

Годъ IV. — Книга 6.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Архипастырское поученіе дѣтямъ о святой Библии. — Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, митрополита Московскаго	3
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Тарѣва	9
Честь — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) В. А. Крылова...	21
Личное спасеніе и общественное благо. С. И. Артоболевскаго.	34
Деистическія теоріи происхожденія религіи. Ив. П. Николина.	67
Къ вопросу о грѣхопаденіи первыхъ людей. <i>Περιστροφή</i>	78

ОТДѢЛЪ II.

Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологической генезисъ. А. И. Солоникио	83
Исторія и развитіе русской культуры. О. Іер. Тарасія	117
Къ вопросу о религіозномъ воспитаніи въ возрастѣ перваго дѣтства. Н. Е. Румянцева.....	130
Профессоръ богословія, протопресвитеръ Н. А. Сергіевскій. (По поводу десятилѣтія со дня его кончины). Графа Л. А. Камаровскаго	152
Библиографія.....	158

I. А. Папковъ. Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя-Освободителя. В. Храневича. — II. Почитаніе креста язычниками, жившими до Рождества Христа. Σ. — III. Исторія израильскаго народа. Σ. — IV. День очищенія въ ветхомъ завѣтѣ. Н. И. Виноградова.

Новыя книги.

Объявленія.

Редакторъ-издатель, прот. *І. И. Соловьевъ.*

ВЪРА И ЦЕРКОВЬ.

1902.

Печатать дозволяется. Москва, 29 іюля 1902 г.

Цензоръ, протоіерей *Николай Блаторазумовъ*.



ТИПОГРАФІЯ Г. ЛИСНЕРА И А. ГЕШЕЛЯ,
ПРЕМИИ Э. ЛИСНЕРА И Ю. РОМАНА.
Воздвиженка, Крестовоздвиженскій пер., к. Лиснера.

Годъ IV. — Книга 6.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.

ТОМЪ II.

1902.

МОСКВА.

Глагола ѿмъ (ученикамъ Своимъ)
ѿнъ: кѣ же когò ма глаголете бѣти.
Ѿвѣщавъ же Сѣмонъ Пѣтръ, рече:
Ты еси Хрѣтòвъ, Сѣнъ Бѣа живагъ.
И ѿвѣщавъ ѿнъ, рече ѿмъ: блженъ
еси, Сѣмоне каръ ѿна, ѿкѡ плòтъ и
крòкъ не ѿви тебѣ, но Ѿцъ Мòй, ѿже
на нѣсѣхъ. И ѿзъ же тебѣ глголю,
ѿкѡ ты еси Пѣтръ, и на сѣмъ камени
созиждѣ Црковъ мою, и кратѣ адока
не ѡдолѣютъ ѿи.

(Мѡ. XVI, 16—18.)

Нѣсть стѣ, ѿкѡже Ты, Гдн Бже
мòй, кознесѣй рòгъ вѣрныхъ Твоихъ,
Блже, и оутвердѣвий насъ на камени
испокѣданѣ Твоегò.

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

Архипастырское поученіе дѣтямъ о святой Библии ¹⁾.

Любезные питомцы!

Привѣтствую васъ съ благополучнымъ окончаніемъ экзаменовъ. Недалеко теперь время вашего выхода изъ стѣнъ сего заведенія. Вы похожи теперь на человѣка, собирающагося въ далекій невѣдомый путь, — путь, полный разнаго рода случайностей и приключеній. Въ подобныхъ случаяхъ всякій благоразумный человѣкъ запасается какимъ-нибудь благонадежнымъ путеводителемъ, чтобы, по неизвѣстности пути, не сбиться въ сторону и не заблудиться. Естественно и вамъ теперь при выходѣ на путь жизни подумать о подобномъ путеводителѣ. Но думаете ли вы объ этомъ сами, я не знаю, но зато хорошо знаю и воочію вижу, что объ этомъ помнить и заботится вашъ благопопечительный о. законоучитель. Не желая оставить васъ безъ руководства и за предѣлами этой школы, онъ приготовилъ для васъ эту Библию, которую и просить меня вручить вамъ съ преподаніемъ архипастырскаго благословенія. А это такой для васъ подарокъ, лучше котораго едва ли можно было что-нибудь и придумать, и я очень радъ, что, вручая вамъ эту книгу, имѣю удобный случай побесѣдовать о ея достоинствѣ и значеніи.

Не скрою отъ васъ, что, выслушивая сейчасъ ваши въ общемъ прекрасные отвѣты по Закону Божію, я не могъ не замѣтить одного пробѣла въ нихъ, — это недостатка

¹⁾ Рѣчь Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, митрополита Московскаго и Коломенскаго, предъ раздачею Библий выпускнымъ воспитанникамъ Императорскаго лицея въ память Цесаревича Николая въ Москвѣ, по окончаніи экзамена по Закону Божію, 31 мая 1902 года.

знакомства съ содержаніемъ Библии. А между тѣмъ книга эта стоитъ того, чтобы изучить ее поосновательнѣе. Знаете ли, друзья, какое сокровище для каждаго изъ васъ заключается въ этой книгѣ? Она содержитъ въ себѣ неисчерпаемый источникъ знанія и жизни. Чѣмъ шире вашъ умственный кругозоръ, чѣмъ острѣе вашъ разумъ, чѣмъ открытѣе и воспримчивѣе для вѣры ваше сердце, тѣмъ обильнѣе для васъ этотъ источникъ. Какъ бы ни была велика ваша жажда, какъ бы много ни черпали вы изъ этого кладенца Божія, онъ всегда будетъ полонъ воды. Для каждой новой потребности Библия находитъ новое удовлетвореніе. Чтобы сдѣлать нагляднѣе и понятнѣе мысль эту, я приведу вамъ рассказъ о книгѣ Библии одного глубокаго старца. Вотъ сидитъ этотъ согбенный дѣдушка съ надломленными силами, съ дрожащими руками и трясущеюся головою, но съ ярко свѣтящимися глазами въ своемъ креслѣ и держитъ такую рѣчь окружающимъ его внучатамъ: „Милыя дѣти! Когда я самъ былъ вотъ такимъ же маленькимъ мальчикомъ, какъ вы, я часто видѣлъ на рабочемъ столѣ моей матери одну книгу, которая выдавалась изъ ряда другихъ своимъ внушительнымъ объемомъ и изящнымъ переплетомъ. Это была Библия. Потому ли, что она была болѣе и красивѣе другихъ, или по предчувствію, что это не простая книга, а божественная, не земного, а небснаго происхожденія, только на нее я обращалъ наибольшее вниманіе и питалъ къ ней чувство особеннаго уваженія. Но какъ велика была моя радость, когда мать моя подозвала меня однажды къ себѣ и стала читать, а потомъ и рассказывать кое-что изъ этой книги! Съ какимъ напряженнымъ вниманіемъ слушалъ я, когда она передавала мнѣ исторію о раѣ, объ Авраамѣ, Исаакѣ, Иаковѣ, объ Иосифѣ и Самуилѣ, а потомъ исторію о пастухахъ вилеемскихъ, о двѣнадцатилѣтнемъ Иисусѣ, о дочкѣ Іаира, о смерти Иисуса и Его воскресеніи. Я весь тогда превратился въ слухъ, я не могъ досыта наслушаться при этихъ рассказахъ, и однажды спросилъ свою мать: „Не правда ли, что Библия вся написана для однихъ только дѣтей?“ „Это ты впоследствии узнаешь своимъ собственнымъ опытомъ“, сказала она улыбаясь, и, когда мнѣ было уже 15 лѣтъ, она подарила мнѣ, въ день моего ангела, Библию, на заглавномъ листѣ которой было написано: „Испытайте писанія“. Я взялся за это съ

большою ревностію. Когда я, раскрывши эту книгу, началъ читать ее, то состояніе моего духа похоже было на состояніе человѣка, который съ благоговѣйнымъ страхомъ вступаетъ въ темныя галереи обширнаго святаго храма. При этомъ чтеніи на меня особенно сильно дѣйствовали тѣ мѣста, гдѣ говорилось о подвигахъ героевъ, коихъ такъ много находится въ Книгахъ Судей, Самуила и въ Книгахъ Маккавейскихъ. Вся земля казалась мнѣ тогда сплошнымъ полемъ битвы, а Библия — книгою, повѣствующею о герояхъ на этой битвѣ. И, гдѣ изображалась храбрость, неутомимая энергія и самоотверженіе, тамъ всѣмъ существомъ своимъ присутствовалъ и я. Я пламенно сочувствовалъ апостоламъ и сопresentствовалъ имъ въ ихъ борьбѣ. Я страстно желалъ вмѣстѣ съ ними вести борьбу противъ іудеевъ и язычниковъ. Я былъ полонъ мужества, гордости и самоправедности; но это продолжалось, конечно, недолго. Скоро подпалъ я подъ вліяніе дурного товарищества, подвергся искушенію и очутился въ позорныхъ узахъ грѣха. Я забылъ теперь свою Библию, а если иногда и вспоминалъ о ней, то слова ея казались сатирою противъ меня. Но когда, послѣ многихъ лѣтъ, я снова взялъ ее въ руки и сталъ читать, о какомъ яркомъ свѣтомъ озарила она теперь меня! Теперь она стала совсѣмъ другою книгою для меня. Я нашелъ въ ней самое сильное и самое вѣрное обличеніе для себя и самое тяжкое обвиненіе во всѣхъ моихъ грѣхахъ. Она явилась для меня словомъ грознаго Судіи. Я смутился духомъ, ужасъ и трепетъ овладѣли мною, и вотъ среди этого смущенія и страха я услышалъ вдругъ столь сладкія слова, столь нѣжныя, доброжелательныя и утѣшительныя рѣчи, что мнѣ казалось, будто ко мнѣ снова говоритъ моя родная, нѣжно любящая меня мать. Я увидѣлъ тогда, что въ ней заключается радостная вѣсть для удрученныхъ, разбитыхъ и изнывающихъ отъ скорби сердцецъ. Это было именно тогда, когда я впервые прочиталъ слова: „Приидите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи, и Азъ упокою вы“. Я повѣрилъ этому нѣжному призыву, я весь отдался ему, и съ этого момента Библия сдѣлалась для меня истиннымъ благовѣстіемъ и самою любимою, настольною книгою. И вотъ, когда наступилъ черныи день моей жизни, когда начали постигать меня несчастье за несчастьемъ, ударъ за ударомъ раздаваться надъ моею

головою, когда смерть начала похищать у меня родныхъ и самыхъ дорогихъ и близкихъ моему сердцу, и разлука съ ними погрузила меня въ глубокую ночь печали, о какомъ обильнымъ источникомъ утѣшенія явилась тогда для меня Библия — эта книга священныхъ, богооткровенныхъ писаній! Какимъ цѣлительнымъ бальзамомъ на раны моего сердца послужило это изреченіе: „Я хочу утѣшать васъ, какъ мать утѣшаетъ дѣтей своихъ!“ И въ то время Библия дѣйствительно утѣшала, предостерегала и берегла меня, какъ мать бережетъ дитя свое. На каждой страницѣ ея я находилъ какое-нибудь утѣшительное для себя слово или изреченіе, и какъ хотѣлось мнѣ снова, подобно дитяти, спросить: не правда ли, что Библия написана исключительно для тѣхъ, которые нуждаются въ утѣшеніи? А теперь вотъ, — закончилъ онъ, — когда я одною ногой вступилъ уже въ мрачную долину смерти, о какъ много свѣтлыхъ лучей надежды сверкаетъ для меня изъ дорогой мнѣ Библии, озаряя небеснымъ свѣтомъ эту сумрачную юдоль земли. Библия есть какъ бы небо: „когда наступитъ ночь, тогда только она начнетъ, какъ должно, испускать свѣтлые лучи свои“.

Такова Библия по свидѣтельству человѣка, на себѣ самомъ испытавшаго благотѣльное ея вліяніе. Но въ нашъ злополучный вѣкъ она, къ сожалѣнію, далеко не у всѣхъ пользуется надлежащимъ уваженіемъ, какъ книга божественнаго Откровенія. Люди невѣрія, въ прельщеніи ума своего, проповѣдующіе о возможности безконечнаго усовершенствованія человѣчества своими только силами, безъ помощи Бога, не только не признаютъ за Библию божественнаго авторитета, но относятся къ ней съ пренебреженіемъ и съ насмѣшками. Она, говорятъ они, не отвѣчаетъ и не можетъ отвѣчать требованіямъ нашего просвѣщеннаго времени. Какъ произведеніе младенчествующаго ума человѣчества, она давно отжила свой вѣкъ и въ настоящее время можетъ удовлетворять развѣ только простой народъ, дѣтей да дряхлыхъ стариковъ и старухъ. Было бы, продолжаютъ они, очень странно требовать, чтобы люди, стоящіе на почтенной высотѣ образованія и науки, преклонились предъ авторитетомъ какой-нибудь дѣтски-наивной и полной легендъ и сказокъ книги. Но не вѣрьте, друзья, этимъ непризваннымъ учителямъ, если они, попирая вѣру отцовъ вашихъ, какъ суетвѣріе давно

минувшихъ вѣковъ, стараются измыслить новую вѣру на началахъ лжеименнаго разума, — если они, дѣлая расчетъ съ божественнымъ Откровеніемъ—Библію, указываютъ, какъ на источникъ истиннаго счастья и истинной мудрости, на успѣхи ума человѣческаго, на книги своихъ мудрецовъ. Извлекайте изъ этихъ книгъ и произведеній все высокое, благое и полезное, не чуждайтесь ничего, что есть хорошаго въ дѣлахъ человѣческихъ, но не ждите отъ человѣка и человѣческой мудрости—того, чего они не имѣютъ сейчасъ, не могутъ достигнуть и въ будущемъ. Человѣкъ никогда не поднимется выше самого себя. Онъ, по слову Спасителя, не можетъ самъ себѣ прибавить возраста ни на одинъ локоть (Лук. 12, 25), и тѣ мечты и помыслы о перерожденіи человѣка здѣсь на землѣ въ существо высшаго разряда (сверхчеловѣка), которымъ предаются нѣкоторые изъ современныхъ философовъ, онѣ навсегда останутся несбыточными мечтами. Все, что составляетъ для насъ истинное счастье и спасеніе, — миръ уязвленной совѣсти, исцѣленіе измученнаго сердца, удовлетвореніе его глубочайшихъ вѣчныхъ потребностей, возстановленіе грѣхомъ нарушеннаго общенія съ Богомъ, избавленіе отъ смерти, ада и суда, — все это никогда не придетъ къ намъ, изъ области того, что совершаютъ и могутъ совершить люди на землѣ. Не придетъ это ни изъ научныхъ открытій и изобрѣтеній, ни изъ геніальныхъ произведеній великихъ писателей и мудрецовъ, ни изъ Ясной Поляны (Левъ Толстой), ни изъ растлѣннаго Запада (Нитше), но только съ Голгофы, отъ креста Агнца Божія, взявшаго на Себя грѣхи міра, отъ Вѣчнаго Первосвященника, принесшаго Себя въ жертву и примирившаго насъ съ Богомъ, о чемъ повѣствуетъ намъ книга божественнаго Откровенія — Библія.

Любезные питомцы! Всею полнотою пастырской любви своей къ вамъ прошу васъ, — не увлекайтесь ложною философією и не пренебрегайте этою книгою. Она — дорогая, незамѣнимая книга. Она — книга Бога и Богъ книгъ. Она только одна можетъ служить надежнымъ руководствомъ въ вашей жизни и давать ей вѣрное направленіе во всѣхъ превратностяхъ судьбы вашей.

Примите же безъ предубѣжденія изъ моихъ рукъ, какъ напутственный подарокъ, эту св. Библію вмѣстѣ съ искрен-

нимъ моимъ благословіемъ, и подобно царственному про-
року Давиду, день и ночь поучавшемуся въ законъ Господ-
немъ, читайте ее, сколько можно, чаще и внимательнѣе.
Въ ней вы найдете для себя такое удовлетвореніе всѣхъ
запросовъ вашей души и вашего сердца, такое услажденіе,
съ которымъ ничто въ мірѣ не можетъ сравниться. *Коль
сладки гортани моему словеса Твоя, Господи, въ духовномъ
восторгѣ взывалъ пророкъ, паче меда устомъ моимъ* (Псал.
СХVIII, 103)!



Философія евангельской исторіи¹⁾.

Искушенія въ пустынь.

Я посланъ только къ погибшимъ овцамъ
дома Израилева. (Мѡ. XV, 24.)

§ 17. Немедленно послѣ крещенія Іисусъ Христосъ былъ отведенъ Духомъ въ пустыню для искушенія отъ діавола. Въ пустынь Онъ провелъ сорокъ дней въ полномъ уединеніи и постѣ. Когда Онъ напослѣдокъ взалкалъ, къ Нему приступилъ искушитель.

Искушенія Іисуса Христа относились къ той чудотворной силѣ, которую Онъ получилъ при крещеніи, и были вопросомъ о способѣ употребленія ея. Въ первомъ искушеніи Ему, какъ Сыну Божію, предлагалось обратить камни въ хлѣбы для утоленія Своего голода. Во второмъ, по ев. Маттею, искушеніи Ему предлагалось броситься съ крыла (крыши) храма въ надеждѣ, что Его, какъ Сына Божія, сохранятъ по повелѣнію Божію ангелы, на рукахъ понесутъ Его, такъ что Онъ не преткнется о камень ногою. Наконецъ, въ третьемъ искушеніи Іисусу Христу была показана съ высоты горы слава мірскихъ царствъ, и Ему предлагалось поклониться діаволу, чтобы получить отъ него власть надъ этими царствами, ихъ славу.

Чтобы понять смыслъ искушеній Іисуса Христа, нужно имѣть въ виду національныя особенности еврейскаго народа. Евреи отъ самой колыбели своей были избраннымъ народомъ Божиимъ для того, чтобы возвѣщать славу имени Го-

¹⁾ Продолженіе, см. 4-ю книгу.

спода другимъ народамъ. Они были хранителемъ божественнаго Откровенія, съ ними былъ заключенъ Богомъ завѣтъ, имъ были дарованы обѣтованія о Мессіи. Въ соотвѣтствіе съ такимъ призваніемъ евреи были народомъ въ высшей степени религіознымъ. Ихъ религіозность особенно выражалась въ мессіанскихъ ожиданіяхъ. Надежда на грядущаго Спасителя составляла для еврейскаго народа во всѣ періоды его исторической жизни основу его духовнаго существованія: ею онъ собственно жилъ, къ ней обращался въ горѣ, въ ней онъ полагалъ свою радость. Пророки воспитывали въ Израилѣ ожиданіе Мессіи и не давали ему успокоиться на однихъ внѣшнихъ благахъ; великія бѣдствія сначала вавилонскаго плѣна, затѣмъ порабоженія персидскаго, македонскаго, египетскаго, особенно сирійскаго, сопровождавшася тяжелыми гоненіями Антіоха Епифана, и, наконецъ, ненавистнаго римскаго — непрерывно обращали взоры іудеевъ къ грядущему Спасителю, „тому пророку, которому должно прійти въ міръ“. Время римскаго владычества сопровождалось часто возмущеніями, которыя особенно замѣчательны тѣмъ, что зачинщиками обыкновенно выступали самозванцы, выдававшіе себя за посланниковъ Божіихъ и всегда находившіе себѣ довѣріе отъ народа. Это и показываетъ, какъ напряженны были мессіанскія ожиданія іудеевъ ко времени Іисуса Христа. Конечно, они шли за самозванцами не въ надеждѣ на свою силу, а въ надеждѣ на помощь свыше. Каждый необыкновенный дѣятель вызывалъ въ нихъ вопросъ, не Мессія ли онъ. Этотъ вопросъ вызывалъ въ іудеяхъ Іоаннъ Креститель (Лук. III, 15; Іоан. I, 19—20). Самарянка въ бесѣдѣ съ Іисусомъ Христомъ выражаетъ надежду на близкое пришествіе Мессіи (IV, 25) и высказываетъ жителямъ города предположеніе, не Онъ ли Христосъ (29). Такой же вопросъ вызываетъ Онъ во всемъ народѣ, удивленномъ Его дѣлами (Мѡ. XII, 23). Въ то время вся атмосфера Палестины и странъ разсѣянія іудейскаго народа была проникнута предчувствіемъ близкаго исполненія мессіанскихъ ожиданій.

Но при такой напряженности религіозныхъ ожиданій, іудеи отличались нѣкоторыми національными чертами, глубоко вліявшими на ихъ религіозное чувство. И прежде всего они были, какъ и до настоящаго времени остаются, слишкомъ

привязаны къ внѣшнимъ, матеріальнымъ благамъ. Завѣтъ съ Богомъ они понимали въ смыслѣ юридическаго договора, взаимнаго обязательства, въ силу котораго евреи должны были исполнять данный Богомъ законъ и имѣли право за это получать отъ Бога внѣшнія, временныя, блага. Самое исполненіе закона носило характеръ внѣшней законности, или праведности. Заботою іудея было соблюденіе внѣшней чистоты, соблюденіе такихъ законническихъ дѣлъ, которыя можно было подсчитывать, внѣшне оцѣнивать. Такой же чувственный характеръ имѣли и мессіанскія ожиданія. Отъ царства Мессіи іудеи ожидали богатыхъ вечерея, чудеснаго питанія, необычайнаго плодородія земли. „Блаженъ, — воскликнулъ одинъ изъ возлежавшихъ со Христомъ въ домѣ фарисея, услышавъ Его проповѣдь о воздаяніи въ воскресеніе праведныхъ, — блаженъ, кто вкусить хлѣба въ царствіи Божіемъ!“ (Лук. XIV, 15). Іудеи временъ Христа помнили, что ихъ отцы при Моисеѣ ѣли манну, небесный хлѣбъ, и они говорили Иисусу Христу: „какое же Ты дашь знаменіе, чтобы мы увидѣли, и повѣрили Тебѣ, что Ты дѣлаешь?“ Когда Онъ отвѣтилъ имъ, что хлѣбъ Божій есть тотъ, который сходитъ съ небесъ и даетъ жизнь міру, они воскликнули: „Господи! подавай намъ всегда такой хлѣбъ“ (Іоан. VI, 30—34). Благосостояніе іудейскаго народа во времена мессіанскія составляетъ излюбленную тему іудейской апокрифической литературы, особенно останавливающейся на картинахъ необычайнаго плодородія земли. Въ Апокалипсисѣ Варуха и въ книгѣ Эноха плодородіе земли въ царствѣ Мессіи изображается необычайнымъ: каждый плодъ принесетъ десять тысячъ плодовъ, каждая виноградная лоза—тысячу вѣтвей, каждая вѣтвь дастъ тысячу кистей, и одна кисть принесетъ тысячу ягодъ, а изъ каждой ягоды получится кора вина.

Затѣмъ іудеи отличались чрезвычайною привязанностью къ внѣшнимъ, символическимъ, формамъ ветхозавѣтной теократіи. Съ этими формами было связано ихъ особое призваніе, отъ исполненія ветхозавѣтнаго закона о внѣшней чистотѣ и обрядовъ они поставляли въ зависимость достиженіе временнаго благосостоянія, и потому они столь же дорого цѣнили эти формы и обряды, сколь были привязаны къ внѣшнему благополучію. Со времени вавилонскаго плѣна

они были ревностными исполнителями обрядового закона и не только до мелочности соблюдали всё его предписанія, но еще измыслили цѣлый рядъ дополнительныхъ внѣшнихъ правилъ, которыя были извѣстны у нихъ подъ именемъ преданія старцевъ. Такъ, держась преданія старцевъ, фарисеи и всё іудеи не ѣли, не умывъ тщательно рукъ; пришедши съ торга, не ѣли, не омывшись. Было и много другого, чего они приняла держаться: наблюдать омовеніе чашъ, кружекъ, котловъ и скамей (Мр. VII, 3—4). Точное соблюденіе закона и преданія старцевъ служило основаніемъ для фарисейской самоправедности и пренебрежительнаго отношенія къ тѣмъ, кого они считали грѣшниками. Легко понять, что при такой обрядовой мелочности іудеи оставались равнодушными къ важнѣйшему въ законѣ — правосудію, милости и вѣрѣ, небрегли правдою и любовью Божіею (Мѡ. IX, 13; XII, 7; XXIII, 23; Лук. XI, 42). Для соблюденія своего преданія они даже нарушали заповѣди Божіи (Мѡ. XV, 3—6; Мр. VII, 9—13). Такъ они устами чтили Господа, а сердцемъ были далеки отъ Него (Мѡ. XV, 7—9; Мр. VII, 6—7). Отъ Мессіи въ разсматриваемомъ отношеніи они ждали, что Онъ придастъ теократическому символизму универсальное и непреходящее значеніе, наложивъ иго закона на всё народы и на вѣчныя времена, и сдѣлаеть его мистическимъ орудіемъ ниспосланія съ неба іудейскому народу всяческихъ земныхъ благъ, видимаго и непрерывнаго покровительства Божія.

Наконецъ, евреи страдали собственно національною гордостью. Ветхозавѣтный законъ данъ былъ не отдѣльнымъ людямъ, а цѣлому народу; ему же были даны ветхозавѣтныя обѣтованія. Спасеніе каждаго іудея заключалось въ принадлежности къ своему народу, которая закрѣплялась происхожденіемъ отъ Авраама и исполненіемъ обрядового закона. Посему іудей въ той самой степени, въ какой былъ привязанъ къ теократическому символизму, какъ средству достиженія матеріальнаго благополучія, былъ заинтересованъ въ существованіи и благоденствіи своего народа. Какъ для преданія старцевъ іудеи нарушали заповѣди Божіи, такъ и для политическаго благосостоянія своего народа они готовы были жертвовать жизнью человѣка, нарушая ту заповѣдь, къ которой сводились весь законъ и пророки: „лучше намъ, —

говорилъ первосвященникъ Каиафа, религіозный представитель іудейскаго народа, — лучше намъ, чтобы одинъ чловѣкъ умеръ за людей, нежели, чтобы весь народъ погибъ“ (Іоан. XI, 50). Іудеи гордились своимъ происхожденіемъ отъ Авраама, гордились знаніемъ и исполненіемъ закона Моисеева (Мѡ. III, 8—9; Лук. III, 8; Іоан. VIII, 33; IX, 28; Римл. II, 17—23¹). Крайнее самомнѣніе іудейскаго народа ярко выражается въ слѣдующихъ словахъ автора 3-й книги Ездры: „о, Владыко Господи! Ты изъ всѣхъ лѣсовъ на землѣ и изъ всѣхъ деревъ на ней избралъ только одну виноградную лозу, изъ всѣхъ построенныхъ городовъ освятилъ для Себя одинъ Сіонъ, изъ всѣхъ многочисленныхъ народовъ Ты приобрѣлъ Себѣ одинъ народъ, и возлюбилъ его, далъ ему законъ совершенный. Для насъ создалъ Ты вѣкъ сей. О прочихъ же народахъ, происшедшихъ отъ Адама, Ты сказала, что они ничто, но подобны слюнѣ, и все множество ихъ Ты уподобилъ каплямъ, каплющимъ изъ сосуда“ (V, 23, 25, 27; VI, 55, 56). Грядущее спасеніе іудеи склонны были ограничивать однимъ народомъ: они ждали отъ Бога Израилева посѣщенія Его народа и избавленія только ему (ср. Лук. I, 68, 69). Іудеи являлись наслѣдниками царства Мессіи уже въ силу своего происхожденія отъ Авраама, поэтому блага этого царства ждали всѣхъ іудеевъ безъ исключенія: для участія въ царствѣ Мессіи іудеи будутъ собраны изъ всѣхъ странъ разсѣянія ихъ, и даже, можетъ-быть, воскреснуть мертвые (книга Эноха, псалмы Соломона, Сивиллины книги). Въ царствѣ Мессіи іудеи надѣялись занять первыя мѣста и получить владычество надъ всѣми языческими народами. А такъ какъ ко времени Іисуса Христа іудеи находились въ политической зависимости отъ римлянъ, то ближайшимъ образомъ свободы отъ этой зависимости — вотъ чего ждали они отъ Мессіи: они надѣялись въ Немъ видѣть своего національнаго царя (Іоан. VI, 15). Съ пришествіемъ Мессіи они соединяли грозный судъ надъ всѣми своими врагами, надъ всѣми тѣми народами, которые

1) Интересныя параллели къ приведеннымъ новозавѣтнымъ мѣстамъ и разъясненія изъ іудейской апокрифической и раввинской письменности см. у А. Эдершейма „Жизнь и время Іисуса Мессіи“ passim и прот. А. Смирнова „Мессіанскія ожиданія и вѣрованія іудеевъ около временъ Іисуса Христа“, Казань 1899 г., стр. 190 слѣд.

въ теченіе временъ поработали іудейскій народъ и причиняли ему страданія (ср. Лук. I, 71). Знаменательно, что язычники знали о мессіанскихъ чаяніяхъ іудеевъ, прежде всего, какъ объ ихъ надеждѣ овладѣть міромъ (Suet. Vespas. IV; Tac. Hist. V, 13).

Іудеи возбужденно и упорно ждали царства Мессіи, но вѣру въ Него они поставляли въ зависимость отъ нѣкоторыхъ условій сообразно съ особенностями своей національной жизни. Въ Мессіи они ждали человѣка, находящагося подъ особымъ покровительствомъ неба, одѣленнаго отъ Бога чрезвычайными силами, которыхъ было бы достаточно для исполненія надеждъ Израиля, всемогущаго чудотворца (Мѡ. XII, 18; XVI, 1; Іоан. VI, 14; VII, 31). Представленіямъ іудеевъ о Мессіи болѣе всего чужда была мысль о Его страданіяхъ (Іоан. XII, 34; Мѡ. XVI, 21, 22; Лук. XXIV, 19—21; 45, 46). Не отрекаясь отъ себя, іудеи не могли принять Мессію, не покровительствуемаго знаменіями, подверженнаго общечеловѣческимъ условіямъ жизни и даже страданіямъ. Въ этомъ послѣднемъ случаѣ необходимо угрожала смерть или національной гордости іудеевъ, или Мессіи¹⁾.

¹⁾ По указаннымъ своимъ особенностямъ, въ качествѣ враговъ Христа, еврейскій народъ (Израиль) называется въ Евангеліи Іоанна іудеями. Въ этомъ же смыслѣ употребляется имя іудеевъ и въ нашемъ изслѣдованіи. Іудеями прежде всего были начальники еврейскіе (въ этомъ случаѣ въ отличіе отъ простаго народа), затѣмъ — іерусалимляне и, можетъ-быть, іудеи въ этнографическомъ и географическомъ смыслѣ (въ отличіе отъ простецовъ галилеянъ), наконецъ — весь еврейскій народъ, распятившій Христа. Во всѣхъ этихъ границахъ іудеи отличались крайнимъ презрѣніемъ къ тѣмъ, которые не были іудеями.

Іудеи въ евангельской исторіи представляются преимущественно начальниками, во главѣ которыхъ стоитъ первосвященникъ, книжники, фарисеями и саддукеями.

Книжникъ, или законникъ, раввинъ, учитель закона — это человѣкъ, свѣдущій въ законѣ, охранитель его и учитель народа. Настоящая атмосфера книжниковъ — преданія, которыя объясняютъ смыслъ закона, дополняютъ его и примѣняютъ къ разнымъ случаямъ жизни, образуютъ ограду около закона. Послѣ вавилонскаго плѣна іудеи особенно ревностно стали соблюдать законъ, его обрядовыя постановленія; отсюда изученіе закона и толкованіе его стало для нихъ величайшею потребностью, а учителя закона стали самыми почетными и вліятельными лицами. „Великая синагога“, прототипъ синагога, была собраніемъ преимущественно книжниковъ. Поскольку главною сферою ихъ дѣятельности были преданія, среди нихъ цѣнилось „старѣйшинство“, имѣвшее при Маккавеяхъ правительственное значеніе и затѣмъ перешедшее въ сине-

§ 18. Этимъ и объясняется смыслъ искушеній Иисуса Христа въ пустынь. Согласно ожиданіямъ іудеевъ, Мессія долженъ былъ явиться чудеснымъ питателемъ ихъ и, конечно, лично стоять, какъ чудотворецъ, выше матеріальной зависимости. Это было смысломъ перваго искушенія. Затѣмъ іудеи ожидали въ Мессіи человѣка, пользующагося особымъ покровительствомъ Бога во имя святыни храма и вообще ветхозавѣтнаго символизма, а въ Его царствѣ надѣялись видѣть торжество ревнителѣй ветхозавѣтнаго закона. Это составило содержаніе втораго искушенія. Наконецъ, іудеи надѣялись видѣть въ Мессіи своего національнаго царя, который доставилъ бы господство еврейскому народу, съ его теократическимъ символизмомъ, надъ всѣми языческими народами. Въ этомъ былъ смыслъ третьяго искушенія. Иисусъ Христосъ отклонилъ и не могъ не отклонить предложенія искушителя. Уступить надеждамъ іудеевъ значило увѣковѣчить іудейскій символизмъ, наложить на всѣхъ людей ярмо ветхозавѣтнаго

дріонъ, во главѣ котораго стоялъ первосвященникъ и который былъ высшимъ религіознымъ учрежденіемъ, главнымъ образомъ съ судебною властью. Главный характеръ книжника — любовь къ почету, горделивое презрѣніе къ невѣжественному народу и лицемерное исполненіе закона (Мр. XII, 38—40; Лук. XX, 46—47). Въ объясненіи закона книжники были рабами буквы и преданія, существеннаго въ законѣ они не могли отличать отъ мелочныхъ требованій преданія, поэтому для нихъ былъ труднѣйшимъ вопросомъ о наибольшей заповѣди закона. Законническій режимъ придавалъ жизни еврейскаго народа крайнюю мелочность.

Книжникъ обычно выступаетъ на ряду съ фарисеемъ, часто онъ фарисей, но не всегда. Фарисеи представляли изъ себя братства или союзъ, въ который новые члены принимались съ соблюденіемъ извѣстныхъ обрядовъ. Фарисеи ставили для себя главною задачею самое строгое соблюденіе постановленій закона и преданія о вѣшной чистотѣ и исполненіи религіозныхъ повинностей — десятины и пр. (Мр. VII; Мс. XXIII пар.). Фарисеи отличались крайнимъ пренебреженіемъ къ „деревенскому народу“ и удалялись общества грѣшниковъ. Будучи крайними ревнителями вѣшной чистоты, они небрегли важнѣйшимъ въ законѣ, были сребролюбивы, исполняли законъ напоказъ, такъ что самою главною особенностью ихъ было лицемеріе.

Саддукеи отдавали предпочтеніе писанію предъ преданіемъ, при чемъ держались буквально его пониманія. Они искали главнымъ образомъ свободы отъ крайностей фарисейства. Они отрицали воскресеніе мертвыхъ и бытіе духовъ (Мс. XXII, 24 пар.; Дѣян. IV, 1—2; XXIII, 8). Это были рационалисты. Во времена Христа саддукеями являються преимущественно высше, правительственные, зажиточные классы; вели эпикурейскій образъ жизни. Между собою фарисеи и саддукеи враждовали.

обрядового закона, отказаться отъ основанія духовнаго царства, вмѣсто согласнаго съ волею Божіею спасенія рода человѣческаго, служить національнымъ страстямъ іудейскаго народа, поклоняться злему духу. На первое искушеніе Иисусъ Христосъ отвѣтилъ смиренною покорностью естественнымъ законамъ человѣческой жизни, ея природной ограниченности; на второе предложеніе Онъ отвѣтилъ отказомъ искушать Господа требованіемъ чрезвычайнаго видимаго покровительства; третьему искушенію Онъ противопоставилъ отказъ отъ служенія злему духу национальной гордости. Онъ не выдѣлилъ Себя изъ общества людей, по отношенію къ условіямъ жизни, для того, чтобы Его богосыновнее достоинство сдѣлалось достояніемъ всѣхъ людей. Границы національнаго символизма должны быть разрушены для основанія универсальнаго духовнаго царства. Побѣда надъ искушеніями не была со стороны Иисуса Христа полнымъ уклоненіемъ отъ употребленія чудотворной силы, по волѣ Божіей; но это было отреченіемъ Его отъ пользованія ею для Своего личнаго благосостоянія, для личной свободы отъ условій человѣческаго существованія, какъ постоянной нормы жизни, и для служенія національнымъ страстямъ іудеевъ. Онъ призывалъ Своихъ послѣдователей къ духовной жизни, къ побѣдѣ надъ привязанностью къ міру. Этимъ отреченіемъ Иисуса Христа не исключалось, а даже предполагалось временное проявленіе чудотворной силы въ смыслѣ, соответствующемъ ожиданіямъ іудеевъ, но цѣль такихъ чудотвореній та же, что и постояннаго смиренія и постоянной борьбы съ требованіями іудеевъ — возвести взоры слушателей отъ чувственнаго къ духовному. Но если, такимъ образомъ, побѣда Христа надъ искушеніями въ пустынь была отверженіемъ національныхъ чаяній іудеевъ, то она вмѣстѣ съ тѣмъ готовила Ему смерть отъ озлобленной іудейской гордости. Побѣда Христа была Его высшимъ самоотреченіемъ, Его готовностью принять смерть отъ злобы іудеевъ.

Чтобы даровать духовную божественную жизнь каждому человѣку и, потому, всему человѣческому роду, Господу Иисусу Христу надлежало претерпѣть страданія и смерть отъ народа іудейскаго. Универсальныя цѣли сталкивались съ частнымъ противодѣйствіемъ іудейскаго народа; достиженіе ихъ обусловливалось борьбою съ предразсудками небольшого обще-

ства, населявшаго небольшую землю. Здѣсь мы встрѣчаемъ одно изъ тѣхъ сочетаній противоположностей, которыми была исполнена жизнь Иисуса Христа. Имѣя универсальныя задачи, Онъ былъ посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева (Мѡ. XV, 24). Въ чемъ же было исключительное значеніе іудейскаго народа въ отношеніи къ призванію Иисуса Христа? Обыкновенно отвѣчаютъ на этотъ вопросъ, указывая на подготовленность еврейскаго народа къ царству Божію: ветхозавѣтное время было подготовленіемъ къ принатію Мессіи всего рода человѣческаго, преимущественно же евреевъ. И въ этомъ отвѣтѣ есть несомнѣнная доля правды: первое общество послѣдователей Иисуса Христа, Его апостолы, были избраны Имъ изъ среды іудеевъ. Но нужно помнить, что апостолы были взяты Учителемъ не вполнѣ готовыми къ своему служенію, но съ предразсудками своего народа, отъ которыхъ они были освобождены лишь Его наученіемъ и воспитаніемъ, при чемъ это освобожденіе ихъ сопровождалось отпаденіемъ одного изъ нихъ, „сына погибели“; во всякомъ случаѣ, это общество учениковъ Христовыхъ было малочисленно среди іудеевъ, это было „малое стадо“; весь же народъ іудейскій, въ цѣломъ, именно какъ народъ, во главѣ съ своими начальниками, сознательно отказался отъ Мессіи и распялъ Его. Несомнѣнно, Иисусъ Христосъ былъ посланъ къ іудеямъ потому, что это былъ единственный народъ, съ яснымъ сознаніемъ ожидавшій Мессію, но эти ожиданія іудейскаго народа были неразрывно связаны съ національными предразсудками и привязанностями; конечно, Господь Иисусъ несъ іудеямъ прежде всего спасеніе, но этотъ народъ во имя предразсудковъ и земныхъ привязанностей не могъ принять духовнаго царя. Въ своемъ благовѣстіи міру Христосъ не могъ миновать еврейскаго народа, потому что его мессіанскія ожиданія были земными и чувственными, потому что онъ таилъ въ своемъ сердцѣ ненависть къ духовному царству. Чтобы основать среди людей духовное универсальное царство, нужно было разрушить тѣ оковы, которыя ему готовила національная гордость іудейскаго народа, нужно было осудить сепаратизмъ и самолюбіе носителей ветхозавѣтнаго символизма, а для сего нужно было вынаружить это самолюбіе во всей его глубинѣ, вызвать его сознательную ненависть къ духовному царству, для сего требовалось Мессіи

претерпѣть смерть отъ этой озлобленной національной гордости іудеевъ. Чтобы не только научить людей царству Божію, но и основать это царство въ ихъ сердцахъ, нужно было побѣдить не только равнодушіе незнанія языческаго міра, но и сознательную ненависть гордившихся знаніемъ закона и пророковъ іудеевъ. Неся спасеніе Израилю, Иисусъ Христосъ несъ ему и судъ; но, съ другой стороны, многострадальный народъ, не признавшій своего Мессіи, осудившій Его и Имъ осужденный, самымъ этимъ паденіемъ своимъ послужилъ спасенію язычниковъ (Рим. XI, 11): на основѣ его отверженія, — на основѣ осужденія его матеріальныхъ мессіанскихъ надеждъ возникло истинное духовное царство Мессіи¹⁾.

§ 19. Іудейскій народъ былъ надлежащею средою для ученія и дѣлъ Мессіи потому, что его мессіанскія ожиданія были окрашены національною гордостью и привязанностью къ земнымъ благамъ. Но рѣзко отличаясь въ этомъ, послѣднемъ, отношеніи отъ другихъ народовъ, іудейскій народъ по своимъ національнымъ чертамъ является представителемъ общихъ свойствъ человѣка, и его исторія служитъ символомъ каждаго человѣка. Особенностью евреевъ собственно было то, что у нихъ разсматриваемыя общечеловѣческія свойства были возведены на степень національныхъ, сдѣлались свойствами народа; помимо же этой особенности въ настроеніи іудейскаго народа каждый человѣкъ, безотносительно къ своей національности, можетъ узнать свое собственное настроеніе. Посему побѣда Христа въ пустынѣ имѣетъ общечеловѣческое значеніе; Его искушенія, какъ и вызвавшее ихъ іудейское настроеніе, понятны для насъ, близки намъ. Въ виду этого представляетъ большой интересъ вникнуть въ сущность историческаго грѣха іудеевъ — убійства Сына Божія. Грѣхомъ іудеевъ было то, что они ждали *своего* Мессію, хотѣли откровеніе Бога въ лицѣ Сына Божія обратить на служеніе себѣ, вмѣсто того, чтобы себя представить орудіемъ всемірнаго откровенія Божія. Ожидая въ Христѣ простаго человѣка, они откровеніе Бога въ Немъ полагали въ обнару-

¹⁾ Такимъ образомъ въ томъ, что Иисусъ Христосъ „былъ посланъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“ (Мѡ. XV, 24), заключается глубокой смыслъ. Это не „шелуха“, о которой говоритъ Гарнакъ въ соч. *Wesen des Christenthums*.

женіи внѣшняго божественнаго всемогущества, въ личномъ обладаніи божественными силами, при которомъ человѣческая жизнь становится призрачною. Напротивъ того, въ Христѣ было дѣйствительное откровеніе истинной божественной, вѣчной и духовной, жизни въ полнотѣ человѣческаго существованія, Онъ былъ истинный человѣкъ — Сынъ Божій (Мр. XV, 39). Это было духовное откровеніе божественной жизни, полнота котораго стояла въ прямой зависимости отъ полноты человѣческой жизни, — потому это было универсальное откровеніе Бога въ человѣческой исторіи.

Въ связи съ этимъ интересно наблюдать, какое значеніе имѣло въ жизни іудеевъ ветхозавѣтное пророчество. Извѣстно, что пророки предсказали пришествіе Христа въ мельчайшихъ подробностяхъ мѣста, времени и признаковъ, и предначертали образъ Христа съ величайшею живостью. Извѣстно также, что іудеи въ теченіе вѣковъ изучали пророчества о Мессіи съ необычайнымъ вниманіемъ. И что же? *По признакамъ*, взятымъ изъ пророчествъ, они не узнали во Христѣ своего Спасителя. Въ своихъ мессіанскихъ ожиданіяхъ они примыкали къ истиннымъ пророчествамъ (напр. Ис. IX, 6, 7 — о царскомъ достоинствѣ Мессіи; Іоил. III, Захар. XIV — о судѣ надъ язычниками; Ис. XLIX, 22; LX, 4—9 — о собраніи Израиля изъ разсѣянія), и однако ихъ ожиданія были извращеніемъ дѣйствительнаго смысла ветхозавѣтныхъ пророчествъ, такъ они не хотѣли знать о страданіяхъ Мессіи (Ис. LIII; Пс. XXI). Даже лучшіе люди изъ іудеевъ не понимали истиннаго смысла ветхозавѣтныхъ пророчествъ, были несмысленны и медлительны сердцемъ, чтобы вѣрвать всему, предсказанному пророками о страданіяхъ Христа (Лук. XXIV, 25, 26 ср. XVIII, 31—34; Мѡ. XVI, 21—23 и др.). Только Самъ Христосъ открылъ Своимъ ученикамъ умъ къ уразумѣнію писаній (Лук. XXIV, 45). Такимъ образомъ ветхозавѣтное пророчество своей прямой цѣли — указать Мессію не достигло, чтò у апостола возведено даже въ принципъ: „никакого пророчества въ Писаніи нельзя разрѣшить самому собою“ (2 Пет. I, 20). Въ дѣлѣ религіи внѣшность не имѣетъ прямого значенія: не можетъ быть внѣшнихъ признаковъ духовной жизни и внѣшняго ручательства за вѣрность религіознаго вѣрованія и ожиданій. Ветхозавѣтное пророчество, кромѣ своего воспитательнаго значе-

нія¹⁾, имѣло для іудеевъ смыслъ испытанія ихъ нравственнаго настроенія: отношеніемъ къ пророчеству вынаруживается то, что сокрыто въ сердцѣ человѣка. Іудеи выбрали изъ пророчествъ о Мессіи то, что соотвѣтствовало ихъ страстямъ, переработали ихъ по своимъ земнымъ привязанностямъ. Ожидая своего Мессію и не нося Его истиннаго образа въ своемъ сердцѣ, они преимущественное вниманіе обратили на внѣшніе признаки Его пришествія (Іоан. VII, 27, 41, 42, 52), и эти признаки, несмотря на исполненіе во Христѣ пророчествъ, обманули ихъ.

¹⁾ По отношенію къ „небольшому остатку“.

М. Таръевъ.

(Продолженіе будетъ).

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

Война и вооруженный миръ.

(Честь національная.)

Неудача попытки призванія ко всеобщему миру. Краткія замѣчанія объ абсолютно антибеллистическихъ тенденціяхъ Л. Н. Толстого и ихъ непримѣнимость къ жизни. Отказъ отъ военной службы не говоритъ въ пользу сердечности отказавшагося. — Оборонительная война, какъ дѣло состраданія, мѣняющее чувствованія людей. — Возможный отказъ правительства отъ защиты гражданъ, какъ худшее, чѣмъ война, насиліе надъ человѣческой совѣстью и убѣжденіемъ. Задача христіанскаго государства по отношенію къ войнѣ. — Война какъ дѣло народной чести. Сходство ея въ такомъ пониманіи и по мотиву и по результатамъ съ дуэлью указываетъ на ея нелогичность. — Миру христіанскихъ государствъ мѣшаютъ прежнія распри и обиды. — Исключительность русской націи и ея передовое положеніе въ стремленіи ко всеобщему миру. — Вооруженное столкновеніе — только естественный результатъ войны, ведущейся непрерывно между государствами на почвѣ экономической и договорной. — Нравственная политика, какъ вѣрнѣйшее средство къ прекращенію войны. — Патріотизмъ и народность. Ошибки націонализма. Война часто служитъ отрицаніемъ національной чести. — Активная народная честь не всегда соединяется съ внѣшнимъ господствомъ и не имъ исключительно обусловливается. — Безпристрастный судъ исторіи и христіанскій взглядъ на войну, какъ дѣло Промысла.

Давно, въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, чело-
вѣчество сознало, что война не дѣлаетъ ему чести, но тѣмъ
не менѣе, даже на порогѣ XX вѣка христіанской эры, когда
съ высоты трона раздался призывъ ко всеобщему миру —
зло войны представляется почти непоправимымъ и неизбѣж-
нымъ. Жизнь, какъ бы пронизируя надъ идеальными стре-
мленіями миротворца, отвѣтила на его призывъ къ миру

¹⁾ Продолженіе, см. 5-ю книгу.

войной почти во всѣхъ частяхъ свѣта, невольно завлекая въ борьбу едва не все культурное человѣчество.

Абсолютно антибеллистическія тенденціи, начиная съ Оригена („Противъ Цельса“, VII, 26; VIII, 73—74) и кончая позднѣйшими сектами меннонитовъ, квакеровъ, и наиболѣе типичнымъ выразителемъ этихъ тенденцій — Толстымъ, касаются насъ очень мало, такъ какъ наша задача — разрѣшеніе вопроса о войнѣ, какъ защитѣ національной чести — гораздо уже, частнѣе, почему и позволяетъ обойти почти полнымъ молчаніемъ принципиальное рѣшеніе вопроса о позволительности или преступности войны¹⁾. Разрѣшеніе же вопроса

1) Скажемъ нѣсколько словъ объ ученіи Толстого и манерѣ его критики по вопросу о войнѣ. Графъ въ сочиненіи „Царство Божіе“, проводя свой взглядъ на войну и мѣры къ ея уничтоженію, находитъ тройное отношеніе къ ней людей нашего времени, считая каждое изъ нихъ „неопредѣленнымъ, если не недобросовѣстнымъ“. „Одни разсматриваютъ это явленіе, какъ нѣчто случайное, возникшее отъ особеннаго политическаго положенія Европы, и считаютъ его поправимымъ безъ измѣненія всего внутренняго строя жизни народовъ, внѣшними, дипломатическими мѣрами...“ Къ такимъ авторъ относитъ всѣ правительства, которымъ необходимо поддерживать повиновеніе въ подчиненныхъ насиліемъ, ученыхъ, юристовъ и quasi-знатоковъ дѣла, которые, поддакивая правительствамъ, сами повѣрили въ свою ложь. Это отношеніе, по Толстому, самое недобросовѣстное, потому что основано на сознательной лжи и насиліи. „Другіе смотрятъ на это явленіе (войну), какъ на нѣчто ужасное, жестокое, но какъ на неизбежное и роковое, какъ болѣзнь и смерть...“ Эти люди переживаютъ трагедію, но „по какому-то странному повороту мысли не видятъ и не ищутъ никакого выхода изъ этого положенія, а какъ бы расчесывая свою рану, любятъ отчаянною положенія человѣческаго“. Таковы, напримѣръ, Мопассанъ („На водѣ“, 71—80 и Родъ („Le Sens de la vie“, 208—213). „Третьи спокойно и хладнокровно считаютъ войну явленіемъ необходимымъ, благотѣльнымъ и потому желательнымъ“. Это люди, потерявшіе совѣсть, а потому и здравый смыслъ и человѣческое чувство. Таковы: Мольтке, Бисмаркъ и нѣкоторые писатели: К. Дусэ, Ж. Кларети, Э. Золя и академикъ Вогюэ. Желчныя нападки графа, конечно, не даютъ основанія считать правильнымъ и безупречнымъ его взглядъ на дѣло съ точки зрѣнія заповѣди о „непротивленіи злу“. Чувствуя шаткость своего принципа, Толстой измѣнилъ его въ формулу: „не противься злу насиліемъ“, т.-е. ограничилъ протестъ областью физическаго воздѣйствія, и этимъ ясне показавъ несостоятельность своей проповѣди, потому что невозможно строго раздѣлять зло моральное и физическое, какъ явленія одного и того же корня, одной и той же причины. Желая быть послѣдовательнымъ, графъ даже какъ будто отрицаетъ борьбу съ такимъ физическимъ зломъ, какъ болѣзнь, всячески понося врачей и медицину. Такая прямолинейность должна обяыывать автора держаться того же воззрѣнія и на міръ животныхъ и звѣрей, но по этой логикѣ можно позволить дикимъ хищникамъ плодиться и уничтожать людей сколько имъ угодно.

о войнѣ съ нашей точки зрѣнія необходимо приводить на память сказанное о дуэли. Въ самомъ дѣлѣ, если на войну смотрѣть какъ на дѣло народной чести, то она будетъ представлять и по мотивамъ и по результатамъ не что иное, какъ дуэль между государствами, какъ собирательными цѣлыми. Война, такъ понимаемая, принимаетъ всѣ отбѣнки дуэли, начиная съ оскорбленія, переговоровъ и вызова и кончая борьбой, которая ведется даже менѣе честно, чѣмъ на дуэли, такъ какъ здѣсь употребляются всевозможныя хитрости и прямо рассчитанный обманъ. *Maxime du Camp* такъ и называетъ войну международною дуэлью, а препятствіемъ къ ей

Въ дѣлѣ войны, какъ защиты отъ нападенія убивающихъ, принужденія, собственно говоря, никакого нѣтъ такъ же, какъ никто не принуждаетъ человѣка убивать разбойника, нападающаго на его семью. Это дѣло совѣсти и состраданія, и очевидно, что бездѣльное присутствіе при убіеніи невинныхъ не говорить въ пользу сердечности присутствующаго. Такъ же и война: если человѣкъ можетъ спокойно наслаждаться жизнью, когда кругомъ течетъ кровь ни въ чемъ неповинныхъ родныхъ и близкихъ,— пусть хотя онъ не осуждаетъ тѣхъ, у кого чувство состраданія беретъ перевѣсъ надъ ужасомъ пооруженной защиты. Война же, допускаемая христіанствомъ, представляется именно въ этомъ послѣднемъ видѣ, а не въ видѣ вооруженнаго нападенія, въ каковое она можетъ переходить лишь какъ мѣра предупредительная. Графъ Толстой разсуждаетъ, а не живетъ, и, быть можетъ, самъ измѣнилъ бы своему учению, если бы очутился въ положеніи свидѣтеля насилія и убійства. Мы не можемъ безъ ужаса представить себѣ, какъ объемъ нападающаго разбойника, но въ рѣшительный моментъ за насъ рѣшаетъ не разумъ и не отвращеніе къ убійству, а христіанское сознаніе и чувство состраданія.

Толстой старается писать свой идеалъ нравственной жизни по евангелію. Но Евангеліе не разрушаетъ и не насилуетъ жизнь, будучи примѣнимо на какой угодно ступени развитія общественной и государственной жизни, въ чемъ и заключается его сила; тогда какъ Толстой, не желая идти въ ногу съ жизнью, призываетъ къ ея уничтоженію, не представляя въ будущемъ ничего опредѣленнаго и только голословно увѣряя, что оно должно быть лучше настоящаго. Онъ — употребляетъ его собственное выраженіе — хочетъ поймать птицу прямо рукой, издѣваясь надъ всѣми конгрессами мира, какъ надъ той шуткой, которую продѣлали съ нимъ въ дѣтствѣ, когда посовѣтовали посыпать птицѣ соли на хвостъ, для того, чтобы взять ее руками. Это сравненіе скорѣе остроумно, чѣмъ вѣрно: птица (всеобщій миръ) сама пойдетъ въ руки, когда будетъ увѣрена, что человѣкъ не устроитъ надъ ней никакой жестокости; тогда даже не будетъ нужды и ловить ее, такъ какъ самая ловля явится не только безцѣльной, но и насильничествомъ надъ свободой. Сущность жизни не въ ловлѣ птицы (о чемъ старается и Толстой), а въ измѣненіи самыхъ намѣреній человѣчества относительно этой ловли, каковое измѣненіе должно начаться съ единца. Ошибка Толстого въ томъ, что онъ оперируетъ надъ жизнью государства, забывая о людяхъ, изъ которыхъ оно слагается. То, что своевременно для отдѣльных лицъ

уничтоженію справедливо считаетъ тѣ же причины, на которыхъ держится и поединокъ, т.-е. разрозненность государственныхъ единицъ и разность ихъ интересовъ („Ц. Божіе“, стр. 206—207). „Одинаково утопично,— пишетъ онъ,— рассчитывать на разоруженіе, которое почти невозможно, вслѣдствіе соображеній народнаго характера, понятнаго нашимъ читателямъ“. Авторъ-французъ, очевидно, намекаетъ на послѣднюю войну съ Германіей, въ которой Франція считаетъ себя несправедливо и жестоко обиженной.

Этимъ по вопросу о народной чести сказано если не все, то очень многое. Дѣйствительно, „общественное мнѣніе не готово для принятія проектовъ разоруженія, и, кромѣ того,— главное — отношенія международныя не таковы, чтобы можно было принять ихъ“. Захватъ однимъ народомъ — ущербъ для другихъ націй...

Болѣе удобное и почти исключительное, по самому складу народной души, положеніе въ этомъ отношеніи занимаетъ наше отечество, и понятно почему первый призывъ ко всеобщему миру вышелъ изъ устъ русскаго царя. Россія не считаетъ себя кровно обиженной другими націями или, во вся-

и постоянно для нихъ возможно, не мыслимо для цѣлаго государства, а тѣмъ болѣе — всего міра, состоящаго изъ массы язычествующихъ людей. Въ самомъ принципѣ непротивленія, по отношенію ко всеобщему разоруженію, заключается противорѣчіе. Предположимъ даже, что правительство отказалось отъ защиты гражданъ и, распустивъ войска, уничтожило оружіе. Когда послѣ этого придетъ непріятель и начнетъ убивать безоружныхъ,— граждане сами возьмутся защищать семьи и сдѣлаютъ это гораздо хуже, чѣмъ организованное войско. Они не желаютъ отдавать своего и своихъ въ добычу врагу, а правительство, насилуя ихъ совѣсть и чувство состраданія, принуждаетъ къ этому. Во всякомъ случаѣ подвига смиренія здѣсь не будетъ, потому что подвигъ предполагаетъ свободу. „Приказатъ“ спасаться для вѣчной жизни невозможно, а если я сложу оружіе передъ врагомъ въ виду безплодности частныхъ усилій, или потому, что у меня отнята возможность даже и личной защиты, то мое смиреніе будетъ такъ же мало походить на идеалъ его, какъ и команда ротнаго на призывъ Христа. Самъ „князь міра“ (Исх. IX, 6; Лк. II, 14; Еф. II, 14—16) указалъ на необходимость раздоровъ, какъ слѣдствіе принятія его ученія (Мѡ. X, 34 и др.). Эти раздоры, постепенно разгораясь, кончатся лишь съ уничтоженіемъ всего существующаго порядка жизни (Мѡ. XXIV, 6 и 9; Лк. XII, 51); такъ что неизмѣнный миръ и постоянная правда будутъ составлять принадлежность уже „новой земли“ (2 Петра III, 13).

Во всякомъ случаѣ война, по христіанскому пониманію, является лишь бѣдствіемъ жизни, и всѣ усилія человѣка должны быть направлены къ тому, чтобы это бѣдствіе не переходило въ преступленіе.

комъ случаѣ, не помнить зла за обиды конгрессовъ 56-го и 78-го годовъ, тогда какъ, напримѣръ, каждый французъ держитъ въ умѣ Эльзась, Лотарингію и 70-й годъ прошлаго столѣтія.

Начиная съ Петра, Русь широко распахнула двери всѣмъ желающимъ поселиться подъ сѣнью ея закона и гостепріимно предложила ученымъ пришельцамъ свои богатства и труды, какой порядокъ держится и до сихъ поръ. Мало утрачивая народность, Россія въ общемъ почти не заражена „націонализмомъ“ и больше, чѣмъ всякое другое государство, напоминаетъ толстовскую утопію смиреннаго „дурацкаго царства“: работай и садись за столъ, хоть въ красный уголь, если у тебя на рукахъ есть трудовыя мозоли!

Отдѣльные голоса узкаго націонализма, обижающагося на то, что своей сноровкой и силами мы не можемъ достигнуть того, что дѣлаютъ у насъ же иностранныя деньги и руки, мало значать въ общемъ тонъ поведенія страны и часто по необходимости противорѣчатъ поступкамъ, такъ какъ фактъ общаго сравнительнаго культурнаго и экономическаго благополучія передовыхъ европейскихъ націй — на лицо, и съ нимъ нѣтъ возможности конкурировать русскому гражданину, прикладывающему къ дѣлу почти однѣ голыя руки и нравственную силу терпѣнія и смиренія.

