въ иныхъ неглубокихъ и недисциплинированныхъ умахъ¹⁾.

Не будемъ касаться близко къ этому подходящихъ фактовъ „логическаго самоубійства“ въ родѣ смерти Кириллова („Бѣсы“), который самоубійствомъ побѣждаетъ боль и страхъ жизни, по его разсужденію — Бога, на мѣсто Котораго онъ становится своею насильственной смертью. Нашъ вопросъ — самоубійство, какъ дѣло чести.

По этому взгляду, произвольная смерть преимуществуетъ передъ дуэлью тѣмъ, что, не задѣвая ни чести, ни блага постороннихъ, касается только самого субъекта.

Но уже въ такомъ пониманіи лежитъ очевидное недоразумѣніе и несправедливость.

Каждый человѣкъ связанъ съ міровою жизнью семейными или общественными узами, порвать которыя, какъ безмолвное обязательство, онъ не въ правѣ. Вотъ почему въ древнихъ государствахъ²⁾, гдѣ личность разсматривалась, главнымъ образомъ, какъ собственность общины, тѣла самоубійцы предавались поруганію, какъ тѣла самыхъ тяжкихъ преступниковъ, которые ослабляютъ народную силу.

Цѣпляясь за такое разсужденіе, легкій взглядъ на самоубійство старается въ немъ найти свое оправданіе. Человѣкъ, говорятъ, боленъ, старъ или по какой другой причинѣ не способенъ къ работѣ; въ такомъ состояніи онъ становится только въ тягость семьѣ или обществу, и поступить вполне честно, если прерветъ свое бесполезное существованіе.

Но работа и польза мыслятся не только подъ видомъ мускульныхъ или умственныхъ усилій: человѣкъ можетъ приносить пользу, влияя на окружающихъ своею нравственною личностью. По преданію, одряхлѣвшій апостоль Іоаннъ не могъ даже двигаться, такъ что его принуждены были носить, и вся рѣчь его состояла изъ нѣсколькихъ словъ: „чадца! любите другъ друга“ — однако эти слова и обаяніе личности праведника производили необычайно сильное впечатлѣніе.

¹⁾ Къ числу самоубійствъ вслѣдствіе упомянутаго относится только одна четвертая часть.

²⁾ За исключеніемъ индійскаго культа всеобщаго уничтоженія.

Часто, повидимому, бесполезный человекъ можетъ даже и не сознавать, по крайней мѣрѣ вполнѣ, значенія своего существованія. Образъ многострадальнаго Іова, имѣвшаго силу не послушаться совѣтовъ своей жены, сквозь мракъ промчавшихся тысячелѣтій возстаетъ передъ нами какъ живой и какъ путеводная звѣзда свѣтитъ всѣмъ обремененнымъ жизнью. „Я страдаю болѣзнію, — пишетъ св. Григорій Бого-словъ, — и радуюсь не тому, что страдаю, но что я могу сдѣлаться для другихъ учителемъ въ терпѣніи“¹⁾.

По христіанскому пониманію, ближнимъ можетъ служить даже и неизлѣчимый калѣка, и больной своими молитвами или добрыми совѣтами. Если же бесполезнымъ считаетъ себя человекъ здоровый физически, то онъ, очевидно, не довольствуется малою должностію и незамѣтною пользою и во всякомъ случаѣ повиненъ въ томъ, что отказывается отъ жизни, не попытавшись исправить и быть болѣе полезнымъ.

Аргументація защитниковъ самоубійства направляется еще однимъ страннымъ путемъ, опираясь именно на взаимныя обязанности людей. Человекъ, служащій обществу, самъ долженъ получать отъ него благодѣянія; если же общество его не удовлетворяетъ, платитъ ему меньшимъ, то субъектъ можетъ порвать свою связь съ нимъ, отказаться, такъ сказать, отъ службы у нарушителя контракта.

Но если такая торговля собой, богатствомъ матеріальныхъ и душевныхъ силъ, безчестна и безнравственна даже съ точки зрѣнія модныхъ соціалистическихъ теорій, то насколько она должна осуждаться христіанствомъ?... Христосъ заповѣдалъ отдать отнимающему рубашку и верхнюю одежду. *Прозящему у тебя дай и отъ хотящаго занять у тебя не отвращайся... Благоворите ненавидящимъ васъ... Если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлаютъ и мытари?* (Мѡ. V, 40—46).

Очевидно, что причиной многихъ самоубійствъ служитъ самый узкій эгоизмъ, защищаемый однако въ этомъ видѣ даже и лучшими умами новой уже эпохи, какъ-то: Юмомъ, Монтескьё и другіе. Ошибка ихъ въ томъ, что они не желали смотрѣть дальше матеріальныхъ интересовъ животной жизни.

¹⁾ Письмо 36-е.

Человѣкъ отличается отъ животнаго, между прочимъ, тѣмъ, что осмысливаетъ жизнь, стремится развить свои духовныя силы, увеличить радости жизни, сдѣлать ихъ общимъ достояніемъ, средствомъ къ чему служить постоянное стремленіе людей слиться въ одну общую міровую семью. Для такой цѣли стоитъ жить и умереть на какомъ бы то ни было посту общаго дѣла. Это и значить жить по-человѣчески.

Самоубійца отказывается отъ чести быть сотрудникомъ великаго дѣла и, какъ будто, подчеркивая безсмыслицу жизни, выходитъ изъ общаго единства. „Жизнь надоѣла“, „люди опротивѣли“, „не хочу жить такъ, какъ другіе, а иначе жить не могу“ — эти обычные завѣщанія самоубійць доказываютъ только, что они, совершенно не понявъ самаго слова „жизнь“, отрицаютъ лишь выдуманную ими безсмыслицу. Они забываютъ, что дѣйствительная слава и честь даются только за дѣйствительныя заслуги.

Извѣстный уже намъ Циглеръ¹⁾ дѣлитъ самоубійць на нѣсколько разрядовъ, смотря по мотивамъ ихъ поступка, и нѣкоторыхъ положительно оправдываетъ. На смерть, напримѣръ, Ганнибала, принявшаго ядъ, чтобы не попасть въ руки жестокихъ враговъ, онъ смотритъ, какъ на фактъ нравственной самообороны и необходимости, сравнивая это самоубійство съ самоубійствомъ женщинъ-христіанокъ діоклетіановой эпохи, предпочитавшихъ смерть отъ своей руки безчестной казни отъ руки палача. Въ подтвержденіе справедливости своего взгляда авторъ приводитъ свидѣтельство, что подобнаго рода самоубійство не осуждалось безусловно даже и учителями Церкви. Но въ нерѣшительности церковныхъ представителей осудить самоубійцу сказалось уже, конечно, не принципиальное оправданіе факта добровольной смерти, а только безграничная жалость къ жертвѣ необходимой и нежеланной смерти и уваженіе къ предшествующей безупречно праведной жизни, которая отчасти искупала этотъ великій грѣхъ. Сказанное подтверждается тѣмъ, что фактъ невынужденной обстоятельствами смерти, даже и не отъ своей руки, подвергался безусловному осужденію: такъ, напримѣръ, смотрѣли на христіанъ, которые ради полученія мученическаго вѣнца предавали себя въ руки язычниковъ.

¹⁾ „Что такое нравственность“, стр. 62—64.

Въ самихъ желающихъ лучше покончить съ жизнью, чѣмъ подвергнуться необходимому безчестью отъ грубой силы, происходила, очевидно, глубокая борьба, и, безъ сомнѣнiя, смерть отъ собственной руки представлялась имъ тяжкимъ преступленiемъ, потому что онѣ¹⁾ старались сдѣлать такъ, чтобы убiйство было совершено другимъ лицомъ, и для этого употребляли даже хитрость. Въ житiи одной мученицы фактъ ея смерти и предшествующiя этому обстоятельства описываются именно въ такомъ видѣ:

Военачальникъ, во власти котораго оказалась христіанка, склонялъ ее перейти въ язычество и сдѣлаться его женой, въ противномъ же случаѣ угрожалъ обратить въ паломницу. Притворно согласившись на послѣднее, христіанка потребовала лишь отъ суетвѣрнаго солдата времени, чтобы найти траву, которая, если надъ ней произнести извѣстныя заклинанiя, будетъ охранять отъ ранъ и смерти въ бою. Этотъ талисманъ она обѣщала подарить своему будущему господину. Обрадованный язычникъ согласился на просьбу плѣнницы. Тогда послѣдняя, сорвавъ какую-то былинку, предложила испытать силу талисмана на ней самой и, положивъ сорванное на свою склоненную шею, попросила ударить по ней мечомъ. Когда же это было исполнено, у ногъ язычника легъ, конечно, только обезглавленный трупъ христіанской мученицы.

Но обратимся къ современной мотивациі самоубiйства отъ безчестья, когда человѣкъ въ расцвѣтѣ силъ и дарованiй кончаетъ съ собой потому, что не можетъ перенести полуживотнаго оскорбленiя или несправедливости.

Въ предыдущей главѣ выяснено, что оскорбленiе отъицъ вообще не можетъ безчестить идеальную личность человѣка, его внутреннее достоинство. На фактъ самоубiйства въ этомъ случаѣ только и можно смотрѣть, какъ на недостатокъ воли и терпѣнiя, понимаемаго даже и не въ смыслѣ христіанскаго перенесенiя обидъ. Тяжъ несправедливаго безчестiя лежитъ обычно на имени человѣка не долго, и достаточно одного луча свѣта, чтобы поруганная честь была восстановлена въ еще большей чистотѣ. Самоубiйца такимъ образомъ отказывается отъ самооправданiя, оставляя этимъ поступкомъ подозрѣнiе на собственномъ имени въ глазахъ постороннихъ.

¹⁾ Говорится о женщинахъ, которыя передъ казнью подвергались позору.

Къ такимъ слабовольнымъ людямъ можно чувствовать лишь сожалѣніе, а не преклоняться передъ ихъ поступкомъ; самъ же по себѣ фактъ самоубійства въ дѣлѣ чести ничего не доказываетъ и лишь выставляетъ на видъ скрытыя мученія самолюбія, кончившаго съ жизнью.

„Намъ кажется, — пишетъ Циглеръ, — какъ будто мы сами виноваты въ поступкѣ, происшедшемъ въ силу извѣстнаго общественнаго нравственнаго кодекса, которому и мы подчиняемся въ силу приговора общественнаго мнѣнія, съ сужденіемъ котораго, хотя въ немъ весьма часто правда перемѣшана съ ложью, мы сплошь и рядомъ соглашаемся... Сколько горя, нужды, муки, сколько борьбы и отчаянія долженъ пережить человекъ, прежде чѣмъ рѣшиться на такой противоестественный поступокъ? Поэтому я не могу по примѣру другихъ произнести скорое сужденіе надъ самоубійцами и упрекать ихъ въ трусости...“

Чувство ответственности за несовершенство жизни и грѣхи другихъ психологически вполне состоятельно и законно, но оно само по себѣ не оправдываетъ самоубійцу. Указаніе на силу „общественнаго нравственнаго кодекса“, съ которымъ противъ совѣсти часто соглашается человекъ, свидѣлствуетъ только объ общемъ недостаткѣ нравственности и доброй воли у большинства отдѣльныхъ личностей. Авторъ слишкомъ увлекается жалостью и готовъ даже противорѣчить себѣ. Въ замѣчаніи о дуэли (стр. 28), какъ о поступкѣ „безнравственномъ и глупомъ“, вытекающемъ изъ того же несовершенства общества, онъ энергично заявляетъ: „не въ томъ дѣло, чтобы оправдывать или извинять (подобныя поступки), а лишь нужно откровенно и ничѣмъ не стѣсняясь называть безнравственнымъ то, что безнравственно на самомъ дѣлѣ“. Для самоубійства же, какъ поступка самого по себѣ явно безнравственнаго, у автора въ нѣкоторыхъ случаяхъ находятъ и „оправданіе и извиненіе“, хотя рѣшительный, принципиальный отвѣтъ на вопросъ можетъ быть только одинъ.

Колѣбаніе автора, думается, вполне понятно, и будетъ особенно ясно, если прочесть заключеніе его книги. Стоя вообще на правильной точкѣ зрѣнія о взаимодѣйствіи соціальной и индивидуальной нравственности, осуждая даже взглядъ, оцѣнивающій нравственный поступокъ не столько по мотиваціи, сколько по значимости его для общества, авторъ въ вопросѣ

личной нравственности все же как будто торгуется, оправдывая и извиняя ее социальными условиями. Обозрѣвая исторію съ высоты птичьяго полета и выставяя свѣтлый идеаль служенія будущему добру и человѣчеству, онъ не придаетъ особеннаго значенія личному совершенствованію человѣка для него самого, добродѣтели, какъ самоцѣли, безъ отношенія къ ходу общеміроваго блага. На этомъ основаніи онъ отрицаетъ даже и христіанскую аскезу. „Сдѣлали ли эти „святые“ дѣйствительно что-нибудь хорошее“ своимъ необычайнымъ аскетизмомъ, содѣйствовали ли они хотя сколько-нибудь благу своихъ современниковъ? Намъ негодность такого неестественнаго и нездороваго подавленія въ себѣ разумныхъ человѣческихъ стремленій представляется слишкомъ очевидной и несомнѣнной, чтобы мы могли хотя сколько-нибудь удивляться или цѣнить храбрость, проявляемую въ области аскетизма“¹⁾.

Ясно, что самое „благо“ у автора матеріализируется, получая особый оттѣнокъ, отличный отъ „добра“, какъ нравственно прекраснаго. Примѣнительно къ этому взгляду самоубійство можетъ найти извиненіе, потому что представляетъ лишь нѣсколько эгоистическій поступокъ: самоубійца — человѣкъ, не вполне проникнувшійся безкорыстнымъ служеніемъ прекрасному будущему. Авторъ какъ будто не замѣчаетъ, что подобнымъ разсужденіемъ отдалается поставленная имъ же цѣль: ослабивъ интенсивность стремленія къ личному совершенствованію, къ дѣланію добра ради самого добра, онъ вполне можетъ быть увѣренъ, что человѣчество не только перестанетъ двигаться къ „прекрасному будущему“, но и пойдетъ прочь отъ него, такъ какъ прекрасное цѣлое все же составляется изъ прекрасныхъ частей. Вся надежда на побѣду добра въ его активности, въ неудержимомъ, изъ него самого развиваемомъ стремленіи къ распространенію и безъ заглядыванья въ будущее. Добро — та малая закваска, которая кваситъ все тѣсто²⁾ и не можетъ не заквашивать, потому что въ этомъ его природа и жизнь...

¹⁾ Стр. 60. Подобное разсужденіе является вполне естественнымъ со стороны автора, который нравственность ограничиваетъ землей и, очевидно, плохо вѣритъ, какъ онъ выражается, „въ небо и адъ...“

²⁾ 1 Кор. V, 6, ср. Мѡ. XIII, 33; Лк. XIII, 20.

Ожидать же со спокойной совѣстью саморазложенія зла могутъ только люди съ подогрѣтымъ жизнепониманіемъ самого автора, склоннаго оправдывать все существующее. Христіанство даетъ такому оптимизму свою окраску и, дополняя выраженіе автора¹⁾, восклицаетъ: правъ живущій и побѣждающій зло въ себѣ самомъ дважды и трижды!...

Самоубійца, покончившій съ жизнью изъ за оскорбленія чести, несмотря даже на свою правоту, отчасти самъ подготовилъ эту катастрофу, потому что все время игралъ съ огнемъ; послѣдній грѣтъ и освѣщаетъ, но въ немъ можно и сгорѣть. „Честный самоубійца, всю жизнь воспитывавшій и лелѣявшій въ себѣ пламя чести, не позаботился оградить его спасительной стѣной смиренія, которое не мѣшало бы живительному пламени согрѣвать и освѣщать путь жизни. Подуло на поклонника чести холодное и измѣнчивое общественное мнѣніе въ другую сторону, прошелъ мимо него человѣкъ, который небрежной рукой толкнулъ его свѣтильникъ — пламя наклонилось и сожгло самого жреца“.

Шопенгауеръ, оправдываясь въ обвиненіи, будто его философія служитъ причиной частыхъ самоубійствъ, и разъясняя, что онъ желалъ убить въ человѣкѣ только „волю къ жизни“²⁾, которую явно подтверждаетъ ординарный самоубійца, говорить о послѣднемъ довольно остроумно слѣдующее: „человѣкъ, прибѣгающій къ самоубійству, доказываетъ только то, что онъ, какъ плохой игрокъ, не умѣетъ спокойно проигрывать и предпочитаетъ, когда къ нему придетъ дурная карта, бросить игру и въ досадѣ встать изъ-за стола“. Христіанинъ употребляетъ столъ (жизнь) и сидитъ за нимъ не для игры въ карты (честолюбіе и матеріальную выгоду), а какъ добрый хозяинъ заботится, чтобы всѣмъ сидящимъ съ нимъ было легко и отрадно, чтобы среди гостей не было ссоръ и несогласій, и не покинетъ своего поста до тѣхъ поръ, пока, покорный общему закону, онъ не будетъ объять

¹⁾ „Правъ живущій дважды и трижды“.

²⁾ Свое отрицаніе „воли къ жизни“ философъ признаетъ „единственнымъ спасеніемъ отъ золъ этого міра“ и какъ бы въ свое оправданіе сравниваетъ его ошибочно съ христіанскою аскезою („О бесполезн. самоуб.“ Афоризмы, т. II, стр. 10). Нѣмецкій пессимистъ вообще старается найти въ христіанствѣ черты, повидимому подтверждающія его мысли, и изъ самой свѣтлой и жизненной религіи желаетъ сдѣлать могилу радостей.

глубокимъ сномъ, чтобы возгаты для новой и еще болѣе свѣтлой жизнѣдѣтельности. Онъ отходить ко сну безъ страха за себя, потому что это его естественная награда; на обидчивыхъ же и недовольныхъ гостей, встающихъ изъ-за стола раньше положеннаго срока, смотритъ съ глубокимъ сожалѣніемъ къ ихъ малодушію. Для христіанина вполнѣ ясно, что не онъ, а человѣкъ, не пожелавшій бороться съ трудностями жизни, заявляетъ о себѣ, какъ о слабовольномъ трусѣ, хотя защитники этихъ своеобразныхъ отчаявшихся храбрецовъ и говорятъ какъ разъ обратное. Истинно великая сила никогда не даетъ въ результатѣ отчаянія, какъ отрицанія ея могучей надежды.

Если и невинно оскорбленные и дѣйствительно честные люди не увеличиваютъ своей чести самоубійствомъ, то тѣмъ болѣе не можетъ возстановить этимъ путемъ чистоту своего имени человѣкъ, обезчестившій себя своимъ поведеніемъ. Безчестная дѣятельность можетъ быть поправлена только честною дѣятельностью, а не отказомъ отъ нея. Безславіе уходитъ съ человѣкомъ и въ могилу, и никогда человѣчество не поставитъ почетнаго памятника подтвердившему свой позоръ дѣятелю, тогда какъ очень часто воздвигаетъ мавзолеи и передаетъ съ благоговѣніемъ изъ рода въ родъ имена незамѣтныхъ и въ свое время угнетаемыхъ труженниковъ, работавшихъ далеко не изъ-за этого почета, а по любви къ самому дѣлу и людямъ, которымъ они оставляютъ все богатство своего облагораживающаго жизнь труда.

Отказъ отъ самолюбія, отъ условныхъ понятій показной чести, которую можетъ замарать каждый проходимецъ, каждая несправедливость жизни, отказъ отъ чести, которую держать въ своихъ рукахъ посторонніе субъекту люди, дѣлаетъ отказавшагося дѣйствительно честнымъ, а не „человѣкомъ чести“.

Графу Тросту¹⁾), проигравшему въ молодости больше, чѣмъ онъ могъ заплатить, товарищи и единомышленники по понятіямъ положили на столъ заряженный пистолеть. „Что и, — вспоминаетъ онъ впоследствии о своихъ чувствахъ, — какъ человѣкъ, потерявшій свою честь, не могъ больше жить ни одного часа — было для меня вполнѣ ясно. Но когда я приставилъ пистолеть къ виску, мнѣ пришла въ голову

¹⁾ „Честь“, стр. 21—22.

мысль: это жестоко, это глупо! Почему ты сталъ хуже, чѣмъ три дня назадъ?... Цѣлыя тысячелѣтія наслаждались люди солнечнымъ свѣтомъ, не затемняя его фантомомъ чести¹⁾. Да и теперь еще живетъ такъ 99% всего человѣчества. Живи, работай и наслаждайся солнцемъ, какъ они!...“ Эта мысль заставила Траста положить пистолетъ, и онъ уѣхалъ съ мѣста родины, занялся честнымъ трудомъ, приобрѣлъ спокойствіе и болѣе трезвый, философскій взглядъ на жизнь. Правда, впоследствии, когда не признали его правъ на защиту чести друга, потому что, по понятіямъ среды, онъ самъ потерялъ свою честь,— Трастъ говоритъ: „какъ бы человѣкъ ни возвышался надъ современными понятіями о чести, онъ всегда останется ея рабомъ“ (стр. 46), но это выраженіе вполне понятно: обезчещенный въ глазахъ другихъ всегда долженъ терпѣть униженіе, хотя бы и считалъ себя правымъ. Рабства въ этомъ видѣ стыдиться не слѣдуетъ. Позорить человѣка не вынужденное, не зависящее непосредственно отъ него рабство, а внутреннее согласіе на это рабство, безъ стремленія освободиться отъ этой зависимости,

Апостоль Павелъ называлъ себя „плѣнникомъ грѣха“²⁾, но онъ и самъ боролся и другихъ призывалъ къ борьбѣ съ этимъ позорнымъ рабствомъ, отчего является свободнѣйшимъ изъ свободныхъ и господиномъ своей жизни, насколько это отъ него зависѣло.

Искаженное эгоизмомъ и гордостью понятіе чести угнетаетъ жизнь человѣчества, но каждый изъ людей долженъ стараться возстановить его въ первоначальной чистотѣ и тѣмъ самымъ снимать съ жизни тяжелое бремя, возложенное на нее самими людьми. Тѣмъ болѣе виновенъ тотъ, кто поддерживаетъ это искаженіе самоубійствомъ или словомъ защиты въ пользу этой ужасной и такъ часто приносящейся жертвы молочу „чести“.

¹⁾ Авторъ имѣетъ въ виду не честь, какъ стремленіе къ почету, и не внутреннюю честь, а именно ея типичное проявленіе, которое сказывается при оскорбленіяхъ, приводящихъ по современнымъ понятіямъ къ дуэли или самоубійству. Это та честь, которая, по выраженію Экштейна (стр. 80), „самостоятельно не выступаетъ“, но — прибавимъ отъ себя — тѣмъ не менѣе, какъ порохи, взрываетъ человѣка при малѣйшемъ прикосновеніи искры обиды.

²⁾ Рим. VII, 23.

В. Крыловъ.

(Продолженіе будетъ).

Виблейская гигиѣна и макробиотика¹⁾.

Болѣзнь есть слѣдствіе грѣха, иногда наслѣдственного. Противъ болѣзни — молитва. Библия, равно какъ и Талмудъ съ Кораномъ показываютъ, что лучшіе люди того времени въ случаѣ болѣзни обращались къ молитвѣ. Такъ объясняя исцѣленія отъ змѣиныхъ укусовъ, черезъ созерцаніе мѣднаго змія, Талмудъ (Рашъ-Гапана 435, 8) говоритъ: „развѣ змѣй можетъ оживлять?“ „Нѣтъ! но... когда Израиль обращалъ свои взоры горѣ и подчинялъ свое сердце Отцу небесному, онъ получалъ исцѣленіе, а въ противномъ случаѣ исчезалъ“. То же рекомендуетъ Иисусъ сынъ Сираховъ, говоря: „Оставь грѣховную жизнь... Вознеси благоуханіе и изъ семидала памятную жертву, и сдѣлай приношеніе тучное, какъ бы уже умирающій, и послѣ всего этого уже дай мѣсто врачу“. И эти предписанія, какъ нельзя больше, соотвѣтствуютъ взгляду библейскаго (или религіознаго, если хотите, церковнаго) чело-вѣка на *болѣзнь* и *смерть*, какъ на *слѣдствія грѣховъ*, совершенныхъ или самимъ больнымъ, или его родителями (т.-е. наслѣдственныхъ). Весьма рельефной иллюстраціей этой мысли можетъ служить приведенный уже выше вопросъ апостоловъ о слѣпорощенномъ, обращенный ко Христу (Іоанн. 9, 2). Объ этомъ же прямо говоритъ и Давидъ въ Псалмѣ 37, 4 и 6 („Нѣтъ мира въ костяхъ моихъ отъ *грѣховъ* моихъ; гноятся раны мои отъ безумія моего“) и Соломонъ въ Екклесіастѣ (7, 17: „Не предавайся грѣху и не будь безумень: зачѣмъ тебѣ умирать *не въ свое время?*“). Еще раньше идентичную мысль находимъ въ Левитѣ 26, 15 и 16 („если презрите Мои постановленія... пошлю на васъ *чахлость* и *горячку* и поражу

¹⁾ Окончаніе, см. 4-ю книгу.

вась всемеро за грѣхи ваши“ (24) и Второзаконіи 28, 15, 27 и 28 („Если не будете слушать гласа Господа Бога... поразить тебя Господь проказою, ·почечуемъ, коростою и чесоткою, сумасшествіемъ, сальпотою“), а позднѣе у Іакова 1, 15 (сдѣланный грѣхъ рождаетъ смерть)¹⁾ и Павла (Римл. 6, 23: возмездіе за грѣхъ — смерть. Другіе примѣры приведены выше по поводу наслѣдственности). Такимъ образомъ, по этому взгляду, болѣзнь служитъ или прямымъ наказаніемъ за грѣхъ, или, скорѣе, средствомъ вразумленія и исправленія, какъ это прекрасно объясняется Эліусомъ въ книгѣ Іова 33, 19—25: „Или онъ, т.-е. человѣкъ, вразумляется болѣзнью на ложѣ своемъ и жестокою болью во всѣхъ костяхъ своихъ“... Въ этой цитатѣ, которая слишкомъ длинна, чтобы ее приводить цѣликомъ, отмѣчается нѣсколько признаковъ длительной болѣзни, какъ-то: потеря аппетита, измѣненіе вкуса (ст. 20), похуданіе, обнаруженіе костей, боли и упадокъ силъ. Авторъ такъ же весьма рельефно описываетъ одно изъ характерныхъ клиническихъ явленій, именно то, что, излѣчившись, больной часто становится здоровѣе, чѣмъ былъ до болѣзни, — „возвращается къ днямъ юности своей (ст. 25; ср. Псал. 102, 3 и 5: „Онъ исцѣляетъ всѣ недуги твои; обновляется юность твоя“). На одномъ изъ международныхъ съѣздѣвъ, имѣвшемъ мѣсто въ Москвѣ, знаменитый психіатръ Крафтъ-Эбингъ утверждалъ, что замѣчаемое теперь сильное развитіе нервныхъ и душевныхъ болѣзней имѣетъ двѣ главныхъ причины: цивилизацію и сифилизацію. О первой много говорить не приходится. По-моему, хотя бы она и была повинна въ произведеніи разныхъ болѣзней, но все-таки лучше быть цивилизованнымъ человѣкомъ, хотя бы и нервнымъ, чѣмъ какимъ-нибудь здоровымъ, но скотообразнымъ дикаремъ. А впрочемъ, это зависитъ отъ вкуса... Совсѣмъ другое дѣло — lues, отражающийся, безъ сомнѣнія, неблагоприятно и на самомъ заболѣвшемъ, и на его потомствѣ. Но если вопросъ зайдетъ не объ отдѣльныхъ лицахъ, а о судьбѣ цѣлаго человѣчества вообще, то еще неизвѣстно, было ли бы оно здоровѣе и благополучнѣе сравнительно съ настоящимъ его состояніемъ, если бы не существовало lues и тому подобныхъ болѣзней? Вопросъ

¹⁾ Эти слова послужили исходной точкой для известной аллегоріи Мильтона въ „Потерянномъ раѣ“.

этотъ на первый взглядъ кажется страннымъ и парадоксальнымъ: конечно, дескать, человекъ былъ бы здоровѣе, если бы не подвергался такимъ страшнымъ болѣзнямъ. Но на самомъ дѣлѣ можетъ быть и наоборотъ. Дѣло въ томъ, что людей страстныхъ, невоздержныхъ и падкихъ до наслажденій удерживаютъ отъ разврата, главнымъ образомъ, два обстоятельства: 1) возможность беременности и 2) возможность зараженія. Первая постепенно, хотя и медленно уменьшается, такъ какъ люди становятся больнѣе, слабѣе, принимаютъ всякаго рода „мѣры и средства“ и пр. Но вторая возможность какъ бы взамѣнъ этого все увеличивается, и нѣкогда, можетъ-быть, будетъ почти единственнымъ физическимъ стимуломъ, удерживающимъ отъ окончательнаго развращенія. Здѣсь люди „чѣмъ согрѣшили, тѣмъ и наказываются“ (Прем. Соломона 11, 17). Не будь этой узды, страсти человека взяли бы верхъ надъ осторожностью и моралью, развращеніе увеличилось бы во много разъ, а вмѣстѣ съ нимъ усилилось бы вырожденіе во всѣхъ его видахъ, и такимъ образомъ при отсутствіи вышеупомянутыхъ болѣзней дѣло приняло бы худшій оборотъ, чѣмъ при наличности, т.-е. теперь. „Дурныя болѣзни“, на самомъ дѣлѣ, въ сущности и принципъ таковы же, какъ и другія, но онѣ являются во истину дурными для заболѣвшихъ, такъ какъ дѣйствуютъ страшно подавляющимъ и угнетающимъ образомъ на ихъ *душевное* состояніе. Онѣ часто повторно наказываютъ человека, заставляютъ его думать, быть осторожнымъ и вообще исправляться; и не рѣдки случаи, когда человекъ, порядочно похворавшій, такимъ образомъ измѣнялся къ лучшему, становился хорошимъ семьяниномъ и не тратилъ попусту остатокъ своихъ силъ и дней — „не отдавалъ своего здоровья другимъ“, по выраженію Соломона. Лѣченіе *этихъ* болѣзней составляетъ одну изъ самыхъ блестящихъ и едва ли не наиболѣе полезную главу медицины: современный больной съ его нервностью, слабостью и ранимостью погибъ бы отъ заразы или сумасшествія, если бы не помощь специальной терапіи, которая здѣсь въ полномъ смыслѣ слова поддерживаетъ человека. Христосъ никогда не отказывалъ въ мольбѣ прокаженнымъ (см. Фарраръ, „Жизнь Іисуса Христа“); съ Его помощью и наша наука имѣетъ достаточно силъ пособить противъ современной „проказы“. Это тоже общая черта между религіей и медициной. Я знаю

многихъ порицателей медицины, превратившихся въ людей, ее благословляющихъ, послѣ того какъ они заразились, хворали и вылѣчались: они на самихъ себѣ поняли, что безъ терапіи они сгнили бы насквозь. Древніе же люди находились въ несравненно лучшихъ условіяхъ, такъ какъ хотя тѣ же заразные болѣзни (*lues*) были и тогда, — въ этомъ врядъ ли можетъ быть какое-нибудь сомнѣніе, но развитіе ихъ было, по всей вѣроятности ничтожно сравнительно съ колоссальнымъ распространеніемъ въ настоящее время. Скученность народонаселенія была меньше, оно было разрѣженнѣе благодаря примитивности путей сообщенія; гаремная жизнь и строгость закона (Лев. 20, 10) защищали женщину отъ заразы, да и самъ человѣкъ былъ наследственно лучше, сильнѣе, болѣе способенъ противостоять внѣшнимъ вреднымъ влияніямъ и *eo ipso* скорѣе долженъ былъ выздоравливать отъ заразы¹⁾.

Условія жизни древнихъ, позволявшія имъ не прибѣгать къ лѣченію. Вторая причина, по которой потребность въ медицинѣ тогда была неизмѣримо меньше, чѣмъ въ настоящее время, заключалась въ индивидуальныхъ особенностяхъ древняго человѣка и обстоятельствахъ его жизни, характеристику которыхъ мы также имѣемъ въ Библии. Здѣсь прежде всего заслуживаетъ упоминанія самый климатъ — жаркій и *богатый солнечнымъ свѣтомъ*. Тимирязевъ въ своей прекрасной рѣчи на актѣ Императорскаго Московскаго университета 1901 года называетъ солнечный лучъ — цѣнностью, и это вѣрно не только относительно растений, въ зелени которыхъ этотъ лучъ измѣняется и производитъ измѣненія, но и по отношенію къ животнымъ и человѣку. Лучъ солнца представляетъ собою великолѣпное дезинфицирующее, — убивающее бактерій средство, а вмѣстѣ съ этимъ онъ играетъ видную роль въ кровотоженіи и вообще въ экономіи организма. Для многихъ малокровныхъ и худосочныхъ рекомендуется ежедневно одно-или двухчасовое лежаніе на солнцѣ (съ защищенной зонтомъ головою, конечно); такъ называемыя *солнечныя ванны*, которыя, по моему мнѣнію, особенно важны и полезны, когда анемія и слабость развились на почвѣ *lues'a*. Многія выдѣленія и отдѣленія больныхъ животныхъ, напр. гной, теряютъ болѣе

¹⁾ И теперь приходится наблюдать здоровыхъ и крѣпкихъ людей, у которыхъ *lues* проходитъ быстро и притомъ иногда почти безъ лѣченія, при самой энергичной терапіи.

или менѣ свою ядовитость въ воздухѣ сухомъ и пронизанномъ солнечнымъ свѣтомъ. Бактеріи заразительны лишь въ влажномъ состояніи, а на солнцѣ онѣ скоро высыхаютъ и становятся безвредными. Не даромъ теперь всѣ стараются строить дома и дачи на открытомъ мѣстѣ, доступномъ солнцу и воздуху. Но вѣдь именно таковы и были постройки въ древности, не говоря уже о тѣхъ „палаткахъ кидаровыхъ“, въ которыхъ евреи жили въ пустынѣ, подобныя которымъ и въ наше время устраиваются въ нѣкоторыхъ кумысолѣчебныхъ заведеніяхъ, чтобы дать возможность желающимъ испробовать близкой къ природѣ жизни кочевниковъ. Прошлое лѣто я посѣтилъ Палестину и Египеть (см. „У колыбели религіи и цивилизаціи“. „Вѣра и Церковь“ 1901 г., № 4 и 5); и только тотъ, кто видѣлъ эти страны, можетъ представить себѣ, *какія* солнечныя ванны принимали Авраамъ, Исаакъ и Іаковъ. Послѣдній даже „томился отъ жара“ (Быт. 31, 40)¹⁾.

2) Люди кочевого и пастушескаго періода были постоянно на *воздухѣ*, то-есть въ изобиліи имѣли то, что мы часто напрасно стараемся получить посредствомъ разнаго рода вентиляцій и выѣзжая на всякія, съ позволенія сказать, дачи. На Востокѣ и теперь часто спятъ на воздухѣ, на плоской домовой крышѣ; небезынтересно будетъ и это сопоставить съ требованіями современныхъ французскихъ врачей, рекомендующихъ и больнымъ и здоровымъ спать съ открытымъ окномъ или форткой. Кочевники или пастухи да и горожане прежняго времени очень много двигались, дѣлали огромные переходы пѣшкомъ (какая разница сравнительно съ большинствомъ нашего интеллигентнаго класса!), что не могло не отразиться выгодно на обмѣнѣ веществъ, усиливая стораніе разныхъ вредныхъ продуктовъ метаморфоза, ослабляющихъ организмъ и предрасполагающихъ къ заболѣванію. Не даромъ животныя много бѣгающія здоровѣе обреченныхъ на стояніе въ хлѣвѣ, и изъ одной и той же породы особи дикія (напр. лошади) крѣпче и живѣе прирученныхъ. Движеніе усиливаетъ аппетитъ, увеличиваетъ отдѣленіе желчи и улучшаетъ сонъ; вотъ почему многіе поденщики отлично

¹⁾ И на сѣверѣ у насъ издревле пользовались тепломъ въ видѣ бани для леченія и предохраненія отъ болѣзней: организмъ „очищался“ отъ продуктовъ обмѣна испариной и послѣдующимъ обильнымъ питьемъ жидкости.