Такъ разрѣшается самой жизнью въ Россіи вопросъ націонализма, для рѣшенія котораго наша страна никогда не прибѣгала къ вооруженному нападенію, тогда какъ въ прочихъ государствахъ это явленіе можно прослѣдить вплоть до послѣднихъ дѣйствій германцевъ въ Китаѣ. Но несмотря на все отвращеніе къ войнѣ по мотивамъ узко-національнымъ, несмотря на то, что Россія никогда не хвастала своей силой и вела только оборонительныя войны¹⁾, —

¹⁾ Относительно выраженія истинно-народнаго, православно-религіознаго мнѣнія о войнѣ наступательной и оборонительной можно привести остроумное, В. С. Соловьевымъ сдѣланное, сопоставленіе двухъ народныхъ героев-полководцевъ, двухъ Александровъ — Невскаго и Суворова. Первый изъ нихъ былъ причисленъ къ лику святыхъ за тѣ же военные подвиги, которые сдѣлалъ Суворовъ, — человека почти безукоризненнаго поведенія, — только военною знаменитостью. Авторъ лишь неправильно, по нашему мнѣнію, заключаетъ, что Александръ Невскій, по взгляду народа (если думать, какъ авторъ, что у народа было всегда правильно развитое общее сознание и дальновидность), сражался „за національно-политическую будущность своего отечества, которое,

едва ли какое другое государство, какъ она, можетъ носить такое славное, не запятнанное насильничествомъ и обманной политикой честное имя.

Вопросъ о внѣшней политикѣ заставляетъ подумать о самыхъ мотивахъ вооруженныхъ столкновѣній, такъ какъ послѣднія являются только заключительной главой войны, ведущейся постоянно между государствами на почвѣ не только національной, но финансовой и договорной, а въ результатѣ создающей все ту же національную честь или, по нашему, добросовѣтность.

Политика и мораль — иначе государственная мудрость и совѣсть, начиная съ Антигоны или, лучше, историческаго Эмистокла, приходили очень часто въ столкновение между собою, хотя еще Аристотель объединялъ этику съ политикой. Ученіе Макіавели, раздѣлявшее окончательно нравственность и внѣшнюю политику, сыграло въ исторіи, по мнѣнію Циглера¹⁾, съ которымъ можно согласиться, положительную роль, потому что „ярко освѣтило разладъ между этикой и политикой и тѣмъ самымъ указало на заполненіе этой пропасти, такъ что теперь всѣми признается, что политика должна вестись нравственно, что государственное искусство должно быть согласовано съ общепринятой нравственностью“. Но и при этомъ сознаниі каждая почти война доказываетъ, къ сожалѣнію, что человѣчество находится только на пути къ своей благородной цѣли, такъ какъ и самыя войны возникаютъ, по большей части, изъ безнравственной политики.

Такимъ образомъ, и съ обычной житейской, а тѣмъ болѣе христіанской точки зрѣнія, вопросъ о нравственной политикѣ, дѣлающей дѣйствительную честь націи, равняется вопросу объ уничтоженіи самой войны и, очевидно, долженъ привѣтствоваться и одобряться каждымъ христіаниномъ, что обя-

разгромленное уже наполовину съ востока, едва ли бы устояло при новомъ разгромѣ съ запада“: Россія и тогда уже принимала радушно всѣхъ мирныхъ пришельцевъ, если они не задѣвали религиозно-обрядовыхъ устоевъ. Гораздо вѣрнѣе заключать, что св. князь защищалъ, главнымъ образомъ, по сознанию народа, поруганную уже монголами вѣру и Церковь православную отъ новаго поруганія съ запада. Суворовъ же, и въ устахъ народа, остается лишь геніальнымъ боевымъ генералиссимусомъ потому, что „его подвиги не отвѣчали никакой настоятельной потребности — спасать Россію (и вѣру) ему уже не приходилось“. („Три разговора“, стр. 61).

¹⁾ „Что такое нравственность“, стр. 82.

зываетъ протестовать противъ защиты національной чести или выгоды обманнымъ путемъ ¹⁾).

Шопенгауеръ, констатируя факты, довольно справедливо замѣчаетъ, что каждое правительство, на словахъ презирая кулачное право и принципы Макіавели, „громко и торжественно обѣщая не прибѣгать къ оружію иначе, какъ для самообороны“ — на самомъ дѣлѣ нагло обманываетъ и пускаетъ въ ходъ всевозможныя уловки и несправедливости („Къ ученію о правѣ и политикѣ“, стр. 319—321). Проповѣдникъ пессимизма самое начало всѣхъ войнъ видитъ въ безчестномъ отношеніи къ чужому труду, захватываемому группами хищныхъ лѣнтыевъ, которые и становились во главѣ покоренныхъ тружениковъ.

Современный „политикъ“ („2-й разговоръ“ Соловьева) какъ будто отчасти оправдываетъ мнѣніе мрачнаго философа, когда въ основу своей специальности кладетъ только „вѣжливость“ и будущій прогрессъ культуры, увѣряя, что съ этимъ можно очень удобно обходиться въ международныхъ отношеніяхъ и не прибѣгая къ „идеѣ высшей морали“... Современная государственная жизнь, основанная на началахъ культурнаго единенія народовъ и очень еще далекая отъ воплощенія въ себѣ идеи высшей морали, тѣмъ не менѣе, по мнѣнію „политика“, уже гораздо спокойнѣе и удобнѣе хотя бы недавняго прошлаго съ его разорительными войнами, такъ что существующій порядокъ долженъ поддерживаться уже по одному тому, что онъ пока наилучшій. Политикъ, какъ человѣкъ интересовъ текущей минуты, не желаетъ заглядывать и торопить будущее, чтобы не испортить настоящаго.

¹⁾ Что честь далеко не главный мотивъ многихъ войнъ и служить часто только прикрытіемъ наиболѣе презрѣннаго, но вѣскаго мотива выгоды, показываютъ уже самые политическіе приемы, въ которыхъ хитрость и сознательное надувательство играютъ очень видную роль. К. Дусэ, высказывая свое мнѣніе о причинахъ дуэли и войны, замѣчаетъ, между прочимъ: „сколько бы ни говорилось противъ войны и противъ дуэли на всѣхъ конгрессахъ мира, надъ всѣми арбитражами, всѣми договорами, всѣми законодательствами вѣчно будутъ стоять: честь человѣка, которая вѣчно(?) требовала дуэли, и выгоды народовъ, которыя вѣчно будутъ требовать войны“. Еще откровеннѣе, чтобы не сказать больше, мнѣніе о неизбѣжности войны Э. Вогуэ, который считаетъ ее „закономъ природы и Бога“ и увѣряетъ, что „нельзя упразднить этого закона до тѣхъ поръ, пока останутся на землѣ двое людей, хлѣбъ, деньги и между ними женщина“. (Цит. по Толстому.)

Но вѣжливость и приличіе въ политическихъ сношеніяхъ, конечно, далеко не гарантируютъ ихъ нравственнаго достоинства — ихъ честности.

Еще Руссо по этому поводу справедливо замѣчаетъ: „какъ сладко было бы жить посреди насъ, если бы внѣшность служила всегда выраженіемъ сердечнаго расположенія, если бы приличіе было добродѣтелью“¹⁾...

Однако самъ авторъ „Разговоровъ“ признаетъ законность существованія взгляда политика въ дѣлѣ его специальности въ наше время, такъ же какъ находитъ справедливой религиозно-бытовую точку зрѣнія на войну боевого генерала для его времени. И генераль и политикъ, борющіеся со зломъ войны зависящими отъ историческихъ условій ихъ жизни мѣрами, передъ свѣтомъ высшей истины одинаково правы, такъ какъ косвенно служили и служатъ одному и тому же великому дѣлу объединенія человѣчества въ будущемъ на началахъ абсолютной религиозной морали (Предисловіе XIV—XV).

Взглядъ нашего философа на вопросъ войны и тѣсно съ нимъ связанный вопросъ національности нужно признать во многомъ очень правильнымъ.

Міровая жизнь подвигается къ своему идеалу почти незамѣтными шагами, только понемногу освобождаясь отъ своихъ ошибокъ.

Самая устойчивость нѣкоторыхъ заблужденій указываетъ на ихъ относительную истинность и законность — иначе они не могли бы и существовать. Такъ же обстоитъ дѣло и съ вопросомъ о народности въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Патріотизмъ и національность одинаково дороги и одинаково горячо проповѣдуются и восхваляются каждой народностью, хотя въ результатѣ и выходитъ, что особенно благоприятныя условія для развитія одной національности вредятъ благу другой. Каждой націи свойственно считать именно себя избранницей исторіи и солью земли, свой укладъ жизни, свою религію и обрядность исключительно истинными²⁾, такъ же какъ каждому человѣку кажется особенно

¹⁾ Кн. Цертелевъ, „Нравств. философія Толстого“, стр. 95.

²⁾ „У насъ нѣтъ, — пишетъ Монтань, — другого мѣрила для истины и правды, какъ примѣръ и понятіе о мнѣніяхъ и обычаяхъ страны, въ которой мы живемъ: тутъ всегда совершенная религія, совершенное управление, совершенное и настоящее употребленіе всѣхъ вещей“ („Опыты“, стр. 240).

важнымъ и соответствующимъ дѣйствительности именно его представленіе о жизни. Вообще между развитіемъ индивидуума и коллективной жизни націи можно провести полную аналогію: какъ умъ человѣка путемъ длинныхъ изысканій переходитъ отъ ошибки собственной исключительности къ признанію правды и за другими людьми дѣла и мысли, такъ и каждое государство или нація отбрасываетъ мало-по-малу крайности ложнаго патріотизма, воспринимая въ свое содержаніе высшіе мотивы и правду чужой жизни. Рядомъ съ патріотизмомъ генерала вырастаетъ болѣе широкій взглядъ на жизнь „политика“. Этотъ послѣдній взглядъ, содержа въ себѣ зерно высшей истины, все же, въ силу того именно, что онъ составляетъ оппозицію націонализму, не свободенъ отъ крайностей увлеченія и предполагаетъ, въ свою очередь, болѣе истинный и уравновѣшенный третій взглядъ, который, можетъ быть, такъ же найдетъ свою поправку и т. д.

Только пессимистическая мысль Шопенгауера могла отправиться на поиски причинъ международных войнъ изъ предположенія, что „каждое государство (и доселѣ) смотритъ на другое, какъ на хищную орду, готовую напасть на него при первомъ удобномъ случаѣ“, и потому предупреждаетъ это собственнымъ хищничествомъ. Христіанство даетъ этому взгляду поправку и потому освящаетъ патріотизмъ.

Какъ начало, созидающее и объединяющее, но никогда не разрушающее жизни, христіанство и на государство смотритъ, какъ на нравственное установленіе, не дѣлая въ этомъ случаѣ разницы между цвѣтными и бѣлыми націями, давая возможность каждой изъ нихъ развиваться и совершенствоваться и при сохраненіи ея типическихъ особенностей, лишь бы въ этомъ не было прямого возстанія на высшую правду и истину¹⁾. Только служа государству, индивидуумъ можетъ служить и всему человѣчеству²⁾.

Патріотами въ самомъ лучшемъ смыслѣ были первые апостолы христіанства, но ихъ патріотизмъ былъ настолько идеаленъ и широкъ, что главнаго представителя его — апо-

¹⁾ Къ такому взгляду на патріотизмъ пришла, будто бы самостоятельно, и такъ называемая научная или естественная (не религіозная) мораль; ср. Циглера, стр. 83.

²⁾ Болѣе обстоятельное развитіе этой мысли см. въ „Оправданія добра“, гл. 15—16.

стола Павла — многіе называютъ прямо космополитомъ. „Апостолы, принадлежа всѣ къ какой-нибудь народности — будучи одни евреями, другіе греками, третьи римлянами, сирійцами и т. д., и притомъ *лучшими* евреями, *лучшими* греками и римлянами, выражая въ словахъ и дѣлахъ своихъ всѣ положительныя особенности національнаго характера, они только не ставили своей народности выше всего на свѣтѣ, но вообще не задавались никакими особыми национальными задачами, а всецѣло посвящали себя такому дѣлу, въ которомъ всѣ народы безусловно солидарны между собою. Это обстоятельство лучше всего уясняетъ намъ великую разницу между „народностью“, какъ положительной силой въ живыхъ членахъ единого человѣчества, и „национализмомъ“, какъ началомъ отдѣленія частей отъ цѣлаго, — началомъ, отрицающимъ человѣчество и губящимъ самую народность“¹⁾.

По такому взгляду, объявленіе войны, подъ видомъ защиты національной чести, только тогда можетъ имѣть мѣсто, когда угроживается святая святыхъ народной души, тѣ ея свойства, которыя не мѣшаютъ, а способствуютъ общеміровому гармоническому развитію, потому что самая честь націи зависитъ не отъ того, подъ чьимъ культурнымъ вліяніемъ или даже правительствомъ она находится, а отъ того, поскольку нація сохраняетъ и вноситъ въ міровую жизнь свои лучшія духовныя силы и особенности. Впѣшнее могущество для внутренней чести націи не играетъ почти никакой роли.

Міровыя монархіи, падавшія подъ ударами меча менѣ развитыхъ народностей, имѣвшихъ надъ ними численный, физическій перевѣсъ и свѣжесть неиспорченныхъ силъ, внесли однако навсегда свою долю въ исторію человѣчества и не пропали безслѣдно: сами варвары подчинялись вліянію высшей культуры и продолжали дѣло ея дальнѣйшаго созиданія. Греція, отъ которой осталось почти одно воспоминаніе, оставила исторіи свою науку и выработанный изъ глубины народной души міръ чистой поэзіи и идеальнаго искус-

1) Вл. С. Соловьевъ, „Нац. вопросъ въ Россіи“, вып. II, гл. VIII, стр. 292. Кстати сказать, самъ авторъ представляетъ собою лучшей примѣръ такъ понимаемыхъ патриотизма и народности, безъ ихъ крайностей. Слѣдующая, IX глава даетъ превосходный анализъ христіанскаго идеала всеобщей солидарности и, въ противоположность этому, національнаго идолопоклонства.

ства. Римское право вошло въ жизнь покорившаго монархію народа, и до сихъ поръ составляетъ основу европейской юриспруденціи. Богоизбранная еврейская нація принесла міру горячую вѣру въ Единого Бога и Его Откровеніе, но не довела до конца дѣла національной души и отвергла искупленіе, передавъ свои плоды другимъ, болѣе восприимчивымъ къ ея задачѣ народностямъ, которыя и попесли міру новое и живое слово.

Самъ Искупитель былъ подданнымъ чужого государства, потому что родился, жилъ и дѣйствовалъ уже тогда, когда нація не имѣла политической самостоятельности, но это не только не попрятствовало дѣлу Его проповѣди, а еще болѣе способствовало ея распространенію.

Истинное положеніе вещей, несмотря на кажущуюся иногда ихъ ложность и несправедливость, выясняется только вполсѣдствіи. Взглянемъ на текуція событія.

На аренѣ исторіи конкурируютъ шесть христіанскихъ государствъ: Германія, Россія, Австрія, Англія, Франція и Сѣверо-Американскіе Соединенные Штаты. Настанетъ, быть можетъ, время, когда на ихъ развалинахъ станетъ какая-нибудь совершенно неизвѣстная, незамѣтная въ настоящую минуту народность или государство; но культура духа и жизни нынѣшнихъ государствъ не пройдетъ безслѣдно, а останется въ лучшихъ ея частяхъ въ наслѣдіе будущему. И можно съ увѣренностью сказать, что исторія причислить къ чести германской или англійской расѣ не задорную солдатчину первой или насильничество второй, а ихъ успѣхи на пути мирнаго прогресса. Національная узость нѣмецкаго взгляда осуждается уже и теперь самими германцами¹⁾.

И кто знаетъ? — можетъ-быть, Россіи суждено вдохнуть въ новый міръ свою широту взгляда, свою терпимость, — объединить его, хотя бы самой ей и пришлось раствориться въ другихъ націяхъ. Вотъ почему должна казаться странной взаимная враждебность этихъ государствъ и ихъ напряженное и завистливое вниманіе даже къ культурнымъ успѣхамъ соперника. Боятся, какъ бы враждебная нація не насадила въ дикихъ мѣстахъ свой улучшенный образъ жизни,

¹⁾ См., напримѣръ, прекрасное замѣчаніе объ этомъ того же Циглера, стр. 84.

раньше той народности, къ которой принадлежать, какъ будто это само по себѣ портитъ жизнь¹⁾. Разсуждая безпристрастно, все-таки гораздо лучше, когда на пустомъ или дикомъ мѣстѣ появляется хотя что-нибудь, даже и не наше, могущее быть и хуже этого чужого; тѣмъ болѣе, что можно быть увѣреннымъ, что исторія развитія выкинетъ непригодный и тяжелый для ея хода балластъ.

Такимъ образомъ война, какъ защита узко-національной чести, понимаемой въ смыслѣ независимости и свободы правительственныхъ дѣйствій націи безъ какихъ-либо иныхъ высшихъ и идеальныхъ духовныхъ мотивовъ, должна осуждаться даже и съ общеисторической, такъ называемой научной точки зрѣнія. Но эта точка зрѣнія удивительно совпадаетъ и съ христіанскимъ воззрѣніемъ на историческую судьбу народовъ, съ тѣмъ только отличіемъ, что христіанство вводитъ въ исторію національныхъ войнъ, кромѣ естественныхъ факторовъ, Промысль, который проявляется здѣсь какъ праведный судъ Божій.

Послушаемъ, что говоритъ по этому вопросу истинный христіанинъ — личность исключительная по своей религіозности и нравственному воздѣйствію на общество. „Взоръ Господа на народы есть взоръ человѣколюбивый и преданный и вмѣстѣ взоръ судящій; война есть громъ правосудія небеснаго на начинающихъ войну, которые, изрывая яму другимъ неправедно, сами падаютъ въ нее (Ис. VII, 16) и получаютъ возмездіе за свою неправду; и — знаменіе правды и милости Божіей къ отражающимъ неправую войну, защищающимъ свои владѣнія, свою независимость, гражданственность, вѣру, семейства, которые и получаютъ отъ праведнаго Судіи

¹⁾ Типичный примѣръ такого озлобленнаго и малоосновательнаго отношенія къ успѣхамъ германской культуры представляетъ хотя бы статья г. Доросевича, помѣщенная въ № 648 „Россіи“ за истекшій годъ, подъ заглавіемъ „Разговоръ съ антихристомъ“. Антихристъ нашихъ дней — это продукты германской промышленности, которые, благодаря ихъ качествамъ и дешевизнѣ при предприимчивости нѣмцевъ, заповоложили всемірный рынокъ... И это обстоятельство, по настроенію нынѣшняго времени, можетъ грозить Германіи войной, каковая едва ли сдѣлаетъ честь объявившему ее государству. Здѣсь выступить во всякомъ случаѣ не оскорбленіе истинной чести, а зависть къ матеріальнымъ успѣхамъ болѣе развитой націи. Такая война будетъ мотивироваться не любовью къ человѣчеству (въ частности отечеству), а любовью къ вѣшнему господству и показной чести, что и выяснитъ безпристрастный судъ исторіи.

помощь въ правомъ дѣлѣ, а павшіе въ войнѣ — лучшую жизнь и непреходящія блага... Господь самую побѣду обращаетъ въ кару правосудія и среди побѣдъ — полагаетъ начало къ разрушенію, какъ было это въ древнія и новыя времена¹⁾...

Единственнымъ, слѣдовательно, мотивомъ войны, по христіанскому жизнепониманію, можетъ быть только требованіе справедливости и состраданіе къ угнетеннымъ, потому что только въ этомъ случаѣ дѣло рукъ человѣческихъ благословляется Промысломъ и приноситъ націи истинную и непреходящую честь.

¹⁾ О. Іоаннъ Сергіевъ. „Вѣра и Церковь“ 1900 г., кн. IX. Мы уже говорили въ своемъ мѣстѣ, что война и политика суть двѣ стороны одного и того же вопроса. Вотъ почему только что приведенныя слова уважаемаго пастыря о войнѣ такъ совпадаютъ съ разсужденіемъ Мартенсена о виѣнскій политикѣ (т. I, § 130). Датскій богословъ, развивая ту мысль, что требованія высшей нравственности должны быть одинаково обязательными, какъ для частной, такъ и для общественной, политической жизни, говорить, между прочимъ, что политика не можетъ порвать съ идеей права и справедливости уже потому, что никто не поручится, что счастливый результатъ политики, основанной на лжи и хитрости, въ послѣдующихъ комбинаціяхъ не принесетъ худшаго зла націи или обществу.

Авторъ, находя надежнымъ руководителемъ въ этомъ вопросѣ Канта, приводитъ его дѣленіе политическихъ дѣятелей на 2 разряда: *нравственныхъ политиковъ* и *политическихъ моралистовъ*. Первымъ должно быть отдано наибольшее предпочтеніе. „Нравственные политики находятъ, что политическое правило: „будьте мудры, какъ змѣи“ можетъ и должно быть приводимо въ гармонію съ требованіемъ: „будьте кротки, какъ голуби“. Они не признаютъ, что честность есть лучшая политика, но, съ другой стороны, они считаютъ безспорнымъ, что честность лучше всякой политики, есть неизбежное условіе ея, потому что политика, оставляя путь долга и честности, отдастъ себя водительство слѣпой судьбы, силы результата со всѣми темными неизбежными послѣдствіями будущаго, какія только она можетъ повести за собой и какія не могутъ быть, напримѣръ, предсказаны разумомъ человѣческимъ“ (стр. 418).

В. Крыловъ.

(Окончаніе будетъ.)

Личное спасеніе и общественное благо.

I. Опыты рѣшенія вопроса: а) вопросъ „о личномъ спасеніи и общественномъ благѣ“ въ литературахъ: 1) древне-отеческой, 2) средневѣковой и 3) русской; б) отношеніе вопроса „о личномъ спасеніи и общественномъ благѣ“ къ новѣйшимъ западнымъ направленіямъ — индивидуализму и социализму. II. Положительное рѣшеніе вопроса: а) точная формулировка терминовъ „личное спасеніе“ и „общественное благо“; б) истинная цѣль человеческой жизни — уподобленіе своему Первообразу и достиженіе высшаго блага; в) путь къ достиженію указанной цѣли — личное усовершенствованіе; г) возможность личнаго усовершенствованія при заботахъ объ общественномъ благѣ; д) Евангеліе, исторія и психологія, какъ важнѣйшія доказательства возможности личнаго усовершенствованія при заботахъ объ общественномъ благѣ. III. Заключение. Выводъ изъ всего сказаннаго.

Вопросъ объ отношеніи личнаго спасенія къ общественному благоу занимаетъ исключительно важное мѣсто среди другихъ вопросовъ этики. И это вполне понятно. „Личное спасеніе“ и „общественное благо“ — два вопроса, которые выражаютъ сущность человеческой жизни. Человѣкъ, удовлетворительно отвѣчая на нихъ, живетъ, такъ сказать, въ самомъ лучшемъ значеніи этого слова. Говоря образно — это два полюса: небесный и земной; задача человѣка сблизить ихъ между собою и чрезъ то достигнуть указаннаго ему высшаго идеала.

Въ частности, вопросъ о личномъ спасеніи составляетъ основной движущійся нервъ жизни человѣка и, для доказательства важности его для каждаго, достаточно вспомнить хотя бы то, что онъ занималъ человечество съ самаго ранняго времени. Такъ, напр., египтяне и индійцы заботливо относились къ спасенію своей души. Первые строили особые храмы для души, дворцы¹⁾; вторые всячески закупали

¹⁾ Липпертъ, „Исторія культуры“. Переводъ Острогорскаго и Струве, стр. 344. С.-Пб. 1894 г.

божества, принося имъ въ жертву особый скотъ ¹⁾. Но особенно и тѣ и другіе надѣялись получить спасеніе по молитвамъ своихъ дѣтей-сыновей, а у кого ихъ не было, то по молитвамъ общины, къ которой считалъ своею непремѣнною обязанностью присоединиться самый даже бѣдный египтянинъ или индеецъ ²⁾.

Вопросъ объ общественномъ благѣ, конечно, менѣе занималъ бы человѣчество, чѣмъ первый, еели бы онъ не былъ органически связанъ съ нимъ. Но, такъ какъ такая связь между этими вопросами несомнѣнно существуетъ и человѣкъ, говоря объ одномъ, не можетъ никакъ исключить другаго, то вполне понятно, что онъ всегда видѣлъ въ немъ такой же важный жизненный вопросъ, какимъ для него являлся и вопросъ о своемъ спасеніи ³⁾.

1) Тамъ же, стр. 346.

2) Тамъ же, стр. 344.

3) Насколько указанные вопросы интересуютъ людей видно, отчасти, даже изъ того, что ихъ касаются въ своихъ произведеніяхъ очень многіе изъ беллетристовъ. Напр. Ибсенъ („Нора“, т. I соч.), Достоевскій („Братья Карамазовы“ и др.), Пемировичъ-Даниченко („Крестьянское царство“. „Русская Мысль“ 1881 г.; „Соловки“. „Вѣстникъ Европы“ 1880 г.) и др. специально касаются этихъ вопросовъ въ своихъ произведеніяхъ. Приведемъ для образца нѣсколько выдержекъ изъ новѣйшихъ русскихъ произведеній и изъ „Братьевъ Карамазовыхъ“ Ф. М. Достоевскаго. 1) „... думать, значить, надо...— сказала одинъ изъ мужиковъ (въ „Омѣ Гордѣевъ“ М. Горькаго. Собр. соч., т. IV, изд. 2. С.-Пб. 1901 г., стр. 313). — *А когда человеку думать, на міру живучи? Кругомъ — склока... Въ пустыню бѣжать...— не всякому это возможно“*... 2) „Отжени отъ себя мірское,— говоритъ странникъ въ той же повѣсти,— ибо нѣтъ сладости въ немъ. Правое слово говорю,— отойди отъ зла. Помниши сказано: „Блаженъ мужъ, иже не иде на совѣтъ нечестивыхъ и на пути грѣшныхъ не ста“? Удалися-ка, освѣжи душу свою одиночествомъ и наполнись думою о Господѣ... Ибо только мыслью о Немъ и можетъ человѣкъ спасти себя отъ оскверненія“ (319 стр.) „Зашумягъ вокругъ тебя,— продолжаетъ странникъ, представляя всѣ прелести отшельнической жизни,— лѣса дремучіе сладкими голосами о мудрости Господа; запоютъ тебѣ птички Божіи о святой славіи Его, а степныя травы курятъ ладаномъ Пресв. Дѣвъ Богородицѣ...“ (319 стр.) „Въ каждой травкѣ бьется сердце Господа; всякое насѣкомое, воздушное и земное, дышитъ св. духомъ Его: всюду живъ Богъ Господь Иисусъ Христосъ. Красота какая на землѣ въ поляхъ, да въ лѣсахъ!... *И ни о чемъ нѣтъ заботы тебѣ,— закончилъ странникъ, а въ міру заботы цѣпями ложатся на душу“* (тамъ же, стр. 319—320). 3) „Что же ты не идешь въ монастырь спастись? Развѣ въ міру можно спастись?“ допрашивалъ одинъ изъ героев произв. Вагнера, своего брата („Три дороги“, „Вѣстникъ Европы“, февраль 1901 г., стр. 661). „Для Господа все возможно... Въ монастырь спастись идутъ

Такое важное значеніе вопроса, естественно, побуждаетъ насъ оглянуться назадъ, посмотрѣть — какіе существовали и существуютъ опыты его рѣшенія.

I.

Бросая общій взглядъ на опыты рѣшенія вопроса объ отношеніи личнаго спасенія къ общественному благу, мы невольно должны обратить вниманіе на то, что, несмотря на важное значеніе его, мы, все-таки, не находимъ, какъ въ древне-отеческой, такъ и русской литературѣ, строго опредѣленнаго на него отвѣта. Не говоримъ уже объ опытахъ рѣшенія вопроса западными учеными. Послѣдніе разсматриваютъ его съ совершенно другого несогласнаго съ христіанствомъ принципа и даютъ отвѣты также самые разнообразныя.

1) Мнѣнія св. отцовъ по вопросу — возможно ли спастись при заботахъ объ общественномъ благѣ — раздѣляются. Одни, убѣждая христіанъ удаляться отъ міра, все-таки заповѣдуютъ заботиться и объ общественномъ благѣ изъ стѣнъ монастыря. Жизнь совершенно отшельническую они даже не одобряютъ, указываютъ на тѣ опасности, какія ожидаютъ отшельниковъ въ пустынѣ и, наоборотъ, — на ту пользу, какую можетъ принести отшельникъ, заботясь о благѣ общества. На этой точкѣ зрѣнія стоятъ, напр., св. Василиій Ве-

избранники Божія... А я — грѣшный человѣкъ... *Притомъ, можно и въ міру спастись... На каждомъ шагу соблазны, а въ монастырѣ ихъ нѣтъ... Жизнь въ міру — это, такъ сказать, сплошной искусъ... Вотъ я съ этими соблазнами и борюсь... Господь милостивый помогаетъ*. 4) „Мысля о тебѣ, — говоритъ старецъ Зосима Алешѣ, — такъ: изыдешь изъ стѣнъ сихъ, а въ міру пребудешь, какъ инокъ. Много будешь имѣть противниковъ, но и самые враги твои будутъ любить тебя. Много несчастій принесетъ тебѣ жизнь, но ими-то ты и частливѣ будешь и жизнь благословишь, и друзей благословить заставишь, — что важнѣе всего“ (Ф. М. Достоевскаго „Братья Карамазовы“, т. XII, изд. 1883 г., кн. VI. „Русскій инокъ“, стр. 330). „Повсемѣстно нынѣ умъ человѣческій начинаетъ насмѣшливо непонимать, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — что истинное обезпеченіе лица состоитъ не въ личномъ жизненномъ его усилии, а въ людской общей цѣлостности. Но непремѣнно будетъ такъ, что придетъ срокъ и сему страшному уединенію, и поймутъ всѣ разомъ, какъ неестественно отдѣлились другъ отъ друга“ (стр. 351) „... Иноки, да не будетъ истязанія дѣтей, возстаньте и проповѣдуйте сіе скорѣе, скорѣе“ (стр. 364) и мн. др.

ликій, одинъ изъ учредителей древняго монашества, св. Пахомій¹⁾ и др.

Другіе, напротивъ, возможность усовершенствованія видятъ исключительно въ жизни отшельнической. Для нихъ міръ — источникъ всѣхъ несовершенствъ, живя въ которомъ невозможно получить спасенія. Такъ думаютъ, напр., св. Антоній Великій²⁾, Исаакъ Сиринъ³⁾, св. Ефремъ Сиринъ⁴⁾, и многіе другіе.

2) Въ средневѣковой литературѣ мы встрѣчаемъ не одного сильнаго защитника строгаго аскетизма. Приведемъ для при-

¹⁾ Св. Василій подробно раскрываетъ свой взглядъ во многихъ сочиненіяхъ. По его словамъ, самая природа человѣка требуетъ, чтобы мы избѣгали уединенія („Творенія св. Василія Великаго“, — ч. V. Сергіевъ Посадъ 1892 г. „О подвижничествѣ“, стр. 104). Затѣмъ, уединеніе противно заповѣди любви, опасно для нравственнаго состоянія человѣка (стр. 105), ибо „горе одному, яко аще падеть, некому воздвигнуть его“ (тамъ же). Въ уединеніи мы не можемъ исполнять такой величайшей заповѣди, какъ посѣщеніе больныхъ, принятіе странниковъ и т. д. (тамъ же). Наконецъ, уединеніе развиваетъ въ человѣкѣ пороки „самоугодія“ (стр. 107). Свои разсужденія св. Василій такъ заключаетъ: „если же кто говоритъ, что въ усовершенствованіи нравовъ довольно ему изученія божественныхъ писаній, тотъ поступаетъ подобно тому, кто учится строить, обучается искусству ковать, но не намѣренъ прилагать уроковъ къ дѣлу. Ему апостолъ скажетъ: *не слышателіе закона праведни предъ Богомъ, но творцы закона оправдятся* (Рим. II, 13)“, (тамъ же, стр. 107). Ср. замѣчанія его въ „уставѣ“. „Древніе иноческіе уставы, собр. еп. Ѳеодосіемъ“. Москва 1892 г., стр. 250, 256, 440—441, 443 и др. См. также разсужденія св. Пахомія въ „уставѣ“ (цит. в., стр. 140—141, 144 и др.) и у Палладія — „Лавсаикъ“, стр. 34, 115—116. С.-Пб. 1854 г.

²⁾ „Кто хочетъ съ успѣхомъ совершать подвиги иночества“, говорятъ, св. Антоній, „тому надобно совсѣмъ разстаться съ міромъ, и блага его всѣ оставить и дѣломъ изъ него выйти и всякое пристрастіе къ вещамъ его отсѣчь“ („Добротолюбіе“. Русскій пер., т. I. С.-Пб. 1877 г. „Объ отреченіи отъ міра“. Стр. 101, Ср. стр. 122—123 того же автора. См. также аввы Исаи. Слова XV—XVI, стр. 302—304; аввы Евагрія, стр. 524, 527).

³⁾ „Для того, чтобы положить основаніе добродѣтели“, говорятъ св. Исаакъ, „лучше всего человѣку держать себя въ устраненіи отъ дѣлъ житейскихъ“... (Слово I-е. „Объ отреченіи отъ міра и житія монашескомъ“. „Творенія“. Слова подвижническія. Изд. 2. Сергіевъ Посадъ 1893 г., стр. 9). „Истинное слово, сказанное Господомъ, что человѣку невозможно съ приверженностію къ міру приобрѣсти любви къ Богу, и имѣть возможности при общеніи съ міромъ вступать въ общеніе съ Богомъ, и съ попеченіемъ о мірѣ имѣть попеченіе о Богѣ“ (тамъ же, стр. 156, Слово XXXV, „О приверженности къ міру“). Ср. Слово I-е, стр. 10; Слово 56-е, стр. 284 и др.

⁴⁾ Св. Ефрема Сириня, „Творенія“. Русскій пер., т. I, стр. 370 и др. Москва 1881 г.

мѣра нѣсколько разсужденій Оомы Кемпійскаго. Прославляя и ставя въ безусловный образецъ жизнь пустынниковъ, онъ говоритъ, что они „міру были чужіе, но Богу ближніе и домашніе други... Даны въ образецъ всѣмъ монашествующимъ“¹⁾. „Величайшіе изъ святыхъ“ говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, „убѣгали, гдѣ только могли, отъ людскаго сообщества и восхотѣли жить для Бога въ уединеніи“²⁾. „Кто Богу посвящаетъ себя, тому похвала — рѣдко является въ мірѣ, не казаться людямъ и не желать людей видѣть“³⁾.

Но особенно ясно указанный авторъ проводитъ мысль о необходимости уединенія для спасенія въ другомъ своемъ сочиненіи: „Долина лилій“. Онъ, напр., говоритъ: „се удалихся бѣгая, и водворихся въ пустыни (Пс. 54, 8). Для чего же? Ради многихъ благъ, отсюда проистекающихъ, и изъ опасенія многихъ развлеченій сердца моего, когда я многое слышу и вижу: ибо чего око не видитъ и ухо не слышитъ, о томъ и сердце не болитъ и не скоро возмущается. Итакъ, для мира сердечнаго и для полученія благоговѣйной молитвы полезно укрываться и молчать. Къ сему способствуетъ уединенное мѣсто и удаленіе отъ толпы, гдѣ нѣтъ шума. Какъ рыба внѣ воды скоро умираетъ, такъ монахъ внѣ кельи легко разсѣивается и оскверняется“⁴⁾... Спокойно растутъ розы, заключенныя въ садахъ; но онѣ же засыхаютъ и попираются ногами, когда будутъ выброшены на дорогу“⁵⁾.

3) Русская богословская мысль, какъ воспитавшаяся преимущественно на твореніяхъ древнихъ отцовъ и учителей Церкви, естественно, на вопросъ объ отношеніи личнаго спасенія къ общественному благу — должна была усвоить взгляды древне-отеческіе. Такъ оно въ дѣйствительности и случилось, съ тою только особенностію, что взгляды ея уже получаютъ характеръ большей опредѣленности и единства. Начала, напр., строгаго отшельничества, совершенное уеди-

1) Оомы Кемпійскаго. „О подражаніи Христу“. Пер. К. П. Побѣдоносцева, изд. 6. С.-Пб. 1896 г., гл. XVIII, стр. 53, кн. 1-я.

2) Тамъ же, гл. XX, стр. 60, ср. гл. XXI, стр. 65, кн. 1-я, гл. X, стр. 165, кн. 3.

3) Тамъ же, гл. XX, стр. 62, кн. 1-я. ср. стр. 63.

4) Далѣе приводится много примѣровъ изъ жизни.

5) Оомы Кемпійскаго, „Долина лилій, во славу Божію и утѣшеніе искушаемымъ“. Пер. съ латинскаго, изд. 1607 г. „Радость христіанина“. 1901 г., кн. 2, гл. XVIII, стр. 24.

неніе отъ міра и заботъ о немъ — тѣ начала, которыя были необходимы въ первыя времена жизни Церкви¹⁾, теперь уже не могутъ возбуждать такого сочувствія, какое возбуждали они въ древности. Отсюда и произошло то, что въ нашей русской литературѣ собственно *нѣтъ ни одного представителя тѣхъ строгихъ аскетическихъ началъ, каковыми являются указанные выше св. отцы — Ефремъ Сиринъ, Исаакъ Сиринъ²⁾ и др.*

Даже такой строгій аскетъ, извѣстный русскій отшельникъ - богословъ, преосв. Теофанъ, самымъ удаленіемъ своимъ въ затворъ показавшій, что личное усовершенствованіе трудно совмѣстить съ заботами о благѣ общественномъ — и тотъ не можетъ быть названъ въ строгомъ смыслѣ послѣдователемъ древнихъ отшельниковъ.

Одобряя жизнь отшельническую и ставя ее неизмѣримо выше мірской³⁾, онъ не отвергалъ, все-таки, возможности спасенія и при заботахъ объ общественномъ благѣ. Только жизнь общественная, по его словамъ, на какую бы высоту она ни поднялась, не можетъ дать человѣку полного, высшаго неземнаго удовлетворенія⁴⁾, а также представляетъ и неизмѣримо большія трудности для личнаго усовершенствованія⁵⁾. Именно, человѣку, живущему въ мірѣ, среди житей-

1) Такъ на отшельничество смотреть, напр., Макаензи. „Христіанство, говоритъ онъ, пробивало себѣ путь во враждебномъ мірѣ, а потому оно должно было *вначалѣ* довольно строго настаивать на необходимости уединенія. Его послѣдователи *вынуждены* были признавать, что они не отъ міра сего, для того, чтобы *сохранить свои идеалы во всей ихъ чистотѣ*. Но послѣ того, какъ христіанство значительно распространилось, вторая сторона — общественная — тотчасъ начала выступать, и теперь значеніе его, можетъ-быть, оказывается болѣе высшимъ именно въ этомъ отношеніи“. Макаензи, „Этика“, изд. Павленкова. С.-Пб. 1898 г., стр. 144.

2) Исключеніе отчасти составляютъ только нѣкоторые изъ интересующихся этимъ вопросомъ свѣтскихъ писателей, напр. Леонтьевъ. См. его „Востокъ, Россія и славянство“, т. 1 и 2 въ разныхъ мѣстахъ. 1886 г. Москва.

3) Епископъ Теофанъ, „Письма къ разнымъ лицамъ и о разныхъ предметахъ вѣры и жизни“. Москва 1882 г. Письмо XIX, стр. 89—91.

4) Тамъ же, стр. 92.

5) „... житейскіе по положенію не должны быть житейскими по духу, или не должны имѣть ничего житейскаго въ духѣ. Между тѣмъ, состоя подъ такимъ обязательствомъ, они всесторонне связаны узами, вяжущими ихъ съ житейскимъ. Это дѣлаетъ ихъ положеніе крайне тяжелымъ и болѣзненнымъ, если они принимаютъ къ сердцу требованіе духа Христова“, тамъ же, стр. 94.

скихъ заботъ, по мысли преосв. Теофана, предстоитъ весьма трудная задача — жизнь житейскую *душевную* превратить въ жизнь *духовную* ¹⁾. Замѣчательно, добавимъ, что и оставляя свою паству, преосв. Теофанъ руководился совсѣмъ не тѣми побужденіями, какими руководствовались древніе отшельники. Одинъ изъ его почитателей-учениковъ, напр., пишетъ, что онъ сознавалъ „опущенія въ своихъ дѣлахъ и боялся, не сдѣлать бы ихъ еще больше“. Тяжелая отвѣтственность предъ Богомъ за свои опущенія весьма смущала его ²⁾. Кромѣ того, его чистой и возвышенной душѣ, продолжаетъ тотъ же авторъ, слишкомъ претили всякія дразги, и онъ рѣшилъ удалиться въ затворничество. Тамъ онъ нашелъ вполне подходящее для себя дѣло литературное, которое, можетъ-быть, принесло и приноситъ не менѣе пользы людямъ, чѣмъ принесло бы его непосредственное служеніе обществу.

Представителями болѣе или менѣе научнаго рѣшенія вопроса объ отношеніи личнаго спасенія къ заботамъ объ общественномъ благѣ являются — преосв. Антоній, еп. Волынской, В. С. Соловьевъ и графъ Л. Н. Толстой ³⁾.

Подробно излагать мысли указанныхъ лицъ намъ нѣтъ нужды. Для нашей цѣли вполне достаточно опредѣлить основные пункты ихъ взглядовъ и отмѣтить черту разности въ ихъ сужденіяхъ по данному вопросу.

а) Основная мысль, которую проводить въ своемъ сочиненіи преосв. Антоній, заключается въ доказательствѣ возможности личнаго спасенія человѣка при заботахъ объ общественномъ благѣ другихъ людей ⁴⁾.

Выходя изъ такого начала, авторъ тѣсно связываетъ двѣ стороны человѣческой жизни (личное спасеніе и общественное благо) и опровергаетъ мнѣнія тѣхъ, кто „общественное благо считаетъ не только дѣломъ второстепеннымъ, но и

1) Тамъ же, стр. 94.

2) Покровскій, „Изъ воспоминаній о преосв. Теофанѣ, бывш. епископѣ Владимірскомъ“. Вѣра и Разумъ 1895 г., томъ I, часть 1-я, стр. 48.

3) Мы указываемъ этихъ лицъ только, какъ представителей трехъ различныхъ взглядовъ на нашъ вопросъ, а не потому, что этого вопроса кромѣ нихъ никто уже не касался.

4) Арх. (нынѣ еписк.) Антоній. „Какъ относится служеніе общественному благу къ заботѣ о спасеніи своей собственной души“. Москва 1892 г., стр. 5, 7, 29.

вообще свѣтскимъ, не привязаннымъ прямо къ культу¹⁾, какъ къ первѣйшему средству для угожденія Богу²⁾.

Но что же является средствомъ единенія — личнаго спасенія и общественнаго блага? Средство это — *любовь*³⁾. Только истиннохристіанская любовь и можетъ помочь человѣку примирить два указанныхъ начала. Мало того, она не только примиряетъ, но и приводитъ ихъ въ полное единеніе. Личное спасеніе возможно только при любви, послѣдняя же можетъ проявляться въ заботахъ о другихъ людяхъ. И, наоборотъ, заботясь о нуждахъ другихъ людей, человѣкъ пріобрѣтаетъ любовь, которая служитъ основаніемъ и личнаго его спасенія⁴⁾.

Отсюда, назначеніе аскета — совмѣстить заботы о своемъ спасеніи съ благомъ другихъ людей. Въ дѣйствительности, по мнѣнію автора, такъ было, и есть. Если кто уходитъ или уходилъ изъ міра, то для блага того же общества и изъ любви къ нему⁵⁾, потому что человѣкъ только тогда можетъ принести какую-либо пользу обществу, когда самъ воспитаетъ себя, проникнется чрезъ сосредоточеніе надъ своею душою⁶⁾ благодатнымъ настроеніемъ духовной жизни⁷⁾.

1) Интересно отмѣтить совершенно подобный же взглядъ одного свѣтскаго писателя (К. П. Побѣдоносцева): „Съ которыхъ поръ положено, — говорить онъ, между прочимъ, — что Церковь существуетъ для того, чтобы образовывать аскетовъ, наполнять монастыри и выказывать въ храмахъ поэзію своихъ обрядовъ и процессій?? Это малая доля ея дѣятельности. Ея обязанность *научить ея языки*. Ей должно образовывать людей такъ, чтобы среди земного града они готовились къ небесному. На нее возложено внушить народу уваженіе къ закону и къ властямъ, внушить власти уваженіе къ свободѣ человѣческой, — а говорить, что ей нѣтъ дѣла до общества“. „Московский сборникъ“, изд. 3, Моеква 1896 г., стр. 10.

2) Еп. Антоній. Соч., цит. выше, стр. 15.

3) Тамъ же, стр. 17, 22 и др.

4) Человѣкъ, въ силу этой любви, долженъ привести себя въ такое единеніе съ обществомъ, чтобы послѣднее заключалось, такъ сказать, въ самомъ сердцѣ его, подобно тому „какъ отецъ или мать заключаютъ въ сердцѣ своемъ дѣтей и ихъ благо“. Арх. Антоній. „Общественное благо съ точки зрѣнія христ. и соврем. позитивной“. („Богословскій Вѣстникъ“ 1892 г., т. II, стр. 432).

5) Арх. Антоній, „Какъ относится служеніе обществ. благу...“, стр. 23.

6) Тамъ же, стр. 23 и 24.

7) Прекрасно выражаетъ эту мысль Достоевскій: „Образъ хранить пока въ уединеніи своемъ благозвѣрно и неискаженно, — говорить онъ, — въ чистотѣ правды Божіей, отъ древнѣйшихъ отцовъ, апостоловъ и мучениковъ, и *когда надо будетъ*, явятъ его поколебавшейся правдѣ міра“. „Братья Карамазовы“, стр. 361.

β) Переходя къ обзорѣнїю мыслей В. С. Соловьева по нашему вопросу, должно отмѣтить, что покойный философъ касается его съ нѣсколько иной точки зрѣнїя, чѣмъ преосв. Антоній и др. богословы. Онъ не имѣетъ въ виду установить прямую связь между *личнымъ спасеніемъ и благомъ общества*¹⁾, а только между усовершенствованіемъ *личности и общества*. Онъ старается опредѣлить — возможно ли существованіе и усовершенствованіе личности безъ общества²⁾, и если невозможно, то въ какомъ отношеніи между собою находятся указанные начала.

Отвѣчая на такъ поставленный вопросъ, Соловьевъ рѣшительно утверждаетъ, что существованіе личности безъ общества³⁾ — невозможно⁴⁾, равно какъ невозможно даже самое противоположеніе личности и общества⁵⁾. Если, говорить онъ, „вы отнимете у дѣйствительной человѣческой личности все то, что такъ или иначе обусловлено ея связями съ общественными или собирательными цѣлыми, вы получите животную особь съ одною лишь чистою возможностью, или пустой формой человѣка т.-е. нѣчто, въ дѣйствительности вовсе не существующее“⁶⁾. „Жить человѣкъ, — говорить онъ въ другомъ своемъ сочиненіи, — можетъ только въ положительномъ взаимодействіи со всѣми другими, отказавшись отъ своей отдѣльности... Въ такомъ положительномъ значеніи каждое существо не ограничивается всѣми другими, а *восполняется ими*“⁷⁾.

1) Хотя намекъ на это находимъ и у него въ тѣхъ словахъ, въ которыхъ онъ опредѣляетъ цѣль жизни человѣка, какъ осуществленіе царства Божія на землѣ. В. С. Соловьевъ. „Оправданіе добра“, изд. 2, Москва 1899 г., стр. 257.

2) „Должна ли эта нравственность быть только *субъективною*, исчерпываться только внутренними состояніями и единоличными дѣйствіями субъекта?“ Тамъ же, стр. 315. Отвѣтъ — отрицательный, см. стр. 316, ср. стр. 329.

3) Тамъ же, стр. 291.

4) Но это не значить, что Соловьевъ не придаетъ никакого значенія *личности*. Напротивъ, по его же словамъ, „личность всегда была дѣятельнымъ началомъ историческаго прогресса“. Тамъ же, стр. 273.

5) Тамъ же, стр. 277.

6) Тамъ же, стр. 260. Въ другомъ мѣстѣ Соловьевъ замѣчаетъ: „последовательно утверждать свою отдѣльность или обособленность было бы для лица даже физическою невозможностью“. Тамъ же, стр. 262.

7) В. С. Соловьевъ, „Критика отвлеченныхъ началъ“, стр. 172.

Нравственная дѣятельность человѣка, такимъ образомъ, выходитъ за предѣлы единичной личной жизни и обуславливается существованіемъ общества. „Полное осуществленіе объективной нравственности, — говоритъ Соловьевъ, — полагается въ должествующемъ бытѣ или *нормальномъ обществѣ*“¹⁾. Послѣднее, т.-е. общество, повторяемъ, есть, по словамъ Соловьева, *внутреннее восполненіе личности*²⁾ или „общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или *сосредоточенное общество*“³⁾.

Какія же задачи ставить Соловьевъ личности?

Приписывая личности возможность полного совершенства („способность все понимать своимъ разумомъ и все обнимать своимъ сердцемъ или входить въ живое общеніе со всѣми“⁴⁾), Соловьевъ и задачу ея, сообразно съ этимъ, видитъ въ безконечномъ совершенствѣ — вполнѣ свободномъ⁵⁾, сознательномъ и, наконецъ, въ должномъ взаимодействіи между единичнымъ лицомъ и данною средою⁶⁾. Послѣднее Соловьевъ считаетъ однимъ изъ важныхъ условій нравственного усовершенствованія⁷⁾. Для него является совершенно невозможнымъ отдѣлить личную нравственность отъ общественной, когда первая есть внутреннее начало второй, а вторая — предметное осуществленіе первой⁸⁾. „Личный подвигъ плодотворенъ, — говоритъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — только въ обществѣ“⁹⁾.

Послѣдовательно проводя свой взглядъ на отношеніе между личностью и обществомъ въ томъ смыслѣ, что главною цѣлью человѣческой жизни является общество, Соловьевъ съ этой

1) Тамъ же, стр. 125.

2) „Оправданіе добра“, стр. 261, ср. 335.

3) Тамъ же, стр. 263, ср. стр. 308.

4) Тамъ же, стр. 262.

5) Тамъ же, стр. 267, ср. „Критика отвл. началъ“, стр. 71 и др.

6) „Оправданіе добра“, стр. 263, ср. стр. 266, 273.

7) Такъ онъ замѣчаетъ: „я, какъ нравственное существо, *хочу*, чтобы на землѣ царствовало добро; я *знаю*, что одинъ этого не могу достигнуть, но я вижу собирательную организацию, предназначенную для этой моей цѣли, — ясно, что эта организція не только не ограничиваетъ, меня, а, напротивъ, снимаетъ съ меня мою индивидуальную ограниченность, расширяетъ и усиливаетъ мою нравственную волю“. Тамъ же, стр. 327.

8) Тамъ же, стр. 266.

9) Тамъ же, стр. 274.

точки зрѣнія разсматриваетъ и аскетическіе подвиги. По его словамъ, аскетизмъ возникъ, существовалъ и можетъ существовать только на почвѣ общества существующаго, хотя по своимъ принципамъ онъ и стремится „къ отрѣшенію отъ общественныхъ связей“¹⁾. „И въ браминской Индіи, замѣчаетъ онъ, и въ христіанскомъ Египтѣ аскеты-отшельники были порожденіями культурной общественной среды, которую они духовно переросли, но безъ которой они сами исторически и матеріально были бы невозможны“²⁾. Что аскетизмъ являлся порожденіемъ культурной общественной Соловьевъ доказываетъ тѣмъ, что для побѣды аскетовъ надъ природою и своими страстями они должны были быть развиты и образованы, а это возможно только въ общественной жизни³⁾. Отсюда и заключеніе автора „что аскетическая нравственность не есть *дѣло* единичной личности, отвлеченно взятой, а можетъ быть проявлена человѣкомъ лишь какъ существомъ лично-общественнымъ“⁴⁾.

Итакъ, „каждый долженъ быть цѣлью всѣхъ“⁵⁾ и всѣ цѣлью каждаго“, т.-е. составить „свободную общинность“ — вотъ идеалъ Соловьева⁶⁾.

γ) Графъ Л. Н. Толстой, поставляя цѣлью человѣческой жизни духовное усовершенствованіе человѣка⁷⁾, въ вопросѣ объ отношеніи личности и общества становится на ту точку зрѣнія, что прежде заботъ объ обществѣ (въ смыслѣ усовершенствованія общества) человѣку необходимо усовершенствовать самого себя.

Такое усовершенствованіе человѣка необходимо особенно при настоящемъ строѣ человѣческой жизни, когда главною заботою каждаго является свое „я“ — исключительно въ эгоистическомъ смыслѣ. Даже нравственные поступки человѣка

1) Тамъ же, стр. 284.

2) Тамъ же, стр. 284.

3) Тамъ же, стр. 285.

4) Тамъ же.

5) Соловьевъ. „Критика отвл. началъ“, стр. 135.

6) Тамъ же, стр. 136.

7) Л. Н. Толстой. „Первая ступень“, стр. 114. „Вопросы философіи и психологіи“ 1892 г., кн. XIII. „Жизнь, по ученію христіанскому, — говоритъ онъ въ другомъ сочиненіи, — есть движеніе къ Божескому совершенству... Увеличеніе жизни, по этому ученію, есть только ускореніе движенія къ совершенству“. Толстой. „Царство Божіе внутри васъ“, т. I, Берлинъ 1894 г., стр. 143.

и то отличаются, по мыслямъ Толстого, эгоистическимъ характеромъ. „Если, — говоритъ онъ, — человѣкъ не желаетъ даже зла другимъ, то только потому, что видъ страданія другихъ нарушаетъ его благо. Если онъ желаетъ добра другимъ, то совсѣмъ не такъ, какъ себѣ, — не для того, чтобы было хорошо *тому*, кому онъ желаетъ добра, а только для того, чтобы благо другихъ существъ увеличивало благо его жизни“ ¹⁾.

Усовершенствованіе самого себя необходимо и для воспитанія въ себѣ началъ любви. „Любовь истинная становится возможной только при отреченіи отъ блага животной личности. Возможность истинной любви начинается только тогда, когда человѣкъ понялъ, что нѣтъ для него блага его животной личности“ ²⁾. „Истинная любовь, — говоритъ онъ немного далѣе, — имѣетъ въ основѣ своей отреченіе отъ блага личности“ ³⁾.

Несомнѣнно, что путь самоусовершенствованія для человѣка весьма труденъ. И происходитъ это отъ того, что люди забыли самую азбучную истину, а именно: „для достиженія доброй жизни надо прежде всего перестать жить дурной жизнью, и что для достиженія какихъ-либо высшихъ добродѣтелей надо прежде всего пріобрѣтать добродѣтель воздержанія или самообладанія, какъ опредѣляли ее язычники, или добродѣтель самоотреченія, какъ опредѣляло ее христіанство“ ⁴⁾. Безъ усилій же, безъ борьбы — усовершенствованіе человѣка невозможно ⁵⁾. Эгоизмъ человѣка, повторяемъ, является однимъ изъ важнѣйшихъ препятствій къ достиженію имъ нравственнаго усовершенствованія. Человѣкъ добръ тогда, когда даетъ людямъ больше, чѣмъ беретъ отъ нихъ ⁶⁾, когда дѣйствительно дѣлаетъ добро людямъ ⁷⁾, а это неизмѣримо трудно для испорченной, искаженной его природы.

¹⁾ Л. Н. Толстой. „О жизни“, изд. Эллидина“. Geneve 1891 г., стр. 22, (ср. противорѣчіе, стр. 25).

²⁾ Тамъ же, стр. 115.

³⁾ Тамъ же, стр. 118.

⁴⁾ „Первая ступень“, стр. 120.

⁵⁾ Тамъ же, стр. 121—122, 125, 127 и др. Ср. „Царство Божіе внутри вась“, ч. II. Берляинъ 1894 г., стр. 215—216.

⁶⁾ „Первая ступень“, стр. 124.

⁷⁾ Тамъ же, стр. 127.

Когда человѣкъ достаточно усовершенствуется, онъ можетъ служить и цѣлямъ общества¹⁾. Служеніе это, по мнѣнію Толстого, совершается какъ бы безсознательно. „Человѣкъ, говорить онъ, — сознательно живетъ для себя, но служитъ безсознательнымъ орудіемъ для достиженія общечеловѣческихъ цѣлей“²⁾. „Каждая личность носить въ себѣ свои цѣли, замѣчаетъ онъ въ другомъ мѣстѣ, — и между тѣмъ носить ихъ для того, чтобы служить недоступнымъ человѣку цѣлямъ общимъ“³⁾.

Таковы опыты рѣшенія вопроса объ отношеніи „личнаго спасенія къ общественному благу“ или, говоря общее, личности къ обществу — въ русской литературѣ. Результаты, къ которымъ пришли ихъ авторы, не одинаковы. Съ одной стороны, индивидуалистическій, отчасти, взглядъ Толстого, а съ другой — христіанскій соціализмъ Соловьева и, наконецъ, гармоническое единеніе этихъ началъ у преосв. Антонія, — единеніе на чисто христіанской точкѣ зрѣнія. Какое изъ рѣшеній вопроса болѣе правильно, очевидно само собою. Самое естественное чувство человѣка не можетъ никогда примириться съ законностью всецѣло всѣ заботы направлять только на самого себя, равно какъ трудно и безкорыстно посвятить всего себя обществу безъ всякаго отношенія къ своей индивидуальной личности. Но несомнѣнно — истина есть и въ томъ и другомъ рѣшеніи. Ясно, что необходимо извлечь изъ того и другого зерно истины, а это и дѣлаетъ преосв. Антоній, взглядъ котораго на дѣло намъ и представляется наиболѣе правильнымъ.

б) До сихъ поръ мы говорили объ опытахъ рѣшенія нашего вопроса съ точки зрѣнія христіанской нравственности. Теперь посмотримъ, какое направленіе приняла въ рѣшеніи даннаго вопроса литература западная.

Какъ вопросъ чрезвычайной важности онъ привлекъ къ себѣ вниманіе очень многихъ западныхъ ученыхъ, но всѣ ихъ

¹⁾ „Ищите царствія Божія и правды Его, а остальное приложится вамъ“ (Мф. 17—23). Единственный смыслъ жизни человѣка состоитъ въ служеніи міру содѣйствіемъ установленія царствія Божія. Служеніе же это можетъ совершаться только чрезъ признаніе истины и исповданіе ея каждымъ отдѣльнымъ человекомъ“. Толстой, „Царствіе Божіе“, ч. 2, стр. 233.

²⁾ Л. Н. Толстой. „Война и миръ“, т. IV, стр. 5, Москва 1869 г.

³⁾ Тамъ же, т. VI, стр. 165.

многочисленныя рѣшенія его можно свести къ двумъ извѣстнымъ направленіямъ: индивидуализму и социализму.

Подъ именемъ индивидуализма разумѣется такое міровоззрѣніе, которое признаетъ субстанціальное самостоятельное значеніе (какъ въ мірѣ физическомъ, такъ и психическомъ) только за индивидуумомъ; міровое цѣлое разсматривается только какъ результатъ внѣшняго совмѣстнаго нахождения этихъ индивидуумовъ¹⁾, а общество — какъ средство ихъ саморазвитія. Главная забота, отсюда, индивидуума, съ точки зрѣнія индивидуализма, должна состоять въ томъ, чтобы всячески охранять свою душу отъ всего вреднаго²⁾, заботиться о своемъ благоденствіи и т. д.

Начало индивидуальной этики положено еще въ древнегреческихъ философскихъ школахъ³⁾, гдѣ особенное значеніе придавалось „гармоніи въ собственной природѣ индивидуума, въ его настроеніи и характерѣ“⁴⁾. Стоики и циники также проявляли особенную заботу о своемъ „я“ и твердо держались идей индивидуалистическихъ. Нельзя отрицать безусловно индивидуальнаго принципа и въ христіанской идеѣ „личной души“, которая должна быть спасена во что бы то ни стало. Представителями индивидуализма этического въ новейшее время являются Киркгаардъ⁵⁾, Винэ⁶⁾ и др. Однимъ изъ представителей индивидуальнаго направленія въ Россіи является проф. Карѣевъ. Между прочимъ, такъ онъ гово-

1) Для иллюстраціи приведемъ мнѣніе объ этомъ Геринга. Отношеніе лица къ обществу онъ понимаетъ въ чисто механическомъ смыслѣ. Онъ утверждаетъ, что идея общества такъ же не зависима отъ входящихъ въ составъ его лицъ, какъ идея дома отъ кирпичей, изъ которыхъ онъ сложенъ (*Der Zweck im Recht*, В. 2, S. 175. См. Ч и е р и н ъ. „Философія права“, стр. 62). Грубость такого пониманія отношеній между личностью и обществомъ — очевидна.