обходятся своей грубой пищей и спятъ на улицѣ, не взирая на крики и шумъ мимо ѣдущихъ экипажей. 3) Мы уже говорили достаточно о чрезвычайной распространенности брака въ древности: большинство женились рано, выбирали подходящую партію и проводили жизнь въ семьѣ, чему не препятствовали экономическія и социальныя условія, и это не могло не отразиться весьма выгодно на здоровьи и долготѣтїи. Нашъ вѣкъ представляетъ не то: тогда желали имѣть дѣтей, и „жена, яко лоза плодovitа“ (Цсал. 127, 3), была идеаломъ, а теперь хотятъ избѣгнуть этого, для чего женщины рѣшаются даже на операціи. И насколько такое стремленіе велико и прогрессивно, объ этомъ лучше всего извѣстно врачу. 4) Во время оно люди были ближе къ природѣ, жили сообразно съ ней: ложились и вставали рано, обѣдали въ *полдень* (Быт. 43, 16: „Иосифъ сказалъ начальнику дома своего: „веди сихъ людей и заколи что-нибудь изъ скота со мною будутъ *псть* эти люди въ *полдень*“); они всегда имѣли передъ глазами то, что мы видимъ лишь изрѣдка на картинѣ, т.-е. великія и восхитительныя явленія природы. Близость къ послѣдней и въ наши дни даетъ себя чувствовать: сельскіе обыватели здоровѣе горожанъ и фабричныхъ. 5) Люди древности не учились, какъ мы, полжизни; мозгъ ихъ, во всякомъ случаѣ, не переутомлялся... Чтобы понять всю важность этого, надо припомнить слѣдующій опытъ. Если животное подвергнуть голоданію, т.-е. уморить съ голоду, и, вскрывъ, взвѣсить органы, то окажется, что всѣ они сильно уменьшились сравнительно съ среднимъ нормальнымъ вѣсомъ; одинъ только *мозгъ сохранилъ свой вѣсъ* почти неизмѣнно, другими словами: *питался насчетъ тканей своего же организма!* То же, естественно, надо думать, имѣетъ мѣсто не только при полномъ голоданіи, но и при недостаткѣ питанія вообще, особенно если мозгъ работаетъ сильно и соотвѣтственно требуетъ большаго притока питательнаго матеріала. Этотъ примѣръ наглядно показываетъ, какія разрушительныя вліянія на весь организмъ оказываетъ переутомленіе нервной системы, и почему нервные ученики часто худы, мышцы ихъ вялы, объемъ дыхательныхъ движеній груди ограниченъ и пр. И въ этомъ же одна изъ причинъ здоровья первобытнаго человѣка; онъ 1) не былъ переутомленъ умственно, 2) имѣлъ достаточное питаніе благодаря

дешевизнѣ и ограниченности нуждъ, 3) пользовался хорошимъ воздухомъ и солнцемъ, 4) жилъ согласно природѣ, 5), былъ семьяниномъ. Считаю необходимымъ сдѣлать одну оговорку. Утверждая, что люди древности не были переутомлены наукой, я вовсе не хочу сказать, что они совсѣмъ не учились или были необразованы. Моисей и Даниилъ получили по своему времени блестящее образованіе (см. Дѣян. 7, 22: „и наученъ былъ Моисей *всей мудрости египетской*“; ср. Даниила 1, 4: „чтобы научилъ ихъ (отроковъ) книгамъ и языку халдейскому... и даровалъ имъ Богъ разумѣніе *всякой книги и мудрости*“ — ст. 17). Но это были явленія, во всякомъ случаѣ, рѣдкія среди массы; во времена Мишны и позднѣе они становятся частыми и обыденными: каждый мальчикъ долженъ былъ изучать Тору, галахи и агады. Мнѣніе о наукѣ было чрезвычайно высокое, что видно, напр., изъ словъ Бенъ-Аззая: „жертвовать плотью для науки хорошей знакъ, жертвовать наукой для плоти — дурной знакъ; быть разсѣяннымъ въ жизни, но внимательнымъ въ наукѣ — хороший знакъ; быть разсѣяннымъ въ наукѣ, но внимательнымъ въ житейскихъ дѣлахъ — дурной знакъ“ (Берахотъ 15 а, 3, 3). Школу любили, называли „вертоградомъ“ и жизнью ея глубоко интересовались. „Что новаго въ школѣ?“ былъ первый вопросъ р. Иисуса къ двумъ пришедшимъ къ нему изъ „Ямнійскаго вертограда“. „Невозможно чтобы въ школѣ не было ничего новаго!“ прибавилъ онъ. Ровно цѣлая страница, 307-я и 308-я трактата Сота занята послѣдующимъ разговоромъ о томъ, что происходило въ школѣ въ субботу. Такое вниманіе и интересъ были весьма понятны тогда, но не часты среди насъ. Мы весьма не рѣдко изучали мало требующееся въ жизни, не трогающее сильно и скоро забываемое: въ мозгу происходитъ борьба между идеями за существованіе, — такая же, какая въ самой жизни происходитъ между живыми существами — носителями идей. Крѣпко водворяется та изъ нихъ, которая имѣетъ больше связи съ индивидуальностью данной души, прежде уже полученными ею представленіями и настоящей обстановкой. Противоположнаго качества мысли выталкиваются, какъ пчелы, попавшія не въ свой улей. Наоборотъ, изученіе Торы было 1) неизбежно — необходимо, 2) неизмѣримо высоко, 3) глубоко интересно, 4) тѣсно связано съ жизнью и 5) преподавалось легко и

постепенно¹⁾, на чемъ особенно настаивали раввины, и результаты получались благіе. Гиллель старшій едва не замерзъ на окнѣ училища, прислушиваясь къ словамъ мудрецовъ, а мы, шюню, не могли дожидаться мороза выше 20°, избавлявшаго отъ хожденія въ школу. Да это что! Многіе изъ насъ старательно избѣгали ходить по тѣмъ улицамъ, гдѣ находились выростившіе ихъ „вертограды“! 6) Выше я уже говорилъ, что на протяженіи всей Библии мы встрѣчаемъ весьма мало самоубійствъ вообще и не находили ни одного случая лишенія себя жизни отъ любви. Отмѣчая этотъ характерный фактъ, я тогда же мелькомъ отмѣтилъ и возможную его причину: неодинаковое качество и количество (напряженность) чувства любви теперь и въ древности. Въ настоящее время часто толкуютъ и пишутъ о вырожденіи, но не отмѣняютъ достаточно того факта, что самый названный процессъ весьма сложенъ и отнюдь не означаетъ постоянного и непремѣннаго ослабленія и ухудшенія современнаго человѣка сравнительно съ древнимъ *во всѣхъ отношеніяхъ*. Последнее не вѣрно, и кто думаетъ такъ, — ошибается. Мы увидимъ ниже, что физически древніе люди были несомнѣнно гораздо крѣпче насъ, мозгъ же современнаго человѣка безъ всякаго сомнѣнія много *развитѣе*, чѣмъ былъ прежде — въ библейскія времена, иначе не возможны были бы столь поразительные успѣхи культуры и небывалое развитіе всевозможныхъ отраслей науки. Современному мозгу предлагается неизмѣримо больше трудностей, и разъ послѣднія имъ побѣждаются, то значитъ, что этотъ мозгъ *развитѣе*, чѣмъ былъ прежде при гораздо меньшемъ запросѣ на трудъ. Да и какъ могли безслѣдно, т.-е. не улучшая, пройти цѣлыя тысячелѣтія; неужели они, принеся человѣчеству столько успѣха, канули безслѣдно для *способностей* самого человѣка?! Тѣлу, скажемъ: желудку и ногамъ, помогли, а мозгъ оставили въ томъ же видѣ. Возможно ли это?! Конечно, нѣтъ! Въ чисто и строго *умственномъ* отношеніи теперь нѣтъ не только никакого вырожденія, а, наоборотъ, наблюдается нѣчто, превышающее всякій самый смѣлый идеаль возрожденія. Это мы видимъ и въ искусствѣ,

¹⁾ Еще Соломонъ предупреждалъ насчетъ переутомленія, говоря, что „много читать — утомительно для тѣла“ (Екклес. 12, 12).

и въ наукѣ, и въ техникѣ, и въ промышленности. Короче сказать: мы скоро будемъ летать по воздуху!

Физическая и нравственная природа человѣка прежде и теперь. Впрочемъ, желая быть хорошо понятымъ, считаю нужнымъ оговориться. Я утверждаю, что мозгъ теперешняго человѣка *развитѣе*, чѣмъ древняго, но этимъ отнюдь не хочу умалять самихъ способностей послѣдняго, — точнѣе, качества первобытнаго и вообще древняго ума и его способности къ развитію. Весьма возможно даже, что оба эти элемента въ патриархальный и ближайшіе къ нему періоды представляли величины высшія и болѣе значительныя, чѣмъ въ настоящее время. Теперь человѣчество развитѣе, и душевныя качества его, такъ сказать, „обостреннѣе“, но вѣдь это только *конечный результатъ* многовѣкового прогресса и *слѣдствіе* того, что мозгъ древняго былъ *способенъ* къ такому *совершенствованію*. Съ этой точки зрѣнія нельзя отрицать, что народы древности, вѣками накопившіе массу силъ, были даже „способнѣе“, но *не* развитѣе современныхъ, подобно тому какъ, напр. японцы, въ какія-нибудь 25 лѣтъ овладѣвшіе нашей культурой, въ сущности, несомнѣнно, талантливѣе нѣкоторыхъ старѣющихъ европейскихъ народовъ. Этотъ послѣдній примѣръ важенъ для объясненія одного весьма интереснаго и знаменательнаго библейскаго вопроса, случайно затронутаго Лопухинымъ (см. Библейская исторія. „Невольная отвѣдъ двумъ критикамъ“), а именно: возможно ли въ $2\frac{1}{2}$ вѣка такое высокое развитіе культуры, которое мы встрѣчаемъ, напр., у халдеевъ и египтянъ? Лопухинъ рѣшаетъ этотъ вопросъ положительно и въ доказательство приводитъ Америку, достигшую высокаго развитія въ такой же промежутокъ времени. Но онъ могъ бы эксплуатировать и примѣръ Японіи и выше приведенное мнѣніе о большей способности патриархальнаго человѣка, — возможное, какъ мы видѣли, вообще и, повидимому, *необходимое* съ религіозной точки зрѣнія. Самъ же Лопухинъ, объясняя долготѣе патриарховъ, говоритъ, что они были потомки „людей, созданныхъ безсмертными“. Да! Но если такъ, то они должны были быть способнѣе насъ, и вообще тѣмъ болѣе были талантливѣе, чѣмъ ближе стояли къ Адамѣ. Вѣдь не въ одномъ же долготѣи заключались всѣ совершенства первыхъ людей рая, „созданныхъ безсмертными, и не одно оно осталось отъ всѣхъ ихъ?! Но

какъ бы кто ни рѣшилъ этотъ трудный вопросъ, одно для меня несомнѣнно, что чисто умственного вырожденія въ настоящее время нѣтъ, и что самый мозгъ современный *развитѣе* древняго. То же самое, вѣроятно, позволительно сказать и о современной *морали*, какъ никакъ, а все-таки имѣющей исходной точкой ученіе Христа. Хотя въ Ветхомъ Завѣтѣ и встрѣчаются по мѣстамъ мысли чисто евангельскія (напр. Исаи 58, 4—8 и 66, 3; Захаріи 7, 10, „не *мыслите* зла“, Іова гл. 31 вся; Второз. 5, 21, „не *пожелай*“; Осіи 6, 6; 1-я Царствъ 15, 22 и 23), тѣмъ не менѣе христіанская нравственность несравненно выше ветхозавѣтной, — въ этомъ не можетъ быть даже вопроса¹⁾. Стоитъ вспомнить мстительный поступокъ одного изъ лучшихъ людей древности, чело-вѣка „по сердцу Божію“ — Давида, приказавшаго Соломону убить Іоава, котораго самъ боялся тронуть (2 Цар. 3, 39) и Самея (3 Цар. 2, 8), котораго онъ уже собственно простилъ. Такое коснѣніе въ злобѣ производитъ тѣмъ большее впечатлѣніе, что въ это время „сладкій пѣвецъ Израилевъ“ уже „отходилъ въ путь всей земли“, т.-е. лежалъ на смертномъ

1) Кстати, здѣсь невольно припоминаешь одно интересное и въ высшей степени важное обстоятельство. Именно, многіе (въ томъ числѣ и покойный проф. Троицкій въ своей публичной рѣчи) утверждали, что въ *Талмудѣ* есть *чисто евангельскія истины*, въ доказательство чего всѣ приводятъ извѣстное изреченіе Гиллея: „не дѣлай другому того, чего себѣ не желаешь, — въ этомъ весь нашъ законъ“. Лопухинъ объяснилъ (I. с.), что въ *сущности* это выраженіе гораздо ниже соотвѣтствующихъ словъ Христа. Не знаю, почему не указывается, что, вѣдь, то же самое изреченіе есть уже въ книгѣ Товита (4, 15: „что ненавидяство тебѣ самому, того не дѣлай никому“), написанной *раньше* раввинства Гиллея. Сравнивають также слова р. Симона с. Манасси: „суббота передана вамъ, а не вы переданы субботѣ“ съ изреченіемъ Христа: „суббота для чело-вѣка, а не чело-вѣкъ для субботы“. Но, во-1-хъ, выраженіе Симона неопредѣленно („передана“?), а во-2-хъ, онъ жилъ въ концѣ II вѣка по Р. Х. когда уже канонъ Новаго За-вѣта составилъ и былъ широко *извѣстенъ*. То же надо сказать о выраженіи р. Меира („какою мѣрою чело-вѣкъ мѣритъ, такою мѣрятъ ему“ ср. Матѣ. 7, 2), жившаго во II вѣкѣ по Р. Х. Пространное объясненіе этихъ словъ въ *Талмудѣ* (Сота 272—274) показываетъ, какая глубокая разница существуетъ между христіанскимъ и раввинскимъ пониманіемъ однихъ и тѣхъ же словъ! Нужно думать, что раввины заимствовали всѣ эти выраженія изъ христіанскаго канона. Нѣчто подобное было и потомъ, когда, по словамъ Фаррара, средне-вѣковые раввины стали отрицать неудобное для нихъ мессіанское значеніе главы 53-й пр. Исаи. Все сказанное относится лишь до „евангельскихъ“ истинъ. Кромѣ этого, въ *Талмудѣ* есть много глубокихъ мыслей, дивныхъ образовъ и самыхъ оригинальныхъ и мѣткихъ сопоставленій.

одръ! Въ древности эта „нравственность“ не порицалась; и о ней разсказывается въ Библии, какъ о чемъ-то естественномъ и вполне обычномъ. А теперь отъ нея коробить (см. объ этомъ у Лопухина, Библия исторія). Нѣтъ! евангельская проповѣдь *не могла* остаться безслѣдной и *должна* была отразиться на улучшеніи массы сердець! Преступленія и безнравственность теперь велики, но вѣдь и во времена потопа, Содома и Вавилона они тоже не были малы, и не попусту раздавались грозныя обличенія Исаіи и другихъ пророковъ, не знавшихъ даже „во чтѣ бить“ Израіля, у котораго „отъ подошвы ноги до темени головы“ не было „здороваго мѣста“ (Исаіи 1, 5 и 6)! Не менѣе энергично выражается и Мхей (7, 5 и 6: „не вѣрьте другу... отъ лежащей на лонѣ твоёмъ стереги двери устъ твоихъ. Сынъ позорить отца, дочь возстаётъ противъ матери, невѣстка противъ свекрови; враги человѣку домашніе его“). „Лицо поколѣнія“, многозначительно прибавляетъ Талмудъ, „какъ лицо собаки“! (Сота 334 внизу). Еще неизвѣстно, лучше ли насъ поступалъ бы библейскій человѣкъ, будучи на *нашемъ мѣстѣ*, въ теперешнихъ обстоятельствахъ и при современныхъ условіяхъ? Кто осмѣлится рѣшить этотъ вопросъ по чистой совѣсти! Наоборотъ, многіе поступки выдающихся людей древности (Давида, Іоава, Соломона, Авессалома — 2 Цар. 16, 22) коробятъ чувства самаго зауряднаго современнаго человѣка. Я уже говорилъ о Давидѣ, теперь скажу объ Авраамѣ. И это имѣетъ близкое отношеніе къ моей темѣ. Когда Авраамъ приближался къ Египту, то велѣлъ Саррѣ сказать, что она сестра, а не жена его, — изъ боязни, чтобы египтяне не убили его и не взяли Сарру, какъ вдову, т.-е. уже свободную: „скажи же, что ты мнѣ сестра, *дабы мнѣ хорошо было ради тебя* и дабы жива была душа моя“... (Быт. 12, 13) и взята она была въ домъ фараоновъ. И *Аврааму хорошо было ради нея*; и былъ у него мелкій и крупный скотъ и пр. То же самое Авраамъ сдѣлалъ и еще разъ, придя къ царю Авимелеху Герарскому. Точно такъ же поступилъ и Исаакъ (Быт. 26, 7—10). Пытаются извинить Авраама тѣмъ, будто, поступая такъ, онъ былъ увѣренъ, что по милости Божіей съ Саррой ничего дурного не случится. Но разъ онъ былъ *такъ* твердъ въ вѣрѣ, то зачѣмъ же говорить неправду, хитрить, вводить въ грѣхъ другихъ и именно для спасенія

своей жизни, — разъ онъ былъ совершенно увѣренъ въ помощи Бога? Кто надѣется на помощь, тотъ дѣйствуетъ прямо, безъ сомнительныхъ уловокъ и обмана, — и это особенно должно ожидать отъ лучшаго человѣка своей эпохи, какимъ, несомнѣнно, и былъ Авраамъ. Судя по тексту, можно даже сомнѣваться, оправдалась ли его предполагаемая увѣренность въ цѣлесообразности этого обмана, т.-е. въ неприкосновенности Сарры? „Авимелехъ“, дѣйствительно, „не прикасался къ ней“ (Быт 20, 4,) и къ Ревеккѣ (26, 10), но этого не сказано относительно фараона, который прямо говоритъ: „я взялъ было ее себѣ въ жену“ (а не „чуть было не взялъ“ какъ Авимелехъ); и за это „Господь поразилъ его *тяжкими ударами*“ (если ничего не было, то за что же поражать? Вѣдь Авимелехъ *не* былъ пораженъ?).

Малое развитіе ревности у древняго человѣка. По-моему, вѣроятнѣе думать, что такъ какъ въ то время взглядъ на женщину былъ совсѣмъ другой, то и „любовь“ собственно чувствовалась нѣсколько иначе; многое показываетъ, что въ то время *ревность* была развита гораздо менѣе и у женщинъ и у мужчинъ. Стоитъ вспомнить исторію дочерей Лота, борьбу Рахили съ Лией (Быт. 30, 8) и участіе въ этомъ дѣлѣ Валлы и Зелфы („и дала она Валлу въ жены ему“) и особенно ст. 14—16 гл. 30, гдѣ разсказывается чисто патріархальная повѣсть о мандрагоровыхъ яблокахъ... Давидъ требовалъ возвращенія Мелхолы, уже давно жившей съ Фалтіемъ (2 Цар. 3, 13). То же доказываютъ поступки Авраама и Исаака, возможные только почти при полномъ отсутствіи ревности; по крайней мѣрѣ, ея не видно и слѣда въ библейскомъ повѣствованіи о фактахъ, современныхъ этому эпизоду и послѣдующей жизни Авраама и Сарры. Инцидентъ этотъ ни сколько не отразился на ихъ отношеніяхъ. Мое объясненіе отнюдь не осуждаетъ Авраама, а *напротивъ, объясняетъ* его поступокъ удовлетворительно съ точки зрѣнія психологіи той эпохи. Первое упоминаніе „ревности“, какъ факта, безъ описанія его силы и свойствъ, мы находимъ въ книгѣ Числъ (5, 14). Затѣмъ самое слово это не встрѣчается по отношенію къ женщинѣ или мужчинѣ до Соломона¹⁾, который

¹⁾ Фарраръ („Соломонъ и его время“) недоумѣваетъ, почему Соломонъ такъ разсердился на просьбу Вирсави о разрѣшеніи Адоніи жениться на Ависагѣ (3 Цар. 2, 22). Въ виду красоты Ависаги, которую „искали во всѣхъ предѣлахъ

въ Пѣсни Пѣсней говорить: „люта, какъ преисподняя ревность; стрѣлы ея — стрѣлы огненные, она — пламень весьма сильный“ (8,6). Исусъ сынъ Сираха утверждаетъ только, что „ревность сокращаетъ дни“ (30, 26), и затѣмъ мы уже окончательно не встрѣчаемъ этого понятія на страницахъ Библии, если исключить нелѣбое предположеніе Ксеркса (Эсѣирь 7, 8), послужившее источникомъ талмудической остроты о субботѣ. Поэтому можно думать, что прежде, т.-е. особенно во времена патріархальныя — даже до Соломона вообще не существовало ревности въ современномъ смыслѣ слова, — этого „чудовища съ зелеными глазами“ (см. „Отелло“ Шекспира), служащаго источникомъ многихъ случаевъ самоубійствъ, сумасшествія и неврастеніи... Отелло — этотъ синонимъ ревности, бѣснуется и неистовствуетъ, но какова ближайшая причина этого, — онъ не объясняетъ. То же справедливо и относительно Позднышева: ихъ подавляетъ *самый фактъ*, а современнаго неврастенника-ревнивца донимаютъ *подробности* этого факта, характеризующіяся двумя особенностями: 1) онъ очень детальны и 2) весьма трудно устранимы, ибо относятся къ прошедшему. Древніе не знали *ревности къ прошедшему*, столь характерной для нашего времени, самой ужасной и собственно единственной настоящей формы ревности. Будущее въ такой или иной формѣ есть неотъемлемое наше достояніе, но прошедшее — погребено безвозвратно. Примите во вниманіе повышенную впечатлительность нашей нервной системы, располагающей къ преувеличенію, и вы поймете, что положеніе современнаго ревнивца дѣйствительно тяжелое, и помочь тутъ можетъ одно: христіанство, — сознаніе, что Богъ *можетъ* „возвратить прошедшее“ (лучшее доказательство всемогущества!) вознаградить за потери и „убѣлить даже прокаженное житіе“! Наука не слышитъ воплей ревности, философія здѣсь безсильна, и никакой талмудическій Каль-вахомерь не можетъ принести ни малѣйшей пользы! Христіанство, одно только христіанство!

Все вышесказанное — мое личное мнѣніе, ни для кого не обязательное, но оно имѣетъ значеніе для библейской гігіены, объясняя отсутствіе въ древности самоубійствъ и бо-

Израильскихъ“ и извѣстной женолюбивости Соломона, невольно думается, не ревность ли была причиной столь бурнаго и даже для Вирсавіи мало понятнаго и неожиданнаго гнѣва?

лѣзней отъ любви и ревности; оно, кромѣ того, затрогиваетъ вопросъ о такъ называемой „эволюціи чувства“, на которую весьма полезно обратить вниманіе, и примѣръ которой мы имѣемъ, какъ выше сказано, въ чувствѣ ревности. Она прежде была развита менѣе, чѣмъ теперь.

Библейская дружба. Совершенно обратное слѣдовало бы сказать о *дружбѣ*, если бы опираться исключительно на слова Давида въ 2 Цар. 1, 26: „скорблю о тебѣ, братъ мой, Ионафанъ: ты былъ очень дорогъ для меня; *любовь твоя была для меня превыше любви женской*“. Но это, очевидно, одна изъ гиперболъ, которыми столь богата восточная поэзія вообще и древне-еврейская въ частности. При настоящей идеальной дружбѣ 1) оба любятъ другъ друга „какъ свою душу“ и 2) оба съ *одинаковой* силой (*alter ego*); такое чувство неестественно, граничило бы часто съ отрицаніемъ личности и вообще въ наше время невозможно. Но его не было и при Саулѣ. Ионафанъ и Давидъ любили другъ друга *неодинаково сильно*: чувство перваго было горячо („полюбилъ его какъ свою душу“, 1 Цар. 18, 1—3), безкорыстно, самоотверженно (этимъ онъ навлекъ гнѣвъ отца своего, 1 Цар. 20, 30—33); Давиду же эта дружба была выгодна и необходима, и насколько горячо было его чувство, — объ этомъ текстъ не говоритъ. Правда, при послѣднемъ свиданіи онъ „плакалъ болѣе“ (1 Цар. 20, 41), но вѣдь это понятно въ его положеніи — бѣглеца, благодарнаго Ионафану за предупрежденіе о смертельной опасности. Благоволеніе къ Мемфивосфею было также слѣдствіемъ признательности и исполненія клятвы. Вообще здѣсь мы не видимъ собственно дружбы (*alter ego*), а только любовь преимущественно Ионафана, да и сами эти слова и названія попадаютъ въ Библию въ высшей степени рѣдко, чтобы не сказать: никогда. Для Новаго Завѣта это понятно: истинный христіанинъ долженъ быть другомъ всякаго человѣка, но въ Ветхомъ Завѣтѣ отсутствіе дружбы рѣзко бросается въ глаза¹⁾. У древнихъ мы встрѣчаемъ также чувства, весьма знакомыя намъ: такъ, Іаковъ *не хотѣлъ утѣшиться* въ потерѣ сына — вѣрная отличительная черта *истиннаго* страданія, не потерявшая своего

¹⁾ Въ Коранѣ, насколько помнится, я ни разу не встрѣчалъ слово „другъ“. въ Евангеліи оно упоминается, но не въ вышеприведенномъ смыслѣ (*alter ego*).

значенія и для нашихъ дней. Иаковъ больше всѣхъ любилъ Веніамина — „сына старости“, предпочтеніе, весьма часто наблюдаемое и теперь. Въ Библии (напр. 2 Цар. 14. 14—20) есть даже цѣлыя рѣчи, близко напоминающія по *формѣ и слогу* современный еврейскій способъ выраженія, — фактъ небезынтересный для людей, доказывающихъ неизмѣнность и существованіе древне-еврейскаго типа.

Физическое вырожденіе. Ограничившись этими замѣчаніями объ эволюціи чувства, я возвращусь на нѣкоторое время къ вопросу о вырожденіи, но не умственномъ или моральномъ, наличность которыхъ можетъ быть оспариваема (см. выше), а о чисто физическомъ, существованія котораго въ той или иной степени не признавать нельзя. Что древніе были физически крѣпче и выносливѣ насъ, — это врядъ ли можетъ подлежать какому-либо сомнѣнію. Правда, при раскопкахъ древнихъ могилъ и кургановъ были найдены скелеты, не отличающіеся отъ современныхъ, на основаніи чего, помнится, даже проскользнуло мнѣніе, отрицающее физическое вырожденіе человѣческаго рода. Я вспомнилъ объ этомъ во время моего путешествія на Востокъ въ 1900 г., когда я былъ въ Гизехскомъ музеѣ Каира и видѣлъ массу весьма древнихъ мумій, отнюдь не поражающихъ высотой роста и крѣпостью сложенія, приближающагося къ нашему современному; то же надо сказать и о ширинѣ самихъ костей. Правда, по скелету и муміямъ трудно вполне убѣжденно высказаться о томъ, каковъ былъ соотвѣтствующій имъ организмъ при жизни; высохшая мускулатура также не даетъ для этого никакихъ указаній. Одно можно предположить съ большою вѣроятностью, что *не было колоссальной и весьма рѣзкой разницы въ ростѣ и сложеніи египтянъ временъ фараоновъ, съ одной стороны, и современныхъ людей, съ другой.* Но вышина и сложеніе (ширина костей) еще не предрѣшаютъ окончательно и безапелляціонно вопроса о крѣпости, силѣ и выносливости, — это, во-первыхъ. А что между физическимъ развитіемъ древняго и современнаго человѣчества разница была существенная, за это говорятъ многочисленныя библейскія данныя, свидѣтельствующія о *физическомъ* вырожденіи людей (хотя опять-таки, вѣроятно, далеко не столь значительномъ, какъ это принято думать). Таковы, напр., 1) сказанія о рефаимахъ и сынахъ Еноковыхъ, — этихъ первобытныхъ исполинахъ Па-

лестины, про которых даже сложилась поговорка: „кто устоитъ противъ сыновъ Еноковыхъ?“ (Числь 13, 34; Втор. 2, 20 и 21; 9, 2). Во всѣхъ этихъ мѣстахъ единогласно говорится о *великорослости* этихъ народовъ. 2) Весьма часто попадаются отдѣльные примѣры геркулесовской силы: я уже не говорю о такихъ исключительныхъ явленіяхъ, каковы Голиафъ и Самсонъ, но эпизоды изъ пастушеской жизни Давида (1 Цар. 17, 34—36) и слова прор. Амоса о силѣ современныхъ ему пастуховъ (3, 12: „пастухъ исторгаетъ изъ пасти львиной двѣ голени или часть уха, такъ спасены будутъ сыны Израилевы“) уже весьма доказательны, равно какъ и описаніе тѣхъ тѣлохранителей Давида, перечисленіе коихъ занимаетъ такъ много мѣста въ 1-й книгѣ Паралипоменонъ (гл. 11, 10—12, 15). Есть указаніе, что тогда были люди, сохранявшіе физическія силы до глубокой старости; въ книгѣ Исуса Навина (14, 11) читаемъ, что Халевъ въ 85 лѣтъ былъ такъ же крѣпокъ, какъ и въ 40 („сколько тогда было у меня силы, столько и теперь есть, чтобы воевать и выходить и входить“). Какъ это напоминаетъ идеалъ Исаи, пророчествовавшего о томъ, что въ возрожденномъ Иерусалимѣ „столѣтній будетъ умирать юношей“ (68, 20). О развитіи половой способности и необыкновенномъ размноженіи, наблюдаемомъ въ древности, уже было достаточно сказано выше; многіе сохраняли способность дѣтворожденія до глубокой старости, — такъ, Есромъ *въ шестьдесятъ лѣтъ имѣлъ сына* (1-я Парал. 2, 21). Но уже въ 3-й книгѣ Ездры прямо констатируется прогрессирующее вырожденіе человѣческаго рода, и даже объясняется причина этого: „вы теперь меньше станомъ, нежели тѣ, которые были прежде васъ; и тѣ, которые послѣ васъ родятся, будутъ еще меньше, такъ какъ творенія уже состарѣвающіяся, и крѣпость юноши уже миновала (5, 54 и 55). Одни рождены въ крѣпости молодой силы, а другіе рождены подъ старость, когда ложесна начали терять свою силу (ст. 53). Ибо вѣкъ потерялъ свою юность, и времена приближаются къ старости“ (14, 10), поясняетъ Ездра, предсказывая: „сколько будетъ слабѣть вѣкъ отъ старости, столько будетъ умножаться зло для живущихъ“ (14, 16). Не менѣ замѣчательно и прогрессирующее ограниченіе продолжительности жизни патріарховъ и ихъ ближайшихъ потомкомъ, ко времени Моисея дошедшей уже до 70 лѣтъ

только (Ис. 89, 10): „дней нашихъ — семьдесятъ лѣтъ, а при большей крѣпости — восемьдесятъ лѣтъ“). Почти такъ же разсуждаетъ и Сирахъ (18, 8: „число дней человѣка — много если сто лѣтъ“). Для людей того времени это казалось мало, но для насъ представляется идеальнымъ долголѣтиемъ; оно кромѣ всѣхъ вышеприведенныхъ причинъ зависѣло также и отъ *наслѣдственности*, такъ какъ оно, какъ свойство органовъ, передается по наслѣдству (см. Монтегацца, „Иск. долго жить“, стр. 13 внизу). Все высказанное выше съ достаточной ясностью показываетъ, что древніе были физически крѣпче насъ; болѣе пользуясь воздухомъ и свѣтомъ, не переутомляясь и имѣя достаточное питаніе, они въ то же самое время рѣже насъ подвергались заболѣваніямъ и ео ipso менѣе нуждались въ врачебной помощи искусства. Къ медицинѣ такимъ образомъ предъявлялось меньше требованій, и она поэтому была несравненно слабѣе развита, чѣмъ теперь, — настолько слабѣе, что въ Библии мы находимъ лишь номинальные слѣды ея. Это весьма понятно, такъ какъ древній человѣкъ жилъ вообще несравненно ближе къ матери природѣ, — другими словами: болѣе *гиієнично*, и потому менѣе нуждался въ помощи врача, ибо *гиієна предупреждаетъ болѣзни*¹⁾.

Особенности древней гиієны. Но эта старинная гиієна отличалась отъ нашей современной двумя особенностями. 1) Она, главнымъ образомъ и прежде всего, направлялась на *отдѣльнаго человѣка*, а не на массы: тогда не было столь большихъ городовъ, съ такой скученностью народонаселенія, съ домами, вытянутыми въ вышину, которые кто-то справедливо сравнилъ съ голенищами сапоговъ. Правда, и въ Библии мы встрѣчаемъ упоминанія о чудовищно-грандіозныхъ городахъ, хотя бы та же „Ниневія — градъ великій у Бога на три дня ходьбы“ (Іоны 3, 3); въ ней было „болѣе ста двадцати тысячъ человѣкъ. не умѣющихъ отличить правой руки отъ лѣвой“, т.-е. младенцевъ (Іоны 4, 11). Но вѣдь въ пространствѣ, огражденномъ ея стѣнами, были и сады, и площади, и даже засѣянные поля съ превосходной системой орошенія, короче сказать: были и воздухъ, и свѣтъ, и зелень... Не то въ наше время, и потому гиієна послед-

¹⁾ Прежде болѣзни заботься о себѣ, поучаетъ Іисусъ сынъ Сираховъ (18, 19).

нихъ дней приняла почти исключительный видъ „общественнаго здравоохраненія“, отгѣсня на задній, — во всякомъ случаѣ на второй планъ гигиену отдѣльнаго человѣка, игравшую столь исключительную роль въ древности. Наша наука имѣетъ уже дѣло съ громадными массами народа, живущими въ плохихъ условіяхъ, и обязана помогать имъ жить сносно, тогда какъ древняя гигиена обращала главное вниманіе на индивидуума и улучшеніемъ отдѣльныхъ единицъ старалась повліять на составъ и качество массы. 2) Предписанія ея направлялись преимущественно на духовную сторону человѣка и опирались на вѣру, такъ что часто трудно сказать, относится ли данное постановленіе къ медицинскимъ или религіознымъ, и не рѣдко очевидно религіозныя узаконенія содержатъ въ себѣ важную гигиеническую проблему (см. выше). Черезъ всю Библию красной нитью проходитъ мысль, что „смерть отъ грѣха“ и что „законъ живить“ (Лев. 18, 5), однимъ словомъ, та идея, которая много позже была высказана докторомъ Гүффеландомъ въ словахъ, взятыхъ эпитафійомъ для настоящей статьи: „Religion selbst ist Lebensverlängerin“. Эта *гигиена духа* стремится улучшить породу людей и ихъ *нервы*. „Если вы будете *управлять чувствомъ* вашимъ и образуете сердце ваше, то сохраните жизнь“, говоритъ Ездра (3, 14, 34)¹⁾.

Жизнь, назначенная человѣку, длинна; надо лишь стараться не укоротить ея. Я уже въ началѣ говорилъ, что религіозныя предписанія въ концѣ концовъ ведутъ къ укрѣпленію и улучшенію нервной системы, — этого „правительства организма“, и въ этомъ ихъ огромное значеніе не только для даннаго человѣка, но и для его потомковъ. Къ воздѣйствію на нервы сводятся всѣ наши лучшіе лѣчебные средства и методы. Представьте больного съ порокомъ сердца. Чтò тутъ собственно можетъ сдѣлать терапія? Въ сущности ровно ничего: вѣдь вмѣсто испорченныхъ клапановъ новые не вставить никакой операціей! А вмѣстѣ съ тѣмъ есть люди, которые съ порокомъ сердца доживаютъ до глубокой старости. Я помню *такого* больного старика-морфиниста, у котораго еще въ 94-мъ году я не могъ сосчитать пяти правильныхъ

¹⁾ Эта книга рядомъ съ нѣкоторыми легендами содержитъ массу глубокихъ, важныхъ и оригинальныхъ мыслей, стоя какъ бы на границѣ между Библией и Талмудомъ.

ударовъ пульса подь рядъ, а между тѣмъ этотъ старецъ живъ еще до сихъ поръ! Подь вліяніемъ цѣлесообразнаго воздѣйствія на нервы удается часто урегулировать дѣятельность сердца, даже и пораженнаго. Сердце-то само плохо, да нервы-то его будутъ хороши, и это все, что нужно для поддержанія жизни. И всѣ религіозныя предписанія такъ или иначе способствуютъ укрѣпленію нервной системы и зацитѣ ея въ борьбѣ со зломъ, въ томъ числѣ и съ болѣзнями. Древніе вѣрили, что человѣку предопредѣлено, предназначено „полное число дней“ (Исх. 23, 25 и 26 и Исаи 65, 20), достижимое при исполненіи закона („войдешь въ гробъ въ зрѣлости, какъ укладываются снопы пшеницы *въ свое время*“ Іов. 26): въ противномъ случаѣ жизнь сокращается отъ болѣзней (Второз. 28, 27 и Іова 15, 32: „*не въ свой день онъ (беззаконникъ) скончается*“). Самъ Іовъ, равно какъ и Давидъ умерли, „насытившись днями“ (какое чудное выраженіе!). Такъ что съ этой точки зрѣнія нечего было и хлопотать объ удлиненіи жизни, — надо было лишь стараться о томъ, чтобы не укоротить ея (см. Прем. Сол. 1, 12: „*не ускоряйте смерти заблужденіями вашей жизни*“). Какъ это опять-таки напоминаетъ выраженіе Монтегаццы (который ужъ это разъ?), что организмъ человѣка можетъ прожить до 100 лѣтъ, если онъ не будетъ укорачивать жизни. Сколько разъ уже приходилось мнѣ отмѣчать то поразительное, почти дословное сходство выраженій и предписаній Библии съ одной стороны и новѣйшей науки съ другой! И нужно признать, что первая давала своимъ слушателямъ и ученикамъ рѣшительно все, что нужно было для достиженія долгой и хорошей жизни; въ сущности то же самое и мы, врачи, рекомендуемъ съ этой цѣлю каждому отдѣльному человѣку и въ настоящее время. Личная гигиѣна сравнительно мало ушла впередъ, но зато успѣхи общественной — поразительны: о нихъ не могъ мечтать никто изъ древнихъ царей и законодателей!