2) Гефдингъ. „Этика или наука о нравственности“, пер. Оболенскаго, С.-Пб. 1898 г., стр. 94.

3) Трудно, впрочемъ, точно опредѣлить, какая этика появилась раньше. По словамъ того же Гефдинга (стр. 93), „примитивная этика есть этика социальная, и ужъ изъ нея развилась этика индивидуальная“.

4) Тамъ же, стр. 93.

5) Тамъ же (Гефдинга), стр. 94.

6) Послѣдній, напр., говоритъ: „личность даже самая низкая и самая незначительная обладаетъ преимуществомъ существовать для Бога, имѣетъ способность для достиженія вѣчнаго счастья или вѣчной гибели. Не общество, но личность ожидаетъ будущей жизни, безсмертія за гробомъ“. Мартенсенъ. „Христ. ученіе о нравств.“, т. I, пер. Лопухина, С.-Пб. 1890 г., стр. 218.

рять о значеніи личности въ исторіи: „*ничто* есть чело-вѣческая личность, ибо все въ исторіи существуетъ чрезъ нее, въ ней и для нея; всѣ виды социальной жизни суть только разныя системы отношеній между личностями; всѣ явленія жизни духовной суть только различныя состоянія личностей; какое бы учрежденіе мы ни взяли, оно въ концѣ концовъ создается, поддерживается, измѣняется совокупною дѣятельностью личностей... индивидуумъ — единственное реальное существо, съ какимъ имѣетъ дѣло наука исторіи“¹⁾. Индивидуализмъ, по словамъ другого приверженца этого направленія, составляетъ основное начало всякаго чело-вѣческаго союза; безъ этого нѣтъ истинно чело-вѣческой жизни, нѣтъ ни права ни нравственности, слѣдовательно нѣтъ тѣхъ характеристическихъ чертъ, которыя отличаютъ чело-вѣческія общества отъ чисто животныхъ соединеній. Отсюда понятна крайняя односторонность тѣхъ ученій, которыя исходятъ отъ отрицанія индивидуализма“²⁾.

Противоположное индивидуализму направленіе — социализмъ требуетъ полнаго забвенія о себѣ и о своемъ „я“³⁾.

Происхожденіе социальныхъ идей психологически вполне естественно. „Общество, — говоритъ Спенсеръ, — въ которомъ всѣ люди братья, — мечта настолько заманчивая, и существующій порядокъ, при которомъ царятъ борьба и конкуренція, порождаетъ столько бѣдствій, что попытки уйти отъ послѣдняго и перейти къ первому, совершенно естественны, даже неизбежны. Подстрекаемые зрѣлищемъ прискорбнаго неравенства положеній вокругъ, тѣ, кто страдаетъ, и тѣ, кто не сочувствуетъ ихъ страданіямъ, стараются найти то,

¹⁾ Каръевъ. „Основные вопросы философіи исторіи“, ч. I, изд. 2, С.-Пб. 1887 г., стр. 250.

²⁾ Б. Чичеринъ. „Философія права“, М. 1900 г., стр. 226—227. Для опроверженія крайностей индивидуализма безъ отношенія его къ нашему вопросу достаточно привести слѣдующее замѣчаніе Секретана: „Что означаетъ, говорить онъ, — неопредѣленная власть аффектовъ, если бы индивидуализмъ образовывалъ все само собою, если бы онъ былъ полнымъ существомъ, совершенной моральной реальностью внѣ общенія съ своими ближними? Нѣтъ, если изолированный чело-вѣкъ не можетъ ни воспроизводиться, ни даже существовать, это значитъ, что изолированный чело-вѣкъ не есть весь чело-вѣкъ“. Secretan. „La philosophie de la liberté“. Paris 1849, vol. 2, p. 219.

³⁾ Гефдингъ, цит. выше, стр. 95.

что они считаютъ справедливымъ социальнымъ строемъ¹⁾. Поэтому, можно сказать, что идеи социальныя такъ же древни, какъ и самъ міръ. Съ тѣхъ поръ какъ люди дозрѣли до размышленія о назначеніи людей, о свободѣ и государствѣ; съ тѣхъ поръ, повторяемъ, какъ они дошли до сознанія, что участь многихъ изъ ихъ собратьевъ, не освѣщаемая никакимъ лучомъ счастья, горестна и печальна, — участь, дѣлающая ихъ жизнь существованіемъ, полнымъ лишеній и страданій — они стали начертывать и образцовое государство, осуществленіе котораго привело бы всѣхъ людей къ счастью и миру. Эта-то скорбь о несовершенствѣ человѣческихъ учрежденій и породила въ древности республику Платона, а въ XVI—XVII вв. солнечное государство Кампанеллы²⁾. Къ этимъ древнѣйшимъ стремленіямъ въ XIX в. присоединяется социализмъ, какъ ученіе, стремящееся мирнымъ и научнымъ путемъ преобразовать общество — въ смыслѣ его уравненія³⁾.

Заслуга социализма состоитъ въ томъ, что онъ стремится улучшить участь людей, завоевать для нихъ на землѣ благо, внести вездѣ счастье. Но онъ обладаетъ и многими недостатками. Послѣдователи его, поступая послѣдовательно, должны пользоваться только чувственными наслажденіями, и новая религія, которую онъ проповѣдуетъ, становится религіей плоти. Далѣе, социализмъ отнимаетъ свободу личности, вводя въ государственный строй даже деспотизмъ, казарменный порядокъ, гдѣ всѣ имѣютъ мѣста и т. д. По словамъ, напр., Спенсера, личность не принадлежитъ болѣе себѣ и не имѣетъ права извлекать выгоду изъ своихъ способностей; она принадлежитъ государству; государство ее содержитъ, но зато и руководитъ ея трудомъ⁴⁾.

Защитниками социальной системы изъ новѣйшихъ философовъ являются Фихте, О. Контъ, Сень-Симонъ, Секретанъ и др. Такъ, напр., Фихте говоритъ: „есть одна только добродѣтель — забыть самого себя, какъ лицо, и только одинъ

¹⁾ Спенсеръ. Сочиненія, т. I, „Основанія социологіи“. С.-Пб. 1898 г., стр. 689.

²⁾ Штейнъ. „Социализмъ и коммунизмъ нынѣшней Франціи“, изд. 2, 1848 г., стр. 193.

³⁾ Спенсеръ, стр. 694.

⁴⁾ Спенсеръ, цит. выше, стр. 694.

порокъ — думать о самомъ себѣ“¹⁾... Другой представитель социализма — Сенъ-Симонъ совершенно поглощенъ былъ одною только мыслью — улучшить участь народныхъ классовъ. Одушевленный этой благородной задачей, онъ даже считался избранникомъ Самого Христа, предъ которымъ должны были замолкнуть всѣ провозгласители христіанскаго ученія²⁾, и такимъ образомъ создалъ новую религію „*Le nouveau christianisme*“, задачей которой было улучшение участи общества и созданіе такого порядка, когда каждый въ отдѣльности будетъ чистъ сердцемъ и свѣтелъ умомъ, когда каждый будетъ видѣть въ своемъ ближнемъ равное себѣ твореніе Господа, сочувствовать радостямъ ближняго и искренно горевать съ нимъ въ дни его печали.

„Прямая цѣль исторіи, — говоритъ, наконецъ, Секретанъ, стоя на примирительной собственно точкѣ зрѣнія, — есть устройство общества, которое сначала поглощаетъ индивидуальность, потомъ ее ограничиваетъ, подавляетъ и оканчиваетъ освобожденіемъ и поддержаніемъ ея“³⁾.

Такова сущность индивидуализма и социализма въ ихъ главнѣйшихъ чертахъ. Сопоставляя изложенное выше съ вопросомъ объ отношеніи личнаго спасенія къ заботамъ объ общественномъ благѣ, должно отмѣтить рѣзкую разницу, прежде всего, въ основныхъ принципахъ, на которыхъ основывается то и другое ученіе, а затѣмъ — и въ цѣли, какую они преслѣдуютъ.

Основнымъ принципомъ въ вопросѣ „о личномъ спасеніи и общественномъ благѣ“ является нравственность, нравственное начало и притомъ православно-христіанская нравственность, такъ какъ „субъективное и свободное спасеніе“ во всей силѣ обнаруживается только въ христіанствѣ⁴⁾. Не то является основаніемъ въ системахъ индивидуализма и социализма. Главнымъ основнымъ принципомъ въ нихъ служитъ начало экономическое, а не нравственное⁵⁾. Съ этой точки зрѣнія онѣ смотрятъ и на cadaго человѣка въ отдѣль-

1) Fichte. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. S. 70.

2) Oeuvres de S. Simon, p. 48.

3) Secrétan éd. cit., p. 223, ср. p. 225 и др.

4) См. ниже.

5) Ср. Мартенсена, пят. выше, стр. 216 и энциклику папы Льва XIII „С.-Пб. Вѣдомости“ за 21 янв. 1901 г.).

ности, и на совокупность людей въ общественной организаціи. Самое происхожденіе этихъ системъ есть результатъ больше экономическихъ разсужденій, чѣмъ нравственныхъ.

Рѣзкое различіе заключается между нашимъ вопросомъ и системами западными также и въ цѣли, какую они преслѣдуютъ.

Первый вопросъ имѣеть своею цѣлью доказать возможность при заботахъ объ общественномъ благѣ получить личное спасеніе, тогда какъ индивидуализмъ и социализмъ исключительною своею цѣлью, какъ мы видѣли выше, ставятъ земное благополучіе, счастье, удовлетвореніе своихъ тѣлесныхъ потребностей...

Но, несмотря на такое рѣзкое различіе въ самыхъ основаніяхъ, лично-общественная христіанская мораль и индивидуально-соціальная имѣють между собою и нѣкоторое сходство. Такъ, нельзя не отмѣтить, напр., того, что личность христіанская служитъ какъ бы нѣкоторымъ подобіемъ личности индивидуальной¹⁾. Говоримъ — нѣкоторое подобіе только, такъ какъ индивидуализмъ отнимаетъ одну изъ существеннѣйшихъ чертъ личности христіанской — ея сознательность.

Точно такъ же и социализмъ служитъ какъ бы далекимъ отблескомъ любви христіанской. Несмотря на утилитарное стремленіе социализма, его экономическій характеръ и т. д., все-таки въ основѣ своей онъ предполагаетъ ту же любовь. Безъ этого условія послѣдовательное проведеніе социальныхъ началъ совершенно невозможно. „Высочайшая идея социальной этики, — говоритъ, напр., Гефдингъ, — это идея о *царствѣ челоѣчности*, о гармоническомъ обществѣ и высоко-развитой личности²⁾. Но по еще болѣе ясному свидѣтельству Спенсера, социализмъ былъ бы возможенъ только тогда, когда само общество прониклось бы началами любви³⁾. И такое заключеніе онъ дѣлаетъ не *a priori*, а на основаніи фактовъ и наблюденій надъ неудачными примѣненіями социально-коммунистическихъ началъ въ колоніяхъ южной Австраліи⁴⁾. Весь

¹⁾ См. выше.

²⁾ Гефдингъ, цит. выше, стр. 150.

³⁾ Спенсеръ, цит. выше, стр. 694.

⁴⁾ Онъ разсматриваетъ показанія лицъ, участвовавшихъ въ устройствѣ колоній на новыхъ началахъ — Гарри Бэттъ, Френсисъ-Петеро-Шелли, Майера и др. цит. выше, стр. 689 и сл.

неуспѣхъ ихъ, по мнѣнію Спенсера, прямо зависѣлъ отъ того, что само общество не прониклось началами любви¹⁾. Секретанъ также говоритъ: „Совершенство общества требуетъ добровольнаго согласія индивидуумовъ пользованія ими, какъ средствомъ для осуществленія общей цѣли. Оно предполагаетъ у нихъ сознаніе человѣческой солидарности... чѣмъ болѣе человѣкъ совершенствуется, тѣмъ болѣе онъ становится самимъ собою, тѣмъ тѣснѣе онъ соединяется съ человечествомъ“²⁾.

Замѣчаніями объ отношеніи лично-общественной христіанской морали къ индивидуально-соціальнымъ направленіямъ западнымъ мы и заканчиваемъ первый отдѣлъ нашего очерка, главною цѣлью котораго было краткое обзорѣніе опытовъ рѣшенія даннаго вопроса на почвѣ христіанской нравственности и позитивной морали. Далѣе постараемся уже дать положительное рѣшеніе вопроса „объ отношеніи личнаго спасенія къ заботамъ человѣка объ общественномъ благѣ“.

II.

Вопросъ объ отношеніи „личнаго спасенія къ общественному благу“ предполагаетъ, прежде окончательнаго отвѣта на него, рѣшеніе нѣсколькихъ другихъ вопросовъ, органически съ нимъ связанныхъ. Таковы, во-1-хъ, вопросъ о самыхъ терминахъ „личное спасеніе“ и „общественное благо“, а во-2-хъ, вопросъ о цѣли человѣческой жизни. Только при опредѣленномъ взглядѣ на указанные вопросы и можно дать болѣе или менѣе правильный отвѣтъ и на поставленный выше.

1) Что должно разумѣть подъ спасеніемъ своей души? По общепотребительному и вполне правильному опредѣленію, подъ спасеніемъ души мы должны разумѣть избавленіе ея отъ грѣха, проклятія и смерти, а также пріобрѣтеніе ею вѣчной святой жизни въ общеніи съ Богомъ.

¹⁾ Превосходное замѣчаніе въ подтвержденіе мысли, что фактический социализмъ возможенъ только при христіанской любви, мы находимъ у нашего психолога Достоевскаго. „Раньше, — говоритъ онъ, — чѣмъ не сдѣлаешься въ самомъ дѣлѣ всякому братомъ, не наступитъ братства. Никогда люди никакой наукой и никакой выгодой не сумѣютъ безобидно раздѣлиться въ собственности своей и въ правахъ своихъ“. „Братья Карамазовы“, стр. 350.

²⁾ Secrétaire. Ed. cit., pag. 223.

Такое пониманіе „спасенія“ необходимо предполагаетъ, съ одной стороны, свободное усиліе самого человѣка, а съ другой — божественную благодать, которая помогаетъ ему „избавиться отъ тѣла смерти“. Дѣйствія же несвободныя цѣнны въ очахъ Божіихъ имѣть, конечно, никакой не могутъ. По выраженію св. Григорія Нисскаго, „самъ человѣкъ измѣняетъ себя, изъ ветхаго превращаясь въ новаго“¹⁾. „Приступая къ доброму Врачу, — говоритъ другой св. отецъ, — грѣшникъ долженъ съ своей стороны принести слезы — это наилучшее врачевство. Ибо то и угодно небесному Врачу, чтобы каждый собственными слезами врачевалъ себя и спасался“²⁾.

Такова сущность православнаго ученія о спасеніи человѣка³⁾. Очевидно, что оно имѣетъ совершенно иной характеръ, чѣмъ ученіе о прощеніи грѣховъ Богомъ безъ вмѣненія ихъ человѣку (протестантское) или сверхъестественномъ процессѣ, избавляющемъ человѣка отъ грѣха (католическое), т.-е. такія ученія, которыя дѣлаютъ человѣка только орудіемъ божественной силы; свободная же воля человѣка, необходимое условіе для спасенія, совершенно уничтожается.

Устанавливая православное понятіе *спасенія*, мы этимъ показываемъ, что оно есть и *единственное*, съ точки зрѣнія котораго только и возможно рѣшеніе вопроса объ отношеніи своего спасенія къ заботамъ о благѣ общества. Говорить о какомъ-либо отношеніи между личнымъ спасеніемъ и общественнымъ благомъ съ протестантской точки зрѣнія или католической едва ли возможно, такъ какъ ихъ понятіе „спасенія“ уничтожаетъ личность, а тѣмъ болѣе свободную.

¹⁾ Григорій Нисскій. *Contra Eunom. Orat. III. Migne, Patrol. Cours. Compl., t. XXV, col. 609.*

²⁾ Св. Ефремъ Сиринъ, т. I, Слово X, стр. 296.

³⁾ Такъ понималось „спасеніе“ въ *Ветхомъ Заветѣ* (см., напр., Псал. CIV, 43—45; I, 1; СХVIII, 72. Ис. X гл. 6—9. Іезек. XXXVIII, 22—27. Малак. III, 1—4. Іерем. XXIII, 4—6 и др.), *Новомъ* (напр. Лук. I, 68, 69, 77; XIX гл., 8—10. Мѣ. XI, 28—29. Ср. I, Петр. I, 9, 18, ап. Павла посл. къ Титу, III, 3—6, 8 и много другихъ. Также понимали и св. отцы: св. Іустинъ (Разговоръ съ Трифономъ Іуд. 86, стр. 292, изд. Преображенскаго, ср. 116, стр. 337), Ефремъ Сиринъ (т. V, Слово 128, стр. 106; Слово 141, стр. 198), Григорій Богословъ (Слово XXX, стр. 100, т. III) и много другихъ.

2) Какъ болѣе или менѣе точное опредѣленіе понятія „личное спасеніе“ необходимо потому, что существуютъ разнообразныя взгляды на этотъ актъ и, притомъ, такіе, съ точки зрѣнія которыхъ невозможно даже разсматривать нашъ вопросъ, такъ и опредѣленіе понятія „общественное благо“ нужно въ виду разнообразныхъ же на него взглядовъ. Необходимо указать, стоимъ ли мы при рѣшеніи нашего вопроса на физически-экономической точкѣ зрѣнія или же на христіанской?

Прекрасный отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ преосвященный Антоній въ своей статьѣ „Общественное благо“¹⁾. Характеризуя понятіе „общественное благо“ съ точки зрѣнія христіанской и позитивной, авторъ, между прочимъ, пишетъ: „христіанство говоритъ: *заботься о цѣлостномъ достиженіи нравственнаго совершенства*, т.-е. люби, смиряйся и будь чистъ душою — тогда вокругъ тебя будетъ разрастаться *общее благо*. Напротивъ, позитивная культура говоритъ: всѣми неправдами старайся создать такой порядокъ, чтобы оградить карающими законами жизнь и имущество каждаго — тогда всѣмъ будетъ хорошо, а что *касается внутренней цѣнности людей*, то это предоставь каждому на свое усмотрѣніе: лишь бы другъ другу головъ не рѣзали“²⁾.

Единственная забота, отсюда, философа-позитивиста достигнуть счастья на землѣ, но счастья съ совершенно безразличнымъ нравственнымъ содержаніемъ, — счастья, какъ свободы отъ вѣншихъ бѣдствій, — экономического и правового равенства для наибольшаго числа людей. Вотъ конечная цѣль дѣятельности, вотъ то высшее благо, къ которому стремятся позитивисты.

Говорить о превосходствѣ христіанскаго взгляда на общественное благо, какъ внутреннее, духовное, предъ позитивнымъ — едва ли нужно. Послѣдователямъ послѣдняго взгляда, напр., можетъ ли быть извѣстнымъ то духовное благотвореніе, которое служить пробнымъ камнемъ братолюбія? „Утѣшить скорбящаго, — говорить пр. Антоній, — ободрить унывающаго, растрогать и умилиль грѣшника, вразумить гордеца — это не въ ихъ силахъ“³⁾. Единственно признаваемое ими

¹⁾ Цит. выше.

²⁾ Тамъ же, стр. 414—415.

³⁾ Тамъ же, стр. 418.

орудіе проповѣди — это обличеніе и насмѣшки... Не могутъ позитивисты и достигнуть той высочайшей цѣли, которая преслѣдуется христіанскимъ ученіемъ о благѣ общественномъ, а именно, приведеніе ближнихъ на путь совершенства и связаннаго съ нимъ блаженства¹⁾.

б) Съ христіанской точки зрѣнія, цѣль общественной дѣятельности, какъ выше нами замѣчено, состоитъ въ приведеніи ближнихъ на путь духовнаго совершенства и связаннаго съ нимъ блаженства. Коснемся теперь вопроса не о цѣли общественной дѣятельности только, но вообще о цѣли жизни человѣка, — о томъ высшемъ идеалѣ, къ которому онъ долженъ стремиться.

Стремленіе человѣка — найти цѣль жизни есть одна изъ коренныхъ его потребностей, потому что только цѣлью и опредѣляются дѣйствія человѣка, благодаря ей же и получаютъ свой характеръ — сознательныхъ. Самую жизнь человѣка можно понимать только, по словамъ Фихте²⁾, чрезъ эту конечную цѣль. Человѣческая цѣль какъ бы включена въ самое существованіе человѣка, и никто не можетъ существовать, не сознавая этого до нѣкоторой степени. „Задача философа заключается лишь въ томъ, чтобы довести это до яснаго сознанія“³⁾.

Сказаннымъ и объясняется только то, что вопросъ о цѣли жизни ставился и рѣшался въ самыя древнія времена, ставится и рѣшается также и въ настоящее время каждымъ мыслящимъ человѣкомъ.

Но, усиленно отыскивая рѣшеніе указаннаго вопроса, люди отвѣта на него искали совершенно не тамъ, гдѣ бы слѣдовало. Одни, какъ Конфуцій и его послѣдователи, совсѣмъ не находили въ существующей жизни — ея цѣли, а ожидали найти ея смыслъ въ пустотѣ, въ нирванѣ. Другіе верховную цѣль жизни видѣли исключительно въ удовольствіяхъ и отвращеніи отъ страданій⁴⁾, въ наибольшемъ благѣ

¹⁾ Тамъ же, стр. 432.

²⁾ Fichte, *éd. cit.*, p. 11.

³⁾ Макензи, стр. 186.

⁴⁾ По Леру, напр., конечная цѣль — „равенство; ради него совершались откровенія, дѣлались изобрѣтенія, велись войны, текла кровь и проливался потъ“... (Leroix. De l'égalité préface, X, p. 270 заимств. у Карьева, стр. 260).

всѣхъ людей или даже всѣхъ чувствующихъ созданий, равенство ихъ и т. д.¹⁾), — таковы утилитаристы²⁾).

Есть много и другихъ рѣшеній вопроса о цѣли жизни, но всѣ они не могутъ удовлетворить человѣка, а особенно христіанина. И это вполне понятно. Рѣшеніе вопроса о цѣли жизни возможно исключительно только съ христіанской точки зрѣнія. Такою цѣлью христіанство поставляетъ достиженіе высочайшаго блага, а этимъ высочайшимъ благомъ является христіанская, евангельская любовь³⁾). Въ истинной христіанской любви только и могутъ получать свое осуществленіе всѣ стремленія человѣческаго духа — единеніе съ высочайшимъ Богомъ („*Богъ любви есть, и пребывающій въ любви въ Бозѣ пребываетъ*“), единеніе съ ближними и пр. Человѣкъ, достигая высшаго блага, естественно, долженъ стремиться получить блага вѣчной жизни, сдѣлаться сонаслѣдникомъ Христу. Но чтобы достигнуть высшаго идеала, человѣкъ не только долженъ вѣровать въ Бога, но и подражать Ему въ жизни, вселить Его въ себя, сдѣлаться жилищемъ Бога, храмомъ Св. Духа. Но всего этого мало. Онъ долженъ любить Его и ближнихъ и не любовью язычниковъ, но какъ христіанинъ — до самоотверженія. Однимъ словомъ. христіанинъ долженъ имѣть вѣру, дѣйствующую любовью (Гал. V, 6). Итакъ, задача жизни человѣка — достиженіе имъ высочайшей любви, единеніе съ Богомъ и возвращеніе въ то благодатное состояніе, которое онъ потерялъ послѣ грѣхопаденія.

в) Спрашивается, какими же путями человѣкъ долженъ идти, чтобы осуществить фактически въ своей жизни указанную ему задачу? Евангеліе и исторія намѣчаютъ намъ два пути, слѣдуя по которымъ можно достигнуть высшаго блага. Это — *путь аскетизма* и *путь общественной дѣятельности*.

Говорить подробно про первый путь, какъ путь⁴⁾ къ до-

¹⁾ Разборъ утилитаризма см. у И. В. П о п о в а : „Естеств. нравств. законъ“, Сергіевъ Посадъ 1897 г.

²⁾ Представители этого направленія — Милль, Сентамъ и др.

³⁾ Даже антихристіанскій писатель Толстой замѣчаетъ: „чувство это, разрѣшающее всѣ противорѣчія жизни человѣческой и дающее наибольшее благо человѣку, знаютъ всѣ люди. Чувство это есть *любовь*“. „О жизнь“, стр. 105.

⁴⁾ Говоря объ аскетизмѣ, мы разумѣемъ, конечно, нравственно-христіанскій. Совершенно другой характеръ, на примѣръ, носили аскетическіе подвиги у нео-

стиженію высшаго блага, не будемъ, такъ какъ это непосредственно не входитъ въ нашу задачу. Охарактеризуемъ, поэтому, аскетическій путь только въ самыхъ краткихъ чертахъ для связи.

Жизнь человѣка очень часто сравнивается съ бурнымъ потокомъ, который поглощаетъ и уноситъ съ собою все, что попадаетъ ему на пути. И нельзя не отмѣтить, что такое сравненіе вполне справедливо. Достаточно, такъ сказать, попристальнѣе пригляднуться къ жизни, всмотрѣться въ ту непрерывную смѣну разныхъ направленій, борьбу противоположныхъ началъ, интересовъ и побужденій, чтобы видѣть, какъ велико сходство жизни человѣка съ бурнымъ потокомъ. Бурный жизненный потокъ всецѣло охватываетъ человѣка, увлекаетъ его въ борьбу, житейскія дразги и мелочи, несетъ его съ собою и или потопляетъ его въ своихъ волнахъ, или же выбрасываетъ на берегъ... Но не всѣ люди остаются пассивными объектами на пути жизненного потока. Есть лица, которыя энергично противостоятъ ему, не давая возможности унести себя по теченію. Такіе люди и есть христіанскіе аскеты.

Исключительное назначеніе человѣка христіанскіе аскеты (восточные) видятъ въ благочестивыхъ упражненіяхъ, созерцательныхъ размышленіяхъ, въ удаленіи отъ всего земнаго. Аскеты — это люди, высшіе интересы которыхъ преобладаютъ надъ житейскими, въ которыхъ несравненно сильнѣе заявляютъ себя потребности религіозно-нравственныя, чѣмъ всѣ другія, и т. д. Такого склада люди, само собою разумѣется, не могутъ чувствовать въ себѣ склонности къ житейскимъ дѣламъ, удовольствіямъ и земнымъ радостямъ, даже невиннымъ. Они въ полномъ смыслѣ послѣдователи заповѣди апостольской: *не любите міра, ни того, что въ мірѣ*¹⁾. Ихъ задача — привести свое душевное настроеніе

платониковъ и у католиковъ. Первые освобождали свою душу отъ нечистоты, которой она загрязнялась при вступленіи въ міръ. Съ точки же зрѣнія католиковъ, аскетизмъ есть жертва разгнѣванному Богу. Говорить о разныхъ крайнихъ взглядахъ на аскетизмъ мы не будемъ — это завело бы насъ слишкомъ далеко. Отрицательные взгляды слышатся даже до послѣдняго времени. См. Скабичевскаго „Аскетическіе недуги въ нашей современной интеллигенціи“. „Русская Мысль“ 1900 г., №№ 10—11.

¹⁾ Ср. „Письма Святогорца друзьямъ своимъ о св. горѣ Афонской“, ч. I, С.-Пб. 1850 г., письмо XIII, 184.

къ такому внутреннему спокойствію, которое составляетъ единственное необходимое условіе полнаго удовлетворенія религіозно-нравственныхъ потребностей человѣка.

Вотъ краткая характеристика аскетическаго пути достиженія высшаго блага. Ясно, что онъ представляетъ всѣ удобства къ тому, и никто не станетъ спорить противъ возможности получить спасеніе на пути аскетизма. Исторія вполне подтверждаетъ нашу мысль.

Не то нужно сказать про второй путь къ достиженію высшаго блага, путь общественной дѣятельности. Какъ выше уже было замѣчено — возможность усовершенствованія при заботахъ о благѣ общества оспаривалась и оспаривается: вопросъ до сихъ поръ остается неразрѣшеннымъ¹⁾. Какія же основанія даютъ намъ право утверждать совмѣстимость общественнаго служенія съ личнымъ спасеніемъ человѣка?

а) Первые основанія полной возможности совмѣстить личное спасеніе съ заботами объ общественномъ благѣ находимъ въ Библии. Изъ ветхозавѣтной исторіи достаточно вспомнить только пророковъ и благочестивыхъ царей, чтобы видѣть на ихъ жизни, какъ служеніе обществу вполне совмѣщалось съ ихъ личными заботами объ усовершенствованіи.

Но особенно ясныя и подробныя указанія находятся въ Новомъ Завѣтѣ. Приведемъ нѣкоторыя изъ нихъ. Св. ап. Іаковъ однимъ изъ условій истиннаго усовершенствованія человѣка признаетъ добрыя общественныя дѣла. „*Вѣра бо, говоритъ онъ, чиста и нескверна предъ Богомъ и Отцомъ сія есть, еже посѣщати сирыхъ и вдовицъ въ скорбѣхъ ихъ*“²⁾. „*Аще же братъ или сестра наши будутъ, говорятъ тотъ же апостоль, и лишени будутъ дневныя пищи, речетъ же имъ кто отъ васъ: идите съ миромъ, грѣйтесь и насыщайтесь: не дастъ же имъ требованія тѣлеснаго, кая польза*“³⁾. Добрыя дѣла

¹⁾ „Проходятъ, — по нѣскольکو поэтическому выраженію Толстого, — вѣка: люди узнаютъ разстояніе отъ свѣтилъ, опредѣляютъ ихъ вѣсъ, узнаютъ составъ солнца и звѣздъ, а вопросъ о томъ, какъ согласить требованія мичнаго блага съ жизнью міра, исключющаго возможность этого блага... остается нерѣшеннымъ для людей, — такимъ, какимъ онъ былъ и 5000 лѣтъ тому назадъ“. „О жизнь“, стр. 87.

²⁾ Соб. посл. Іакова I, 27.

³⁾ То же, II, 15—16; ср. Ис. I, 17; 1 Іоан. II, 10—11; гл. III, 15.

являются, далѣе, по слову евангельскому, даже самымъ лучшимъ средствомъ усовершенствованія. „Обаче отъ сущихъ дадите милостыню, говоритъ Господь фарисеямъ, особенно заботившимся о своемъ усовершенствованіи, и се вся чиста вамъ будутъ“¹⁾. Мытарь Закхей получилъ спасеніе именно за готовность послужить обществу — дѣлами благотворительности²⁾.

Высоко цѣнить слово Божіе особенно духовное благотвореніе. „Аще кто узритъ брата своего согрѣшающа грѣхъ не къ смерти, да проситъ и дастъ ему животъ“³⁾... „Больше сія не имамъ радости, да слышу моя чада во истинѣ ходяща“⁴⁾, говоритъ тотъ же апостоль.

Но особенно ясно выражаетъ Спаситель необходимость заботы другъ о другѣ въ своей прощальной бесѣдѣ къ ученикамъ. „Заповѣдь новую даю вамъ, да любите другъ друга“. Этотъ великій призывъ къ самоотверженной братской любви долженъ сознательно и разумно проводиться въ жизнь каждымъ истиннымъ христіаниномъ. Любовь — основной признакъ истиннаго воина Христова⁵⁾. „Эта любовь, — по словамъ блаж. Августина, — обновляетъ народы и изъ всего рода человѣческаго, разсѣявшагося по всему лицу вселенной, она содѣлываетъ и собираетъ новый народъ“... Предъ величіемъ христіанской, самоотверженной любви преклонялся даже древній развращенный языческій міръ. „Посмотрите, какъ христіане любятъ другъ друга, какъ готовы они умереть другъ за друга, какъ будто рождены они отъ одного и того же отца и одной и той же матери“, говорили язычники, по замѣчанію Тертуліана. „Они любятъ другъ друга, прежде чѣмъ узнаютъ“, говорилъ Минуцій Феликсъ.

1) Лук. XI, 41; ср. Ис. 58, 8; Дан. IV, 24.

2) Лук., XIX, 8, 9.

3) 1 Иоан. V, 16.

4) 3 Иоан. I, 4; ср. Иоан. XIII, 34; 1 Коринт. IV, 15.

5) По словамъ Л. Н. Толстого, „при христіанскомъ міровоззрѣніи любовь есть не необходимость и не приурочивается ни къ чему, а есть существенное свойство души человѣка. Человѣкъ любитъ не потому, что ему выгодно любить того-то и тѣхъ-то, а потому, что любовь есть сущность его души, потому что онъ не можетъ не любить. „Царство Божіе“, — ч. I, стр. 154. „Братя, — восклицаетъ Достоевскій, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и во грѣхѣ, его, ибо сіе ужь подобіе божеской любви и есть верхъ любви на землѣ“. „Братя Карамазовы“, стр. 368.

Какъ и всякое чувство въ человѣкѣ, любовь, для полнаго и всесторонняго развитія требуетъ благоприятныхъ условій и соответствующей среды. Общество вѣрныхъ, всё отношенія которыхъ строятся на любви, и есть та среда, которая возвращаетъ и укрѣпляетъ любовь въ душѣ отдѣльныхъ членовъ его, — это питомникъ и школа любви.

Далѣе, Самъ Господь Иисусъ Христосъ служилъ обществу — благотворилъ, училъ, исцѣлялъ больныхъ, т.-е. дѣлалъ все то, что требуется и отъ каждаго христіанина, какъ залогъ его усовершенствованія, достиженія высшаго блага и пр. Св. апостолы слѣдовали пути своего Учителя. Вся жизнь ихъ положительно была подвигомъ общественнымъ, служеніемъ обществу и ихъ личное спасеніе, такъ сказать, связывалось въ сознаніи послѣдователей Христа до того крѣпкими узами, что для нихъ трудно было указать, гдѣ кончается одно и начинается другое. Служа личному усовершенствованію, они вмѣстѣ съ тѣмъ служили и обществу.

б) Не менѣе ясныя свидѣтельства полной совмѣстимости личнаго спасенія съ заботами о благѣ общества мы находимъ и въ исторіи. Вспомнимъ ли историческихъ дѣятелей древнехристіанской эпохи (напр. св. мученика епископа Кипріяна, епископа Поликарпа, св. Іоанна Златоуста, Василія Великаго, Григорія Богослова и др.), или дѣятелей русской Церкви и государства (напр. св. кн. Владиміра, св. Алексія, митрополита Московскаго, и др.), то ясно увидимъ въ ихъ лицахъ очевидныхъ свидѣтелей нашей мысли. Но не исторія только давно-прошедшаго времени является свидѣтельницею, и не лица только, такъ сказать, свыше одаренныя могли совмѣстить эти два, повидимому, противоположныя начала.

Если обратить вниманіе на самыхъ обыкновенныхъ людей — современныхъ или почти намъ современныхъ, то и они также подтверждаютъ нашу мысль. Сельскій учитель, всецѣло посвятившій себя педагогической дѣятельности, вдали отъ культурныхъ центровъ, перебивающійся отъ нужды со дня на день, не совмѣщаетъ ли въ своемъ лицѣ самоусовершенствованіе и заботу о благѣ общества... А что сказать про многочисленный сонмъ пастырей Церкви Христовой, миссіонеровъ, врачей и пр.? Не служатъ ли всё эти лица человечеству, но, заботясь о немъ, исполняя, конечно, честно свой

долгъ, не спасаютъ ли они вмѣстѣ съ тѣмъ и своей собственной души? Изъ многочисленныхъ примѣровъ такихъ дѣятелей намъ невольно припоминается имя одного изъ замѣчательнѣйшихъ людей недавняго времени. Имя — О. П. Гаазъ ¹⁾. Нѣтъ нужды воспроизводить біографическія данныя объ этомъ великомъ другѣ человѣчества, — они должны быть извѣстны каждому русскому человѣку. Приведемъ только хотя одну выдержку изъ его рукописнаго сочиненія „*Appel aux Femmes*“, въ которомъ съ наибольшою силою обнаруживаются тѣ нравственныя и религіозныя начала, которыми проникнута была жизнь этого великаго филантропа. „Вы призваны содѣйствовать перерожденію общества, — пишетъ Гаазъ, обращаясь къ женщинамъ, — и этого вы достигнете, дѣйствуя и мысля въ духѣ кротости, терпимости, справедливости, терпѣнія и любви. Содѣйствуйте, по мѣрѣ силъ, учрежденію и поддержанію больницъ и пріютовъ для неимущихъ, для сиротъ... Пусть требованіе блага ближняго одно направляетъ ваши шаги! Не бойтесь возможности униженія... *Toropites vous de pratiquer le bien! Umitez vous à combattre le mal*“ ²⁾.

Такою проповѣдью любви проникнута вся книга Федора Петровича. И это не были только слова. Нѣтъ, „авторъ, — по замѣчанію его біографа, — отразился въ ней какъ въ зеркалѣ, и то, что сказано имъ *posltъ* смерти, только освѣщаетъ и подкрѣпляетъ то, что дѣлалъ онъ *при жизни*“ ³⁾.

А десять тѣтъ тому назадъ скончавшійся оптинскій старецъ Амвросій, которому скорбящія и обремененныя, искавшіе и находившіе у него и утѣшеніе и ободреніе — подкрѣпленіе, не давали покоя — не давали минуты подумать о своемъ личномъ спасеніи даже на смертномъ одрѣ его! А доселѣ, благодареніе Богу, здравствующій досточтимый о прот. Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ (Кронштадтскій)! Кому не извѣстна его неустанная — денноночная — многоплодная даже въ внѣшне матеріальномъ отношеніи духовно-просвѣтительная и благотворительная дѣятельность! Но вѣдь въ собственномъ смыслѣ общественная и даже можно сказать, государственная дѣятельность есть его „жизнь во Христѣ“, какъ

¹⁾ Біограф. очеркъ К о н и, „О. П. Гаазъ“, „Вѣстникъ Европы“ 1897 г., т. I-й.

²⁾ Тамъ же, стр. 513.

³⁾ Тамъ же, стр. 514.

выразительно имъ самимъ названы его дневники-записи его сердечныхъ думъ, молитвенныхъ чувствъ и расположений.

в) Обратимъ, наконецъ, вниманіе на тѣ внутреннія основы, которыя побуждаютъ человѣка свое личное усовершенствованіе соединять съ заботами о благѣ ближнихъ. Основы эти можно назвать психологическими.

Человѣкъ, какъ существо разумное и свободное, въ самомъ основаніи своемъ есть вмѣстѣ съ тѣмъ и существо общественное. Въ дѣйствительности, фактически каждая личность и принадлежитъ къ какой-нибудь общественной организаціи. Изолированная личность не мыслима. Аристотель справедливо сказалъ, что „кто неспособенъ жить въ обществѣ или кто не нуждается въ немъ, потому что онъ самоудовлетворенъ, тотъ или Богъ, или скотъ ¹⁾“. Новѣйшій философъ Милль замѣчаетъ: „общественное состояніе кажется человѣку такимъ естественнымъ, такимъ необходимымъ и такимъ обычнымъ, что онъ никогда не можетъ себя представить иначе, какъ членомъ общества“ ²⁾), „да и разумъ пояспяетъ человѣку, — добавляетъ Вормсъ, — что первое благо, котораго онъ долженъ искать, — это союзъ съ себѣ подобными“ ³⁾).

Какъ существо общественное человѣкъ чуждается уединенія ⁴⁾, замкнутости въ свое „я“ ⁵⁾ и т. д. Напротивъ, у него есть постоянная склонность не только дѣлать центромъ самого себя, но и отдавать себя другимъ. Это вполне и объясняетъ

¹⁾ Макензи, стр. 138.

²⁾ Тамъ же, стр. 145.

³⁾ Вормсъ, „Общественный организм“. С.-Пб. 1897 г., стр. 222.

⁴⁾ Нѣкоторые изъ крайнихъ писателей совершенно даже отвергаютъ возможность уединенія. Такъ, напр., Вормсъ говоритъ: „неужели въ самомъ дѣлѣ думаютъ, что человѣкъ можетъ жить въ одиночествѣ? Приводятъ примѣры тому. Но, во-первыхъ, они очень рѣдки. Во-вторыхъ, если люди и могли существовать при подобныхъ условіяхъ, то только благодаря тѣмъ свѣдѣніямъ, которыя они приобрѣли въ обществѣ... человѣкъ не можетъ сохранить челоѣчности внѣ общества“. Цит. в., стр. 26—27, ср. Бѣлинскаго, т. VII, стр. 557, 573, т. VI, стр. 44—46.

⁵⁾ Нѣкоторые же изъ новѣйшихъ философовъ считаютъ уединеніе не только возможнымъ, но и наивысшимъ благомъ для себя. „И все же, — говоритъ Ницше, — я богаче всѣхъ сокровищами — я одинокій; вѣдь вы были моими, а я и теперь вашъ“ („Похоронная пѣсня“, стр. 11). „Остерегайся добрыхъ и справедливыхъ! Они охотно распнутъ тѣхъ, кто обрѣлъ свою добродѣтель — они ненавидятъ одинокаго“, стр. 73, ср. 75. Ф. Ницше, „Такъ говорилъ Заратустра“. Пер. Васильева. С.-Пб. 1899 г.

намъ постоянное стремленіе каждаго мыслящаго человѣка устроить свою жизнь такъ, чтобы его силы и способности не пропадали въ немъ только, а и были бы полезны и для другихъ людей.

Спасеніе человѣка, напр., никогда не можетъ быть полнымъ, когда онъ живетъ въ одиночку, безъ духовнаго общенія съ другими людьми, безъ средства проявить въ возможной широтѣ любовь къ нимъ и воспользоваться взаимною любовью ихъ къ себѣ.

Нашъ идеаль, далѣе, находить свое восполненіе и воплощеніе въ жизни общества, и только въ общественной жизни мы можемъ познать его осуществленіе.

Разбираемый нами психологическій законъ подмѣченъ былъ еще въ глубокой древности. Философъ Платонъ, напр., говоритъ: „кто божественъ по душѣ, тотъ, найдя человѣка прекраснаго душою, начинаетъ его образовывать, стремится родить въ немъ добродѣтель; въ общеніи съ прекраснымъ онъ рождаетъ и развиваетъ то, чѣмъ давно беременѣлъ“¹⁾...

Итакъ, все сказанное ясно показываетъ значеніе указаннаго закона вообще для всей жизни человѣка. Но его значеніе особенно велико, въ частности, и въ религіозно-нравственныхъ стремленіяхъ человѣка. Заботясь о своемъ личномъ усовершенствованіи, человѣкъ не можетъ, конечно, хладнокровно относиться къ судьбѣ окружающаго его общества и, воплѣ естественно, начинаетъ заботиться о немъ. Что такая потребность существуетъ у человѣка, ясно видно хотя бы на примѣрѣ тѣхъ же аскетовъ. Несмотря на желаніе полного уединенія отъ интересовъ общества, они прямо или косвенно все-таки служили ему и, конечно, служили не потому, что не могли укрыться отъ общества, а именно вслѣдствіе указанной выше коренной потребности человѣка — избытокъ своего „я“ перенести на другихъ людей.

По другому психологическому закону, всякое дѣло человѣка можетъ имѣть наибольшій успѣхъ только при совмѣстной дѣятельности нѣсколькихъ людей. Отдѣльный же человѣкъ достигаетъ своей цѣли только потому, что онъ помогаетъ другимъ достигать ихъ цѣли. „Индивидуумы, такъ сказать, пополняютъ другъ друга“²⁾. А нѣкоторыя цѣли безусловно

¹⁾ Платонъ, „Диалогъ Пиръ“, стр. 202—205, т. IV, переводъ Карпова.

²⁾ Гейдлингъ, стр. 150, ср. Мартенсена, т. I, стр. 222.

могутъ быть достигнуты только общимъ трудомъ. Особенно это нужно сказать по отношенію къ религіозно-нравственному самоусовершенствованію человѣка.

Такъ, человѣкъ, истинно стремящійся къ усовершенствованію, чувствуетъ, сколько трудности представляется для него на пути къ его цѣли. Отсюда естественная потребность искать опоры въ окружающемъ его обществѣ. Но общество не всякое можетъ оказать поддержку человѣку въ его нравственномъ усовершенствованіи, а только такое, которое состоитъ изъ усовершенствованныхъ членовъ. Тогда-то естественно человѣку-аскету заботиться о благѣ общества, усовершенствованіи его, чтобы, въ свою очередь, и общество помогало ему въ его стремленіяхъ къ собственному усовершенствованію. „Отдѣльная личность, — по словамъ Мартенсена, — есть только гражданинъ, членъ цѣлаго царства, и поэтому можетъ сдѣлаться совершеннымъ только вмѣстѣ со всѣмъ народомъ Божиимъ на землѣ“¹⁾. По очень рельефному мнѣнію Вормса, человѣкъ непремѣнно даже долженъ проникнуться убѣжденіями, что „онъ не можетъ жить безъ другихъ людей... живя благодаря имъ, и онъ долженъ жить для нихъ“²⁾.

Таковы внутреннія, психологическія побужденія у человѣка къ заботамъ о благѣ общества.

III.

Итакъ, какой же выводъ можно сдѣлать изъ всего сказаннаго, какой отвѣтъ можно дать на предложенный вопросъ?

Единственнымъ отвѣтомъ на вопросъ — можетъ ли личное спасеніе быть совмѣщено съ заботами о благѣ общества — должно быть, по нашему мнѣнію, только *полное утвержденіе возможности получить спасеніе при заботахъ о бластѣ общества, понимаемомъ въ чисто христіанскомъ, конечно, смыслѣ, а не позитивномъ.*

Несомнѣнно, что такое совмѣщеніе обязанностей слишкомъ трудно для несовершенной природы человѣка. „Служеніе общественному благу въ христіанскомъ пониманіи требуетъ

¹⁾ Мартенсенъ, т. 2, стр. 173.

²⁾ Вормсъ, стр. 222.

самоотреченія и любви — это *путь креста*¹⁾. По это ни въ какомъ случаѣ не можетъ устрашать человѣка-христіанина. Для него не страшны страданія, не страшень самый жестокий подвигъ! Христось, предвидя тѣ трудности, какія человѣкъ будетъ претерпѣвать въ мірѣ, соединяя заботы о немъ со своимъ собственнымъ усовершенствованіемъ, сказалъ: „въ мірѣ скорбни будете, но держайте, яко азъ побѣдихъ міръ“²⁾. „Аще міръ васъ ненавидитъ, въдите, яко мене прежде васъ возненавидѣ“³⁾. Съ такою нравственною поддержкою для истиннаго христіанина не будетъ трудень никакой путь, никакой подвигъ...

По утверждая такъ рѣшительно возможность спасенія при заботахъ объ общественномъ благѣ, не отрицаемъ ли мы этимъ институтъ строгаго созерцательнаго аскетизма? Нѣтъ. Выше уже было указано, что аскетизмъ есть также одинъ изъ путей къ достиженію высшаго блага. Какъ путь высшаго нравственнаго совершенства, онъ имѣетъ глубочайшія основанія въ Евангеліи⁴⁾ и, по своей высотѣ, предназначенъ только для тѣхъ, „кто можетъ вмѣстить“.

Трудно, конечно, говорить, который путь усовершенствованія тяжелѣе: отшельничество ли, или самоусовершенствованіе при заботахъ о благѣ общества. И тотъ и другой требуютъ подвига „отреченія отъ міра и яже въ немъ“. И тѣ и другіе должны нести одинъ и тотъ же путь лишений и скорбей и, по слову апостола, быть „плачущіе, якоже не плачущіе, и радующіеся, якоже не радующіеся, и купующіи, якоже не содержаще; и требующіе міра сего, якоже не требующіе“⁵⁾.

Отмѣтимъ только, въ заключеніе, что путь строгаго аскетизма, совершенное отреченіе отъ міра и заботъ о немъ, какъ показываетъ исторія, никогда не былъ фактически осуществляемъ. Онъ (путь) былъ только высшимъ идеаломъ для древняго подвижника, остается такимъ же и для современнаго. Въ самомъ дѣлѣ, кого бы мы ни вспомнили изъ исторіи древней Церкви или новой, всѣ подвижники такъ или иначе

1) Еп. Антоній. „Обществ. благо“, стр. 437.

2) Иоан. XVI, 53, ср. I Коринѣ. XV, 58.

3) Иоан. XV, 18, ср. Иоан. III, 13.

4) Мѣ. VIII, 34; X, 37—38; XIX, 29 и др.

5) I Коринѣ. VII, 29—31.

служили обществу: одни — непосредственнымъ наставленіемъ вѣрующихъ¹⁾, другіе — наученіемъ дѣтей²⁾, приготовленіемъ ихъ къ высшему служенію Церкви³⁾, борьбою съ ересями и расколами⁴⁾, благотворительностію⁵⁾ и пр. По особенно вліяли они на общество и служили ему примѣромъ св. жизни⁶⁾, молитвою за міръ⁷⁾ и пр.

Такимъ образомъ, христіанскій отшельникъ, хотя и отрекался отъ міра, но внутренняя — духовная связь его съ міромъ чрезъ это становилась только сильнѣе, а его нравственное вліяніе на міръ дѣлалась шире и глубже. Отшельникъ бѣжалъ отъ міра, но міръ отыскивалъ его и требовалъ отъ него отвѣта на свои нужды и запросы... и отшельникъ отвѣчалъ на эти запросы, несмотря на свое внутреннее стремленіе къ полному отреченію, потому что „кто можетъ пособить, — скажемъ словами преосв. Антонія, — этимъ духовнымъ страдальцамъ, какъ не тотъ, чья душа не сжимается, какъ улитка, при прикосновеніи всего шероховатаго, не бережетъ себя отъ всякаго грубаго отношенія со стороны ближняго къ проявленному ему участию“⁸⁾.

А если когда и удавалось аскетамъ нѣкоторое время прожить въ совершенномъ уединеніи, то на это должно смотрѣть только какъ на подготовительный подвигъ къ служенію обществу.

¹⁾ Даже такіе отшельники, какъ Симеонъ Столпникъ. Изъ русскихъ — старецъ Адрианъ (см. „Достопамят. событія о. Адріана, подвижника югскаго“. С.-Пб. 1862 г., стр. 41—43).

²⁾ См., напр., правила для училищъ у св. Василия. Твор., томъ V. Прав. 15, стр. 132—134. М. 1848 г.

³⁾ Напр. св. Іоаннъ Златоустъ.

⁴⁾ Напр., инокъ Афроатъ нарочно оставилъ уединеніе и предсталъ предъ имп. Валентомъ, обличая его. См. „Жизнь Іоанна Златоуста“, стр. 37. М. 1860 г.

⁵⁾ См. примѣры у „Палладія Лавсаякъ“, стр. 206. Въ Россіи — Троице-Сергіева лавра въ години бѣдствій.

⁶⁾ См. у Аванасія В. „Жизнь Антонія“, стр. 207—208.

⁷⁾ Тамъ же, а также молитва Сергія прец. за побѣду русскаго оружія.

⁸⁾ Еп. Антоній. „Полное собр. сочиненій“, т. III, Казань 1900 г., стр. 143. Даже Ницше замѣчаетъ вліяніе отшельника на міръ. См. его „Человѣческое, слишкомъ человѣческое“, стр. 206—207, пер. Соколовой, изд. Ефимова.

Деистическія теоріи происхожденія религіи.

(Богословско-апологетическій очеркъ)¹⁾.

Основное понятіе, которое характеризуетъ деизмъ, это — сильно развитое понятіе о трансцендентности Божества. Міръ и Богъ представляются живущими отдѣльной, вполне самостоятельной жизнію. Пѣтъ также между Богомъ и человекомъ живого взаимоотношенія, которое является условіемъ и сущностью религіи. Человѣкъ самъ изъ глубины своего разума можетъ производить тѣ понятія, которыя составляютъ содержаніе религіи. Декартъ, родоначальникъ новой философіи, своей теоріей о врожденности идей положилъ первыя сѣмена деизма. Если человѣку врождены религіозныя идеи, то стоитъ ему углубиться въ себя самого, чтобы создать извѣстныя религіозныя представленія и образовать опредѣленныя религіозныя отношенія. Отсюда религія опредѣлялась докантовскими деистами и раціоналистами, какъ совокупность теоретическихъ познаній о Богѣ, приобрѣтаемыхъ самостоятельностью нашего разума, и установленіе, на основаніи этихъ познаній, нашихъ отношеній къ Божеству. Деизмъ велъ, такимъ образомъ, къ *естественной, раціоналистической* религіи.

Но ни тотъ, ни другой признакъ не можетъ быть приложенъ къ религіи. Всякая религія непременно выходитъ изъ признанія опредѣленныхъ отношеній *Бога* къ міру и человѣку. Въ религіи человѣкъ стремится осуществить свою жизнь по образу Божію. Но такъ какъ осуществить такую жизнь своими силами, безъ помощи Божества, человѣкъ не можетъ, то все его отношеніе къ Богу, при деистическомъ воззрѣніи, въ дѣй-

¹⁾ Изъ уроковъ по Основному Богословію въ Виеанской семинаріи.

ствительности должно бы свестись только къ напрасному желанію убѣжать и скрыться отъ лица Божія. Другими словами: никакой религіи у человѣка при такихъ условіяхъ не могло бы возникнуть. Религія существуетъ лишь въ силу увѣренности человѣка, что не онъ только одинъ стоитъ въ обязательныхъ отношеніяхъ къ Богу, но и Самъ Богъ стоитъ въ свободномъ отношеніи къ человѣку, что Богъ прежде всего можетъ прощать человѣка, а потомъ можетъ помогать ему, научать его и управлять всею его жизнію. Фактомъ этой увѣренности опредѣляется существенный моментъ религіи — молитва. Молитва не явилась только съ извѣстнаго времени среди людей и не служитъ только отголоскомъ благочестиваго преданія или добраго обычая. Она есть необходимое выраженіе нашего взаимообщенія съ Богомъ и непосредственной связи съ Нимъ въ полной надеждѣ, что Богъ чувствуетъ за одно съ Своими разумными созданіями, слушаетъ ихъ прошенія, жалѣетъ ихъ въ нуждѣ и является близкимъ помощникомъ имъ. Молитва, по образному выраженію, есть дыханіе нашей души, но дышать нельзя безъ воздуха. Если бы намъ присуща была потребность молиться, а между тѣмъ никто не слышалъ бы насъ, то устройство нашей природы было бы бессмысленно. Богъ слышитъ и любить насъ, ибо любить Его есть наша потребность. Поэтому у всѣхъ народовъ, безвѣстныхъ и знаменитыхъ, у варварскихъ и цивилизованныхъ, на всякомъ шагу встрѣчаются дѣйствія и формулы молитвеннаго воззванія, свидѣтельствующія о томъ, что божество принимаетъ дѣятельное участіе въ судьбахъ жизни человѣчества. Итакъ, не можетъ быть религіи въ собственномъ смыслѣ слова *естественной*.

Столь же недопустима возможность религіи *раціональной*. По справедливому замѣчанію философа Шеллинга, „безъ активнаго вліянія Бога, Который не есть только предметъ созерцанія, не можетъ быть никакой религіи, потому что религія предполагаетъ дѣйствительное, реальное (а не мыслимое только) отношеніе человѣка къ Богу... Поэтому въ предѣлахъ умственнаго научнаго знанія нѣтъ никакой религіи, слѣдовательно, вообще нѣтъ никакой религіи разума“. Это и понятно. Религія не есть просто сводъ вѣроучительныхъ положеній, а жизнь, дѣло воли и чувства человѣка. Знаніе еще не дѣлаетъ человѣка благочестивымъ, и правотѣ —

вѣрующимъ. Какъ ни важно и необходимо участіе разума въ воспріятіи и усвоеніи христіанскаго вѣроученія, но есть много религіозныхъ истинъ, непостижимыхъ для ума живое усвоеніе которыхъ невозможно безъ участія сердца. Да и о всѣхъ вообще религіозныхъ истинахъ нужно сказать, что онѣ, будучи воспріяты однимъ умомъ, не могутъ быть живымъ началомъ тѣхъ многообразныхъ психическихъ явленій, которыя составляютъ содержаніе религіи.

Взглядъ Канта на религію. Среди деистическихъ гипотезъ о происхожденіи религіи особенное вниманіе обращаетъ на себя ученіе Канта. Переломъ мысли, произведенный этимъ великимъ германскимъ философомъ (1724—1804 гг.), отразился и на постановкѣ и рѣшеніи вопроса о сущности и происхожденіи религіи. Существенное отличіе Канта отъ прежняго деистическаго раціонализма состоитъ въ томъ, что источникъ религіи онъ искалъ не въ теоретическомъ разумѣ, а въ нравственномъ сознаніи или, по его терминологіи, въ разумѣ практическомъ. Практической разумъ, по ученію Канта, автономенъ (самозаконенъ), и всѣ религіозныя отношенія, создаваемые имъ, возникаютъ безъ активнаго вліянія Бога на человѣка.

Значеніе Канта въ вопросѣ о религіи несомнѣнно и велико. Въ „Критикѣ чистаго разума“ онъ проводитъ совершенно вѣрную мысль, что теоретическій разумъ человѣка, одинъ и самъ по себѣ, не можетъ быть источникомъ религіозной идеи, что разсудочно нельзя убѣдиться въ бытіи Божіемъ. Это — отрицательная заслуга Канта, но есть и положительная. Онъ показалъ, что религіозная вѣра, несмотря на свою теоретическую недоказуемость, имѣетъ безусловное право на существованіе вслѣдствіе своей неразрывной связи съ нравственно-практическими стремленіями человѣческаго духа. Религія, другими словами, есть постулатъ (требованіе) нравственнаго чувства. Религіозная вѣра есть, такимъ образомъ, не только мысль, рядъ отвлеченныхъ истинъ, но внутреннее состояніе человѣка, фактъ, переживаемый вѣрующимъ. Кантовская мысль о нравственно-практическомъ элементѣ въ религіозной вѣрѣ оказалась весьма плодотворной; она была принята въ апологетику и сослужила ей добрую службу. Теперь открылась возможность установить эмпирической или, лучше, этической путь познанія религіозной и въ частности

христіанской истины, на которомъ первое мѣсто принадлежитъ нравственному фактору (дѣятелю) или волѣ. Если религія есть внутренне-субъективный или психологическій фактъ, то и оправданіе ея возможно на пути психологическаго переживанія, внутренняго религіознаго опыта, т. е., иначе говоря, на основѣ эмпирической, а не разсудочной.

Но осудивъ рѣшительно разсудочность въ области вѣры, Кантъ самъ впалъ въ разсудочный формализмъ, когда сталъ въ „Критикѣ практическаго разума“ выяснять, какимъ именно образомъ вѣра въ Бога основывается на нашихъ нравственно-практическихъ постулатахъ. Очевидное несоотвѣтствіе между степенью добродѣтели и счастья здѣсь на землѣ, при коренномъ нравственномъ требованіи такого соотвѣтствія, приводитъ человѣка къ мысли о Богѣ, какъ Устроителѣ этого соотвѣтствія въ жизни будущей. Такъ возникаютъ, по Канту, основныя религіозныя идеи — бытія Бога и безсмертія души. Не трудно видѣть, что выведеніе этихъ идей изъ требованій нравственнаго самосознанія есть то же раціональное построеніе ихъ при помощи умозаключающаго разсудка, противъ котораго Кантъ такъ сильно вооружается въ „Критикѣ чистаго разума“. Итакъ, Кантъ въ сущности самъ является раціоналистомъ.

Мы отмѣтили непослѣдовательность въ воззрѣніяхъ Канта. Перейдемъ теперь къ изложенію его ученія о сущности религіи. Опредѣленіе ея Кантъ даетъ въ своемъ сочиненіи: „Религія въ предѣлахъ чистаго разума“. По мнѣнію Канта, религія заключается въ признаніи человѣкомъ всѣхъ своихъ нравственныхъ обязанностей, какъ заповѣдей Божіихъ. Это не значить, что нравственныя обязанности, составляющія сущность религіи, божественнаго происхожденія, но онѣ могутъ быть разсматриваемы, какъ бы божескія, потому что имѣютъ безусловное значеніе, являясь *необходимыми* требованіями присущаго намъ нравственнаго закона. Изъ той же формулы Канта мы видимъ, что религія по своему содержанию совпадаетъ съ моралью. Истинное богопочтеніе, по Канту, есть лежащая въ основаніи нравственныхъ дѣйствій нравственная настроенность. „Все же, что кромѣ добраго образа жизни человѣкъ думалъ бы еще сдѣлать, чтобы быть угоднымъ Богу, есть религіозное заблужденіе и искаженіе богопочтенія“. Вотъ содержаніе такъ называемый „чистой

религіозной вѣры“ у Канта. Эта чистая религіозная вѣра, по его мнѣнію, имѣетъ характеръ всеобщности и необходимости. Поэтому въ собственномъ смыслѣ можетъ быть только одна религія, а не различныя религіи. Всѣ такъ называемыя положительныя историческія религіи обязаны своимъ происхожденіемъ слабости людской, зависящей отъ господствующаго въ человѣчествѣ „радикальнаго зла“.