Повальные болѣзни въ древности. Лучшимъ доказательствомъ служитъ *чума*, производившая столь сильныя опустошенія въ столь короткое время и распространявшаяся поразительно быстро въ древности, да и теперь у народовъ, живущихъ въ условіяхъ, близкихъ къ библейскимъ, напр. въ Персіи, Индіи и пр. Стоитъ припомнить характерное описаніе во 2-й книгѣ Царствъ (24, 1 4, 6) всеистребляющей

моровой язвы, унесшей въ три дня семьдесятъ тысячъ чело-
вѣкъ (1. с., ст. 13, слова Гада). По-моему, еще характернѣе и
глубже простыя, но и въ самой этой простотѣ своей по-
разительно образныя слова прор. Амоса (гл. 6, 10 и 9):
„И будетъ, если въ какомъ домѣ останется десять чело-
вѣкъ, то умрутъ и они, и возьметъ ихъ родственникъ ихъ или
сожигатель, чтобы вынести кости ихъ изъ дома, и скажетъ
находящемуся при домѣ: „есть ли еще у тебя кто?“ Тотъ
отвѣтитъ: „нѣтъ никого!“ Здѣсь мы читаемъ и о *сожиганіи*
труповъ при чумѣ, практиковавшемся и въ наши дни. Но
зараза, столь ужасная и неотвратимая для древности, въ
культурныхъ странахъ нашего времени — Россіи (Ветлянка,
Анзобъ), Португаліи (Опорто, Лиссабонъ), Англіи (Глазго) была
уничтожена, можно сказать, въ нѣсколько дней. Этотъ колос-
сальный и неоспоримый успѣхъ зависитъ 1) отъ лучшей дезин-
фекціи, представляющей великое достояніе XIX вѣка, а
2) и главнымъ образомъ отъ болѣе ранняго распознаванія
болѣзни при помощи *бактеріологіи* и вмѣстѣ болѣе ранняго,
а также и болѣе полного изолированія зараженныхъ. Въ древ-
ности же констатировали болѣзнь на основаніи исключи-
тельно клиническихъ симптомовъ, т.-е. слишкомъ поздно,
когда она уже успѣла значительно распространиться. Здѣсь
кстати будетъ привести мнѣніе, по которому болѣзнь, опи-
санная въ 1-й книгѣ Царствъ (5, 6), была именно *чума*, такъ
какъ 1) страшно распространялась, 2) уносила массу жертвъ
(ст. 10), 3) при ней наблюдалось появленіе наростовъ (*bubones*?)
и 4) болѣзнь совпадала съ страшнымъ распространеніемъ
мышей, участіе которыхъ въ заразѣ признается и въ на-
стоящее время.

Здѣсь я заканчиваю мою статью, — эту первую, теоре-
тическую часть работы о библейской гигіенѣ; очень хо-
тѣлось бы написать второй — практической отдѣлъ, касаю-
щійся вопроса, въ какихъ случаяхъ и въ какой формѣ
данныя первой части приложимы въ настоящее время и
въ нашихъ обстоятельствахъ жизни. Удастся это, или нѣтъ,
но и сказаннаго выше болѣе, чѣмъ достаточно, чтобы понять,
какой богатый, интересный и поучительный матеріалъ даетъ
въ этомъ отношеніи Библия. Да и въ этомъ ли одномъ?

Конечно, нѣтъ! Талмудисты правы, утверждая, что въ Книгѣ Книгъ можно найти отвѣтъ на всевозможные вопросы: она сообщаетъ весьма многое историку, еще больше законодателю, и всего больше человѣку вѣры¹⁾, но вмѣстѣ съ тѣмъ отнюдь не мало даетъ для философа, естествоиспытателя и врача.

1) Это особенно относится къ Евангелію, которое даже Коранъ называетъ *блещущей книгой*: оно духовнѣе, чище, возвышеннѣе Ветхаго Завѣта и не только меньше сообщаетъ данныхъ побочныхъ, касающихся той или другой области знанія, но и меньше Ветхаго нуждается въ эксегезисѣ. Здѣсь нужно не объясненіе, а исполненіе, не слова, а дѣло; въ данномъ случаѣ лучше всего эксегезисъ сердца и жизненнаго опыта. Поэтому изъ всѣхъ трудовъ Фаррара мнѣ менѣе всего симпатична „Жизнь Иисуса Христа“.

В. Недзвецкій.

Атеистическія теоріи происхожденія религіи.

(Богословско-апологетическій очеркъ)¹⁾.

а) Гипотеза анимистическая. Въ виду всеобщности и необходимости религіи вопросъ о происхожденіи ея издавна былъ предметомъ самаго внимательнаго изслѣдованія. Общій характеръ всѣхъ теорій по этому вопросу тотъ, что онѣ составлены на основаніи воззрѣній на Высочайшее Существо. Всѣ объясненія происхожденія религіи можно, поэтому, свести къ четыремъ группамъ: теоріямъ атеистическимъ, деистическимъ, пантеистическимъ и теистическимъ.

Атеистическія теоріи по вопросу о происхожденіи религіи совпадаютъ въ томъ общемъ положеніи, что не Богъ сотворилъ человѣка, а человѣкъ создалъ Бога. Отрицая реально-объективное существованіе Бога, онѣ считаютъ религію произведеніемъ фантазіи. Первобытный человѣкъ, по ихъ мнѣнію, смотрѣлъ на міръ, какъ ребенокъ или поэтъ, творческимъ взоромъ фантазіи: онъ считалъ всѣ предметы одушевленными, одаренными жизнью, подобною его собственной. Онъ воображалъ, что все окружающее похоже на него, имѣетъ такія же чувства и страсти, какъ и онъ самъ. На такой способности человѣка олицетворять природу, понимать ее по своему образу или, говоря научнымъ терминомъ, на антропатизмъ человѣка построена анимистическая гипотеза о

¹⁾ Изъ уроковъ по Основному Богословію въ Виенской духовной семинаріи.

Предлагаемая статья г. Николина, имѣющая общій богословско-апологетическій интересъ, заслуживаетъ вниманія потому еще, что заключаетъ въ себѣ много мѣткихъ и вѣсскихъ данныхъ въ опроверженіе мыслей появившейся въ концѣ прошлаго года въ русскомъ переводѣ книги Де-ла Гроссері (Психологія религіи), въ которой проводятся разбираемые въ статьѣ г. Николина атеистическія теоріи происхожденія религіи, и которая съ увлеченіемъ, оказывается, читается учащейся молодежью.

происхожденіи религіи (Тэйлоръ, Леббокъ и др.) — Анимизмъ (отъ animus — духъ или anima — душа) состоитъ въ томъ, что человѣкъ вѣритъ въ способность человѣческой души переживать тѣло и приписываетъ такую же душу всякому неодушевленному предмету. Согласно такому представленію, вся природа наполнена душами или духами, которые могутъ вліять на счастье и благополучіе человѣка въ силу тѣсной зависимости его отъ природы. Естественно человѣку стать въ религіозное отношеніе къ этимъ духовнымъ существамъ, т.-е. просить ихъ о помощи, благодарить, предупреждать ихъ гнѣвъ, привлекать ихъ благоволеніе и т. п. Такъ появилось почитаніе добрыхъ и злыхъ геніевъ, душъ предковъ, духовъ рѣкъ и лѣсовъ, равнинъ и горъ, получила начало религія полидемоническая.

Коренной недостатокъ изложенной гипотезы тотъ, что она въ объясненіе религіозныхъ вѣрованій полагаетъ фактъ не первичный, а вторичный, т.-е. такой, который самъ нуждается въ объясненіи. Этотъ фактъ — антропатизмъ человѣка. Тутъ важно уяснить, былъ ли этотъ антропатизмъ явленіемъ невольнымъ, инстинктивнымъ, или первобытный человѣкъ сознавалъ, что онъ приписываетъ предметамъ и вещамъ свойства, въ дѣйствительности имъ не принадлежація (неодушевленнымъ — одушевленность). По мнѣнію Макса Мюллера, есть всѣ основанія принять послѣднее. На основаніи поэтическихъ гимновъ Ведъ (древнѣйшая священная книга индійцевъ) онъ выводитъ заключеніе, что предки наши поражались скорѣе различіемъ между собою и предметами природы, чѣмъ сходствомъ. вмѣсто нашего выраженія: „твердь, какъ скала“ поэты Ведъ говорили: твердь, не скала“. О рѣкѣ говорится: „она утекаетъ съ ревомъ, не быкъ“, т.-е. какъ быкъ. Такъ, безъ сомнѣнія, мыслили о солнцѣ и лунѣ: они движутся, но не какъ животныя, потоки ропщутъ и борются, но это — не люди и т. д. Такимъ образомъ, если и признать отличительнымъ свойствомъ первобытнаго человѣка антропатизмъ, то это былъ антропатизмъ сознательный; человѣкъ сознавалъ, что, олицетворяя бездушные и безжизненные предметы, онъ пользуется образомъ неточнымъ и выраженіемъ несобственнымъ. — Но согласимся даже понимать антропатизмъ первобытныхъ людей въ собственномъ буквальномъ смыслѣ слова. Отъ дѣйстви-

тельнаго олицетворенія бездушныхъ предметовъ до обоготворенія ихъ, само собою разумѣется, еще очень далеко. Почитая предметы и явленія природы существами живыми, чувствующими, какъ онъ самъ, человѣкъ и относился бы къ нимъ точно такъ же, какъ къ человѣку, т.-е. къ враждебнымъ — враждебно, къ благопріятнымъ — съ расположеніемъ. Но какимъ образомъ изъ дѣтскаго олицетворенія предметовъ могло произойти обоготвореніе ихъ, религія съ многообразіемъ своихъ внутреннихъ и внѣшнихъ проявленій, совершенно непонятно.

Несмотря на свои недочеты, анимистическая гипотеза принимается подъ защиту весьма видными философами, которые, впрочемъ, вносятъ въ нее существенныя поправки: Такъ, извѣстный англійскій философъ Гербертъ Спенсеръ пытается объяснить, почему дикари принимали неодушевленные предметы за одушевленные, почему у нихъ затмилось различіе между одушевленнымъ и неодушевленнымъ. Это, по его мнѣнію, произошло, благодаря наблюденіямъ надъ нѣкоторыми явленіями природы, которыя то появляются, то исчезаютъ (солнце, луна, лужи воды, ручьи), а главнымъ образомъ благодаря сновидѣніямъ. Послѣднія убѣждали дикарей, что человѣкъ, подобно другимъ вещамъ, обладаетъ двойникомъ, другимъ „я“, которое въ моментъ сна, обморока и т. п. уходитъ отъ человѣка на время, а по смерти навсегда и поселяется въ различныхъ предметахъ природы. Такъ возникаетъ представленіе о цѣломъ мірѣ душъ умершихъ, которыя находятся въ постоянномъ общеніи съ живыми людьми и своимъ вліяніемъ на нихъ вызываютъ къ себѣ религіозное отношеніе. Появляется чародѣйный культъ, имѣющій цѣлю предотвратити вредное воздѣйствіе духовнаго міра.

Но уже самый объяснительный принципъ (начало) религіозныхъ представленій, выдвигаемый Спенсеромъ, — сонныя грезы, — является весьма шаткимъ и неустойчивымъ, исключаящимъ всякую закономерность въ религіозно-миѳологическихъ представленіяхъ первобытныхъ людей, а потому и непригоднымъ для объясненія послѣднихъ. Есть и еще слабая сторона въ Спенсеровой теоріи, которую отмѣчаетъ онъ самъ. Какимъ образомъ можетъ существовать религія, возникшая изъ первобытнаго понятія, совершенно ошибочнаго? Почему она не исчезаетъ, когда вѣра въ реальность

сновидѣній и дѣйствительность двойниковъ уничтожается? Спенсеръ отвѣчаетъ на это, что въ первоначальномъ воззрѣніи дикарей было зерно настоящей истины — неопредѣленное сознание абсолютной силы, которою они одарили духовъ. Но для полной справедливости нужно добавить, что у первобытнаго человѣка было неопредѣленное сознание не только абсолютной силы, *но и духа*. Иначе никакія сновидѣнія не могли бы привести его къ созданію религіи, какъ это изображаетъ теорія анимизма. Отличительныя свойства духа, какъ простой невещественной сущности, отдѣльной и отличной отъ тѣла, никакимъ образомъ не могли быть заимствованы изъ сновидѣній, галлюцинацій и т. п. Личности людей, видимыя во снѣ, ничѣмъ не отличаются отъ дѣйствительныхъ матеріальныхъ бодрствующихъ личностей. Очевидно, анимизмъ не могъ возникнуть безъ заложенной въ природѣ человѣка идеи духа. Но и при наличности ея идея *безконечнаго Духа* — Бога — не можетъ быть выведена изъ понятія о конечныхъ духахъ, какое бы могущество ни усвоилось послѣднимъ. — Не вѣрна теорія Спенсера и съ исторической стороны. По словамъ Спенсера, „зачаточной религіозной формою является умилоствленіе умершихъ предковъ“. Но какъ ни широко былъ распространенъ культъ предковъ въ первобытномъ язычествѣ, однако далеко нельзя считать его всеобщимъ и необходимымъ начальнымъ моментомъ религіи. Древнѣйшіе боги Индіи, напр., уже никакъ не могутъ быть признаны обоготворенными предками, да и вообще трудно подыскать религію, которая бы состояла изъ чистаго, ни съ чѣмъ не смѣшаннаго анимизма. Герои обоготворяются, но отличаются отъ боговъ. Ни одинъ грекъ не дерзалъ сравнивать своего Геркулеса съ Зевсомъ; ни одинъ славянинъ-язычникъ не отождествлялъ домового съ Перуномъ. Несомнѣнно, и у самыхъ дикихъ народовъ встрѣчается вѣра въ продолженіе жизни душъ за гробомъ, но существованіе ихъ тамъ признается, по большей части, неполнымъ. Онѣ имѣли мало силы. Гомеръ прямо называетъ ихъ „безсильными“. — Спенсерова теорія анимизма даетъ, далѣе, чрезвычайно искусственное и натянутое объясненіе обоготворенія свѣтилъ небесныхъ и животныхъ. Это произошло, по догадкѣ Спенсера, изъ смѣшенія дикарями умершихъ предковъ съ тѣмъ или другимъ обоготворяемымъ животнымъ или предметомъ, имя

или прозвище котораго предки носили при своей жизни. Итакъ, дикарь долженъ былъ помнить прозвища своихъ предковъ, но при этомъ забыть, что предки были такими же людьми, какъ онъ самъ, и отождествить ихъ съ животными и даже съ бездушными предметами! — Наконецъ, анимизмъ, въ изложеніи Спенсера, различнымъ образомъ связанный съ колдовствомъ и чародѣйствомъ, вообще исключаетъ нравственныя представленія; онъ создаетъ только страхъ и возбуждаетъ только эгоистическіе интересы. А это — элементы противорелигіозныя.

Намъ отечественный философъ Вл. С. Соловьевъ пытается внести нравственный элементъ и въ анимизмъ. Идея Божества, по его мнѣнію, для младенствующаго человѣка впервые воплощается въ живомъ образѣ родителей, съ которыми онъ связываетъ представленіе о своемъ Провидѣніи. Сначала Провидѣніе воплощается въ матери, первой кормилицѣ и воспитательницѣ, а затѣмъ переносится на отца, какъ кормителя и защитника всей семьи. Это отношеніе дѣтей къ родителямъ, какъ живому Провидѣнію, по смерти послѣднихъ, переходитъ въ религіозное почитаніе ихъ. Итакъ, религія возникаетъ не изъ страха предъ умершими предками, а изъ сыновнихъ чувствъ благодарности и послушанія. Конечно, это — остроумная и существенная поправка анимистической теоріи, но и идея зависимости отъ родителей и благодарной памяти къ нимъ, какимъ бы таинственнымъ величіемъ ни окружались они по смерти, сама по себѣ никогда не могла бы привести къ обожествленію предковъ. Кромѣ того, при такомъ нравственномъ отношеніи къ предкамъ еще менѣе возможности установить генетическую связь между культомъ умершихъ и солнечною, лунною и звѣздною миеологіею.

Разборъ анимистической теоріи въ различныхъ ея дополненіяхъ и поправкахъ показываетъ намъ, что она не можетъ быть признана удовлетворительнымъ объясненіемъ происхожденія религіи. Но справедливо отмѣчаетъ (Прессансе) добрую сторону первобытнаго анимизма, который свидѣтельствуешь о „духовномъ инстинктѣ, заставляющемъ человѣка вѣрить, что, кромѣ внѣшняго міра, есть другой, духовный міръ, который носитъ и проникаетъ міръ внѣшній, что каждое существо имѣетъ свою идеальную сторону“.

в) **Гипотезы политическая и натуралистическая.** Однѣ изъ атеистическихъ теорій, считающихъ религію произведеніемъ фантазіи, полагають, что фантазія въ созданіи религіи руководится разсудкомъ. Дѣло представляется такъ, что люди, будто бы, разсудочно дошли до мысли о необходимости создать религію. Таково, напр., раціоналистическое мнѣніе древнихъ греческихъ софистовъ и французскихъ энциклопедистовъ XVIII в., что религія есть изобрѣтеніе жрецовъ и правителей народа изъ-за политическихъ или корыстныхъ цѣлей. Но не спрашивая уже о томъ, откуда и какъ появилась мысль о религіи у самихъ жрецовъ и законодателей, мы видимъ изъ исторіи блестящее опроверженіе этой теоріи. Религія по своему происхожденію древнѣе жреческаго сословія и государства. Она наблюдается при родовомъ патриархальномъ бытѣ народовъ. Нѣкоторые новѣйшіе ученые вносятъ въ раскрытую теорію философскій элементъ, рассматривая религію, какъ результатъ пытливости человѣческаго ума, какъ слѣдствіе потребности человѣка въ причинномъ объясненіи вещей, стремленія найти первую причину всѣхъ явленій. Но если бы человѣкъ дѣйствительно и могъ бы дойти до вѣры въ Бога, какъ первопричины всего существующаго, изъ такой вѣры его никакой религіи у него никогда бы не возникло. Вѣдь такая вѣра, очевидно, имѣетъ тотъ же самый смыслъ, какое имѣетъ вѣра матеріалиста въ дѣйствительное существованіе матеріи или вѣра какого-нибудь ученаго химика въ дѣйствительное существованіе атомовъ. Никакого *отношенія* къ предмету вѣры, отличающаго религію, изъ такихъ гносеологическихъ (познавательныхъ) соображеній возникнуть совершенно не можетъ.

Другая группа атеистическихъ объясненій по вопросу о происхожденіи религіи ставитъ фантазію подъ дѣйствіе не разсудка, а чувства. Находясь въ постоянной зависимости отъ явленій природы, но не умѣя объяснить ихъ, человѣкъ невольно испытываетъ чувство безпомощности, страха предъ природой и, изъ желанія умиловить природу, сталъ въ религіозное отношеніе къ ней. Эта гипотеза также имѣетъ свой корень въ древнѣйшей философіи (Эпикуръ, Лукрецій, Цицеронъ), но она не потеряла своего вѣса и въ новѣйшей матеріалистической философской литературѣ. — Слабость ея очевидна. Давно уже человѣкъ переросъ то время, когда изъ-за

каждаго дерева въ лѣсу угрожали ему всякія чудовища, и чуть ли не въ каждой лужѣ воды грезилась ему страшная западня какого-нибудь мнѣческаго обитателя міра. Переросъ человѣкъ и свою безпомощность, и свое дикое невѣжество, отжилъ и чувство животнаго страха предъ грознымъ могуществомъ природы, а религія все-таки остается у него и проникаетъ всю жизнь его. Не оправдываемая фактически, разбираемая гипотеза не вѣрна и съ психологической стороны. Если бы животный страхъ произвелъ въ людяхъ представленіе о Божествѣ, то естественнѣе всего было бы не искать общенія съ Нимъ, въ чемъ состоитъ религія, а стараться бы отстранить Его вліяніе отъ себя, избѣгать Его. Правда, и въ священномъ Писаніи страхъ Божій представляется необходимою принадлежностію истинной религіозности и даже называется „началомъ премудрости“ (Притч. IX, 10). Но страхъ Божій имѣетъ существенно иное значеніе и иной характеръ, чѣмъ чувство физическаго страха, который мы испытываемъ при встрѣчѣ съ какимъ-нибудь страшнымъ и опаснымъ предметомъ. Страхъ Божій — иначе благоговѣніе, которое проистекаетъ изъ чувства почтенія и уваженія и выражается въ полномъ довѣріи и преданности Богу. Есть и другой психологическій недостатокъ въ натуралистической гипотезѣ. Всѣ впечатлѣнія отъ воздѣйствія природы на наши чувства не даютъ достаточнаго матеріала для построенія фантазіей образовъ и представленій Божества. Природа представляетъ собой связь относительныхъ, конечныхъ и чувственно-осязаемыхъ предметовъ и явленій. На основаніи такихъ данныхъ самая смѣлая фантазія не въ состояніи создать представленіе о невидимомъ, безконечномъ и абсолютномъ Существомъ. Религія можетъ ниспасть до натурализма, до обоготворенія видимой природы въ ея отдѣльныхъ предметахъ и проявленіяхъ, но натуралистическое объясненіе происхожденія религіи должно быть отвергнуто. Блаж. Августинъ въ одномъ блистательномъ мѣстѣ своей „Исповѣди“ говоритъ: „Я спрашивалъ землю (о Богѣ), и она сказала мнѣ: это не я, и все, что въ ней, признало то же самое. Я спрашивалъ море, и бездны, и все, что тамъ пресмыкается и живетъ, и они отвѣчали мнѣ: мы не Богъ твой, ищи выше. Я спрашивалъ бушующіе вѣтры, и весь воздухъ со всѣми своими обитателями отвѣчалъ мнѣ: я не Богъ. Я спрашивалъ небо, солнце,

луну и звѣзды, и они сказали мнѣ: и мы также не Богъ, Котораго ты ищешь. И я сказалъ всему, что окружаетъ меня: вы мнѣ сказали о моемъ Богѣ, что вы не есть Онъ, такъ скажите же мнѣ о Немъ! и они всѣ громкимъ голосомъ воскликнули: Онъ сотворилъ насъ“. Таково истинное впечатлѣніе отъ природы, удостовѣряемое и словомъ Божиимъ: „невидимое Его, вѣчная сила Его и Божество отъ созданія міра чрезъ разсматриваніе твореній видимы“ (Римл. I, 20).

с) **Эвгемеристическая гипотеза.** Нѣкоторыя изъ атеистическихъ теорій въ основу религіи кладутъ эгоистическую волю человѣка, его стремленіе жить и расширять свое благо, которое не находитъ полнаго удовлетворенія среди окружающей дѣйствительности. Подъ давленіемъ эгоизма фантазія рисуетъ человѣку другой сверхчувственный міръ, удовлетворяющій всѣмъ эгоистическимъ стремленіямъ человѣка. Такимъ образомъ религія возникаетъ у человѣка въ чисто практическихъ интересахъ — именно въ интересахъ охраненія и благополучія земного существованія человѣка, принужденнаго бороться съ нуждой и опасностями жизни. Съ такимъ объясненіемъ „тайны религіи“ мы встрѣчаемся у Эвгемера, философа киринейской школы. Религія, по его представленію, есть не что иное, какъ обоготвореніе людей, благодѣтелей человѣчества въ томъ или другомъ отношеніи. Предполагается, что человѣкъ, который первый догадался приручить дикихъ животныхъ и научилъ этому искусству другихъ людей, сталъ почитаться покровителемъ скотоводства, а человѣкъ, догадавшійся построить лодку и научившій людей плавать по морю, сталъ почитаться, какъ богъ морей и т. п. Но эта гипотеза объясняетъ языческій политеизмъ съ его множествомъ боговъ, а не сущность религіи вообще. Въ религіи человѣкъ ищетъ далеко не только средство къ своему земному благополучію, но вѣчно пребывающей жизни, которая одрѣшшаетъ его отъ всѣхъ условій земного существованія. Вообще не слѣдуетъ упускать изъ виду тотъ замѣчательный фактъ, что по требованію своего религіознаго сознанія человѣкъ строитъ себѣ идеаль жизни *праведной*, жизни *истинной*, тогда какъ по физическимъ условіямъ существованія онъ можетъ говорить только о жизни *счастливой и разумной*.

Тѣмъ не менѣе съ отзвуками теоріи эвгемеризма мы встрѣчаемся и въ новѣйшей философской литературѣ. Фейербахъ

(1804—1872 гг.) въ основу религіи кладетъ также эгоизмъ человѣка, а содержаніемъ религіознаго сознанія считаетъ иллюзорное (самообманное) представленіе человѣкомъ себя самого, какимъ бы ему хотѣлось быть. Отсюда „Богъ, разсматриваемый по Его моральнымъ или духовнымъ свойствамъ, есть не что иное, какъ обожествленная сущность самого человѣка“. Въ религіи человѣкъ относится къ самому себѣ, къ своему собственному существу, къ идеѣ самого себя. Свое собственное существо, идеально предносящееся предъ его взоромъ, онъ называетъ Богомъ. Не трудно показать, что религіозная жизнь въ дѣйствительности осуществляется путемъ отрицанія человѣческаго эгоизма. Даже въ самыхъ грубыхъ и низшихъ своихъ формахъ религія требуетъ отъ людей отреченія отъ чувственности, ограниченія и жертвованія своимъ эгоистическимъ „я“. Съ другой стороны, всякая религія запрещаетъ человѣку искать въ самомъ себѣ основанія бытія и поставлять свои стремленія и желанія выше, цѣннѣе всего. Религія указываетъ цѣнное, самодовлѣющее бытіе не въ человѣкѣ, а внѣ его — въ Богѣ, и въ согласіи человѣческой жизни съ божественной видитъ достоинство человѣческой природы. И самъ человѣкъ требуетъ отъ религіи именно того, чтобы она поднимала его выше его самого и его произвола. Правда, и Фейербахъ видитъ въ религіи отношеніе человѣка къ своей сущности, какъ не своей, какъ къ иному, противоположному ей, предмету (объекту). Но непосредственное созерцаніе себя самого, какъ не себя, въ дѣйствительности составляетъ психологическую невозможность. Если же Фейербахъ указываетъ на то, что оно совершается произвольно, бессознательно, то вѣдь бессознательное самосознаніе есть совершенная логическая нелѣпость.

Итакъ, теорія Фейербаха представляетъ собою фантастическую защиту атеизма. Нельзя считать религію самообманнымъ созданіемъ человѣческаго духа, не имѣющимъ дѣйствительнаго объекта. Власть религіи — не власть призрака, а власть истины, дѣйствительнаго факта. Впрочемъ, справедливость требуетъ сказать, что и въ теоріи Фейербаха лежить доля истины. Онъ избралъ вѣрный путь для объясненія происхожденія религіи — анализъ человѣческой личности, его самознанія. Но онъ дошелъ по этому пути только до середины. Подъ вліяніемъ общихъ матеріалистическихъ началъ

своей философіи онъ не хотѣлъ допустить никакого другого бытія, кромѣ чувственнаго, конечнаго. Между тѣмъ природное содержаніе человѣческой личности открываетъ человѣку дѣйствительное существованіе другого бытія, кромѣ физическаго, — бытія сверхчувственнаго, духовнаго. Въ себѣ, въ своей личности человѣкъ необходимо ощущаетъ сверхчувственное и потому необходимо говорить: „сверхчувственное есть“, но видя свою ограниченность, зависимость отъ внѣшнихъ условій существованія, онъ необходимо говорить: „сверхчувственное не во мнѣ, а внѣ меня, существуетъ Богъ“.

Ив. Николнъ.

ОТДѢЛЪ II.

ЕЩЕ ПЯТНАДЦАТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ СЪ РАСКОЛОМЪ¹⁾.

1886-й годъ.

(Вторая половина.)

Въ самый день вторичнаго отъѣзда своего въ Крымъ, 6-го *юля*, отецъ Павелъ извѣщалъ меня :

„Я сегодня отправляюсь въ предположенный путь. Помолитесь о благополучномъ мнѣ путешествіи и, если будетъ угодно Богу, возвращеніи. Въ Крымъ спѣшу не потому только, что дорожу временемъ, но и потому, чтобы пріѣхать въ Херсонесъ прежде тамошняго праздника, 15-го числа : тогда монастырскому правленію много хлопотъ, и не желательно отвлекать его моимъ пріѣздомъ отъ необходимыхъ дѣлъ.

„Хорошо вы дѣлаете, что докладъ о проектѣ миссіонерскаго учрежденія въ нашемъ монастырѣ отлагаете до моего возвращенія : къ тому времени лучше все обсудите. Мнѣ желательно, чтобы поступающихъ изъ простолюдиновъ, человѣкъ пять или болѣе, опредѣлить на нашу монастырскую пищу, потому что они съ учеными, то-есть изъ семинаристовъ, въ пищу едва ли сойдутся и зато могутъ быть зазираемы ; а съ братіей, въ трапезѣ, имъ свободнѣе.

„Богъ да хранить васъ на много лѣтъ въ здравіи“.

16-го *юля*, по пріѣздѣ на мѣсто своего прежняго обитанія въ Крыму, отецъ Павелъ писалъ мнѣ :

„Я, слава Богу, пріѣхалъ въ Херсонесъ благополучно. Отецъ архимандритъ Пахомій очень боленъ ; но моему пріѣзду весьма

¹⁾ Окончаніе, см. 4-ю книгу.

радъ. Монастырскія дѣла править его памѣтникъ, отецъ Андрей, человекъ хорошій. Адресъ, по какому писать ко мнѣ, вы знаете.

„А вы неужто никуда не съѣздите провѣтриться? Съѣздили бы хоть на родину, или по Волгѣ, — надобно освѣжиться силами, дабы способну быть на труды, вамъ предлежащіе. 20-го іюля будетъ освященіе соборнаго храма въ Гуслицкомъ монастырѣ: вотъ бы вамъ проѣхаться туда! Кстати посѣтили бы и А. В. Смирнова.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе“.

15-го іюля, въ день равноапостольнаго князя Владиміра, свѣтло празднуемый въ Херсонискомъ монастырѣ, я отвѣчалъ на оба письма отцу Павлу:

„Радуюсь, что вы благополучно достигли береговъ Крыма. Дай вамъ Богъ подъ благотворнымъ небомъ юга и на водахъ его обрѣсти возстановленіе здоровья и съ обновленными силами возвратиться къ намъ на труды ваши!

„Очень благодаренъ за извѣщеніе и изъ Москвы и изъ Херсонеса.

„Жаль, что отецъ Пахомій немоществуетъ. Прошу васъ передать ему почтеніе отъ меня.

„Я живу безвыѣздно въ посадѣ. Иногда съ дѣтьми дѣлаю прогулки въ скитъ, Виоанію, Хотьково. Приготовилъ довольно матеріала для двухъ ближайшихъ книжекъ *Братскаго Слова*, чтобы засѣсть теперь за составленіе семинарской программы ученія о расколѣ, — работу очень неприятную по извѣстнымъ вамъ обстоятельствамъ, но нужную и важную.

„Въ началѣ 11-й и 12-й книжекъ журнала я рѣшился напечатать одно старое сочиненіе протопресвитера Полубенскаго¹⁾, содержащее, по моему мнѣнію, очень дѣльные сужденія и теперь не потерявшія своего значенія. Руководжусь при этомъ и желаніемъ показать новѣйшимъ писателямъ о расколѣ, что старину писали не хуже насъ, а пожалуй, и лучше понимали дѣло, чѣмъ иные гг. профессора, не говоря уже о нынѣшнихъ отцахъ протоіереехъ, членахъ консисторій. Жаль, что не удалось показать вамъ это сочиненіе Полубенскаго: пожалуйста, скажите потомъ, когда прочитаете, ваше мнѣніе о немъ. Съ 13-й книжки предполагаю

¹⁾ Первый настоятель Московской Введенской Единовѣрческой церкви, назначенный митрополитомъ Платономъ. Объ немъ, его трудахъ и сочиненіяхъ противъ раскола, была напечатана мною статья еще въ 1864 году (см. *Душеполезное Чтеніе* за этотъ годъ, т. 1-й.)

пачать печатаніе вашего обширнаго труда — замѣчаній на книгу Никодимовыхъ вопросовъ.

„Князь Долгоруковъ былъ здѣсь на праздникѣ (5-го числа) и пробылъ даже до вечера. Отецъ намѣстникъ¹⁾ сказывалъ мнѣ, что князь, бывши у него, жаловался на меня за рѣчь²⁾ и говорилъ: ужели православіе такъ слабо, что боится раскола! — и прочіе подобныя сему глаголы. Видно, рѣчь моя попала въ цѣль, если помнятъ ее доселѣ. Изъ Москвы же извѣщаютъ меня, что раскольники теперь еще больше рассчитываютъ на покровительство генералъ-губернатора, оскорбившагося моею рѣчью, и что тамъ ходятъ по рукамъ списки ея, разумѣется въ искаженномъ видѣ. Не знаю, чтѣ изъ всего этого выйдетъ. Да будетъ воля Божія!

„Черезъ Грачева³⁾ имѣю приглашеніе на праздникъ освященія церкви въ Гуслицкомъ монастырѣ. Хотѣлось бы кстати побывать у Я. И. Лабзина и у А. В. Смирнова. Это преднамѣреніе; а исполнится ли оно, Богъ вѣсть. Много зависитъ отъ того, какая будетъ погода.

„Нынѣшній день, вы, конечно, вспомните моего маленькаго именинника на мѣстѣ крещенія его равноапостольнаго покровителя. Нынѣ приобщилъ милого именинника въ Троицкомъ соборѣ, у мощей преподобнаго Сергія, послѣдній разъ какъ младенца. Наступаютъ годы развитія душевныхъ и тѣлесныхъ силъ: да сохранить его Господь отъ всякаго зла! Поручаю и его, и себя, и всѣхъ моихъ семейныхъ вашимъ молитвамъ“.

1) Архим. Леонидъ.

2) Въ день юбилея митрополита Іоаннѣкія, за роскошнымъ обѣдомъ въ паркѣ Черкизовскаго архіерейскаго дома, при огромномъ стеченіи гостей, многими произнесены были рѣчи юбиляру. Увлеченный примѣромъ другихъ, и я, безъ всякаго приготовленія и предварительнаго намѣренія, выступилъ съ рѣчью довольно горячей, въ которой указалъ, между прочимъ, необходимость и важность борьбы съ расколомъ, вся сила котораго въ матеріальномъ богатствѣ раскольниковъ и въ покровительствѣ имъ свѣтской власти, — при чемъ, обращаясь и къ этой власти, умоляя ее быть вѣрною Церкви и не потворствовать расколу. Генералъ-губернаторъ, сидѣвшій рядомъ съ юбиляромъ, принялъ это обращеніе на свой счетъ, чтѣ было вполне естественно послѣ исторіи съ поданной ему кляузной жалобой на меня рогожцевъ. Любопытно, что въ числѣ нѣсколькихъ свѣтскихъ лицъ, подошедшихъ благодарить меня за рѣчь, былъ и генералъ Воейковъ, признавшій необходимымъ объяснить мнѣ, что въ упомянутой исторіи онъ совѣтъ не виноватъ, ибо исполнялъ только волю начальства.

3) Одинъ, извѣстный тогда, дѣятель изъ „простыхъ русскихъ людей“. Онъ былъ близкимъ человѣкомъ у тогдашняго ревнителя Церкви Я. И. Лабзина.

20-го іюля, еще до полученія этого письма, отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Какъ только пріѣхалъ я въ Херсонесъ, написалъ вамъ коротенькое письмецо; теперь пишу второе.

„Благодѣтель мой, отецъ архимандритъ Пахомій 19-го сего іюля отошелъ въ вѣчную жизнь. Я какъ будто нарочно пріѣхалъ закрыть ему глаза. Говорятъ, его испортилъ докторъ усиленнымъ электрическимъ лѣченіемъ. На все воля Божія!

„Здѣшняго владыку¹⁾ вижу второй разъ. Сначала видѣлъ на праздникъ св. Владиміра, — въ этотъ день всегда бываетъ здѣсь преосвященный; а теперь пріѣхалъ по случаю похоронъ о. Пахомія: онъ еще въ силахъ и весьма легкій.

„Дай вамъ Богъ начать успѣшно второе полугодіе журнала. Доставьте мнѣ удовольствіе видѣть здѣсь первую августовскую книжку“.

Затѣмъ, получивъ мое письмо, отецъ Павелъ снова писалъ:

„Дорогого вашего именинника въ день ангела его я вспомнилъ. Желаю ему, по окончаніи лѣтъ младенчества, препроводить подъ кровомъ милости Божіей и лѣта отрочества въ добромъ направленіи, а въ мужествѣ быть сыномъ, достойнымъ родителя, во славу Божію.

„Князь Долгоруковъ говоритъ, что Церковь не столь слаба, чтобы за ея существованіе опасаться, когда потворствуютъ старообрядцамъ. Дѣйствительно, Церкви, по слову Спасителя, и *врата адова не одолѣютъ*; но христіанскимъ властямъ не отверзать же на нее адовы врата и не воевать же на нее вмѣстѣ съ сими вратами! Христіанскія власти должны становиться на защиту Церкви. А если хотятъ быть союзниками адовыхъ вратъ, то нечего дѣлать, пусть дѣйствуютъ заодно съ адовыми вратами; но пусть такъ себя и выдають, что они сообщники адовыхъ вратъ! Думаю, что князь Долгоруковъ тѣмъ и ограничится, что пожалуется на васъ своимъ знакомымъ, а далѣе не пойдетъ. Я расскажу вамъ одинъ случай. Въ Одессѣ супруга военного генераль-губернатора устроила пріютъ для бѣдныхъ и при открытіи его велѣла приготовить имъ скоромный обѣдъ, хотя происходило открытіе въ постный день. Былъ тутъ и преосвященный Никаноръ, и его пригласили благословить трапезу. Онъ, увидѣвши, что приготовлена скоромная пища, не только не благословилъ трапезы, но и запретилъ убогимъ-презрѣн-

¹⁾ Епископъ Мартиніанъ.