Остановимся здѣсь и посмотримъ, правъ ли Кантъ. Религія, несмотря на самую тѣсную связь ея съ нравственностію, имѣетъ для человѣка не только практическое, но и теоретическое значеніе, какъ совокупность извѣстныхъ понятій о Богѣ и о мірѣ сверхчувственномъ, какъ извѣстное міросозерцаніе, а не какъ практической только мотивъ. Въ человѣкѣ есть потребность религіознаго знанія о Богѣ и Его отношеніяхъ къ міру и людямъ; въ человѣкѣ есть потребность живого ближайшаго общенія съ Богомъ, связаннаго съ сознаніемъ своей грѣховности и вины предъ Богомъ; въ немъ есть, наконецъ, стремленіе не просто быть только добрымъ, но и угодить Богу, выражающееся въ религіозныхъ дѣйствіяхъ, обрядахъ, благочестивыхъ подвигахъ и пр. Вообще, религія соединяетъ всѣ элементы души въ живомъ общеніи съ Богомъ. Насильственное ограниченіе религіи одною нравственностію вредно для самой нравственности, объ интересахъ которой такъ заботливо ревновалъ Кантъ. Его „разумная религія“ уничтожала себя тѣмъ, что отвергала высшій и самый жизненный мотивъ нравственной дѣятельности—желаніе быть угоднымъ Богу, протекающее изъ любви къ Нему. Итакъ, самый интересъ нравственности требуетъ признанія дѣйствительной религіозной связи между Богомъ и человѣкомъ, т. е. „положительной“ или откровенной религіи, въ которой дѣятелемъ являлся бы не только человѣкъ, но и Богъ. Въ этомъ живомъ общеніи съ Богомъ человѣкъ обрѣтаетъ новую нравственную силу, которой не можетъ дать ему отвлеченное сознаніе закона. Къ признанію необходимости такой связи ведетъ не одно только понятіе о нравственности, но и самое понятіе о Богѣ, какъ Существо живомъ и личномъ, слѣдовательно, немыслимомъ безъ живыхъ отношеній къ человѣку. Что такого рода отношенія, которыя мы называемъ религіозными, суть необходимый логическій результатъ подобнаго понятія о Богѣ, это не могло укрыться

отъ проніцательнаго ума Канта, и онъ дѣлаетъ уступку законамъ логики, допуская, въ противорѣчіе себѣ, возможность откровенія и сверхъестественныхъ дѣйствій со стороны божества. Но эта уступка, нужно сознаться, очень жалкая и недостойная мудреца. Истинный рационалистъ, по мнѣнію Канта, „не можетъ ни отрицать возможности откровенія, ни оспаривать его необходимости, но долженъ считать его несущественнымъ для религіи“, чѣмъ-то такимъ, о чемъ знать нѣтъ необходимости и что можно считать недѣйствительнымъ. Но еще любопытнѣе и слабѣе разсужденія Канта о чудесахъ. Чудеса нравственныхъ—дѣйствій благодати—Кантъ рѣшительно не допускаетъ въ свою естественную религію. Физическія же чудеса возможны, но Кантъ ограничиваетъ эту возможность только давно прошедшими временами, въ настоящее время она не должна имѣть мѣста, поэтому и „благоразумныя правительства приняли за правило допускать, что въ древности бывали чудеса, но новыхъ не дозволять“.

Отношеніе Канта къ христіанской религіи такъ же односторонне и несправедливо. Онъ ставитъ себѣ прекрасную задачу—не столько оправдать догматы предъ судомъ исторической критики, сколько изслѣдовать, каково ихъ значеніе для человѣческой жизни въ нравственномъ отношеніи. Онъ находитъ, что христіанскіе догматы заключаютъ въ себѣ глубокія этическія истины, но тутъ же онъ выставляетъ требованіе, чтобы историческій и догматическій элементъ религіи безусловно подчинился внутреннему и этическому. Историческая вѣра имѣетъ только временное и символическое значеніе. То, о чемъ Библія повѣствуетъ, какъ о ви́шнихъ историческихъ событіяхъ, нужно истолковывать, какъ внутреннія духовныя отношенія въ душѣ человѣка. Но Кантъ не замѣчалъ всѣхъ тѣхъ слѣдствій, которыя вытекали изъ того, что онъ вѣрилъ въ символическій характеръ религіозныхъ понятій. Символы не могутъ обладать принудительнымъ характеромъ и должны быть дѣломъ свободнаго, личнаго выбора, такъ что моя „потребность разума“ можетъ найти болѣе привлекательные и удачные символы, чѣмъ общепризнанные. Этическое истолкованіе христіанства вело къ такъ называемому бездогматическому христіанству. Особенно сильнымъ отрицаніемъ догматической стороны христіанства заявила себя

Ричлианская философская школа, такъ популярная въ послѣднее время. Вліяніе Канта на послѣдующую философскую мысль было вообще громадно. И Ричль усвоилъ себѣ общую точку зрѣнія Канта, что религія должна удовлетворять исключительно практической сторонѣ человѣческаго духа. Религіозныя идеи и истины имѣютъ практическую цѣнность для человѣка.

Отсюда содержаніе религіи должно быть сведено къ сужденіямъ пракческаго характера или, иначе, „къ сужденіямъ цѣнности“. Извѣстный нѣмецкій историкъ-богословъ Гарнакъ, принадлежащій къ Ричлианской школѣ, раскрываетъ эту общую мысль въ примѣненіи къ христіанству такъ: „евангеліе не есть какое-либо теоретическое ученіе или міропониманіе... Оно есть настроеніе, потому что говоритъ намъ не о томъ, какова сущность его объектовъ: Бога, Иисуса Христа и пр., а говоритъ лишь о томъ, почему цѣнны вещи и силы, съ которыми мы имѣемъ дѣло... Оно говоритъ намъ о томъ, какую цѣнность имѣетъ человѣческая душа, смиреніе, милость, чистота, крестъ, и какъ мало цѣнности имѣютъ земныя блага и заботливость о поддержаніи земной жизни“. Въ основной мысли ричлистовъ, несомнѣнно, много правды. Дѣйствительно, истинно религіознымъ человѣкомъ мы можемъ назвать лишь того, кто внутренне, практически переживаетъ значеніе религіозныхъ истинъ для своей личной жизни и, такимъ образомъ, убѣждается въ ихъ цѣнности. Этимъ объясняется, почему не всѣ люди религіозны, несмотря на исповѣданіе ими извѣстной религіи. Этимъ же объясняется возникновеніе и развитіе атеизма. Но полное ограниченіе содержанія религіи практическою цѣнностью ея во всякомъ случаѣ односторонне. Практическое переживаніе религіознаго настроенія обязательно должно связываться съ теоретическимъ представленіемъ о Богѣ. Религіозныя сужденія свидѣтельствуютъ не о томъ только, какую практическую цѣнность имѣютъ религіозные предметы, но вмѣстѣ съ этимъ они выражаютъ дѣйствительное содержаніе указанныхъ предметовъ. Если я, напр., говорю, что Богъ есть любовь, то этимъ высказываю не то только, что Богъ субъективно мнѣ представляется, какъ любовь, или что Богъ имѣетъ для меня значеніе, какъ любовь, но то, что это свойство божественной природы существуетъ дѣйствительно. Поло-

женіе: „люди грѣшны“ выражаетъ не только то, что люди представляютъ себя грѣшниками, но фактъ дѣйствительной грѣховности человѣка. Положеніе: „люди искуплены Бого-человѣкомъ“ означаетъ не то, будто люди представляютъ себя искупленными, но обозначаетъ дѣйствительный фактъ искупленія. Существующее въ каждой религіи откровеніе утверждаетъ эту объективную сторону религіи. Оно повѣствуетъ о томъ, что такое Богъ въ Его существѣ, въ чемъ состоитъ грѣхъ человѣка, въ чемъ его искупленіе и пр. И чѣмъ отчетливѣе въ человѣкѣ эта объективная сторона религіи, чѣмъ глубже его понятіе о Богѣ, грѣхѣ, искупленіи, тѣмъ выше въ немъ субъективная сторона религіи, тѣмъ живѣе, иначе сказать, практическое переживаніе имъ религіознаго настроенія. Такъ вскрывается необходимость догматической стороны въ каждой религіи и въ частности христіанской.

Взглядъ Якоби на религію. Якоби (1743—1819 гг.) по общему построенію своей теоріи о происхожденіи и сущности религіи можетъ быть отнесенъ къ деистамъ. Источникомъ религіи онъ считаетъ внутреннее чувство, способность непосредственнаго созерцанія Божества въ нашемъ духѣ, или ощущеніе Его, такъ какъ мы сотворены по образу Божию. Какъ у насъ есть внѣшнія чувства, при помощи которыхъ мы познаемъ видимый міръ, соприкасающійся съ нами извнѣ, но имманентно не присущій намъ, точно такъ же въ нашей душѣ есть внутренне духовное чувство, при помощи котораго мы познаемъ Бога, хотя Онъ имманентно и не дѣйствуетъ на насъ. Такимъ образомъ здѣсь представляется, что Божество отдѣльно отъ міра и человѣка и не связано съ нами, но у человѣка есть внутреннее чувство, при помощи котораго онъ познаетъ Божество въ себѣ. Отсюда возникаютъ всѣ религіозныя представленія, культъ, религія. Къ положительному внѣшнему откровенію, на которое опираются всѣ религіи, какъ на свой объективный источникъ, Якоби относится отрицательно.

Главную и существенную заслугу Якоби нашъ извѣстный апологетъ-философъ В. Д. Кудрявцевъ указываетъ въ томъ, что Якоби выдѣлилъ особенную способность къ познанію или ощущенію сверхчувственнаго, особый органъ непосредственнаго созерцанія Бога.

Такое непосредственное созерцаніе Бога, непосредственная увѣренность въ Его существованіи извѣстны на современномъ научномъ языкѣ подѣ именемъ интуиціи. Мысль Якоби объ особенномъ органѣ интуитивнаго познанія Божества Викторъ Дмитріевичъ беретъ подѣ свою защиту и подвергаетъ ее философской обработкѣ въ цѣломъ рядѣ сочиненій („Религія, ея сущность и происхожденіе“, „Источники идеи Божества“, „Метафизическій анализъ идеальнаго познанія“). И дѣйствительно, безѣ признанія нѣкоторыхъ первичныхъ религіозныхъ интуицій въ нашемъ духѣ, невозможно объяснить возникновеніе религіи. Даже опытная философія въ лицѣ Спенсера послѣднимъ основаніемъ религіозной вѣры признавала нѣкоторое смутное воспріятіе или ощущеніе абсолютной силы—значить, интуицію чувственную. Но нѣтъ нужды искать въ человѣкѣ для религіозныхъ интуицій особый органъ. Поскольку каждый человѣкъ представляетъ собою индивидуальность, т.-е. является носителемъ извѣстнаго, ему только свойственнаго, душевнаго склада, интуиція Божества носитъ строго индивидуальный характеръ. Такъ, одинъ, соотвѣтственно съ своей индивидуальностію—особеннымъ развитіемъ жизни чувства, ощущаетъ для себя необходимость религіи, какъ требованіе сердца; другой, также сообразно съ своими индивидуальными особенностями, какъ постулатъ мышленія или воли.

Что касается ближайшаго опредѣленія содержанія интуиціи или способности къ воспріятію Божества, то Якоби не далъ его. Онъ даже не указалъ для нея особаго опредѣленнаго термина. Онъ называетъ ее чувствомъ, вѣрою, непосредственнымъ сознаніемъ, непосредственнымъ убѣжденіемъ и т. п. Ближайшее опредѣленіе интуиціи даютъ мыслители, такъ или иначе раздѣляющіе общую точку зрѣнія Якоби. Такъ, В. Д. Кудравцевъ въ интуиціи Божества выдвигаетъ на первый планъ моментъ теоретическій, т.-е. въ собственномъ смыслѣ созерцаніе, идею. Другіе мыслители, напротивъ, теоретическій моментъ ставятъ въ зависимость отъ практически-жизненнаго или дѣятельнаго. Главное значеніе при воспріятіи Божества имѣютъ не познавательныя силы нашего духа, а нравственная жизнь и дѣятельность, воплощеніе истины въ самихъ себѣ. Насколько мы воплощаемъ божественную жизнь въ самихъ себѣ, настолько мы познаемъ ее и внѣ себя. Мы познаемъ

Бога и увѣряемся въ Его бытіи своею богоподобною жизнію: подобное познается подобнымъ. Отсюда болѣе правы французскіе мыслители, которое отдавали преимущество въ интуиціи нравственно-практическому моменту (Прессансе, Каро и др.).

Высоко цѣня только одно чувство, вѣру или непосредственное убѣжденіе въ области религіозныхъ вѣрованій, Якоби принижаетъ значеніе мышленія, объявляя разсудокъ прямо противорелигіозною способностію. Разсудокъ безсердеченъ и врагъ вѣры, которую онъ убиваетъ. Сердцемъ я—христианинъ, говоритъ Якоби, но разсудкомъ я—язычникъ. Такое противоборство между разсудкомъ и чувствомъ есть признакъ нездоровой религіозной жизни. Истинно религіозный человѣкъ живетъ цѣлостною жизнію своего духа, находя въ религіи удовлетвореніе для сердца и ума. И исторія религій показываетъ, что мышленіе есть существенный и постоянный, а не случайно и незаконно привзошедшій элементъ въ религіи. То правда, что разсудокъ можетъ лишать чувство первоначальной и непосредственной свѣжести, но зато онъ способствуетъ углубленію и прочности чувства. Пробы разсудка не выдерживаютъ лишь чувства экзальтированія, болѣзненные или ложныя, а чувства здоровыя и нормальныя разсудкомъ укрѣпляются. Одинъ только фактъ непосредственной вѣры въ Бога не можетъ дать ему права на существованіе. Сама по себѣ непосредственная вѣра въ Бога доказываетъ ровно столько же, сколько и то чувственное непосредственное воспріятіе, которое говоритъ намъ о движеніи солнца. Если вѣра должна быть согрѣта и насыщена чувствомъ, то, съ другой стороны, она должна быть упорядочена и освѣщена мыслию или идеей о Божествѣ. Кратко, но весьма мѣтко опредѣляетъ отношеніе между чувствомъ и умомъ и ихъ взаимное значеніе въ религіи митрополитъ Филаретъ въ пространномъ катихизисѣ: „Знаніе принадлежитъ собственно уму, хотя можетъ дѣйствовать и на сердце: вѣра принадлежитъ преимущественно сердцу, хотя начинается въ мысляхъ“.

Субъективное чувство, не освѣщенное и не провѣренное разумомъ, отрѣшенное отъ положительнаго откровенія, ведетъ къ болѣзненному проявленію религіозной жизни—мистицизму. Въ мистицизмѣ религіозныя стремленія носятъ харак-

теръ безпредметныхъ неопредѣленныхъ томленій и порывовъ къ чему-то высокому и безконечному. Съ другой стороны, мистицизмъ, выходя изъ мысли о непосредственномъ и постоянномъ общеніи духа человѣческаго съ Духомъ божественнымъ, способенъ выдавать за божественное озареніе свыше мечты собственнаго воображенія. Такъ и случилось со многими мистическими сектами — хлыстами, квакерами и др. Поэтому болѣе осторожные мыслители, какъ В. Д. Кудрявцевъ, употребляютъ терминъ „непосредственный“ не въ строго-буквальномъ смыслѣ внутренняго, мистическаго созерцанія Божества, а въ противоположность чисто разсудочному Богопознанію. „Всегда ли правильно, нормально и постоянно дѣйствуетъ въ человѣкѣ та сила непосредственнаго общенія съ божественнымъ началомъ всего, которая принадлежитъ ему въ силу духовности и разумности его природѣ?“ — такимъ вопросомъ предупреждаетъ В. Д. возможное самообольщеніе человѣка.

Ив. Николинъ.

Къ вопросу о грѣхопадѣніи первыхъ людей.

Въ февральскомъ за текущій годъ продолженія печатающагося нѣсколько лѣтъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ изслѣдованія проф. Несмѣлова *Метафизика жизни и христіанское откровеніе* авторъ даетъ анализъ библейскаго повѣствованія о грѣхопадѣніи прародителей. Здѣсь онъ съ усиліемъ оспариваетъ „традиціонную точку зрѣнія“, по которой желаніе первыхъ людей достигнуть божественнаго вѣдѣнія о добромъ и зломъ объясняется ихъ гордостью и понимается какъ желаніе ихъ сдѣлаться равными Богу, а ихъ грѣхъ сводится къ нарушенію Его заповѣди. „На основаніи всѣхъ нашихъ свѣдѣній о настроеніи діавола и о характерѣ его дѣятельности мы, пишетъ авторъ, можемъ положительно утверждать, что завѣдомо ложное сообщеніе его о мнимыхъ свойствахъ запрещеннаго дерева имѣло своею цѣлю привести жену къ такому заключенію, что Богъ далъ людямъ первую заповѣдь, будто бы, только по нежеланію имъ добра; и такимъ образомъ оно имѣло своею цѣлю вызвать въ людяхъ чувство вражды къ Богу. Но если мы будемъ точно слѣдовать библейскому разсказу, то намъ будетъ до очевидности ясно, что Ева совсѣмъ не сдѣлала того заключенія, на которое несомнѣнно толкалъ ее змѣй, потому что она вовсе не имѣла враждебнаго чувства къ Богу, когда рѣшилась преступить Его заповѣдь. Она преступила Божию заповѣдь только по несчастной ошибкѣ, т.-е. не на зло Богу, а лишь на мнимое добро себѣ самой, именно въ видахъ достиженія того высокаго вѣдѣнія, котораго люди несомнѣнно желали и къ которому они несомнѣнно стремились, но котораго въ дѣйствительности пока еще не имѣли. Традиціонное объясненіе грѣха первыхъ людей ихъ гордостью, ихъ желаніемъ

сдѣлаться равными Богу, не соотвѣтствуетъ тому, что желаніе божескаго вѣдѣнія о добромъ и зломъ для нихъ было не только совершенно естественно, но они даже не могли не имѣть этого желанія, потому что оно психологически необходимо должно было возникать изъ ихъ благоговѣйнаго стремленія быть достойными Бога. Равнымъ образомъ чувство стыда за наготу, породившееся въ нихъ, авторъ, вопреки „традиціонной прозорливости“, относитъ не къ половой похоти, какъ первому слѣдствію грѣхопаденія, но видитъ въ немъ прямое продолженіе того самаго грѣховнаго процесса, который только что предъ этимъ выразился нарушеніемъ Божіей заповѣди. Опираясь на „очень ясную, хотя и сложную психологию этого процесса“, авторъ считаетъ за несомнѣнное, что послѣ того, какъ люди поѣли плодовъ запрещеннаго дерева, они естественно стали ожидать для себя какого-то особаго чудеснаго прозрѣнія и въ этомъ ожиданіи они любовались собою, какъ будущими совершенствами. Но это пріятное занятіе, по закону контраста, открыло имъ глаза на то, что они наги, т.-е. весьма сходны съ обыкновенными животными. Эта мысль унижала ихъ, и вотъ они устыдились самой мысли о близости своей къ міру животныхъ, и вслѣдствіе этого именно они поспѣшили скрыть отъ міра и отъ самихъ себя свое естественное ничтожество. Обращаясь, наконецъ, къ сущности грѣхопаденія прародителей, авторъ говоритъ, что собственно грѣхъ ихъ состоялъ въ неправильномъ представленіи о запрещенномъ деревѣ: они думали, что плоды этого дерева имѣютъ особое магическое свойство давать познаніе о добромъ и зломъ. Ихъ грѣхъ былъ въ томъ именно, что они захотѣли достигнуть желаннаго знанія этимъ магическимъ путемъ. Такимъ суевѣрнымъ поступкомъ они добровольно подчинили себя внѣшней природѣ и сами добровольно разрушили то міровое значеніе, которое они могли и должны были имѣть по духовной природѣ своей личности.

Таково мнѣніе автора. Оно несомнѣнно оригинально, но... совершенно неосновательно.

Традиціонный взглядъ на грѣхопаденіе прародителей въ указанныхъ чертахъ своихъ основывается на общезвѣстномъ новозавѣтномъ ученіи и на общечеловѣческомъ опытѣ; отрываясь отъ того и другого, авторъ силою философскаго воображенія хочетъ возсоздать предъ собою и читателемъ безгрѣш-

ную жизнь прародителей и первое народженіе въ нихъ грѣха. Такой опытъ естественно долженъ быть неудачнымъ.

Въ самомъ дѣлѣ. Мы видимъ, съ какою напряженностью авторъ выставляетъ мысль, что сущность грѣха прародителей состояла въ суетвѣрномъ представленіи о свойствахъ дерева познанія добра и зла, — представленіи, внушенномъ злымъ духомъ. Но какъ же онъ просмотрѣлъ одно обстоятельство, которымъ его теорія подрывается въ корнѣ? Это то обстоятельство, что мысль о деревѣ познанія добра и зла не діаволомъ впервые внушена людямъ, а есть Божія мысль. „И произрастилъ Господь Богъ изъ земли всякое дерево, пріятное на видъ и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая, и дерево познанія добра и зла... И заповѣдалъ Господь Богъ человѣку, говоря: отъ дерева познанія добра и зла, не ѣшь отъ него... И сказалъ змѣй женѣ: подлинно ли сказалъ Богъ?...“ Могутъ возразить, что названіе дерева познанія добра и зла внесено въ описаніе рая и въ заповѣдь Бога повѣствователемъ отъ позднѣе совершившагося факта искушенія и грѣхопаденія прародителей. На это возраженіе нужно отвѣтить слѣдующее. Въ каждомъ повѣствованіи нужно прежде всего понять мысль самого писателя. Особенно это требованіе примѣнимо къ священнымъ повѣствованіямъ. Въ частности въ повѣствованіи о грѣхопаденіи прародителей мы встрѣчаемъ имѣющее глубокой смыслъ соотвѣтствіе между заповѣдью Господа, словами змѣя и послѣдствіемъ грѣха (Быт. II, 17; III, 5, 22). Да и вникая въ сущность дѣла, названіе дерева познанія добра и зла въ заповѣди Бога нужно признать неслучайнымъ. Дѣло въ томъ, что діаволь не можетъ внушать человѣку мыслей совершенно новыхъ: это было бы механическимъ насиліемъ надъ нравственною жизнью человѣка. Его искушенія всегда примыкаютъ къ наличной дѣйствительности. И это нужно сказать не только объ искушеніяхъ грѣховнаго человѣка, но и объ искушеніи людей безгрѣшныхъ. О безгрѣшной жизни мы не можемъ составить себѣ представленія по тѣмъ краткимъ строкамъ, въ которыхъ повѣствуется о жизни первыхъ людей до грѣхопаденія. Но вотъ въ евангеліяхъ описывается вся жизнь безгрѣшнаго Господа Иисуса Христа. И здѣсь мы узнаемъ, что Его искушенія въ пустынѣ, хотя были искушеніями отъ діавола, однако по содержанію простирались отъ дѣйствитель-

наго настроенія и ожиданій еврейскаго народа. Вотъ почему и обратно — Господь позднѣ Петра, при Кесаріи Филипповой, назвалъ сатаной. Такъ должно было быть и въ искушеніи прародителей. Мысль о деревѣ познанія добра и зла была уже дана прародителямъ до ихъ искушенія; что было новаго въ нихъ во время искушенія и грѣхопаденія — это чувство гордости и желаніе ихъ быть равными Богу. Для вторженія этого чувства въ отношенія людей къ Богу и требовался tertius — діаволь. Что гордое стремленіе къ самодовольному совершенству сопровождается употребленіемъ магическихъ средствъ достиженія совершенства, объ этомъ не первый говоритъ проф. Несмѣловъ. Нужно только помнить, что движущимъ мотивомъ употребленія магическихъ средствъ является чувство гордости, которая въ человѣкѣ необходимо есть вражда къ Богу. Самъ же авторъ справедливо пишетъ, что на основаніи нашихъ свѣдѣній о настроеніи діавола нужно признать, что онъ, искушая прародителей, имѣлъ цѣлью вызвать въ людяхъ чувство вражды къ Богу. Вотъ именно на основаніи этихъ свѣдѣній, заимствованныхъ изъ ученія слова Божія и изъ общечеловѣческаго опыта, и нужно судить о сущности грѣха прародителей. При этомъ не нужно удивляться „необычайной гордости“ людей. Желаніе ихъ быть какъ боги, знающіе добро и зло, не то означаетъ, что они хотѣли стать на мѣсто Бога въ Его отношеніи къ вселенной, а то, что они въ своихъ отношеніяхъ къ Богу и міру хотѣли быть богами, въ себѣ хотѣли имѣть божественное самодовольство. Въ этомъ сущность всякаго человѣческаго грѣха. Что стремленіе къ самодовольному совершенству съ употребленіемъ механическихъ средствъ его достиженія сопровождается порабощеніемъ духа внѣшней природѣ, это правда. Но чувство наготы въ прародителяхъ, конечно, нужно относить къ половой похоти. Что такова мысль повѣствователя, это видно изъ сопоставленія Быт. III, 7 съ 16, 20, 21 и IV, 1. Что чувство стыда относится главнымъ образомъ именно къ половой похоти, это ясно для всякаго; что и философія въ этомъ случаѣ вполне принимаетъ непосредственное свидѣтельство нашего сознанія, для удостовѣренія въ этомъ достаточно прочесть *Нравственной философіи (Оправданіе добра)* В. С. Соловьева первую главу. Стыдиться своего природнаго ничтожества — не то, что страдать отъ природной огра-

ничности, а именно стыдиться ея, было бы для человѣка противоестественно. Этотъ стыдъ чистое измышленіе авторской фантазіи. И замѣтите, какъ оно противорѣчитъ прямому смыслу повѣствованія. По мнѣнію автора, первые люди одеждами желали скрыть отъ міра и себя свое ничтожество; это желаніе ихъ было продолженіемъ грѣховнаго процесса. Но вотъ мы читаемъ: „И открылись глаза у нихъ обоихъ, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сдѣлали себѣ опоясанія .. И сдѣлалъ Господь Богъ Адаму и женѣ его одежды кожаныя, и одѣлъ ихъ“. Ужели Богъ, по мысли повѣствователя, дѣйствовалъ въ смыслѣ грѣха людскаго?!... Ужели и мы всѣ прикрываемъ одеждами свое природное ничтожество, т.-е. одѣваясь грѣшимъ? Соглашаемся, что и чувство половой наготы есть чувство стыда за матеріальную природу; но дѣло въ томъ, что, по представленію автора, стыдъ человѣка за свое матеріальное ничтожество былъ выраженіемъ грѣховнаго настроенія, а по свидѣтельству общечеловѣческаго сознанія, стыдъ есть возмущеніе духа противъ плотскаго порабощенія, его возстаніе. Вотъ почему и Богъ не сорвалъ съ человѣка смоковые листья, но замѣнилъ ихъ кожаными одеждами. Вл. С. Соловьевъ въ названномъ уже сочиненіи, выписавъ изъ библейскаго повѣствованія объ опоясаніи изъ листьевъ смоковницы, о сокрытіи людей отъ лица Бога среди деревьевъ сада, о страхѣ ихъ предъ Богомъ за свою наготу, справедливо продолжаетъ: „въ моментъ грѣхопаденія въ глубинѣ человѣческой души раздается высшій голосъ, спрашивающій: гдѣ ты? гдѣ твое нравственное достоинство? человѣкъ, владыка природы и образъ Божій, существуешь ли ты еще? И тутъ же дается отвѣтъ: я услышалъ божественный голосъ, я убоялся возбужденія и обнаруженія своей низшей природы: я стыжусь, слѣдовательно, существую, — я стыжусь своей животности, слѣдовательно, я еще существую какъ человѣкъ“.

Περασθεις.

ОТДѢЛЪ II.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И ИХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ГЕНЕЗИСЪ.

(Критическіе очерки.)

V. „Крейцера соната“.

„Крейцера соната“ гр. Толстого, появившаяся въ русской печати въ 1890 г., хотя по своей литературной формѣ представляетъ разсказъ Позднышева о его семейной жизни, но въ сущности составляетъ проповѣдь фанатика-моралиста, направленную главнымъ образомъ противъ таинства брака и христіанскаго супружества. „Его (Толстого) новое измышленіе, — говоритъ въ своей бесѣдѣ „О христіанскомъ супружествѣ“ высокопреосвященный Никаноръ, — скорѣе слѣдуетъ назвать проповѣдью, чѣмъ повѣстью или романомъ... Его герой больше поучаетъ и разсуждаетъ, чѣмъ дѣйствуетъ. Все онъ приурочиваетъ къ одной цѣли, направляетъ къ утвержденію излюбленной своей темы, что бракъ есть скверна, убійство и самоубійство, что не слѣдуетъ ни жениться, ни любить, а слѣдуетъ человѣчеству перестать жить“¹⁾). Но такъ какъ бракъ — основа всякаго благоустроеннаго общества, а тѣмъ болѣе христіанскаго, и такъ какъ это таинство освящаетъ одну изъ важнѣйшихъ жизненныхъ функцій, присущую не только человѣку, но всему животному и даже растительному царству природы, то проповѣдь противъ брачной жизни, будучи антихристіанской и антисоціальной, въ то же время должна быть названа и *противоестественной*, такъ какъ отрицаетъ *космическій*, жизненный принципъ, вмѣсто котораго выставляетъ идеалами для всего живущаго смерть

¹⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 32.

и вымираніе. Будучи проявленіемъ самаго крайняго пессимизма, „Крейцера соната“ является протестомъ одновременно и противъ Творца человѣка и всего живущаго, и противъ творенія, поскольку послѣднее есть актъ творчества всеблагаго Зигдителя и Промыслителя всяческой жизни. „Гр. Толстой хочетъ упразднить природу,— говоритъ французскій критикъ „Крейцеровой сонаты“ де-Вогюэ.— Заключеніе состоитъ въ томъ, что міръ долженъ кончиться потому, что онъ нехорошъ, и идеаль состоитъ въ томъ, чтобы онъ кончился какъ можно скорѣй... Подъ прикрасою діалектики и литературы мысль его совершенно сходна съ мыслью скопцовъ... Но любовь есть только прелюдія другого, болѣе коренного протеста противъ самой жизни, отлучаемой во всѣхъ ея проявленіяхъ“¹⁾.

Мораль, проповѣдуемая „Крейцеровой сонатой“, можетъ имѣть поэтому только психологическій интересъ, свидѣтельствуя о патологическомъ состояніи самаго проповѣдника ея. „Позднышевъ,— говоритъ шведскій беллетристъ Ола Гансонъ,— душевнобольной человѣкъ, явленіе патологическое. Толстой отождествляетъ себя съ героемъ повѣсти“²⁾. Такое же мнѣніе о Позднышевѣ высказываетъ и де-Вогюэ: „Позднышевъ—ненормальный субъектъ“, говоритъ онъ³⁾.

Если тѣмъ не менѣе гр. Толстой въ той же „Крейцеровой сонатѣ“ говоритъ о вредномъ, развращающемъ влияніи искусствъ вообще и, главнымъ образомъ, музыки и даже гениальныхъ произведеній Бетховена, то что же слѣдуетъ сказать о самой „Крейцеровой сонатѣ“, гдѣ авторъ своей проповѣди, имѣющей своимъ основаніемъ патологическое душевное состояніе Позднышева (т.-е. самаго гр. Толстого), старается придать художественно-литературную форму и освятить противоестественное ученіе свое всеу призываемымъ имъ именемъ Законоположителя жизни и Побѣдителя смерти, Иисуса Христа, и Его св. благовѣстниковъ? „Не клеветали, будто такое ученіе о самоуничтоженіи человѣчества,— говоритъ высокопреосвященный Никаноръ,— есть ученіе Христово, ученіе евангельское, ученіе истиннаго христіанства“⁴⁾? По словамъ профессора А. Ѳ. Гусова, „Крейцера соната“ способна только вредно вліять на людей довѣрчивыхъ, воспріимчивыхъ и неспособныхъ къ надлежащей критической оцѣнкѣ прочитаннаго“⁵⁾.

¹⁾ „Русское Обозрѣніе“ 1890 г., № 12, стр. 518—523.

²⁾ „Недѣля“ 1891 г., № 1. А. А. Рейнгольдъ, „Нѣмецкіе критики „Крейцеровой сонаты“.

³⁾ „Русское Обозрѣніе“ 1890 г., № 12, стр. 519.

⁴⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 32.

⁵⁾ „Волжскій Вѣстникъ“ 1891 г., № 2, статья: „Гр. Толстой въ Америкѣ“.

„Произведеніе Толстого, — говоритъ Елизавета Фильсъ, американская писательница, — образчикъ того, что мы можемъ ожидать отъ испорченности нашего времени... Психологія Толстого — простая физиологія. Мало того, что онъ грѣшитъ противъ литературнаго вкуса: у него отсутствуетъ простой человѣческій стыдъ“.

А. Ѳ. Гусевъ сообщаетъ слѣдующій фактъ: „Одинъ молодой человекъ... собирался вступить въ супружескій союзъ съ горячо любимой имъ дѣвушкой. Попадаютъ ему въ руки „Крейцера соната“ и „Послѣсловіе“ къ ней. Довѣрчивый и фанатичный сторонникъ Л. Толстого былъ такъ подавленъ мыслью о непозволительности половой любви и женитьбы, что впалъ въ тихое умопомѣшательство и застрѣлился“ („Бракъ и безбрачіе“, стр. 9).

Творца „Крейцеровой сонаты“ и ея героя, Позднышева, де-Вогюэ называетъ „жертвой недуга анализированія, которое можно назвать *роющеюся болѣзью* [la maladie creusante]¹⁾. И вотъ проповѣдь подобной *жертвы роющеюся болѣзью*, фанатика-психопата, направленная противъ жизни во всѣхъ ея проявленіяхъ и возводящая смерть въ конечный идеаль всего живущаго, прикрывается знаменемъ *христіанскаго цѣломудрія*, начинается текстомъ св. евангелиста Матѳея²⁾ и свои выводы старается обосновать текстами, взятыми у того же евангелиста³⁾. Что можетъ быть безнравственнѣе и болѣе кощунственно, чѣмъ подобнаго рода самозванство? Но у того же св. благовѣстника, евангелиста Матѳея, мы находимъ и предостерегающій завѣтъ Спасителя противъ хищныхъ волковъ въ овечьей одеждѣ, подобныхъ проповѣднику-автору „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней: „Берегитесь лжепророковъ, которые приходятъ къ вамъ въ овечьей одеждѣ, а внутри суть волки хищные“.

Такимъ образомъ „Крейцера соната“ и ея „Послѣсловіе“, по лежащей въ нихъ основной идеѣ, изображаютъ торжество и апофеозъ смерти, старающейся, соблазна ради, принять на себя несвойственный и враждебный ей обликъ жизни, такъ какъ смерть, будь она представлена въ своемъ настоящемъ видѣ, какъ ее принято изображать наподобіе обнаженнаго человѣческаго черепа или скелета, не посмѣла бы предстать передъ читателемъ, безъ опасенія оттолкнуть его отъ себя своимъ ужаснымъ образомъ. Поэтому главная наша задача при анализѣ „Крейцеровой сонаты“ будетъ разоблаченіе ко-

1) Де-Вогюэ, о „Крейцеровой сонатѣ“ въ „Русск. Обзор.“ 1890 г., № 12, стр. 521.

2) Матѳ. V, 28.

3) Матѳ. V, 31—32; XIX, 10—12.

щунственного самозванства ея автора, выставившаго на своемъ знамени смерти высокіе идеалы христіанства, источника жизни вѣчной, и ратующаго якобы противъ похотей и мерзостей современнаго общества, а на самомъ дѣлѣ противъ таинства, которымъ освящается космическій принципъ всяческой жизни.

Тенденція, составляющая основную тему проповѣди „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“, представляетъ послѣдній логическій выводъ изъ воззрѣній гр. Толстого на жизнь вообще и въ частности на жизнь человѣка, какъ эти воззрѣнія систематизированы имъ въ его книгѣ: „О жизни и любви“. Но этотъ quasi-философскій трактатъ, обстоятельный анализъ котораго представленъ профессоромъ А. А. Козловымъ въ его книгѣ: „Ученіе гр. Л. Н. Толстого о жизни и любви“, составляетъ только *обобщеніе* воззрѣній гр. Толстого на индивидуальную жизнь и человѣческую личность, какъ на призракъ и иллюзію, источникъ несчастій и корень зла, такъ какъ подобныя воззрѣнія лежатъ въ основѣ почти всѣхъ его беллетристическихъ произведеній, на что мы и старались указать въ нашихъ предшествовавшихъ очеркахъ и особенно при разборѣ „Войны и мира“ и „Анны Карениной“; сущность послѣдней, какъ мы видѣли, составляетъ проповѣдь объ иллюзорности личнаго и семейнаго счастья, разсматриваемаго, какъ проявленіе эгоизма индивидуальной личности. „Было бы ошибочно думать, — говоритъ П. Е. Астафьевъ въ своей статьѣ: „Нравственное ученіе гр. Л. Н. Толстого“, — что міровоззрѣніе гр. Толстого... есть продуктъ развитія его мысли только за послѣдніе прискорбные годы (годы, такъ сказать, *проповѣдничества*) и не имѣющее ничего общаго съ предшествовавшимъ періодомъ его непомятаго художественнаго творчества. Основною мыслью о нелѣпости и призрачности стремленій индивидуальнаго бытія глубоко проникнуты и всѣ его чисто-художественныя произведенія¹⁾“. Ту же мысль высказываетъ и Ѡ. Головинъ: „Всѣ произведенія гр. Толстого отъ „Дѣтства“ и „Отрочества“ и до „Анны Карениной“ включительно, — говоритъ онъ, — проникнуты одной руководящей идеей — сознаніемъ безсилія единичной человѣческой воли и человѣческаго ума... Вотъ основная тема всей литературной дѣятельности Толстого, главная черта въ его міросозерцаніи²⁾“.

Трактатъ гр. Толстого „О жизни и любви“ предшествовалъ появленію въ печати „Крейцеровой сонаты“, представляющей, какъ

¹⁾ „Вопросы философіи и психологіи“ 1890 г., № 4, стр. 86.

²⁾ „Русское Обозрѣніе“ 1890 г., июль, стр. 328.

мы сказали, конечный логическій выводъ его ученія о призрачности человѣческой жизни во всѣхъ формахъ ея индивидуальнаго проявленія. обстоятельный разборъ книги „О жизни и любви“, въ которой гр. Толстой старается придать этому ученію философское обоснованіе, составить содержаніе одного изъ послѣдующихъ нашихъ очерковъ. Теперь же, въ виду тѣсной связи главной тенденціи „Крейцеровой сонаты“ съ ученіемъ, изложеннымъ гр. Толстымъ въ его трактатѣ „О жизни“, мы ограничимся только самой общей характеристикой послѣдняго.

Основное положеніе книги „О жизни“ составляетъ дѣленіе человѣческой жизни на истинную и ложную и отождествленіе первой съ понятіемъ блага, или счастья. Но этому противорѣчить дѣйствительная жизнь, называемая имъ *ложной жизнью*, которой живутъ всѣ люди, кромѣ гр. Толстого и „присныхъ еѣ нимъ“, вкусившихъ отъ плода его мудрости. Въ этой ложной, призрачной жизни, протекающей въ условіяхъ пространства и времени, человѣкъ, гоняясь за миражами, обреченъ на одни страданія и бѣдствія, заканчивающіяся величайшимъ изъ нихъ — смертью. Источникъ такого противорѣчія между истинной и ложной жизнью заключается въ *двойственности*, по ученію гр. Толстого, человѣческаго существа и его сознанія. Человѣкъ обладаетъ *двоимъ* сознаніемъ: разумнымъ и животнымъ. Этому *двойному* сознанію соотвѣтствуетъ въ человѣкѣ и *двойное я*: одно *я* — *безличное*, разумное; другое *я* — *личное*, животное. Между этими двумя видами сознанія и *двоимъ я* идетъ постоянная смертельная борьба. Разумное сознаніе и *безличное я* указываютъ человѣку искать благъ внѣ пространства и времени, гдѣ также обитаетъ и любовь *безличная* и *безличное* безсмертіе, состоящее въ погруженіи личности человѣка въ безпредѣльное море міроваго разума. Но этому разумному, *безличному я* упорно противится *личное, животное я*, влекущее человѣка къ личнымъ благамъ и привязанностямъ, каковы, напр., любовь къ семьѣ, къ своему народу, къ отечеству, къ государству и къ прочимъ формамъ человѣческой жизни, выработаннымъ культурой и цивилизаціей и существующимъ въ условіяхъ пространства и времени.

Логическій абсурдъ и нелѣпость ученія гр. Толстого о двойственности человѣческаго *я* и его сознанія, — ученія, противорѣчащаго основному положенію психологіи о *единствѣ* сознанія, весьма наглядно иллюстрируетъ примѣромъ профессоръ А. А. Козловъ. „Для насъ, — говоритъ онъ, — допустить, чтобы въ людяхъ или въ какомъ-либо другомъ существѣ совмѣщались различныя сознанія, такъ же невоз-

можно, какъ невозможно допустить, чтобы бѣгающій по крышѣ котъ Васька былъ за разъ и бѣгающей по улицѣ собакой Волчкомъ, или чтобы въ немъ вмѣстѣ съ его кошачьимъ сознаниемъ совмѣщалось и сознание собачье, такъ что кошачье сознание, выражаясь картиннымъ языкомъ гр. Толстого, влекло бы Ваську бѣгать по крышѣ и тамъ искать своего блага, а собачье сознание говорило бы ему, что это невозможно, ибо это грозитъ смертию, и что благо возможно только на улицѣ¹⁾.

Въ ученіи гр. Толстого объ иллюзорности дѣйствительной жизни, обусловленной временемъ и пространствомъ, отъ которыхъ она получаетъ свои индивидуальныя формы, заключается главная причина его отрицательнаго отношенія къ личности человѣка, къ семьѣ, къ національности, къ государству, къ культурѣ и вообще къ жизни во всѣхъ ея *проявленіяхъ*. Изъ признанія обмана и лжи дѣйствительной жизни естественный логическій выводъ состоитъ въ стремленіи къ отрѣшенію отъ нея, къ полному ея упраздненію, словомъ, къ смерти, что и составляетъ основной тонъ „Крейцеровой сонаты“, и въ этомъ связь послѣдней съ книгой гр. Толстого „О жизни и любви“. Профессоръ А. А. Козловъ о характерѣ ученія гр. Толстого объ *истинной жизни* говоритъ слѣдующее: „Возрѣнія гр. Толстого болѣе соотвѣтствуютъ азіатскимъ религіямъ, нежели христіанству. Философія гр. Толстого вовсе не есть философія христіанства, а всего скорѣе философія браманизма и еще болѣе буддизма. Какъ бы ни было велико нѣкоторое виѣшнее сходство между буддизмомъ и христіанствомъ (напр. въ заповѣди цѣломудрія, институтѣ монашенства), но сущность и духъ этихъ религій совершенно различны“²⁾.

Истинная жизнь, по ученію гр. Толстого,—это буддійская нирвана, *ничто*. Слѣдующія слова поэта, по нашему мнѣнію, даютъ наиболѣе вѣрный образъ этой жизни:

То была тьма безъ темноты,
 То была бездна пустоты
 Безъ протяженья и границъ,
 То были образы безъ лицъ;
 То страшный міръ какой-то былъ,
 Безъ неба, свѣта и свѣтилъ,
 Безъ времени, безъ дней и лѣтъ,
 Безъ промысла, безъ благъ и бѣдъ,

1) А. А. Козловъ, „Ученіе гр. Л. Н. Толстого о жизни и любви“, стр. 49.

2) А. А. Козловъ, „Ученіе гр. Толстого о жизни и любви“, стр. 144—145.

Ни жизнь ни смерть — какъ сонъ гробовъ,
 Какъ океанъ безъ береговъ,
 Задавленный тяжелой мглой,
 Недвижный, темный и нѣмой!).

Таковъ вѣрный образъ Толстовской нирваны.

Въ полномъ согласіи съ такимъ этическимъ ученіемъ, обезличивающимъ человѣка и отрицающимъ у жизни ея индивидуальныя формы бытія, находятся и религіозныя представленія гр. Толстого о Божествѣ, изложенныя имъ въ его книгѣ „Въ чемъ моя вѣра?“²⁾.

Суть quasi-религіозныхъ воззрѣній гр. Толстого сводится къ отрицанію имъ *личнаго* Творца вселенной и человѣка. По толкованію гр. Толстого, слова св. евангелиста Іоанна: „Въ началѣ бѣ Слово“ имѣютъ тотъ смыслъ, что начало всего сущаго составляетъ *разумнѣе жизни*. Толстовскій богъ не есть личное существо, а отвлеченное понятіе — *разумнѣе жизни*. Отрицаніе же въ Божествѣ личности равносильно отрицанію Самого Божества, такъ какъ *представленіе Божества личнымъ есть существенный, необходимый признакъ всякаго* религіознаго сознанія, на всѣхъ ступеняхъ его развитія. „На вопросъ, дѣйствительно ли то религіозное состояніе, которое гр. Толстой описываетъ подъ именемъ „Ma religione“ (или по-русски: „Въ чемъ моя вѣра?“), мы отвѣчаемъ отрицательно, — говоритъ А. А. Козловъ, — потому что въ составѣ этого сознанія мы не находимъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ состоитъ религія“³⁾.

„Крейцера соната“, такимъ образомъ, есть прямое слѣдствіе изъ ученія, обезличивающаго Божество, человѣка и индивидуальныя формы вообще жизни, что равносильно ихъ отрицанію. Только подобнымъ религіозно-нравственнымъ психическимъ состояніемъ автора можно объяснить характеръ и основную тенденцію „Крейцеровой сонаты“ и „Послѣсловія“ къ ней.

Переходимъ къ анализу содержанія „Крейцеровой сонаты“. Нашъ разборъ мы начнемъ съ личности самого Позднышева. Здѣсь прежде всего, естественно, представляется вопросъ объ отношеніи автора къ своему герою и его проповѣди, именно, вопросъ о томъ, не является ли Позднышевъ копіей самого гр. Толстого не только съ одной психической стороны, по складу своего характера, но и по нѣкоторымъ фактическимъ даннымъ, которыя онъ сообщаетъ

1) „Шильонскій узникъ“, переводъ Жуковского, томъ II, стр. 350.

2) Книга: „Въ чемъ моя вѣра“ появилась въ свѣтъ въ 1884 г. Ученіе о *Смыслъ Божьемъ* см. стр. 123 и слѣд. этой книги.

3) А. А. Козловъ, „Религія гр. Л. Н. Толстого“, стр. 22.

изъ своей жизни, а его проповѣдь не есть ли такимъ образомъ пропаганда идей и воззрѣній автора? Отвѣтъ на первый вопросъ мы находимъ въ слѣдующихъ словахъ высокопреосвященнаго Никанора: „Какъ видно изъ вашей „Исповѣди“, — говоритъ почившій архипастырь въ своей бесѣдѣ „О христіанскомъ супружествѣ“, — вы списали вашего гнуснаго героя съ первой половины вашей жизни“¹⁾.

Но не одна только „Исповѣдь“ можетъ служить достаточнымъ основаніемъ тому, чтобы видѣть въ Позднышевѣ копию самого автора „Крейцеровой сонаты“; сравненіе героя ея съ портретами гр. Толстого, изображенными имъ въ его болѣе раннихъ беллетристическихъ произведеніяхъ, между прочимъ съ Левинымъ въ „Аннѣ Карениной“, приводитъ насъ къ убѣжденію, что рассказъ Позднышева о его жизни рисуетъ намъ *пережитое самимъ авторомъ*, — выражаясь словами біографа гр. Толстого, Р. Левенфельда. Послѣдній утверждаетъ, что „все, что до сихъ поръ въ его (гр. Толстого) произведеніяхъ находилось въ связи съ вопросомъ о бракѣ, было описаніемъ лично пережитого“²⁾. Въ нашемъ предшествовавшемъ очеркѣ, при разборѣ *семейнаго счастья* Левина, мы привели не мало параллелей между героемъ „Крейцеровой сонаты“ и Левинымъ, а потому считасмъ излишнимъ повторять ихъ здѣсь. Леонъ Бергъ, нѣмецкій критикъ „Крейцеровой сонаты“, весь смыслъ послѣдней объясняетъ исключительно „съ чисто эгоистически-индивидуальной точки зрѣнія“, какъ вполне вѣрно выражается объ этомъ А. Рейнгольдъ. „Случай Позднышева, — говоритъ Л. Бергъ, — это случай *самого Толстого*. Если бы послѣдній былъ вполне объективенъ, онъ показалъ бы намъ, когда и какъ произошло перерожденіе героя; въ этомъ и заключался бы интересъ повѣсти; это-то, именно, обстоятельство Позднышевъ-Толстой и обходитъ молчаніемъ... Онъ *обобщаетъ* свой случай. „Да, — разсуждаетъ онъ, всѣ они виноваты, мужчины!“ И его *старая гордость* снова подымаетъ голову. А что, если бы ему выступить въ качествѣ *обвинителя* мужчинъ, *всей современной культуры!*... Быть можетъ, въ этомъ-то и назначеніе его“³⁾! Въмѣсто ожидаемаго смиренія, какъ естественнаго слѣдствія сознанія и искренняго покаянія въ мерзостяхъ своей жизни, у Позднышева-Толстого является высокомерная, доходящая до слѣпота сектантскаго

¹⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 28.

²⁾ Р. Левенфельдъ: „Гр. Л. Н. Толстой“, стр. 308.

³⁾ Рейнгольдъ: „Нѣмецкіе критики Крейцеровой сонаты“ („Недѣля“, январь, стр. 194—195).

фанатизма гордость, выступающая обличительницей современнаго общества. „Возмутительно, — говорить высокопреосвященный Никаноръ, — что такого безбожника, такого развратника, такого подлаго труса, такого неистоваго безумца, который невольно сознаеть себя орудіемъ дьявола... Толстой возводитъ вмѣсто себя на пьедесталь проповѣдника своего собственнаго евангелія“¹⁾).

Если мы припомнимъ родичей гр. Толстого, выведенныхъ имъ въ романъ-хроникъ „Война и миръ“, подъ фамиліями Ростовыхъ и Волконскихъ, именно, стараго князя Николая Болконскаго, сына его, кн. Андрея, гр. Николая Ростова, отличительной чертой характера которыхъ является гордый, деспотическій, необузданный темпераментъ, то нельзя не согласиться съ характеристикой гр. Толстого, которую дѣлаеть Л. Бергъ по поводу проповѣди Позднышева-Толстого объ аскетизмъ и цѣломудріи. „Предо мной два портрета гр. Толстого, — говорить Бергъ. — На одномъ портретѣ Толстому около 30 лѣтъ, на другомъ — 60 лѣтъ. Но ни тотъ ни другой Толстой нисколько не походятъ на святого. Эти вздутыя, толстыя губы, это лицо съ широкой костью, большія, чувственныя ноздри — все это указываетъ скорѣе на натуру чувственную, страстную и деспотическую, нежели на аскета, апостола полового воздержанія“²⁾).

Что касается вопроса о солидарности гр. Толстого съ проповѣдью Позднышева, то солидарность эта вполне доказывается „Послѣсловіемъ“ къ „Крейцеровой сонатѣ“, въ которомъ авторъ представилъ намъ какъ бы дополнительный и объяснительный комментарий возрѣній своего героя³⁾).

Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, Позднышевъ и его „психологическій казусъ“, по признанію большинства какъ русскихъ, такъ и иностранныхъ критиковъ „Крейцеровой сонаты“, представляетъ одну изъ стадій психологическаго генезиса самого гр. Толстого, — генезиса, послѣдовавшаго вскорѣ послѣ обрѣтенія имъ *отры истинной*. Положеніе это найдеть дальнѣйшее свое обоснованіе при изложеніи разсказа Позднышева о его жизни или, правильнѣе, его исповѣди въ своихъ грѣхахъ, параллельно которой идетъ обличеніе пороковъ всего современнаго общества.

Разсказъ Позднышева, согласно его содержанію, можно свести къ слѣдующимъ главнымъ пунктамъ: покаяніе въ личныхъ грѣхахъ;

¹⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 27.

²⁾ „Недѣля“ 1891 г., январь, стр. 193.

³⁾ Обстоятельный разборъ этого вопроса представилъ профессоръ А. Гусевъ въ своей книгѣ: „Бракъ и безбрачіе“, стр. 28—37.

прогрессивное обобщеніе послѣднихъ до степени общечеловѣческихъ недуговъ; средство, предлагаемое Позднышевымъ для исцѣленія этихъ недуговъ и состоящее въ полномъ упраздненіи половой любви и брака, какъ явленія протівоестественнаго и антихристіанскаго; ученіе о конечномъ идеалѣ челоувѣчества, о *высшемъ блазъ*, совпадающемъ съ *самоуничтоженіемъ*; наконецъ, отождествленіе подобнаго „этическаго“ ученія о половой любви и бракѣ съ евангельскимъ ученіемъ. Такова суть „Крейцеровой сонаты“, находящая свое подтвержденіе и разъясненіе въ „Послѣсловіи“ къ ней автора.

Убийца своей жены и матери пятерыхъ малолѣтнихъ дѣтей, Позднышевъ смотритъ на свое гнусное преступленіе, какъ *на орудіе промысла Божія* для нравственнаго возрожденія и просвѣтленія какъ самого Позднышева, такъ и его ближнихъ. „Если бы мнѣ сказали, что я вамъ теперь говорю, не было бы того, что со мной было“, заявляетъ онъ своему слушателю¹⁾... „Мы *встъ* живемъ въ такомъ омутѣ жи, — говоритъ Позднышевъ въ другомъ мѣстѣ, — что, если *насъ* не треснуть по головѣ, какъ меня, мы не можемъ опомниться“²⁾. Какъ видимъ, Позднышевъ придаетъ своему преступленію *поучительный* для всего челоувѣчества примѣръ, а омутъ жи, въ которомъ онъ жилъ, дѣлаетъ общечеловѣческимъ омутомъ.

„Десять лѣтъ (до женитьбы) жилъ я въ самомъ безобразномъ развратѣ... я убилъ ее (жену) прежде, чѣмъ ее узналъ, — кается Позднышевъ. — Я убилъ женщину въ первый разъ, когда, не любя, позналъ ее“³⁾. Еще до своего паденія (что случилось съ нимъ на шестнадцатомъ году его жизни, во время обученія въ гимназій) Позднышевъ, по его словамъ, „уже не былъ невиннымъ мальчикомъ“. „Уединенія мои, — рассказываетъ онъ, — были нечисты. Я уже былъ развращенъ и въ воображеніи и въ дѣйствительности; но послѣдній шагъ еще не былъ сдѣланъ мною“⁴⁾. Это признаніе Позднышева о его дѣтскихъ годахъ обученія въ гимназій невольно напоминаетъ дѣтскіе годы самого гр. Толстого, во время его нахождения со своими братьями на попеченіи ихъ тетки, Пелагеи Ильиничны Юшковой; проживавшей въ Казани. „Она ничего такъ страстно не желала

¹⁾ „Крейцера соната“, стр. 14, по литографированному изданію 1890 г., 6-го апрѣля, Ясная Поляна.

²⁾ „Крейцера соната“, стр. 18, по литографированному изданію 1890 г., 6-го апрѣля, Ясная Поляна.

³⁾ Ibid., стр. 14.

⁴⁾ Ibid., стр. 14.

для своихъ воспитанниковъ, — сообщаетъ Р. Левенфельдъ объ Юшковой, — какъ связи съ замужней женщиной“¹⁾).

„Боже мой! Какъ вспомню всё мои мерзости, ужасъ беретъ... Гваздался я въ гноѣ разврата“, продолжаетъ свое самообличеніе Позднышевъ²⁾ и въ слѣдъ за этимъ самообличеніемъ переходитъ къ роли обличителя своей среды: „А какъ услышишь о золотой молодежи, объ офицерахъ, о парижанахъ! И всё эти господа и я, когда мы, 30-лѣтніе развратники, входили чисто-начисто вымытые, выбритые, надушенные, въ чистомъ бѣльѣ, во фракъ или въ мундиръ, въ гостиную или на балъ — эмблема чистоты, прелесть“³⁾. Свое самообличеніе и обличеніе своей среды Позднышевъ заканчиваетъ выраженіемъ негодованія съ паѳосомъ, напоминающимъ ветхозавѣтнаго вдохновеннаго пророка-обличителя общественныхъ язвъ: „О мерзость! Да прійдетъ же время, что обличится эта мерзость и ложь!“ восклицаетъ онъ⁴⁾).

Атмосфера, которой дышаль Позднышевъ, какъ мы видимъ, та самая, среди которой протекли юность и молодость самого гр. Толстого, иначе, его двойниковъ: Н. Иргемьева, Оленина, князя Нехлюдова („Записки маркера“), — та самая, отъ которой бѣжалъ Оленинъ въ повѣсти „Казаки“ къ гребенскимъ казакамъ, въ Новомлинскую станицу; это та атмосфера, подъ тлетворнымъ вліяніемъ которой князь Нехлюдовъ говоритъ о себѣ: „Богъ далъ мнѣ все, чего можетъ желать человѣкъ: богатство, умъ, имя, благородныя стремленія.. Но я убилъ свои чувства, свой умъ, свою молодость. Я опутанъ грязной сѣтью, изъ которой не могу выпутаться“⁵⁾. Среда Позднышева — это та среда, воспоминанія о которой даютъ содержаніе дорожнымъ мечтаніямъ Оленина на пути его въ обѣтованную землю Новомлинской станицы, — воспоминанія о кутежахъ и попойкахъ съ цыганами въ обществѣ флигель-адъютанта Сашки Е... и князя Д...⁶⁾; это та среда, о которой Евгенія Туръ писала: „Онъ (Оленинъ) взять въ самой тинѣ общества, вытащенъ изъ грязи ресторановъ, изъ вонючей и затхлой атмосферы Сашки и выдается намъ за образецъ и продуктъ цивилизаціи“⁷⁾).

1) Р. Л е в е н ф е л ь д ь: „Гр. Л. Н. Толстой“, стр. 23.

2) „Крейцера соната“, стр. 17.

3) Ibid., 17.

4) Ibid., 18.

5) „Записки маркера“, стр. 97.

6) „Казаки“, стр. 291.

7) Сборникъ Зелинскаго, II, стр. 96

Какъ ни Н. Иртенъевъ, ни Д. Оленинъ, ни князь Нехлюдовъ, будучи *болѣзненными* порожденіями культурной жизни, не могутъ считаться представителями *всей* культурной среды, такимъ же образомъ видѣть въ Позднышевѣ и его уродливой семейной жизни нормальныя отношенія христіанскаго строя семьи противно всякому здравому смыслу и человѣческой логикѣ. „По мнѣнію Георга Брандеса ¹⁾, — говоритъ Рейнгольдъ, — такія поразительныя психическія картины (въ „Крейцеровой сонатѣ“) и такая странная теорія могутъ представлять живой интересъ только для тѣхъ, чье *развитіе* шло путемъ, *описаннымъ въ повѣсти Толстого*, т.-е., въ сущности, *самого Толстого*. Весьма многіе читатели-мужчины, безъ сомнѣнія, подумаютъ при этомъ: „мы не можемъ сказать этого про себя“. А другіе, также вполне искренніе, навѣрное, скажутъ: „Къ чему все это? Это пустая болтовня для образованной толпы“ ²⁾.

Противорѣчія, встрѣчаемая въ „Крейцеровой сонатѣ“, лучше всего обнаруживаютъ ея ложную тенденціозность, состоящую въ проповѣди современнаго буддизма подъ эгидой евангельскаго ученія. „Если взглянуть на жизнь нашихъ высшихъ классовъ, — говоритъ Позднышевъ, — да и *низшихъ*, какъ она есть со всеѣмъ ея безстыдствомъ — вѣдь это одинъ сплошной домъ терпимости... Никакой разницы нѣтъ между женщинами нашего общества и проститутками... Мужчины нашего общества содержатся и кормятся, какъ сл...ные ж...цы. Все наши браки и любви обусловлены пищей“ ³⁾. Выдавая такую мрачную картину современной безнравственности за явленіе общераспространенное, Позднышевъ тутъ же, на той же страницѣ, самъ опровергаетъ себя заявленіемъ, что только „0,01 или меньше“ всего общества страдаетъ *свальнымъ грѣхомъ*. Такъ дѣлается ⁴⁾ во всемъ человѣчествѣ и у насъ въ народѣ... Такъ дѣлается въ родѣ человѣческомъ, по крайней мѣрѣ въ 0,99 его части. Только въ 0,01 или меньше *насъ, распутниковъ*, нашли, что это нехорошо, и выдумали новое: дѣвы сидятъ, а мужчины, какъ на базарѣ, ходятъ и выбираютъ“ ⁵⁾. Выходитъ, по словамъ самого Позднышева, что *только 0,01*, онъ самъ и „иже съ нимъ“, живутъ по „новымъ обычаямъ“,

¹⁾ Г. Брандесъ, талантливый нѣмецкій критикъ; статья его о „Крейцеровой сонатѣ“ была помѣщена въ вѣнской „Neu Freie Presse“.

²⁾ „Недѣля“ 1891 г., январь, статья Рейнгольда: „Нѣмецкіе критики „Крейцеровой сонаты“, стр. 188.

³⁾ „Крейцорова соната“, стр. 20—22.

⁴⁾ Рѣчь идетъ о регулированіи браковъ родителями брачующихся.

⁵⁾ „Крейцорова соната“, стр. 22.

при чемъ же тутъ христіанскій бракъ, какъ таинство, и семейная жизнь остальныхъ 0,99%, вѣрящихъ въ это таинство?

Умышленно отождествляя половую любовь съ скоропроходящей чувственной, исключительно животной страстью, Позднышевъ говоритъ: „Только въ глупыхъ романахъ пишутъ, что они любили другъ друга всю жизнь... Только одни дѣти могутъ вѣрить этому“¹⁾. Но опять Позднышевъ самъ опровергаетъ свое утвержденіе, что половая любовь бываетъ „рѣдко на годы, чаще на мѣсяцы, а то на недѣли, на дни, на часы“²⁾. „Воспитавшись въ семьѣ, — рассказываетъ онъ, — гдѣ ни отецъ ни мать *не измѣняли* другъ другу, я съ раннихъ лѣтъ лелѣялъ мечту о самой возвышенной и поэтической семейной жизни“³⁾. Совершенно такія же воспоминанія объ идеальной семейной жизни своихъ родителей сохранили и Н. Иртеньевъ; и Левинъ и, наконецъ, самъ гр. Толстой въ своей „Исповѣди“ сообщаетъ, что у него „была добрая, любящая и любимая“ имъ жена. Судя по себѣ о *всѣхъ*, — говоритъ проф. А. Гусевъ, — герой „Крейцеровой сонаты“ отрицаетъ возможность чистой и неувядающей любви“⁴⁾.

По ученію Позднышева, половая любовь препятствуетъ человѣчеству въ достиженіи имъ блага, состоящаго въ единеніи людей. „Цѣль человѣчества, — поучаетъ Позднышевъ, — благо. Для достиженія блага человѣчеству данъ законъ — единенія людей. Мѣшаютъ этому единенію страсти. Изъ страстей самая сильная — половая любовь, и потому, если уничтожатся страсти и самая сильная изъ нихъ плотская любовь, то единеніе совершится, человѣчество исполнитъ свой законъ“⁵⁾. Въ этой филиппикѣ буддійскаго моралиста противъ половой любви завѣдомая ложь состоитъ въ отождествленіи половой любви съ чувственной, исключительно животной страстью. Благодаря подобной подтасовкѣ понятій получается выводъ Позднышева, что половая любовь служитъ помѣхой единенію людей. Но половая любовь въ человѣкѣ, какъ *существовать этическомъ*, не исчерпывается одной животной чувственностью; она составляетъ то чувство, врожденное человѣку Творцомъ, которое служитъ *единенію* и восполненію двухъ различнаго пола существъ. Каждый отдѣльно полъ (полъ = половина) составляетъ только *половину* одинаго цѣ-

1) „Крейцера соната“, стр. 8.

2) Ibid., стр. 8.

3) Ibid., стр. 14.

4) „Бракъ и безбрачіе“, стр. 49.

5) „Крейцера соната“, стр. 29.

лаго, нуждающуюся для достиженія полной жизненной гармоніи въ другой своей половинѣ. Въ этомъ заключается *естественное* основаніе для брака, какъ таинства, освящающаго гармоническое восполненіе и единеніе половъ¹⁾, на чтѣ и указываютъ слова Библии: „Вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей... Потому оставить человѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ два одна плоть“²⁾.

Въ полномъ согласіи съ такимъ ученіемъ Библии о половой любви, какъ объ естественной основѣ брака, цѣль котораго гармоническое единеніе половъ, находится и научный взглядъ психологіи на этотъ предметъ. „Половая любовь, — говоритъ проф. М. Владиславлевъ, — опирается на внутреннюю потребность существа *быть въ гармоническомъ единеніи съ другимъ*. Соединяясь вмѣстѣ и живя въ союзѣ, оба существа *пополняютъ пробѣлы, недостатки своей природы*, и, какъ звуки, соединяясь вмѣстѣ, образуютъ цѣнные консонансы, такъ существа въ *единеніи* составляютъ *гармонію*“³⁾. Такимъ образомъ проповѣдь Позднышева, направленная противъ половой любви, будучи опровергаема имъ самимъ по встрѣчающимся въ ней противорѣчіямъ, не согласна ни съ библейскимъ ученіемъ, ни съ современной наукой, но, какъ увидимъ, вполне согласна съ буддійскими воззрѣніями гр. Толстого на природу человѣка.

Толкуя половую любовь исключительно, какъ животное чувство, мѣшающее людямъ исполнить законъ единенія, Позднышевъ-Толстой дѣлаетъ изъ этого ложнаго своего положенія столь же ложный выводъ о *неестественности* самаго акта полового общенія и опять впадаетъ въ противорѣчіе самому себѣ. „Я пришелъ къ убѣжденію, — говоритъ онъ, — что это неестественно... Для дѣвушки неразвращенной это въ высшей степени неестественно“⁴⁾. Но на той же страницѣ Позднышевъ высказываетъ слѣдующую парадоксальную мысль, противорѣчащую самой себѣ и только что высказанному имъ положенію о неестественности физическаго общенія въ супружествѣ. „Дѣвушка чистая, — говоритъ онъ, — желаетъ одного. Дѣтей — да, но не мужа“⁵⁾. Возможность желанія имѣть дѣтей, не имѣя мужа, по нашему мнѣнію, допустимо только съ точки зрѣнія ненормальнаго человѣка: половая любовь и инстинктъ материнства суть про-

1) См. объ этомъ у А. Гусева, „Бракъ и безбрачіе“, стр. 83 и слѣд.

2) Бытія II, 23—24.

3) „Психологія“ проф. М. Владиславлева, II, 134.

4) „Крейцеровъ соната“, стр. 28.

5) Ibid., стр. 28.

явленіе одинаго и того же чувства, именно, стремленія отдѣльной, индивидуальной особи къ сохраненію и продленію родовой жизни, съ чѣмъ согласенъ, опять вопреки своему утверженію о неестественности полового общенія, и Позднышевъ. Онъ самъ называетъ послѣднее *закономъ природы*. „Животныя знаютъ, — говоритъ онъ, — что потомство продолжаетъ ихъ родъ, и держатся извѣстнаго закона въ этомъ отношеніи“¹⁾. Законъ этотъ онъ признаетъ за „установленіе Божіе“, а зачатіе плода женщиной и кормленіе ею ребенка — *великимъ дѣломъ*. „Вѣдь только подумаешь, — рассуждаетъ Позднышевъ, — какое великое дѣло совершается въ женщинѣ, когда она носить или кормить. Растетъ то, что продолжаетъ, замѣняетъ насъ“²⁾. По своеобразной логикѣ Позднышева выходитъ, что законъ, который онъ самъ признаетъ закономъ природы и установленіемъ Божимъ, въ то же время является актомъ, *противнымъ* природѣ и неестественнымъ, грѣховнымъ³⁾. Только ослѣпленный своей тенденціей фанатикъ можетъ не видѣть такихъ вопіющихъ логическихъ противорѣчій, называя одновременно черное бѣлымъ и обратно.

Указанные нами въ „Крейцеровой сонатѣ“ логическіе абсурды объясняются тенденціознымъ желаніемъ проповѣдника придать болѣзненнымъ, уродливымъ злоупотребленіямъ половой любви значеніе общее, нормальное подобно тому, какъ гнилые плоды культурной жизни гр. Толстой выдаетъ, какъ мы знаемъ, за самую культуру и цивилизацію. Рисуя безобразную, отвратительную картину своего *медоваго мѣсяца*, Позднышевъ выдаетъ ее за *нормальную* семейную жизнь людей, живущихъ въ христіанскомъ бракѣ и помнящихъ о „ложѣ нескверномъ и цѣломудріи“⁴⁾. Самъ Позднышевъ объясняетъ намъ причины „свинства и мерзости“ своего *медоваго мѣсяца* и вообще брачной своей жизни. „Да, — говоритъ онъ, — много хуже животнаго человѣкъ, если онъ живетъ не по-человѣчески. *И такимъ я былъ*“⁵⁾. Онъ самъ сознается, что онъ „позналъ свою жену, не любя ея“. „Вся влюбленность истощилась удовлетвореніемъ чувственности, — продолжаетъ онъ далѣе свое признаніе, и мы остались другъ противъ друга въ нашемъ дѣйствительномъ отношеніи

1) „Крейцера соната“, стр. 38.

2) Ibid.

3) О взглядѣ православной Церкви на половое общеніе въ бракѣ см. выписку изъ посланія св. Леанасія Великаго къ монаху Амуну, у проф. А. Θ. Гусева, „Бракъ и безбрачіе“ стр. 56.

4) „Требникъ“, стр. 96.

5) „Крейцера соната“, стр. 39.

другъ къ другу, т.-е. два совершенно чуждые другъ другу эгоиста, желающіе получить какъ можно больше удовольствія одинъ черезъ другого“¹⁾.

Все описаніе Позднышевымъ своего медоваго мѣсяца и, вообще, своей семейной жизни служить только подтвержденіемъ вышеприведенныхъ нами его словъ о самомъ себѣ, именно, что онъ палъ ниже животнаго, *оскотинился*. „Я предавался *излишества*мъ, — рассказываетъ онъ о медовомъ мѣсяцѣ, — не только не стыдѣсь, но почему-то гордѣсь ими... я думалъ тогда, что удовлетворять похоти съ женой есть нѣчто вполне хорошее“²⁾. Нормальными отношеніями между супругами были *озлобленіе и ненависть*, какъ слѣдствіе пресыщенія чувственностью; только на короткое время послѣдняя скрывала эту обычную враждебность двухъ *соучастниковъ преступленія*. „Это была не ссора, — повѣствуетъ Позднышевъ о пресыщеніи, послѣдовавшемъ за удовлетвореніемъ *влюбленности*, т.-е. *чувственности*, — это было обнаруженіе той пропасти, которая въ дѣйствительности была между нами... То, что я называлъ ссорой, было наше дѣйствительное отношеніе другъ къ другу, обнаружившееся при прекращеніи чувственности“³⁾. Вся суть семейной жизни Позднышева сводилась, по его признаніямъ, къ послѣдовательной смѣнѣ чувственности и пресыщенія ею; первая — чувственность — характеризовалась „влюбленіемъ“; второе — озлобленіемъ и холодною враждебностью“ между супругами. „Опять взаимная ненависть скрылась подъ влюбленіемъ, т.-е. чувственностью, — рассказываетъ Позднышевъ о своемъ *свинствѣ*. — Опять скоро наступилъ періодъ пресыщенія; опять мы перестали быть нужными другъ другу“⁴⁾. „Періоды злости возникали совершенно правильно и равномерно, — говоритъ Позднышевъ въ другомъ мѣстѣ, — соотвѣтственно періодамъ того, что мы называли любовью. Періодъ любви — періодъ злости, энергическій періодъ любви — длинный періодъ злости“⁵⁾.

Отъ человѣка, который, по его собственному признанію, „гваздался до брака въ гноѣ разврата“ и „жилъ десять лѣтъ въ самомъ безобразномъ развратѣ“⁶⁾, невозможно ожидать иныхъ отношеній въ брачной жизни, кромѣ изображенныхъ въ „Крейцеровой сонатѣ“.

1) „Крейцорова соната“, стр. 32.

2) Ibid., стр. 35.

3) Ibid., стр. 33.

4) Ibid., стр. 33.

5) Ibid., стр. 57.

6) Ibid., стр. 18.

Для Позднышева, который неоднократно обзываетъ себя *свиней*, и самая любовь можетъ быть только *нѣчто мерзкое и свиное*, про которое и говорить и вспоминать мерзко и стыдно“¹⁾. Только для однихъ Позднышевыхъ, которые „стремятся къ одной плотской любви, — приводимъ слова самого Позднышева, — бракъ будетъ только разрѣшеніе на развратъ съ одной, будетъ безнравственная семейная жизнь“²⁾, только для людей, подобныхъ Позднышеву, „любовь, бракъ, семья — все ложь, ложь, ложь“³⁾!

Причина неестественныхъ, уродливыхъ явленій семейной жизни Позднышевыхъ, какъ мы видѣли, чисто субъективная: вся любовь или, вѣрнѣе, „влюбленіе“ этой четы исчерпывалось животной, чувственной страстью. Можетъ ли быть при подобныхъ условіяхъ мѣсто словамъ молитвы „о цѣломудріи и ложѣ нескверномъ“? Тѣмъ не менѣе Позднышевъ обобщаетъ уродства своей семейной жизни, выдавая ихъ за *нормальныя* проявленія, вообще, христіанскаго брака. „Я еще не зналъ тогда, — говоритъ онъ, — что *со всеми* супружествами то же самое; но *все* такъ же, какъ и я, скрываютъ свое постыдное несчастье, въ родѣ дурной болѣзни, сами себѣ не признаются въ этомъ“⁴⁾. Какъ видимъ, Позднышевъ, признавъ себя скотоподобнымъ и даже стоящимъ ниже животнаго, возводитъ свое скотоподобіе и свою *дурную болѣзнь* на степень общечеловѣческаго, болѣзненнаго симптома. Бракъ, по его словамъ, служитъ только прикрытіемъ и маской для такой скотоподобной жизни. „Бракъ въ наше время, — клевететь Позднышевъ, — обманъ и насиліе“⁵⁾. „Бракъ — разрѣшеніе на развратъ“⁶⁾. Но свою кощунственную ложь самъ же Позднышевъ и опровергаетъ: „Бракъ, — говоритъ онъ, — *существуетъ* у тѣхъ людей, которые въ бракѣ видятъ таинство; у тѣхъ онъ *существуетъ*“.

Не одинъ только *медовый мѣсяцъ*, а и вся дальнѣйшая брачная жизнь Позднышева была „протестомъ человѣческой природы противъ животнаго, которое подавляло ее“⁷⁾. Къ *arcana* — тайнамъ семейныхъ отношеній въ бракѣ Позднышевъ относить также чувство взаимной ревности между супругами, доходящей до степени нена-

¹⁾ Крейперова соната“, стр. 35.

²⁾ Ibid., стр. 30.

³⁾ Ibid., стр. 11.

⁴⁾ Ibid., стр. 33.

⁵⁾ Ibid., стр. 9.

⁶⁾ Ibid., стр. 30.

⁷⁾ Ibid., стр. 35.

висти другъ къ другу. „Ревность не можетъ не быть, — объясняютъ онъ причину этого недуга семейной жизни, — между супругами, безнравственно живущими между собой... Ядовитость этого чувства ужасна. Жену этой ревнивой *ненавистью* я уже всю изуродовалъ, всю ее развѣнчалъ, испозоривъ въ моемъ воображеніи... Да-съ, ревность — это основаніе нашей развращенной брачной жизни“¹⁾.

Дѣти — залогъ благословенія Богомъ брачной жизни²⁾, должны скрѣплять связь брачныхъ узъ, въ уродливой семьѣ Позднышевыхъ являются, напротивъ, причиной еще болѣшого разединенія между супругами: „Присутствіе дѣтей не соединяло насъ, а напротивъ, разединяло насъ... Дѣти были только новый поводъ къ раздору“, говоритъ Позднышевъ и тутъ же указываетъ причину такого извращенія заповѣди Божьей и естественныхъ отношеній: „Нѣтъ того, что при крещеніи говорятъ и дѣлаютъ надъ ребенкомъ. Вѣдь никто не вѣритъ въ это. Это бросили, не вѣрятъ, и осталось только то, что есть у животныхъ“³⁾. Если любовь, скрѣпляющая брачную жизнь, у Позднышева и ему подобныхъ выродилась въ одну животную чувственность, въ удовлетвореніе похоти, то совершенно естественно, что и къ дѣтямъ, плоду и благословенію брачной жизни, не можетъ быть у такихъ людей никакихъ иныхъ чувствъ, кромѣ животной привязанности, обращенной исключительно на одну физическую жизнь ребенка. „Наши женщины — дикія, — говоритъ Позднышевъ про матерей. — Нѣтъ у нихъ вѣры въ Бога, и такъ какъ нѣтъ вѣры въ Бога, онѣ любятъ дѣтей только физически“⁴⁾.

Тендеціозную ложь „Крейцеровой сонаты“ составляетъ *обобщеніе* изображенныхъ въ ней уродливыхъ явленій семейной и общественной жизни съ цѣлью унижить бракъ и этимъ путемъ предуготовить почву проповѣди о цѣломудріи и дѣвственности, но не о христіанскомъ цѣломудріи, а о буддійскомъ аскетизмѣ, враждебномъ самому принципу всякой жизни. Самъ Позднышевъ дѣлаетъ признаніе въ томъ, что, помимо того, что онъ половину своей жизни „гваздался въ гноѣ разврата“, еще и психически — человѣкъ ненормальный. „Шарко, — говоритъ онъ, — непременно сказалъ бы про меня, что я человѣкъ ненормальный“⁵⁾. Указываемыя самимъ Позднышевымъ

¹⁾ „Крейцера соната“, стр. 42—45.

²⁾ Бытія I, 22: „Благословилъ Богъ ихъ и сказалъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю“.

³⁾ Ibid., стр. 55.

⁴⁾ Ibid., стр. 53.

⁵⁾ „Крейцера соната“, стр. 58.

эти двѣ вполне субъективныя причины — развратная жизнь его до брака и ненормальное душевное состояніе — служатъ достаточнымъ основаніемъ тому, чтобы признать семейную жизнь Позднышева и ему подобныхъ явленіемъ *исключительнымъ, патологическимъ*. „А потому, — повторимъ мы слова нѣмецкаго критика „Крейцеровой сонаты“ Г. Брандеса, — такія психологическія картины могутъ имѣть живой интересъ только для тѣхъ, чье развитіе шло путемъ, описаннымъ въ повѣсти Толстого, т.-е., въ сущности, самого Толстого“¹⁾. Очень мѣтко и образно Позднышевъ сравниваетъ свою брачную жизнь съ тонущимъ кораблемъ: „Нѣтъ жизни, — говоритъ онъ. — Это какая-то вѣчная опасность, такое положеніе, какъ на *гибнущемъ кораблѣ*“²⁾. Но, если бы изъ всѣхъ кораблей, плавающихъ по океанамъ и морямъ, погибало 0,9%, то, надо думать, что упразднилось бы само мореплаваніе, такимъ же образомъ, если бы изображаемая въ „Крейцеровой сонатѣ“ картина семейныхъ отношеній составляла, какъ увѣряетъ Позднышевъ, 0,9% брачныхъ сожителствъ, то давно бы наступила полная анархія всего общественнаго строя жизни.

Какъ всякій организмъ, пораженный смертельнымъ недугомъ, гибнетъ, такъ и семейная жизнь Позднышева, лишенная всякихъ этическихъ началъ, была обречена смерти. Кровавая семейная драма, героемъ которой является Позднышевъ, представляетъ естественное возмездіе за оскверненіе брачнаго ложа, забвеніе молитвенныхъ словъ о „дѣломудріи и ложѣ нескверномъ“, за обращеніе половой любви въ „нѣчто свиное и мерзкое“, за тотъ „гниой разврата“, въ которомъ „гваздался“ Позднышевъ, за то, что „позналъ жену свою, не любя ея“, за то, что „зналъ ее, какъ животное“³⁾, за то, что смотрѣлъ на обрядъ вѣнчанія, „только какъ на особенное условіе обладанія женщиной“⁴⁾.

Таковы были субъективныя, патологическія причины, вызвавшія кровавую развязку *нестественнаго* брака. Позднышевъ, описывая свое психическое состояніе передъ совершеніемъ преступленія, вполне правильно называетъ себя неоднократно орудіемъ дьявола. „Какой-то дьяволъ, — говоритъ онъ, — придумывалъ и подсказывалъ мнѣ самыя ужасныя воображенія (картины?)“⁵⁾. „Чтобы отвѣтъ охоту у моло-

1) „Недѣля“ 1891 г., январь, стр. 188.

2) „Крейцера соната“, стр. 51.

3) Ibid., стр. 84.

4) Ibid., стр. 28.

5) Ibid., стр. 87.

дого человѣка отъ женщинъ, — рассказываетъ Позднышевъ, — я сводилъ бы его... въ душу къ себѣ посмотрѣть на тѣхъ дьяволовъ, которые раздражали ее“¹⁾. Какъ бы низко ни палъ человѣкъ въ религиозно-нравственномъ отношеніи, все же онъ, по самой природѣ своей, существо духовное; но только разница въ этомъ отношеніи между людьми та, что одни изъ нихъ, благодаря своему нравственному и религиозному одичанію, содѣлываются слугами *духа злобы поднебной*, тогда какъ другіе, пребывая въ единеніи со св. Церковью, въ которой обитаетъ Духъ Святый и благодать Главы ея и Основателя, — причастниками благодати и Духа Святого. „Замѣчательная аналогія, — говоритъ высокопреосвященный Никаноръ по поводу словъ Позднышева, что „на третій день его водили *туда*“ (т.-е. въ церковь проститься съ жертвой своего преступленія), что онъ, безбожникъ, какъ и творецъ его, боятся произнести слово — церковь. Такъ, въ священно-легендарныхъ сказаніяхъ подобная боязнь приписывается дьяволамъ: кого нужно назвать по имени Бога, Господа Иисуса, св. Церковь, дьяволы прибѣгаютъ къ мѣстоименіямъ и нарѣчіямъ: „*Онъ, Тотъ* (вмѣсто Богъ), или *туда, тамъ*“ (вмѣсто въ церковь, въ церкви“²⁾).

Мрачная и отвратительная картина брачнаго сожитія Позднышева, выдаваемая имъ за обычное явленіе современнаго общезжитія и главнымъ образомъ той его среды, къ которой принадлежалъ Позднышевъ, — среды высшаго культурнаго слоя, — свидѣтельствовала бы о полномъ религиозно-нравственномъ разложеніи его. Но, не касаясь здѣсь вопроса, въ какой мѣрѣ среда, воспитавшая Позднышева, Левина, кн. Андрея Болконскаго, Оленина, Иртеньева — двойниковъ гр. Толстого, изображенныхъ имъ въ его повѣстяхъ и романахъ, можетъ быть названа представительницей *всего* цивилизованнаго русскаго общества и его религиозно-нравственныхъ идеаловъ, — мы даже въ отношеніи этой среды не можемъ признать правдивымъ и соответствующимъ дѣйствительности то одичаніе и огрубѣніе человѣка, какимъ оно представлено въ „Крейцеровой сонатѣ“. Наше искреннее и твердое убѣжденіе, что Позднышевъ и ему подобные представляютъ и въ своей средѣ только вырождковъ, только нравственныхъ уродовъ, гнилые плоды болѣзненныхъ явленій. „Все это крайнее преувеличиваніе, все это ложь и клевета даже на высшій интеллигентный кругъ, — говоритъ высокопреосвященный

1) „Крейцера соната“, стр. 90.

2) „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 27.

Никаноръ, — не говоря о многихъ милліонахъ средняго и низшаго круга, гдѣ нравы тверже и проще, гдѣ вѣры въ Бога больше¹⁾. „Авторъ даетъ поводъ къ упреку въ преувеличеніи, дѣлая *систематически* мрачною свою картину брака“, говоритъ М. де-Вогюэ²⁾. Ригоризмъ и напускной пафосъ проповѣдника Позднышева противъ безнравственнаго современнаго сожительства брачнаго и, вообще, противъ упадка нравственности служить только подготовкой и прелюдией къ главной цѣли проповѣди, именно къ пропагандѣ буддійскаго аскетизма, выдаваемого якобы за христіанскій идеаль цѣломудрія и дѣвственности. Для достиженія этой тенденціозной цѣли гр. Толстому нужно было какъ можно больше сгустить краски при изображеніи дѣйствительности, исказить послѣднюю до уродливости, представить человѣка въ брачномъ сожительствѣ скотоподобнымъ, унижить христіанскій бракъ въ угоду буддійскому аскетизму, назвать бракъ *ложнымъ измышленіемъ церковниковъ*, не находящимъ основанія въ евангельскомъ ученіи. Весь цинизмъ и кощунство „Крейцеровой сонаты“ состоитъ въ оголеніи — *ridenda* уродливыхъ явленій брачной жизни, выдаваемыхъ проповѣдникомъ за *сущность* половой любви и *основаніе* христіанскаго брака. „Они (отшельники науки, точнѣе — буддійскіе аскеты, подобные гр. Толстому) снимаютъ съ любви прекрасные покровы ея и оставляютъ ей только ея животный характеръ“, говоритъ де-Вогюэ³⁾.

Какъ любовь для гр. Толстого и проповѣдника его ученія, Позднышева, „нѣчто свиное и мерзкое“, такъ и музыка — *самая утонченная похоть чувствъ*⁴⁾. Любовь, какъ источникъ жизни, доставляетъ главное содержаніе всей области человѣческихъ искусствъ: поэзіи, музыкѣ, живописи, ваянію, скульптурѣ. Гр. Толстой, сведя любовь „творца и побѣдное знамя жизни“, выражаясь словами М. де-Вогюэ, до степени животнаго „свиного, чувства“, вмѣстѣ съ нею низводитъ и всѣ изящныя искусства до роли служителей и пособниковъ *похоти плоти*. „Мы читаемъ въ „Крейцеровой сонатѣ“, — говоритъ преосвященный Никаноръ, — полное отричаніе всей, буквально всей поэзіи, скульптуры, музыки, живописи... и серіознѣйшаго изъ музыкальныхъ творцовъ, Бетховена... Онъ (Толстой) хочетъ, чтобы человѣчество отвергло съ Пушкинымъ всѣхъ міровыхъ поэтовъ... Гёте, Шекспира, древняго Гомера... Онъ хо-

1) „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 31.

2) „Русское Обозрѣніе“ 1890 г., № 12, стр. 519.

3) Ibid., стр. 523.

4) „Крейцорова соната“, стр. 84.

четь, чтобы человѣчество вмѣсто шекспировскихъ или гётевскихъ приняло его, толстовскіе, грубые, животныя, скотскіе, звѣрскіе идеалы¹⁾.

Изображеніе „мерзости и свинства“ брачнаго супружества Позднышева составляетъ только „интродукцію“ къ „Крейцеровой сонатѣ“, главное содержаніе которой, *престо*, заключается въ пропагандѣ буддійскаго аскетизма новой, европейской формаціи. Самъ Позднышевъ указываетъ на своихъ руководителей и учителей необуддизма: „Вѣдь Шопенгауеры, Гартманы да и всѣ буддисты утверждаютъ, — говоритъ онъ, — что благо въ томъ, чтобы не жить. И они правы въ томъ, что *благо человеческое состоитъ въ самоуничтоженіи*“²⁾. Достиженіе этого-то блага — самоуничтоженія и составляетъ идеаль цѣломудрія и дѣвства. Но такъ понимаемое цѣломудріе находится въ прямомъ противорѣчій съ обѣтованіемъ Божиимъ человѣку, выраженнымъ словами св. Библии: „И благословилъ Богъ ихъ и сказалъ имъ: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю“³⁾.

„Для того, чтобы между людьми была нравственность въ половомъ отношеніи, — поучаетъ Позднышевъ-Толстой, — нужно, чтобы цѣлью они себѣ поставили полное цѣломудріе... Самое счастливое положеніе для человѣка безбрачіе... Высшій идеаль, лучшее подожженіе женщины быть чистой, весталкой“⁴⁾. Нравственность, цѣломудріе, безбрачіе, дѣвство — все это только однѣ риторическія прикрасы въ проповѣди Позднышева, для сокрытія истинной ея цѣли, состоящей въ пропагандѣ самоуничтоженія, какъ высшаго буддійскаго идеала жизни. „Знаменитый писатель, — говоритъ де-Вогюз о гр. Толстомъ, — не можетъ надѣяться на серьезное обсужденіе этого радикальнаго средства (безбрачія), состоящаго въ томъ, чтобы *убить больного*, ради излѣченія его отъ болѣзни“⁵⁾. Но, согласно ученію буддизма и послѣдователя его, гр. Толстого, болѣзнь — это сама жизнь, противъ которой и ополчается Позднышевъ. Но, такъ какъ такое мрачное, неестественное ученіе не смѣетъ выступить прямо и открыто, то оно и прикрывается покровомъ цѣломудрія, дѣвства, безбрачія — высшихъ христіанскихъ идеаловъ, — не имѣя, въ сущности, съ ними ничего общаго.

¹⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 41.

²⁾ „Крейцера соната“, стр. 29.

³⁾ Бытія I, 28.

⁴⁾ „Крейцера соната“, стр. 30.

⁵⁾ „Русское Обозрѣніе“ 1890 г., № 12, стр. 518.

Буддѣйское ученіе о половомъ воздержаніи вытекаетъ изъ отрицательнаго отношенія буддизма къ тѣлесной сторонѣ человѣческаго существа; тѣло само по себѣ считается, по буддѣйскимъ воззрѣніямъ, источникомъ зла и нечистоты. Поэтому буддѣйское цѣломудріе, если можно такъ выразиться, есть понятіе исключительно *физическое*, ничего этического въ себѣ не содержащее; по ученію же св. Евангелія, какъ дѣвство, безбрачіе, такъ и цѣломудріе относятся не столько къ тѣлесной сторонѣ человѣка, сколько къ его духовному состоянію. Поэтому, съ христіанской точки зрѣнія, какъ дѣвство можетъ быть *нечеломудренное*, такъ и обратно — *челомудренное* супружество. Тѣло одинаково, какъ и душа, дѣло тверческой воли Всеблагого Существа, а потому само по себѣ не заключаетъ въ себѣ ничего нечистаго, грѣховнаго. „Развѣ не знаете, что тѣла ваши суть члены Христовы,— говоритъ св. апостоль Павелъ.— Тѣло для Господа и Господь для тѣла“¹⁾. „Тѣло есть храмъ духа“; тѣла, по ученію св. апостола Павла, могутъ быть *духовными, прославленными, небесными*, а потому и дѣвство само по себѣ, по христіанскому ученію, не есть непремѣнное условіе цѣломудрія. „Относительно дѣвства,— учитъ св. апостоль Павелъ,— я не имѣю повелѣнія отъ Господа. Если и женишься, не согрѣшишь; и если дѣвица выйдетъ замужъ, не согрѣшитъ“²⁾.

Блудъ — грѣхъ; происхожденіе же и источникъ грѣха, по ученію св. Библии, составляетъ нарушеніе человѣкомъ данной ему заповѣди Творцомъ, т. е. дѣяніе чисто духовное, а не физическое. Такимъ образомъ причина грѣхопаденія лежитъ не въ тѣлесной природѣ человѣка, а въ духовной, именно, въ его свободной волѣ. Поэтому идеаль христіанскій составляетъ *духовное* дѣвство и цѣломудріе, цѣломудріе духа, а не одно тѣлесное дѣвство, какъ учитъ буддизмъ. Гармонія духа и тѣла — вотъ идеаль христіанской жизни. Грѣхъ и протекающее отсюда зло состоятъ въ порабощеніи высшаго начала въ человѣкѣ — духа, низшимъ — тѣломъ, чѣмъ и нарушается гармонія этихъ двухъ началъ человѣческой природы. Такое нарушеніе гармоніи и зовется служеніемъ плоти“. Предметъ отрицательнаго отношенія въ аскетизмъ,— говоритъ Вл. Соловьевъ,— не есть матеріальная природа вообще. Нельзя найти такой точки зрѣнія, въ которой бы можно было разумно утверждать, что эта природа, объективно созерцаемая, есть зло“³⁾.

1) I Послан. ап. Павла къ Коринѣ. VI, 13—15.

2) Къ Коринѣ. I; гл. VII, 25—28.

3) „Оправданіе добра“, стр. 59.

Такимъ образомъ христіанскій аскетизмъ и христіанское цѣломудріе не состоятъ въ упраздненіи и отреченіи отъ тѣла, подобно буддійскому, а въ борьбѣ съ плотью, т.-е. съ порабощеніемъ духа тѣлу. „Понятіе о *плотскомъ*,— говоритъ Вл. Соловьевъ,— не слѣдуетъ смѣшивать съ понятіемъ о *тѣлесномъ*... Плоть есть животность, выходящая изъ своихъ предѣловъ, перестояющая служить основой духовной жизни. *Плоть и кровь* царства Божія не наслѣдуютъ“¹⁾).

Христіанское ученіе о цѣломудріи и аскетизмѣ, будучи такимъ образомъ направлено на борьбу *похоти чувствъ и очесъ*, нисколько не исключаетъ возможности *цѣломудрія и ложа несквернаго* въ брачномъ супружествѣ; съ другой стороны, одно дѣвство само по себѣ, какъ физическое состояніе, никакъ не обуславливаетъ цѣломудрія духовнаго, которое поэтому не находится въ зависимости отъ того или другого состоянія, отъ брака или безбрачія, а есть *духовное призваніе*. Таковъ, именно, взглядъ на этотъ предметъ, какъ мы ниже увидимъ, православно-христіанской Церкви.

Но прежде чѣмъ указать на положительныя свидѣтельства св. Писанія по этому вопросу, необходимо сначала привести лжеученіе уже самого гр. Толстого о бракѣ и дѣвствѣ изъ „Послѣсловія“ его къ „Крейцеровой сонатѣ“. Въ этомъ „Послѣсловіи“ самозваннаго толкователя Евангелія заключается главная суть „Крейцеровой сонаты“, вся ея *квинтэссенція*.

„Что безбрачіе лучше брака,— поучаетъ гр. Толстой,— есть истина, открытая Христомъ 1900 лѣтъ тому назадъ“²⁾. „Христось не только никогда не устанавливалъ брака, но скорѣе отрицалъ его („оставь жену и иди за Мною“, говоритъ Онъ“³⁾. „Христіанскаго брака быть не можетъ“⁴⁾. „Идеаль христіанина не есть бракъ, но любовь къ Богу и ближнему... и потому для христіанина плотское общеніе въ бракѣ не только не можетъ представляться законнымъ, какимъ оно представляется нашими Церквами, а всегда паденіемъ, слабостью, грѣхомъ. Христіанскаго брака никогда не было, и не можетъ быть. Христось не женился и не устанавливалъ брака, и ученики Его не женились. Христіанинъ не можетъ смотрѣть на плотское общеніе иначе... какъ на грѣхъ, какъ это и сказано въ Евангеліи Матѣ. V, 28“⁵⁾).

¹⁾ „Оправданіе добра“ стр. 68.

²⁾ „Послѣсловіе“, стр. 5—6.

³⁾ Ibid., стр. 9.

⁴⁾ Ibid., стр. 10.

⁵⁾ Ibid., стр. 10.

Таковы тезисы лжеучителя гр. Толстого о бракѣ и безбрачїи, высказываемыя имъ тономъ вселенскаго апостола. Ихъ можно свести къ двумъ пунктамъ: 1) безбрачіе, состояніе дѣвства само по себѣ — высшій христіанскій (т.-е. буддїйскій) идеаль; 2) Иисусъ Христосъ не устанавливалъ брака. Послѣдній съ христіанской точки зрѣнія представляется паденіемъ, грѣхомъ, противорѣчитъ заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ и есть измышленіе Церкви, прикрывающей внѣшними формами разрѣшеніе на развратъ.

Что касается перваго пункта, именно, ученія гр. Толстого о дѣвствѣ, какъ высшемъ христіанскомъ идеаль, то мы уже говорили, что дѣвство гр. Толстой понимаетъ исключительно съ буддїйской точки зрѣнія, какъ физическое состояніе. Проф. Гусевъ въ своей книгѣ: „Бракъ и безбрачіе“, для выясненія ученія православно-христіанской Церкви объ относительномъ значеніи брака и безбрачія, приводитъ слѣдующее постановленіе Гангрскаго собора, признанное также и вселенскими соборами: „Аще кто изъ дѣвствующихъ ради Господа превозносится надъ бракосочетавшимися, да будетъ поль влятвоу“. 21-е правило того же собора гласитъ такъ: „Мы и дѣвство, со смиреніемъ соединенное, чтимъ и брачное честное сожителство почитаемъ“¹⁾.

„Изъ словъ Гангрскаго собора, — говоритъ г. Гусевъ, — ясно, что гр. Толстой ошибается, что будто бы съ христіанской точки зрѣнія дѣвство само по себѣ, какъ таковое, есть вообще несомнѣнное совершенство сравнительно со *всякимъ* брачнымъ состояніемъ. Для Толстого, какъ для язычниковъ, цѣнившихъ одно *физическое* дѣвство, нравственной точки зрѣнія какъ будто не существуетъ“²⁾.

Никто, конечно, не будетъ оспаривать справедливости мысли, что съ *физическимъ* дѣвствомъ, будь то дѣвственникъ или дѣвственница, можетъ соединяться величайшее нравственное безобразіе и самыя черствыя эгоистическія чувства. Вотъ, напр., какую характеристику холостяковъ и дѣвъ читаемъ мы у проф. М. Владиславлева: „Извѣстенъ ихъ (холостяковъ) общій типъ сухой, желчный, черствый, холодный. И всѣ мы знаемъ также общій типъ засидѣвшейся въ невѣстахъ дѣвицы... Каждый поль, предоставленный только самому себѣ, безъ союза и взаимодѣйствія съ другимъ, ухудшается“³⁾.

¹⁾ А. Гусевъ, „Бракъ и безбрачіе“, стр. 99—100.

²⁾ „Бракъ и безбрачіе“, стр. 100.

³⁾ М. Владиславлевъ, „Психологія“, стр. 135. „Одинокое, безбрачное состояніе челоуѣка есть уродство и позоръ“, говоритъ самъ Толстой въ книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра“, стр. 105.

Такимъ образомъ и съ точки зрѣнія психологіи дѣвство, какъ одно только *физическое* состояніе, не заключаетъ въ самомъ себѣ никакихъ данныхъ для проявленія высшихъ человѣческихъ этическихъ чувствъ — любви къ Богу и ближнимъ, какъ-то утверждаетъ гр. Толстой, отрицая ихъ возможность въ брачномъ сожителствѣ.

Для подтвержденія своего язычески-буддійскаго взгляда на дѣвство и безбрачіе гр. Толстой ссылается, во-первыхъ, на слова Спасителя: *Кто можетъ вмѣститъ, да вмѣститъ*¹⁾, и, во-вторыхъ, на первое посланіе апостола Павла къ Коринѣянамъ, гл. VII, ст. 1, и 32—35. Но, Самъ Спаситель даетъ объясненіе Своего ученія о дѣвствѣ и безбрачіи: „Не всѣ,— говоритъ Онъ ученикамъ,— вмѣщаютъ слово сіе, но *кому дано*“, и, какъ бы разъясняя и дополняя эту Свою заповѣдь о безбрачіи, прибавилъ²⁾: „Ибо есть скопцы, которые изъ чрева матерняго родились такъ; и есть скопцы, которые оскоплены отъ людей; и есть скопцы, которые сдѣлали сами себя скопцами для царствія небснаго“³⁾. Эти слова Спасителя указываютъ, во-первыхъ, на то, что только *духовное*, а не *физическое*, скопчество, иначе, дѣвство, имѣетъ нравственную цѣну; а во-вторыхъ, что такое духовное скопчество составляетъ особый *даръ Божій*, либо при самомъ рожденіи получаемый человѣкомъ, либо даруемый благодатью избранныкамъ Бога, какъ особый даръ, подобно, напр., дару пророчества.

Какъ бы нарочито для изобличенія лжеученія гр. Толстого о прерасходствѣ безбрачія передъ брачнымъ сожителствомъ, Спаситель въ той же XIX главѣ Евангелія отъ Матѳея даетъ заповѣдь о *нерасторжимости* брака, указывая на его божественное происхождение: „что Богъ сочеталъ, того человѣкъ да не разлучаетъ“⁴⁾ — говоритъ Онъ ученикамъ. И такъ, какъ безбрачіе — даръ Божій, такъ и бракъ — учрежденіе и благословеніе Божіе, по ученію Иисуса Христа, и рѣшеніе вопроса о сравнительномъ достоинствѣ того или другого состоянія зависитъ исключительно и всецѣло отъ *нравственнаго настроенія*, которое вноситъ человѣкъ въ бракъ или безбрачіе, и которое должно служить ихъ основой. По поводу завѣта Иисуса Христа ученикамъ о безбрачіи: *Кто можетъ вмѣститъ, да вмѣститъ*, должно толкуемаго гр. Толстымъ, А. Θ. Гусевъ говоритъ: „Спаситель указываетъ двѣ категоріи лицъ, для коихъ безбрачіе

¹⁾ Матѳ. XIX, ст. 12.

²⁾ Ibid., ст. 11.

³⁾ Ibid., ст. 12.

⁴⁾ Ibid., ст. 6.

является дѣломъ необходимымъ и нравственно-одобрительнымъ: это, во-первыхъ, тѣ, которые отъ природы предназначены къ нему и обязаны обречь себя на него, а во-вторыхъ, тѣ, которые, по особымъ условіямъ своего положенія, должны избрать безбрачіе ради интереса царствія Божія... Коль скоро не требуютъ безбрачія ни индивидуальныя особенности человѣка, ни особенности положенія, то уклоненіе отъ брака иногда можетъ быть даже несомнѣннымъ грѣхомъ“¹⁾).

Обратимся ко второму аргументу гр. Толстого въ пользу дѣвства — къ его ссылкѣ на первое посланіе апостола Павла къ Коринѣянамъ, гл. VII, ст. 1 и 32—35. „А о чемъ вы писали мнѣ, — говоритъ апостоль, — то хорошо человѣку не касаться женщины“²⁾). Этотъ *советъ* апостола Павла коринѣянамъ былъ вызванъ современными апостолу хулителами брака, гностиками. Но въ той же седьмой главѣ богомудрый, вдохновенный апостоль языковъ, согласно ученію своего божественнаго Учителя, называетъ безбрачіе *особымъ дарованіемъ* Божьимъ, а не необходимымъ, обязательнымъ для всѣхъ условіемъ цѣломудреннаго житія: „Желаю, чтобы всѣ люди были, какъ и я; *но каждый имѣетъ свое дарованіе отъ Бога, одинъ такъ, другой иначе*“³⁾). И подобно тому, какъ Иисусъ Христосъ, давая заветъ безбрачія, сейчасъ же указываетъ и на святость брака, противопоставляя его блуду, такъ и св. апостоль въ той же седьмой главѣ говоритъ: „Во избѣжаніе блуда каждый имѣй свою жену, и каждая имѣй своего мужа. Жена не властна надъ своимъ тѣломъ, но мужъ; равно и мужъ не властенъ надъ своимъ тѣломъ, но жена“ (т.-е. „и будутъ два въ плоть одну“)⁴⁾). И опять, по примѣру Спасителя, апостоль указываетъ на нерасторжимость брака, установленнаго Богомъ: „А вступившимъ въ бракъ, — наставляетъ онъ коринѣянъ, — *не я повелѣваю, а Господь: женѣ не разводиться съ мужемъ*“⁵⁾). Далѣе, все въ той же седьмой главѣ, избранной гр. Толстымъ для прикрытія своей буддійской проповѣди о дѣвствѣ, — вселенскій апостоль учитъ, что какъ бракъ, такъ и безбрачіе, одинаково — *установленіе Бога*: „Только каждый поступай такъ, какъ Богъ ему опредѣлилъ, и каждый, какъ Господь призвалъ“⁶⁾).

1) „Бракъ и безбрачіе“, стр. 112.

2) I Коринѣ., гл. VII, ст. 1.

3) Ibid., ст. 7.

4) Ibid., ст. 2—4.

5) Ibid., ст. 10.

6) Ibid., ст. 17.

Такова суть ученія св. апостола Павла о безбрачїи и бракѣ, во всемъ согласная завѣтамъ Спасителя. Какъ Основатель и Глава Церкви, Иисусъ Христосъ, такъ и Его благовѣстникъ, св. Павелъ, не дѣлаютъ никакого различїя между тѣмъ или другимъ физическимъ состоянїемъ человѣка и въ одной мѣрѣ освящаютъ какъ бракъ, такъ и безбрачїе, полагая основу цѣломудрїя въ духовной сторонѣ человѣческаго существа и освящая тѣло наравнѣ, какъ и душу. „Тѣло не для блуда, а для Господа,— говоритъ апостолъ¹⁾.— „Развѣ не знаете, что тѣла ваши — члены Христовы... Не знаете ли, что тѣла ваши суть храмъ живущаго въ васъ Св. Духа?²⁾“. Такъ учитъ св. апостолъ о святости тѣлесной природы человѣка, вопреки буддїйскому воззрѣнїю гр. Толстого, полагающаго въ тѣлѣ исключительно источникъ всякой скверны и блуда, тогда какъ корень *всякаго* грѣха—въ духовной природѣ человѣческаго существа, омраченной грѣхопадєнїемъ, въ нечистотѣ сердца и помысловъ. „Изъ сердца исходятъ злыя помыслы, убїйства, прелюбодѣянїя, любодѣянїя, кражи, лжесвидѣтельства, хуленїя“, говоритъ св. евангелистъ³⁾. Итакъ, если не въ тѣлѣ заключается главная причина *всякаго* грѣха, а слѣдовательно, и блуда, то безбрачїе само по себѣ, какъ физическое, *тѣлесное* состоянїе, не имѣетъ никакой нравственной цѣны.

Таковъ же *относительный* смыслъ по вопросу о безбрачїи и бракѣ имѣютъ и слова апостола Павла: „незамужняя заботится о Господнѣмъ, какъ угодить Господу... а замужняя заботится о мїрскомъ, какъ угодить мужу“⁴⁾, на которыя также указываетъ гр. Толстой. Въ ст. 36-мъ мы читаемъ: „Если же кто почитаетъ неприличнымъ для своей дѣвицы то, чтобы она, будучи въ зрѣломъ возрастѣ, оставалась такъ, тотъ пусть дѣлаетъ, какъ хочетъ, — не *согрѣшитъ*. Пусть такоя выходятъ замужъ“⁵⁾. Выше, въ ст. 25-мъ, апостолъ говоритъ: „Относительно дѣвства *не имѣю повелѣнїя Господня, а даю советъ*“⁶⁾. Въ первомъ своемъ посланїи къ Тимоѣю св. апостолъ Павелъ пишетъ: „Я желаю, чтобы молодыя вдовы вступали въ бракъ, рождали дѣтей, управляли домою“⁷⁾. Въ рожденїи дѣтей

1) Коринѣ., гл. VI, ст. 13.

2) Ibid., ст. 14, 19.

3) Мате. XV, 19.

4) I Коринѣ., гл. VII, 34.

5) Ibid., ст. 36.

6) Ibid., ст. 25.

7) I Тимое., гл. V, 14.

апостоль полагаетъ *путь ко спасенію* женщины послѣ грѣхопаденія: „жена, прельстившись, впала въ преступленіе; впрочемъ, *спасется* черезъ чадородіе“ ¹⁾). Итакъ, дѣвство, по ученію евангельскому и апостольскому, не составляетъ само по себѣ *необходимаго* условія цѣломудренной жизни, какъ тому ложно учить гр. Толстой.

Перейдемъ теперь къ изобличенію лжеученія графа Толстого о *бракъ*, какъ установленіи, якобы не имѣющемъ основанія въ ученіи Иисуса Христа. Естественной основой брака служитъ всеобщій, космическій принципъ сохраненія жизни вообще и въ частности жизни человѣческаго рода. Поэтому на первыхъ же страницахъ Библии, именно, книги Бытія, послѣ повѣствованія объ актѣ творенія, мы встрѣчаемъ благословеніе Творцомъ этой стороны брака — размноженія и продленія человѣческаго рода: „И сотворилъ Богъ... мужчину и женщину. И благословилъ ихъ Богъ и сказалъ: „плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю“ ²⁾). На всеобщее, космическое значеніе этой стороны брака указываютъ слѣдующія слова Библии: „И сотворилъ Богъ рыбъ большихъ и всякую душу животныхъ... и благословилъ ихъ Богъ, говоря: плодитесь и размножайтесь и наполняйте воды въ моряхъ, и птицы да размножатся на землѣ“ ³⁾).

Вторую цѣль брака составляетъ восполненіе односторонней половой организаціи человѣка. Мы выше приводили уже выдержку изъ „Психологіи“ покойнаго проф. М. Владиславлева касательно неполноты и односторонности духовной и физической организаціи половъ и стремленія ихъ къ взаимному гармоническому сочетанію. Но это естественное влеченіе половъ къ единенію также указываетъ Библия разсказомъ о сотвореніи жены *изъ ребра* *человѣка*: „И создалъ Господь Богъ изъ ребра, взятаго у человѣка, жену и привелъ ея къ человѣку“ ⁴⁾). Созналъ человѣкъ свое единство съ женой, созданной изъ взятаго у него ребра, и сказалъ: „Вотъ это кость отъ костей моихъ и плоть отъ плоти моей“ ⁵⁾). Изъ этого естественнаго единства, лежащаго въ созданіи жены изъ ребра мужа, слѣдуетъ ихъ единеніе духовное и физическое, освящаемое таинствомъ брака, и его нерасторжимость, на что и указывается

¹⁾ Тимоѳ. гл. II, 14—15.

²⁾ Бытія I, 27—28.

³⁾ Ibid., I, 21—22.

⁴⁾ Ibid., II, 22.

⁵⁾ Ibid., II, 23.

Библией: „И потому оставить челоуѣкъ отца своего и мать свою и прилѣпится къ женѣ своей и будутъ (два) одна плоть“¹⁾.

Итакъ, оба основанія для брака — сохраненіе и размноженіе рода челоуѣческаго и взаимное восполненіе духовной и физической половой односторонности — имѣютъ свое начало въ природѣ *всего* творенія Божьяго. Поэтому отрицаніе гр. Толстымъ брачнаго сожителства — *противоестественно* и равносильно отрицанію вообще жизненнаго космическаго, творческаго начала въ природѣ.

Ветхій Зауѣтъ — *тѣнь* и *прообразъ* Новаго Зауѣта. Въ этомъ ихъ внутренняя связь, и въ этомъ же превосходство и полнота Новаго Зауѣта сравнительно съ Ветхимъ. Въ Новомъ Зауѣтѣ таинство брака, какъ и всѣ другія установленія ветхозауѣтной Церкви, получило свое дальнѣйшее развитіе и освященіе.

Прежде чѣмъ указать важнѣйшія мѣста изъ Евангелія, освящающія бракъ и служащія ему основаніемъ, мы скажемъ сначала объ *общемъ* евангельскомъ, христіанскомъ характерѣ отношенія къ браку. Во-первыхъ, бракъ освященъ догматомъ о непорочномъ *зачатіи* Пресвятой Дѣвы и воплощеніи *Сына* Божія. Затѣмъ, Церковь въ христіанской символикѣ именуется *невѣстой* своего Основателя, Иисуса Христа²⁾. Въ-третьихъ, отношеніе первой ипостаси Св. Троицы ко второй выражается отношеніями Отца къ Сыну. Такимъ образомъ, понятія: отецъ, мать, женихъ, невѣста, сынъ — освящены *основными* христіанскими догматами. Уже этимъ *общимъ* духомъ и характеромъ христіанскаго, евангельскаго ученія доказывается святость брака и семьи и нелѣпость, дикость, преднамѣренная ложь лжеученія гр. Толстого, — ложь, что Иисусъ Христосъ, Глава и Основатель Своей Церкви, отвергалъ бракъ и семейныя узы. Свою фанатическую, сектантскую, буддійскую проповѣдь гр. Толстой ложно старается обосновать на отрывочныхъ текстахъ евангельскихъ, намѣренно искажая ихъ настоящій смыслъ, совершенно въ духѣ сектантовъ, и игнорируя общій духъ Христова ученія, зауѣщанный намъ въ Евангеліи Его благовѣстниками.

Указавъ на общій характеръ отношеній христіанства къ браку, выразившійся въ основныхъ его догматахъ, приведемъ теперь наиболѣе существенныя свидѣтельства св. евангелистовъ и апостоловъ, доказывающія святость брака и семьи.

¹⁾ Бытія, II, 24.

²⁾ Ефес. II, 23: „Мужъ есть глава жены, какъ и Христосъ — глава Церкви“. Тотъ же символизмъ и въ ветхозауѣтной книгѣ „Пѣснь Пѣсней“, гдѣ Церковь символизуется въ образѣ невѣсты.

Противъ лжеученія гр. Толстого, что Спаситель не устанавливалъ брака, говорятъ прежде всего слова Самого Иисуса Христа, сказанныя Имъ фарисеямъ, вопрошавшимъ Его: „По всякой ли причинѣ позволительно человѣку разводиться съ женой своею¹⁾?“ На этотъ вопросъ Спаситель отвѣтствуетъ: „Не читали ли вы, что Сотворившій въ началѣ мужчину и женщину сотворилъ [ихъ? И сказалъ: посему оставить человѣкъ отца и мать и прилѣпится къ женѣ своей, и будутъ два одною плотью, такъ что они уже не двое, но одна плоть. Итакъ, что Богъ сочеталъ, того человекъ да не разлучаетъ“²⁾). Слова Спасителя: „что Богъ сочеталъ, того человекъ да не разлучаетъ“, — указываютъ на божественное происхожденіе брака, слѣдствіемъ чего является его святость и нерасторжимость человѣкомъ. Нарушеніе брачнаго обѣта Иисусъ Христосъ называетъ прелюбодѣяніемъ: „Я говорю вамъ: кто разведется съ женою своею не за прелюбодѣяніе и женится на другой, тотъ прелюбодѣяствуетъ“³⁾). Такъ, по ученію Спасителя, велика святость брака, какъ божественнаго установленія. Не меньшую важность въ этомъ отношеніи имѣетъ также фактъ соприсутствія Иисуса Христа на бракѣ въ Канѣ Галилейской, гдѣ онъ совершилъ первое Свое чудо претвореніемъ воды въ вино⁴⁾). Одно присутствіе Спасителя на бракѣ само по себѣ служить освященіемъ послѣдняго; но еще большее значеніе въ этомъ смыслѣ имѣетъ фактъ совершенія Имъ здѣсь перваго изъ Своихъ чудесъ. „Но какое общеніе свѣту Евангелія Христова ко тѣмъ евангеліямъ Толстовскаго“, говоритъ по этому поводу высокопреосвященный Никаноръ⁵⁾).

„Крейцера соната“ начинается и заканчивается текстомъ св. евангелиста Маттея: „Я говорю вамъ, что всякій, кто смотритъ на женщину съ вожделѣніемъ, уже прелюбодѣяствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“⁶⁾). Смыслъ этого [евангельскаго текста Позднышевъ-Толстой толкуетъ такъ: „Надо понять, — говоритъ онъ, — настоящее значеніе, что слова Евангелія Мате. V, 28 о томъ, что всякій, кто смотритъ на женщину съ похотью, прелюбодѣяствуетъ, относятся не къ одной чужой женщинѣ, а преимущественно къ своей женѣ“⁷⁾).

¹⁾ Мате. XIX, 3.

²⁾ Ibid., ст. 4—6.

³⁾ Ibid., ст. 9.

⁴⁾ Іоанн. II, 1—11.

⁵⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 35.

⁶⁾ Мате. V, 28.

⁷⁾ „Крейцера соната“, стр. 104.

Можно только дивиться крайне гордому самоиѣнью и высомѣрному пренебреженію лжеучителя гр. Толстого къ здравому смыслу читателей, чтобы позволить себѣ столь бессмысленное, произвольное, тенденціозно-извращенное толкованіе евангельскаго текста, противорѣчащее самой основѣ брака, состоящей, согласно указанію св. Писанія, въ продолженіи жизни человѣческаго рода. Вотъ что говорить по поводу такого толстовскаго пониманія словъ св. евангелиста Матѳея почившій святитель Никаноръ: „Ваше, г. Толстой, узко-поверхностное толкованіе раздается въ ухахъ христіанскаго міра *вторые* на пространствѣ 19 вѣковъ его существованія. А прежде васъ *никто* изъ *тысячъ* толковниковъ Евангелія, даже *самыя аскетическія*, не догадался, что сіи евангельскія слова имѣютъ значеніе, какое приписываетъ имъ впервые ваше надменное суемудріе“¹⁾. Дѣти — плодъ брака; если, согласно толкованію Толстымъ ев. Матѳ. V, 28, бракъ — грѣхъ и похоть, то какимъ образомъ на дѣтей — плодъ грѣха и разврата, Спаситель, по свидѣтельству того же евангелиста Матѳея, возлагаетъ руки, благословляетъ ихъ и говорить ученикамъ, не допуская имъ дѣтей къ Немѣ: „Пустите дѣтей и не препятствуйте имъ приходить ко Мнѣ, *ибо таковыя есть царство небесное*“²⁾ По толстовскому сектантскому толкованію выходитъ, что дѣтямъ, плоду похоти и грѣха, Спаситель даетъ обѣтованіе, что *имъ* принадлежитъ царствіе небесное, и благословляетъ этотъ плодъ разврата?! Только психопатъ-фанатикъ можетъ прорекать подобныя истины.

„Христось не женился, и ученики Его не женились“, говорить гр. Толстой. Ссылка его на безбрачіе Спасителя, по своей кощунственности, не заслуживаетъ серіознаго опроверженія: Иисусъ Христось — Богъ, вторая Ипостась, воплотившійся „насъ ради человѣкъ и нашего ради спасенія“. Утвержденіе же Толстого, что ученики Спасителя не женились, — завѣдомая ложь, такъ какъ графу, надо полагать, не безызвѣстно, что у св. апостола Петра была *теща*, объ исцѣленіи которой отъ горячки Спасителемъ повѣствуетъ евангелистъ Матѳей³⁾. Жена апостола Петра, по свидѣтельству церковнаго преданія, сопутствовала своему мужу къ мѣсту его мученической кончины и сама пріяла вѣнецъ мученичества.

Св. апостоль Павелъ, самъ пребывая дѣвственникомъ, какъ надо думать, по *особымъ* обстоятельствамъ своей жизни, является въ то же

¹⁾ „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 22.

²⁾ Матѳ. XIX, 14.

³⁾ Ibid. VIII, 14—15.

время самымъ ревностнымъ поборникомъ и защитникомъ брака противъ хуленій брачной жизни гностиками, ученіе которыхъ, порицавшее бракъ, апостоль называетъ *бѣсовскимъ*, а его проповѣдниковъ — *лжесловесниками, сожженными въ совѣсти своей*. „Въ послѣднія времена, — пишетъ онъ Тимоѳею, — отступаютъ нѣкоторые отъ вѣры, принимая дѣхамъ обольстителямъ и ученіямъ бѣсовскимъ, черезъ лицемеріе и лжесловесниковъ, сожженныхъ въ совѣсти своей, *запрещающихъ вступать въ бракъ*“¹⁾. „Бракъ у всѣхъ да будетъ честенъ и ложе непорочно“, повелѣваетъ апостоль Павелъ въ посланіи къ Евреямъ²⁾. Мы считаемъ излишнимъ приводить здѣсь вторично тѣ мѣста изъ перваго посланія апостола Павла къ Коринтянамъ и къ Тимоѳею, гдѣ говорится объ отношеніяхъ между супругами, о чадородіи, вообще о домостройствѣ христіанской семьи³⁾, такъ какъ мы уже выше приводили нѣкоторыя изъ нихъ, говоря о безбрачїи, и ограничимся отзывомъ высокопреосвященнаго Никанора объ ученіи св. апостола Павла о христіанскомъ бракѣ и семьѣ. „Всѣ тонкости, — говоритъ почившій владыка, — поставленнаго Толстымъ вопроса о бракѣ, о дѣтороженіи, о женскомъ домашнемъ строеніи, о внѣшнихъ украшеніяхъ, съ истинно Христовой, евангельской, христіанской точки зрѣнія, въ высшей степени обстоятельно разъясняетъ св. апостоль Павелъ. Кто нуждается въ просвѣщеніи своей мысли, въ утвержденіи своей колеблющейся совѣсти, читайте особенно въ 6-ю и 7-ю главы перваго посланія апостола Павла къ Коринтянамъ“⁴⁾.