цамъ вкушать скоромную пищу. Чрезъ это произошло столкновение между преосвященнымъ и супругою генераль-губернатора. А когда потомъ на Пасхѣ Государь Императоръ былъ въ Ялтѣ и прибыла туда же супруга генераль-губернатора, то, говорятъ, не удостоилась зато приглашенія къ царскому столу. Таковыя благочестивѣйшаго Государя Императора въ защиту уставовъ святой Церкви дѣйствія отрадны для души православнаго христіанина и могутъ въ некоторыхъ удержать отъ подобныхъ описанному поступковъ противъ Церкви и ея уставовъ. А что есть распространяющіе въ спискахъ рѣчь вашу съ искаженіями, это не важно; только одно жалко, что эти люди состоятъ членами у насъ въ Братствѣ.

„Были ли вы въ Гуслицахъ и у А. В. Смирнова? Если были, это для меня утѣшительно.

„Прошу молитвъ вашихъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе“.

29-го іюля отвѣчалъ я отцу Павлу на первое изъ этихъ двухъ писемъ:

„Получилъ я письмо ваше съ печальнымъ извѣстіемъ о кончинѣ о. Пахомія. Сожалѣю о немъ, хотя и не зналъ его лично. Заводитъ меня теперь, какъ вы будете обитать въ Крыму, потерявъ преданнаго вамъ настоятеля обители. Не оставьте увѣдомленіемъ.

„Я живу попрежнему, обремененный дѣлами. Одиннадцатую книжку *Братскаго Слова* приготовилъ, и она уже напечатана: вы получите ее своевременно. Теперь сижу за семинарской программой ученія о расколѣ: трудная работа! Половину ея кончилъ, то-есть написалъ уже программу исторіи раскола; пишу теперь программу разсмотрѣнія, или обличенія раскольническихъ ученій. Нахожу, что эта часть программы хороша у о. Хр. Максимова¹⁾, только, по его обычаю, составлена слишкомъ подробно, да еще не советѣмъ въ порядкѣ. Удивляюсь, какъ могли предпочесть ей казанскую программу, — запутанную, неясную, поспѣшно написанную, сшитую бѣлыми нитками.

„Впрочемъ, я и гуляю. Былъ въ Гуслицахъ на освященіи церкви и оттуда заѣхалъ къ А. В. Смирнову: много бесѣдовалъ съ его супругой Татьяной Яковлевной и двумя ихъ приказчиками; постоянно при этомъ вспоминали васъ²⁾. Всей поѣздкой вообще очень

¹⁾ Тогдашній преподаватель ученія о расколѣ въ Московской семинаріи.

²⁾ Всѣ они обращены изъ раскола отцомъ Павломъ, и именно объ обстоятельствахъ этого обращенія бесѣдовали со мною. Свою поѣздку въ Гуслицкій мо-

доволенъ. Сопутствовалъ мнѣ И. А. Александровъ. Монастырь и новая церковь мнѣ весьма понравились. Освященіе было торжественно; предложено богатое угощеніе. Съ митрополитомъ видѣлся, — и только.

„Т. И. Филипповъ ѣздилъ въ маѣ мѣсяцѣ въ Оптину пустынь и на пути туда, или оттуда, былъ въ Калугѣ на бесѣдѣ со старообрядцами, а потомъ собралъ старообрядцевъ въ квартирѣ С. М. Маркова²⁾ и имѣлъ съ ними продолжительный разговоръ. Г. Марковъ прислалъ мнѣ очень интересное описаніе этого свиданія и разговора г. Филиппова съ раскольниками: думаю его напечатать. Филипповъ сдѣлалъ здѣсь значительныя уступки въ своихъ пѣвѣстныхъ взглядахъ на расколъ (что уже имѣетъ важность); но въ главномъ, въ своемъ воззрѣніи на соборъ 1667 г., остается твердъ. Это обстоятельство, послѣ изданнаго Святѣйшимъ Синодомъ „Изъясненія“ имѣетъ большое значеніе, и я не примину поставить его на видъ. Есть упоминанія о васъ, — говорилъ, что будто своимъ вліяніемъ содѣйствовалъ вашему присоединенію къ Церкви. Есть ли тутъ правда? Еще, въ оправданіе Верховскаго, что онъ подходилъ подъ благословеніе къ Савватію, упомянулъ о томъ, что и вы-де приняли благословеніе отъ экзарха болгарскаго³⁾. Марковъ пишетъ, что послѣ, при свиданіи съ нимъ, Филипповъ выразилъ сожалѣніе, зачѣмъ сказалъ это о васъ при старообрядцахъ. Найдете ли вы удобнымъ, чтобы упоминалось объ этомъ въ статьѣ? Впрочемъ, раньше сентября статья не будетъ напечатана. Не прислать ли

настырь и бесѣды, бывшія въ домѣ А. В. Смирнова, я описалъ потомъ довольно подробно (см. *Братское Слово* 1886 г., т. II, стр. 128).

²⁾ Тогдашній преподаватель ученія о расколѣ въ Калужской семинаріи; нынѣ священникъ Параскевѣвской въ Охотномъ ряду церкви и секретарь Братства св. Петра митрополита.

³⁾ Былъ случай, что о. Павелъ, встрѣтивъ въ алтарѣ Успенскаго собора болгарскаго экзарха Анеима, подошелъ къ нему подъ благословеніе изъ личнаго къ нему уваженія и имѣя въ виду, что Св. Синодъ российской Церкви не произнесъ еще своего рѣшенія по болгарскому церковному вопросу. Спустя нѣсколько времени послѣ этого Т. И. Филипповъ, встрѣтивъ о. Павла въ Успенскомъ же соборѣ, спросилъ его: правда ли, что вы принимали благословеніе отъ экзарха (схизматика, по его мнѣнію)? О. Павелъ отвѣчалъ утвердительно. Тогда Т. И. Филипповъ сказалъ ему: въ такомъ случаѣ я не могу отъ васъ принять благословеніе! О. Павелъ отвѣтилъ, что на то его добрая воля. Объ этомъ случаѣ у меня было упоминаніе еще въ разборѣ книги г. Филиппова: *Современные церковные вопросы* (см. *Приб. къ Тв. св. отцовъ* 1882 г., стр. 659). Эгого случая г. Филипповъ и припомнилъ теперь.

вамъ выписку того, что о васъ говорится? Сообщи, пожалуй, и то, что съ своей стороны намѣренъ сказать.

„Помолитесь, чтобы Богъ далъ мнѣ успѣшно кончить дѣла. Вамъ желаю здравія милостію Божіею“.

Отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Посланіе ваше отъ 29-го іюля получилъ. Благодарю, что утѣшаете меня вашими письмами и заботитесь о мнѣ, какъ я живу на чужбинѣ. Здѣшній намѣстникъ о. Андрей, управляющій монастыремъ за настоятеля, такъ же ко мнѣ расположенъ, какъ покойный отецъ Пахомій, — покоить меня и утѣшаетъ.“

„Тяжелый трудъ составленія программы дай вамъ Богъ кончить успѣшно въ пользу святой Церкви. Вы удивляетесь, какъ могли предпочесть казанскую программу, сшитую нитками, программѣ Максимова. То-то и горе, что у дѣла стоятъ люди, не знающіе дѣла. Чего же тутъ ожидать полезнаго? Хорошо, что В. К. обратился къ вамъ. А то дѣло, имѣющее важность для всей россійской Церкви, и осталось бы сдѣланное кое-какъ. Хотя и трудно вамъ, но утѣшайтесь тѣмъ, что трудитесь для важнаго дѣла и что дѣло это, при помощи Божіей, исполните какъ слѣдуетъ.“

„Хорошо, что вы съѣздили въ Гуслицу и къ А. В. Смирнову, — все же сколько-нибудь освѣжились и отдохнули. Да и Смирновыхъ утѣшили вашимъ посѣщеніемъ, — это люди примѣрные: помоги имъ Богъ!“

„Жалко, что въ Гуслицахъ съ митрополитомъ повидались, да и только. Вотъ В. К. и мірской человекъ, а столько заботится о дѣлахъ Церкви!“

„Скажу на вопросъ вашъ о Филипповѣ. Когда я уже рѣшился присоединиться къ св. Церкви, о чемъ еще никому не было извѣстно и только лишь сокрыто было въ моемъ сердцѣ, ѣхалъ я изъ Москвы въ Пруссію послѣдній разъ, чтобы проститься съ братіей и, что можно, сдѣлать для обращенія моихъ бывшихъ учениковъ. По пути туда, въ Петербургъ случайно встрѣтился на улицѣ съ г. Филипповымъ (онъ мнѣ былъ уже знакомъ). Тутъ онъ, между прочимъ, сказалъ мнѣ: подумай, — для того, чтобы создать Церковь, Самъ Богъ сошелъ съ неба: какъ же она можетъ быть побѣждена или лишиться существованія? Дѣйствительно, эти слова г. Филиппова для моего сердца, уже рѣшившагося на присоединеніе къ Церкви, были чувствительны и вліятельны, и я впоследствии, видѣвшись съ нимъ, за эти слова благодарилъ его. Вотъ что было въ дѣй-

ствительности. Теперь судите сами, въ какой мѣрѣ справедливы слова г. Филиппова, связанныя въ Калугѣ.

„Что говорилъ г. Филипповъ о принятіи мною благословія отъ экзарха болгарскаго, объ этомъ, если вамъ угодно, напечатайте. Я не полагаю это стѣснительнымъ для меня, потому что знаю различіе между блаженнѣйшимъ Кирилломъ, патріархомъ Іерусалимскимъ, который страдалъ, не соглашаясь признать законнымъ отлученіе болгаръ, и Кирилломъ, лжемитрополитомъ Бѣлориницкимъ, между Святѣйшимъ Синодомъ Церкви Антіохійской и московскимъ духовнымъ совѣтомъ старообрядцевъ, священства которыхъ ни одна православная Церковь не признаетъ. А особенно важно то, что я нахожусь въ подчиненіи Церкви російской, которая суда надъ болгарами еще не утвердила, а потому и общенія съ ними не прервала. Такъ справедливо ли г. Филипповъ мое случайно бывшее принятіе благословія отъ болгарскаго экзарха сопоставляетъ съ принятіемъ благословія Верховскимъ отъ австрійскаго лжеархіерея, котораго и самъ даже не признаетъ за архіерея? Я думаю, потому г. Филипповъ и пожалѣлъ, зачѣмъ сказалъ о принятіи мною благословія отъ болгарскаго экзарха, что самъ почувствовалъ несообразность своихъ словъ, а не изъ состраданія ко мнѣ.

„Скажу вамъ мою мысль, не потому, чтобы я на ней настаивалъ, а только потому, что пришла мнѣ въ голову. Стоитъ ли того бесѣда г. Филиппова съ калужскими старообрядцами, веденная въ духѣ, противномъ изданному Святѣйшимъ Синодомъ Изъясненію о клятвахъ 1667 г., чтобы печатать ее въ *Братскомъ Словѣ*? Не съ тою ли цѣлію она и ведена была, чтобы ее напечатали другіе, а не онъ самъ? и не будетъ ли она находкою для старообрядцевъ? Не отозваться ли о ней лучше, какъ о ничтожной и неавторитетной противъ рѣшенія Святѣйшаго Синода, а потому и недостойной напечатанія? Это и для Филиппова будетъ чувствительно. Впрочемъ, я пишу это не читавши бесѣду: вамъ дѣло видѣе.

„Живу здѣсь покойно, купаюсь въ морѣ. Что Богъ дастъ? — не знаю. Жалко мнѣ, что намъ не удастся для поправленія здоровья побывать здѣсь. Свыше сила да укрѣпитъ васъ на ваши, полезныя для святой Церкви, дѣла!“

Не удовольствовавшись этимъ, отецъ Павелъ вскорѣ же, а именно 22-го августа, писалъ мнѣ снова:

„Говоря въ письмѣ вашемъ о путешествіи въ Гуслицу, вы пишете, что видѣлись съ владыкою-митрополитомъ, и только. Какъ

это тяжело падаетъ на сердце, что съ человѣкомъ, который столько пишетъ въ защиту Церкви и столько за это терпитъ отъ недоброжелателей Церкви, при свиданіи не хотятъ заняться бесѣдой и потолковать о полезномъ! Что дѣлать? Не унывайте! Вы трудитесь ради пользы святой Церкви: ваша награда въ будущемъ; но и здѣсь утѣшеніе вамъ — польза церковная. Не изнемогайте такими искушеніями. Господь намъ помощь и утѣшеніе. Вѣстимо грустно, и очень грустно, — кто долженъ быть первой опорой нашему дѣлу по прямой своей обязанности, отъ того и нѣтъ ничего! Это не то значить, что только нѣтъ, — такъ можно выразиться о постороннемъ человѣкѣ; а когда отъ того, кто обязанъ помогать, нѣтъ помощи, это значить отнять podporу, обезсилить дѣло. И этого не понимаютъ! Зато Богъ намъ помощникъ и тѣмъ болѣе награда отъ Бога. Сила Его въ немощѣхъ совершается. Простите, что я этимъ воспоминаніемъ и размысленіемъ вамъ и себѣ приношу грусть. Долго не хотѣлось писать объ этомъ; но думаю, что послѣ грустныхъ воспоминаній болѣе приметъ крѣпости сердце ваше, вооружившись упованіемъ на Бога.

„Съ сожалѣніемъ вамъ скажу, что и я съ здѣшнимъ преосвященнымъ видѣлся, и только. По это дѣло другое, — я не его епархіи человѣкъ и случайно сюда прибылъ. И это не значить, чтобы онъ ко мнѣ былъ непривѣтливъ или невнимателенъ. Нѣтъ, — онъ и привѣтливо и внимательно обращался со мною при встрѣчѣ; но дѣло въ томъ, что ни разу не заводилъ и рѣчи о раскольническомъ дѣлѣ, точно какъ съ намѣреніемъ уклоняясь, чтобы не зашло о томъ рѣчи. Такъ ему чуждо, или не по душѣ это дѣло! Былъ здѣсь еще, проѣздомъ съ Кавказа, Екатеринославскій преосвященный¹⁾. Я уже самъ рѣшился напомнить ему, что у него въ епархіи есть слобода, не менѣе славная въ расколѣ, какъ и подмосковная Гуслица. Изъ нея на весь Кавказъ исходятъ уставщики и выходятъ торговцы — проповѣдники раскола; но изъ нихъ есть уже теперь обратившіеся къ Церкви, люди начитанные, и ихъ можно бы съ большою пользою употребить на дѣло обращенія раскольниковъ къ православной Церкви, — люди мнѣ извѣстные. Поэтому-то я и завелъ о томъ мѣстѣ рѣчь съ преосвященнымъ. Онъ много мнѣ насулилъ *въ будущемъ*, — что откроетъ мужской монастырь, въ немъ заведетъ миссіонерство и противъ раскола, и противъ молоканства, и противъ штунды. А кто будутъ дѣятели

¹⁾ Платонъ Троепольскій; съ 1868 г. еп. Томскій.

и можно ли, легко ли изъ незнакомыхъ съ дѣломъ людей завести миссіонерство, когда есть уже готовые на то люди, которыми можно воспользоваться, не устроивъ еще монастыря, — объ этомъ, объ настоящемъ-то дѣлѣ, не сказалъ ни слова. Вотъ и утѣшайтесь такими мечтательными разсказами и обѣщаніями! Что дѣлать! — знать, не пришло время, чтобы вездѣ были радѣющіе о Церкви, боримой расколомъ. Намъ нужно готовить оружіе для борьбы съ нимъ и не изнемогать въ дѣлѣ, а просить Господа, дабы извелъ дѣятелей на жатву Свою.

„Простите, — я много наговорилъ о печальномъ; но у насъ есть не мало и радостнаго. Будемъ имъ утѣшаться и полагать надежду на Господа, — ожидать отъ Него милости и избавленія.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе“.

Еще не получивъ этого, второго, письма, *23-го августа* я отвѣчалъ отцу Павлу на предыдущее:

„Благодарю васъ за вѣсти о себѣ: дай Богъ, чтобы купанье освѣжило васъ и укрѣпило на новые труды для Церкви!

„Благодарю васъ и за то, что пишете по поводу статьи о Филиповѣ. Содержаніе этой статьи, особенно когда я сопровожу ее моими примѣчаніями, окажется не изъ такихъ, чтобы г. Филиповъ могъ торжествовать по случаю ея напечатанія; притомъ же въ ней содержатся очень рѣшительныя его заявленія, что Бѣлокриницкая іерархія есть іерархія ложная, и расколъ есть именно расколъ, достойный всякаго осужденія. Впрочемъ, письмо ваше дало мнѣ мысль спросить К. П., находитъ ли онъ удобнымъ, чтобы статья о Филиповѣ была напечатана. Спросить нахожу тѣмъ нужнѣе, что онъ какъ-то совѣтовалъ мнѣ не трогать Тертія Иваныча, благо молчить. Поступлю, какъ посовѣтуетъ. Пишу ему нынѣ въ Кисловодскъ, откуда прислалъ онъ мнѣ письмо, въ которомъ поручаетъ передать поклонъ вамъ (что сямъ и исполняю) и извѣщаетъ, что въ Петербургъ возвратится около 20-го сентября.

„Программы исторіи и обличенія раскола написалъ и отправилъ въ Петербургъ, гдѣ уже сдѣлаю распоряженіе ихъ напечатать. Какъ срочную работу, написалъ ихъ не такъ удовлетворительно, какъ бы желалъ; но думаю, что онѣ все же лучше тѣхъ, которыя были присланы мнѣ на просмотръ.

„Первую книжку журнала за второе полугодіе выпустилъ не запоздавши. Надѣюсь, вы получили ее? Довольны ли замѣчаниями Полубенскаго? И вторая книжка приготовлена. Въ ней новаго только описаніе моей поѣздки въ Гуслицкій монастырь. Не откажите сказать объ ней ваше мнѣніе. Съ третьей хотѣлось бы начать печатаніе вашего большого труда — замѣчаній на книгу Никодима. Теперь же приступаю къ пересмотру ихъ и исправленію.

„Вотъ вамъ наша академическая новость: ректоръ¹⁾ по болѣзни уволенъ отъ должности; вчера вступилъ въ отправленіе своихъ обязанностей его преемникъ — бывший ректоръ Виѣанской семинаріи, архимандритъ Христофоръ. Дай Богъ, чтобы перемѣна была на благо академіи!

„Мы живемъ понемногу вашими молитвами. Приближается время отправленія дѣтей въ Москву²⁾. Юношу моего, если будетъ приять въ училище, беретъ на содержаніе одинъ изъ служащихъ и живущихъ въ самомъ училищѣ, человекъ семейный и, по общимъ отзывамъ, очень хорошій. Этому я весьма радъ.

„За симъ прошу молитвъ вашихъ и благословенія“.

Вскорѣ же отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Получилъ ваше письмо отъ 23-го августа. Чувствительно благодарю, что меня утѣшаете вашими любвеобильными посланіями.

„Въ первой книжкѣ вашего журнала за второе полугодіе прочиталъ статью протопресвитера Полубенскаго, и вынесъ впечатлѣніе, что и тогда, въ его время, были такіе же взгляды на доказательства противъ раскола, какъ теперь у насъ. Его трудъ имѣетъ сходство съ трудомъ отца Филарета „Сличеніе Потребниковъ“, только сдѣланъ въ другомъ родѣ. Если бы собрано было побольше такихъ и такъ же издано, какъ трудъ о. Филарета и о. Полубенскаго, составила бы полезная книга.

„Слава Богу, помогшему вамъ составить и программу обличенія раскола! Но кто напишетъ соотвѣтствующій программѣ учебникъ? Составленный въ Казани (слышу, что онъ составляется) не подой-

1) Протоіерей С. К. Смирновъ.

2) Разуmjются моя падчерица, учившаяся въ Николаевскомъ институтѣ, и пасынокъ, котораго я, примѣтивъ въ немъ большія способности и любовь къ живописи, желалъ опредѣлить въ московское Училище живописи и ваянія. Кончивъ здѣсь съ блестящимъ успѣхомъ образованіе, талантливый юноша скончался во цвѣтѣ лѣтъ.

детъ къ вашей программѣ; отъ о. Максимова не дождемся по его медлительности. Дай Богъ дѣлателя достойнаго¹⁾!

„Дай Богъ, чтобы измѣненіе власти въ академіи послужило на пользу ей, а съ тѣмъ вмѣстѣ и на пользу Церкви!

„Я намѣреваюсь прожить здѣсь до 26-го августа. Для здоровья нужно бы остаться и на сентябрь; но предположеніе о сѣздѣ миссіонеровъ, хотя онъ, быть можетъ, и не состоится, заставляетъ слѣшнить въ Москву.

„По дорогѣ думаю заѣхать въ Симферополь, чтобы принести благодарность за пріютъ мѣстному преосвященному, и для отдыха остановиться въ Курскѣ.

„Прошу вашихъ молитвъ и на васъ съ семействомъ призываю Божіе благословеніе и молитвы св. князя Владимира“.

Не кончивъ лѣченія, которое могло бы принести существенную пользу его разстроенному здоровью, озабоченный предположеннымъ сѣздомъ миссіонеровъ, отецъ Павелъ дѣйствительно послѣшилъ изъ Крыма въ Москву въ свой монастырь, гдѣ отецъ Филаретъ, по его указаніямъ, приготовилъ уже нужныя для миссіонеровъ помѣщенія. Между тѣмъ оказалось, что вслѣдствіе несвоевременныхъ распоряженій московской, а за ней и всѣхъ прочихъ епархіальныхъ властей, недостаточно вникшихъ въ синодальное распоряженіе объ открытіи, согласно постановленію Казанскаго собора, осенью 1886 г. въ Никольскомъ монастырѣ миссіонерскаго сѣзда и о присылкѣ въ Москву въ сентябрѣ мѣсяцѣ епархіальныхъ миссіонеровъ, а отчасти, можетъ-быть, и вслѣдствіе несочувствія многихъ епархіальныхъ архіереевъ этому синодальному распоряженію, миссіонерскій сѣздъ въ 1886 г. не состоялся, такъ какъ явилось въ Москву всего четыре миссіонера. Немедленно по пріѣздѣ отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Благодареніе Господу Богу! — 2-го сентября я возвратился въ царствующій градъ. Даль бы Богъ увидѣться съ вами и о полезномъ побесѣдовать.

„По дорогѣ останавливался въ Курскѣ у преосвященнаго Михаила. Онъ просилъ засвидѣтельствовать вамъ большое почтеніе и передать поклонъ.

„Миссіонеровъ собралось пока трое; а болѣе никого еще нѣтъ“.

¹⁾ Учебниковъ, составленныхъ примѣнительно къ написанной мною и принятой программѣ, явилось нѣсколько; лучшій составленъ П. С. Смирновымъ, бывшимъ преподавателемъ Рязанской семинаріи (нынѣ проф. С.-Пб. академіи).

4-го сентября я отвѣчалъ:

„Нынѣ получилъ письмо ваше. Радуюсь, что благополучно возвратились въ свою обитель.“

„Итакъ, миссіонерскаго сѣзда, кажется, совсѣмъ не будетъ! Вотъ каковы распоряженія нашей власти. Сбывается то, что недавно писалъ мнѣ К. П.: „не примѣшались бы къ этому дѣлу личныя самолюбія и капризы“.“

„Очень желалъ бы повидаться съ вами; но не знаю, когда паду въ Москву. Что-то нездоровится; да и охоты нѣтъ при такихъ обстоятельствахъ выступать впередъ.“

„Къ 14-й книжкѣ *Братскаго Слова* приготовилъ начало вашего труда по разбору Никодимовыхъ вопросовъ¹⁾. Замедлил немного, потому что не имѣлъ въ рукахъ самой книги Никодима, съ которою необходимо дѣлать справки: теперь получилъ виванскій экземпляръ.“

„Печатать статью о калужской бесѣдѣ Т. И. Филиппова получилъ отъ К. П. разрѣшеніе: готовлю теперь“.

7-го сентября отецъ Павелъ писалъ:

„Прошу васъ, — примите желающаго побесѣдовать съ вами подателя сего письма, отца Василя Травина, одного изъ пріѣхавшихъ на сѣздъ миссіонеровъ, моего земляка, изъ симбирской епархіи. Онъ, какъ я примѣчаю, дѣятельный человекъ и понимающій дѣло.“

„Сѣздъ миссіонеровъ едва ли состоится. Опредѣленіе Сѣнода преосвященные или не поняли, или не вникли въ него, или просто оставили безъ вниманія“.

Вскорѣ послѣ этого я ѣздилъ въ Москву, чтобы повидаться и побесѣдовать съ о. Павломъ, а также познакомиться и съ прибывшими въ Москву немногими миссіонерами. По возвращеніи я писалъ отцу Павлу 18-го сентября:

„Посылаю вамъ корректуру статьи о калужской бесѣдѣ Филиппова. Посмотрите, и если найдете нужнымъ что-либо исправить, сообщите мнѣ. Если исправленія потребуются значительныя, то возвратите и корректурные листы, а въ противномъ случаѣ трудитесь послать ихъ въ типографію.“

¹⁾ Съ 14-й книжки и началось печатаніе этого важнаго и обширнаго труда, предпринятаго о. Павломъ (*Братское Слово* 1886 г., т. II, стр. 231).

„Благодарю васъ за гостепріимство. Я былъ очень радъ пови-
даться съ вами и отцами-миссіонерами.

„Моя программа ученія о расколѣ напечатана: мнѣ присланы
корректурные листы, которые я нынѣ же возвращаю. Жаль, что
не могъ показать вамъ мою работу“.

Отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Бесѣду г. Филиппова и ваши примѣчанія къ ней прочиталъ.
Ничего требующаго поправки не нашелъ, — ваши примѣчанія вполне
достаточны. Корректурные листы посланы въ типографію¹⁾).

„Благодарю васъ, что весьма хорошо исправили и дополнили
предисловіе къ моимъ замѣчаніямъ на книгу Никодима.

„Есть желаніе побывать въ лаврѣ на праздникъ преподобнаго
Сергія; но что-то чувствую себя слабымъ и не знаю еще, какъ
освобожусь съ миссіонерами“.

Свое желаніе быть на лаврскомъ праздникѣ отецъ Павелъ
однакоже исполнилъ. При свиданіи мы говорили, между прочимъ,
о моей программѣ ученія о расколѣ, которую я показалъ ему
въ рукописи, и о томъ, кому бы поручить составленіе самаго учеб-
ника. По возвращеніи въ монастырь онъ писалъ мнѣ *29-го сентября*:

„Во-первыхъ, благодарю васъ за ваше радушное страннопріимство
и любезное собесѣдованіе.

„Мы съ вами заботились, кому составить учебникъ для семи-
наріи по ученію о расколѣ, — а учебникъ уже готовъ, — по крайней
мѣрѣ, готова первая часть — исторія раскола. Я получилъ ее отъ
автора изъ Казани, и всю уже прочелъ. И вамъ есть экзем-
пляръ, присланный отцу Филарету. Кромѣ первой главы, осталь-
ное кажется годилось бы, пока нѣтъ лучшаго учебника, хотя и
здѣсь есть неточности; о первой же главѣ, прочитавши, вы сами
лучше меня можете судить, а въ ней-то и вся важность“.

Между тѣмъ, въ тотъ же самый день, *29-го сентября*, и я писалъ
отцу Павлу:

„Сердечно благодарю васъ за посѣщеніе, которымъ былъ я очень
утѣшенъ.

¹⁾ „Бесѣда Т. И. Филиппова со старообрядцами и православными въ г. Ка-
лугѣ“ напечатана въ 15-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 321).

„Получилъ казанскій учебникъ, который, безъ сомнѣнія, есть и у васъ. Желая знать ваше о немъ мнѣнію. Самъ еще не удосужился прочитать.

„Въ 16-й книжкѣ *Братскаго Слова* будетъ напечатано 14-е показаніе Никодима съ вашими замѣчаніями. А за тѣмъ послѣдуетъ 15-е, самое важное, которое вами еще не все рассмотрѣно. Впрочемъ, вы не утруждайте себя много работою, — можно помедлить печатаніемъ.

„Пришлось мнѣ быть у владыки-митрополита: принялъ сверхъ обычая внимательно и говорилъ даже о миссіонерскомъ съѣздѣ“.

6-го октября отецъ Павелъ отвѣчалъ:

„Вы изволили писать, что разборъ 15-го Никодимова показанія мною не конченъ. Это привело меня въ недоумѣніе, такъ какъ у меня готовы уже замѣчанія на 16-е показаніе; а теперь написалъ и еще на три, — 17-е, 18-е и 19-е. Кажется, я доставилъ вамъ всю тетрадь разбора на 15-е показаніе. Посмотрите у себя.

„Запоздалые миссіонеры нѣсколько отвлекаютъ меня отъ дѣла. Теперь пріѣхалъ миссіонеръ изъ Казани, — онъ получилъ предписаніе ѣхать 23-го сентября. Говоритъ, что собираются и нижегородскіе“.

8-го октября я писалъ въ отвѣтъ:

„Простите, — я виноватъ предъ вами: не просмотрѣвши хорошенько ваши тетради, написалъ, что нѣтъ окончанія замѣчаній на 15-е показаніе Никодима. Оказалось, что оно есть, а также и разборъ 16-го показанія. Очень этому радъ. Теперь могу въ 17-ю книжку журнала пустить разборъ всего 15-го показанія. А такъ какъ вы пишете, что у васъ готовы замѣчанія и еще на три показанія, то я обезпеченъ теперь наиболѣе важнымъ матеріаломъ на нѣсколько книжекъ. Усердно благодарю васъ за эту помощь въ моемъ издательскомъ трудѣ.

„Жаль, что съѣздъ миссіонеровъ такъ странно составляется. Это даже и не съѣздъ. А вамъ только лишнія хлопоты. Я получилъ присланныя вами бумаги, касающіяся этого неудачнаго съѣзда, и на основаніи ихъ напишу кое-что о семъ съѣздѣ въ 16-й книжкѣ журнала, за которой теперь сижу“¹⁾.

¹⁾ Въ этой книжкѣ и напечатана статья: „Нѣсколько словъ о первомъ съѣздѣ противораскольническихъ миссіонеровъ въ Москвѣ“ (*Братское Слово* 1886 г., т. II, стр. 437).

Между тѣмъ, отецъ Павелъ, получивъ только-что вышедшую тогда 15-ю книжку *Братскаго Слова*, писалъ мнѣ:

„Прочиталъ пятнадцатую книжку. Бесѣда г. Филиппова очень интересна; весьма интересно и письмо Бушева¹⁾. А особенно благодарю васъ, что очень хорошо исправляете мои замѣчанія на книгу Никодима.

„Вспоминаю о казанскомъ учебникѣ. Какъ понять, что послѣ изданнаго Святѣйшимъ Синодомъ „Изъясненія“ о клятвахъ собора 1667 г. въ учебникѣ для духовныхъ семинарій пишутъ противное мнѣнію и разъясненію Святѣйшаго Синода? Понималъ ли сочинитель, что идетъ въ разрѣзъ съ опредѣленіемъ Синода? Или онъ думалъ, что этого не примѣтятъ? И какое будетъ послѣдствіе такого учебника для учащихся по нему?

„Сейчасъ получилъ ваше письмо. Радъ, что нашли мою тетрадь съ замѣчаніями на 15-е показаніе Никодима“.

Въ промежутокъ времени между этимъ и слѣдующимъ письмомъ отца Павла мы видѣлись въ Москвѣ. 30-го октября онъ писалъ мнѣ:

„Сего числа я, по милости Божіей, кончилъ разборъ книги Никодима. Теперь можно немощному старцу нѣсколько отдохнуть. Въ концѣ я сдѣлалъ краткое обзорѣніе всѣхъ Никодимовыхъ показаній, гдѣ раскрылъ смыслъ ихъ и несправедливость содержащихся въ нихъ обвиненій на Церковь. Если годится, напечатайте это обзорѣніе; а если не найдете нужнымъ печатать, отдаю на вашу волю. Въ концѣ я написалъ еще письмецо на ваше имя, которое прошу васъ *непремѣнно* напечатать²⁾).

„Думаю, отдохнувши, изложить бесѣду о Церкви до дня Пятидесятницы, которую имѣлъ съ безпоповцемъ прибывшій на съѣздъ о. Ксенофонтъ Крючковъ. Только сумѣю ли изложить ее? А что не сумѣю, то, надѣюсь, вы исправите и дополните.

„Есть и еще у меня мысль. Отдохнувши, приняться за разборъ отвѣтовъ Пешехонова. Не знаю только, будете ли вы печатать его, потому что объ отвѣтахъ Пѣшехонова есть уже книга отца

¹⁾ Любопытное письмо Бушева, слободскаго старообрядца, къ Перетрухину напечатано въ „Лѣтописи“ 15-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 349).

²⁾ И краткое обзорѣніе, или „Изложеніе замѣчаній на вопросы Никодима“. и письмо о. Павла на мое имя, въ которомъ онъ заявляетъ о моемъ участіи въ этомъ его трудѣ, согласно его желанію, напечатано во 2-й кн. *Братскаго Слова* за 1887 г. (т. I, стр. 86 и 97).

Пароенія. Но у него не вся сущность дѣла указана; а мнѣ хочется и представляется интереснымъ показать, какъ двѣ отрасли раскола, поповщина и безпоповщина, одна другую обличаютъ, а притомъ указать несправедливость и той и другой. Объ этомъ трудъ я думалъ и прежде, еще не приступая къ разбору Никодимовыхъ вопросовъ; но предпочелъ заняться разборомъ книги Никодима, потому что объ ней по сіе время никѣмъ изъ православныхъ ничего не сказано, а раскольники на нее ссылаются,—хотѣлось хоть не много сказать объ ней. Эту умѣренность, думаю, я и соблюлъ, такъ что разборъ мой, вѣроятно, не отягчитъ читателя; а противники не могутъ уже говорить, что на книгу Никодима ничего не отвѣчено.

„Вчера былъ у владыки-митрополита. Былъ случай напомнить ему, что нужно имѣть миссіонера епархіальнаго. Онъ сказалъ: чтобы былъ безприходный. Я подтвердилъ это. Владыка очень доволенъ, что въ семинаріяхъ введено преподаваніе ученія о расколѣ. Программа уже разослана.

„Объ этомъ пока довольно; теперь о своей нуждѣ.

„Поѣхалъ я ко владыкѣ ходатайствовать за нашего дьякона, чтобы испросилъ ему благословеніе Святѣйшаго Синода за безвозмездное преподаваніе въ нашемъ училищѣ закона Божія. По дорогѣ вспомнилъ, что прошло уже четыре года, какъ отецъ Филаретъ получилъ награду — орденъ Анны третьей степени, а трудовъ его по Братству очень много, и потому хорошо было бы отъ Братства исходатайствовать ему, въ поощреніе къ трудамъ, награду. Я самъ могъ бы сдѣлать представленіе о его наградѣ; но мнѣ желательно, чтобы это сдѣлано было отъ Братства, дабы тѣмъ еще болѣе привлечь его къ Братству. Вы что на это скажете? Если согласны, то напишите представленіе о наградѣ отцу Филарету, а потомъ попросите отъ себя и отъ меня К. П. и В. К., чтобы ходатайство Братства не оставили празднымъ. И еще приходитъ на мысль: предсѣдатель Общества любителей духовнаго просвѣщенія едва ли что сдѣлалъ больше нашего отца предсѣдателя; однако за пятнадцать лѣтъ службы получилъ высокую награду: почему же и нашему отцу предсѣдателю не дать бы награду, даже ради чести самого Братства? Уже ли нельзя только потому, что къ нему и къ намъ не благоволитъ покровитель охотнорядцевъ?

„Вотъ я сколько написалъ вамъ! Если и не все исполнимо изъ написаннаго, то, по крайней мѣрѣ, объ отцѣ Филаретѣ просьбу исполните. Его необходимо наградить за труды по Братству“.

Я отвѣчалъ отцу Павлу 5-го ноября:

„Простите, что замедлилъ отвѣтомъ на письмо ваше. Я ѣздилъ въ Москву (въ дождь и слякоть). Заходилъ тамъ къ отцу предсѣдателю, котораго, къ сожалѣнію, нашелъ больнымъ. На представленіе отца Филарета къ наградѣ онъ, разумѣется, согласенъ и находитъ нужнымъ поспѣшать этимъ дѣломъ. Возвратившись, я написалъ представленіе митрополиту и при семъ препровождаю его къ вамъ: дайте его переписать и потомъ, собравши подписи, пошлите, вмѣстѣ съ послужнымъ спискомъ о. Филарета, къ митрополиту. Хорошо бы подписать бумагу и мнѣ; но не замедлить бы этимъ дѣло? Жаль, что и митрополитъ уѣхалъ уже въ Петербургъ. Я буду весьма радъ, если наше ходатайство будетъ имѣть успѣхъ. Въ Петербургъ, конечно, напишу. Желательно бы ходатайствовать и о наградѣ отцу предсѣдателю; но какъ это сдѣлать? — научите.

„За всѣ общанныя вами труды земно вамъ кланяюсь. Тогда матеріаломъ для перваго, главнаго въ журналѣ, отдѣла я буду обезпеченъ. Только далъ бы вамъ Богъ здоровья!

„Не знаю, кончу ли въ нынѣшнемъ году печатаніе разбора Никодимовыхъ вопросовъ. Въ 18-ю книжку журнала я приготовилъ, и набираютъ уже, разборъ 20-го показанія; а въ двѣ послѣднія едва ли можно будетъ помѣстить все остальное. Думаю, не бѣда, если продолженіе явится въ слѣдующемъ году. Впрочемъ, если желаете, постараюсь все напечатать въ нынѣшнемъ. Разборъ отвѣтовъ Пѣшехова я не затруднюсь печатать, потому что книга о. Паренія мало извѣстна и по содержанію не достаточна.

„Боюсь, какъ бы не нажить хлопотъ и затрудненій отъ цензурнаго комитета, которому я подчиненъ теперь¹⁾. Требуютъ программы журнала и другихъ справокъ. Зачѣмъ это? Конечно, по чьему-то приказу. Въ случаѣ затрудненій съ этой стороны, брошу дѣло. Пусть работаетъ Охотный рядъ подъ покровомъ благодѣющей ему епархіальной власти! Намъ, видно, пора на покой!“

Полученныя послѣ сего два письма о. Павла какимъ-то образомъ затерялись, какъ видно изъ слѣдующаго моего отвѣта ему:

„Привошу вамъ благодарность за ваши письма. Хочется лично поговорить съ вами о томъ, что пишете, и о многомъ другомъ. Въ воскресенье я намѣреваюсь ѣхать въ Москву и пробуду тамъ

¹⁾ Прежній, специальный цензоръ *Братскаго Слова*, приснопамятный о. протоіерей С. И. Зерновъ, въ то время скончался.

утро понедѣльника. Не будете ли вы любезны, — не посѣтите ли меня въ это утро? Если же здоровье и обстоятельства не позволятъ вамъ выдти изъ кельи, то въ воскресенье, часамъ къ двумъ, извѣстите меня: тогда я самъ пріѣду къ вамъ вечеромъ того дня. Итакъ, до свиданія, аще Господь изволить. Слѣшу.

„13 е ноября 1886 г. А 13-го ноября 1827 года я родился. Благодареніе Богу, соблюдающему доселѣ жизнь мою!“

Слѣдующее послѣ состоявшагося тогда свиданія письмо о. Павель писалъ мнѣ *20-го ноября*:

„Почетители единовѣрческой типографіи, по моему предложенію, подали чрезъ митрополита въ Святѣйшій Синодъ прошеніе — разрѣшить имъ напечатать Толковый Апостолъ и Никона Черногорца. Изъ Святѣйшаго Синода, какъ сказываютъ, дѣло послано въ Московскую академію для передачи вамъ на разсмотрѣніе, 19-го августа сего года за № 4000. Получили вы это дѣло, или нѣтъ? и не лежитъ ли оно въ академическихихъ бумагахъ? Если что вамъ извѣстно о томъ, прошу меня о томъ увѣдомить“.

23-го ноября я отвѣчалъ:

„Объ указѣ Святѣйшаго Синода, коимъ будто бы требуется мое мнѣніе о предполагаемомъ изданіи Толковаго Апостола и Никона Черногорца, слышу отъ васъ въ первый разъ. Никакого подобнаго указа я не получалъ (а если бы получилъ, то, разумѣется, обратился бы немедленно къ вамъ за совѣтомъ по этому дѣлу); сомнѣваюсь, чтобы могла его получить и академія, которой дѣло это совсѣмъ не касается, точно такъ же, какъ и меня. И дѣйствительно, ни въ Правленіи, ни въ Совѣтѣ, сколько помню, доклада о такомъ синодскомъ указѣ не было. Впрочемъ, при свиданіи съ нашимъ секретаремъ, для большей вѣрности, наведу справку. Меня удивляетъ, что люди, со словъ которыхъ вы пишете, говорятъ о дѣлѣ съ такой увѣренностью и точностью, — называютъ не только мѣсяць и число, когда посланъ указъ, но и самый № его. Вообще, все это дѣло для меня не удобопонятно. Ужъ не хотятъ ли сказать, что я поставляю препятствія благимъ намѣреніямъ единовѣрцевъ? Кажется, отъ единовѣрцевъ я этого не заслужилъ. Да будетъ на все воля Божія!“

28-го ноября отецъ Павель писалъ:

„Я получилъ на мое имя изъ посада Воронка письмо отъ одного незнакомаго мнѣ старообрядца, который, читавши мои книги,

увѣрился о святой Церкви и въ защиту ея имѣлъ бесѣду съ однимъ раскольническимъ уставщикомъ¹⁾. Онъ просить, нельзя ли эту, изложенную имъ, бесѣду напечатать. Я написалъ ему, чтобы прислалъ статью для разсмотрѣнія. Онъ прислалъ, и статья мнѣ понравилась. Я пошлю ее вамъ вмѣстѣ съ его письмами. Не разсудите ли напечатать ее въ *Братскомъ Словѣ*? Увѣдомьте меня, чтобы я могъ извѣстить его о томъ.

„Попечитель едновѣрческой типографіи Дмитріевъ²⁾ имѣлъ подозрѣніе не на васъ, а на меня, что якобы я почему-то намѣренно задерживаю присланный изъ Синода указъ. Я отвѣтилъ, что когда самъ завелъ дѣло о печатаніи Толковаго Апостола и Никона Черногорца, то какъ могу задерживать его? — сообразно ли это? Онъ сознался, что у нихъ, едновѣрцевъ, есть въ Синодѣ какой-то чиновникъ, который тамъ за ихъ дѣлами наблюдаетъ, за чтò получаетъ отъ нихъ плату, — онъ де и увѣдомилъ, что указъ посланъ такого-то числа и за такимъ-то номеромъ.

„Я нѣсколько страдаю головой. Прошу молитвъ вашихъ“.

Въ отвѣтъ я писалъ отцу Павлу 1-го декабря:

„Вчера былъ я въ Москвѣ по дѣламъ редакціи. Возвратившись, нашелъ ваше письмо.

„Статью, о которой пишете, радъ напечатать. У меня есть и еще изъ стародубскихъ слободъ извѣстія — отъ о. Пимена, о которомъ я говорилъ съ вами при свиданіи. Видно, тамъ начинается движеніе у старообрядцевъ³⁾.

„Въ 20-й книжкѣ журнала или въ первой слѣдующаго года напечатая бесѣду, бывшую у васъ въ монастырѣ во время сѣзда миссіонеровъ⁴⁾. Мнѣ желательно бы только сдѣлать выводы изъ собранныхъ и приведенныхъ вами текстовъ священнаго Писанія. Вы этого не сдѣлали, можетъ-быть, съ намѣреніемъ; но мнѣ ка-

1) А. Т. Сквозниковъ. О немъ далѣе будетъ рѣчь.

2) Это былъ одинъ изъ едновѣрцевъ, болѣе расположенныхъ къ расколу, нежели къ Церкви, а потому неблагоклонно относившійся къ о. Павлу и ко мнѣ, — человекъ настойчивый и безпокойный.

3) Статья Сквозникова, съ письмами его къ о. Павлу и моимъ предисловіемъ напечатана въ 1-й кн. *Братскаго Слова* за 1887 годъ (т. I, стр. 44); а полученныя отъ о. Пимена статьи, съ моимъ обширнымъ предисловіемъ, напечатаны подъ заглавіемъ: „Движеніе у слободскихъ старообрядцевъ“, въ 20-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 740).

4) Эта бесѣда „О созданіи Церкви“, изложенная отцомъ Павломъ, напечатана въ 3-й кн. *Братскаго Слова* за 1887 г. (т. I, стр. 161).

жется, хорошо бы это сдѣлать, чтобы для читателей было яснѣе дѣло. Попытаюсь это исполнить, и въ такомъ случаѣ хотѣлось бы показать вамъ, чтò напишу¹⁾. Еще вотъ чтò пришло мнѣ на мысль. Господь, избравши семьдесятъ Апостоловъ, послалъ ихъ проповѣдывать, исцѣлять недужныхъ, изгонять бѣсовъ, и они даже несомнѣнно крестили во имя Исусово, — крестили больше, нежели ученики Іоанновы: *Самъ Христосъ не крестилъ, но ученицы Его.* Не можно ли и здѣсь усматривать начало, или предначинаніе священства въ Церкви Христовой, окончательное свое утвержденіе и силу получившаго въ день Пятидесятницы?

„Думаю напечатать и о вѣнчаніи присоединенныхъ къ Церкви изъ раскола²⁾“.

„Я очень радъ, что удосужился написать предисловіе къ 8-му тому „Матеріаловъ для исторіи раскола“. На этой недѣлѣ книга можетъ выдти изъ типографіи. Здѣсь мнѣ можно остановиться. Слава Богу! Чтò могъ, сдѣлалъ; пусть дѣлаютъ, кто больше можетъ.“

„Около 15-го числа мнѣ нужно будетъ пріѣхать въ Москву: тогда хорошо бы составить и собраніе Совѣта предъ праздникомъ.“

„Скорблю о вашемъ нездоровьи. Этому причиной, быть-можетъ, и погода, такая гнилая. Я тоже не очень хорошо себя чувствую, — видно, простудился немного въ Москвѣ“.

5-го декабря отецъ Павелъ писалъ:

„Возлюбленнѣйшій о Господѣ Николай Иванычъ!

„Имѣю честь привѣтствовать васъ со днемъ вашего ангела. Святитель и чудотворецъ Николай, столь ревностный святыя Церкви защитникъ, своими къ Богу молитвами да укрѣпитъ духъ вашъ не ослабѣвать въ ревности по святой Церкви и тѣлу да подастъ здравіе, дабы служить пользамъ Церкви и въ вашу душевную пользу.“

„Искренно любящій васъ и уважающій

„Поворный вашъ слуга *Архимандритъ Павлг.*“

¹⁾ Это было исполнено мною въ статьѣ: „Нѣсколько словъ по поводу бесѣды миссіонеровъ“ о созданіи Церкви. Статья эта, напечатанная вслѣдъ за „Бесѣдой“ (*Братское Слово* 1887 г., т. I, стр. 173), причинила мнѣ чрезвычайно большія непріятности, о которыхъ далѣе придется не мало говорить.

²⁾ Разумѣются упомянутыя выше письма объ этомъ о. Павла къ преосвященному Веніамину и мое къ одному священнику: они напечатаны, подъ заглавіемъ: „На вопросъ: необходимо ли церевничать обратившихся отъ раскола супруговъ“, въ 20-й кн. *Братскаго Слова* за 1886 г. (т. II, стр. 711).

„Слава Богу, что окончили вы оцѣмой томъ „Матеріаловъ для исторіи раскола“. Этотъ вашъ трудъ сдѣлаетъ незабвенную вамъ память. Онъ дастъ возможность написать точную, не по раскольническимъ спискамъ, исторію раскола.

„Хорошо вы сдѣлаете, если къ моему собранію свидѣтельствъ священнаго Писанія (при бесѣдѣ миссіонеровъ объ основаніи Церкви) напишете свое замѣчаніе, или дополненіе. А свидѣтельство о крещеніи, которое Апостолы совершали до распятія и воскресенія Господня, не привелъ я потому, что въ Благовѣстникѣ есть о немъ замѣчаніе, приравнивающее его къ крещенію Іоаннову; крещеніе же Іоанново, по свидѣтельству книги Дѣяній апостольскихъ (зач. 42), не считалось дѣйствительнымъ, или совершеннымъ, и требовало новаго крещенія. Притомъ еще нельзя доказать, что Апостолы совершали тогда крещеніе во имя Отца и Сына и Святаго Духа, ибо повелѣніе Господне — крестить во имя Святыя Троицы послѣдовало уже послѣ воскресенія. Это крещеніе можно считать только подготовительнымъ. Вотъ мое мнѣніе, которое отдаю на ваше разсужденіе“.

8-го декабря я отвѣчалъ отцу Павлу:

„Усердно благодарю васъ за поздравленіе. Дай намъ Богъ въ мирѣ, любви и согласіи потрудиться для святой Церкви и еще, сколько угодно Ему Самому. Время наше сокращается. За сдѣланное, хотя бы и не въ совершенствѣ, благодареніе Господу! Ему предоставимъ и будущее. Такъ и вѣрніе и покойніе. Будемъ только ободрять другъ друга въ трудѣ.

„Прочелъ бесѣду Сквозникова: напечатаю въ одной изъ первыхъ книжекъ *Братскаго Слова* въ наступающемъ году. Нынѣ получилъ еще очень интересную бесѣду Касилова изъ станицы Гагинской¹⁾. Онъ, еще будучи старообрядцемъ, защищалъ Церковь противъ безпоповцевъ. Слава Богу! Въ разныхъ мѣстахъ являются добрые дѣятели. А все руководствуются Выписками Озерского, вашими и подобными книгами.

„Теперь меня заботитъ братскій праздникъ. Надобно сдѣлать собраніе Совѣта. Я предполагаю пріѣхать 12-го числа, въ пятницу, утромъ. Займусь въ типографіи, а въ 5 часовъ явлюсь въ собраніе. Пожалуйста, наведите справки, можно ли такъ устроить, и извѣстите меня“.

¹⁾ Напечатана во 2-й кн. *Братскаго Слова* за 1887 г. (т. I, стр. 112).

Предпраздничное собраніе Совѣта, а затѣмъ и братскій праздникъ, на которомъ предсѣдательствовали уже второй викарій московской митрополи, преосвященный Александръ, и на которомъ я прочелъ свой четырнадцатый отчетъ по Братству, прошли вполне спокойно и мирно, какъ въ прежнія времена. Вскорѣ послѣ этого отецъ Павелъ писалъ мнѣ:

„Честь имѣю привѣтствовать васъ съ праздникомъ Рождества Христова и съ наступающимъ Новымъ годомъ. Рождейся отъ Дѣвы, понесый немощь рода нашего, да укрѣпитъ ваши силы на труды для святой Церкви еще на многія лѣта!

„Вотъ, Богъ благоволилъ намъ утѣшительно отпраздновать братскій праздникъ. Дай Господи, чтобы и впредь благополучно шли братскія дѣла, а если какія и встрѣтятся препятствія, по милости Божіей были бы преодолевальны.

„За симъ прошу вашихъ молитвъ, и на васъ и семейство ваше призываю Божіе благословеніе“.

26-го декабря я отвѣчалъ отцу Павлу:

„Сердечно благодарю васъ за поздравленіе. Взаимно и васъ привѣтствую съ праздниками. Дай Богъ, чтобы новое лѣто, въ которое вступаемъ, принесло вамъ облегченіе тѣлесныхъ немощей вашихъ и укрѣпленіе силъ. Молю Его объ этомъ и ради блага Церкви, для которой вы такъ ревностно трудитесь, и ради моего личнаго. Мои труды такъ тѣсно связаны съ вашими, что безъ васъ, мнѣ кажется, не могъ бы я и продолжать мои труды. Предадимъ себя, весь животъ нашъ и всѣ дѣла въ крѣпкую руку Господню!

„Радуюсь и я, что нынѣшній братскій праздникъ прошелъ совсѣмъ не такъ, какъ прошлогодній. Авось то, что было въ прошломъ году, не повторится болѣе!

„Я воспользовался пребываніемъ въ Москвѣ, чтобы присутствовать на нареченіи здѣшняго архимандрита Геннадія въ санъ епископа Сухумскаго. Тутъ встрѣтилъ перваго викарія: сторонится отъ меня. Владыка же встрѣтилъ меня ласково. Его ждутъ сюда, въ лавру: воспользуюсь его пріѣздомъ, чтобы поднести ему 8-й томъ „Матеріаловъ“. Не будетъ ли о чемъ говорить?

„Въ первую книжку *Братскаго Слова* за наступающій 1857-й годъ уже набрали все 28-е показаніе Пикодима; во второй книжкѣ надѣюсь кончить все сочиненіе. Глубокая вамъ благодарность за

этотъ обширный и важный трудъ! Приготовилъ къ печати и бесѣду Сквозникова, — остается написать къ ней предисловіе.

„Помолитесь, чтобы не оставилъ меня Господь Своею помощію и въ наступающемъ годѣ *Братскаго Слова*. Съ опасеніями вступаю въ него. Но доселѣ, думается, дѣло велось порядочно.

„Прошу у васъ благословенія и себѣ и семейству

„Вашъ преданныйшій

Николай Суботинъ

ИСТОРИЧЕСКІЯ ОСНОВЫ И РАЗВИТІЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.

(По поводу II т. „Очерки по исторіи русской культуры“ г. Милокова.)

Опозоривъ память преподобнаго Нила Сорскаго бездоказательными обвиненіями въ связи съ „просвѣщенной“ партіей жидовствующихъ г. Милоковъ пытается выставить преподобнаго Іосифа Волоцкаго чуть ли не главаремъ русскаго раскола или во всякомъ случаѣ прототипомъ русскихъ старообрядцевъ. Конечно, старообрядцы — не жидовствующіе, и это обвиненіе далеко не такъ ужъ безславить память равноангельнаго отца, но мы должны выяснить, до какой степени г. Милоковъ состоятеленъ въ своихъ разсужденіяхъ о возникновеніи русскаго раскола.

По своей излюбленной тенденціи, авторъ и здѣсь усматриваетъ борьбу тѣхъ же партій, которыя, по его описаніямъ, сдѣлали русскую церковную жизнь XV и XVI столѣтій жалкой и смѣшной. Не называя прямо по имени жидовствующихъ, авторъ не можетъ забыть іосифлянъ и не хочетъ смягчить своего гнѣва на нихъ. Поэтому въ объясненіе происхожденія раскола онъ такъ, между прочимъ, выражается: „передвиньте исторію книжныхъ исправленій Максима Грека на вѣкъ позднѣе; перемѣните роли: обвиненнаго Максима сдѣлайте обвинителемъ, а обвинителя Данила посадите на скамью подсудимыхъ вмѣстѣ со всей той полуграмотной и неграмотной массой, которой онъ былъ типичнымъ представителемъ. Затѣмъ останется только Максима замѣнить Никономъ, къ которому гораздо лучше идетъ роль обвинителя, а на мѣсто торжествующаго Данила поставитъ юрьевецкаго протопопа Аввакума, и мы представимъ себѣ всю суть той перемѣны, которая іосифлянъ XVI вѣка превратила въ раскольниковъ XVII“. Конечно, силою фантазіи на мѣсто Максима Грека можно посадить кого угодно; но исторія вѣдь не вымыселъ, и исторической правды — сути перемѣны по этой трескучей фразѣ г. Мило-

кова представить все-таки не возможно. Онь, кажется, и самъ понимаетъ это, и потому съ новой строки начинать не безъ паосса вѣщать объ открытіи въ далекомъ полупольскомъ Кіевѣ духовной академіи и какъ ученые специалисты этой академіи, допущенные въ Москву, стали выводить на свѣтъ Божій заблужденія и дикія суевѣрія, введенныя въ священныя книги невѣжественными и фанатичными іосифлянами, и какъ послѣдніе могикане этой мрачной партіи возненавидѣли людей, знавшихъ „древніе языки и грамматику“, и объявили вражду южнорусской Церкви, допускавшей изученіе этихъ языковъ и грамматики. Конечно, эта картина совсѣмъ ужъ нетуманно и слишкомъ наглядно объясняетъ недовѣріе московской церковной власти къ кіевскимъ ученымъ, но объясняетъ совсѣмъ ужъ несправедливо и слишкомъ ненаучно. Кто изучалъ богослужебныя книги различныхъ редакцій и вообще знаетъ исторію нашего богослуженія, тотъ хорошо знаетъ, до какой степени ничтожны и условны были различія, существовавшія между текстами богослужебныхъ книгъ и чиномъ богослуженій между московской и кіевской Церквями XVI столѣтія и греческими текстами. Если бы г. Милуковъ далъ себѣ трудъ побывать въ единовѣрческой церкви, гдѣ служатъ по іосифлянскимъ книгамъ, и въ какомъ-нибудь греческомъ храмѣ (хотя бы въ Ватопедской обители, откуда вышелъ Максимъ Грекъ), онъ не усмотрѣлъ бы почти никакой разницы и едва ли рѣшился бы рисовать представленную имъ картину. Подозрительное же отношеніе московской церковной власти къ выходцамъ изъ Кіева было не только вполне понятно, но и безусловно законно; ибо эти выходцы легко могли быть тайными уніатами и были заражены латинскими понятіями, такъ что и здѣсь приходится считаться не съ дикими проявленіями невѣжественныхъ суевѣрій, а съ строго-церковнымъ и вполне каноническимъ отношеніемъ къ жизни.

Тутъ г. Милуковъ дѣлаетъ снова попытку отмѣтить узко-національный характеръ русскаго благочестія; мы уже говорили о несостоятельности его сужденій по этому поводу, теперь же поставимъ такой вопросъ: если русская Церковь XVII столѣтія дѣйствительно смотрѣла на грековъ, какъ на еретиковъ, то зачѣмъ же поддерживалось столь живое общеніе между Церквями? Если даже допустить, что греческіе іерархи пріѣзжали въ Россію главнымъ образомъ ради милостыни, чего, конечно, нельзя сказать о такихъ святителяхъ, какъ Іеремія II Константинопольскій или Теофанъ Іерусалимскій, то ради какихъ же побужденій имъ оказывались восторженные приемы и не дворомъ только, а всѣмъ народомъ, какъ мы знаемъ

изъ многочисленныхъ историческихъ свидѣтельствъ¹⁾? Намъ кажется, что гораздо правдоподобнѣе и ближе къ исторической правдѣ относить пренебреженіе, выраженное нѣкоторыми русскими той эпохи къ грекамъ, тою распушенностью, которая проникла въ жизнь клира и народа греческаго подъ вліяніемъ близости къ западнымъ еретикамъ, заражавшимъ ихъ своею полуязыческою культурою. Въ XVIII столѣтіи русскіе обогнали грековъ въ европеизаціи, такъ что уже греки начали относиться съ недоумѣніемъ къ жизни русской Церкви, судя о ней не по невѣдомому имъ народу, а по тѣмъ представителямъ іерархіи и интеллигенціи, съ которыми приходилось встрѣчаться греческимъ іерархамъ. Въ XVII же столѣтіи было обратное явленіе: не всѣ русскіе могли воочію убѣдиться въ высотѣ жизни афонскихъ, напр., иноковъ и въ исповѣдническихъ подвигахъ многихъ іерарховъ Востока, а въ тѣхъ многочисленныхъ архіереяхъ и инокахъ греческихъ, которые пріѣзжали въ Москву, часто замѣчались слѣды распушенности, столь презираемой въ странахъ уставныхъ и аскетическихъ. Едва ли будетъ несправедливо наше предположеніе о томъ, что лучшіе греческіе святители предпочитали раздѣлять страданія со своей паствой, благоговѣйнѣйшіе иноки подвизались на святой горѣ, а въ Россію пріѣзжали въ большинствѣ случаевъ люди, настроенные практически и не имѣвшіе въ силу этого возможности вызвать къ себѣ благоговѣнія. Намъ кажется, въ виду всего вышеназложеннаго, что нужно строго различать *принципіальное* отношеніе къ православію апостольскихъ престоловъ и *случайное* отношеніе къ жизни и поведенію отдѣльныхъ лицъ греческаго клира. Последнее несомнѣнно было точно такъ же, какъ и теперь лучшіе изъ единоумѣрцевъ съ негодованіемъ говорятъ о распушенности православнаго духовенства, о полной безрелигіозности quasi-православной интеллигенціи, и о расшатанности всей церковной дисциплины, и въ то же время ясно сознаютъ, что принадлежать съ православными къ одной и той же вселенской Церкви, такъ что мы рѣшительно не понимаемъ, въ чемъ могъ быть антагонизмъ между русскими и греками и „пропаганду“ какихъ взглядовъ вели греки и южноруссы. Пусть читатель не удивляется римско-католическому административному термину „пропаганда“: на стр. 40 г. Милуковъ заявляетъ, что плодомъ этой пропаганды былъ патріархъ Пиконъ, которымъ онъ выше замѣнилъ многострадальнаго Максима Грека.

¹⁾ См., напр., извѣстное Житіе преп. архим. Діонисія.

О личности и дѣятельности патріарха Никона въ разсматриваемомъ нами изслѣдованіи говорится сравнительно мало и неопредѣленно. Г. Милуковъ какъ будто не знаетъ, какъ отнестись къ этой сильной и выразительной личности. Онъ отмѣчаетъ его переходъ отъ „національнаго благочестія“ къ новымъ вѣяніямъ, но рѣшительно умалчиваетъ, подъ какимъ вѣяніемъ все это совершилось; что такое, по мнѣнію г. Милукова, „національное благочестіе“, мы знаемъ, но какія вѣянія, да еще новыя онъ имѣеть въ виду, окончательно недоумѣваемъ. Нельзя же серьезно считать измѣной прежнимъ взглядамъ разрывъ съ протопопами Вонифатьевымъ и Нероновымъ: въ бытность новоспаскимъ архимандритомъ и даже новгородскимъ митрополитомъ, Никонъ видѣлъ въ нихъ только друзей, а сдѣлавшись патріархомъ, долженъ былъ установить начальственные отношенія къ этимъ людямъ, утратившимъ при всѣхъ своихъ достоинствахъ привычку повиноваться, такъ какъ предшественникъ патріарха Никона отличался слабостію воли. Упреки Неронова имѣють исключительно личный характеръ: въ нихъ звучитъ голосъ оскорбленнаго самолюбія. А слова: „иноземцевъ ты законоположеніе хвалишь и ихъ обычаи пріемлешь“, не имѣють того фатальнаго смысла, который имъ пытается придать г. Милуковъ: знакомые съ нашимъ богослужебнымъ строемъ знаютъ, что даже каждая старинная обитель, гдѣ истово отправляется служба, и имѣеть не мало своихъ обычаевъ, свойственныхъ только ей, и замѣна этихъ обычаевъ иными, хотя взятыми тоже изъ почтенной и строго-православной богослужебной практики, никогда не обходится безъ ропота и выраженій неудовольствія со стороны ревнителей богослужебнаго строя именно этой обители. Подобное явленіе объясняется, конечно, не націонализмомъ, — вѣдь отдѣльный монастырь не составляетъ отдѣльной народности, — а вполне понятной весьма почтенной преданностью особенностямъ своей обители, что вовсе не мѣшаетъ единенію со всею Церковью. Патріархъ Никонъ, какъ человекъ, идеально настроенный и до послѣдней степени прямолинейный, проводилъ свои мѣропріятія, не имѣвшія, впрочемъ, рѣшительнаго значенія въ ходѣ дальнѣйшихъ измѣненій русской культуры, съ излишнею рѣзкостію и, какъ личность сильная и выдающаяся, вызывалъ противъ себя крайнее раздраженіе, которое переходило въ противленіе его власти, что, въ свою очередь, вызывало суровыя и грозныя мѣропріятія противъ ослушниковъ. Прибавьте къ этому роковой для патріарха разрывъ съ царемъ на личной почвѣ, давшій возможность врагамъ Никона не только восторжествовать, но и укрѣпиться; присоедините

сюда крайнюю строгость восточныхъ патріарховъ, пріѣхавшихъ въ Россію для прекращенія церковныхъ волненій и плохо понимавшихъ частныя особенности русскихъ споровъ, въ которыхъ главное мѣсто занимали личныя отношенія къ патріарху Никону; вспомните, наконецъ, сознательную ложь враговъ Никона, не стѣсняящихся обвинять святѣйшаго патріарха въ стремленіи ввести ересь армянскую или латинскую, чему безъ труда могли повѣрить отдаленныя окраины, особенно Сѣверъ, плохо знавшій ревность патріарха къ вѣрѣ и жившій тяжелыми воспоминаніями Смутнаго Времени, — и вы легко поймете, почему церковныя мѣропріятія Никона, не имѣвшія какого-либо безусловнаго и рѣшительнаго характера, вызвали страшную бурю въ жизни русской Церкви.

Г. Милюковъ не объясняетъ причинъ, понудившихъ патріарха совершить извѣстныя измѣненія въ формахъ благочестія. Онъ сочувствуетъ Никону только за то, что тотъ, по его мнѣнію, измѣнилъ ненавистнымъ г. Милюкову іосифлянамъ. Покойный В. С. Соловьевъ прямо укоряетъ патріарха за измѣну національнымъ формамъ богослуженія. Оба они вмѣстѣ съ большинствомъ русскихъ историковъ считаютъ Никона главною причиною существованія русскаго раскола. Но г. Милюковъ не ограничивается даже и этимъ, а считаетъ реформу Никона началомъ разрыва между интеллигенціей и народомъ. Вполнѣ согласны съ г. Милюковымъ, что разрывъ этотъ „и болѣзненный“ и „обильный послѣдствіями“, но только реформа Никона не имѣетъ сюда никакого отношенія: нашъ народъ въ огромномъ большинствѣ остался вѣрнымъ Христовой вселенской Церкви, а этотъ разрывъ существуетъ въ одинаковой степени и по отношенію къ православному народу, и къ раскольникамъ, а если считать реформу Никона началомъ разрыва, если признать только враговъ Никона выразителями народа, то самого Никона, ревностнаго церковника по своимъ взглядамъ, убѣжденнаго противника еретическаго Запада, придется считать родоначальникомъ современной, безрелигіозной и совѣмъ ужъ нецерковной интеллигенціи. Съ исторической точки зрѣнія это гораздо болѣе нелѣпо, чѣмъ видѣть въ лицѣ Максима Грека тайнаго жидовствующаго или считать Іосифа Волоцкаго повиннымъ въ уничтоженіи патріаршества.

Не нарождавшійся разрывъ между интеллигенціей и народомъ, а особенности міровоззрѣнія и настроенія святѣйшаго патріарха Никона послужили причиной сильныхъ волненій церковной жизни, — волненій, вызванныхъ нѣсколькими маловажными преобразованіями; нужно при этомъ всегда имѣть въ виду, что первое время вражда

къ этимъ преобразованіямъ поддерживалась совершенно искусственно.

Что заставило Никона производить преобразованія? Глубокая вселенская церковность его міропониманія и идеаловъ. За это говоритъ самый характеръ его преобразованій. Возвышаясь надъ народнымъ самосознаніемъ, надъ мѣстными обычаями, надъ силою привычки, онъ духовнымъ окомъ созерцалъ вселенскую Христову Церковь, торжествующую и надъ политическими обстоятельствами, и надъ племенными различіями, Церковь, нешвенный хитонъ Владыки Христа, Его пречистую Невѣсту и животворящее тѣло, и стремился, чтобы Церковь, какъ живая жизнь, была преобладающимъ и владычественнымъ началомъ надъ всѣми прочими отраслями жизни общественной и личной. На Руси, какъ мы говорили выше, такъ и было; но подъ вліяніемъ Смутнаго Времени и частыхъ сношеній съ иностранцами, жившими по началамъ свѣтской культуры и государственности, и въ Россіи стали появляться стремленія, сначала слабыя и робкія, ослабить Церковь въ пользу государства. Борясь противъ монастырскаго приказа, патріархъ Никонъ боролся за преобладаніе церковнаго начала. Онъ стремился, чтобы благочестивый народъ не имѣлъ иного законодательства кромѣ божественныхъ каноновъ, чтобы церковная жизнь, сильная бытовыми устоями, была оживлена общеніемъ и единствомъ съ апостольскими Церквами. Въ смыслѣ единенія, любви и единомыслія только и можно понимать слова Никона, что его убѣжденія *греческія*. Эти слова г. Милоковъ, по своему обыкновенію навязывать свои воззрѣнія историческимъ дѣятелямъ, толкуеть, какъ выраженіе измѣны національной іосифлянсконъ партіи; но такое толкованіе основано на непониманіи духа какъ преподобнаго Іосифа Волоцкаго, такъ и патріарха Никона. Міровоззрѣніе патріарха Никона то же самое, что и преподобныхъ Іосифа и Нила Сорскаго; это міровоззрѣніе, какъ мы уже говорили, чисто церковное, и, конечно, никто изъ русскихъ христіанъ, не считалъ своей вѣры русской въ національномъ смыслѣ слова, и даже протопопъ Аввакумъ, не любившій грековъ по личнымъ причинамъ, разумѣется, прекрасно понималъ, что Церковь не знаетъ національности.

Желая оживить и возвеличить церковную жизнь, стремясь выразить церковное единеніе въ формахъ наглядныхъ и понятныхъ всѣмъ, имѣя въ виду глубокую важность всего, имѣющаго отношеніе къ божественному таинству нашего спасенія, патріархъ Никонъ уничтожилъ неизбѣжныя особенности русскаго богослуженія. Идеализмъ силенъ пролагать новые и смѣлые пути исторической жизни, но

въ своихъ широкихъ благородныхъ мѣропріятіяхъ общаго характера онъ не въ состояніи предусмотрѣть многихъ частныхъ, даже ничтожнаго характера, но тѣмъ не менѣе не лишениыхъ большого значенія. Въ своихъ стремленіяхъ къ полному единенію даже въ мелочахъ, патріархъ упустилъ изъ виду нѣсколько весьма важныхъ сторонъ дѣла. Прежде всего онъ представлялъ себѣ современную церковную жизнь въ слишкомъ идеальномъ освѣщеніи и гораздо менѣе сложною, чѣмъ какою она была въ дѣйствительности. Исходя изъ совершенно справедливаго начала богопреданности божественной службы, патріархъ упустилъ изъ виду, что помѣстные Церкви всегда имѣли свои частныя особенности въ богослуженіи; это неизбѣжно по очень многимъ причинамъ и вполне безопасно для церковнаго единенія. Полное тождество богослужебныхъ обычаевъ, трудно достижимое влѣдствіе мѣстныхъ особенностей, которыхъ много и не въ одной Россіи, никогда не достигалось на практикѣ, и вселенскіе іерархи не стремились особенно къ этому; наконецъ, тѣ обычаи, которые замѣтно отличали русскія формы благочестія отъ вселенскихъ, главнымъ образомъ и почти исключительно перестроеніе для крестнаго знаменія, были, несомнѣнно, весьма древняго и почтеннаго происхожденія и ужъ, конечно, не были плодомъ невѣжественнаго іосифлянскаго вымысла; это могло заставить чловѣка, менѣе исполненнаго главной и важнѣйшей идеи, отнести къ нимъ съ большимъ уваженіемъ и во всякомъ случаѣ съ большею ослотрительностію.

Непреклонный и суровый, патріархъ Никонъ не хотѣлъ считаться съ препятствіями, и въ различныхъ отрасляхъ жизни составилъ себѣ многочисленныхъ и раздраженныхъ враговъ. Наконецъ, къ числу враговъ патріарха примкнулъ и царь. Послѣ добровольнаго удаленія Пикона и до суда надъ нимъ обстоятельства церковной жизни отличались крайнею неопредѣленностію, чѣмъ несомнѣнно пользовались враги добровольно-опальнаго святителя. Судъ надъ нимъ лишній разъ показалъ чловѣческому роду, что безкорыстный и сильный идеализмъ никогда не бываетъ надолго торжествующимъ въ этой жизни даже при самыхъ, повидимому, благопріятныхъ условіяхъ. Судъ и осужденіе патріарха Пикона не имѣли почти никакого значенія для введенныхъ имъ исправленій, точно такъ же, какъ самыя исправленія не имѣли рѣшительно никакого значенія для русской культуры, которая продолжала оставаться строго-церковною. Если бы не роковыя событія начала XVIII вѣка, внесшія въ русскую жизнь совершенно новое теченіе невѣдомаго дотолѣ характера, дѣло

патріарха Никона осталось бы въ лѣтописяхъ нашего прошлаго, какъ безсмертный памятникъ подвижническаго идеализма, судъ надъ нимъ представился бы чѣмъ-нибудь въ родѣ Дубскаго собора и суда надъ святителемъ Филиппомъ, кто-либо изъ благочестивыхъ самодержцевъ написалъ бы трогательное посланіе, почившему въ изгнаніи іерарху, какъ Θεодосій II писалъ Златоусту, а Алексѣй Михайловичъ — святителю Филиппу, пѣсотворцы оплакали бы все несоотвѣтствіе между высокою праведной и подвижническою жизнью великаго патріарха и его удаленіемъ изъ царствующаго града, а русскій расколъ скоро бы исчезъ, оставивъ о себѣ память въ исторіи, какъ о временномъ и случайномъ недоразумѣніи: г. Милюковъ, быть можетъ, не знаетъ, что неокесарійцы IV вѣка хотѣли порвать общеніе съ Василиемъ Великимъ ради вводимыхъ имъ богослужебныхъ обычаевъ, а многіе константинопольскіе христіане конца того же вѣка, возмущенные ссылкой Златоустаго, не признавали его ближайшихъ преемниковъ. Оба эти явленія напоминаютъ по своему происхожденію русскій расколъ, но ни одно изъ нихъ не послужило началомъ разрыва между интеллигенціей и народомъ и не оставило никакихъ слѣдовъ въ исторіи. Самъ патріархъ Никонъ въ послѣдствіи призналъ возможность совершать божественную службу, какъ она совершалась до него, и эта первая форма единовѣрія, почти ничѣмъ не отличавшаяся отъ тогдашняго православія, еще не знавшаго итальянскаго пѣнія, свѣтской живописи, сокращенныхъ богослуженій и схоластическаго богословія, скоро бы слилась съ остальною Церковью безъ насильственныхъ стремленій, даже безъ особыхъ стараній церковнаго правительства. Вѣдь нельзя же думать серьезно, что тотъ или другой способъ перетосложенія, притомъ выражающій одну и ту же идею, что замѣна нѣкоторыхъ словъ въ богослужебныхъ книгахъ ихъ синонимами могутъ сами по себѣ и на продолжительное время быть причиною отдѣленія отъ Церкви людей искреннихъ и правдивыхъ, каковыми въ большинствѣ случаевъ являются наши старообрядцы. Не знаемъ, понимаетъ ли г. Милюковъ чисто моральный смыслъ жизни и дѣла патріарха Никона, но онъ несомнѣнно чувствуетъ всю слабость и несостоятельность своихъ предположеній о культурномъ значеніи никоновскихъ преобразованій. Приводя суровыя и полныя личнаго чувства слова протопopa Аввакума, носяція на себѣ отпечатокъ глубокой индивидуальной жизни этого человѣка, г. Милюковъ готовъ приписать этимъ словамъ свойство всеобщаго исповѣданія большинства русскихъ XVII столѣтія, видѣть въ нихъ начало разрыва между интеллигенціей (которой въ современномъ

смыслъ этого слова въ XVI столѣтїи не было) и народомъ. „Такъ, положи руку на сердце, готовое громко исповѣдывать свою вѣру среди Москвы, отдѣлялось русское народное благочестіе отъ благочестія господствующей Церкви. Болѣзненный и обильный послѣдствіями разрывъ между интеллигенціей и народомъ, за который славянофилы упрекали Петра, совершился полвѣка ранѣе и совершился въ сферѣ, гораздо болѣе деликатной, нежели та, которую непосредственно задѣвала петровская реформа. Религіозный протестъ могъ удесятерить свои силы, соединившись съ протестомъ политическимъ и социальнымъ; но это нисколько не измѣняетъ того основного факта, что вопросы совѣсти были первой и главной причиной разрыва. Русскому человѣку въ серединѣ XVII вѣка пришлось проклинать то, во что столѣтіемъ раньше его учили свято вѣровать. Для только-что пробужденной совѣсти переходъ былъ слишкомъ рѣзокъ. Естественно, что масса отказалась на этотъ разъ слѣдовать за своими руководителями и, предоставленная самой себѣ, очутилась въ совершенныхъ потемкахъ. Въ эти потемки намъ и предстоитъ теперь за нею послѣдовать“.