Въ полномъ согласіи съ ученіемъ Иисуса Христа и Его апостоловъ учать о бракѣ и мужи апостольскіе, напр. св. Игнатій Богоносець и пастырь Ерма⁵⁾. Наконецъ, общеизвѣстенъ фактъ, что даже *епископамъ*, прямымъ преемникамъ апостольскаго служенія, не было воспрещаемо апостолами вступленіе въ бракъ, какъ это видно изъ апостольскихъ постановленій, изъ коихъ проф. Гусевъ приводитъ слѣдующее: „Епископъ, или пресвитеръ, или дьяконъ, да не изгонитъ жены своей подъ видомъ благоговѣнія. Аще же изгонитъ: да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго“⁶⁾.

Послѣ всего сказаннаго нами мы считаемъ излишнимъ входить

1) Тимоѳ. I, гл. IV; 1—3.

2) Евр., гл. XIII, 4.

3) Коринт., гл. VI—VII; I Тимоѳ., гл. V, 3—14.

4) „О христіанскомъ супружествѣ“, стр. 36.

5) См. объ этомъ у проф. А. Гусева, „Бракъ и безбрачіе“, стр. 96—97.

6) „Бракъ и безбрачіе“, стр. 85.

въ разсмотрѣніе прочихъ, приводимыхъ гр. Толстымъ, фактовъ для подкрѣпленія своего лжеученія о бракѣ, какъ, напр., что идеаль христіанства — любовь къ Богу и ближнему, а не бракъ³⁾. Коль скоро бракъ — установленіе божественное и освященъ Самимъ Господомъ, то онъ по существу своему не можетъ противорѣчить любви къ Богу и ближнимъ.

Изъ представленнаго нами разбора ученія гр. Толстого о бракѣ и безбрачїи мы приходимъ къ тому заключенію, что ученіе его совершенно согласно съ буддїйскимъ воззрѣніемъ на дѣвство и бракъ и только ради тенденціозныхъ цѣлей кощунственно прикрывается евангельскими текстами и божественностью Иисуса Христа. Идеаль гр. Толстого — буддїйское самоуничтоженіе; идеаль же христіанства — вѣчная жизнь въ *индивидуальной личной* формѣ.

Анализъ „Крейцеровой сонаты“ и ея „Послѣсловія“ приводитъ насъ къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1) „Крейцера соната“ и ея „Послѣсловіе“, будучи направлены главнымъ образомъ противъ христіанскаго брака, какъ таинства, въ то же время представляютъ пропаганду буддїйскаго ученія вообще противъ самой жизни во всѣхъ ея индивидуальных формахъ.

2) Это ученіе составляетъ послѣдній выводъ изъ трактата гр. Л. Толстого „О жизни и любви“ и его книги „Въ чемъ моя вѣра?“. Первый — трактатъ „О жизни“ — представляетъ отрицательное буддїйское ученіе противъ *всякой личной, индивидуальной формы жизни*, а книга „Въ чемъ моя вѣра?“ — отрицаніемъ *личнаго* Божества чужда всякому религіозному сознанію, а особенно христіанству, какъ наивысшему выраженію индивидуальности Божества, выразившемуся въ догматѣ о воплощеніи Сына Божїя.

3) Такое отрицательное отношеніе къ личному Божеству и къ личной, индивидуальной жизни человѣка составляетъ основной фонъ всѣхъ беллетристическихъ произведеній гр. Л. Толстого.

4) Кощунственный характеръ „Крейцеровой сонаты“ состоитъ въ пропагандѣ буддїйскихъ воззрѣній, враждебныхъ жизни и религіозному сознанію, подъ эгидой и знаменемъ евангельскаго христіанскаго ученія.

1) Въ книгѣ „Въ чемъ моя вѣра?“ читаемъ „Любить Бога и ближнихъ не есть заповѣдь Христа, а заповѣдь древнихъ“.

ИСТОРИЯ И РАЗВИТИЕ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ.

(Против II тома „Очерковъ по исторіи русской культуры“ г. Милюкова.)

Реформа Петра I имѣла, несомнѣнно, глубоко-культурный и бытовой характеръ. Конечно, не было возможности въ нѣсколько лѣтъ измѣнить устои народной жизни, сложившейся столѣтіями, но тѣмъ не менѣе царь сдѣлалъ все возможное, чтобы направить развитіе Россіи на совершенно иной, невѣдомый ей дотолѣ путь. Идеи Петра ясны до чрезвычайности. Жизнь русскаго народа должна по его волѣ войти въ обще-европейскія формы и сдѣлаться одной изъ разновидностей западно-европейской цивилизаціи. Не военныя усовершенствованія, не плоды прикладныхъ знаній, а весь строй западной жизни должна была воплотить Россія по мысли Петра I. Отношеніе къ Церкви опредѣляется съ этой общей для всѣхъ реформъ Петра точки зрѣнія. Западно-европейскій міръ уже пережилъ къ срединѣ XVII столѣтія періодъ напряженной борьбы между католиками и протестантами, и выработалъ странный принципъ религіозной жизни: „*cuius regio, eius religio*“. Это было начало религіознаго индифферентизма, развивающагося съ того времени въ западно-европейскихъ странахъ съ силою геометрической прогрессіи. Съ этой точки зрѣнія выборъ религіи — не дѣло вѣчнаго спасенія, а слѣдовательно, не составляетъ вопроса жизни и смерти, не опредѣляетъ весь строй жизни и всѣ условія быта; оно есть дѣло политической необходимости и общественныхъ приличій и, какъ таковое, представляетъ одну изъ функцій государственной жизни. Вполнѣ понятно, что индифферентное государство постарается низвести церковную организацію на степень второстепеннаго вѣдомства, отчасти, чтобы свести старые счета съ могущественной въ средніе вѣка іерархіей, а отчасти потому, что въ религіозно-индифферентныхъ странахъ религіозная организація имѣетъ гораздо меньше значенія, чѣмъ вѣдомство путей сообщенія или земледѣлія, не говоря уже объ юстиціи и финансахъ...

Такъ было въ протестантскихъ странахъ. Католическая іерархія, повидимому, еще не уступала натиску новыхъ противорелигіозныхъ тенденцій государства, но съ ослабленіемъ религіозной напряженности католическихъ народовъ, власть духовенства хотя могла сохранить на нѣкоторое время блескъ внѣшняго преобладанія, но уже была не въ силахъ предотвратить историческія катастрофы, окончательно уничтожившія различіе между католиками и протестантами и сдѣлавшія жизнь тѣхъ и другихъ официально-индифферентною къ дѣламъ вѣры.

Конечно, Петръ I мало интересовался тонкостями аугсбургскаго исповѣданія, и протестанты-библеисты, проводившіе въ XVI столѣтіи все время въ пѣніи псалмовъ и мечтавшіе снова учредить на землѣ апостольскую общину съ полнымъ и добровольнымъ подчиненіемъ божественной истинѣ, не были идеаломъ этого поборника свѣтской государственной власти. Едва ли могъ привлекать его суровый фанатическій Іоаннъ Кальвинъ, второй Саванарола, проповѣдникъ чистоты и строгости нравовъ. Симпатіи Петра I склонялись въ пользу представителей упадка протестантизма, которые, издѣваясь и глумясь надъ католицизмомъ, оставляли полную свободу въ образѣ жизни и являлись прототипами „свободныхъ мыслителей“. Жизнь протестантскихъ народовъ, освобожденная отъ всякаго вмѣшательства религіознаго начала, — вотъ что заимствовалъ Петръ у протестантовъ, и отъ нихъ же, какъ логическій выводъ всей ихъ религіозной философіи, онъ заимствовалъ взглядъ на церковную іерархію, какъ на одно изъ вѣдомствъ государства. При этомъ царь не могъ, едва ли и особенно хотѣлъ, порвать связь съ древнимъ іерархическимъ началомъ. Нужно было, слѣдовательно, создать нѣчто среднее.

Уничтоженіе патріаршества, несомнѣнно, было дѣло многочисленныхъ и весьма сложныхъ соображеній и побужденій. Несомнѣнно, Петръ опасался оппозиціи со стороны вліятельнаго среди народа главы русской Церкви; но, конечно, къ этимъ опасеніямъ присоединилась и личная предубѣжденность западника и индифферентиста къ носителю древле-церковныхъ преданій и полномочій; самая внѣшность патріаршаго служенія, напоминающая о величій и силѣ небеснаго начала жизни, была тягостна въ сознаніи проводника земной культуры и вотъ Петръ, пользуясь самодержавной властью, упразднилъ патріаршество — фактъ безпримѣрный въ исторіи нашей страны: предшественники Петра иногда уничтожали личности первосвятителей, а Петръ уничтожилъ самый престолъ первоіерарха. Политическое направленіе и личная жизнь Петра усилила нравственно и численно

русский расколъ, такъ что г. Милуковъ вполне правъ, утверждая, что многіе изъ принципиальныхъ противниковъ Петра, т.-е. людей съ сильной волей и съ опредѣленнымъ культурно-церковнымъ пониманіемъ жизни, были въ рядахъ раскола и въ силу этого не могли бороться прямо за уничтоженное патріаршество, а личный составъ русской іерархіи Петръ замѣнилъ „новыми людьми“, которые имѣли мало духовной опытности и еще меньше, пожалуй, ревности о вѣрѣ и благочестіи. Выходцы изъ ополяченной Малороссіи, довольно равнодушные къ вѣрѣ и благочестію, въ лучшихъ случаяхъ усвоившіе только сакраментально-схоластическій (отчасти клерикальный), а отнюдь не аскетически-бытовой взглядъ на Церковь, — „новые люди“ явились послушнымъ орудіемъ для антицерковныхъ предначертаній Петра. Старинный строй церковной жизни, требовавшій отъ іерарха постоянного подвига и близости къ народу, былъ мало симпатиченъ и понятенъ людямъ, воспитаннымъ въ польско-дворянскихъ традиціяхъ и въ западно-европейскихъ понятіяхъ и нѣсколько разъ мѣнявшимъ религію. Были и среди „новыхъ людей“ исключенія въ родѣ св. Димитрія Ростовскаго, но это были отрѣшенные отъ жизни ученые идеалисты, а вовсе не живые народные дѣятели, какихъ имѣла русская Церковь въ лицѣ іосифлянъ. Вотъ почему Петръ встрѣтилъ полную готовность и помощь со стороны Прокоповича и лишь слабыя возраженія отъ Яворскаго, да и то съ католически-клерикальной точки зрѣнія; конечно, приснопамятные и блаженные ученики преподобнаго Іосифа иначе отнеслись бы къ намѣренію Петра и напомнили бы царю и народу вдохновенные завѣты отца и учителя русской Церкви, какъ сдѣлалъ это однажды святитель Митрофанъ Воронежскій.

Фактъ уничтоженія патріаршества, столь унижительный и оскорбительный для іерархіи, *самъ по себѣ* могъ бы и не имѣть рѣшительныхъ слѣдствій. Если бы уничтожено было только почетное наименованіе и богослужебныя преимущества старѣйшаго изъ русскихъ епископовъ, но самый строй жизни остался бы прежнимъ церковнымъ и аскетическимъ и типъ русскаго іерарха сохранялъ бы монастырскія и народныя черты, то уничтоженіе патріаршества было бы дѣломъ второстепеннымъ. Русская Церковь превратилась бы изъ патріархіи въ рядъ автокефальныхъ епархій, что съ канонической точки не представляетъ изъ себя ничего невозможнаго, хотя и было бы сопряжено со многими неудобствами церковнаго управленія, но никакого внутренняго различія между періодами патріаршимъ и послѣпатріаршимъ не было бы, какъ нѣтъ внутренней грани, раздѣляющей жизнь

русской Церкви допатріаршаго періода и патріаршаго. Съ другой стороны, если бы Петръ не обнаруживалъ такъ явно своего не-расположенія *даже къ формамъ* церковнаго благолѣпія и особенно церковной власти и, вводя западный строй жизни, возвелъ бы на патріаршій престолъ кого-либо изъ тѣхъ же „новыхъ людей“ — хотя бы Прокоповича, — новый патріархъ, безпринципный оппортунистъ положилъ бы начало новому періоду церковной іерархіи и не хуже духовной коллегіи сталъ бы бороться и противъ монастырей, какъ центровъ церковно-народной жизни, безусловно враждебной западническому нечестію, и противъ формъ народнаго благочестія, получившихъ въ это печальное время странное имя „суевѣрій“. Намъ кажется, что культурныя, внутреннія измѣненія въ самомъ составѣ и направленіи іерархіи имѣли гораздо болѣе значенія для дальнѣйшей исторіи, чѣмъ административныя измѣненія въ формахъ церковнаго правленія...

Важность и значеніе церковной реформы опредѣляется, слѣдовательно, въ значительной степени ея внутренней тенденціей, — обезсилить церковную жизнь и превратить іерархію въ одно изъ вѣдомствъ государства; тѣмъ самымъ помѣстная Церковь дѣлается и государственной, а слѣдовательно, національной, поскольку національно и государство. Поэтому вполне понятно то неудовольствіе, съ которымъ на Востокѣ узнали объ уничтоженіи патріаршества въ Россіи. Разумѣется, преемники апостоловъ не для того признали въ XVI столѣтіи русскую Церковь автокефальною, чтобы въ началѣ XVII — видѣть ее акефальною служительницею западно-европейскихъ стремленій свѣтскаго правительства. Не знаемъ о причинахъ, понудившихъ г. Милюкова пройти молчаніемъ это неудовольствіе и крайнюю медлительность вселенскихъ патріарховъ въ признаніи законности новаго церковнаго строя въ Россіи. Принимая подъ свою защиту Петровскую духовную коллегію, ультралиберальный профессоръ пытается защищать упраздненіе патріаршества противъ возраженій Стефана Яворскаго, которыя самъ г. Милюковъ называетъ „весьма скромнымъ возраженіемъ Петру“. Стефанъ Яворскій писалъ парижскимъ богословамъ по поводу религіозныхъ переговоровъ: „если бы мы и захотѣли какимъ-либо образомъ исправить это зло, то препятствуетъ намъ канонъ апостольскій, который епископу безъ своего старѣйшины ничего не допускаетъ творить, особенно въ такомъ великомъ дѣлѣ. Между тѣмъ престолъ святѣйшаго патріаршества. Россійскаго празденъ, а безъ патріарха епископамъ размышлять что-либо — было бы все равно, что членамъ тѣла хотѣть

двигаться безъ головы или звѣздамъ совершать свое теченіе безъ перваго толчка. Таковъ крайній предѣлъ, который въ настоящемъ дѣлѣ не позволяетъ намъ ничего ни говорить, ни дѣлать“. Разсуждая на основаніи священныхъ канонѡвъ, опредѣленно устанавливающихъ формы церковнаго управленія, Стефанъ Яворскій правъ, конечно, и никто, хоть сколько-нибудь знакомый съ содержаніемъ правилъ святыхъ апостоловъ, соборовъ и отцовъ, не можетъ ни слова возразить на вышеприведенныя положенія митрополита Рязанскаго. Церковныя вселенскія узаконенія строго опредѣляютъ дѣятельность каждаго органа церковной власти и никогда не смѣшиваютъ дѣятельности начала единоличнаго и соборнаго. Органы соборныя важнѣе по степени подлежащихъ имъ дѣлъ, но они не имѣютъ права исполнять тѣ дѣла, которыя подлежатъ исключительно единоличнымъ носителямъ апостольскаго первенства. Соборъ мірянъ-прихожанъ можетъ избрать себѣ священника, но самый многочисленный соборъ мірянъ не въ состояніи совершить никакого таинства, требующаго участія священника. Клеръ и народъ епархіи могутъ по канонамъ избирать себѣ епископа, но всѣ пресвитеры епархіи не имѣютъ возможности рукоположить даже одного діакона. Если нѣсколько епархій составляютъ нѣчто цѣльное, то среди епископовъ долженъ быть старѣйшина — митрополитъ, или патріархъ, которому подчиняются всѣ епископы области. Съ уничтоженіемъ патріаршества Россію можно бы разбить на рядъ независимыхъ, автокефальныхъ епархій, но оставить единство церковнаго управленія Россіи и лишитъ помѣстную Церковь единоличнаго главы является дѣломъ до тѣхъ поръ безпримѣрнымъ въ исторіи православныхъ церквей и противнымъ священнымъ канонамъ, на что и указываетъ Стефанъ Яворскій. Г. Милюковъ не согласенъ съ этою мыслью. Онъ пытается возражать Стефану Яворскому отъ имени самого Петра. Приѣмъ весьма краснорѣчивый и, нужно признаться, довольно-таки смѣлый. Г. Милюкову показалось недостаточно пересаживать Максима Грека и патріарха Никона; теперь онъ себя пересаживаетъ на мѣсто Петра, и очень неудачно для царственнаго реформатора. „Преобразователь, говоритъ онъ, могъ бы отвѣтить возражателю, что характеръ восточной Церкви вполне допускаетъ подобную реформу, невысказанную ни въ какой другой Церкви безъ нарушенія церковныхъ правъ“. Не беремся судить, сказали ли бы эти бездоказательныя и необѣдительныя слова Петръ I, а г. Милюкову, который приписываетъ ему возможность ихъ, мы отвѣтимъ, что измѣненія церковно-административныхъ формъ въ ту или другую сторону, невысказанное безъ измѣненія правитель-

ственныхъ органовъ съ явнымъ умаленіемъ ихъ власти, являлось не только теоретически, но и практически — и послѣднее болѣе, чѣмъ первое — умаленіемъ церковныхъ правъ. Это понятно само собою, и самый ревностный и пристрастный защитникъ личности и дѣла Петра не станетъ утверждать, что при немъ и послѣ него Церковь пользовалась тѣми же правами, что при Филаретѣ Никитичѣ или патріархѣ Никонѣ. Зачѣмъ понадобилась г. Милокову эта очевидная фальшь и натяжка, мы отказываемся понимать.

Если бы нашъ историкъ и критикъ ограничился этимъ завѣреніемъ, намъ пришлось бы только указать на его логическую несостоятельность; но г. Милоковъ, какъ и въ разсужденіяхъ о двоевѣріи, и на этотъ разъ рѣшился пуститься въ область высшаго богословствованія. Не понимаемъ этого пристрастія либеральнаго историка къ столь несимпатичнымъ ему вопросамъ — къ богословствованію, въ которомъ онъ такъ слабъ.

Вотъ что пишетъ дальше г. Милоковъ: „Дѣло въ томъ, что греческая Церковь не нуждается въ верховномъ органѣ церковнаго законодательства, такъ какъ для нея періодъ духовнаго творчества давно закончился“. Когда и чѣмъ закончился періодъ творчества греческой Церкви, г. Милоковъ не объясняетъ, а Господь Иисусъ Христосъ сказалъ, что пребудетъ съ Церковью до скончанія вѣка, и апостоль Павелъ свидѣтельствуетъ, что Христосъ всегда одинъ и тотъ же; слѣдовательно, и жизнь Церкви не имѣетъ существеннаго различія въ степени полномочій того или другого періода, а отличается лишь въ ревности усвоенія и исполненія божественной воли. Церковная исторія свидѣтельствуетъ о непрерывности церковнаго творчества. Уже послѣ вселенскихъ соборовъ жилъ подобный Симеонъ, Новый Богословъ, получившій это наименование за глубоко-творческій характеръ своихъ богомудрыхъ писаній, а еще спустя великій Григорій Палама торжествовалъ побѣду духовныхъ подвиговъ надъ рационализмомъ Варлаама, и память объ этомъ во вторую недѣлю Великаго поста является для православной Церкви какъ бы вторымъ торжествомъ православія... А исторія нашей отечественной Церкви, гдѣ являлись новые святые, устанавливались новые праздники, развѣ это не доказательство неизмѣнности и жизненности церковнаго творчества? Верховнымъ органомъ церковнаго законодательства является вселенскій соборъ, созваніе котораго канонически возможно всегда. Если же послѣ VIII вѣка не было вселенскихъ соборовъ, то это допущенное Верховнымъ Пастыреначальникомъ по неисповѣдимымъ въ конечныхъ цѣляхъ путямъ Его водительства

явленіе объясняется отчасти упадкомъ христіанскаго благочестія среди вѣрующихъ, отчасти условіями политическаго характера, но вовсе не прекращеніемъ церковнаго творчества и ничего не говоритъ противъ не только возможности, а и необходимости вселенскаго собора. Необходимость эта не разъ чувствовалась и послѣ седьмого собора, но только, можетъ быть, ради умноженія беззаконій Господь не благоволилъ дать новое великое подтвержденіе Своего пребыванія съ Церковью. Рѣшаемся прибавить, что и многія затрудненія въ современной церковной жизни объясняются тѣмъ, что послѣдній вселенскій соборъ былъ болѣе тысячи лѣтъ назадъ. Наконецъ, помимо законодательной дѣятельности, которая принадлежитъ соборамъ, Церковь нуждается для своего управленія въ единоличномъ высшемъ представителѣ, упраздненіе котораго не мыслимо безъ значительнаго ущерба для церковныхъ дѣлъ. О чемъ говоритъ г. Милуковъ — о дѣятельности законодательной, или административной, мы не понимаемъ: если о первой, то русскій патріархъ могъ являться только однимъ изъ отцовъ возможнаго вселенскаго собора и отнюдь не представителемъ, такъ что его существованіе *въ этомъ отношеніи* рѣшительнаго значенія не имѣетъ, потому что вселенскій соборъ возможенъ и безъ русскаго патріарха; если же рѣчь идетъ о текущихъ русскихъ церковныхъ дѣлахъ, въ которыхъ участіе патріарха имѣетъ важное значеніе, то не понимаемъ, при чемъ здѣсь законодательство или творчество: само собой разумѣется, что русскій патріархъ не въ правѣ писать пятаго Евангелія или втораго Апокалипсиса, или даже новые каноны, или вводить новые догматы. — „Въ силу этого основного принципа для восточной Церкви не возникало даже вопроса, такъ много причинившаго хлопотъ западной: какъ быть съ тѣми вопросами, которые не предусмотрѣны или недостаточно развиты въ писаніяхъ отцовъ Церкви и въ рѣшеніяхъ вселенскихъ соборовъ“... На этотъ разъ г. Милукова покидаетъ даже свойственная ему сила воображенія, и внутренняя жизнь Церкви представляется имъ крайне примитивно и жалко. Почему же въ восточной Церкви не возникало этого вопроса? И что за вопросы, не предусмотрѣнные рѣшеніемъ вселенскихъ соборовъ и отцами Церкви? Церковь обладаетъ полнотою истины, но всегда могутъ явиться тѣ или другія затрудненія въ ея истолкованіи. Многочисленныя ереси, бывшія и послѣ вселенскихъ соборовъ и разрѣшаемыя на соборахъ помѣстныхъ, свидѣлствуютъ, что восточная Церковь считалась съ этими вопросами и вполне знала, „какъ ей быть съ этими вопросами“. О какихъ хлопотахъ и какой именно

западной Церкви говорить г. Милюковъ, мы не вполнѣ понимаемъ: религиозныхъ затрудненій было не мало и въ католициствѣ, и среди протестантовъ. „Для православной Церкви такихъ вопросовъ не можетъ быть: сокровищница Церкви достаточно полна, и рѣчь можетъ идти не о дальнѣйшемъ ея пополненіи, а объ охраненіи накопленныхъ богатствъ отъ расхищенія и порчи“. Осмѣлимся напомнить нашему историку, что спорные вопросы возбуждали всегда еретики; что сокровищница Церкви была такъ же полна и при апостолахъ и въ эпоху вселенскихъ соборовъ; что римская Церковь отнюдь не считаетъ свою сокровищницу не достаточно обильною и что принятіе „новаго“ догмата является съ точки зрѣнія чисто церковной не новымъ приобрѣтеніемъ, а раскрытіемъ и уясненіемъ уже извѣстной и ранѣе открытой истины.— „Наша Церковь не имѣетъ развитія“, говорилъ въ этомъ смыслѣ петербургскій митрополитъ Серафимъ пріѣхавшему въ Россію англійскому богослову Пальмеру. Въ томъ же смыслѣ и Юрій Самаринъ выражался, что православная Церковь не имѣетъ системы и не должна имѣть ея“. Въ этихъ строкахъ соединяются понятія, не только глубоко противорѣчивыя, но и взаимно другъ друга исключаютія. Наша Церковь не имѣетъ развитія въ смыслѣ той „религіозной эволюціи“, которая такъ привлекательна для г. Милюкова у сектантовъ; какъ живая, открытая Богомъ истина, ученіе Церкви всегда остается однимъ и тѣмъ же; что же касается до миѣнія Юрія Самарина объ отсутствіи въ православіи системы, то здѣсь рѣчь идетъ о богословской системѣ схоластическаго типа, развѣ навсегда написанной. Такой системы православіе дѣйствительно не должно имѣть, потому что ученіе Церкви лучше всего излагать приспособительно къ пониманію и умственному развитію тѣхъ, для кого ученіе это излагается, а болѣе объективныя изложенія вѣры должны имѣть въ виду общее философское состояніе данной эпохи. Поэтому Церковь никогда не замыкала своего ученія въ какую-либо одну систему и всегда позволяла излагать его такимъ способомъ, какой наиболѣе подходилъ къ условіямъ эпохи и цѣлямъ изложенія. Поэтому древнѣйшія системы христіанскаго вѣроученія: „Великое огласительное слово“ Григорія Нисскаго и системы блаженнаго Теодорита и преподобнаго Іоанна Дамаскина, излагая одно и то же богооткровенное ученіе, значительно различаются характеромъ изложенія. Возможность же системы устанавливается фактомъ ихъ существованія. Даже въ древнерусской Церкви, столь жалкой и невѣжественной, по фантастическимъ описаніямъ г. Милюкова, была богословская система, имѣвшая въ виду нужды своего времени: это

„Просвѣтитель“ ненавистнаго г. Милокову Юсифа Волоцкаго. Если бы историкъ русской культуры далъ себѣ трудъ прочесть это твореніе, онъ бы гораздо опредѣленнѣе и удачнѣе разсуждалъ по общегословскимъ вопросамъ, хотя все-таки трудно выяснитъ, зачѣмъ ему понадобилось разсуждать о богословской системѣ и какъ онъ могъ соединить отсутствіе развитія и системы: отсутствіе развитія предполагаетъ опредѣленность и законченность не только самаго ученія, но и выраженія — полный застой и мертвенность, тогда какъ отсутствіе системы возможно только въ живомъ и жизненномъ вѣроученіи. Въ этомъ разсужденіи только наиболѣе легковѣрные почитатели историческихъ талантовъ г. Милокова не увидятъ внутренняго противорѣчія. И зачѣмъ только онъ ввелъ въ свои крайне неопредѣленные и туманные разсужденія мысли митрополита Серафима и Юрія Самарина, высказанныя съ совершенно иной точки зрѣнія и содержація въ себѣ смыслъ, прямо противоположный тенденціямъ г. Милокова? Хотѣлось, конечно, побѣдить мракобѣсіе его же оружіемъ, да и читатели „Міра Божія“, гдѣ печаталъ г. Милоковъ свои очерки, въ этихъ вопросахъ немного понимаютъ, такъ что легко произвести впечатлѣніе побѣдителя. — „Въ противоположность этому основному свойству, и католичество и протестантство, какъ вѣрно замѣтилъ Хомяковъ, отличаются общимъ имъ грѣхомъ рационализма. Вопросъ о церковномъ устройствѣ для нихъ, дѣйствительно, есть коренной вопросъ всей вѣры, такъ какъ подъ нимъ скрывается другой вопросъ: кому принадлежитъ высшая власть въ дѣлѣ развитія догмата“. Здѣсь снова неудачная ссылка на этотъ разъ на Хомякова. Грѣхъ рационализма состоитъ не въ опредѣленности церковной организаціи, а въ рационалистическомъ — разсудочномъ и холодномъ способѣ усвоенія божественной истины въ противоположность молитвенному и созерцательному... Не можемъ не указать на новыя странности quasi-богословскихъ фантазій: никакого искусственнаго развитія догмата не знаютъ ни католики, ни даже протестанты, и интересно знать, гдѣ и когда и у какихъ протестантовъ и какую церковную организацію напелъ г. Милоковъ. Измышлять же явленія — способъ смѣлый и не шаблонный, но отнюдь не научный и, по меньшей мѣрѣ, странный... „Но, если Церковь не ставитъ развитія догмы своей задачей, если вся ея дѣятельность по отношенію къ догмѣ должна заключаться лишь въ томъ, чтобы сохранить въ неприкосновенности данное, готовое съ самаго начала воспринятое содержаніе, тогда задача Церкви значительно упрощается, а вмѣстѣ съ тѣмъ упрощается и ея устройство“. Эти разсужденія г. Мило-

кова также страдают крайней неопредѣленностью. Повторяемъ еще разъ: православная Церковь имѣетъ неприкосновенной благодать учительства и полномочіе творчества, и нѣтъ возможности указать моментъ, когда живая церковная жизнь уступила мѣсто формальному переживанію мертвыхъ преданій; важнѣйшіе органы церковной жизни — вселенскіе соборы и вдохновенные божественною любовію отцы Церкви возможны во всякое время.

Не можемъ пройти молчаніемъ непослѣдовательность разсматриваемыхъ нами разсужденій по поводу отношеній задачи Церкви къ ея устройству. Намъ кажется, что чѣмъ болѣе учрежденіе проникается охранительными началами, тѣмъ *опредѣленнѣе и неприкосновеннѣе* должна быть и виѣшняя его организація, и если допустить справедливость приводимыхъ нами взглядовъ г. Милокова на характеръ внутренней жизни православія, то придется принять за нѣчто совершенно безразсудное какое бы то ни было измѣненіе въ церковной организаціи; наконецъ, замѣна личнаго церковнаго управленія коллегіальнымъ не представляется упрощеніемъ церковнаго устройства, а скорѣе осложненіемъ его.

Далѣе г. Милоковъ разсуждаетъ снова о мертвенности внутренней жизни православія, о томъ, что для него нѣтъ необходимости въ центральномъ авторитетѣ и что ея ученіе сохранится въ неприкосновенности при какомъ угодно церковномъ устройствѣ и что восточная Церковь не знала тѣхъ затрудненій, которыя выпали на долю западной. Скучно возражать на бездоказательныя и тенденціозныя разсужденія; мы уже говорили о непрерывности церковнаго творчества и о вселенскомъ соборѣ, какъ центральномъ авторитетѣ православія, указывали и на то, что уничтоженіе патріаршаго престола, существовавшаго лишь съ 1589 года, не имѣетъ рѣшительнаго значенія для *вселенской* церковной жизни въ виду неприкосновенности священныхъ апостольскихъ престоловъ; теперь отмѣтимъ лишь странное мнѣніе г. Милокова, что „исполнительная церковная дѣятельность можетъ быть отправляема при помощи какого угодно строя церковныхъ учрежденій“. Не „какой угодно“ строй церковныхъ учрежденій, а лишь утвержденный на основаніи божественныхъ каноновъ гарантируетъ правильность и законность веденія текущихъ исполнительныхъ дѣлъ церковной жизни.

Далѣе г. Милоковъ снова устремляется въ туманную область научныхъ противоположеній; на этотъ разъ онъ устанавливаетъ глубокое различіе между православнымъ и римско-католическимъ пониманіемъ отношенія личности христіанина къ Церкви; католицизмъ, по

его мнѣнію, всецѣло принадлежитъ Церкви и всюду долженъ чтить папу, какъ своего главу, тогда какъ православный принадлежитъ Церкви только отчасти, а въ ббльшей степени принадлежитъ своей народности и государству. Возражая на это мнѣніе, намъ пришлось бы снова говорить о вселенской церковной жизни, для которой не существуютъ мелкія, человѣческія различія; точно такъ же мы уже замѣтили, что высшая организція церковнаго строя не есть что-либо случайное и ничтожное, а представляетъ собою священное и божественное установленіе, исполняющее волю Христа. „Национальная, мѣстная и временная организція“, допускаемая г. Милововымъ, не возможна даже въ нашъ вѣкъ церковнаго упадка, а что православные народы стремятся имѣть національныхъ епископовъ, это, пожалуй, прискорбно, поскольку свидѣтельствуешь объ ослабленіи взаимнаго довѣрія и любви между церквями; но съ этой точки зрѣнія нѣтъ возможности сравнивать православіе съ католицизмомъ, такъ какъ и въ странахъ, подчиненныхъ Риму, каждая народность имѣетъ свой національный клиръ. „Национальная власть не могла никоимъ образомъ столкнуться съ всемірнымъ ученіемъ восточной Церкви просто потому, что національныя Церкви не были уполномочены измѣнять всемірнаго ученія, а всемірное ученіе не было облечено властью“. Столкновенія между *властью и ученіемъ*, невозможнаго и безъ выставленныхъ условій, какъ невозможно между *живою личностью и отвлеченной* идеей, конечно, не было, но едва ли какія ереси, или расколы, принесли столько вреда Церкви и въ такой степени содѣйствовали гибели многочисленныхъ человѣческихъ душъ, какъ націонализація помѣстныхъ Церквей. — „Ввести національно-церковное устройство на Западѣ значило, дѣйствительно, почти измѣнить вѣру... Ничего подобнаго не встрѣтимъ на Востокѣ. Выдѣленіе новыхъ національныхъ Церквей было здѣсь исключительно дѣломъ политики. Россія, какъ мы видѣли, первая подала примѣръ этой политики во второй половинѣ XVI вѣка. За ней послѣдовали въ наше время и всѣ остальные государства, какъ только они успѣли сформироваться въ политическомъ отношеніи. Греція, Сербія, Румынія и, наконецъ, Болгарія владѣютъ теперь автономными Церквями, что не мѣшаетъ имъ считать себя членами единой восточной Церкви“. При менѣе поверхностномъ и легкомысленномъ отношеніи къ данному вопросу нѣтъ возможности раздѣлять оптимизмъ г. Милокова. Дать какой-нибудь помѣстной Церкви принципиально или государственно-национальную организцію значить отдѣлить ее отъ Церкви вселенской; даже націонализація, не имѣющая принципиальнаго характера,

ведеть прежде всего къ ослабленію узъ, связующихъ отдѣльныя Церкви, и потомъ влечеть за собой преобладаніе свѣтскихъ принциповъ, національныхъ и государственныхъ, и замѣтное ослабленіе церковной жизни, чтò и наблюдается и въ Греціи, и въ Сербіи, и въ Румыніи, и въ Болгаріи „владѣющихъ“ національными Церквями. Примѣръ націонализаціи Церкви или, скорѣе, подчиненія ея государству, дѣйствительно, подала Россія, но не въ концѣ XVI, а въ началѣ XVIII вѣка. Филетизмъ, осужденный константинопольскимъ соборомъ, является, по словамъ г. Милюкова, естественнымъ достояніемъ православія въ силу его охранительнаго характера; о несостоятельности этого взгляда мы уже говорили, какъ говорили о непрерывности и возможности церковнаго творчества, но въ концѣ своихъ разсужденій, которыя г. Милюковъ ведеть отъ лица Петра I, онъ до чрезвычайности усиливаетъ свои мысли; онъ заявляетъ, что „православныя церковныя учрежденія могутъ безъ всякаго ущерба для Церкви войти въ рамки другихъ воспитательно-нравственныхъ учреждений даннаго государства“. На это мы можемъ только выразить сожалѣніе, что какое-нибудь радикальное болгарское министерство не предложило г. Милюкову портфеля министерства исповѣданій, а всѣ разсужденія его, разобранныя нами, не представляетъ ничего новаго по сравненію съ идеями Теофана Прокоповича. Если г. Милюковъ желаетъ реабилитировать себя окончательно, посовѣтуемъ ему въ слѣдующихъ трактатахъ излагать „правду воли монаршей“.

Западническій строй жизни, искусственное умаленіе церковнаго вліянія и схоластическое развитіе, а потомъ и сословная замкнутость духовенства въ нѣсколько десятилѣтій совершенно измѣнили характеръ русской жизни. Расколъ усиливался, между прочимъ, на почвѣ все новыхъ и новыхъ уклоненій отъ *древняго* богослужебнаго чина, преданнаго уставомъ православной Церкви. Появилось совершенно свѣтское оперное пѣніе въ церквахъ, украшенныхъ итальянскою живописью, не подходящей по своему земному характеру къ высокимъ задачамъ храма. Проповѣдники заговорили скучнымъ и искусственнымъ языкомъ западной схоластики, не имѣющимъ ничего общаго съ чистымъ вдохновеніемъ истинно-церковнаго учительства. Среди самаго духовенства поселилось пренебреженіе къ простому народу, происходящее частію отъ сословности самого духовенства, частію отъ гордости своей сравнительной культурности — свойство, присущее всѣмъ, наполовину усвоившимъ внѣшность западно-европейской цивилизаціи. На этой почвѣ не только явилось крайнее презрѣніе къ расколу, за которымъ не хотѣли признавать ни искренности убѣ-

ждения, ни сравнительной строгости нравовъ, ни знанія св. Писанія и особенно переводной святоотеческой письменности, но и образовался антагонизмъ между духовенствомъ бѣлымъ и чернымъ, сословнымъ и монастырскимъ, народнымъ.... „Произошелъ разрывъ между интеллигенцией, усвоившей западную цивилизацію и взирающей на жизнь Запада, какъ на высшій идеаль, и между народомъ, оставшимся вѣрнымъ древней церковной культурѣ“. Въ этомъ и состоитъ смыслъ принципиальнаго спора между западниками, индифферентными, а иногда и враждебными къ Церкви, и славянофилами, изъ коихъ многіе были замѣчательными богословами. Что же касается нашей, такъ называемой академической богословской науки, которая, оставаясь всегда вѣрною преданію Церкви, до послѣдняго времени, все-таки можетъ быть, слишкомъ усердно пользовалась тѣмъ, что добыто и выработано было западными богословами, нужно сказать, что по мѣрѣ исчезновенія непосредственнаго очарованія петровской реформы и подъ вліяніемъ болѣе глубокаго изученія твореній отцовъ Церкви, и наши академическіе ученые съ меньшимъ довѣріемъ стали относиться къ еретическимъ образцамъ Запада, а лучшіе изъ нихъ стоятъ на совершенно отеческой точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ и преподобный Іосифъ. Еп. Теофанъ, прот. І. И. Сергіевъ (Кронштадскій), еп. Антоній Вольинскій и другіе — вотъ болѣе видные представители этого направленія нашего богословія...



КЪ ВОПРОСУ О РЕЛИГИОЗНОМЪ ВОСПИТАНІИ ВЪ ВОЗРАСТЪ ПЕРВАГО ДѢТСТВА ¹⁾.

„Пробудить и выхолить любовь къ Богу въ сердцѣ дитяти есть *величайшая задача воспитанія*“. (Педагогика Остермана и Вегенера. С.-Пб. 1900 г., стр. 116).

Вопросъ о религіозномъ воспитаніи въ періодѣ перваго дѣтства, имѣющій громадную теоретическую и практическую важность, въ наукѣ о воспитаніи принадлежитъ къ числу наиболѣе трудныхъ проблемъ. Это — „*terrible problème de l'éducation*“, по выраженію одного педагога. Наука о воспитаніи далеко не сказала своего послѣдняго слова по вопросу о религіозномъ воспитаніи въ періодѣ перваго дѣтства, — и у педагоговъ, какъ прежняго времени, такъ и современныхъ, мы встрѣчаемъ взгляды на этотъ вопросъ радикально противоположные. Между тѣмъ жизнь не ждетъ, и вопросъ о религіозномъ воспитаніи въ раннемъ дѣтствѣ настойчиво встаетъ предъ умственнымъ взоромъ каждаго интеллигентнаго родителя, сознающаго свои обязанности по отношенію къ дѣтямъ и нравственную отвѣтственность предъ обществомъ за ихъ послѣдующую жизнь. Этотъ вопросъ настойчиво встаетъ предъ каждымъ, желающимъ счастья своимъ дѣтямъ, родителемъ безотносительно къ тому, вѣритъ ли онъ самъ, или не вѣритъ, сознаетъ или не сознаетъ, „какое несчастье быть челоувѣкомъ безъ Бога“, какъ говоритъ Паскаль ²⁾. Онъ знаетъ, что религія, по убѣжденію величайшихъ педагоговъ, является лучшимъ средствомъ нравственнаго воспитанія, такъ какъ только идея Божества, „эта высшая и лучезарная идея, которая,

¹⁾ Рефератъ, прочитанный въ засѣданіи Отдѣленія Педагогическаго общества по вопросамъ религіозно-нравственнаго воспитанія и образованія при Московскомъ университетѣ, 26 марта 1902 г.

²⁾ Б. Паскаль, „Мысли“. С.-Пб. 1888 г., стр. 35.

по словамъ одного психолога¹⁾, увѣнчиваетъ горизонтъ нашей мысли“, способна дать полноту и законченность научному міросозерпанію, безъ котораго нѣтъ истинной нравственности. Точная наука безсильна это сдѣлать. „Можно ли и въ настоящее время, — спрашиваетъ извѣстный педагогъ П. О. Калтеревъ²⁾, — строго научнымъ путемъ рѣшить вопросъ о сущности бытія? Что такое матерія и духъ сами по себѣ, и каково отношеніе ихъ другъ къ другу? Какъ мы должны представлять первоисточникъ жизни всеенной и постепенное развитіе жизни? Это такого рода вопросы, которые въ настоящее время превышаютъ всякое научное изслѣдованіе. Они въ настоящее время такъ же далеки отъ разрѣшенія, какъ 1000 или 2000 лѣтъ тому назадъ“. Эти вопросы не только не рѣшены въ настоящее время, но, по мнѣнію самихъ людей точной науки, не будутъ разрѣшены никогда слабымъ человѣческимъ умомъ. Мы не только не знаемъ о подобнаго рода вещахъ, — говорилъ извѣстный ученый Дю-Буа-Реймонъ въ своей знаменитой рѣчи о границахъ познанія³⁾, — но и не будемъ никогда знать: Ignorabimus. Удовлетворительный отвѣтъ на всѣ насущные вопросы человѣческаго духа даетъ только религіозная вѣра, указывающая человѣческой жизни смыслъ, который не уничтожается и неизбѣжною смертію⁴⁾. Только „идея Бога, какъ абсолютнаго, самосущаго, самодѣйствующаго и самоопредѣляющаго разума, есть единственная идея, которая даетъ намъ возможность понять міръ, и потому всѣми мыслителями отъ Пифагора до Гегеля считается, по всей справедливости, краеугольнымъ камнемъ всякаго здраваго мышленія“⁵⁾. Такое же значеніе имѣетъ религіозная вѣра и для нравственности, для нравственнаго воспитанія. „Религіозное воспитаніе, — справедливо говоритъ извѣстный К. П. Яновскій⁶⁾, — должно служить основаніемъ нравственному; одно нравственное воспитаніе немислимо безъ религіознаго“. Это, главнымъ образомъ, потому, что задача нравственнаго воспитанія заключается въ томъ, чтобы научить ребенка бороться

¹⁾ Ж. Фонсегривъ, „Элементы психологіи“. Перев. студ. Моск. дух. академіи. 1900 г., гл. 21, § 5.

²⁾ Калтеревъ, „Педагогическая психологія“. С.-Пб. 1883 г., стр. 380.

³⁾ Дю-Буа-Реймонъ, „Ueber die Grenzen Naturerkennens“. 1882.

⁴⁾ „Есть ли въ моей жизни смыслъ, — говоритъ Ж. Жакотой („Исповѣдь“, Genève 1888 г., стр. 29), — который бы не уничтожалъ неизвѣстную, предстоящую мнѣ смертію? — вотъ вопросъ, который привелъ дѣла къ мысли о самоубійствѣ“.

⁵⁾ Блекки, „О самовоспитаніи“. С.-Пб. 1886 г. 14.

⁶⁾ „Мысли о воспитаніи и ученіи“. С.-Пб. 1900 г. 1

съ дурными задатками своей природы и стремиться къ добру, къ нравственному совершенству во имя дорогого, сроднаго душѣ идеала нравственности. Между тѣмъ, по справедливому замѣчанію К. Д. Ушинскаго, высказавшаго много интересныхъ, заслуживающихъ вниманія мыслей о религіозномъ воспитаніи¹⁾, „есть только одинъ идеаль совершенства, предъ которымъ преклоняются всѣ народности: это идеаль, представляемый христіанствомъ²⁾. Этотъ идеаль близокъ, сроденъ душѣ, которая, по природѣ, христіанка, и способенъ зажечь стремленіе къ нему, какъ увидимъ ниже, самыхъ маленькихъ дѣтей, вообще склонныхъ дѣйствовать по линіи наименьшаго сопротивленія, не любящихъ бороться съ своими дурными привычками и склонностями. Такимъ образомъ каждый родитель знаетъ, какое значеніе, по мнѣнію лучшихъ педагоговъ, имѣетъ религія, религіозное чувство, являющееся синтезомъ всѣхъ высшихъ потребностей духа. Знаетъ онъ такъ же, что, по убѣжденію всѣхъ педагоговъ, только то на всю жизнь остается въ душѣ чловека, что заложено туда въ самомъ раннемъ дѣтствѣ, что вліяніе воспитанія обратно пропорціонально возрасту ребенка и „если оно на 12-мъ году жизни равняется 1, то на девятомъ — 2, на седьмомъ — 4, на пятомъ — 8, на третьемъ — 16, а на первомъ — 32“³⁾. Поэтому если рожденіе религіи не потерялось въ облакахъ дѣтства, то она никогда не будетъ неразлучною спутницею жизни. Исторія свидѣтельствуетъ, что религіозными людьми были, большею частію, дѣти религіозно-настроенныхъ, благочестивыхъ матерей, люди же, отрицательно относившіеся къ религіи, чаще всего не получали въ дѣтствѣ правильнаго религіознаго воспитанія⁴⁾. Въ виду этого онъ не можетъ не признать глубоко справедливыми слова извѣстнаго нѣмецкаго педагога Гербарта⁵⁾, который говоритъ, что „религія никогда не займетъ подобающаго ей устойчиваго мѣста въ глубинѣ души, если ея основныя понятія не принадлежатъ къ числу самыхъ старыхъ, которыя только можетъ захватить воспоминаніе, если они не перемѣшались и не сроднились со всѣмъ тѣмъ, что измѣнчивая жизнь поставила сосредоточіемъ личности“.

¹⁾ См. нашъ рефератъ, напечатанный во 2 кн. „Вѣра и Церковь“ за 1901 г.: „Мысли К. Д. Ушинскаго о религіозномъ воспитаніи“, стр. 290—301.

²⁾ Собр. сочиненій. С.-Пб. 1875 г., стр. 112.

³⁾ См. и дѣтъ, „Письма къ матери о физическомъ и духовномъ воспитаніи дѣтей“. Письмо II. —пр.

⁴⁾ „Судя по вѣкъ мѣмъ воспоминаніямъ, — говоритъ Л. Н. Толстой, — я никогда не вѣрилъ „Мѣюзно“ („Исповѣдь“, стр. 8).

⁵⁾ Цит. у Ост рмана и Вегенера, „Педагогика“. 1900 г., стр. 105.

Такимъ образомъ для всякаго родителя, какъ вѣрующаго, такъ и невѣрующаго, необходимость религіознаго воспитанія должна быть несомнѣнна.

Но признаніе необходимости религіознаго воспитанія дѣтей въ періодѣ ранняго дѣтства еще не рѣшаетъ вопроса о его возможности. Тѣмъ болѣе, что многіе изъ представителей *современной* экспериментальной педагогики или педологіи, науки о дѣтяхъ, утверждаютъ, что религіозное воспитаніе въ періодѣ ранняго дѣтства совершенно невозможно¹⁾. „Религія, — говоритъ одинъ изъ нихъ²⁾, — священное достояніе народовъ, но счастье и благополучіе ребенка для насъ важнѣе, чѣмъ созерцаніе тѣхъ предметовъ, которые священны только благодаря ихъ старости“. Религія же, по ихъ мнѣнію, не можетъ принести счастья дѣтямъ, такъ какъ имъ совершенно несвойственны духовные запросы и недоступны отвлеченные интересы. „Вниманіе и любовь ребенка, — по словамъ французскаго ученаго, изслѣдователя душевной жизни ребенка, Pегез'а³⁾, — направлены только къ тому, что доставляетъ ему благополучіе. Его инстинкты ограничиваются однимъ объективнымъ и полезнымъ. Тайственность происхожденія и существованія міра совершенно не интересуютъ маленькаго ребенка и не побуждаютъ его заниматься ими, если его не возбуждаютъ къ этому. Можно смѣло утверждать, что религіозное чувство столь же свойственно маленькому ребенку, какъ сверхнатуральное природѣ. Ре-

¹⁾ Педологія, или наука о жизни дѣтей и законахъ ихъ духовнаго развитія, — наука еще совершенно молодая, хотя на родинѣ ея, въ Америкѣ, накопились громадная литература, посвященная изученію дѣтей. Отцомъ педологіи обыкновенно считаютъ Тидемана, врача XVIII столѣтія, оставившаго наблюденія надъ психическимъ развитіемъ своего сына. Примѣру Тидемана послѣдовали: Куссмауль, Сигизмундъ, Дарвинъ, Поль и многіе другіе. Въ настоящее время кромѣ классическаго труда Прейера („Душа ребенка“, часть котораго подъ такимъ же заглавіемъ переведена на русскій языкъ проф. Сикорскимъ), многочисленныхъ сочиненій по дѣтской психологіи Pегез'а, мы имѣемъ цѣлыя наблюденія надъ психическимъ развитіемъ дѣтей, обобщающія создать новую эру въ наукѣ о воспитаніи, въ сочиненіяхъ: Сѣлли, Бальвина, Треси, Огнейма, Компере, Сикорскаго и многихъ другихъ. Во Франціи, Германіи, Англіи, а особенно въ Америкѣ, основаны громадныя институты съ цѣлю массоваго изученія дѣтей. Существуетъ тамъ же много журналовъ, посвященныхъ дѣтской психологіи. Литература по педологіи и приемы наблюденія дѣтей указаны въ сочиненіи O. Ch rist m a n'a, „Paidologie“. Jena 1896 г., S. 13—20. На русскомъ языкѣ см. Треси, „Психологія перваго дѣтства“; Компере: „Умственное и нравственное развитіе ребенка“.

²⁾ O. Ch rist m a n, op. cit., S. 35.

³⁾ B. Pегез, „Les trois premières années de l'enfant“, p. 119.

бенокъ столь же мало, какъ и собака, заинтересованъ вопросами о невидимомъ, безпредѣльномъ и безконечномъ“.

Еще болѣе рѣзко ту же мысль о недоступности для ребенка религіозныхъ представленій высказываетъ англійскій изслѣдователь душевной жизни ребенка Nat. Oppenheim въ своемъ сочиненіи: *The development of the child*¹⁾. „Только послѣ продолжительнаго развитія, — говоритъ онъ, — дѣти начинаютъ понимать религіозныя воззрѣнія взрослыхъ. Грубая форма идолатріи является самою подходящею формою религіознаго развитія дѣтей. Ребенокъ совершенно неспособенъ размышлять о вещахъ и дѣйствіяхъ чисто идеальныхъ. Поэтому такъ незначительна его религіозная восприимчивость и такъ ограничены его религіозныя представленія. Его идея о Богѣ есть, да и должна быть чрезвычайно антропоморфична. Онъ думаетъ о Богѣ, какъ о большомъ человѣкѣ, который далеко живетъ и обладаетъ громадными силами. Онъ думаетъ о Немъ, какъ о Существоѣ, которое руководствуется капризомъ, гнѣвомъ, мстью, удовольствіемъ, вообще тѣми же побужденіями, какими руководится дѣятельность людей. Онъ вѣритъ, что Богъ слѣдитъ за нимъ. Отношеніе къ Нему ребенка полно боязни и даже отвращенія(!); онъ смотритъ на Него, какъ на одного изъ помощниковъ семьи въ дѣлѣ исправленія его и привыкаетъ видѣть въ Немъ какое-то страшное лицо(!!). Вслѣдствіе своего умственнаго недоразвитія, ребенокъ совершенно неспособенъ понять значеніе благоговѣнія и даже основныхъ началъ духовнаго. Его вѣра не глубока. Онъ не способенъ къ духовной оцѣнкѣ и не знаетъ различія между земнымъ и небеснымъ“. Oppenheim приводит нѣсколько примѣровъ наивнаго пониманія дѣтьми религіозныхъ вещей и замѣчаетъ по этому поводу: „Эти примѣры показываютъ, какъ далеки дѣти отъ возвышенныхъ представленій религіозной жизни“. Почти то же самое высказываетъ и другой англійскій наблюдатель душевнаго развитія дѣтей, сочиненія котораго особенно распространены у насъ, въ своихъ этюдахъ о дѣтяхъ²⁾. По его увѣренію, дѣти 3—4 лѣтъ не чувствуютъ расположенія (goût) къ религіи и обыкновенно только смущаются (troublés) получаемыми ими понятіями о Богѣ, Котораго они представляютъ большимъ и страшнымъ(!) человѣкомъ“.

Съ мнѣніемъ подобныхъ защитниковъ дѣтства необходимо серьезно считаться, такъ какъ они отрицаютъ возможность религіознаго вос-

¹⁾ P. 130—137.

²⁾ Sa m e n Sy l l y, цит. по франц. перев. Manod: „Etudes sur l'enfant“. Paris 1898, p. 185. Есть и русскій переводъ, изд. К. Тихомирова.

питанія въ раннемъ дѣтствѣ не на основаніи отвлеченныхъ соображеній, какъ то дѣлали Руссо ²⁾ и его рационалистически настроенные послѣдователи, а на основаніи прямыхъ, непосредственныхъ наблюденій надъ исторію духовнаго развитія ребенка, который, какъ показываетъ опытъ, говорятъ они, неспособенъ къ воспріятію религіозныхъ идей и вообще къ пониманію духовнаго міра. Подобнаго рода мысли, распространяясь среди родителей, желающихъ воспитывать своихъ дѣтей сообразно съ устанавливаемыми наблюдателями душевной жизни дѣтей законами ихъ духовнаго развитія, не могутъ не смущать ихъ.

Но насколько справедливы подобнаго рода мнѣнія? Опираются ли они на дѣйствительные факты дѣтской жизни и не являются ли плодомъ поспѣшныхъ обобщеній единичныхъ случаевъ? Наконецъ, достаточно ли объективны эти ученые въ своихъ наблюденіяхъ надъ духовнымъ развитіемъ дѣтей, не наблюдали ли они отмѣченные ими факты невоспримчивости дѣтей къ религіознымъ вещамъ сквозь призму собственныхъ воззрѣній на религію? Всѣ эти вопросы могутъ быть рѣшены съ большею или меньшею степенью достовѣрности лишь послѣ того, какъ въ „наукахъ о дѣтяхъ“ накопится значительное количество фактовъ, на основаніи которыхъ можно будетъ дѣлать прочные выводы. Въ настоящее время наблюденій надъ развитіемъ религіознаго чувства у дѣтей накопилось еще сравнительно немного, и дѣло будущаго еще установить опытнымъ путемъ законы религіознаго развитія ребенка, но и теперь уже на основаніи наблюденій другихъ изслѣдователей душевной жизни ребенка можно заключить, что обобщенія Perez'a, Syllу, Oppenheim'a и другихъ изслѣдователей, отрицающихъ возможность религіознаго воспитанія въ раннемъ дѣтствѣ, или поспѣшны, или внушены имъ ихъ субъективными взглядами на религію.

Люди, наблюдавшіе душевную жизнь ребенка болѣе безпристрастно, приходятъ къ инымъ взглядамъ на религіозное воспитаніе въ раннемъ дѣтствѣ. Они даже считаютъ дѣтскій возрастъ — время невинности и простодушной довѣрчивости — тотъ возрастъ, на который указывалъ Спаситель, какъ на врата въ царство Божіе, наиболѣе благоприятнымъ временемъ для религіознаго воспитанія, „такъ какъ

²⁾ Впрочемъ, Руссо находилъ нужнымъ откладывать религіозное воспитаніе на юношескій возрастъ только для мальчиковъ, дѣвочекъ же онъ совѣтовалъ учить какъ можно ранѣе, такъ какъ „если бы мы вздумали, — говоритъ онъ, — ожидать того времени, когда женщина окажется способной понимать эти глубокіе вопросы, то мы рисковали бы никогда не дожидаться этого времени“.

дѣтство именно и состоитъ во всегдашней готовности души искренно и съ увлеченіемъ рѣшать самые основные вопросы жизни¹⁾. Вопреки мнѣнію Оррпнһейм'а, многіе компетентные изслѣдователи жизни дѣтей считаютъ ихъ вполне способными къ усвоенію *отвлеченныхъ* идей. Такъ, знаменитый изслѣдователь душевной жизни дѣтей Прейеръ, въ своемъ капитальномъ трудѣ о дѣтяхъ, между прочимъ, замѣчаетъ: „логика ребенка оперируетъ надъ понятіями очень широкими... надъ такими идеями, которыя у взрослога не возникаютъ болѣе. Способность къ *абстракціи*, хотя и не полная, можетъ обнаружиться у ребенка уже на первомъ году жизни“, и доказываетъ это многочисленными примѣрами²⁾. Ребенка онъ называетъ маленькимъ ученымъ, который стремится познать окружающій его міръ и, начиная съ 3-го года (ребенокъ Прейера — съ 1028-го дня), очень часто употребляетъ слово: почему, свидѣтельствующее о пытливости молодого ума. То же самое подтверждается наблюденіями другихъ изслѣдователей.

„Наклонность къ *отвлеченному* мышленію, — говоритъ авторъ „Души ребенка“, Ланге³⁾, — развивается у дѣтей поразительно рано, уже на первомъ году жизни, задолго до пріобрѣтенія рѣчи“. По замѣчанію проф. Сикорскаго⁴⁾, первые годы жизни ребенка посвящаются исключительно наблюденію и размышленію. Первые проблески сознанія и того процесса, который называется мышленіемъ, появляются у ребенка уже во второй четверти перваго года⁵⁾. Самъ Perez¹⁾, отрицающій возможность религіознаго воспитанія дѣтей, которыя, по его мнѣнію, совершенно не интересуютъ отвлеченные вопросы, признаетъ „способность *отвлеченія* настолько свойственною дѣтямъ, что они прилагаютъ ее къ дѣлу прежде, чѣмъ научатся говорить“. Поэтому-то дѣти интересуются не только полезными и приятными для нихъ обыденными вещами, но и таинственностью происхожденія и существованія міра, въ чемъ, безъ сомнѣнія, обнаруживается просыпающееся въ нихъ чувство безконечнаго, являющееся вмѣстѣ съ чувствами благоговѣнія, любви и т. п. источникомъ религіозной вѣры. „Дѣти любятъ, — по замѣчанію одного изслѣдователя⁶⁾, — за-

1) У ш и н с к і й, Собрание сочиненій, стр. 488.

2) Ргеуег, цит. по франц. переводу: *L'âme de l'enfant*, p. 301, 303.

3) Ланге, „Душа ребенка“ („Русская Школа“ 1894 г., № 4, стр. 155).

4) С и к о р с к і й, „Воспитаніе въ возрастѣ перваго дѣтства“. С.-Пб. 1894 г., стр. 16, 97 и др.

5) Регез, „*L'enfant de trois à sept ans*“. Paris 1894, p. 141.

6) Чаннингъ, „О самовоспитанія“. М. 1864 г., стр. 61.

трогивать своими вопросами такія задачи, рѣшеніе которыхъ стоило философіи вѣковыхъ трудовъ“. То же самое подтверждается наблюденіями и другихъ изслѣдователей. „Дѣти, — говоритъ одинъ изъ нихъ¹⁾, — очень рано начинаютъ интересоваться *причинами* явленій. При этомъ ихъ вопросы, по большей части, касаются религіозной сферы“. „Ребенокъ живо заинтересовывается идеей загробнаго существованія и пускается въ размышленія о томъ, гдѣ живетъ человекъ послѣ смерти²⁾).