Преклоняемся предъ смѣлостью нашего историка, не испугавшагося даже „потемокъ“ и храбро направившагося туда, но не можемъ пройти молчаніемъ туманности его разсужденій, быть можетъ, допущенной умышленно передъ „потемками“, чтобы читатель не ослѣпъ отъ слишкомъ яркаго контраста. Прежде всего далеко не весь *народъ* уклонился въ расколъ, и *народное* благочестіе быстро освоилось съ тѣми незначительными измѣненіями, которыя внесъ патріархъ Никонъ. Въ разсужденіяхъ г. Милюкова не ясно, что онъ имѣетъ въ виду подъ „господствующею Церковію“ и что — подъ народомъ. „Господствующая Церковь“ до Петра была чисто народною, и преемники Никона и по своимъ воззрѣніямъ и по бытовымъ особенностямъ жизни ничѣмъ не отличались отъ его предшественниковъ; самый утонченный историческій анализъ не въ силахъ установить какое-нибудь опредѣленное различіе между Іосифомъ I и Іоасафомъ II, между Іосифомъ и Адріаномъ, а, съ другой стороны, благочестіе многочисленныхъ обитателей и оставшагося въ нѣдрахъ Церкви народа ничѣмъ за исключеніемъ вышеупомянутыхъ измѣненій не отличается отъ того „народнаго благочестія“, на которое, по мнѣнію г. Милюкова, исключительное право имѣетъ расколъ. Далѣе г. Милюковъ уже устриваетъ столь любимыя имъ потемки, въ которыхъ оперировать весьма легко и безъ серьезнаго отношенія къ дѣлу. На сцену неожиданно является „интеллигенція“, и происходитъ ея разрывъ

съ народомъ. Мы уже отмѣчали полное отсутствіе „интеллигенціи“ въ XVII столѣтіи въ современномъ смыслѣ этого слова, — той интеллигенціи, которая пребываетъ въ разрывѣ не только съ расколомъ и съ *народомъ*, но и съ Христовою Церковію, интеллигенціи безрелигіозной и невѣрующей. Неужели г. Милюковъ склоненъ считать патріарха Никона прототипомъ русской современной интеллигенціи? Это еще болѣе смѣшно, чѣмъ видѣть въ Іосифѣ Волоцкомъ предшественника раскольниковъ, а въ Пилѣ Сорскомъ союзника жидовствующихъ. Напрасно г. Милюковъ такъ пренебрежительно относится къ мнѣнію славянофиловъ; самъ онъ безусловно правъ въ томъ, что разрывъ между интеллигенціей и народомъ совершился въ сферѣ весьма деликатной — нравственной, но, во-первыхъ, петровская реформа задѣвала всѣ стороны русской жизни, а во-вторыхъ, этотъ разрывъ окончательно утвердился гораздо позднѣе. Соединеніе протеста религіознаго съ социальнымъ и экономическимъ существуетъ только въ воображеніи г. Милюкова. Мы уже отмѣчали значеніе Церкви, какъ исключительной жизни русскаго народа, проникающей весь его бытъ, и протестъ противъ петровской реформы былъ борьбой двухъ различныхъ культурныхъ началъ: стариннаго, церковнаго, и введеннаго Петромъ, западно-европейскаго, свѣтскаго, и съ этой точки зрѣнія вполнѣ справедливо мнѣніе г. Милюкова, что вопросы совѣсти были главной причиной разрыва: не перестосложеніе и исправленіе книгъ, а новый сретическій бытъ, пренебреженіе церковнымъ преданіемъ и, наконецъ, явное невѣріе и нечестіе возмутили совѣсть нашего народа, очищенную и возвышенную подвигами святыхъ и преподобныхъ (а не „только-что пробудившуюся“, невѣдомо подь чьимъ воздѣйствіемъ, какъ думаетъ г. Милюковъ), и создали ту бездну, которая существуетъ между древней церковной Россіей и новой, въ которой свѣтскіе безрелигіозные элементы усиливаются съ каждымъ десятилѣтіемъ. Ослабленіе церковнаго начала въ жизни создало и тѣ потемки, куда такъ смѣло направляется изслѣдователь русской культуры. Впрочемъ, мы должны оговориться: какъ ни мрачны эти „потемки“ раскола и сектантства, все же нужно сказать, что не только сохранившіе Писаніе и дивную поэзію богослужебныхъ книгъ старообрядцы, но даже самочинно и не всегда удачно изучающіе Библію сектанты все же ближе къ свѣту божественной правды и любви, чѣмъ люди, утратившіе всякую религію.

Съ четвертой главы книжки г. Милюкова мы въ „потемкахъ“. Снова разсужденія о томъ, что русскіе не вѣрили православію грековъ; потомъ эти разсужденія смѣняются уничтожающими ихъ со-

ображеніями, что защитники древнихъ богослужебныхъ обычаевъ считали дѣйствіа восточныхъ патріарховъ вынужденными и поэтому не хотѣли подчиниться ихъ авторитету; человѣкоугодіе греческихъ патріарховъ будто бы дало новое подтвержденіе мнѣнію русскихъ о ихъ неправославіи. Эта безсвязная перестановка уже извѣстныхъ намъ и столь любезныхъ г. Милюкову понятій смѣняется повѣствованіемъ объ ожиданіи антихриста. Просвѣщенный и культурный историкъ разсуждаетъ объ этихъ ожиданіяхъ такимъ тономъ, какимъ только и можетъ говорить человѣкъ образованный о наивныхъ суевѣріяхъ грубыхъ дикарей. „Ночи, однако, проходили за ночами, прошелъ и весь грозный годъ, и всѣ страхи и ужасы оказались напрасными... Бѣдные наивные идеалисты!...“ Они, конечно, не предполагали, что „просвѣщеніе“ сдѣлаетъ такіе гигантскіе шаги впередъ и высмѣетъ перомъ г. Милюкова то, о чемъ училъ въ Евангеліи Господь и въ посланіяхъ возлюбленный Господомъ Іоаннъ, о чемъ писали и божественный Павелъ, и папа ветхаго Рима Ипполитъ, и Сирскій пророкъ и учитель Ефремъ, и многіе иные и чего ожидаетъ вся Христова Церковь. Чтò же страннаго и „темнаго“ въ томъ, что Россія, смущенная церковными волненіями, готова была видѣть антихриста, чтобы скорѣе срѣтить Судію живыхъ и мертвыхъ?

Наконецъ, въ 1698 году, 25 августа, совершилось событіе, въ которомъ раскольники увидѣли чувственное пришествіе антихриста, а г. Милюковъ долженъ признать начало новой русской культуры, очевидное и явное посрамленіе всѣхъ нелѣпостей и суевѣрій древней Россіи, окончательное пораженіе ненавистныхъ ему іосифлянъ. Это было возвращеніе изъ-за границы царя Петра, объ отношеніи котораго къ устоямъ русской культуры г. Милюковъ повѣствуетъ съ чрезвычайнымъ пафосомъ. „Петръ пріѣхалъ въ столицу и, не заѣзжая въ Кремль, не поклонившись ни Иверской, ни московскимъ чудотворцамъ къ общему удивленію, по словамъ одного иностраннаго наблюдателя, проѣхалъ прямо въ Нѣмецкую слободу къ Аннѣ Монсъ. Затѣмъ, часть ночи онъ пропировалъ у Лефорта, а остальную часть провелъ не въ своемъ царскомъ дворцѣ, а въ гвардейской казармѣ, въ Преображенскомъ. Удивленіе перешло въ ужасъ, когда на слѣдующее утро царь собственноручно обстригъ нѣсколько боярскихъ бородъ“ и т. д.

Понятно безъ особыхъ поясненій, что это небывалое на Руси явленіе, вызвавшее всеобщее удивленіе и ужасъ, и было началомъ той пропасти, которая, какъ мы уже говорили, отдѣляетъ древнюю Россію отъ новой. Когда же духъ Запада, духъ свѣтской жизни

быстро проникъ во всѣ стороны русской жизни, не исключая и церковной, дониконовскіе обычаи, прежде отстаиваемые безсознательно, получили въ глазахъ старообрядцевъ смыслъ объединяющаго ихъ символа и сдѣлались въ ихъ глазахъ знаменемъ истинной Церкви и отеческихъ преданій, подъ сѣнью котораго они начали борьбу съ новымъ мірскимъ началомъ. Съ этого же момента начинается разрывъ между православной народной Россіей и Россіей западной, изъ которой выродилась современная интеллигенція.

Иеромонахъ *Тарасій*.

ИЗЪ ИТОГОВЪ ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ ВЪ ЦАРСТВОВАНИЕ ИМПЕРАТОРА АЛЕКСАНДРА III.

(По книгѣ: „Обзоръ дѣятельности вѣдомства православнаго исповѣданія за время царствования императора Александра III“¹⁾).

Царствованіе императора Александра Александровича, по отношенію къ дѣламъ Церкви, съ самаго начала и до конца, исполнено непрестаннаго вниманія и заботъ, благоволенія и милостей, — это была эпоха великаго оживленія церковной жизни во всѣхъ ея сторонахъ и проявленіяхъ. Вѣрный сынъ св. Церкви — истинно-право-

¹⁾ Книга эта, доставившая автору ученую степень доктора церковной исторіи, по полнотѣ и разнообразію содержанія, по документальной точности, обстоятельности и вмѣстѣ живости изложенія, представляетъ, можно сказать, самый обильный, надежный и общедоступный источникъ для ознакомленія съ внѣшнимъ положеніемъ и внутренней жизнью православной русской Церкви за время царствования императора Александра III. Въ ней XVIII + 727 страницъ большого формата. О богатствѣ и разнообразіи ея содержанія можно судить уже по тому, что отдѣлы ея обнимаютъ собой всѣ стороны церковной жизни, — и церковное управленіе, и положеніе духовенства, и его духовно-просвѣтительную дѣятельность, и дѣятельность братствъ, и храмоздательство, и духовно-учебныя заведенія, и расколъ, и сектантство, и юбилейныя церковныя торжества и т. п. Конечно, ученый и церковный законовѣдъ не найдутъ въ книгѣ того, что для нихъ особенно важно — подлиннаго текста правительственныхъ узаконеній, распоряженій и мѣропріятій высшей духовной власти относительно всѣхъ отмѣченныхъ сторонъ церковной жизни, сдѣланныхъ въ царствованіе императора Александра III, равно какъ и подробной цитации ихъ; но это обстоятельство, не лишая книгу документальнаго и справочнаго значенія, способствуетъ только тому, что она является вполне доступною и легкою для чтенія не однимъ ученымъ богословамъ, а и образованнымъ свѣтскимъ читателямъ; для этого авторъ не ограничивается изложеніемъ однихъ лишь узаконеній и мѣропріятій въ ихъ отрывочномъ и безсвязномъ видѣ, а старается выяснять ихъ значеніе или разнаго рода принципиальными соображеніями, или общими историческими очерками. Книга написана точнымъ, яснымъ, живымъ и по мѣстамъ даже художественнымъ языкомъ. Цѣна ея, несмотря на большой объемъ и изящество изданія, очень невысока: 1 руб. 50 коп.

славный русскій царь, Онъ своимъ чистымъ сердцемъ глубоко постигъ душу своего народа и попялъ, что главную основу его жизни составляетъ православная вѣра и Церковь съ ея установленіями. Въ царственныхъ заботахъ объ истинномъ счастіи народа Онъ приложилъ все попеченіе къ тому, чтобы даровать наилучшія условія для живого и свободнаго выраженія этого коренного чувства народной души. Исходя изъ этихъ взглядовъ и руководимый этими чувствами, въ Бозѣ почившій Государь всегда охотно и съ искреннимъ сочувствіемъ соизволялъ на все, что служило ко благу и пользѣ Церкви, результатомъ чего явился послѣдовательный рядъ мѣропріятій, твердо и опредѣленно направленныхъ къ всестороннему возвышенію церковнаго благоустройства. Подъ дѣйствіемъ этихъ мѣръ обнаружился значительный подъемъ и развитіе церковной жизни; а это, конечно, свидѣлствуетъ о подъемѣ же и религиозно-нравственнаго состоянія входящаго въ составъ Церкви русскаго народа, а съ этимъ вмѣстѣ, конечно, и объ усиленіи общественно-государственнаго строя; ибо Церковь православная есть не только *училище* вѣры и благочестія, а и сокровищница благодати, подающая намъ божественныя силы, яже къ животу и благочестію...

Уже девятое лѣто идетъ со дня блаженной кончины въ Бозѣ почившаго государя императора Александра III; не по имени только, а и на дѣлѣ благочестивѣйшій Государь нашъ, сынъ и наслѣдникъ Царя-Миротворца, твердо храня священные завѣты своего „дорогого родителя“, вѣрно и неуклонно илетъ и народъ свой ведетъ по расчищенному имъ дѣдовскому пути. Москва никогда не забудетъ, какъ благочестивѣйшій два года тому назадъ молился съ народомъ своимъ въ святые дни страстей Христовыхъ и встрѣчалъ праздниковъ праздникъ среди величайшихъ народныхъ святынь, подъ сѣнію многовѣкового Кремля, среди гробницъ вѣщеносныхъ собирателей и строителей земли русской, въ молитвенномъ единеніи съ своимъ народомъ почерпая новыя силы на служеніе Россіи. Поэтому-то доброе сѣмя, посѣянное въ славные дни императора Александра Александровича на Божіей нивѣ русской земли, не завяло и не заглохло среди терній и плевель, которыя врагъ человѣка не перестаетъ доселѣ сѣять среди насъ, а пребывая живымъ и дѣйственнымъ, въ иномъ возросло и укрѣпилось, а въ иномъ принесло уже и плодъ много.

Въ этомъ смыслѣ и отношеніи оглянуться назадъ — въ общихъ чертахъ обозрѣть церковную жизнь за время царствованія императора Александра III, припомнить, въ какихъ направленіяхъ и въ какой силѣ шла и развивалась эта жизнь въ то славное про-

шлое — можетъ быть не только отрадно, а и поучительно. Это мы и считаемъ, поэтому, вполне справедливымъ сдѣлать по изданной въ концѣ минувшаго года книгѣ: „Обзоръ дѣятельности вѣдомства православнаго исповѣданія за время царствованія императора Александра III.

Не напрасно въ нашемъ языкѣ самое наименованіе Церкви, какъ общества истинно вѣрующихъ во Христа, оживляемаго Духомъ Святымъ, переносится на храмъ христіанскій, въ которомъ совершается просвѣщающее ученіемъ Христовымъ и благодатію Св. Духа освящающее насъ богослуженіе; ибо въ этомъ богослуженіи нагляднѣе и дѣйствительнѣе всего выражается самое существо христіанской жизни, какъ жизни во Христѣ Духомъ Святымъ. Поэтому нѣтъ ничего удивительнаго и какъ нельзя болѣе съ существомъ дѣла сообразно, что въ благословенное царствованіе великаго ревнителя вѣры и Церкви православной, заботы о возвышеніи и развитіи церковной жизни выразились прежде всего въ сооруженіи новыхъ и возстановленіи древнихъ храмовъ, въ украшеніи ихъ самихъ и всего вообще къ нимъ относящагося. На ряду съ церковностроительствомъ, какъ само собою разумѣется, шло увеличеніе причтовъ и улучшеніе положенія и служителей Церкви. Все это имѣло мѣсто не только въ коренной, исконно-православной Россіи, а и на окраинахъ нашего государства, гдѣ православное населеніе особенно нуждается въ огражденіи его отъ инославныхъ и иновѣрныхъ вліяній.

Такъ, съ 1881 г. по 1893 г. включительно въ сибирскихъ епархіяхъ открыто было 88 новыхъ приходовъ; въ виду правительственныхъ заботъ о колонизаціи этого края и приобщеніи его къ общерусской жизни, мѣра эта, какъ нельзя болѣе, наглядно характеризуетъ тотъ путь, по которому Государю благоугодно было вести народную жизнь. Какъ широко развилось это дѣло и въ прочихъ частяхъ имперіи, — европейскихъ, можно судить потому, что въ продолженіе царствованія императора Александра III, въ 23 внутреннихъ губерніяхъ построено было болѣе 1500 церквей, такъ что общее число церквей за это время возросло съ 41.500 до 46.500, т.-е. на 4500, при чемъ наибольшій приростъ произошелъ въ числѣ собственно приходскихъ церквей. Число это увеличилось на 3680.

Важную особенность вообще церковно-строительнаго дѣла въ Россіи при императорѣ Александрѣ Александровичѣ составляетъ, несомнѣнно, возстановленіе церковныхъ памятниковъ древности, преимущественно

такихъ, съ которыми соединялись священныя историческія воспомина- нія и которыя пользовались почитаніемъ. Благодаря просвѣщенному и живому отношенію къ этому дѣлу Государя Императора — знатока и любителя православно-русской старины, въ Его царствованіе или начаты реставрированіемъ, или реставрированы всѣ болѣе или менѣе замѣчательныя или по древности, или по тѣмъ, или инымъ священно- историческимъ воспоминаніямъ храмы, какъ: кремлевскія церкви въ Ростовѣ Великомъ, Успенскій соборъ во Владимірѣ Волинскомъ, Успенскій же соборъ во Владимірѣ на Клязьмѣ, Преображенскій въ Переяславлѣ Залѣсскомъ (всѣ XII в.), Георгіевскій въ Юрьевѣ Польскомъ, Спасскій въ Псковѣ (XIII в.), Софійскій въ Новгородѣ (XI в.), Большой Успенскій съ колокольней Ивана Великаго въ Москвѣ (XIV в.), Успенскій въ Кіево-Печерской лаврѣ (XI в.) и др.

Другую особенность храмоздательства и еще больше благоукра- шенія храмовъ и всего вообще относящагося къ благолѣпію бого- служенія въ разсматриваемое царствованіе составляетъ то, что въ большинствѣ случаевъ оно связывалось съ какими-либо знаме- нательными или въ историческомъ, или въ государственномъ значенія событіями. Такими событіями были: священное коронованіе Государя Императора, чудесное спасеніе Его и Его августѣйшаго семейства отъ смертной опасности при крушеніи поѣзда въ Бор- кахъ 17 октября 1888 г., равно какъ и Государя Наслѣдника, нынѣ благополучно царствующаго Государя Императора Николая Алексан- дровича отъ угрожавшей опасности въ Осеу въ Японіи 29 апрѣля 1891 г., а также и воспоминанія о разныхъ знаменательныхъ со- бытіяхъ и славныхъ людяхъ прошлаго времени, каковы: крещеніе Руси (900 лѣтъ тому назадъ), кончина просвѣтителя славянъ св. Меодія (1000 л. назадъ), просвѣтителя Россіи св. князя Влади- мира (900 л.), пр. Сергія Радонежскаго (500 л.), Тихона Калуж- скаго (400 л.) и т. д. Воспоминанія объ этихъ лицахъ и событіяхъ древняго времени сопровождались обыкновенно всенародными цер- ковными торжествами (кому, напр., не памятно юбилейное торжество въ память 500-лѣтія со дня кончины пр. Сергія; въ крестномъ ходѣ, устроенномъ по этому поводу изъ Москвы въ Лавру, участвовало до 50.000) и ознаменовывались разнаго рода церковно-богослужеб- ными или благотворительными памятниками. Что же касается цер- ковныхъ памятниковъ въ видѣ храмовъ, часовенъ, иконъ, колоко- ловъ и т. п., въ ознаменованіе благодарнаго чувства русскаго народа къ Господу Богу за неоднократное спасеніе Царя и Его Наслѣдника, то ихъ едва ли возможно и исчислить; мало найдется,

думаемъ, на святой Руси храмовъ, гдѣ бы не сооружено было въ память этихъ событій такого или иного памятника, хотя бы по своей цѣнности равнаго лептѣ евангельской вдовицы. Но между ними есть и такія художественныя созданія, какъ Спасовъ скитъ въ Боркахъ, храмъ Воскресенія на мѣстѣ мученической кончины государя императора Александра Николаевича и другіе цѣнностію въ сотни тысячъ рублей.

Значительно увеличались въ числѣ и продолжали благоустроиться и иноческія обители. Общее число монастырей, въ началѣ разсматриваемаго періода достигавшее до 631, къ концу онаго возросло до 774, изъ нихъ мужскихъ 511, въ томъ числѣ 69 архіерейскихъ домовъ, 4 лавры, 247 штатныхъ и 191 заштатныхъ монастырей и 263 женскихъ монастыря, изъ коихъ 149 штатныхъ и 114 заштатныхъ. Монашествующихъ въ этихъ монастыряхъ въ 1894 г. было: въ мужскихъ штатныхъ — 4398 ч., въ заштатныхъ — 3184 = 7582, сверхъ того послушниковъ — 6696, итого 14.278; въ женскихъ штатныхъ — 15.795, въ заштатныхъ — 15.481 = 31.276. Приумножаясь въ числѣ, иноческія обители усиленно развивали и расширяли и свою христіанскую духовно-просвѣтительную благотворительную дѣятельность открытіемъ училищъ, пріютовъ, больницъ, богадѣленъ и т. п.; доказательствомъ этого могутъ служить слѣдующія цифры: всѣхъ, напр., богадѣленъ при монастыряхъ въ 1881 г. было 51, въ нихъ призрѣваемыхъ — 990 лицъ, всѣхъ же больницъ — 78 на 969 больныхъ, къ концу же разсматриваемаго періода число богадѣленъ возросло до 95 и въ нихъ призрѣваемыхъ — 1351 ч. и число больницъ до 133, рассчитанныхъ на 1669 больныхъ. Дѣло милосердія иноки и особенно инокини проявляли не только на мѣстѣ — у себя дома, а и за предѣлами своихъ обителей, въ качествѣ братьевъ или сестеръ милосердія или на полѣ брани, или въ мѣстахъ, зараженныхъ какой-либо повальною болѣзнію, какъ это было, напр., въ 1892 г., когда въ губерніяхъ Самарской и Саратовской свирѣпствовала холера.

Въ соотвѣтствіи съ увеличеніемъ приходскихъ церквей естественно должно было увеличиться и число наличнаго состава блага духовенства¹⁾; и оно дѣйствительно увеличилось, но увеличеніе это было нѣсколько своеобразно. Чтобы уяснить себѣ эту особенность, нужно припомнить, что въ 60-хъ годахъ въ видахъ улучшенія мате-

¹⁾ Въ царствованіе императора Александра III увеличилась и высшая церковная іерархія, именно съ 1881 г. по 1894 г. вмѣсто 59 епархіальныхъ архіереевъ стало 64 и вмѣсто 29 викаріевъ — 38.

риальнаго положенія духовенства произведено было вмѣстѣ съ закрытіемъ приходоѡ и сокращеніе самыхъ причтоѡ, въ смыслѣ закрытія діаконыхъ вакансій при большинствѣ сельскихъ приходоѡ. Какъ много мѣра эта, практиковавшаяся до 1885 года, уменьшила число духовенства, можно судить по тому, напр., что общее число духовенства въ первый годъ царствованія императора Александра III равнявшееся 95.000, къ 1885 г., въ силу продолжавшагося до этого времени закона 1869 г., сократилось до 90.200. Съ изданіемъ же въ 1885 г. новаго законоположенія о составѣ причтоѡ, оно стало быстро возрастать особенно въ числѣ діаконовъ, и къ концу царствованія императора Александра III съ 1894 г. бѣлаго духовенства на лицо состояло 101.300, т.-е. увеличилось на 6300 человекъ. Правда, въ общемъ приростѣ сравнительно не великъ, но это объясняется тѣмъ, что по новому положенію увеличивалось число священнослужителей и уменьшалось количество церковнослужителей — вмѣсто прежнихъ дячка и пономаря въ каждомъ почти причтѣ при одномъ священникѣ положено быть лишь одному псаломщику. Такое видоизмѣненіе въ составѣ причта, не умаляя благолѣпія богослуженія, къ участію въ которомъ пѣніемъ и чтеніемъ привлечены были міряне и особенно воспитанники церковно-приходскихъ школоѡ, много способствовало возвышенію положенія духовенства.

Что касается матеріальной обеспеченности духовенства, которая несомнѣнно, имѣетъ большое значеніе въ его усердіи къ пастырскоѡ дѣятельности и въ успѣшности въ ней, то въ этомъ отношеніи царствованіе Императора Александра III должно быть особенно памятнымъ. Помимо многихъ частныхъ мѣроѡ къ улучшенію положенія отдѣльныхъ приходоѡ и причтоѡ въ отдѣльныхъ случаяхъ или отдѣльныхъ мѣстностяхъ, въ это царствованіе предпринятъ былъ цѣлый рядъ мѣроѡ общихъ и притомъ такихъ, которыя кореннымъ и существеннымъ образомъ измѣнили это дѣло къ лучшему. Таковы: сдѣланное еще въ 1882 г. предоставленіе въ распоряженіе Св. Синода остатковъ отъ кредита на содержаніе городского и сельскаго духовенства, которые въ средней стоимости до 80.000 руб. ежегодно поступали въ ресурсы казны и которые съ этого года стали расходоваться на удовлетвореніе различныхъ нуждъ духовенства, — принятіе съ 1887 г. пенсій священнослужителямъ и ихъ семействамъ, которыя дотолѣ не могли быть выплачиваемы Синодомъ сполна за недостаткомъ средствъ, на счетъ общаго пенсіоннаго кредита департамента государственнаго казначейства,

чѣмъ вполне обезпечивалось правильное и аккуратное полученіе ихъ, и, наконецъ, постановленіе 1893 года о назначеніи жалованья духовенству всей имперіи. Еще императоромъ Николаемъ Павловичемъ повелѣно было ежегодно отпускать изъ государственнаго казначейства необходимыя для обезпеченія духовенства суммы, каковыя въ размѣрѣ не менѣе 100.000 руб. въ годъ и отпускались съ 1842 по 1860 г.; съ этого года дальнѣйшій отпускъ этихъ суммъ былъ прекращенъ, и такъ дѣло продолжалось до 1893 г., когда вслѣдствіе Всемиловѣйшаго повелѣнія Государя Императора Александра III возстановлена была выдача изъ государственнаго казначейства ежегодно по 250.000 руб. дотолѣ, пока будетъ обезпечено казеннымъ жалованьемъ духовенство во всей имперіи въ размѣрѣ отъ 100 до 600 руб. священнику, отъ 80 до 300 руб. діакону, отъ 50 до 200 руб. псаломщику, для чего потребуется въ концѣ концовъ отъ 5 до 6 милліоновъ ежегодно. Какое важное значеніе имѣеть эта мѣра, говорить нѣтъ нужды. Въ заключеніе рѣчи объ улучшеніи матеріальнаго положенія духовенства въ царствованіе императора Александра III не лишне упомянуть и то, что въ тѣхъ случаяхъ, когда духовенство вмѣстѣ съ народомъ подвергалось какимъ-либо бѣдствіямъ, въ родѣ неурожая, пожаровъ и т. п., не только высшее духовное вѣдомство, а и гражданскія власти съ усердіемъ шли на помощь ему, несомнѣнно соизволяемая благосердіемъ Государя.

Съ заботами объ увеличеніи числа духовенства, какъ учителей православной вѣры и строителей таинъ Божіихъ, о возвышеніи его положенія и улучшеніи его матеріальнаго благосостоянія въ тѣсной связи стоитъ вопросъ о большей и лучшей сравнительно съ прежнимъ подготовленности его къ прохожденію имъ своего служенія; отсюда вопросъ о духовно-учебныхъ заведеніяхъ, имѣющихъ своею задачею приготавливать достойныхъ служителей Церкви, — о лучшей постановкѣ въ нихъ духовно-учебнаго и нравственно-воспитательнаго дѣла съ самаго начала царствованія императора Александра III былъ однимъ изъ насущныхъ церковно-общественныхъ вопросовъ. Въ это царствованіе духовно-учебныя заведенія, начиная съ академій и кончая женскими епархіальными училищами, были кореннымъ образомъ реформированы и именно въ смыслѣ большей приспособительности круга преподаваемыхъ въ нихъ наукъ, характера и направленія самаго преподаванія, равно какъ и ихъ административнаго устройства къ тому дѣлу и служенію, къ которому должны готовиться питомцы этихъ заведеній. Въ усиленіи въ нихъ духов-

наго элемента въ образовательныхъ предметахъ (многіе изъ нихъ расширены въ программахъ и иные, какъ расколовѣдніе, вновь введены), церковности въ воспитаніи и въ большей близости ихъ къ епархіальной власти и состояли, можно сказать, основныя черты этой реформы. Въ связи съ этимъ шло улучшение ихъ и въ матеріальномъ отношеніи; никогда дотолѣ не было расходуемо столько государственныхъ, церковныхъ суммъ и личныхъ средствъ духовенства на постройку семинарскихъ зданій и устройство общезжитій, увеличеніе окладовъ содержанія служащихъ, сколько въ царствованіе императора Александра III. Довольно сказать, что на содержаніе духовно-учебныхъ заведеній изъ специальныхъ средствъ Св. Синода въ 1881 г. израсходовано было до 4.982.472 руб., а въ 1894 г. — 5.303.878 руб; кромѣ того, изъ мѣстныхъ средствъ въ 1886 г. — 3.000.000, а въ 1894 г. — свыше 4.700.000 р. Вмѣстѣ съ этимъ значительно усилился притокъ и денежныхъ пожертвованій.

Все это, конечно, не могло не отозваться благодѣтельно на возвышеніи духовно-образовательнаго ценза нашего духовенства, какъ можно судить объ этомъ по увеличенію числа учащихся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, которыя также увеличились въ числѣ, и усиленію духовной литературы всякаго рода и типа. Такъ, учившихся въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ въ 1881 г. было 45.774, въ 1894 г. — 50.519 человекъ. Въ теченіе 80-хъ годовъ появилось около 100 ученыхъ богословскихъ трудовъ на ученые степени, нѣсколько новыхъ духовныхъ періодическихъ изданій преимущественно проповѣдническаго характера и не сотни уже, а тысячи духовныхъ книгъ общедоступнаго содержанія. Конечно, все это кабинетные, такъ сказать, труды духовенства, не свидѣтельствующіе непременно объ его духовно-просвѣтительной дѣятельности въ собственномъ смыслѣ, въ ея живомъ и непосредственномъ отношеніи къ народу. Наглядными выразителями такой дѣятельности могутъ быть названы церковное проповѣдничество и истинное учительство. Но и то и другое въ рассматриваемый періодъ сравнительно съ предшествующимъ временемъ несомнѣнно широко развилось, усилилось и оживилось: церковная проповѣдь стала не только богослужебною, а и внѣбогослужебною, въ формѣ разнаго рода духовныхъ собесѣдованій съ народомъ, публичныхъ чтеній и т. п.; непримѣрное же усиленіе школьной дѣятельности духовенства въ недругахъ вѣры и Церкви возбудило даже толки о клерикализмѣ.

Чтобы лучше уяснить себѣ степень и значеніе участія духовенства въ дѣлѣ народнаго образованія въ царствованіе императора

Александра III, нужно помнить, что образованіе это въ допетровской Руси не въ духовныхъ только школахъ и не на низшихъ только ступеняхъ его, а и вообще носило церковный характеръ и было всецѣло дѣломъ духовенства; со времени Петра Великаго началось постепенное отчужденіе свѣтскаго образованія отъ Церкви и отстраненіе отъ него духовенства; такъ что во 2-й половинѣ прошедшаго столѣтія духовенству едва удѣлено было право законоучительства, и даже поставленъ былъ вопросъ объ уничтоженіи духовно-учебныхъ заведеній, какъ отдѣльныхъ и самостоятельныхъ. Въ Божь почитшему Государю принадлежитъ честь возстановленія древней церковно-приходской, вѣдаемой духовенствомъ школы, которая теперь густою сѣтью покрыла собой всю русскую землю. На всеподданнѣйшемъ докладѣ г. оберъ-прокурора объ этихъ школахъ, ему было угодно начертать: „Надѣюсь, что приходское духовенство окажется достойнымъ своего высокаго призванія въ этомъ великомъ дѣлѣ...“ За этимъ царскимъ словомъ послѣдовало дѣло, выразившееся въ цѣломъ рядѣ правъ и привилегій, дарованныхъ этимъ школамъ, и въ постоянно увеличивавшихся средствахъ, отпускаемыхъ изъ государственнаго казначейства на ихъ содержаніе. Не вдаваясь въ подробности развитія этого дѣла, приведемъ нѣкоторые цифровые итоги ея за время царствованія императора Александра III. Въ 1881 г. церковныя школы имѣли мѣстныхъ средствъ до 246.000 руб., казенныхъ же всего лишь 17.000 руб., въ царствованіе же императора Александра III до второй половины 1894 г., на церковныя школы поступило изъ государственнаго казначейства 1.932.200 руб., изъ губернскаго земскаго сбора—3.966.440 руб. и изъ мѣстныхъ средствъ—15.832.100 руб., всего 19.798.540 руб. Уже по этимъ цифрамъ можно судить, какъ развивалось въ царствованіе императора Александра III церковно-школьное дѣло. Въ 1881 г. церковныхъ школъ было до 4064, а въ 1894—95 учебномъ году ихъ было 31.835, т.-е. число ихъ увеличилось болѣе, чѣмъ въ 7 разъ; учащихся въ школахъ въ 1881 г. было 105.317 (92.106 мальчиковъ и 13.211 дѣвочекъ), въ 1894—95 г. — 981.076 (808.001 мальчикъ и 173.075 дѣвочекъ). Для завѣдыванія церковно-приходскими школами при Св. Синодѣ организованъ Училищный Совѣтъ, который не только руководствуетъ дѣлами образованія въ этихъ школахъ, а и снабжаетъ ихъ готовыми учебниками и нѣкоторыми пособіями собственнаго изданія.

Всѣ отмѣченные нами выше распоряженія и мѣропріятія, жертвы и труды, учрежденія и сооруженія, направленные къ оживленію и

возвышенію духовной — церковно-религіозной жизни народа, не могли не отразиться на общемъ подъемѣ ея, а вмѣстѣ съ тѣмъ на подъемѣ и неразрывно связанной съ ней народной нравственности, а затѣмъ необходимо и внѣшняго общественно-государственнаго строя въ Россіи. Невозможно, да и не входитъ въ нашу задачу подробно говорить о многочисленныхъ проявленіяхъ этой жизни. Что въ царствованіи императора Александра III не только возвысилось, а и укрѣпилось русское національное самосознаніе народа, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и сила и значеніе Россіи, даже международное, — это, конечно, общеизвѣстная истина. Въ доказательство этого достаточно указать на то, что вмѣсто западнаго либерализма, приведшаго насъ къ 1-му марта 1881 г., всюду сталъ водворяться порядокъ и возрожденіе заветныхъ истинно-русскихъ устоевъ народной жизни. Отрезвленіе народа и небывалое дотолѣ развитіе благотворительности были видимыми проявленіями нравственнаго подъема Россіи. Что и религіозная въ собственномъ смыслѣ мысль и чувства народныя стали замѣтно проясняться и оживляться, объ этомъ — помимо цѣлаго ряда положительныхъ фактовъ, какъ усиленное стремленіе мірянъ къ духовному просвѣщенію, равно какъ и къ самой этой духовно-просвѣтительной дѣятельности, замѣтно возвысившееся усердіе къ богослуженію и соблюденію церковно-уставныхъ обрядовъ, паломничества и т. п. — свидѣтельствуютъ, думается намъ, даже такія явленія, которыя у всѣхъ возбуждаютъ грусть и многими осуждаются. Мы говоримъ объ охватившемъ общество увлеченіи религіозно-философскими тенденціями графа Толстого, Пашкова и др.; ибо возможно ли было подобное явленіе въ 60—70 хъ годахъ, когда въ нѣкоторыхъ кружкахъ считалось чуть ли не преступленіемъ обнаруженіе простаго интереса къ религіознымъ вопросамъ? Правда, есть въ этомъ увлеченіи и крайне грустная сторона — это рационалистическое — внѣцерковное направленіе этого стремленія; но и оно, вполне понятное на первыхъ порахъ пробужденія сознанія, несомнѣнно, есть временное, переходное состояніе, и винить ли за него духовенство? Можно ли въ самомъ дѣлѣ думать, будто оно, увеличенное и усиленное въ своихъ и духовныхъ и даже матеріальныхъ средствахъ, способахъ къ душепастырской дѣятельности, осталось глухо къ этому стремленію народному и бездѣйствовало?... Не намъ судить себя...

Вмѣсто этого мы считаемъ цѣлесообразнымъ отмѣтить важнѣйшія постановленія и распоряженія по вѣдомству православнаго исповѣданія, направленныя къ усиленію этой дѣятельности и съ нею упорядоченію церковной жизни.

Въ самомъ началѣ царствованія императора Александра Александровича Св. Синодомъ указано было епархіальнымъ преосвященнымъ озаботиться о предупрежденіи несовмѣстныхъ съ духовнымъ саномъ проступковъ въ средѣ священнослужителей (10 марта 1881 года); въ 1883 г. сдѣлано было распоряженіе объ усиленіи проповѣднической дѣятельности духовенства и о согласованіи церковной проповѣди съ духомъ и строемъ православнаго богослуженія; въ томъ же году духовенству сдѣлано было напоминаніе объ усиленіи пастырской заботливости о предупрежденіи случаевъ уклоненія православныхъ христіанъ отъ исполненія таинствъ исповѣди и св. причастія; въ 1887 г. подтверждено было духовенству воздерживаться отъ взиманія платы за совершеніе этихъ таинствъ; въ 1883 г. сдѣлано было распоряженіе о совершеніи богослуженія на инородческихъ языкахъ въ мѣстностяхъ, населенныхъ инородцами; въ 1885 году Св. Синодомъ сдѣлано было постановленіе о совершеніи въ воскресные и праздничные дни помимо утренняго и литургійнаго богослуженій — торжественныхъ вечеренъ; въ 1887 г. было распоряженіе о наблюденіи за доброкачественностью обращающагося въ продажѣ лампаднаго масла, а въ 1890 г. — то же относительно церковныхъ свѣчъ; въ 1885 г. — объ отмѣнѣ ношенія орденовъ и другихъ знаковъ отличія духовными лицами во время богослуженія, а также и ношенія вѣнковъ при погребальныхъ процессіяхъ, о недопущеніи на церковныхъ и монастырскихъ земляхъ питейной торговли и порядкѣ открытія этой торговли вблизи христіанскихъ храмовъ; въ 1888 г. сдѣлано было распоряженіе о замѣщеніи законоучительскихъ вакансій при среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ не приходскими, а преимущественно безприходными священниками, о бракахъ съ раскольниками и православными, о брачныхъ разводахъ и многобрачїи, о мѣрахъ къ устраненію вмѣшательства сельскихъ и волостныхъ сходовъ въ дѣла церковнаго управленія, о болѣе широкомъ примѣненіи къ производящимся въ свѣтскихъ судахъ дѣламъ о преступленіяхъ противъ вѣры, церковныхъ постановленій и правилъ, о вызовѣ экспертовъ и свѣдущихъ лицъ и т. п.

Русское государство есть государство православное, православію обязанное самымъ строемъ своимъ — самодержавно-монархическимъ, всѣмъ своимъ міровымъ могуществомъ и силою; поэтому оно, естественно, дорожитъ этимъ небеснымъ сокровищемъ своимъ, ревниво оберегаетъ его отъ всякихъ покушеній на его цѣлость, покровительствуя ему во всемъ. Но въ Россіи, на ряду съ православнымъ населеніемъ, есть не мало и иновѣрцевъ: магометанъ, евреевъ и

даже язычниковъ, и инославныхъ — римско-католиковъ, армянъ, протестантовъ разныхъ наименованій, особенно на окраинахъ нашего царства. Православно-русское правительство заботится и о всѣхъ такихъ, какъ своихъ вѣрноподданныхъ; оно не преслѣдуетъ ни иновѣрцевъ, ни инославныхъ, и дозволяетъ каждому изъ нихъ свободно исповѣдывать свою вѣру, но, естественно желая, чтобы и они всѣ пріобрѣли хранимое имъ сокровище, оно всевѣрно должно противодействовать пропагандѣ неправославія и всякихъ вообще ученийъ противныхъ ему и основанной на немъ силѣ и цѣлости царства.

Такъ въ общихъ и основныхъ чертахъ можетъ быть опредѣлено положеніе православія въ Россіи, въ его отношеніи къ иновѣрію и инославію. Въ чемъ же выражалось это въ жизни въ разсматриваемый нами періодъ царствованія императора Александра III, и прежде всего по отношенію православной Церкви къ иновѣрію и инославію, имѣющему мѣсто главнымъ образомъ на окраинахъ?

Начнемъ обзоръ съ Западнаго края. Православная паства холмско-варшавской епархіи въ 1894 г. простиралась до 420.000 душъ, большинство которыхъ бывшіе греко-уніаты, воссоединенные въ 1875 г. съ православною Церковію; но изъ этихъ бывшихъ греко-уніатовъ до 70.000 человекъ принадлежитъ къ числу такъ называемыхъ упорствующихъ, т.-е. только числящихся православными и всецѣло тяготящихся къ католичеству, и это вполне понятно, если мы припомнимъ, что главное-то населеніе края, въ рукахъ котораго и сила и средства, римско-католическое, руководимое къ тому же всѣмъ хорошо извѣстными своимъ іезуитизмомъ ксендзами. Можно судить поэтому, какая нужна нравственная сила, чтобы устоять противъ натиска этого полчища и бороться съ его кознями, и какую важную услугу православной Церкви оказываетъ основанный въ 1884 г. Лѣснянскій женскій монастырь, сестры котораго поставили задачей своей жизни духовно-просвѣтительное и благотворительное служеніе мѣстному населенію устройствомъ для него школы, пріюта, больницы и т. п.? Благоплодная для края дѣятельность этого монастыря вызвала къ жизни другой такой же женскій монастырь, который учрежденъ былъ въ 1894 г. въ урочищѣ Теолини, Сувалкской губерніи.

Въ такихъ же малоблагопріятныхъ условіяхъ находится православная паства и въ другихъ западныхъ епархіяхъ, будучи окружена тѣми же враждебно настроенными къ православію католиками съ ихъ ксендзами; тѣмъ не менѣе, благодаря энергической дѣятельности пастырей — заводимымъ ими церковноприходскимъ

школамъ, богослужбымъ и внѣбогослужебнымъ собесѣдованіямъ, здѣсь, въ разсматриваемый нами періодъ времени, мы встрѣчаемся съ такимъ отраднымъ фактомъ, какъ присоединеніе къ православію изъ католичества 15.000 чеховъ, въ 60-хъ годахъ переселившихся изъ Богеміи въ Вольненскую губернію. Для развитія и укрѣпленія этого тяготѣнія къ православію, Св. Синодомъ въ 1888 г. разрѣшено было употребленіе чешскаго языка въ богослуженіи; въ 1890 г. именнымъ повелѣніемъ Государя Императора упраздненъ былъ римскокатолическій монастырь ордена кармелитокъ, фанатично преданныхъ римско-католической пропагандѣ и т. п.

Немного отраднѣе и легче положеніе православнаго населенія и въ Прибалтійскомъ краѣ, гдѣ ему всячески противодѣйствуютъ нѣмцы-протестанты, руководимые своими баронами. Всѣмъ хорошо извѣстно, какъ въ 60-хъ и 70-хъ годахъ противъ православныхъ здѣсь за одно съ нѣмцами дѣйствовали даже представители гражданской власти; къ счастью, другія вѣсти стали итти къ намъ изъ этого края въ 80-хъ годахъ, — въ царствованіе Императора Александра III, когда и гражданское правительство пришло на помощь духовной власти въ дѣлѣ утвержденія православія въ краѣ. Благодаря союзной дѣятельности тѣхъ и другихъ властей, своеволие бароновъ было ограничено, усилено положеніе православныхъ жителей, и эсты тысячами переходили въ православіе изъ лютеранства; особенно большую услугу оказалъ св. Церкви въ этомъ дѣлѣ основанный въ 1887 г. Пюхтицкій женскій монастырь, съ его чудотворною святынею, и открытіе тамъ же торговаго склада книгъ, иконъ и другихъ духовныхъ предметовъ вѣры православныхъ христіанъ.

На Кавказѣ и особенно въ Поволжскомъ краѣ враждебную православію силу составляетъ магометанство, которое не только давить христіанъ своею численностію, а и благодаря ихъ невѣжественности увлекаетъ своими усыпляющими духъ поблажками чувственности. Съ цѣлю противодѣйствія этимъ соблазнамъ на Кавказѣ, гдѣ христіанство было уже въ первые вѣка, еще въ 1860 г. основано было „Общество возстановленія православнаго христіанства на Кавказѣ“, руководимое мѣстными архипастырями и пастырями; въ продолженіе 1881—1894 гг. имъ открыто много новыхъ приходоу, построено или возстановлено много храмовъ, заведено множество школъ, готовящихъ въ строго-православномъ духѣ молодое поколѣніе; въ 1889 г. учрежденъ при соборномъ храмѣ св. Нины, въ мѣстечкѣ Бодби, женскій монастырь, имѣющій, подобно Лѣснянскому монастырю на Западѣ, миссіонерское значеніе для края.

Гораздо больше труда со стороны благовѣстниковъ и служителей истинной вѣры требуютъ инновѣрческіе инородцы, въ обиліи паселяющіе Поволжскій край и сопредѣльные съ нимъ епархіи; но и здѣсь, въ этой татарско-мусульманской и языческой средѣ, дѣятельность ихъ въ разсматриваемый періодъ времени была особенно разумно-цѣлесообразно организованною и потому устойчивою и благотворною. Достаточно припомнить центральную крещено-татарскую школу въ Казани, которая приготовляетъ не только учителей для сельскихъ инородческихъ школъ, а и кандидатовъ на священство, равно какъ и цѣлый рядъ другихъ миссіонерскихъ школъ, по образцу ея учрежденныхъ въ разныхъ мѣстахъ казанской епархіи и проникнутыхъ одинаковымъ съ ней духомъ и направлениемъ. А сущность этого духа и направленія, даннаго имъ учредителемъ центральной школы, приснопамятнымъ Н. И. Ильминскимъ, состоитъ въ томъ, что онѣ, подобно нашимъ церковно-приходскимъ школамъ, являются учебно-воспитательными заведеніями въ духѣ строгой церковности, въ нѣкоторомъ отношеніи замѣняющими для населенія храмъ и все дѣло обученія въ нихъ ведется на инородческомъ языкѣ того племени, среди котораго устроена школа. Большую помощь и услугу духовно-просвѣтительной дѣятельности этихъ школъ оказывала существующая при братствѣ св. Гурія (въ Казани) переводческая комиссія своими переводами книгъ богослужебныхъ и другихъ религіозно-нравственнаго содержанія на инородческіе языки. Кругъ дѣятельности этихъ духовно-просвѣтительныхъ учреждений не ограничивался одной лишь казанской епархіей, а простирался и на другія, какъ симбирская и даже уфимская епархіи.

Самое же обширное и вмѣстѣ трудное поприще для миссіонерской дѣятельности проповѣдниковъ православія представляла собою, конечно, Сибирь съ необъятною ширью и дикостью ея природы, съ ея малонаселенностію, некультурностію, взаимной разобщенностію и разнородностію населяющихъ ее инородцевъ. Семь специальныхъ миссій и 14 миссіонерскихъ приходоустройствъ трудились здѣсь въ этомъ святомъ дѣлѣ въ 1881—1894 гг.; для оживленія, развитія и объединенія этой дѣятельности въ 1885 г. въ Иркутскѣ происходило собраніе преосвященныхъ сибирскихъ епархій, на которомъ выработано было не мало практически существенно-важныхъ постановленій. Особенно же большую помощь и содѣйствіе миссіонерству въ Сибири оказало, какъ и доселѣ продолжаетъ оказывать, Православное Миссіонерское Общество, основанное митрополитомъ Иннокентіемъ.

Въ результатѣ миссіонерской дѣятельности православной Церкви въ Россіи вообще за время 1881—1894 гт. присоединено къ православію: римско-католиковъ 20.851, протестантовъ — 37.416, евреевъ — 11.566, магометанъ — 8544 и язычниковъ — 50.943, всего, значить, 129.320 душъ.

Можетъ быть еще важнѣе, чѣмъ виѣшнее миссіонерство, чѣмъ привлеченіе въ ограду Церкви невѣдущихъ ее вовсе, борьба съ раскольниками и сектантами, которые сами ушли изъ Церкви, будучи прежде сынами ея. Если ихъ такъ же важно возвратить въ Церковь, какъ и инославныхъ и иновѣрныхъ привести въ нее, то по отношенію къ нимъ дѣло это, несомнѣнно, много труднѣе потому, что помимо и прежде выясненія предъ ними истины православія и ихъ собственнаго заблужденія, надлежитъ разоблачать и опровергать тѣ искаженія православія, на которыхъ собственно и зиждется все расколо-сектантство, какъ на своей основѣ, — надлежитъ разсѣивать эту вражду раскольниковъ и сектантовъ къ православной Церкви, которой, такъ сказать, живутъ они. Вражда эта такъ сильна, какъ ни у кого изъ иновѣрцевъ, что, конечно, воплѣтъ понятно; такъ что святое дѣло привлеченія раскольниковъ и сектантовъ къ братскому единенію съ православною Церковью поневолѣ является борьбой съ ними, — борьбой съ клеветой и злоухуленіями на православную Церковь и общество, которыя они отрицаютъ, съ тѣми интригами противъ служителей Церкви, съ тѣмъ сознательнымъ и упорнымъ противленіемъ согласнымъ съ ученіемъ православной Церкви установленіямъ, не только церковно-общественнымъ, а иногда и не имѣющимъ прямого религіознаго значенія государственно-политическимъ, которыя доходятъ не рѣдко до фанатизма.

Самая давняя исключительно національная язва церковно-общественной жизни Россіи въ этомъ отношеніи — это такъ называемый расколъ старообрядчества въ его различныхъ формахъ поповскаго и беспоповскаго толковъ; расколъ этотъ поддерживается главнымъ образомъ невѣжествомъ попадающихъ въ его сѣти, но поскольку онъ свободенъ отъ социальнo-политическихъ тенденцій, онъ легче всякаго другого рода сектантства поддается братскому воздѣйствію на его исповѣдниковъ со стороны православныхъ миссіонеровъ. Здѣсь-то и лежитъ причина, почему именно противораскольническая миссія въ формѣ бесѣдъ съ старообрядцами, печатнаго обличенія неправоты раскола и распространенія среди раскольническаго населенія просвѣщенія въ послѣдней четверти прошедшаго столѣтія, или частіе въ царствованіе императора Александра III организована

была болѣе или менѣе широко и правильно. Въ этихъ видахъ учрежденъ особый институтъ епархіальныхъ миссіонеровъ, а въ духовныхъ семинаріяхъ открыты особыя кафедры исторіи и обличенія раскола для приготовленія всѣхъ вообще сельскихъ пастырей къ борьбѣ съ расколомъ словомъ обличенія и увѣщанія. Высшею церковною властію возстановлены были давно забытыя въ православной Церкви формы церковной жизни, какъ помѣстные соборы или такъ называемые миссіонерскіе сѣзды епархіальныхъ преосвященныхъ, для совмѣстнаго съ миссіонерами, богословами и другими церковными дѣятелями обсужденія положенія дѣлъ и выработки необходимыхъ для борьбы съ расколосектантствомъ мѣръ и способовъ. Такіе собранія и сѣзды были въ Кіевѣ и Казани (въ 1884 г.), въ Иркутскѣ (въ 1886 г.), въ Москвѣ (въ 1887 и 1891 гг.) и др. городахъ; постановленія этихъ собраній и сѣздовъ, утвержденныя Св. Синодомъ, разсылались къ свѣдѣнію и руководству епархіальнымъ преосвященнымъ; по нѣкоторымъ вопросамъ признано было необходимымъ войти въ сношеніе съ гражданскимъ начальствомъ, которымъ и были обнародованы и разъяснены по этому поводу разные §§ нашего законоположенія, касающіеся главнымъ образомъ пропаганды сектантства и оказательства раскола, констатировано вредное противогосударственное значеніе нѣкоторыхъ сектъ (какъ штунда) и упорядочено дѣло метрической регистраціей раскольниковъ. Св. Синодомъ съ своей стороны издано „изъясненіе“ объ истинномъ смыслѣ и значеніи содержащихся въ полемическихъ противораскольническихъ сочиненіяхъ прежняго времени порицаній на именуемые старые обряды, которыя нерѣдко выставлялись раскольниками въ оправданіе своего упорства. Къ числу важныхъ мѣръ для ослабленія раскола должно быть отнесено распространеніе правильныхъ понятій объ единовѣрїи, на правахъ котораго особенно легко и успѣшно шло присоединеніе раскольниковъ къ православной Церкви. Существенно важное значеніе въ дѣлѣ борьбы съ расколомъ несомнѣнно имѣла наша печать; маститый проф. Н. И. Субботинъ съ другомъ своимъ, въ Бозѣ почившимъ архимандритомъ Павломъ, „Братскимъ Словомъ“ и печатавшимися въ немъ и потомъ отдѣльно выходившими сочиненіями о. архимандрита, сослужили великую службу св. Церкви... Само собою разумѣется, всѣ эти мѣры должны обнимать собою не одинъ расколъ старообрядчества, а и сектантство вообще во всѣхъ его видахъ, тѣмъ болѣе, что въ послѣднее время оно именно усиливается и все шире и шире распространяется какъ бы на смѣну несомнѣнно

ослабѣвающаго раскола; особенно это нужно сказать о сектахъ протестантско-раціоналистическаго характера, каковы: молоканство, духоборчество, штундизмъ, пашковщина и толстовщина. Къ сожалѣнію, принципиальное отрицаніе всѣми подобнаго рода сектантами Церкви съ ея благодатными и іерархическими установленіями вообще исключаетъ всякую возможность пастырскаго воздѣйствія на нихъ путемъ правильно организованныхъ собесѣдованій съ ними и т. п.; къ этому нужно прибавить и то еще, что въ большинствѣ сектъ этого рода соціально-политическія тенденціи противогосударственнаго характера доминируютъ предъ религіозными и духовно-нравственными въ собственномъ смыслѣ. Все это само собою разумѣется сильно озабочивало такого ревностнаго сына православной Церкви, какъ государь императоръ Александръ III, который въ 1888 г. на отчетѣ витебскаго губернатора (да не разъ и кромѣ того) изволилъ выразить, что „необходимо принять всѣ мѣры къ прекращенію штундической пропаганды“.

Конечно, нельзя точно опредѣлить степень плодотворности противораскольнической и особенно противосектантской миссіонерской дѣятельности православной Церкви за разсматриваемое время царствованія императора Александра III; много добрыхъ сѣмянъ, посѣянныхъ тогда, всходить только теперь, а иныя падали и на каменистую почву или заглушены сорными травами, но что плоды эти были — это внѣ всякаго сомнѣнія. Въ доказательство этого вотъ нѣкоторыя цифровыя данныя о числѣ лицъ, присоединившихся къ православію за это время: въ 1881 г. присоединилось изъ раскола безусловно 700 ч. и на правахъ единовѣрія 2116 ч., а въ 1894 г. безусловно присоединившихся было уже 7343 ч. и на правахъ единовѣрія 2639 ч.

Чтобы оцѣнить вполнѣ высокое значеніе всѣхъ отмѣченныхъ явленій церковной жизни Россіи за время царствованія императора Александра III въ вопросѣ о духовномъ, религіозно-нравственномъ состояніи ея и вмѣстѣ уяснить себѣ степень и силу ихъ значимости, нужно обратить вниманіе еще на одно церковное учрежденіе, вызванное къ жизни и особенно широко разившееся именно въ это царствованіе. Мы говоримъ о православныхъ церковныхъ братствахъ.

Возникшія еще въ допетровскій періодъ въ западной Россіи для охраны православія отъ вліянія католицизма, братства, можно сказать, до второй половины прошедшаго столѣтія почти совсѣмъ неизвѣстны были въ остальной Россіи; въ это же время и особенно въ царствованіе Императора Александра III они густой сѣтью покрыли

собою всю русскую землю не только въ Европѣ, а и далеко за Ураломъ, представляя собою прекрасное явленіе общенароднаго участія въ дѣлѣ утвержденія православія. Состоя подъ благодатнымъ покровомъ св. угодниковъ Божіихъ и вообще членовъ небесной Церкви и руководимые архипастырями и пастырями, они въ главномъ составѣ своемъ представляютъ братскіе союзы или общества изъ православныхъ мірянъ всякаго званія, состоянія, образованія и рода. Одни изъ этихъ братствъ имѣютъ общія духовно-просвѣтительныя задачи православной Церкви, другія направляютъ свою дѣятельность главнымъ образомъ на огражденіе православной Церкви отъ пропаганды иновѣрцевъ и раскольниковъ, третьи ставятъ себѣ цѣлю благотвореніе во всевозможныхъ его видахъ. Помощь свою православной Церкви во всѣхъ этихъ отношеніяхъ они оказываютъ или живымъ участіемъ своихъ членовъ въ сообразной съ задачами братства дѣятельности, въ родѣ, напр., изданія и распространенія книгъ духовнаго содержанія, веденія собесѣдованій, устройства пріютовъ, больницъ и другихъ благотворительныхъ учреждений, или предоставленіемъ матеріальныхъ средствъ для этой дѣятельности. Съ 1881 г. по 1894 г. учреждено было 15 братствъ съ общими духовно-просвѣтительными задачами. Кромѣ того шесть братствъ открыто съ исключительно миссіонерскими цѣлями главнымъ образомъ для противо-дѣйствія расколу и сектантству. Изъ братствъ, открытыхъ до 1881 г., по широтѣ задачъ и разносторонней дѣятельности выдавалось братство св. Александра Невскаго, обратившее на себя монаршее вниманіе; особенно видною и плодотворною дѣятельностію отличались противораскольническія братства св. Петра митрополита въ Москвѣ, Саратовское братство св. креста и Тамбовское Казанско-Богородичное братство; въ дѣлѣ борьбы со штундою значительные успѣхи оказаны Кіевскимъ Свято-Владимірскимъ, Одесскимъ Свято-Андреевскимъ и Черниговскимъ св. Михаила Черниговскаго; просвѣщенію православіемъ Поволжскаго и Приуральскаго края громадную услугу оказывало братство св. Гурія въ Казани. Для огражденія православія отъ католичества и для борьбы съ нимъ въ Западномъ и Привислянскомъ краѣ наиболѣе видною, живою и плодотворною дѣятельностію отличались братства: Виленское Свято-Духовское, Острожское Кирилло-Меѳодіевское, Витебское Свято-Владимірское, Луцкое Крестовоздвиженское, Холмское Свято-Богородицкое, Замостское Свято-Николаевское и Варшавское Свято-Троицкое. Особенно характернымъ для опредѣленія строго-православно-русскаго духа и направленія царствованія императора Александра Александровича

должно назвать основанное въ самомъ началѣ этого царствованія Прибалтійское православное братство въ Якобштадтѣ, поставившее своею задачею возстановленіе православно-русскаго строя церковной жизни въ этомъ задавленномъ нѣмецкимъ вліяніемъ краѣ, путемъ построенія или поддержанія, или обезпеченія церковно-приходскихъ школъ и храмовъ (братствомъ основанъ даже одинъ монастырь — женскій Пюхтицкій въ Эстляндской губерніи) и разнаго рода благотворительностію; за 12 лѣтъ дѣятельности при императорѣ Александрѣ Александровичѣ братствомъ израсходовано свыше 300.000 руб. однѣми деньгами, помимо другихъ разнаго рода приношеній. Не близкимъ ли сосѣдствомъ, такъ сказать, петербуржцевъ съ этимъ чисто-русскимъ православнымъ Государемъ, нужно объяснить необычайно широкое, разностороннее и плодотворное развитіе дѣятельности при немъ также основаннаго въ Петербургѣ общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви? Въ десять-двѣнадцать лѣтъ этимъ обществомъ устроено два братскихъ храма съ огромными залами для собесѣдованій, открыто свыше 150 школъ, заведены собесѣдованія съ народомъ въ 30 пунктахъ и т. п.; по послѣднему отчету одно имущество этого общества оцѣнено въ 842.591 руб. Самымъ же, можно сказать, многолюднымъ и богатымъ своими матеріальными средствами, несомнѣнно, нужно считать православное миссіонерское общество, еще въ 1870 г. открытое въ Москвѣ митрополитомъ Иннокентіемъ, имѣющее свои отдѣленія во многихъ другихъ городахъ; одинъ кружечный сборъ этого общества въ недѣлю Православія достигаетъ почти до 100.000 руб. ежегодно, помимо членскихъ взносовъ и другихъ пожертвованій. А какъ велика помощь этого общества дѣлу миссіи, можно судить потому, что по смѣтѣ на 1895 г., напр., исчислено расходовъ на миссію 365.346 руб.

Означенныя братства или общества заняты главнымъ образомъ духовно-просвѣтительною дѣятельностію въ духѣ православной вѣры, хотя несомнѣнно, что въ кругъ ихъ дѣятельности нерѣдко входятъ и дѣла благотворенія. Но помимо нихъ сколько обществъ съ исключительно благотворительными цѣлями для нуждающихся и страждущихъ разнаго рода! Нѣкоторыя изъ нихъ существуютъ издавна, а другія возникли въ то же славное царствованіе, и всѣ вообще въ это именно царствованіе проявили особенную, такъ сказать, жизненность. Не входя въ подробности, назовемъ лишь нѣкоторыя изъ такихъ обществъ, таковы общества: краснаго, синяго и бѣлаго

креста, спасанія на водахъ, общества попеченія о слѣпыхъ, общества дѣтскихъ яслей и т. д. Членовъ всѣхъ таковыхъ обществъ не десятки, а сотни тысячъ, денежные же средства, расходуемые ими на страждущихъ, нужно считать милліонами. Вспомнимъ одинъ лишь работный домъ въ Кронштадтѣ, устроенный досточтимымъ о. протоіереемъ І. И. Сергіевымъ. А если мы присоединимъ къ этому церковноприходскія попечительства, которыя суть не что иное, какъ тѣ же разсмотрѣнныя нами православно-русскія братства, только обнимающія собою одинъ лишь приходъ, и которыя разсѣяны въ обилии не только по городамъ, а и селамъ русской земли, то, конечно, должны будемъ сказать, что не исчислимы блага, приносимыя на алтарь православія его русскими исповѣдниками. Щедрая и сердобольная Россія отъ полноты своего вѣрующаго и любящаго сердца никогда и прежде не скупилась, а въ послѣднее время особенно усердствуетъ въ дѣлѣ помощи нуждающимся и за предѣлами своей земли. Въ доказательство этого достаточно указать на основанное въ 1882 г. православное палестинское общество, которое до 200.000 руб. ежегодно тратитъ не на однихъ только русскихъ паломниковъ въ св. землѣ, а и на духовно-просвѣтительныя и благотворительныя дѣла въ пользу туземцевъ. А наши духовныя миссіи въ Японіи, Сѣверной Америкѣ и Китаѣ? На какія средства онѣ существуютъ и сѣять доброе сѣмя и въ Тоокію, и въ Пекинѣ, и въ Санъ-Франциско и др.?

Мы окончили свое обозрѣніе церковной жизни въ царствованіе императора Александра III и думаемъ, нѣтъ нужды подробно раскрывать вытекающія отсюда поучительныя для нашего времени заключенія. Они понятны и безъ разъясненій.

Слава Богу, много добрыхъ сѣмянъ посеяно въ это славное царствованіе на духовной нивѣ нашей родины и не мало плевель исторгнуто, но еще больше того осталось ихъ, и жатвы еще много впереди. Нужно молиться Господину жатвы, да изведетъ дѣлателей на жатву (Мѡ. 9, 38).

Пути указаны, дороги расчищены, земля вспахана, сѣмена наготовлены, силы поприбавилось, солнце еще на небѣ... Господи, благослови!...

Σ.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Какъ я нашелъ истинную Церковь. *П. С. фонъ Тидебель.*
С.-Пб. 1902 г.

Вышедшая недавно подъ этимъ заглавіемъ небольшая (въ 100 страницъ) книжка должна глубоко обрадовать каждого православнаго, искренно любящаго свою Церковь и ревнующаго объ ней, какъ свидѣтельство объ ея исключительной истинности среди всѣхъ другихъ инославныхъ Церквей — свидѣтельство, которое является плодомъ самаго добросовѣстнаго изслѣдованія истины, чуждаго и тѣни какого бы то ни было пристрастія. Мало того, авторъ книги — теперь искренній и усердный сынъ православной Церкви¹⁾, воспитанъ былъ, по его собственнымъ словамъ, исключительно въ лютеранско-протестантскомъ духѣ и „учился у весьма многихъ лютеранскихъ законоучителей и притомъ у такихъ, которые вообще считались въ лютеранскомъ мірѣ самыми лучшими, и о которыхъ онъ доселѣ сохранилъ самыя лучшія воспоминанія“. Когда у этого человѣка, выросшаго къ тому же въ „очень вѣрующей“ семьѣ, стали появляться религіозныя „сомнѣнія“, — не тѣ, которыя бывають плодомъ религіознаго индифферентизма и скептицизма, а которыя вытекали изъ души, ищущей истины, — сомнѣнія въ истинности лютеранства, не дававшего удовлетворенія религіознымъ потребностямъ души и полнаго самыхъ вопіющихъ противорѣчій, и онъ сталъ искать этого

¹⁾ Павелъ Сигизмундовичъ Тидебель (авторъ книги), сынъ бывшаго начальника инженернаго училища, по окончаніи курса въ Юрьевскомъ университетѣ поступившій въ военную службу, былъ полковникомъ лейбъ-гвардіи Семеновскаго полка; три года тому назадъ онъ вышелъ въ отставку, чтобы посвятить себя на служеніе православной Церкви. 11-го апрѣля сего года онъ былъ рукоположенъ въ санъ діакона, а 13-го — въ санъ священника высокопреосвященнымъ Автономъ, митрополитомъ Петербургскимъ.

удовлетворенія въ римско-католической Церкви, онъ „началъ изслѣдовать римскій католицизмъ, а за нимъ и всѣ другія западно-европейскія исповѣданія до мормонства включительно; и лишь послѣ всего обратился къ изученію православія. „Православной русской Церкви, — пишетъ онъ, — въ то время я совершенно еще не зналъ, и чувствовалъ даже нѣкоторое нерасположеніе ближе изслѣдовать ее, такъ какъ она казалась мнѣ слишкомъ славяно-русской. Я имѣлъ только сильное стремленіе къ „большей церковности“, если позволено будетъ такъ выразиться, но не хотѣлъ вовсе отказаться отъ своей нѣмецкой національности, что мнѣ при переходѣ въ русскую православную вѣру казалось тогда почти неизбѣжнымъ“ (стр. 8). Одно это предубѣжденіе автора противъ православной Церкви, съ которымъ онъ началъ свое исканіе истины, достаточно убѣдительно, думаемъ, говорить за полное безпристрастіе его свидѣтельства объ исключительной истинности православія.

Въ своей книгѣ г. Тидебель со всею живостію, полнотою и, можно сказать, обстоятельностью изображаетъ передъ нами тотъ путь, которымъ лютеранинъ пришелъ къ исповѣданію исключительной истинности православія, съ безпристрастной точностію свидѣтельствуя о томъ, что прельщало его въ томъ или иномъ исповѣданіи, и съ изумительной мѣткостію раскрывая тѣ недостатки ихъ, которые приводили его къ послѣдовательнымъ разочарованіямъ. Предложенныя въ книгѣ описанія, такъ сказать, блужданій автора, интересныя въ психологическомъ отношеніи, заслуживаютъ, можетъ-быть, еще болѣе глубокаго вниманія съ богословско-апологетической точки зрѣнія. Въ виду всего этого, мы считаемъ справедливымъ познать читателей съ содержаніемъ названной книжки.

Авторъ говоритъ сначала о томъ, какъ первоначальное общее чувство недовольства лютеранствомъ, его одностороннимъ представленіемъ христіанства, исключительно какъ философеми, не откликающейся на религіозные порывы души, стало мало-по-малу, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла, въ связи съ отвѣчающими на эти порывы учрежденіями римско-католической Церкви, усиливаться и укрѣпляться; сравнивая ученіе своей Церкви съ римско-католической, онъ сталъ замѣчать не только бездоказательность протестантской доктрины, а и ея противорѣчіе ясному ученію Евангелія, — тѣ натяжки и даже недобросовѣстные искаженія, какія уже самъ Лютеръ допускалъ въ толкованіи св. Писанія. Особенно сильно смущало автора отсутствіе въ лютеранствѣ законнаго священства, идущаго чрезъ непрерывное рукоположеніе отъ самихъ апосто-

ловъ и евхаристической жертвы, почитанія святыни и, наконецъ, то, что на всѣ его вопросы относительно этихъ предметовъ, родные и знакомые, и даже пасторы или отказывались говорить вовсе, или давали такіе общіе и наивные отвѣты, которые свидѣтельствовали объ ихъ полномъ непониманіи дѣла. Больше 50 страницъ въ книгѣ посвящены изложенію и разъясненію несправедливости лютеранскаго ученія въ основныхъ вопросахъ вѣры. Предложенныя здѣсь разсужденія автора, по мѣткости и основательности своей, обнаруживающія въ немъ глубокое пониманіе дѣла, проникнуты въ то же время неподдѣльной искренностію вѣрующаго чувства и изложены съ наглядной простотой и живостію: „я только рассказываю, — говоритъ авторъ въ одномъ мѣстѣ (стр. 55), — что я самъ позналъ или, вѣришь, прочувствовалъ, находясь въ поискахъ истинной Церкви“, и это совершенно справедливо. Чтобы судить о томъ, какъ мѣтки и основательны разсужденія автора, выпишемъ нѣсколько строкъ изъ этихъ разсужденій. Говоря, напр., противъ отрицанія протестантами таинства елеосвященія, онъ пишетъ: „особенно мнѣ досадно это (т.-е. произвольная неправильность лютеровскаго перевода Библии) въ томъ мѣстѣ, гдѣ идетъ рѣчь о таинствѣ елеосвященія. Переводъ Лютера: so rufe er die Aeltesten der Gemeine нельзя понять въ томъ смыслѣ, что слѣдуетъ призвать пресвитеровъ Церкви, а можно скорѣе понять такъ, что слѣдуетъ призвать „старосту прихода“, или „старшину изъ прихожанъ“. Если бы Лютеръ перевелъ: so rufe er die Priester der Kirche, какъ онъ долженъ былъ перевести это мѣсто, то читателю Новаго Завѣта нагляднѣе представилось бы, что тутъ идетъ рѣчь о таинствѣ Церкви“ (стр. 14). Говоря о необходимости преданія, авторъ пишетъ: „Уже св. ап. Павелъ въ посланіи къ Солунянамъ упоминаетъ о преданіи, но Лютеръ это мѣсто перевелъ даже неправильно. Въ то время какъ въ греческомъ текстѣ стоитъ тутъ: *παράδοσις*, что въ дословномъ переводѣ значитъ: преданіе (Ueberlieferung), Лютеръ перевелъ: постановленіе (Satzungen). Но Satzungen уже имѣетъ совсѣмъ иной смыслъ, чѣмъ Ueberlieferung. Это мѣсто онъ съ намѣреніемъ затемнилъ, чтобы оправдать свое отрицаніе преданія“ (стр. 30). Еще тутъ же: „Лютеръ выдумалъ ученіе объ „общемъ священствѣ всѣхъ вѣрующихъ“. Но какая это была грубая ошибка; ибо уже апостолы отвергали самымъ явнымъ образомъ общее священство“, и затѣмъ приводитъ 1 Кор. 12, 29; Рим. 10, 15; Апок. 2, 2; Еф. 4, 11 — 12. Раскрывая далѣе несправедливость лютеранскаго ученія о таинствѣ причащенія, онъ рассказываетъ, между прочимъ, такой

случай: „Одинъ лютеранинъ былъ при смерти, позвалъ пастора, который приобщилъ больного. Въ чашѣ, изъ которой пилъ больной, оставалось немного вина. Тогда окружавшіе больного, прочіе члены семейства, изъ которыхъ нѣкоторые были католиками, спросили пастора, что дѣлать съ этимъ. Пасторъ, говорятъ, сказалъ: „Пусть кто-нибудь выпьетъ; вѣдь это же хорошее вино“, что вызвало нѣудовольствіе у католиковъ“ (стр. 39). И развѣ не справедливо? Какъ бы ни понималъ пасторъ, что кровью Господнею стало только вино, которое употребилъ больной, во всякомъ случаѣ такое отношеніе къ дѣлу вѣры много говоритъ противъ ея правды... Много основательнаго высказано далѣе авторомъ о почитаніи святыхъ, ангеловъ, мощей, объ оправданіи одною вѣрою, объ отношеніи къ усопшимъ и т. п. Даже такія замѣчанія, что самое наименованіе своей Церкви лютеранскою допускается лютеранами въ прямое противорѣчіе съ словами св. ап. Павла въ 1 Кор. 1, 10—13 (стр. 7), или что лютеране празднуютъ только день рожденія, а не день ангела (стр. 50), что на лютеранскихъ храмахъ вмѣсто св. креста мѣдный пѣтухъ (стр. 27) и т. п., отличаются мѣткостью и говорятъ объ искренности религіознаго чувства автора.

Все это, само собою, привело автора къ окончательному убѣжденію въ неистинности лютеранства и утверждало вѣру его въ справедливости римско-католическаго ученія, въ которомъ онъ находилъ такъ много отвѣчающаго религіознымъ запросамъ его души, на которые не даетъ отклика лютеранство.