Ребенокъ, вообще, очень рано начинаютъ интересоваться всѣмъ тѣмъ отвлеченные вопросы, на которые даетъ отвѣтъ религія, равно какъ и сами библейскія личности, окруженные ореоломъ чудеснаго. Рассказывая исторію своего дѣтства, Л. Н. Толстой, между прочимъ, говоритъ: „всѣ *отвлеченные* вопросы о назначеніи человека, о будущей жизни, о безсмертіи души уже представлялись мнѣ, и дѣтскій, слабый умъ мой со всѣмъ жаромъ неопытности старался уяснить тѣ вопросы, предложеніе которыхъ составляетъ высшую степень, которой можетъ достигнуть умъ человека, но разрѣшеніе которыхъ ему не дано“³⁾. Такъ же рано увлекаются дѣти и библейскими личностями, особенно личностью Христа. Въ два года, рассказываетъ про своего ребенка одна русская мать⁴⁾, жизнь и страданіе Христа всецѣло поглощали его умъ.

Кромѣ склонности дѣтей къ абстракціи ихъ интересъ къ религіознымъ вопросамъ обуславливается еще сродностью ихъ уму, незнакомому съ условіями дѣйствительнаго существованія, чудеснаго, большою силою дѣтскаго воображенія. „Для юной души, — говоритъ одинъ психологъ⁵⁾, — мысль улетѣть на небо не заключаетъ въ себѣ ничего нелѣпаго“. Ребенокъ обладаетъ очень пылкимъ воображеніемъ, „подъ вліяніемъ котораго одушевляетъ и персонифицируетъ все окружающее. Онъ думаетъ, что большая часть вещей одушевлены и надѣлены чувствами“⁶⁾.

При этомъ, хотя ребенокъ очень рано проявляетъ способность къ абстракціи, онъ, подъ вліяніемъ своего горячаго воображенія,

¹⁾ „Объ основахъ научной педагогики“ („Вѣстникъ Воспитанія“ 1898 г., № 5, стр. 52).

²⁾ „Душевная жизнь ребенка“ („Вѣстникъ Воспитанія“ 1898 г., № 2, стр. 83).

³⁾ „Дѣтство и отрочество“. М. 1883 г., стр. 255.

⁴⁾ Л е н с к і й, „Русскія данныя для психологіи ребенка“ („Семья и Школа“, 1882 г., т. I, стр. 82).

⁵⁾ Д ж. С ѣ л и, „Основные начала психологіи и ея примѣненія къ воспитанію“. С.-Пб. 1887 г., стр. 166.

⁶⁾ S y l l y, „Etudes sur l'enfant“, Paris 1898, p. 43.

олицетворяющаго все окружающее, представляет себѣ отношеніе между вещами конкретно, что также благоприятствуетъ религіозному воспитанію въ періодѣ ранняго дѣтства, усвоенію дѣтми религіозныхъ представленій“. „Въ дѣтскомъ умѣ, — говоритъ извѣстный англійскій психологъ Бэнь¹⁾, — есть одинъ роковой недостатокъ: личное или антропоморфическое пониманіе причины, что, безъ сомнѣнія, благоприятствуетъ *теологическому* объясненію явленій“. Ту же самую мысль высказываетъ и Syllu. „Ребенокъ, — говоритъ онъ²⁾, — отношеніе между вещами опредѣляетъ конкретно... Онъ никогда не говоритъ объ отвлеченной силѣ, но всегда предполагаетъ реальнаго агента, который производитъ то или другое, въ каковомъ пониманіи міра есть много *метафизическаго*“.

Живо интересуясь отвлеченными, религіозными вопросами, дѣти, вопреки увѣренію нѣкоторыхъ наблюдателей, умѣютъ и глубоко и искренно вѣрить. Чувства, вообще, пробуждаются у ребенка очень рано. По наблюденію Прейера, почти всѣ простыя чувства пробуждаются у ребенка къ половинѣ перваго года подѣ влияніемъ соотвѣтствующихъ впечатлѣній. Относительно времени пробужденія религіознаго чувства не сдѣлано точныхъ наблюденій, но на основаніи нѣкоторыхъ данныхъ дѣтской психологіи можно предположить, что и это чувство пробуждается при благоприятныхъ условіяхъ очень рано, такъ какъ чувство страха, благоговѣнія, уваженія, любви, благодарности и другія входящія въ составъ религіознаго чувства пробуждаются очень рано. Съ другой стороны, каждый, получившій религіозное воспитаніе, помнитъ, какъ чиста и глубока была его дѣтская вѣра. Эта вѣра очень часто ложится свѣтлою полоскою на всю послѣдующую жизнь ребенка. Извѣстно, что гётевскій Фаустъ бросаетъ мысль о самоубійствѣ при звукѣ пасхальнаго колокола, напомниващаго ему счастливое время наивной дѣтской вѣры³⁾. Вообще, религіозныя впечатлѣнія дѣтства необыкновенно глубоко ложатся въ душѣ. „Самыя раннія воспоминанія мои, — говоритъ извѣстная ученая С. В. Ковалевская³⁾, относятся къ церкви: гулъ колоколовъ, запахъ ладана, толпа народа, выходящая изъ церкви“. То же самое могутъ подтвердить и многіе другіе. Особенно глубокое впечатлѣніе на дѣтей производитъ молитва, которая имѣетъ въ виду пробудить, укрѣпить и возрастить ихъ религіозное чувство. Маленькіе материалисты, какими рисуетъ дѣтей Орпенheim, часто молятся такъ,

¹⁾ Бэнь, „Наука о воспитаніи“. С.-Пб. 1881 г., стр. 71.

²⁾ Syllu, „Etudes sur l'enfant“, p. 131.

³⁾ „Ковалевская“. Біографическій очеркъ Литвиновой, стр. 13.

какъ не умѣютъ молиться взрослые. Ихъ чистое сердце открываетъ имъ Бога. Und was kein Verstand der Verständigen sieht, Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth“, справедливо говоритъ Шиллеръ. „Дѣтская молитва, — замѣчаетъ одинъ изслѣдователь¹⁾, — которую мы повторяемъ за матерью, еле выговаривая слова, оставляетъ болѣе глубокий слѣдъ въ душѣ и вызываетъ болѣе глубокія и прочныя набожныя воззрѣнія, чѣмъ все послѣдующее школьное обученіе“. Факты подтверждаютъ справедливость этого замѣчанія, указывая на громадную силу религіозныхъ впечатлѣній ребенка. Извѣстный борецъ за независимость Италіи, Гарибальди, говоритъ, на примѣръ, что въ трудныя минуты жизни онъ всегда вспоминалъ молящуюся мать. „Въ случаяхъ наиболѣе странныхъ и ужасныхъ въ моей жизни, когда волны океана съ яростію ревѣли и бились о бока моего корабля, подымая его, какъ легкую соломинку, когда пули со свистомъ пролетали мимо моихъ ушей, подобно бурному вѣтру, когда наконецъ, кругомъ меня сыпался градъ пуль и ядеръ, — говоритъ онъ²⁾, — мнѣ всегда представлялась мать, стоящую на колѣняхъ передъ образомъ Спасителя“.

Дѣтская молитва, полагающая глубокий слѣдъ на всю послѣдующую жизнь человѣка, сама по себѣ бываетъ очень искреннею и глубокою. Въ трудныя минуты жизни ребенокъ самъ обращается къ молитвѣ; она выливается у него изъ глубины души, и успокоиваетъ его взволнованное сердце.

„Тема, — рассказываетъ Гаринъ въ своемъ „Дѣтствѣ Темы“³⁾, — выдавъ случайно своего товарища Иванова, глубоко страдалъ отъ этого, и нашелъ выходъ для себя изъ тяжелой внутренней борьбы въ молитвѣ. Вечеромъ, въ кровати, — рассказываетъ онъ, — Тема осторожно поднялъ голову и, убѣдившись, что все уже спятъ, беззвучно спустился на полъ и, весь проникнутый горячимъ экстазомъ, охваченный какимъ-то особеннымъ, такъ рѣдко, но съ такою силою посѣщающимъ дѣтей огнемъ вѣры, жарко молился, прося Бога послать ему силы не бояться“. Даже ежедневная молитва, которую дѣти, повидимому, совершаютъ механически, вызываетъ въ ихъ душѣ соотвѣтственное настроеніе. Вотъ какъ описываетъ великій художникъ молитву ребенка, вспоминая свое, вѣроятно, дѣтство. „Какъ бывало придешь наверхъ, — говоритъ онъ⁴⁾, — и станешь передъ

1) Шольцъ, „Диететика духа“. С.-Пб. 1888 г., стр. 240.

2) Цомакионъ, „Биограф. очеркъ Гарибальди“, стр. 12, изд. Павленкова.

3) Гаринъ, „Дѣтство Темы“. М. 1894 г., стр. 122.

4) Толстой, „Дѣтство, отрочество и юность“, стр. 80.

иконами въ своемъ ваточномъ халатѣ, какое чудесное чувство испытываешь, говоря: спаси, Господи, папеньку и маменьку. Повторя молитвы, которыя въ первый разъ лепетали дѣтскія уста мои за любимую мать, любовь къ ней и любовь къ Богу какъ-то страстно сливались въ одно чувство. Послѣ молитвы завернешься, бывало, въ одѣяло; на душѣ свѣтло, легко и отрадно; однѣ мечты гонятъ другія; но о чемъ онѣ? — Онѣ не уловимы, но исполнены чистою любовью и надеждами на свѣтлое счастье. Вспомнишь, бывало, о Карлѣ Ивановичѣ и его горькой участи — единственномъ человѣкѣ, котораго я зналъ несчастнымъ, — и такъ жалко станеть, такъ полюбишь его, что слезы потекутъ изъ глазъ, и думаешь, дай Богъ ему счастья, дай мнѣ возможность помочь ему, облегчить его горе. Еще помолитесь о томъ, чтобы Богъ далъ счастья всѣмъ, чтобы всѣ были довольны, чтобы завтра была хорошая погода для гулянья, повернешься на другой бокъ, мысли и мечты перепутаются, смѣшаются, и уснешь тихо, спокойно, еще съ мокрымъ отъ слезъ лицомъ“.

Умѣнье дѣтей глубоко и искренно молиться, свидѣтельствую о ихъ религіозной впечатлительности и силѣ вѣры, доказываетъ въ то же время неосновательность мнѣній вышеназванныхъ наблюдателей о несвойственности дѣтямъ явленій міра духовнаго, идей и чувствъ религіозныхъ. Но есть факты въ дѣтской психологіи, свидѣтельствующіе о глубокой, внутренней потребности дѣтей въ религіи въ очень раннемъ возрастѣ. Это факты, большею частію, изъ жизни дѣтей, или совсѣмъ не получившихъ религіознаго воспитанія, или такихъ, религіозное воспитаніе которыхъ велось неправильно. Извѣстенъ рассказъ англійской писательницы Корелли¹⁾ о мальчикѣ Ліонелѣ, который, не получивъ религіознаго воспитанія и въ то же время чувствуя внутреннюю потребность въ религіи, сталъ молиться „всемогущему атому“, а затѣмъ кончилъ жизнь самоубійствомъ, не найдя удовольвенія въ своей религіи. Правдоподобность подобнаго рассказа подтверждается фактами. Такъ, напр., извѣстной писательницѣ Жоржъ-Зандѣ въ молодости давали читать миеологію рядомъ со священною исторіею, предоставляя вѣрить или нѣтъ. Она не вѣрила, а между тѣмъ, говоритъ она въ своей автобіографіи, „мнѣ нуженъ былъ Богъ, Котораго я могла бы поставить во главѣ вселенной, во главѣ идеализованнаго человѣчества“. Тогда она рѣшила создать свою религію, и дѣйствительно создала. Бога она на-

¹⁾ М. Корелли, „Исторія дѣтской души“. Изд. Побѣдоносцева. М. 1897 г.

звала Корамбе. Она создала нѣчто въ родѣ культа своему Корамбе, именно приносила ему жертвы¹⁾).

Нѣчто подобное рассказываетъ про себя и Гёте въ своей автобіографіи. Религіозное воспитаніе его было поставлено плохо. Между тѣмъ богословскіе разговоры старшихъ будили въ ребенкѣ мысль и „невольнo побуждали пуститься въ подобныя разсужденія самому. „Кончилось тѣмъ, — говорить Гёте²⁾, — что я рѣшился приблизиться къ Богу природы, Творцу и хранителю неба и земли, Чей гнѣвъ, прежде меня утравашій, былъ уже забытъ давно при взглядѣ на красоты природы и все то добро, которое мы отъ нея получили... Я хотѣлъ, по ветхозавѣтному обряду, воздвигнуть Ему алтарь. Весь міръ при этомъ долженъ былъ изображаться символически произведеніями природы, а надъ ними слѣдовало зажечь огонь, какъ изображеніе человѣческаго духа, возносящагося къ Творцу“. Онъ устроилъ изъ отцовскаго красиваго попитра алтарь, обставилъ его различными дарами природы, и утромъ, при восхожденіи солнца, совершалъ жертвоприношеніе, возжигая еурительныя свѣчи. Алтарь съ тѣхъ поръ остался постояннымъ украшеніемъ комнаты. „Всякій входившій видѣлъ въ немъ только красиво разставленную коллекцію произведеній природы. Но я лучше зналъ то, о чемъ предпочиталъ молчать“. Маленькому язычнику въ это время не было еще семи лѣтъ. Такъ, когда дѣтямъ не даютъ правильнаго религіознаго воспитанія, ихъ религіозное чувство, ища для себя выхода, принимаетъ уродливыя формы: дѣти становятся маленькими идолопоклонниками. При этомъ иногда религіозное чувство выражается въ крайне странныхъ формахъ, не безопасныхъ для душевнаго здоровья дѣтей. Относящійся сюда интересный случай наблюдалъ, между прочимъ, Syllu³⁾. Онъ рассказываетъ о мальчикѣ, около 2 лѣтъ, не получившемъ никакого религіознаго воспитанія. Этотъ мальчикъ, по его словамъ, питалъ настоящій ужасъ къ „соску“. Онъ помѣщалъ это дьявольское существо (être diabolique) въ ванной комнатѣ и приписывалъ всѣ болѣзни своего желудка пагубному вліянію „соску“.

Въ виду всего сказаннаго нельзя не согласиться съ Прейеромъ,

¹⁾ Жоржъ-Зандъ. Біогр. очеркъ.

²⁾ Гёте, „Поэзія и правда моей жизни“. Собр. соч., т. 8. С.-Пб. 1895 г., стр. 26—27.

³⁾ Syllu, „Etudes sur l'enfant“. Paris 1898, p. 175. Подобнаго рода примѣровъ можно привести много. См., напримѣръ, разсказъ о ребенкѣ, лишенномъ религіознаго воспитанія и сдѣлавшемся солнцепоклонникомъ, — Дьяченко: „Духовныя посѣвы“. М. 1899 г., стр. 2.

который полагаетъ, что „какъ только усвоенъ ребенкомъ языкъ, ему должны быть сообщены высшія понятія о Божествѣ, безсмертіи, свободѣ, вѣчности, безконечности, смерти, долгѣ, отвѣтственности, самообладаніи, добродѣтели, но, разумѣется, сообщены въ доступныхъ дѣтскому пониманію формахъ¹⁾. Только въ такомъ случаѣ религіозная вѣра сохранится на всю жизнь вмѣстѣ съ тѣмъ благотворнымъ вліяніемъ, какое она оказываетъ на душу, являясь для нея тѣмъ же, чѣмъ кислородъ для физическаго организма. Вопреки увѣренію людей, отрицающихъ необходимость религіознаго воспитанія на томъ основаніи, что въ случаѣ потери вѣры теряется и основа нравственной жизни, оказывается, что вѣра продолжаетъ оказывать свое благотворное вліяніе на человѣка и послѣ того, какъ онъ, вслѣдствіе какихъ-нибудь обстоятельствъ, теряетъ религію. „Моей жизнью,—говорилъ Ренанъ²⁾,—руководитъ вѣра, хотя я, повидимому, уже утратилъ ее“. Подобныхъ примѣровъ благотворнаго вліянія религіозной вѣры на всю послѣдующую жизнь человѣка можно привести много. „Религіозность, воспитанная въ ребенкѣ съ самаго ранняго дѣтства,—разсказываетъ, на примѣръ, про извѣстнаго художника Иванова его біографъ,—проникла во внутренній міръ его такъ прочно, что никакія постороннія вліянія не въ состояніи были окончательно изгладить ее. Ивановъ оставался вѣрующимъ всю жизнь, даже и въ то время, когда думалъ, что потерялъ вѣру безвозвратно. Умъ художника уносилъ все дальше и дальше его отъ религіозныхъ понятій, но въ глубинѣ души его, въ сокровенныхъ тайникахъ, жила все та же вѣра и незамѣтно направляла всѣ дѣйствія. Такъ глубоко залегли въ душѣ его религіозныя впечатлѣнія дѣтства. Вообще извѣстно, что изъ замѣчательныхъ людей, которые отличались глубокою религіозностью въ зрѣломъ возрастѣ, какъ, на примѣръ, Гюго, Мицкевичъ, де Фо, Гладстонъ, Гоголь, Карлейль, Бахъ, Моцартъ, Кювье, Лавуазье и многіе другіе получили первыя религіозныя понятія въ раннемъ дѣтствѣ отъ своихъ благочестивыхъ матерей.

Такъ образомъ возможность и важность религіознаго воспитанія въ самомъ раннемъ дѣтствѣ съ точки зрѣнія фактовъ дѣйствій психологии несомнѣнна. Что же касается того, что дѣти не все понимаютъ изъ сообщаемыхъ имъ религіозныхъ истинъ или многое понимаютъ своеобразно, это несомнѣнно, но этимъ нельзя омуцаться

¹⁾ Цомакионъ, „Біогр. очеркъ Иванова“, стр. 9, изд. Павленкова.

²⁾ См. у Пейо, „Воспитаніе воли“, стр. 56.

родителямъ, и на основаніи только этого они не имѣютъ права откладывать религиозное воспитаніе до болѣе поздняго возраста. На первой ступени развитія религиозныя представленія психологически необходимо являются антропоморфными, и чѣмъ ниже духовное развитіе, тѣмъ грубѣе религиозный антропоморфизмъ. Но въ такомъ антропоморфизмѣ, съ психологической точки зрѣнія, нѣтъ ничего неестественнаго или ненормальнаго. „Эта антропоморфность,—говорить извѣстный психологъ¹⁾,—едва устранимая и на высшихъ ступеняхъ религиознаго созерцанія и умозрѣнія, есть прямое послѣдствіе прямой связи религиознаго чувства съ человѣческимъ самосознаніемъ“. И чѣмъ ниже самосознаніе, тѣмъ грубѣе антропоморфизмъ. Но и вообще нельзя смущаться тѣмъ, что дѣти многого не понимаютъ ясно въ сообщаемыхъ имъ религиозныхъ истинахъ. На большинствѣ религиозныхъ идей лежитъ покровъ тайны, снять который тщетно пытается наука. Поэтому, какъ справедливо замѣчаетъ одинъ педагогъ²⁾, нельзя дожидаться того времени, когда воспитанникъ достигнетъ до разумѣнія божественныхъ истинъ, ибо такого разумѣнія не достигаютъ и самые мудрѣйшіе на землѣ. Дѣтямъ же, обладающимъ чистымъ, незагрязненнымъ житейскою пошлостью, сердцемъ открывается то, что сокрыто отъ разумныхъ и премудрыхъ.

Что же касается до того, что при религиозномъ воспитаніи иногда религиозныя представленія дѣтей проявляются не только въ антропоморфическихъ, но и уродливыхъ формахъ, какія наблюдалъ Орпенгеймъ, наблюдавшій дѣтей, которыя представляютъ себѣ Бога страшилищемъ, помогающимъ родителямъ слѣдить за ихъ поведеніемъ, то вина въ данномъ случаѣ, безъ сомнѣнія, падаетъ на самихъ родителей, не умѣвшихъ правильно повести религиозное воспитаніе, запугавшихъ дѣтей Богомъ или насилловавшихъ его волю. „Отнюдь не проявленіемъ власти приведете вы дѣтей своихъ въ вѣрѣ,—говорить справедливо прот. Маляревскій³⁾.—Душа отвращается отъ того, кто ее насилуетъ, и она права. Отцовскій авторитетъ не идетъ такъ далеко, чтобы производить въ дѣтяхъ убѣжденія по своей командѣ. Убѣжденія эти рождаются и развиваются при соприкосновеніи съ истиннымъ и послѣдовательнымъ благочестіемъ“. Вообще, хотя необходимость, возможность и важность религиознаго воспи-

¹⁾ Проф. Снегиревъ, „Психологія“, 603. „Человѣкъ,—говоритъ Якоби,—необходимо антропоморфируетъ Бога, потому что Богъ теоморфизировалъ его при созданіи“ (см. Кудрявцева-Платонова, Соч., т. 3.

²⁾ Диттесъ, „Практическая педагогика“.

³⁾ А. И. М а л я р е в с к і й, „Религиозное воспитаніе въ семьѣ“. 1899 г. стр. 34.

танія съ точки зрѣнія фактовъ дѣтской психологіи несомнѣнны, вопросъ о томъ, какъ вести религиозное воспитаніе въ возрастъ перваго дѣтства, сообразно съ природою дѣтей, является довольно труднымъ. „Религиозныя чувства, — говоритъ распространенная въ Германіи педагогика¹⁾, — которое пробуждаетъ и образуетъ слово Божіе, являются самымъ дѣятельнымъ побужденіемъ къ нравственной жизни, въ нихъ заключаются лучшія побужденія къ добру. Но пробудить и выхолить любовь къ Богу въ сердца дитяти есть *величайшая задача* воспитанія.

Трудность религиознаго воспитанія обусловливается прежде всего тѣмъ, что между положительными средствами къ пробужденію и развитію религиознаго чувства въ дѣтяхъ первое мѣсто, безъ сомнѣнія, занимаетъ личный примѣръ родителей и воспитателей. Ребенокъ живетъ, главнымъ образомъ, сердцемъ, а языкъ сердца — языкъ не холодныхъ, отвлеченныхъ разсужденій, а языкъ конкретныхъ примѣровъ и фактовъ. Поэтому вполне религиозное воспитаніе можетъ быть получено только въ глубоко религиозной семьѣ, которая окружаетъ ребенка теплою атмосферою религиозности. Лучшее средство, по замѣчанію Песталоцци, воспитать ребенка въ страхъ Божіемъ — это познакомить его съ истиннымъ христіаниномъ. „Религиозное чувство, — справедливо говоритъ извѣстная писательница, высказывая вообще много замѣчательно цѣнныхъ мыслей о воспитаніи, Неккеръ-де-Соссюръ²⁾, — сообщается дѣтямъ черезъ симпатію. Стоя съ благочестиво настроенною матерью передъ образомъ или присутствуя при богослуженіи, ребенокъ чувствуетъ, что вступаетъ въ область священнаго. Приучить же молодую душу входить въ общеніе съ Богомъ, въ каковомъ общеніи заключается самая сущность религіи, и есть настоящая цѣль религиознаго воспитанія“. Религиозное же чувство, пробужденное господствующею въ семьѣ атмосферою религиозности, приводитъ ребенка къ религиозному познанію, такъ какъ чувство, вообще, по ученію современной психологіи³⁾, является піонеромъ познанія; а съ другой стороны, нѣтъ лучшаго средства сообщать тѣ или другія понятія, какъ опираясь на факты ихъ внутренняго опыта. Но сама по себѣ атмосфера религиозности еще не обезпечиваетъ правильной постановки религиознаго воспитанія. Справедливость этой мысли подтверждается

¹⁾ „Педагогика Остермана и Вегенера“. С.-Пб. 1900 г., стр. 116.

²⁾ Неккеръ - де - Соссюръ, „Постепенное воспитаніе въ связи съ изученіемъ цѣлой жизни“. М. 1865 г., томъ 2, стр. 1845.

³⁾ Вундъ, Рибо, „Психологія чувствъ“. С.-Пб. 1898 г., стр. 25, 315, 32.

тѣмъ наблюдениемъ, что у религіозныхъ родителей, случается, бывають крайне нерелигіозныя дѣти, подобно тому какъ у родителей образованныхъ и высоконравственныхъ могутъ быть и часто оказываются дѣти, которымъ ученіе дается трудно, и нравственныя правила которыхъ невысоки¹⁾. Дѣло въ томъ, что религіозное чувство, какъ всякое нѣжное растение, требуетъ тщательнаго и заботливаго ухода, и какъ растение можетъ успѣшно вырасти и принести обильный плодъ только въ томъ случаѣ, если садовникъ хорошо знакомъ съ природою зерна, характеромъ почвы и условіями, благоприятствующими его произрастанію, такъ и развитіе религіознаго чувства будетъ тогда только обезпечено, когда родители хорошо знакомы съ характеромъ религіозныхъ чувствъ, съ дѣтскою душою и условіями ея развитія, сумѣють удовлетворить религіозныя потребности дѣтей и затронуть ихъ дѣтскіе интересы. Сообразно съ этимъ и должны быть опѣниваемы *средства* религіознаго воспитанія дѣтей.

По ученію современной дѣтской психологіи, чувства пробуждаются у ребенка прежде разсудка²⁾. Путь же къ пробужденію чувствъ—подражаніе виѣшнимъ проявленіямъ чувствъ въ силу тѣсной связи между чувствомъ и его виѣшнимъ выраженіемъ, подавшей поводъ нѣкоторымъ психологамъ (Джемсъ, Ланге) обуславливать самыя чувства разнообразными движеніями мимики и различными измѣненіями въ тѣлѣ. („Человѣкъ плачетъ,—говорять они,—не потому, что онъ горюетъ, а онъ горюетъ потому, что онъ плачетъ“³⁾). Хотя послѣднюю теорію (Джемса и Ланге) нельзя не признать односторонней, тѣсная связь между чувствомъ и его виѣшнимъ выраженіемъ несомнѣнна, и отъ нея зависитъ то, что въ жизни дикарей и дѣтей, вообще лицъ, живущихъ чувствомъ, имѣетъ громадное значеніе виѣшность, обрядъ, — значеніе, въ силу тѣсной связи чувства съ его виѣшнимъ выраженіемъ, психологическое. „Обрядъ,—справедливо говоритъ извѣстный французскій мыслитель Гюйо⁴⁾, — представляющій собою высшее проявленіе привычки, имѣетъ не только религіозное значеніе, но и нравственное. Корни обряда идутъ въ самую основу жизни. Требованіе на него проявляется у дѣтей чрез-

¹⁾ Маляревскій. Цит. сочиненіе, стр. 9.

²⁾ Трэси, „Психологія перваго дѣтства“.

³⁾ Джемсъ, „Психологія“. С.Пб. 1899г., пер. Лапина, стр. 309 и слѣд.

⁴⁾ Гюйо, „Наслѣдственность и воспитаніе“. „Психологи доказали,—говоритъ онъ же,— что виѣшнія проявленія чувства, будучи механически имитированы, возбуждаютъ самое чувство“ (стр. 172).

вычайно рано“. Этимъ и необходимо воспользоваться въ дѣлѣ первоначальнаго религіознаго воспитанія, приучивъ дѣтей регулярно молиться и вселивъ въ нихъ любовь къ храму Божію. „Предоставьте дѣтей и въ религіи, какъ и въ природѣ, — говоритъ знаменитый архипастырь (преосв. Амвросій¹⁾),— прежде всего созерцанію и силѣ впечатлѣній, показывайте имъ храмы и богослуженіе, поставьте ихъ подъ вліяніе красоты церковной, въ благоговѣннн молящихся дайте имъ почувствовать невидимое присутствіе Божіе и вѣліе Его благодати и потомъ уже учите ихъ и объясняйте имъ то, что они видѣли, испытали и уже полюбили“. Подобно тому какъ зрѣніе и слухъ могутъ пробудиться подъ вліяніемъ только соотвѣтствующихъ слуховыхъ и зрительныхъ впечатлѣній и могутъ атрофироваться, если не получаютъ соотвѣтственнаго примѣненія, и религіозное чувство пробуждается молитвою и присутствіемъ при богослуженіи, особенно въ виду высоко-воспитательнаго значенія нашихъ церковныхъ обрядовъ. „Правда,— говоритъ Ушинскій²⁾,— религія дѣйствуетъ на ребенка больше своими внѣшними формами, чѣмъ высокимъ внутреннимъ содержаніемъ, но если эти формы были созданы во времена величайшаго христіанскаго одушевленія, то понятно, что онѣ не могутъ остаться безъ нравственнаго вліянія на душу человѣка. Обряды нашей религіи имѣютъ великое воспитательное значеніе, потому что они сами собою, безъ постороннихъ объясненій обнимаютъ дѣтскую душу святымъ религіознымъ чувствомъ, настраиваютъ ее на торжественный возвышенный ладъ. Всякій получившій чисторусское воспитаніе непременно отыщетъ въ душѣ своей глубокія, неизгладимыя впечатлѣнія множества церковныхъ пѣснопѣній и священныхъ дѣйствій“. Дѣйствительно, лучшіе русскіе писатели, какъ, напримѣръ, Тургеневъ, Достоевскій, Толстой, въ своихъ художественныхъ произведеніяхъ съ необыкновенною трогательностью рассказываютъ о дѣтскихъ впечатлѣніяхъ религіознаго характера, соединенныхъ съ праздниками, исповѣдью, торжественнымъ богослуженіемъ, различными домашними торжествами³⁾. О силѣ и благотворномъ вліяніи, сообразной съ пониманіемъ дѣтей, молитвы мы уже говорили выше, показавъ на примѣрахъ, какое глубокое зна-

¹⁾ Слово на новый годъ — 1887-й. Собр. словъ и поученій.

²⁾ У ш и н с к і й, Собр. сочиненій, стр. 267—270.

³⁾ Особенно полезно активное участіе въ богослуженіи. „Чтеніе св. Писанія и молитвъ, личное участіе въ пѣніи псалмовъ и гимновъ разовьютъ въ дѣтяхъ то благоговѣніе, о которомъ мы мечтаемъ для нихъ“ (К в и к ъ, „Реформаторы воспитанія“. М. 1899 г., стр. 28).

ченіе можетъ имѣть молитва въ жизни дѣтей. Такія указанія для религіознаго воспитанія даетъ дѣтская психологія.

Съ другой стороны, анализъ религіознаго чувства показываетъ, что это чувство сложное и состоитъ изъ чувствъ благоговѣнія, любви, благодарности и т. д. Отсюда и задачею религіознаго воспитанія, сообразно съ этимъ, является развитіе и укрѣпленіе въ дѣтяхъ съ самаго ранняго возраста чувства благоговѣнія предъ всѣмъ возвышеннымъ и святымъ и любви ко всему доброму и прекрасному. Прекрасною школою религіознаго благоговѣнія можетъ быть уваженіе ребенка къ своимъ родителямъ, которые сумѣютъ внушить дитяти это чувство. Родители являются какъ бы первымъ божествомъ для ребенка. „Ребенокъ, — справедливо замѣчаетъ одинъ педагогъ¹⁾, — чувствуетъ дуновеніе высшаго духа, живущаго въ родителяхъ, и отсюда возникаетъ у него чувство благоговѣнія. И родители не могутъ оказать своимъ дѣтямъ большаго благодѣянія, какъ углубить это чувство. Изъ этого чувства вырастаетъ со временемъ уваженіе къ человѣческимъ и божественнымъ законамъ. Благоговѣніе къ родителямъ является зачаткомъ религіознаго благоговѣнія“. То же чувство благоговѣнія можно пробудить въ душѣ ребенка и созерцаніемъ прекрасныхъ и величественныхъ картинъ природы, которую любить необходимо научить съ самаго ранняго дѣтства, обращая постоянно вниманіе ребенка на ея красоты. „Когда радуга развернется на небѣ своими яркими цвѣтами, когда облака окаймятся золотою чертою, когда игра тѣней образуетъ множество мимолетныхъ очертаній, — справедливо замѣчаетъ Неккеръ-де-Соссюръ, — укажите вашему дитяти на эти явленія, и вы откроете въ его сердцѣ доступъ религіи²⁾“. Здѣсь религіозное воспитаніе, какъ и въ большинствѣ случаевъ, тѣсно связывается съ эстетическимъ. Природа, повѣдующая славу Божію, говоритъ дѣтскому сердцу лучше всякихъ разсужденій. „Не говорите дѣтямъ, что такое Богъ, — говоритъ знаменитый критикъ (В. Г. Бѣлинскій): — они не поймутъ конечныхъ и отвлеченныхъ опредѣленій безконечнаго существа, но заставьте дѣтей любить Его, этого Бога, Который является имъ и въ ясной лазури неба, и въ ослѣпительномъ блескѣ солнца, и въ торжественномъ великолѣпіи встающаго дня, и въ грустномъ величіи наступающей ночи, и въ ревѣ бури, и въ раскатахъ грома, и въ цвѣтахъ радуги, и въ зелени лѣсовъ, и во всемъ, что есть въ природѣ живого,

¹⁾ Адлеръ, „О нравственномъ воспитаніи“. М. 1899 г., стр. 30—31.

²⁾ Неккеръ-де-Соссюръ, *op. cit.*

такъ безмолвно и вмѣстѣ съ тѣмъ такъ краснорѣчиво говорящаго душѣ юной и свѣжей“.

Такое же значеніе, какъ и развитіе чувства благоговѣнія, имѣеть для религіознаго воспитанія возбужденіе и укрѣпленіе въ ребенкѣ чувствъ благожелательныхъ, любви къ своимъ ближнимъ, такъ какъ въ этихъ чувствахъ заключается сущность религіи. По ученію христіанской религіи, Богъ есть любовь, и пребывающій въ любви пребываетъ въ Богѣ, и Богъ въ немъ пребываетъ. Поэтому любить Бога можетъ только тотъ, кто любитъ брата (вообще своего ближняго); кто же говоритъ: я люблю Бога, а брата своего ненавижу, жеть, такъ какъ не любящій брата — образъ и подобіе Божіе — не можетъ любить и Бога (1 Іоанна, 4, 20—29). Отсюда, главная задача родителей внѣдрить въ сердце ребенка глубокую любовь къ ближнимъ, углубить и возрастить въ немъ это святое чувство, являющееся самою сущностью Божества. Путь для этого одинъ — любовь приводитъ любовь¹⁾. И чтобы вселить въ ребенкѣ чувство любви, необходимо окружить его теплою атмосферою ласки и любви до такой степени, чтобы онъ не зналъ, что такое злой взглядъ, гнѣвный жестъ, грубое слово. Сдѣлайте вашего ребенка, справедливо говоритъ Сидней Смитъ, счастливымъ въ дѣтствѣ, и онъ будетъ счастливъ 20 лѣтъ послѣ воспоминаніемъ о своемъ счастьи. Въ жизни главное: вѣра въ людей и добро, помогающая человѣку устоять на прямой дорогѣ; эта вѣра, двигающая горами, имѣеть религіозный характеръ, и ее-то необходимо съ ранняго дѣтства внушать ребенку, уча его любить всѣхъ людей.

Но чувства, по ученію психологіи, тѣмъ сильнѣе, чѣмъ большее количество идей съ ними ассоціировано. Поэтому параллельно съ развитіемъ религіозныхъ чувствъ должно идти и внушеніе дѣтямъ религіозныхъ идей, религіозное обученіе. Правда, съ такимъ положеніемъ не согласны даже педагоги, признающіе необходимость религіознаго воспитанія въ раннемъ дѣтствѣ вообще. Такъ, напримеръ, Диттесъ, между прочимъ, говоритъ: „если человѣку въ земной жизни необходимо имѣть непоколебимую опору для успокоенія, неизмѣнный идеалъ нравственности, яркій свѣточъ уму, то мы должны его съ ранняго дѣтства привести къ Творцу и снабдить якоремъ вѣры. Дети охотно вѣрятъ, но религіозное *образованіе* до 3 лѣтъ невозможно“²⁾. Но это едва ли справедливо. „Если дѣтямъ, —

¹⁾ „А сердца льнуть ты къ сердцу не принудишь, — коль не отъ сердца ты исшелъ“ (Гете, „Фаустъ“, пер. Фета, стр. 45).

²⁾ Диттесъ, „Практическая педагогика“, стр. 313.

справедливо замѣчаетъ Кантъ¹⁾),—говорить о Богѣ въ послѣдствіи, то, слыша постоянно Его имя и видя внѣшніе знаки богопочитанія, они или привыкнутъ быть къ Нему равнодушными, или получатъ превратныя понятія о Немъ“. Дѣти, говоритъ онъ, не могутъ постигнуть всѣхъ религіозныхъ понятія, тѣмъ не менѣе нѣкоторыя должно имъ преподавать. Самое понятіе о Богѣ онъ совѣтуетъ имъ выяснять по аналогіи съ понятіемъ объ Отцѣ. Затѣмъ онъ совѣтуетъ учить по заповѣдямъ Божиимъ. Истинное богопочитаніе, по словамъ защитника автономной морали, состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать по волѣ Бога—вотъ что слѣдуетъ преподавать дѣтямъ. Вообще, при сообщеніи дѣтямъ религіозныхъ истинъ необходимо примѣняться къ ихъ пониманію, такъ какъ нѣтъ ничего хуже для духовнаго развитія дѣтей, какъ приученіе ихъ употреблять тѣ или другія слова, не понимая ихъ внутренняго смысла и значенія. Какъ вести религіозное обученіе въ раннемъ дѣтствѣ, на это, между прочимъ, указываетъ Янъ-Ямось Коменскій въ своей великой дидактикѣ, рекомендуя 21 правило для внѣдренія въ дѣтяхъ благочестія²⁾. Всѣ они имѣютъ въ виду наглядность обученія, единственно обезпечивающую успѣхъ дѣла. „Заботиться о внѣдреніи благочестія въ дѣтяхъ должно,—говоритъ онъ,—съ самаго ранняго дѣтства. Начиная съ перваго употребленія глазъ, языка, руки, ноги дѣти должны взирать на небо, поднимать руки, называть Бога, предъ невидимымъ величіемъ Бога преклонять колѣни и научиться бояться Его“. Особенно полезными въ цѣляхъ религіознаго обученія дѣтей являются живые, полные драматизма, рассказы изъ священной исторіи Новаго и особенно Вѣтхаго Завѣта, отвѣчающіе склонности дѣтей къ чудесному. Одна русская мать рассказываетъ про своего сына 3—4 лѣтъ, благоговѣвшаго передъ личностью великаго Учителя—Христа, интересными рассказами о Которомъ она сумѣла затронуть дѣтское впечатлительное сердце. Извѣстно, что любимую книгою 5-лѣтняго Лессинга была Библия. Но религіозное обученіе въ періодѣ перваго дѣтства нужно вести умѣло и крайне осторожно, заботливо остерегаясь посягать въ юной, воспримчивой душѣ сѣмена нетерпимости или сомнѣнія. И то и другое, какъ весенніе заморозки только что посаженное растеніе, погубятъ нѣжное религіозное чувство. Опытъ же свидѣтельствуетъ, что нѣкоторыя дѣти (напр. Гёте, Прудонъ, Толстой, Л. Н.) въ 7—8 лѣтъ уже переживали періодъ религіозныхъ сомнѣній.

¹⁾ Э. Кантъ, „О педагогикѣ“, стр. 79—81.

²⁾ Я. А. Коменскій, „Великая дидактика“, стр. 200—201.

Вотъ тѣ соображенія, какія можно высказать о религіозномъ воспитаніи въ періодѣ ранняго дѣтства на основаніи имѣющихся наблюденій надъ религіознымъ развитіемъ дѣтей. Въ виду же громадной важности вопроса о религіозномъ воспитаніи въ раннемъ дѣтствѣ нельзя не пожелать, чтобы такихъ наблюденій накопилось какъ можно болѣе. Въ этомъ отношеніи на помощь ученымъ изслѣдователямъ дѣтства можетъ прійти каждая интеллигентная *мать*, которая возьметъ на себя трудъ отмѣчать и записывать всѣ факты, касающіеся религіозной жизни ея дѣтей. Отъ правильной постановки религіознаго воспитанія въ раннемъ дѣтствѣ зависитъ судьба религіозной вѣры взрослыхъ, а эта, окрыляющая человѣка, вѣра — лучшая опора для нравственной жизни, такъ какъ, по справедливому замѣчанію Шиллера, „человѣкъ, потерявшій вѣру въ три святыхъ слова: Богъ, свобода воли, добродѣтель, теряетъ всякое достоинство и онъ теряетъ вѣру въ идеалъ, во все прекрасное и святое“. „Научившись благоговѣть въ дѣтствѣ изъ религіозныхъ упражненій,—говоритъ про себя Карлейль,—я навсегда затѣмъ сохранилъ живую могучую способность благоговѣть предъ величіемъ нравственнаго идеала“. Поэтому крайне желательны накопленіе и разработка наблюденій надъ развитіемъ религіознаго чувства дѣтей, что поможетъ выработать взглядовъ на болѣе правильную и рациональную постановку дѣла религіознаго воспитанія въ раннемъ дѣтствѣ, являющагося фундаментомъ всего воспитанія¹⁾.

Н. Румянцевъ.

Разработку подобныхъ наблюденій охотно беретъ на себя отдѣленіе Педагогическаго общества при Московскомъ университетѣ по вопро-

¹⁾ Изъ сочиненій, тракующихъ о религіозномъ воспитаніи на русскомъ языкѣ, можно указать на слѣдующія: архіеп. Евсевій, „О воспитаніи дѣтей въ духѣ христіанскаго благочестія“, пр. Базаровъ, „О христіанскомъ воспитаніи“, Громачевскій, „О религіозно-нравственномъ воспитаніи“, Платоновъ, прот., „О религіозномъ воспитаніи“, пр. Маляревскій, „О религіозномъ воспитаніи въ семьѣ“, изданіе энциклопедіи семейнаго воспитанія и обученія, Манасеина, „Основы воспитанія съ первыхъ лѣтъ жизни до окончанія университетскаго образованія“, „О религіозномъ воспитаніи“, вып. I., Куплетскій, „Начала религіознаго воспитанія и обученія“, Леонова, „О религіозно-нравственномъ воспитаніи дѣтей“, Михайловскій, „О религіозномъ воспитаніи дѣтей до школы“, Малиновскій, „Къ вопросу о религіозномъ воспитаніи“, пр. Рождественскій, „Нѣсколько мыслей о религіозно-нравственномъ воспитаніи“, Шестаковъ, „Мысли о воспитаніи въ духѣ православія и народности“, Маляревскій, прот., „О развитіи религіознаго чувства у дѣтей“.

самъ религіозно-нравственнаго воспитанія и образованія, которое и обращается ко всѣмъ, сочувствующимъ этому дѣлу, матерямъ и воспитателямъ съ просьбою записывать свои наблюденія надъ развитіемъ религіознаго чувства дѣтей, приблизительно, до 7-лѣтняго возраста и присылать свои наблюденія на имя секретаря отдѣленія Педагогическаго общества по вопросамъ религіозно-нравственнаго воспитанія и образованія, или въ редакцію журнала „Вѣра и Церковь“, съ обозначеніемъ возраста, пола наблюдаемаго ребенка и рода занятій родителей. Въ помощь желающимъ наблюдать за развитіемъ религіознаго чувства отдѣленіе предлагаетъ нѣсколько вопросовъ, которыми могутъ руководиться наблюдающіе, именно: Обнаруживаетъ ли маленькое дитя свою религіозную природу и какъ рано? Какъ относится оно къ религіозному обученію? Образуются ли у ребенка его раннѣйшія религіозныя понятія непосредственно изъ чувственныхъ воззрѣній? Въ какихъ формахъ проявляется у ребенка чувство безконечнаго? Какъ относится ребенокъ къ молитвѣ, посѣщенію церкви, къ иконамъ и совершителямъ богослуженія? Какое впечатлѣніе оказываютъ на ребенка красоты природы? Какъ онъ относится къ библейскимъ рассказамъ? Какіе рассказы и личности производятъ на него сильнѣйшее впечатлѣніе? Проявляется ли у ребенка въ раннее время чувство нетерпимости и сомнѣнія? Подъ вліяніемъ какихъ условій? Какъ рано и подъ какими вліяніями пробуждается у ребенка нравственное чувство? Способенъ ли такой ребенокъ къ глубокой, самоотверженной любви? Что его можетъ вдохновить на подвигъ? Какое впечатлѣніе производятъ на ребенка внушенія о грѣхѣ того или иного поступка? и т. п.

Ред.

ПРОФЕССОРЪ БОГОСЛОВІЯ, ПРОТОПРЕСВИТЕРЪ Н. А. СЕРГІЕВСКІЙ.

(По поводу десятилѣтія со дня его кончины.)

Въ сентябрѣ 1864 г. я поступилъ въ число студентовъ Московскаго университета. На меня, какъ и на всякаго, университетское преподаваніе съ его широкими задачами и интереснымъ содержаніемъ произвело сильное впечатлѣніе и пробудило любовь къ знанію и къ научной работѣ, которая уже не покидала меня потомъ во всѣ дни моей жизни. Но среди профессоровъ, которые на первыхъ же порахъ всего болѣе остановили на себѣ мое вниманіе, былъ профессоръ богословія и настоятель университетской церкви, Николай Александровичъ Сергіевскій. Онъ находился тогда въ полномъ расцвѣтѣ своихъ душевныхъ и духовныхъ силъ, и впечатлѣніе, имъ производимое, было неотразимое. Красавецъ собой, изящный въ манерахъ и обхожденіи, онъ въ совершенствѣ владѣлъ словомъ, всегда глубокимъ и подходящимъ къ лицамъ и предметамъ. Я привязался къ нему всей душой, и между нами установились отношенія, которыя были для меня такъ дороги и такъ благотворны и которыя пресѣлись лишь его кончиною 28 іюня 1892 г. Но и доселѣ передо мною стоитъ, какъ живой, его образъ, величавый, прекрасный, полный глубокаго назиданія и утѣшенія.

Н. А. читалъ намъ на первомъ курсѣ богословіе три раза въ недѣлю. Съ рѣдкимъ мастерствомъ онъ умѣлъ приспособлять свои чтенія къ потребностямъ аудиторіи и къ особенностямъ времени. Каждая его лекція представляла нѣчто въ себѣ законченное и прослушивалась съ живымъ интересомъ. Неудивительно: она носила на себѣ печать долгаго труда и размышленія, а по содержанію касалась интереснѣйшихъ и животрепещущихъ вопросовъ религіи и знанія. Такому содержанію чтеній Н. А. соответствовалъ и ихъ языкъ: научный, серіозный, часто образный, но всегда мѣткій и тщательно отдѣланный. Аудиторія, одна изъ самыхъ большихъ въ уни-

верситетѣ, была всегда полна и слѣдила за лекторомъ съ неослабнымъ вниманіемъ, что особенно достойно упоминанія въ тѣ годы, когда религіозныя идеи въ средѣ молодежи не пользовались особымъ сочувствіемъ. Курсъ Сергіевскаго предметомъ своимъ имѣлъ апологетику или основное богословіе. Въ немъ имѣлось въ виду не столько опроверженіе случайныхъ частныхъ возраженій противъ того или другого догмата, такого или другого библейскаго текста, но главнымъ образомъ разборъ самыхъ принциповъ, изъ которыхъ развиваются противохристіанскія теченія мысли и жизни, и еще болѣе положительное раскрытіе основныхъ христіанскихъ догматовъ въ томъ смыслѣ и направленіи, чтобы этимъ, по возможности, предупреждались и устранялись значительнѣйшія недоумѣнія и перетолкованія при ихъ уясненіи. Согласно направленію времени критика Сергіевскаго обращалась главнымъ образомъ къ естественнымъ наукамъ, и онъ подробно останавливался на столь модныхъ тогда теоріяхъ Фейербаха, Мошота, Бюхнера, Дарвина, Ляйэля и др. Одновременно знакомилъ онъ насъ, въ прекрасныхъ собственныхъ переводахъ, съ трудами Навиля¹⁾, Гизо²⁾, Лютарда³⁾.

Широкая и плодотворная научная дѣятельность Н. А. Сергіевскаго не ограничивалась университетскою кафедрой, но находила себѣ еще болѣе обширное, и уже чисто общественное, поприще въ журналѣ, который онъ основалъ въ 1860 г. съ двумя своими товарищами, священниками Г. П. Смирновымъ-Платоновымъ и П. А. Преображенскимъ, въ „Православномъ Обзорѣніи“, во главѣ котораго онъ стоялъ въ теченіе 8 лѣтъ (1860—1868 гг.). То были годы необычнаго подъема общественной и научной мысли въ нашемъ отечествѣ, — годы, ознаменованные цѣлымъ рядомъ реформъ, давно назрѣвшихъ и требовавшихся лучшею частію нашего общества. Къ Церкви и ея служителямъ предъявлялись также новые, болѣе сложные и глубокіе запросы. Сергіевскій это понималъ, и пошелъ имъ навстрѣчу. Основанный имъ журналъ задачею своею ставилъ: „служить интересамъ вѣры и науки, Церкви и общества, духовной мысли и практической жизни, быть посредникомъ между духовенствомъ и обществомъ, между духовною и свѣтскою школою, духовною и свѣтскою литературою, поддерживать вѣковѣчныя церковныя традиціи и вмѣстѣ съ тѣмъ добрыя общественныя начинанія и стремленія, — проводить возбужденное въ современномъ обществѣ

¹⁾ Вѣчная жизнь.

²⁾ Размышленія о сущности христіанства.

³⁾ Апологетика.

стремленіе къ обновленію въ сферу жизни церковной — въ духовную школу, науку, литературу и въ самую практическую жизнь духовенства“. „Православное Обзорѣніе“ скоро завоевало себѣ симпатіи даже свѣтскаго общества. Статьи, въ немъ помѣщавшіяся, отличались разнообразіемъ и интересомъ содержанія, научностью и независимостью мысли, ясностью и доступностью изложенія. Главная литературная и общественная заслуга Н. А. при изданіи „Православнаго Обзорѣнія“ состояла не столько въ печатаніи собственныхъ трудовъ, сколько въ *редактированіи и въ проведеніи въ печать* другихъ статей, присылаемыхъ въ журналъ разными сотрудниками. Н. А. былъ очень внимательный редакторъ, не пропускавшій ни одной статьи, можно сказать, ни одной фразы въ статьѣ, безъ внимательнаго прочтенія и, въ случаѣ надобности, исправленія¹⁾. Успѣху журнала много содѣйствовало то обстоятельство, что первымъ его какъ бы редакторомъ и цензоромъ или, лучше сказать, попечителемъ и охранителемъ былъ митрополитъ Филаретъ, всегда благоволившій къ Сергіевскому и умѣвшій цѣнить его дарованія и обширныя познанія²⁾. На страницахъ „Православнаго Обзорѣнія“ явились; переводы пророческихъ, учительныхъ и историческихъ книгъ Ветхаго Завѣта, сдѣланные алтайскимъ миссіонеромъ, архимандритомъ Макаріемъ; неканоническія книги ветхозавѣтной Библии въ переводѣ почтеннаго родителя Н. А., протоіерея А. А. Сергіевскаго, извѣстныя брошюры Хомякова о западныхъ вѣроисповѣданіяхъ (гораздо ранѣе пражскаго изданія сочиненій Хомякова Ю. Ф. Самаринымъ въ 1868 г.), многія примѣчательныя сочиненія западной богословской и философской мысли, цѣлый рядъ статей, посвященныхъ разнымъ сторонамъ жизни Церкви, духовенства, школы и пр. Неудивительно поэтому, что изданіе „Православнаго Обзорѣнія“ составило эпоху въ исторіи русской духовной журналистики. Въ 1871 и 1872 гг. Н. А. читалъ въ университетѣ рядъ публичныхъ лекцій: „Объ основныхъ истинахъ христіанства“ и „О библейской исторіи творенія міра въ связи съ естественною исторіею“, которыя потомъ и издалъ отдѣльными книгами. Въ сжатомъ изложеніи онѣ обхватываютъ громаднѣйшій матеріалъ и свидѣтельствуютъ о глубинѣ мысли

¹⁾ Такъ говорить объ этомъ покойный протоіерей А. Иванцовъ-Платоновъ, близко стоявшій къ Сергіевскому и къ редакціи „Православнаго Обзорѣнія“, въ прекрасномъ и обстоятельномъ некрологѣ Сергіевскаго, помѣщенномъ въ приложеніи къ университетскому отчету, читанному 12 января 1893 года.

²⁾ Эту сторону дѣла хорошо выясняетъ о. Иванцовъ-Платоновъ въ выше-названной статьѣ.

и начитанности ихъ автора. По нимъ Н. А. (съ дополненіями) читалъ позднѣе свои лекціи студентамъ; по нимъ и экзаменовалъ онъ ихъ въ продолженіе нѣсколькихъ послѣднихъ лѣтъ.

Не менѣе примѣчательнъ былъ Сергіевскій и на церковной кафедрѣ: его слова и рѣчи на университетскомъ праздникѣ 12-го января, по случаю различныхъ торжествъ и воспоминаній, при отпѣваніи профессоровъ и т. д. касались также высшихъ вопросовъ вѣры и знанія, будили мысль и совѣсть слушателей и обращали ихъ вниманіе на явные и тайные пути Божьяго Промысла. Слова на 12-е января въ особенности отличались содержательностью и назидательностею. Въ нихъ красною нитью проводилась мысль о необходимости гармоніи между вѣрою и наукою, откровеніемъ и разумомъ. Таковы, напр., слова: „о значеніи христіанства для общества и объ отношеніи общества къ христіанству“, „о значеніи вѣры въ человѣчествѣ“, „о божественности Евангелія“, „объ отношеніи общества къ Церкви“, — „о полнотѣ христіанскаго знанія“, „о силѣ молитвы“ „о вѣрѣ и знаніи“, „объ отношеніи христіанской любви и познаніи и др. Въ „Православномъ Обзорѣніи“ напечатано до 70 его словъ, и нельзя не пожалѣть, что они до сихъ поръ не изданы особо¹⁾.

Н. А. Сергіевскій поучалъ не однимъ словомъ съ университетской и съ церковной кафедры: необыкновеннымъ благоговѣніемъ и одухотворенностію бывало всегда проникнуто совершаемое имъ богослуженіе. Намъ не приходилось встрѣчать большаго великолѣпія, художественности и выразительности. Особенно поразительно хорошо читалъ онъ Евангеліе, мессимоны, молитвы въ праздникъ Св. Троицы. Но совершенство виѣшняго проявленія священнодѣйствій у Сергіевского не скрывало, а лишь усиливало внутреннее молитвенное настроеніе духа: онъ не только молился самъ, но и увлекалъ присутствующихъ къ молитвѣ. Въ прекрасномъ храмѣ св. Татіаны царилъ въ эти торжественные часы образцовый порядокъ и тишина, несмотря на то, что онъ бывалъ всегда переполненъ студентами, профессорами и избранною публикою изъ московскаго общества, среди которой Сергіевскій имѣлъ много духовныхъ дѣтей и горячихъ почитателей. Особенно бывало въ дни Великаго поста, на первой и на Страстной седмицахъ длинныя вереницы экипажей располагались по Никитской и Моховой, вокругъ манежа, и порядокъ охранялся конными жандармами.

Профессоромъ въ университетѣ Сергіевскій состоялъ съ февраля

¹⁾ Иванцовъ-Платоновъ, тамъ же.

1858 г. по день своей кончины. Въ мартѣ 1884 г., по представленію митрополита Макарія, онъ былъ утвержденъ Святѣйшимъ Синодомъ въ званіи протопресвитера Успенскаго собора и члена московской синодальной конторы. Такимъ образомъ онъ достигъ высшаго поста, какой только возможенъ въ Москвѣ для лицъ изъ благаго духовенства. И на этомъ новомъ служеніи онъ оказался на высотѣ своего призванія. Но несмотря на всѣ многочисленныя свои занятія¹⁾, на слабѣющее съ годами здоровье, Н. А. не думалъ оставлять любимаго университета. Онъ продолжалъ не только читать лекціи въ университетѣ, производить экзамены студентамъ (примѣрно человѣкамъ 800 въ годъ), но и являться въ университетскомъ храмѣ, какъ бы оставаясь настоятелемъ его и послѣ перехода въ Успенскій соборъ, и совершать въ немъ служенія въ дни университетскихъ праздниковъ и при отпѣваніяхъ профессоровъ и другихъ почетныхъ лицъ. Послѣдній разъ служилъ онъ въ университетскомъ храмѣ въ 1892 г., во второй половинѣ мая, совершая отпѣваніе пріѣхавшаго изъ Петербурга предсѣдателя физико-математической экзаменной комиссіи — академика Имшенецкаго. Передъ этимъ Н. А. самъ долго болѣлъ, но нѣсколько оправился и, уступая настоятельнымъ убѣжденіямъ семьи и врачей, переѣхалъ на дачу въ Пушкино. 27-го іюня онъ въ послѣдній разъ выѣхалъ изъ Пушкина съ женою и дочерью на служенія въ соборѣ въ два предстоявшіе праздника (28-го іюня было тогда воскресенье). По желѣзной дорогѣ онъ благополучно достигъ Москвы, но на пути отъ вокзала до квартиры, въ 5-мъ часу пополудни, съ нимъ произошелъ сильный обморокъ. На квартиру онъ привезенъ былъ въ крайнемъ изнеможеніи, и на другой день, въ 10 часовъ утра, тихо почилъ 65 лѣтъ отъ роду (родился 28-го октября 1827 г.). Отпѣваніе его совершилъ 1-го іюля, въ университетскомъ храмѣ митрополитъ Леонтій съ тремя епископами и множествомъ духовенства. На Семеновскомъ кладбищѣ, рядомъ съ могилою своей матери, нашелъ онъ себѣ мѣсто вѣчнаго упокоенія.

Въ теченіе почти 30 лѣтъ авторъ настоящихъ строкъ имѣлъ счастье пользоваться бесѣдами и наставленіями этого высокомудраго руководителя. Многимъ, очень многимъ онъ ему обязанъ, какъ, впрочемъ, всѣ, кто вступалъ съ нимъ въ болѣе близкое общеніе. И въ годы молодости, когда въ насъ пробуждаются сомнѣнія и крити-

¹⁾ Съ 1875 г. Н. А. принялъ на себя преподаваніе Закона Божія въ частной гимназіи Ф. И. Креймана и не оставлялъ ея до конца жизни.

ческое отношеніе ко всему, насъ окружающему, и въ позднѣйшія серіозныя минуты испытаній жизни, намъ приходилось неоднократно обращаться къ нему за разъясненіями нашихъ недоумѣній, за указаніями и т. д., и всегда мы находили умный и нѣжный откликъ въ душѣ этого наставника. И въ частныхъ бесѣдахъ слово его, всегда серіозное, строго обдуманное, носило на себѣ печать мудрости, но не житейской только, а той высшей, духовной, которая смотритъ на сущность вещей и направляетъ умъ отъ временныхъ явленій къ вѣчному. Вся жизнь покойнаго профессора и протопресвитера была согрѣта и озарена глубочайшею и осмысленною вѣрою въ Бога и въ Искупителя нашего Иисуса Христа, и эту вѣру болѣе всего старался онъ видѣрить въ сердцахъ своихъ учениковъ. Поэтому, да воздастъ же ему Господь сторицею за то добро, которое онъ сѣялъ здѣсь на землѣ въ теченіе всей своей жизни съ такою неослабною энергіею, съ такимъ мужествомъ и разумѣніемъ!

Гр. Л. Камаровскій.

БИБЛИОГРАФІЯ.

А. Палковъ. Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя-Освободителя (1855—1870 гг.). С.-Петербургъ 1902. Ц. 1 руб. 50 коп.

Г. Палковъ, давшій столько цѣнныхъ изслѣдованій въ избранной имъ области изученія, съ неуклонною послѣдовательностью продолжаетъ разрабатывать ту же область, все шире раздвигая рамки своихъ изслѣдованій, все глубже проникая въ сущность вопросовъ, связанныхъ съ главнымъ предметомъ его постоянныхъ думъ. Такимъ предметомъ является приходъ, или приходская община, какъ первообразъ Церкви, какъ одна изъ тѣхъ ячеекъ, изъ собранія которыхъ составляется великій организмъ, именуемый Церковью. Прослѣдить жизнь приходской общины на пространствѣ всей русской исторіи, указать измѣненія, какимъ она подвергалась въ силу разныхъ причинъ, обрисовать замѣчательныя и разнообразныя ея проявленія, выставить результаты, къ какимъ пришла эта жизнь съ теченіемъ времени, уловить ея смыслъ и намѣтить будущіе пути правильного ея развитія — вотъ основная задача предпринятыхъ г. Палковымъ изслѣдованій. Къ рѣшенію этой задачи съ замѣчательною логическою послѣдовательностью и съ неутомимымъ рвеніемъ и идетъ г. Палковъ.