Чтобы лучше освоиться и основательнѣе и всестороннѣе ознакомиться съ этимъ ученіемъ, авторъ часто ходилъ въ римско-католическія церкви, присутствовалъ при богослуженіяхъ, познакомился съ духовными лицами, бесѣдовалъ съ ними, получалъ отъ нихъ и чрезъ нихъ различныя книги, между которыми были, напр., и многотомныя сочиненія Боссюэта, и исторія Церкви Капефига и т. п. Но, замѣчательно, чрезъ все это все яснѣе и яснѣе убѣждался въ цѣнности римско-католичества и его истинности по сравненію съ лютеранствомъ, онъ не скрывалъ отъ себя и вопіющихъ недостатковъ его, каковы, между прочимъ, догматы о непогрѣшимости папы, о непорочномъ зачатіи Приснодѣвы, о сокровищницѣ заслугъ святыхъ и сверхдолжныхъ дѣлахъ, о чистилищѣ, о причащеніи мірянъ облатками (стр. 11) и др. Все это не только удерживало его отъ перехода въ римско-католичество, а побуждало его искать истины въ другихъ христіанскихъ исповѣданіяхъ, которыя поэтому и изучалъ онъ одновременно съ римско-католичествомъ, провѣряя, такъ сказать, ими свои впечатлѣнія.

Имѣющимъ такое значеніе исповѣданіемъ ему прежде всего послѣ римско-католичества показалось англиканство, ибо оно чуждо крайностей лютеранства съ его обрядовой пустотой и римско-католичества съ его рабствомъ мірянъ предъ духовенствомъ; но это только на первый разъ при первомъ и общемъ знакомствѣ; „при ближайшемъ же изслѣдованіи англиканской вѣры я скоро нашель, что это отнюдь не такъ. Противорѣчій и непослѣдовательностей я тутъ нашель нисколько не меньше, чѣмъ въ лютеранствѣ“ (55 стр.), ибо и англиканство не можетъ доказать непрерывнаго преемства своего епископства, и въ немъ нѣтъ яснаго разграниченія степеней священства, нѣтъ твердаго устойчиваго ученія о таинствахъ и т. п.

Отмѣтивъ кратко всѣ эти и т. п. недостатки англиканской Церкви (стр. 56 — 59), авторъ пишетъ: „Между тѣмъ, просматривая однажды каталогъ одного книжнаго магазина, съ цѣлю найти католическія книги, которыя я хотѣлъ себѣ выписать, я замѣтилъ въ этомъ каталогѣ рядомъ со словомъ: „римскій католицизмъ“, слово „старокатолицизмъ“. „Что это можетъ быть?“ подумалъ я. „То ли, что и римскій католицизмъ, или другой католицизмъ? Можетъ-быть, это какъ разъ то, что я ищу“, и приобрѣлъ себѣ подъ рядъ порядочное количество книгъ по старокатоличеству. Прочитавъ такимъ образомъ сочиненія: Баумана, Рейнкенса, Ваттриха, Лангена, Мишо и др. я сперва чрезмѣрно восхищался. „Вотъ, — думалъ я, — наконецъ, въ старокатолициствѣ нашель я то, чего искалъ, именно католическую Церковь, безъ этихъ ложныхъ, спеціально-римскихъ отступленій“... Но при чтеніи всѣхъ этихъ старокатолическихъ сочиненій мнѣ все становилось яснѣе и яснѣе, что я иду къ новому разочарованію. Я убѣдился въ томъ, что старокатолики все-таки не вполне мыслятъ по „православно-католически“, что ихъ католичество слишкомъ свободомыслящее, либеральное, и недостаточно строго различаетъ въ нѣкоторыхъ вопросахъ. Съ одной стороны, они хотятъ быть католиками, а не протестантами, а съ другой стороны, они обыкновенно стоятъ за одно съ протестантами — противъ римскихъ католиковъ“ (стр. 60).

Какой поучительный выводъ для нашихъ сторонниковъ старокатолицизма, обыкновенно объясняющихъ осторожную воздержность православныхъ богослововъ по отношенію къ старокатолицизму предубѣжденностію, придирчивостію и самоиѣніемъ! Вотъ заключеніе челоуѣка, котораго если можно обвинять въ предубѣжденности, то развѣ по отношенію именно къ нашему православію и который сдѣлалъ свое заключеніе безъ всякаго посторонняго вліянія, послѣ прочтенія именно

старокатолическихъ „защитительныхъ“ книгъ, какъ называется онъ читанныя имъ. И, что особенно достойно вниманія, свое заключеніе авторъ сдѣлалъ на основаніи разсмотрѣнія тѣхъ именно пунктовъ ученія старокатоликовъ, которые являются пререкаемыми въ вопросѣ о старокатоликахъ и у насъ, — именно ученія старокатоликовъ о таинствахъ вообще и въ особенности о таинствѣ св. причащенія.

Вопросу объ этихъ протестантскихъ по своему характеру пунктахъ ученія старокатоликовъ, авторъ посвящаетъ страницы 61 — 71, высказывая не мало вѣскихъ возраженій. Вотъ что, напр., говоритъ онъ, между прочимъ, о старокатолическомъ пониманіи таинства Евхаристіи: „Про св. Евхаристію старокатолическій священникъ Фишеръ въ своей книжкѣ: *Ursprung, Wesen u. Stellung des Christcatolizismus zur Röm.-Katholischen und Protestantischen Kirche*, пишетъ: „Св. Евхаристія или св. месса для насъ (т.-е. для старокатоликовъ) не есть постоянное повтореніе умиловительной жертвы Христа на крестѣ, въ смыслѣ римскомъ..., а она для насъ, по св. Писанію (?) „представленіе“ той единой искупительной жертвы Христа, Который одинъ разъ вошелъ во святая святыхъ, совершая вѣчное спасеніе“. Этими словами священникъ Фишеръ, строго говоря, отрицаетъ жертвенный характеръ Евхаристіи, и вообще такое пониманіе слишкомъ близко подходитъ къ протестантскому взгляду на таинство... Истинно-католическая точка зрѣнія не та, а, согласно этой точкѣ зрѣнія, св. Евхаристія есть та же самая жертва, что и жертва на Голгоѣѣ, только способъ жертвовать другой — безкровный... Что взгляды старокатоликовъ на св. Евхаристію не вѣрны, можно заключить также изъ сочиненій ихъ профессоровъ и богослововъ. Такъ, профессоръ Лангенъ (въ своемъ сочиненіи: „*Abendmahl-Wandlung-Messe*“) отрицаетъ терминъ „пресуществленіе“ — „*Transsubstantiation*“. То же самое дѣлаетъ профессоръ Мишо въ *Revue internationale de Théologie* и другіе старокатолическіе профессора-богословы. Всѣ они отрицаютъ терминъ „*Transsubstantiation*“ (по-русски — пресуществленіе), принятый въ римской Церкви, а вмѣсто него допускаютъ термины: „*Wandlung*“ и „*Changement*“ (что по-русски — „перемѣна“). „*Wandlung*“, допустимъ, можетъ еще выражать понятіе нѣкотораго измѣненія природы вещества; что же касается „*Changement*“, то оно совсѣмъ не выражаетъ того, что происходитъ со св. Дарами во время литургіи (мессы)“. „Перемѣна (*Changement*) происходитъ, напр., тоже и со св. водою, которая, послѣ того какъ освящена, уже имѣетъ другой характеръ. А разъ она имѣетъ другой характеръ послѣ

освященія, чѣмъ до освященія, то, слѣдовательно, съ нею произошла нѣкоторая перемѣна. Но со св. Дарами на литургіи происходитъ болѣе, чѣмъ простая „перемѣна“, — происходитъ „пресуществленіе“ хлѣба и вина въ истинную плоть и кровь Господа нашего Іисуса Христа. „Я даю Мою плоть“ и т. д., сказалъ Спаситель. Слѣдовательно, тутъ годятся лучше всего термины „Transsubstantiation“ — пресуществленіе, а всѣ другіе термины не то означаютъ и не такъ правильно выражаютъ то, что происходитъ со св. Дарами. Старокатолическіе богословы не чувствуютъ, что они сами себѣ противорѣчатъ въ этомъ вопросѣ, отрицая, съ одной стороны, „пресуществленіе“ — „Transsubstantiation“ и подписывая, съ другой стороны, „Мнѣніе учрежденной въ Роттердамѣ комиссіи“, гдѣ про св. Евхаристію сказано слѣдующее: „въ св. Евхаристіи мы принимаемъ тѣло и кровь Христовы, а они хотя и кажутся для чувства хлѣбомъ и виномъ, суть здѣсь (sind gegenwärtig) „vere, realiter et substantialiter“. „Substantialiter“ они могутъ быть тамъ только, если произошло Transsubstantiation, а терминъ Transsubstantiation какъ разъ отрицается старокатоликами. Если они отрицаютъ „Transsubstantiation“, то должны были бы и слово „substantialiter“ исключить изъ этого документа, излагающаго взгляды старокатолическихъ епископовъ на всѣ вѣроисповѣдныя вопросы вообще, и говорить въ этомъ документѣ только про „vere et realiter“ (стр. 66—68). Мы сдѣлали эту длинную выписку для того, чтобы познакомить читателей съ характеромъ разсужденій автора, и вмѣстѣ показать, что на старокатолицизмъ въ его настоящемъ видѣ нельзя смотрѣть съ такими вожделѣніями, какія питаютъ къ нему нѣкоторые наши богословы: онъ не удовлетворяетъ религіознаго чувства ищущаго истины человѣка...

„Такимъ образомъ, — пишетъ авторъ послѣ этого на стр. 72, — я успѣлъ сравнить всѣ западно-европейскія вѣроисповѣданія, и все-таки не нашель того, чего искаль. Я могу сказать: всѣ вѣроисповѣданія западной Европы, такъ какъ кромѣ изслѣдованія упомянутыхъ исповѣданій, попутно читаль я и про реформатовъ, герингтеровъ, армію спасенія, анабаптистовъ и даже мормоновъ; но, конечно, всегда чувствовалъ, что все это печальнѣйшія заблужденія. Теперь мнѣ стало яснымъ, что одна изъ восточныхъ Церквей, навѣрно, будетъ тѣмъ, что я хотѣль найти“. А такъ какъ изъ чтенія старокатолическихъ сочиненій онъ узналь объ ихъ попыткахъ къ воссоединенію съ православною русскою Церковію, то онъ и пріобрѣль всѣ относящіяся къ этому вопросу сочиненія старокатолическихъ и православныхъ авторовъ, и чтѣ же дальше?

„Когда я прочиталъ, — пишетъ далѣе авторъ, — брошюры Янышева, Мальцева, Керенскаго, Смирнова, Гусева, въ которыхъ эти русскіе пастыри высказываются о старокатоличествѣ, то на меня сошелъ какъ бы свѣтъ, и я началъ ясно сознавать, что православно-каатолическая восточная Церковь учитъ правильнѣе всѣхъ другихъ Церквей. Какъ радостно былъ я пораженъ яснымъ, истиннымъ, строго-православно-каатолическимъ пониманіемъ, которое развиваютъ эти русскіе пастыри! Какъ я обрадовался, увидѣвъ, что всѣ они держатся той точки зрѣнія, которую я уже раньше признавалъ за истинную, при сравненіи западно-европейскихъ исповѣданій, не подозрѣвая, что какъ разъ такъ учитъ русская Церковь. Тогда я сталъ изучать символическія книги православной Церкви и другія сочиненія. При этомъ мнѣ окончательно стало яснымъ, что я теперь дѣйствительно нашелъ истину“ (стр. 73). Въ самыхъ трогательныхъ выраженіяхъ высказываетъ затѣмъ авторъ сожалѣніе о томъ, что онъ много лѣтъ своего исканія истины потратилъ на всестороннее изученіе западно-европейскихъ исповѣданій, и только въ концѣ концовъ и то „лишь косвенно, пришелъ къ мысли изучить православно-русскую — эту, какъ онъ думалъ прежде, отставшую въ развитіи, устарѣлую и полную суевѣрій Церковь“. Послѣ этого, въ сильныхъ и мѣткихъ чертахъ онъ излагаетъ тѣ именно пункты ученія православной Церкви, въ которыхъ съ особенною ясностію выражается его непререкаемая и ни съ чѣмъ несравнимая истина: говорить о неизмѣнной вѣрности православной Церкви св. Писанію и преданію, о характерѣ и значеніи православнаго священства, о таинствахъ и глубоко трогательномъ и высоко поэтическомъ характерѣ нашего богослуженія и всей вообще обрядности и т. п. (74—99). Эти страницы, можно сказать, лучшія въ книгѣ, по тому одушевленію, съ которымъ говоритъ авторъ на основаніи серіознаго и всесторонняго изученія дѣла. „Въ заключеніе не могу, — говоритъ авторъ на послѣдней страницѣ своей книжки, — не обратиться къ вѣрующимъ христіанамъ-протестантамъ изъ нѣмцевъ, съ воззваніемъ отказаться отъ протестантизма совсѣмъ и вернуться въ лоно православной Церкви. Такъ какъ лютеранство хотя и ведетъ васъ, гг. лютеране, ко Христу, но дѣлаетъ это далеко не такъ вѣрно, какъ истинная Церковь, которая, какъ говоритъ весьма почитаемый нами же поэтъ Шиллеръ, есть *мстница къ свѣтлымъ небесамъ*“.

Лучшаго воззванія и не могъ, конечно, сдѣлать человѣкъ долговременнымъ, всестороннимъ и безпристрастнымъ исканіемъ истины пришедшій къ познанію ея и радующійся своему счастью; мы же,

съ своей стороны, и о всей его книгѣ, такъ живо, правдиво и обстоятельно излагающей исторію этого исканія, можемъ сказать, что она, представляя собою убѣдительнѣйшее свидѣтельство объ истинности нашей православной Церкви, вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ служить лучшимъ показателемъ того пути и того способа, какимъ всего надежнѣе можно прійти къ истинѣ. По прочтеніи этой книжки, намъ невольно припомнились послы св. просвѣтителя Россіи — великаго князя Владимира, которые, ознакомившись на мѣстѣ со всѣми вѣрами, предлагавшимися ихъ проповѣдниками князю, сказали о вѣрѣ греческой, какъ лучшей изъ всѣхъ: „мы не знали — на небѣ или на землѣ мы стояли, когда были въ храмъ св. Софіи въ Царьградѣ“. Развѣ не такой же смыслъ имѣеть и не такъ же закончилась и вся изложенная въ книгѣ г. Тидебеля исторія его исканія истинной вѣры? Вотъ у кого бы нужно было поучиться истинному и безпристрастному исканію истины и гр. Л. Н. Толстому, хвастливо заявляющему о своемъ исканіи, но не знакомящему насъ съ нимъ... *Приди и виждь.*

Проф. Алексій Введенскій, Религіозное сознание языкачества. Опытъ философской исторіи естественныхъ религій. Томъ первый. Основные вопросы философской исторіи естественныхъ религій (Prolegomena). Религій Индіи. Москва 1902 г. I—VI+752 стр.

„Наука о религіяхъ есть наука новая, самостоятельно развившаяся только въ послѣднія десятилѣтія, которая находится еще въ періодѣ своего образованія и должна еще бороться за признаніе своихъ правъ“¹⁾, говоритъ одинъ изъ западныхъ ученыхъ, задавшійся цѣлью дать полную систематическую исторію религій. Тѣмъ съ большимъ удовольствіемъ мы должны привѣтствовать обширное изслѣдованіе изъ области этой науки подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ, принадлежащее перу почтеннаго профессора Московской духовной академіи А. И. Введенскаго.

Правда, въ русской научно-богословской литературѣ извѣстенъ солидный, параллельный вновь появившемуся изслѣдованію, трехтомный трудъ еп. Хрисанова: „Религій древняго міра въ ихъ отношеніи къ христіанству“. Но не говоря уже о томъ, что уважаемый авторъ „Опыта философской исторіи естественныхъ ре-

¹⁾ Шаптели-де-ля-Соссей, „Иллюстрированная исторія религій“, т. I, стр. 2.

лигій“ располагалъ гораздо большимъ, сравнительно съ своимъ предшественникомъ, матеріаломъ для научнаго построения своей исторіи, послѣдняя по своему характеру и методу далеко оставляетъ за собою подобные труды отечественныхъ и даже западныхъ богослововъ. Этотъ характеръ новой книги отмѣченъ въ самомъ заглавіи ея: авторъ обѣщаетъ дать не просто связное изложеніе и характеристику извѣстныхъ историческихъ религій, а *философскую* исторію ихъ. Наука о религіяхъ, подобно другимъ религіямъ, естественно, раздѣляется на философію и собственно исторію религій. И тогда какъ большая часть сочиненій и руководствъ, посвященныхъ вопросу о религіяхъ, имѣетъ въ виду только, такъ сказать, историческую половину науки о религіяхъ, А. И. Введенскій предпосылаетъ изложенію религій пролегомены, посвященные выясненію „основныхъ вопросовъ философской исторіи религій“. Отъ этого, само собой разумѣется, и самая книга его приобретаетъ громадную научную цѣнность и возбуждаетъ живой интересъ. Пусть съ такой постановкой дѣла не всѣ согласны. „Какъ автору всеобщей исторіи не вмѣняется въ обязанность излагать свои философскія идеи и воззрѣнія, точно такъ же не слѣдуетъ этого требовать и отъ историка религій“, заявляетъ цитованный уже нами Шантепиде-ля-Соссей¹⁾. Это будто бы обезпечиваетъ большую безпристрастность и полную объективность при изложеніи содержанія самыхъ религій. Какъ и слѣдовало ожидать, авторъ разбираемаго нами труда со всей основательностію вскрываетъ внутреннюю ложь этой мнимо-научной объективности. „Познаніе предмета, — рассуждаетъ онъ, — зависитъ не только отъ его свойствъ, но также и отъ познающаго ума, такъ что, съ философской точки зрѣнія, познаніе, по извѣстной формулѣ, всегда есть результатъ взаимодействія познающаго субъекта и познаваемаго объекта. Особенно это слѣдуетъ сказать относительно такого подвижного и неустойчиваго предмета познанія, какова дѣйствительность исторіи... Весьма многое въ ней опредѣляется личностію историка, его идеалами, его общимъ міросозерцаніемъ, его симпатіями и антипатіями, его запросами и интересами, — вообще тою точкою зрѣнія, съ какой онъ смотритъ на историческій процессъ, и тѣми обще-философскими предположеніями, изъ которыхъ исходить. Выводъ отсюда не тотъ, конечно, будто, во что бы ни стало, должно стремиться къ тому, чтобы изгнать, при изложеніи исторіи, всякій субъективный элементъ, но тотъ, что

¹⁾ „Иллюстрированная исторія религій“, т. I, стр. 5.

необходимо допускать его *сознательно и методически*... Вмѣсто того, чтобы вводить этотъ субъективный элементъ, некритически, ненаучно переплетая съ объективнымъ, было бы несравненно болѣе согласно съ требованіями научнаго метода, если бы историкъ вводилъ его, заранѣе и точно опредѣливъ свою точку зрѣнія, обще-философскую почву, на которой стоить¹⁾. Справедливость разсужденій г. профессора нельзя не признать. Если субъективность историка, какъ и всякаго другого изслѣдователя, зависящая отъ его общихъ взглядовъ на человѣка и исторію человѣчества, безсознательно и невольно вторгается въ его изслѣдованія, то добросовѣстнѣе и научнѣе установить свою руководящую точку зрѣнія или, какъ выражается нашъ авторъ, свой „объяснительный принципъ и принципъ оцѣнки“²⁾, уяснить и формулировать законы, дѣйствующіе въ той области исторической жизни человѣчества, которая подлежитъ разсмотрѣнію. Сообразно съ этимъ уважаемый профессоръ въ своихъ пролегоменахъ³⁾ ставитъ слѣдующія частныя проблемы: 1) „О природѣ субъекта, переживающаго исторію язычества, или, говоря точнѣе, объ индивидуально-психологической законмѣрности естественнаго религіознаго процесса, т.-е. о тѣхъ законахъ, которыми прежде всего опредѣляется жизнь сознанія единичнаго, но которые такъ же, осложняясь другими моментами процесса, опредѣляютъ и жизнь сознанія общаго. 2) О законмѣрности миеологическаго процесса, потому что элементы индивидуальнаго религіознаго сознанія, разъ опредѣлившись и вступивъ другъ съ другомъ въ сочетаніе, ищутъ затѣмъ своего выраженія во внѣ (въ языкѣ, въ образахъ фантазіи, въ миѣѣ), что также совершается по извѣстнымъ законамъ, — въ порядкѣ законмѣрномъ. 3) О законмѣрности соціологической, потому что элементы, изъ которыхъ слагается религіозный процессъ, живутъ не только единичною и изолированною жизнью въ сознаніи единичномъ, но вмѣстѣ и жизнью коллективною въ сознаніи общемъ, вступаая въ соотношеніе съ такъ называемыми соціальными факторами, въ чемъ опять-таки можно услѣдить законмѣрность. 4) О законмѣрности исторической и 5), наконецъ, о законмѣрности телеологической или о смыслѣ исторіи язычества“⁴⁾.

1) См. стр. 25—26 разбираемаго изслѣдованія.

2) Стр. 230.

3) Стр. 26—27.

4) Глава эта еще прежде появленія всей книги отдѣльной статьёй напечатана была уважаемымъ профессоромъ въ нашемъ журналѣ за 1900 г. кн. 1-я, стр. 25—48.

Какъ видно изъ простаго перечисленія поставленныхъ авторомъ проблеммъ, планъ пролегомень намѣчается совершенно естественно и удовлетворяеть самымъ высокимъ научнымъ требованіямъ. Научной постановкѣ разсматриваемаго изслѣдованія соотвѣтствуетъ и научность выполненія работы. Весь обширный трудъ А. И. Введенскаго — и въ цѣломъ, и въ частностяхъ — носитъ на себѣ строго ученый характеръ. Его „опытъ“ отражаетъ на себѣ глубокую вдумчивость, широкую начитанность не только въ области философіи и исторіи религій, но и по общимъ вопросамъ исторіософіи и исторіографіи, стройную классификацію выводовъ и положеній и точную терминологию. Усвоенію частныхъ разъясненій и соображеній автора много способствуетъ похвальная манера резюмировать ихъ въ формѣ краткихъ тезисовъ въ концѣ каждой главы. Серіозный тонъ книги и философскій языкъ, обогащающій читателей многими новѣйшими терминами и оборотами философской мысли, способствуютъ возбужденію научнаго интереса и въ читателяхъ. Нечего и упоминать, что почтенный авторъ настоящаго изслѣдованія выходитъ изъ началъ христіанско-теистическаго міросозерцанія. Все это, вмѣстѣ взятое, заставляетъ видѣть въ трудѣ А. И. Введенскаго многоцѣнный вкладъ въ русскую научно-богословскую литературу.

Что касается до второй части книги — религій Индіи, — то и она отличается той же строгой научностью и внутренними достоинствами, какія отмѣчены нами въ пролегоменахъ. Здѣсь мы встрѣчаемъ и много новыхъ фактическихъ свѣдѣній изъ исторіи религій Индіи, и новое, болѣе полное и обстоятельное, освѣщеніе отдѣльныхъ ученій индійской религіозной системы.

И. Н.

Религіи Китая. Профессора Московской духовной академіи
С. С. Глаголева. Москва 1901 г.

Эта небольшая (въ 60 страницъ) книжка профессора Глаголева по главному предмету своего содержанія однородна съ другимъ одновременно съ ней появившимся изслѣдованіемъ его: „Очерки изъ исторіи религій“. Въ этомъ послѣднемъ авторъ знакомить насъ съ религіями древнѣйшихъ культурныхъ народовъ — съ ихъ метафизическими ученіями и нравственно-практическими выводами; въ разсматриваемой книжкѣ онъ даетъ намъ тоже относительно религій Китая. Главныхъ религій Китая, которыя опредѣляютъ и обусловливаютъ собою всю оригинальную самобытность и живучесть Китая,

три: конфуціанство, таоизмъ и буддизмъ; объ нихъ и говоритъ поэтому авторъ.

Послѣ небольшихъ педагогическихъ свѣдѣній объ основателяхъ этихъ религій — о фактахъ и событіяхъ ихъ жизни и дѣятельности, авторъ въ живыхъ и наглядныхъ, мѣткихъ и сильныхъ выраженіяхъ, приписываемыхъ китайцами Конфуцію, Лаотци, Буддѣ и другимъ мудрецамъ ихъ, излагаетъ основные пункты ихъ религиозныхъ доктринъ, отмѣчая особенности ихъ метафизики и морали. При всѣхъ существенныхъ взаимныхъ отличіяхъ, всѣ эти религій — и конфуціанство, и таоизмъ, и буддизмъ — имѣютъ то общее, что во всѣхъ ихъ отсутствуетъ идея личнаго живого Бога-Творца и Промыслителя вселенной, а также идея блаженнаго безсмертія въ посмертномъ богообщеніи. И Конфуцій, и Лаотци, и Будда — не боги, воплотившіеся въ образѣ человѣческомъ, а мудрецы, и сущность ихъ религіознаго ученія — въ обожествленіи государства, которое есть небо на землѣ. При такой крайней скудости метафизики этихъ религиозныхъ доктринъ, главное содержаніе ихъ составляется изъ морально-практическихъ правилъ и предписаній; культъ предковъ, этихъ живыхъ членовъ Небесной имперіи, заполняетъ эти религій безчисленными религиозными церемоніями. О всемъ этомъ авторъ говоритъ подробно во второй, третьей и четвертой главахъ книжки, и главы эти составляютъ поэтому ея, такъ сказать, научную основу. Главный же интересъ ея въ первой и послѣдней главахъ. Въ первой — авторъ говоритъ о священномъ характерѣ государственнаго строя Китая, твердости его семейныхъ началъ и культъ почитанія предковъ; эти основные „устои китаизма“, вполне объясняющіе собою безпримѣрную въ исторіи живучесть Китая, въ свою очередь, объясняются его религиозными доктринами. Но эти доктрины, объясняя и обуславливая собою отмѣченные „устои китаизма“, не даютъ полнаго духовнаго удовлетворенія личности. Ни буддизмъ, проповѣдующій пессимизмъ, ни таоизмъ, приводящій къ пассивному подчиненію дѣйствительности, ни конфуціанство съ его практическимъ скептицизмомъ не заключаютъ въ себѣ условій для духовнаго развитія китайцевъ. Если же, тѣмъ не менѣе, они живутъ, то, очевидно, только тѣми нравственными и житейскими понятіями, которыя выработаны подъ воздѣйствіемъ религіи до нихъ, и они не могутъ замѣнить ихъ никакими другими, потому что они не могутъ привести разумныхъ и убѣдительныхъ оснований для созданія какого бы то ни было иного общественнаго строя. Только религиозная традиція, которою они безсознательно пользуются, оставивъ Бога, мѣшаетъ имъ ниспасть до скота. Но размышленіе

и анализъ непременно будутъ постепенно открывать глаза людямъ и выяснять имъ, что слѣдовать игу традиціи — исполнять безчисленное бремя обязанностей, навязанныхъ моралистами безъ всякихъ правъ, — и тяжело и бесполезно. Этимъ-то и объясняется появленіе въ послѣднее время рѣчей Янь-Чжу и Сюнь-ци отличающихся рационалистическимъ характеромъ и критицизмомъ, постепенное забвеніе обрядовъ и легкомысленное отношеніе къ маральнымъ требованіямъ. Только религіозные устои могутъ сообщить прочность и смыслъ нравственному поведенію. Этими религіозными устоями владѣютъ христіане. Они знаютъ истину и потому обязаны дать религіозно-нравственныя основы жизни китайцамъ...

„Нѣкогда Европа нуждалась въ духовной помощи Азіи. Азія удовлетворила эту нужду: изъ Палестины было принесено христіанство. Теперь Азія нуждается въ духовной помощи Европы. Горе тѣмъ, кто подаетъ нуждающимся камень вмѣсто хлѣба“... Таковы заключительныя строки небольшой книжки г. Глаголева. Въ нихъ со всею очевидностію выступаетъ не только апологетическій интересъ его не большой, но содержательной и занимательной книжки, а и ея современное практическое значеніе. — Цѣна книжки 35 коп.

Нравственное ученіе святого отца нашего Исаака Сирина.

С.-Пб. 1902 г. 169 стр. Изд. 2-е. И. Л. Тузова. Цѣна 50 коп.

Св. Исаакъ Сиринъ — одинъ изъ величайшихъ христіанскихъ подвижниковъ и правоучителей. Въ его „подвижническихъ“ словахъ, дошедшихъ до насъ въ количествѣ 91, преподано полное и всестороннее руководство въ нравственной христіанской жизни и притомъ такое, которое удобно для всякаго христіанина вообще, а не для однихъ только подвижниковъ въ частности. Въ его письмахъ христіанину указывается вѣрный путь къ дѣятельному и постепенному восхожденію по степенямъ нравственнаго совершенства до возможной для человѣка высоты этого совершенства. Руководящія указанія св. отца преподаны имъ христіанину по собственному жизненному опыту; они изображаютъ нравственную жизнь человѣка съ глубокимъ знаніемъ всѣхъ сторонъ этой жизни и самыхъ таинственныхъ движеній души человѣческой. Древняя Русь высоко цѣнила творенія св. Исаака Сирина, и списки поученій его были любимѣйшимъ и распространеннѣйшимъ чтеніемъ нашего народа въ XIV и XV в. Въ подлинныхъ твореніяхъ св. отца его нравоученіе не приведено въ систему и не изложено въ стройномъ порядкѣ; это

именно письма, въ коихъ по мѣстамъ отмѣчаются то тѣ, то иныя событія нравственной жизни человѣка.

Автору настоящей книги, преосв. Іустину, бывшему епископу Уфимскому, пришла благая и счастливая мысль облегчить для пониманія читателей нравственное ученіе великаго подвижника, привести его въ систему и сдѣлать чрезъ это творенія его удобопонимаемыми и общедоступными. Путемъ добросовѣстнаго изученія и глубокаго проникновенія въ духъ твореній св. отца, преосв. авторъ тщательно собиралъ отрывочныя мысли его по нравоученію и, пользуясь его собственными указаніями, что за чѣмъ слѣдуетъ и что изъ чего вытекаетъ, расположилъ эти мысли въ стройномъ логическомъ порядкѣ, излагая всѣчастіѣйшіе предметы нравственной системы св. Исаака подлинными выраженіями его самого. Благодаря такому добросовѣстному и примѣрно-тщательному изученію и изложенію нравственныхъ воззрѣній Исаака Сирина преосвящ. еп. Іустиномъ, читатель его книги можетъ ознакомиться съ нравоученіями св. отца въ видѣ стройно, полно и послѣдовательно переданной системы. Согласно отысканному еп. Іустиномъ въ твореніяхъ св. Исаака Сирина внутреннему плану, настоящая книга распадается на три отдѣла. Отдѣлъ первый трактуетъ о первой или низшей степени нравственнаго состоянія человѣка по ученію Исаака Сирина. На этой степени тѣлесная природа имѣетъ въ человѣкѣ перевѣсъ надъ природой духовной. Всѣ силы его разстроены; человѣкъ находится въ состояніи ненормальномъ. Остатки добра въ немъ еще сохранились, но безъ помощи свыше они не могутъ возобладать въ человѣкѣ надъ грѣховностью и порочностью (17—49 стр.). Второй отдѣлъ (49—123) посвящается „второй степени вѣдѣнія“, т.-е. переходу человѣка изъ грѣховнаго состоянія въ состояніе добродѣтельное. Путемъ покаянія и вѣры человѣкъ доходитъ до ревности о добродѣтели. Труденъ путь его обращенія, но при посредствѣ отреченія отъ міра, отшельничества, разсудительности, трезвѣнія, поста и бдѣнія, а главное — при помощи благодати Божіей, страха Божія и пребыванія въ заповѣдяхъ Его, христіанинъ достигаетъ смиренія, молитвенной настроенности, любви къ ближнимъ и Богу. Его душевныя способности (умъ, сердце и воля) переходятъ къ собранности, сокрушенности и дѣятельности. Но и на этой ступени нравственное состояніе человѣка еще несовершенно. Полное оживотвореніе человѣка происходитъ на „третьей степени вѣдѣнія“ (отд. 3-й, стр. 123—147). Только на этой ступени духъ побораетъ надъ плотью, сердце возгорается любовью къ Богу, воля утверждается въ добрѣ, а умъ переходитъ къ созерцанію добродѣ-

тели или духовному вѣдѣнію. — Въ заключеніи книги (147—169 стр.) преосв. Іустинъ трактуетъ о „смыслѣ нравственнаго ученія преп. Исаака Сирина“. Онъ находитъ это ученіе современно-практичнымъ, чуждымъ крайностей католицизма и протестантства и глубоко православленнымъ.

Такимъ образомъ настоящая книга, первоначально появившаяся въ „Христ. Чтенія“ еще за 1859 годъ, т.-е. свыше 40 уже лѣтъ тому назадъ, а отдѣльно выпущенная впервые въ 1874 году¹⁾, нынѣ же выходящая въ свѣтъ новымъ, вторымъ (въ изд. книг. Тузова) изданіемъ, является книгою весьма полезною и поучительною. Для простаго читателя она назидательна; для богослова — поучительна въ томъ отношеніи, какъ надлежитъ изучать и обрабатывать святоотеческія творенія; а для всѣхъ вообще — полезна, какъ хорошее нравственное руководство по самымъ близкимъ вопросамъ нравственно-практической жизни.

А. П.

НОВЫЯ КНИГИ.

Бердниковъ, И., проф., Основныя начала церковнаго права православной Церкви. Казань 1892 г. 398 стр.

В. Т., Соблазнъ свободы совѣсти. (По поводу доклада М. А. Стаховича Орловскому миссіонерскому съѣзду 24 сентября 1901 г.) „Изд. Полтавскихъ Епарх. Вѣдомостей“. Полтава 1902 г. 46 стр. Цѣна 30 к.

Зубаревъ, К., свящ., Отецъ архимандритъ Павелъ о Церкви Христовой (Краткій сводъ его ученія.) Витебскъ 1902 г. 16 стр.

Лебедевъ, А. П., проф. Московскаго университета, О нашемъ символѣ вѣры. Свято-Троицкая Сергіева лавра 1902 г. 62 стр.

Николай, еп. Тавричeskій и Симферопольскій (бывшій Алеутскій), Американскія проповѣди съ приложеніемъ пяти посланій. Вып. III. Симферополь 1902 г. 133 стр.

Шостынь, А., проф., Зачѣмъ блуждать? Размышленія по поводу предполагаемой реформы средней школы. Сергіевъ посадъ 1902 г. Цѣна 25 к.



ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Поступила въ продажу въ книжныхъ магазинахъ Москвы и Петербурга новая книга проф. Н. И. Субботина:

ПОЛЕМИКА МЕЖДУ МЕХАНИКОВЫМЪ И ШВЕЦОВЫМЪ.

Изданіе Братства св. Петра митрополита.

Москва 1902 г. 163 стр. Цѣна 40 коп.

Въ книжномъ магазинѣ И. Л. Тузова (С.-Петербургъ, Гостиный дворъ, 45) поступила въ продажу новая книга заслуженнаго профессора Московскаго университета А. П. Лебедева

ИСТОРИЧЕСКІЕ ОЧЕРКИ СОСТОЯНІЯ ВИЗАНТІЙСКО-ВОСТОЧНОЙ ЦЕРКВИ ОТЪ КОНЦА XI ДО ПОЛОВИНЫ XV ВѢКА.

(Отъ начала крестовыхъ походовъ до паденія Константинополя въ 1452 г.)

Изданіе второе, пересмотрѣнное.

Москва 1902 г. 489 стр. Цѣна 3 руб. 20 коп.

Вышло второе, вновь переработанное и значительно дополненное, изданіе сочиненія проф. А. Ѳ. Гусева

„О сущности религіозно-нравственнаго ученія Л. Н. Толстого“.

Казань. 1902 г. Цѣна 2 р. 50 к. съ пересылкой 2 р. 85 к.

Складъ изданія въ книжныхъ магазинахъ А. А. Дубровина въ Казани: 1) на Воскресенской ул., д., Мартенсона и 2) въ Гостиномъ дворѣ № 1-й.

Вышла изъ печати новая книга

ВЪ СТРАНѢ СВЯЩЕННЫХЪ ВОСПОМИНАНІЙ.

Описаніе путешествія въ Св. Землю, совершеннаго лѣтомъ 1900 г. преосвященнымъ Арсеніемъ, епископомъ Волоколамскимъ ректоромъ Московской духовной академіи, въ сопровожденіи нѣкоторыхъ профессоровъ и студентовъ. Издано подъ редакціей епископа Арсенія.

Изданіе иллюстрированное, съ 60 рисунками. 504 стр. Цѣна 2 р. съ пересылкой 2 р. 50 к.

Съ требованіями обращаться въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“ при Московской духовной академіи, Сергіевъ-посадъ. Продается также въ лучшихъ книжныхъ магазинахъ Петербурга и Москвы.

Изданія П. П. Сойкина.

С.-Петербургъ, Стремянная, 12.

АЛІПІЙ ИЗЪ ТАГАСТА.

Повѣсть изъ исторіи Церкви IV вѣка. 208 стр. Цѣна 50 коп.

НЕБЕСАМИ ПОБѢЖДЕННЫЕ.

Историческая повѣсть въ двухъ частяхъ. А. И. Лаврова. 192 стр. Цѣна 50 коп.

ВЪ ДАЛИ ВѢКОВЪ.

Историческая повѣсть въ двухъ частяхъ. А. И. Лаврова. 192 стр. Цѣна 50 коп.