Прежде всего въ сочиненіи „Древнерусскій приходъ“ онъ далъ исторію церковноприходской жизни въ восточной Россіи до XVIII, а въ западной — до XVII вѣка. — Параллельно съ этимъ онъ издалъ сочиненіе „Погосты“, гдѣ указалъ на роль погостовъ, какъ административно-церковныхъ единицъ, и на ихъ значеніе, какъ правительственныхъ округовъ и сельскихъ приходовъ въ сѣверной Россіи. — Изучая строй церковной жизни въ ея историческомъ развитіи, г. Палковъ не могъ не остановить своего вниманія на такомъ замѣчатель-

номъ, можно сказать, единственномъ въ исторіи, проявленіи само-дѣятельности церковной общины, какъ западно-русскія братства, возникшія въ концѣ XVI вѣка. Въ это время польско-католическая унія, объявленная официально на брестскомъ соборѣ 1596 года, казалось, готова была совершенно поглотить западнорусское православіе. Но тутъ на защиту основныхъ началъ своей вѣры и народности встають церковныя общины, которыя сплочиваются въ организаціи, названныя братствами. Въ скоромъ времени дѣлая сѣтъ братствъ покрываетъ западную Россію. Братства стягивають къ себѣ огромныя пожертвованія, основываютъ школы, типографіи, издають книги какъ церковно-богослужебныя, такъ и учебныя и полемическія, выступаютъ на защиту правъ своей вѣры и народности въ гражданскихъ судахъ и пр. Широкая картина всей этой дѣятельности, ея начала и развитія, полного ея расцвѣта и дальнѣйшаго постепеннаго упадка составляетъ предметъ обширнаго ученаго труда г. Палкова подъ заглавіемъ „Братства“. — Дѣятельность западнорусскихъ братствъ, достигшая необычайнаго блеска къ половинѣ XVII вѣка, начинаетъ постепенно клониться къ упадку, и къ началу XVIII вѣка совершенно замираетъ. Въ это же время и въ восточной Россіи разнообразныя историческія обстоятельства приводятъ древнерусскій строй церковнаго прихода къ разложенію, и вотъ г. Палковъ пишетъ сочиненіе „Упадокъ православнаго прихода (XVIII—XIX вѣка)“. Такимъ образомъ изслѣдователь жизни прихода шагъ за шагомъ приближается къ новѣйшимъ временамъ.

Въ половинѣ недавно окончившагося, столь знаменательнаго XIX вѣка въ историческихъ судьбахъ Россіи произошли событія, оставившія глубокой слѣдъ. Между прочимъ, и въ жизни прихода возникли нѣкоторыя обстоятельства, возбудившія надежды на его возрожденіе. Это побуждаетъ г. Палкова издать небольшое сочиненіе: „Начало возрожденія церковноприходской жизни въ Россіи“, о которомъ своевременно былъ данъ отзывъ въ журналѣ „Вѣра и Церковь“. Въ этомъ сочиненіи авторъ ознакомилъ читающую публику съ исторіей возникновенія церковноприходскихъ попечительствъ и возстановленія западнорусскихъ братствъ. Но работая надъ исторіей прихода, г. Палковъ не могъ не остановиться мыслью предъ тѣмъ, что попечительствами и братствами не можетъ быть исчерпана жизнь прихода. По мысли автора, приходъ является не случайнымъ сдѣлениемъ ничѣмъ не связанныхъ между собою отдѣльныхъ единицъ, а тѣсно сплоченной церковной общиной, состоящей изъ двухъ элементовъ — клира и мірянъ. Поэтому для

правильнаго развитія приходской жизни необходимо не только предоставленіе извѣстныхъ правъ мірянамъ въ церковно-хозяйственныхъ дѣлахъ прихода, но и улучшеніе положенія духовенства. Съ вопросомъ же о положеніи духовенства тѣсно связаны вопросы о матеріальномъ его обезпеченіи, о его воспитаніи и образованіи, о сословныхъ правахъ и т. п. Въ свою очередь, положеніе духовенства въ данное время зависитъ отъ общей системы церковно-административнаго строя и отъ взглядовъ высшихъ представителей іерархіи на этотъ предметъ, такъ что, говоря о первомъ, нельзя предварительно для надлежащаго освѣщенія вопроса не сказать о послѣднемъ. Равнымъ образомъ и церковно-административный строй, какъ одна изъ частей великаго государственнаго механизма, претерпѣваетъ различныя измѣненія въ зависимости отъ тѣхъ или другихъ перемѣнъ въ дѣлахъ общаго государственнаго управленія. Слѣдовательно, чтобы понять надлежащимъ образомъ современное положеніе прихода, необходимо предварительно обслѣдовать намѣченные выше вопросы, тѣсно связанные съ вопросомъ о приходѣ. Таковъ естественный логическій ходъ мысли, который привелъ г. Папкова къ его новому изслѣдованію: „Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя-Освободителя“.

Начало царствованія Императора Александра II было временемъ всеобщаго возбужденія и оживленія. Въ литературѣ того времени было поднято множество самыхъ животрепещущихъ вопросовъ. Не были обойдены молчаніемъ и вопросы о приходѣ, о духовенствѣ, о высшей церковной администраціи. Вопросы эти сильно волновали тогда умы, горячо и страстно обсуждались на страницахъ какъ духовной, такъ и свѣтской печати. Прослѣдить, какую постановку въ тогдашней литературѣ приняли эти вопросы, въ какомъ направленіи они рѣшались, какъ смотрѣли лучшіе люди того времени на „возрожденіе“ прихода и на положеніе духовенства — и составляетъ задачу новаго труда г. Папкова. Свое изложеніе авторъ начинаетъ съ того, что крымская война произвела огромный переворотъ въ умахъ русскихъ людей. У нихъ какъ будто сразу открылись глаза. Всѣ тогда увидѣли, какое множество нестроеній было въ разныхъ областяхъ государственной жизни. Выдающіеся писатели того времени въ запискахъ и статьяхъ стали указывать на эти нестроенія и предлагать мѣры для устраненія ихъ. Авторъ приводитъ краткія выдержки изъ записокъ Погодина, Жеребцова и бывшаго впоследствии министромъ Внутреннихъ Дѣлъ Валуева. Ободрительный голосъ въ томъ же направленіи раздавался съ высоты престола

въ царскихъ манифестахъ и изъ устъ нѣкоторыхъ архипастырей. Но не въ однихъ только общегосударственныхъ дѣлахъ замѣчались нестроенія; не менѣе, если не болѣе недостатковъ и несовершенствъ обнаруживалось и въ церковныхъ дѣлахъ, на что указывалось въ запискахъ тѣхъ же лицъ, а особенно въ статьяхъ такихъ пламенныхъ поборниковъ церковнаго начала, какъ славянофилы. Болѣе подробно авторъ останавливается на запискахъ извѣстнаго ревнителя церковности А. Н. Муравьева. Послѣдній по вопросамъ, касающимся высшаго церковнаго управленія, говорилъ такъ смѣло, какъ едва ли кто другой могъ тогда говорить. вмѣстѣ съ тѣмъ г. Палковъ приводитъ критическія замѣчанія на эти записки московскаго митр. Филарета. Нѣкоторыя сочиненія, касавшіяся русскаго духовенства, появились за границей. Таковы изданное въ Лейпцигѣ „Описаніе сельскаго духовенства въ Россіи“ и напечатанный въ Берлинѣ сборникъ „Русское духовенство“. Благодаря всѣмъ этимъ запискамъ, статьямъ и сочиненіямъ, въ русскомъ свѣтскомъ обществѣ проявилось сильное сочувствіе къ бѣдственному положенію православнаго духовенства. Стали учреждаться общества въ благожелательномъ для духовенства направленіи, основано было нѣсколько духовныхъ журналовъ, много поработавшихъ надъ церковно-бытовыми вопросами. Всѣ эти литературныя данныя кратко, но искусно сгруппированы г. Палковымъ со ссылкой на множество источниковъ, разсѣянныхъ какъ въ старыхъ, нынѣ забытыхъ книгахъ, такъ и въ не всѣмъ доступныхъ провинціальныхъ изданіяхъ и еще менѣе доступныхъ рукописяхъ.

Ознакомивъ читателя съ литературными взглядами на общегосударственные и общецерковные вопросы, г. Палковъ въ дальнѣйшемъ изложеніи переходитъ къ главному предмету своихъ изслѣдованій—приходу. Приведя общія соображенія, высказанныя въ литературѣ по вопросамъ, касающимся прихода, авторъ излагаетъ подробности устройства приходовъ, предпринятаго въ Примурскомъ краѣ по мысли Муравьева-Амурскаго и въ округахъ южныхъ (бывшихъ военныхъ) поселеній, касается взглядовъ митрополита Филарета на эти нововведенія, а затѣмъ приводитъ интересныя сужденія, высказанныя въ редакціонныхъ комиссіяхъ, выработывавшихъ положеніе о крестьянахъ. Важно отмѣтить, что редакціонныя комиссіи отнеслись съ чрезвычайнымъ вниманіемъ къ вопросу о приходѣ и весьма серьезно обсуждали предположеніе о томъ, чтобы за основаніе дѣленія на волости былъ принятъ приходъ. Поэтому впоследствии и было установлено, что однимъ изъ главныхъ условий для образо-

ванія волости слѣдуетъ считать совпаденіе ея съ церковнымъ приходомъ, при чемъ при малолюдности приходовъ дозволялось соединять ихъ въ одну волость, но раздроблять многолюдные приходы воспрещалось.

Вниманіе г. Палкова привлекають къ себѣ не только сужденія и дѣйствія] высокопоставленныхъ лицъ, но также и дѣятельность тѣхъ скромныхъ тружениковъ, которые ознаменовали свое поприще энергическимъ содѣйствіемъ правильному развитію церковноприходской жизни. Въ этомъ отношеніи авторъ съ особенной симпатіей останавливается на трудахъ петербургскаго священника Александра Гумилевскаго, который не только теоретически въ статьяхъ основаннаго имъ журнала „Духъ Христіанина“, но и на дѣлѣ старался осуществить высокую идею прихода. Съ этою цѣлью онъ основалъ два братства: одно съ задачами просвѣтительными, другое — чисто приходское съ цѣлями благотворительными. Мысли свящ. Гумилевскаго сочувственно были приняты въ Москвѣ, и здѣсь также стали основываться братства. Движеніе въ пользу учрежденія братствъ широкой рѣкой разлилось по всей Россіи, особенно же на юго-западѣ, гдѣ началось возрожденіе забытыхъ преданій о знаменитой дѣятельности когда-то бывшихъ здѣсь братствъ, мужественно отстаивавшихъ свою вѣру противъ натиска враговъ.

Что же дало это увлеченіе церковными вопросами для самого духовенства, которое въ сущности является главнымъ и руководящимъ элементомъ въ приходской жизни? Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ г. Палковъ, указывая на учрежденіе особаго присутствія для дѣлъ православнаго духовенства. Подробная исторія дѣятельности этого учрежденія, существовавшаго болѣе 20 лѣтъ (1863—1885 гг.), еще впереди, она возможна только тогда, когда будетъ разработанъ обширный архивъ его. Въ своемъ изслѣдованіи г. Палковъ касается лишь главнѣйшихъ предметовъ его дѣятельности, при чемъ пользуется не только печатными матеріалами, но также архивными данными и частною перепискою официальныхъ лицъ. Затѣмъ онъ переходитъ къ обзорѣ литературы и журналистики 60-хъ годовъ по четыремъ рубрикамъ: 1) матеріальное улучшеніе быта духовенства, 2) преобразование духовныхъ училищъ, 3) духовное управленіе и администрація и 4) сословное положеніе духовенства и расширеніе его личныхъ, семейныхъ и гражданскихъ правъ.

По первому изъ этихъ вопросовъ было высказано два совершенно противоположныхъ мнѣнія. Одни требовали содержанія отъ казны, другіе желали оставаться при старыхъ порядкахъ, и лишь немногіе

держались средняго положенія, доказывая ту мысль, что содержаніе духовенства должно падать какъ на общество, такъ и на казну. По второму вопросу, именно о преобразованіи училищъ, литературныя мнѣнія раздѣлились также на два лагеря: одни изъ писателей, стремясь положить конецъ кастовому устройству духовенства, желали уничтоженія духовно-учебныхъ заведеній въ томъ видѣ, какъ они нынѣ существуютъ, и находили болѣе цѣлесообразнымъ, чтобы будущіе пастыри получали общее образованіе въ свѣтскихъ школахъ, а въ семинаріяхъ чтобы преподавались лишь богословскіе предметы; другіе, наоборотъ, отстаивали отдѣльное существованіе духовныхъ школъ и требовали лишь разнаго рода улучшеній въ постановкѣ въ нихъ воспитанія и образованія. По третьему вопросу — о церковномъ управленіи въ 60-хъ годахъ было высказано много смѣлыхъ мыслей; таковы разсужденія о преобладающемъ значеніи монашесвующаго сословія, объ отношеніи низшаго духовенства къ своему начальству и о необходимости установленія выборнаго начала въ духовной средѣ. Въ результатѣ всѣхъ этихъ толковъ явились выборные благочинные, съѣзды духовенства, и получилась возможность поднять весьма важныя для духовенства вопросы о свѣчныхъ заводахъ, церковныхъ библіотекахъ, попечительствахъ и пр. По четвертому вопросу — о сословныхъ правахъ духовенства — г. Палковъ приводитъ интересную справку, что православное духовенство въ своихъ гражданскихъ правахъ стояло въ то время ниже протестантскаго и даже магометанскаго духовенства, пользовавшагося — первое привилегіей личнаго дворянства, а второе — почетнаго гражданства, когда этихъ правъ не имѣло духовенство „господствующей Церкви“. Указавъ на то, что вопросъ о личныхъ правахъ духовенства былъ рѣшенъ въ благопріятномъ смыслѣ, авторъ слѣдитъ за статьями, касавшимися расширенія правъ духовенства по участію въ крестьянскомъ и земскомъ самоуправленіи, по народному образованію и въ отношеніи свободы проповѣдничества.

Недостатки въ положеніи духовенства находились, по мнѣнію г. Палкова, въ тѣсной связи съ настроеніями въ положеніи прихода, какъ юридической единицы. Разъясненію этого вопроса въ законодательствѣ и литературѣ и посвящаетъ г. Палковъ остальную часть своей книги. Особенное значеніе онъ придаетъ высказанной тогдашнимъ министромъ Внутреннихъ Дѣлъ Валуевымъ мысли, что приходскимъ обществамъ должна быть предоставлена *самостоятельность и самостоятельность*. Привлеченіе къ участію въ церковномъ

хозяйствѣ церковныхъ старость не привело къ желанной цѣли. Само присутствіе по дѣламъ духовенства признало несостоятельность этого института. Между тѣмъ правильное рѣшеніе вопроса о веденіи церковнаго хозяйства имѣло важное значеніе. Съ нимъ были связаны вопросы и объ улучшеніи быта духовенства, и о благотворительной дѣятельности прихода, и о народномъ образованіи. Разные авторы въ своихъ статьяхъ разбирали всѣ эти вопросы, но разработкою ихъ болѣе всего занимался И. С. Аксаковъ въ своемъ „Днѣ“. Поводомъ къ этому послужилъ циркуляръ смоленскаго епископа Антонія, обратившаго вниманіе на такъ называемую „утайку“ церковныхъ суммъ.

Изложенное литературное движеніе по вопросамъ церковноприходской жизни разрѣшилось изданіемъ въ 1864 году двухъ законовъ: о братствахъ и приходскихъ попечительствахъ. Тѣ и другія стали возникать въ разныхъ мѣстахъ, но, къ сожалѣнію, законъ о попечительствахъ заключалъ въ себѣ такіе неустраненные и до настоящаго времени недостатки, что на пути къ развитію этого дѣла по необходимости должны были явиться тормозы. Главный недостатокъ попечительства заключался, по мысли г. Палкова, въ устраненіи ихъ отъ завѣдыванія церковнымъ имуществомъ и отъ контроля церковныхъ доходовъ. Писатели того времени вполне сознавали эти недостатки и указывали на нихъ, при чемъ нѣкоторые изъ писателей, именно проф. Малышевскій, смотрѣли на дѣло болѣе или менѣе оптимистически, другіе же откровенно указывали недостатки закона о попечительствахъ. Г. Палковъ, изложивъ мнѣніе проф. Малышевскаго, съ особенною подробностью останавливается на соображеніяхъ другого писателя, высказанныхъ въ журналѣ „Бесѣда“ за 1872 годъ и содержащихъ въ себѣ безпристрастную критику закона о попечительствахъ.

Последнюю главу своей книги г. Палковъ посвящаетъ статьямъ Д. Ѳ. Самарина: „Приходъ“ и „Сокращеніе приходовъ и обезпеченіе духовенства“. Вторая изъ этихъ статей представляетъ собою суровую критику извѣстной мѣры, принятой особымъ присутствіемъ по дѣламъ духовенства для улучшенія матеріальнаго быта священно- и церковнослужителей. Окончательные выводы Самарина о представленіи прихожанамъ права выбирать кандидатовъ на должности священниковъ и причетниковъ и о признаніи за приходомъ правъ юридическаго лица нашли нѣкоторое осуществленіе въ указѣ Св. Синода 1885 года. Коснувшись болѣе подробно вопроса о приходѣ, какъ юридической единицѣ, авторъ подводитъ итогъ своему

изслѣдованію и намѣчаетъ 8 пунктовъ, къ которымъ сводится литературное движеніе 60-хъ годовъ по церковно-общественнымъ вопросамъ. Возникшіе тогда вопросы получили не полное, а лишь частичное разрѣшеніе и въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ остаются вопросами и до сихъ поръ.

Представленный нами краткій обзоръ книги г. Палкова даетъ лишь приблизительное понятіе о богатствѣ и полнотѣ ея содержанія. Если же принять во вниманіе, что она является едва ли не первымъ опытомъ сведенія воедино разнообразныхъ мнѣній выдающихся лицъ по церковно-общественнымъ вопросамъ въ столь замѣчательную эпоху, какъ 60-е годы, то это обстоятельство, безъ сомнѣнія, усугубляетъ ея достоинство. По свойственному г. Палкову характеру изложенія, всѣ приводимыя имъ мнѣнія передаются тономъ полного безпристрастія. Несмотря на то, что эти мнѣнія большею частью бываютъ діаметрально противоположны, г. Палковъ излагаетъ ихъ безъ всякой критики, хотя, конечно, онъ не можетъ одинаково сочувствовать двумъ совершенно различнымъ взглядамъ на одинъ и тотъ же вопросъ. Онъ довольствуется тѣмъ, что противоположныя мнѣнія взаимно критикуютъ другъ друга. Такой приемъ, конечно, имѣетъ высокое научное значеніе, и потому вполне понятно, что эту именно сторону дѣла, какъ особенное достоинство книги г. Палкова, и отмѣчаютъ ученые критики; но съ этимъ едва ли можно согласиться. Книга г. Палкова затрогиваетъ столь серіозные, столь глубокіе и вмѣстѣ съ тѣмъ столь жизненные вопросы, что желательное распространеніе ея не только въ средѣ ученыхъ, но и въ болѣе широкихъ кругахъ общества. Если ученый человѣкъ съ высоко развитою критическою способностью можетъ безъ посторонней помощи ориентироваться въ круговоротѣ разнообразныхъ мнѣній, то обыкновенный смертный иногда оказывается безпомощнымъ въ этомъ случаѣ; онъ ищетъ въ книгѣ руководящихъ указаній и часто по нимъ составляетъ свое мнѣніе. Можно ли осуждать его за это? Трудно требовать отъ человѣка, не получившаго специальной подготовки, чтобы онъ самостоятельно выработалъ себѣ опредѣленное сужденіе по такимъ вопросамъ, которые требуютъ предварительнаго знанія и каноническаго права, и церковной исторіи, и другихъ богословскихъ наукъ.

Лишь въ немногихъ мѣстахъ своей книги г. Палковъ высказываетъ свои взгляды и пожеланія. Такъ, на стран. 130-й онъ указываетъ, что именно, по его мнѣнію, нужно для восстановленія значенія прихода. Для этого „на первыхъ порахъ можно было бы

ограничиться: 1) занесеніемъ всѣхъ прихожанъ поименно въ особую приходскую главную книгу, существовавшую въ древности и затѣмъ уничтоженную; 2) узаконеніемъ и упорядоченіемъ общихъ собраній прихожанъ для разрѣшенія приходскихъ дѣлъ; 3) возстановленіемъ права прихода на избраніе своихъ священно- и церковнослужителей; 4) признаніемъ свободно приобретаемаго церковноприходскаго имущества собственностью прихода, какъ юридическаго лица, съ приданіемъ этой собственности свойственнаго ей по каноническимъ и гражданскимъ законамъ характера неподвижности и неотчуждаемости и съ постановленіемъ права распоряженія прихода этою собственностью подъ надзоръ высшей епархіальной власти, т.-е. мѣстнаго архіерея". Послѣдніе два вопроса нашли себѣ, какъ уже было замѣчено, частичное разрѣшеніе въ вышеупомянутомъ указѣ Св. Синода 1885 года, въ которомъ выражено: 1) что прихожане и нынѣ не лишены права ходатайствовать предъ епархіальнымъ начальствомъ о постановленіи въ священники желательныхъ имъ кандидатовъ и 2) что недвижимыя имущества могутъ быть приобретаемы на имя Церкви. Что касается первыхъ двухъ пунктовъ, то они могутъ имѣть болѣе значенія для многолюдныхъ городскихъ приходовъ, чѣмъ для сельскихъ. Въ городахъ люди, составляющіе приходъ, очень часто совершенно чужды другъ другу. Они занимаютъ разныя общественныя положенія, живутъ каждый своею жизнью, заняты каждый своими интересами. Цѣлыми годами они могутъ не видаться и не встрѣчаться другъ съ другомъ; часто они даже и не знаютъ одинъ другого. Если сойдутся они въ церковь помолиться, то и тогда трудно сказать, чтобы они составляли единство и единъ духъ. Для такихъ прихожанъ занесеніе ихъ въ особую приходскую книгу еще могло бы имѣть нѣкоторое значеніе, какъ виѣшній знакъ принадлежности ихъ къ данному приходу. Но можетъ ли это имѣть такой же смыслъ для сельскихъ приходовъ, состоящихъ въ большинствѣ изъ сѣраго сермяжнаго люда? А такихъ вѣдь приходовъ неизмѣримо больше, чѣмъ городскихъ. Всѣ прихожане близки здѣсь другъ другу по быту, еще съ пеленокъ отлично знаютъ другъ друга, живутъ одною несложною жизнью, направленною главнымъ образомъ на добываніе куска насущнаго хлѣба. Едва ли не единственнымъ предметомъ, возвышающимъ ихъ надъ ежедневными житейскими заботами, является приходскій храмъ и его благоуукрашеніе. Если нуженъ для храма какой-либо ремонтъ или приобретение какого-либо церковнаго предмета, то въ сельскихъ приходахъ ни церковный староста, ни настоятель не могутъ рѣшить

этого вопроса единоличною властью. Въ городахъ прихожане имѣють смутное представленіе о церковныхъ доходахъ и о приходскихъ нуждахъ. Въ сельскихъ же приходсахъ каждая мелочь церковно-приходской жизни болѣе или менѣе извѣстна, ибо всѣ живутъ подъ ближайшимъ взаимнымъ надзоромъ и контролемъ другъ друга. Если бы церковный староста вздумалъ самовольничать, то его тотчасъ обличили бы и смѣстили. Поэтому въ случаѣ возникновенія общеприходскихъ вопросовъ настоятель заявляетъ объ этомъ прихожанамъ болшею частью тутъ же въ церкви послѣ обѣдни; старѣйшіе и опытнѣйшіе изъ прихожанъ собираются или на погостѣ, или въ домѣ священника, либо у псаломщика, обсуждаютъ и затѣмъ рѣшаютъ возникшій вопросъ. Конечно, никакихъ протоколовъ приходскихъ собраній и совѣщаній не ведется. Но разъ на этомъ собраніи постановляется какая-либо раскладка на приходскія нужды, въ особенности на храмъ, то было бы неслыханнымъ дѣломъ, чтобы кто-либо изъ прихожанъ отказался отъ уплаты слѣдуемой съ него по раскладкѣ суммы. Наконецъ, если бы даже нашелся смѣльчакъ, который дерзнулъ бы пойти противъ приходскихъ традицій и не захотѣлъ внести въ церковную кружку своей части, то церковный староста, которому сельская приходская практика усвоила исключительно исполнительную, но никоимъ образомъ не распорядительную власть, все равно найдетъ способъ взыскать слѣдуемое съ нарушителя общепринятаго порядка. Такъ, по крайней мѣрѣ, поставлено дѣло въ большинствѣ благоустроенныхъ приходовъ ближе намъ знакомаго юго-западнаго края. Вѣками сложившійся здѣсь строй церковноприходской жизни заслуживаетъ особеннаго вниманія въ виду того, что онъ до сихъ поръ сохранилъ на себѣ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ черты глубокой древности. А между тѣмъ строй этотъ испытанъ въ горнилѣ жестокой и долгой исторической борьбы, такъ что если въ немъ сохранились слѣды древности, то, значить, онъ отличается живучестью и носить въ себѣ несомнѣнные задатки будущаго широкаго развитія. Испытанная прочность устоевъ мѣстной приходской жизни объясняется еще отчасти тѣмъ, что каждое, даже небольшое, село въ юго-западномъ краѣ составляетъ очень часто отдѣльный приходъ. Вслѣдствіе этого особенной надобности въ записи прихожанъ въ главную приходскую книгу здѣсь не чувствуется, тѣмъ болѣе что ежегодно всѣ прихожане и безъ того заносятся поименно со своими семьями въ исповѣдную вѣдомость, которая хранится въ церковномъ архивѣ. Узаконеніе приходскихъ собраній не будетъ для этого края какимъ-либо нововеденіемъ, а лишь признаніемъ изстари существующаго факта.

Гораздо болѣе значенія для правильной постановки приходской жизни имѣеть другое условіе, указываемое г. Палковымъ на стран. 127. „Для этого необходимо“, говоритъ онъ, „чтобы въ нашемъ православноиъ обществѣ исчезло то безучастіе къ религіозно-церковнымъ вопросамъ, которое замѣчается нынѣ, и чтобы это общество стало принимать живѣйшее участіе въ своихъ церковно-общественныхъ дѣлахъ, однимъ словомъ, чтобы оно восприняло ту истину, что для „Церкви Божіей“ устроенъ весь міръ“. То же самое, но болѣе пространно говоритъ г. Палковъ въ заключеніи своей книги на стран. 183 и 184. Все это опять гораздо болѣе имѣеть отношеніе къ городскимъ интеллигентнымъ прихожанамъ, чѣмъ къ сельскимъ; послѣднихъ если и можно упрекать въ ихъ отношеніи къ церковно-общественнымъ нуждамъ прихода, то не за безучастіе ихъ въ этихъ нуждахъ, а за узкое и, пожалуй, грубое пониманіе ими этихъ нуждъ. Такъ, напр., сельскіе прихожане почти еще не возвысились до того, чтобы въ область общеприходскихъ интересовъ включить заботы о дѣлахъ благотворительныхъ и о дѣтскихъ нуждахъ, матеріальныхъ и духовныхъ, на которыя указываетъ г. Палковъ на стран. 184. Виною этому является общая некультурность и малообразованность сельскаго люда. Вотъ на эту-то сторону дѣла и должно быть обращено въ настоящее время главнѣйшее вниманіе. Съ поднятіемъ умственнаго уровня въ сельскомъ населеніи и приходская жизнь, безъ сомнѣнія, разовьется и забьетъ широкимъ ключомъ.

Несмотря на эти краткія ниши замѣчанія, мы обязаны сказать, что въ научномъ отношеніи книга г. Палкова составлена безукоризненно. Особенное вниманіе обращаетъ на себя безконечное обиліе ссылокъ на печатныя изданія и рукописныя сборники, записки и статьи, которые имѣлись въ виду при ея написаніи. Очевидно, составленіе книги стоило автору огромнаго труда, но зато библиографическая ея часть представляетъ собою богатѣйшій источникъ для всякаго рода справокъ.

В. Храневичъ.

Почитаніе креста язычниками, жившими до Рождества Христова. Переводъ съ французскаго протоіеря *А. Ковальницкаго*. Варшава 1902 г.

„Въ 50-хъ годахъ минувшаго столѣтія“, говоритъ переводчикъ въ своемъ предисловіи къ книгѣ, „была издана г. Хотинскимъ (авторомъ „Популярной астрономіи“) книга подъ заглавіемъ: „Математическое доказательство бытія Божія“. Она испещрена различными

математическими выкладками. Но авторъ на нѣсколькихъ страницахъ говоритъ о крестѣ, какъ фигурѣ, говорящей о бытіи Божіемъ. Въ юности на меня эта книга произвела сильное впечатлѣніе. Припоминая изложенныя въ этой теперь совсѣмъ рѣдкой книгѣ мысли о значеніи креста, какъ символа безконечной вѣчности, авторъ говоритъ дальше, что крестъ есть наилучшій символъ и нашего спасенія Иисусомъ Христомъ. „Продолжите, — говоритъ онъ, — въ умѣ линіи, изъ соединенія которыхъ слагается крестъ, — и вапъ умъ будетъ пораженъ тѣмъ, что эти четыре линіи, соединяющіяся по прямому направленію, съ каждымъ разомъ все болѣе и болѣе удаляются другъ отъ друга, — удаляются на безконечное пространство, такъ что за ихъ протяженіемъ умъ человѣка устааетъ слѣдить. Но эти линіи, какъ бы выведенныя изъ безконечнаго пространства, представляютъ своимъ скрещеніемъ весьма красивую фигуру, называемую крестомъ. Эта красота происходитъ какъ бы отъ того, что сошлись между собою противоположности. Какой лучше въ самомъ дѣлѣ можно избрать символъ для изображенія того дѣйствія Божія, въ которомъ милость и истина срѣтостся, правда и миръ облобызастся“? Развивая далѣе свою мысль, авторъ разъясняетъ, что крестъ Спасителя дѣйствительно представляетъ собою соединеніе противоположностей самыхъ крайнихъ, — радости и печали, любви и ненависти, величія и униженія и т. д. Но жертва на крестѣ Господомъ нашимъ Иисусомъ Христомъ была принесена во искупленіе всего человѣческаго рода, не только живущаго послѣ Рождества Христова, а и жившаго до явленія въ міръ Спасителя. И нельзя представить, чтобы идея объ искупленіи всего рода человѣческаго на крестѣ Сыномъ Божіимъ совершенно не была извѣстна людямъ, жившимъ до Рождества Христова. Древніе іудеи не могли не считать креста знаменіемъ, имѣющимъ особенное значеніе. Они знали, что крестъ начерталъ Моисей на Черномъ морѣ и онъ во время молитвы воздвигалъ руки крестообразно и что змій, вознесенный въ пустынь, доставлялъ собой спасительную силу именно потому, что прообразовалъ собою крестъ Спасителя. Отъ іудеевъ могли знать о крестѣ язычники. Ошибочно мнѣніе, что въ ветхомъ завѣтѣ вѣра во Христа хранилась только въ еврейскомъ народѣ; обѣтованіе о Мессіи сохранилось и внѣ еврейскаго племени, ибо и тамъ были Іовы, Мельхиседеки. Язычники знали отъ іудеевъ объ имѣющемся прійти на землю Спасителѣ міра; могли сами знать они отъ іудеевъ же и о крестѣ, на которомъ совершится спасеніе міра. Трудно представить, чтобы Промысломъ Божіимъ не дано было указанія и о томъ

символѣ, который доставитъ вѣчное счастье человѣку. И вотъ археологическія данныя нашего времени ясно показываютъ, что крестъ былъ не только во всеобщемъ употребленіи и у язычниковъ, жившихъ до Рождества Христова, а и имѣлъ у нихъ священное значеніе и почитался ими, какъ символъ спасенія“. Эти-то археологическія данныя, точно проверенныя, и собралъ и разъяснилъ въ указанномъ смыслѣ Лионскій епископъ Ансотъ въ книгѣ: „Le culte de la croix avant Iesus Christ“.

„Чтеніе этой книги“, говоритъ переводчикъ, „возбуждаетъ благоговѣніе предъ Промысломъ Божиимъ, ведущимъ весь родъ человѣчскій къ познанію истины и къ усвоенію спасенія“. Желаніе, чтобы это возвышенное чувство испыталъ и русскій читатель, и побудило его предложить книжку Ансота въ переводѣ на русскій языкъ.

Небольшая (всего въ 100 страницъ) книжка еп. Ансота, переведенная прот. Ковальницкимъ подъ заглавіемъ: „Почитаніе креста язычниками, жившими до Рождества Христова“, заключаетъ въ себѣ, кромѣ предисловія переводчика въ началѣ и приложенія въ концѣ, четыре главы. Въ первой главѣ авторъ сообщаетъ намъ свѣдѣнія о томъ, какъ широко и въ какихъ разнообразныхъ видахъ распространено было дохристіанскомъ языческомъ мірѣ употребленіе креста. „Всѣ это только слѣдитъ за археологическими открытіями съ первыхъ дней мнувшаго XIX в. въ Египтѣ, Ассиріи, Халдеѣ, Троядѣ, Финикіи, Греціи, на всемъ востокѣ и западѣ, на кладбищахъ этрусскихъ и кельтійскихъ, въ могильныхъ памятникахъ галловъ, въ Англіи, Шотландіи, Ирландіи, Швеціи и Норвегіи, — всѣ становятся свидѣтелями дивнаго и совершенно неожиданнаго факта: можно сказать, всѣ древніе памятники, вынутые изъ покрывающаго ихъ мрака, запечатлены знакомъ креста. Крестъ находимъ мы въ древнихъ, дохристіанскихъ памятникахъ вездѣ: въ жизни религіозной и въ быту воинскомъ и въ жизни гражданско-й. Не только капища и храмы, а и жилые дома древнихъ язычниковъ украшались множествомъ разнообразныхъ крестовъ; кресты встрѣчаемъ и на блюдахъ, и на другихъ сосудахъ, и на пуговицахъ, и на гвоздяхъ, и на бездѣлушкахъ, и на женскихъ нарядахъ, и на военныхъ доспѣхахъ: медаляхъ, сабляхъ, хоругвяхъ, на погребальныхъ предметахъ и мн. тому под. Въ подтвержденіе справедливости своихъ сообщеній авторъ приводитъ далѣе снабженнае нѣсколькими рисунками описаніе воспроизведенныхъ на Парижской всемірной выставкѣ 1889 г. на основаніи данныхъ археологическихъ памятниковъ двухъ нехристіанскихъ храмовъ древности

(ацтекскаго въ древней Мексикѣ и браманитскаго въ Азіи), этрусскаго и финикійскаго домовъ, относящихся ко второму тысячелѣтію до Рождества Христова, египетскаго дома времени Рамзеса II и двухъ павильоновъ, изображающихъ видъ деревни на о. Явъ. На всѣхъ ихъ мы видимъ множество самыхъ разнообразныхъ крестовъ. Но само собою разумѣется, всѣ эти данныя археологіи только въ такомъ случаѣ могутъ служить основаніемъ для заключенія о почитаніи креста язычниками, жившими до Р. Хр., если будетъ доказано, что этотъ знакъ креста на каждомъ шагѣ встрѣчаемый нами у древнихъ людей, употреблялся ими не въ качествѣ простого только украшенія, а какъ религіозный знакъ или какъ символъ, имѣющій священное значеніе и именно въ смыслѣ мессіанской идеи. Подробному раскрытію и документальному обоснованію этой мысли по даннымъ археологіи и свидѣтельству авторитетныхъ ученыхъ и посвящены авторомъ слѣдующія главы книги, съ 24-ой страницы ея.

Во *второй* главѣ авторъ приводитъ мнѣнія и свидѣтельства археологовъ Шлимана, Алекс. Бертранда (члена Парижскаго археологическаго института), Бурнуфа, Люд. Миллера и Мартилье о томъ, что знакъ креста въ дохристіанской древности употреблялся, какъ религіозный символъ величайшей важности; по мнѣнію этихъ ученыхъ, это явствуетъ, между прочимъ, изъ того, что знакъ этотъ употреблялся преимущественно на предметахъ, имѣющихъ священное значеніе, каковы: храмы и ихъ принадлежности, могилы и гробницы усопшихъ, такъ называемые талисманы, гербы и др. — Но въ чемъ же собственно состоитъ это священное значеніе креста, что онъ знаменуетъ собою и какое его происхожденіе, мнѣнія объ этомъ археологовъ рационалистическаго направленія существенно отличны отъ мнѣнія археологовъ, такъ сказать, церковныхъ. Между тѣмъ какъ послѣдніе доказываютъ, что происхожденіе креста можно относить къ доисторическимъ первобытнымъ временамъ человѣческаго рода, и съ той поры всегда и вездѣ этотъ знакъ былъ символомъ спасенія и искупленія; — первые, останавливаясь лишь на тѣхъ или иныхъ послѣдующихъ періодахъ исторической жизни древнихъ народовъ, подыскиваютъ для него самыя разнообразныя знаменованія, считая его или символомъ солнечнаго диска, или обозначеніемъ четырехъ странъ свѣта, лишь бы только не видѣть въ немъ прообраза креста Господня. Отрицательное отношеніе археологовъ-рационалистовъ къ Іисусу Христу, какъ воплотившемуся нашего ради спасенія Сыну Божію, привело нѣкоторыхъ изъ нихъ, какъ Бурнуфъ и Шлиманъ, къ тому, что они въ своихъ

изслѣдованіяхъ о религіяхъ древняго міра, встрѣчаясь съ изображеніями креста въ различныхъ видахъ и положеніяхъ, пытались даже изъ нихъ объяснить самое происхожденіе евангельской исторіи, какъ легенды, выродившейся изъ этого религіознаго мѣа древности. Фантастичность этой гипотезы, отвергнутой учеными даже крайне отрицательнаго направленія, внѣ всякаго сомнѣнія; но вѣрно и то, что и остальные натуралистическія объясненія языческаго креста рационалистами не оправдываются историческими и археологическими данными относительно этого знака. Таково содержаніе первой половины *третьей* главы; со второй половины авторъ обслѣдуетъ христіанское рѣшеніе вопроса о происхожденіи креста въ дохристіанскомъ мірѣ. Выше мы указали результатъ этого рѣшенія; здѣсь отмѣтимъ лишь, что основоположительными послылками для этого заключенія о современности креста первобытнымъ временамъ служатъ въ обилии приведенныя и обстоятельно точно обслѣдованныя авторомъ археологическія данныя изъ исторіи египтянъ, ассиріянъ, грековъ и другихъ. Изъ этихъ-то данныхъ и явствуетъ съ очевидностію, что знакъ креста извѣстенъ былъ язычникамъ, именно, какъ религіозный символъ спасенія не только въ историческія времена, а и въ доисторическую эпоху, — не только со времени Трои и вавилонскаго столпотворенія, а и до потопа; крестъ — современникъ Адама. Особенно много приведено авторомъ принимаемыхъ авторитетными учеными археологическихъ данныхъ относительно значенія креста, какъ символа спасенія.

Содержаніемъ послѣдней *четвертой* главы книги служить отвѣтъ на вопросъ: для чего Богъ открылъ первымъ людямъ тайну креста? „Указывая нашимъ прародителямъ и ихъ потомкамъ на крестъ, Богу благоугодно было“, говоритъ авторъ, „преподать руководство по пути къ Церкви, задача которой приводитъ людей къ стопамъ распятаго Спасителя. Раздалась проповѣдь, что Богъ такъ сильно возлюбилъ человѣка, что принялъ на Себя человѣческую плоть, дабы умереть за человѣка, — умереть на крестѣ. Это страшная тайна, не постижимая для человѣческаго разума. Это тайна, которая можетъ быть постигнута только сердцемъ; потому что только сердцемъ можно созерцать то, что непостижимо разуму. Но и для сердца нужно время, чтобы себя постигнуть“... Вотъ почему „Богъ со времени Адама и Евы сталъ готовить людей къ вѣрѣ во Христа рядомъ религіозныхъ обрядовъ, между которыми почитаніе креста и закланіе жертвъ было какъ бы грандіознымъ пророчествомъ о божественной голгоуской жертвѣ. Уже въ глазахъ едемскихъ изгнанниковъ крестъ

сіяль, какъ символъ спасенія, искупленія и вѣчной жизни. На этомъ почитаніи креста Церковь основала почитаніе распятаго Господа. Евреи были первыми, на которыхъ это почитаніе оправдалось. Тѣ изъ нихъ, которые не были обращены проповѣдью въ день Пятидесятницы и для которыхъ, по выраженію ап. Павла, распятіе Иисуса Христа было *соблазномъ*, не замѣдлили очнуться отъ своего первоначальнаго ослѣпленія, когда они разобрали въ своемъ умѣ событія изъ своей собственной исторіи. Они припомнили себѣ патріарха Іакова, благословляющаго крестообразно сложенными руками сыновей Іосифа; припомнили Моисея, молящагося съ поднятыми наподобіе креста руками; припомнили и другіе прообразы креста, и не сомнѣвались болѣе въ истинѣ креста Христова. Привычка къ почитанію креста привела къ стопамъ Иисуса Христа съ іудеями и язычниками... Такъ объясняетъ авторъ провиденціальное значеніе до- и внѣхристіанскаго креста и далѣе въ цѣломъ рядѣ примѣровъ изъ жизни разныхъ языческихъ народовъ наглядно показываетъ, какъ бывшее у нихъ почитаніе креста облегчало имъ принятіе христіанства. На ряду съ историческими свидѣтельствами о временахъ, давно прошедшихъ, онъ приводитъ здѣсь и изъ дѣятельности миссіонеровъ нашего времени живые примѣры такого именно пропедевтическаго значенія почитанія креста язычниками. „Прошедшее, — говоритъ онъ, — отвѣчаетъ намъ за будущее. Евангеліе еще далеко не обошло всего свѣта. Въ Азіи есть еще обширныя и могущественныя владѣнія, которыя еще не слышали объ Иисусѣ Христѣ. Въ Индіи, Китаѣ, Японіи Будда имѣетъ еще болѣе 500 милліоновъ поклонниковъ. Очень мало было бы надежды привести на путь спасенія столько душъ, если бы не было извѣстно, что и тамъ находится крестъ и что онъ исполняетъ тамъ свое дѣло евангельскаго приготовленія... Крестъ встрѣчается и въ пустыняхъ Африки и въ дѣвственныхъ лѣсахъ новаго свѣта... О, неисповѣдимыя судьбы Божіи! Когда миссіонеры явятся съ евангельскою проповѣдью въ эти пустыни, они... вмѣстѣ съ ужасными нравами дикарей увидятъ тамъ крестъ, который войны носятъ на груди, которымъ украшено платье женщинъ и татуировано ихъ лицо, ихъ тѣло. И этотъ крестъ — краеугольный камень, положенный руками божественнаго милосердія въ виду будущаго зданія“...

Таковы собственно заключительныя слова переведенной о. Ковальничкима книги еп. Анота. Послѣднія двѣ страницы ея, равно какъ и присоединенное къ книгѣ приложение самого переводчика говорятъ о различныхъ формахъ креста въ дохристіанскомъ и

христіанскомъ мірѣ; на ряду съ описаніемъ здѣсь даны и изображенія всѣхъ этихъ формъ.

Въ прошедшемъ году проф. С. С. Глаголевымъ написана была доставившая автору степень доктора богословія книга: „Сверхъестественное откровеніе и естественное богопознаніе“; поставивъ эпиграфомъ своей книги слова св. ап. Павла о безотвѣтности язычниковъ, не воспользовавшихся даннымъ имъ естественнымъ откровеніемъ (Рим. I, 20), авторъ старался доказать не только возможность для нихъ истиннаго богопознанія, а слѣдовательно, и спасенія, а и дѣйствительность того и другого въ извѣстной мѣрѣ. Въ книгѣ приведено много и разнаго рода соображеній и фактовъ въ подтвержденіе этой истины. Въ этомъ заключительномъ словѣ докторской диссертациі достопочтеннаго профессора рецензентами книги указано было ея глубокое богословско-апологетическое значеніе. Если же такъ, то ясно, что такое же именно значеніе вполне справедливо должно признать и за переведенной о. Ковальницкимъ небольшою книжкой еп. Ансота. Крестъ Христовъ — это знаменіе нашей вѣры; указать и фактически доказать всемірное и въ нѣкоторомъ смыслѣ вѣчное явленіе и почитаніе этого знаменія именно какъ знаменія спасенія даже людямъ внѣ Церкви Христовой по устроенію Божія промысла пребывавшимъ и прибывающимъ — какая это глубоко поучительная и утѣшительная мысль и какое разительное доказательство всемірности и вѣчности Христова спасенія! О, какъ много умолченныхъ или, еще хуже, превратно растолковываемыхъ вопросовъ и недоумѣній получаютъ въ этомъ фактѣ свое разъясненіе и рѣшеніе!... Честь и хвала потрудившемуся въ дѣлѣ, такъ сказать, обнародованія этого факта еп. Ансоту; но не иначе, какъ съ глубокой благодарностію мы должны отнестись и къ переводчику его книги. Читатели „Вѣры и Церкви“ помнить, конечно, отмѣченные нами другія, или переведенныя, или переработанныя имъ, сочиненія богословско-апологетическаго характера и содержанія; поистинѣ глубокой благодарности и почтенія заслуживаетъ этотъ труженикъ вѣры, который такъ неустанно всю долгую жизнь свою, всѣ досуги своей пастырской жизни и дѣятельности подобно пчелѣ, собирающей медовые соки съ разнообразныхъ цвѣтовъ, посвящаетъ исканію Христовой истины во всѣхъ доступныхъ ему областяхъ человѣческаго вѣдѣнія и дѣлится добытымъ съ своими ближними...

Усердно рекомендуемъ новый трудъ о. Ковальницкаго всѣмъ искреннимъ ревнителямъ вѣры и Церкви. Книжка эта дѣйствительно

невольнo возбуждаетъ благоговѣніе предъ Промыслomъ Божиmъ, вeдушчимъ весь родъ чeловѣческой къ познанію истины и къ усвоенію спасенія. Цѣна книжки со многими изображеніями (въ текстѣ) крестовъ дохристіанскаго времени — 1 рубль.

Исторія Израильскаго народа. Москва. 1902.

Друзья и почитатели покойнаго Андрея Николаевича Муравьева, собравъ въ память его небольшой капиталъ, издають и пускають въ продажу по возможно дешевой цѣнѣ наиболѣе извѣстныхъ и назидательныхъ сочиненія его и другія соотвѣтственныя по содержанию и изложенію. До сего времени вышли и находятся въ продажѣ слѣдующія изданія: 1) *Письма о богослуженіи* восточной католической Церкви. С.-Пб. 1894. 370 стр. Ц. 60 к. 2) *Дополненіе* къ письмамъ о богослуженіи. Сборникъ статей, извлеченныхъ изъ сочиненій Муравьева. С.-Пб. 1883. Ц. 50 к. 3) *Путешествіе* по святымъ мѣстамъ русскимъ, Муравьева. Часть I. С.-Пб. 1898. 576 стр. 4) *То же*. Часть II. С.-Пб. 1889. 568 стр. Цѣна за обѣ части 2 руб. 50 коп. 5) *Русская Оваида*, Муравьева. С.-Пб. 1894. 425 стр. Ц. 70 коп. 6) *Бесѣды* объ отношеніи Церкви къ христіанамъ, Амфиатрова. С.-Пб. 1900. 974 стр. Ц. 50 коп. 7) *Сборникъ мыслей* и изреченій митрополита Московскаго Филарета, извлеченныхъ изъ переписки его съ разными лицами. М. 1897. 125 стр. Ц. 40 коп. 8) *Слово Григорія Богослова*, архіепископа Константинопольскаго, на святую Пасху, съ присовокупленіемъ огласительнаго слова святаго Іоанна Златоустаго на утреню святой Пасхи и евангельскихъ стихиръ на воскресной утрени. С.-Пб. 1898. 55 стр. Ц. 15 коп. 9) *Христіанство и Римская имперія* отъ Нерона до Θεодосія. Поля Аллара. С.-Пб. 1898. 291 стр. Ц. 1 р. 10) *Сборникъ* церковно-учительныхъ чтеній на дни Страстной седмицы. М. 1900. 284 стр. Ц. 1 руб. 11) *О присягѣ*, А. Завьялова. С.-Пб. 1901. 100 стр. Ц. 50 коп. 12) *Основныя черты христіанскаго вѣроученія и нравоученія*. С.-Пб. 1901. 82 стр. Ц. 30 коп.

О нѣкоторыхъ изъ этихъ книгъ, преимущественно изданныхъ послѣ 1899 г. въ *Вѣрѣ и Церкви*, своевременно были сдѣланы такія или иныя библиографическія сообщенія (см. 1900 г. кн. III и 1901 г. кн. I). Считаеmъ поэтому вполне благопотребнымъ познакомить читателей и съ послѣдней только что изданной друзьями и почитателями покойнаго Андрея Николаевича книгой подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ.

„Книга эта, — какъ значится въ небольшомъ предисловіи къ ней, — составлена изъ чтеній, предложенныхъ свѣтскому обществу осенью 1899 года въ Академіи Гумбольдовскаго союза въ Бреславлѣ, профессоромъ Максомъ Лёромъ, докторомъ богословія и философіи. Издавая свои чтенія, по просьбѣ слушателей, отдѣльною книгою (*Geschichte des Volkes Israel. Strassburg 1900*), профессоръ Лёръ имѣлъ въ виду изложить собственно гражданскую исторію Израильскаго народа въ соображеніи съ новѣйшими научными изысканіями и для специалистовъ указалъ источники, которыми онъ пользовался. Списокъ этихъ источниковъ помѣщенъ въ особомъ приложеніи.

Въ сочиненіи Лёра историческое изложеніе доведено лишь до времени Ездры и Нееміи. Дальнѣйшее изложеніе событій отъ времени Нееміи до римскаго владычества и Иродова правленія заимствовано нами изъ другого сочиненія, изданнаго въ 1901 году въ Кембриджѣ профессоромъ Отлеемъ, подъ названіемъ: *Краткая исторія евреевъ доримскаго періода (A short history of the Hebrews to the Roman Period. Cambridge 1901)*“.

Какъ ни кратко и объективно это предисловіе, но и изъ него уже съ достаточною вѣроятностью можно заключать о значеніи изданной книги для русскихъ читателей и ея достоинствахъ. Значеніе это указывается въ томъ замѣчаніи составителя предисловія, что „проф. Лёръ въ своей книгѣ имѣлъ въ виду изложить собственно гражданскую исторію Израильскаго народа въ соображеніи съ новѣйшими научными изысканіями“. Чтобы выразумѣть силу этого замѣчанія, нужно помнить, что на русскомъ языкѣ гражданской исторіи Израильскаго народа, какъ отдѣльной книги, доселѣ не было. У насъ есть собственно священныя исторіи Ветхаго Завѣта, и большинство изъ нихъ, учебнаго назначенія. Въ силу такого назначенія онѣ, при своемъ взаимномъ различіи, сходятся въ томъ, что главное вниманіе обращаютъ на тѣ событія еврейской исторіи и тѣ дѣянія ея выдающихся представителей, которыя имѣютъ пророчесственно-прообразовательное значеніе по отношенію ко Христу и Его св. Церкви, и нравственно поучительныхъ по своему характеру (это разумѣется, въ книгахъ, назначенныхъ исключительно для дѣтскаго возраста) и очень мало говорятъ о социальномъ-государственномъ строѣ жизни еврейскаго народа и его международныхъ отношеніяхъ. Отъ этого послѣдній, напр., послѣдній періодъ этой исторіи, послѣ послѣдняго изъ пророковъ Малахіи, излагается обыкновенно очень кратко и по большей части эпизодически, хотя по своей про-

должительности и многосодержательности въ гражданскомъ отношеніи онъ вѣдь не меньше царскаго періода. Поэтому въ изданной книгѣ изложеніе событій отъ временъ Нееміи до римскаго владычества и Иродова правленія, заимствованное изъ сочиненія проф. Оттлея, преимущественно важно. Но особенную цѣнность книгѣ придаетъ, конечно, то, что въ ней гражданская исторія Израильскаго народа изложена въ соображеніи съ новѣйшими научными изысканіями“. Дѣло въ томъ, что сообщаемымъ въ священнѣхъ исторіяхъ по большей части догматически-положительно историческимъ свѣдѣніямъ изъ жизни еврейскаго народа въ свѣтскомъ обществѣ не довѣряютъ, называя ихъ тенденціозными и легендарными, несогласными будто съ точной наукой. Основанное на господствующемъ въ этомъ обществѣ рачіоналистически отрицательномъ отношеніи къ библейской письменности и поддерживаемое нерѣдко нѣкоторыми изъ курсовъ общей древне-гражданской исторіи, такое предубѣжденіе высказывается относительно не только учебныхъ собственно руководствъ по священной исторіи, а и такихъ, напр., сочиненій, какъ библейская исторія митрополита Филарета или священная исторія протоіерея М. Богословскаго. Мы не имѣемъ, конечно, въ виду появившейся не такъ давно библейской исторіи проф. Лопухина, въ которой историческія свѣдѣнія изложены именно „въ соображеніи съ новѣйшими научными изысканіями“; но вѣдь эта двухтомная книга въ 2042 страницъ и по объему своему и по цѣнѣ не можетъ быть признана общедоступною для свѣтскаго общества. Другое дѣло — только что изданная книга проф. Лѣра и Оттлея; въ ней всего лишь 195 страницъ, и цѣна ея 70 к., несмотря на изящество ея изданія. Въ этой книгѣ много значитъ и то, что въ ней, при всей ея краткости, въ особомъ приложеніи указаны источники, которыми пользовался авторъ, и то, что авторы ея не русскіе православные богословы, а иностранные и инославные ученые. Послѣднимъ у насъ пока все еще больше вѣрятъ, чѣмъ русскимъ богословамъ, которыхъ какъ-то какъ будто невольно заподозрѣваютъ въ пристрастіи и тенденціозности. — Сомнѣнію и отрицанію въ еврейской исторіи подвергаются больше всего начальныя событія ея — изъ временъ патріарховъ, исхода изъ Египта, завоеванія земли обѣтованной и правленія судей; эти-то именно событія и раскрыты болѣе подробно и обстоятельно путемъ сопоставленія ихъ съ документальными данными исторіи другихъ народовъ въ предлагаемыхъ чтеніяхъ Лѣра. Въ книгѣ приложены четыре карты Палестины и другихъ сопредѣльныхъ съ нею земель, бывшихъ въ разное время мѣстомъ жительства евреевъ.

Сказаннаго, думаемъ, довольно, чтобы видѣть всю важность новаго изданія почитателей покойнаго Андрея Николаевича Муравьева; по указаннымъ соображеніямъ небольшая книжка эта лучше иныхъ специально апологетическихъ сочиненій можетъ способствовать утвержденію вѣры въ историческую подлинность, а вмѣстѣ съ этимъ и божественное достоинство ветхозавѣтнаго откровенія и вообще вѣры.

**День очищенія въ Ветхоемъ Заветѣ. М. Кобринъ. Холмъ
1902 г. I—VI+235+VII.**

Подъ этимъ заглавіемъ въ началѣ настоящаго года появилось библейско-археологическое изслѣдованіе Кобринъ; по внѣшнему своему составу оно представляетъ введеніе и пять главъ самаго изслѣдованія и приложение, состоящее изъ четырехъ ветхозавѣтныхъ мѣстъ, разсмотрѣнныхъ и объясненныхъ въ немъ, предметнаго указателя и подробнаго оглавленія.

Во *введеніи* авторъ указываетъ поводъ, цѣль, задачу, планъ и границы своего научнаго труда, присоединяя къ этому и указаніе источниковъ, которыми онъ пользовался при своей работѣ.

Соотвѣтственно указанному плану изслѣдованія, авторъ въ *первой* главѣ его (стр. 1—45) критически разбираетъ возраженія отрицательной критики противъ единства и подлинности 16-й главы книги Левитъ, которая служитъ почти исключительнымъ источникомъ свѣдѣній относительно дня очищенія, составляющаго предметъ изслѣдованія. Доказавъ несостоятельность мнѣнія о послѣднемъ происхожденіи этой главы, авторъ показываетъ далѣе неосновательность возраженій отрицательной критики противъ первоначальнаго въ дни Моисея учрежденія дня очищенія, затѣмъ приходитъ къ заключенію, что глава эта изъ книги, носящей у западныхъ ученыхъ названіе священническаго кодекса, должна быть признана подлинной во всемъ теперешнемъ ея объемѣ.

Во *второй* главѣ (стр. 46—73) изслѣдованія г-ня Кобринъ объясняетъ слово „Азазель“, встрѣчающееся трижды въ 16-й гл. кн. Левитъ и имѣющее важное значеніе для правильнаго пониманія обрядовъ козла отпушенія. Слово это издавна вызывало „цѣлый лѣсъ мнѣній“ (см. 46 стр.); поэтому сущность разсужденій автора въ этой главѣ сводится къ разбору главнѣйшихъ изъ этихъ мнѣній. По одному мнѣнію, слово Азазель понимается въ смыслѣ названія того мѣста, куда отводился козель отпушенія (стр. 48—53); по другому —

оно означает самого козла отпущенія, отсылаемаго въ пустыню (стр. 53—58); по третьему — отвлеченное понятіе: „для удаленія“ или, какъ въ русскомъ переводѣ кн. Левитъ (16, 8—10), „для отпущенія“ (стр. 58—59); по четвертому же мнѣнію, словомъ Азазель указывается на злое личное существо, которое противопоставляется въ 8 ст. Богу, и къ которому отсылались въ день очищенія грѣхи народа (стр. 60—73). Путемъ критическаго разбора этихъ мнѣній авторъ находитъ за правильное остановиться на четвертомъ мнѣніи, которое ему кажется самымъ лучшимъ и въ защиту котораго онъ отвѣчаетъ на цѣлый рядъ возраженій, предъявляемыхъ толковниками, держащимися за какое-либо мнѣніе изъ трехъ представленныхъ. Къ концу второй главы авторъ подводитъ итогъ сказанному въ главѣ, лишь въ болѣе краткихъ словахъ повторяя то, о чемъ была рѣчь выше.

Глава *третья* въ изслѣдованіи г-на Кобрина (стр. 74—171) составляетъ, можно сказать, главное ядро въ общемъ объемѣ сочиненія; поэтому эта глава въ сочиненіи занимаетъ центральное положеніе среди другихъ главъ и, находясь подъ общимъ заглавіемъ: „Изложеніе и изъясненіе постановленій Моисея относительно дня очищенія“, распадается на семь отдѣловъ. Изъ нихъ 1-й отдѣлъ (стр. 74—90) указываетъ источники для свѣдѣній, помимо библейскихъ, относительно дня очищенія, рассматриваетъ названія этого дня, между прочимъ, и названіе: „великій постъ“, опредѣляетъ время и поводъ установленія дня очищенія, какъ дня поста и сердечнаго сокрушенія о грѣхахъ, говоритъ объ условіяхъ вхожденія первосвященника въ этотъ день во святое святыхъ и, наконецъ, выясняетъ значеніе облака надъ крышкою ковчега (Лев. 16, 1—2). Въ дальнѣйшихъ отдѣлахъ той же главы — 2-мъ, 3-мъ, 4-мъ и 5-мъ авторъ предлагаетъ критико-археологическій комментарий дальнѣйшихъ стиховъ той же главы кн. Левитъ; при этомъ онъ рассматриваетъ въ порядкѣ дня преемственные моменты совершаемаго въ немъ очищенія: приготовленіе первосвященника со стороны его организма и со стороны одеждъ и священныхъ облачений (стр. 90—98), исполненіе церемоній съ тельцомъ и двумя козлами: перваго — въ очистительную жертву за себя и за священство, вторыхъ — въ жертву за грѣхъ народа (стр. 98—108), очищеніе скинии въ ея частяхъ и народа (стр. 108—121), церемоніи козла отпущенія (стр. 121—136) и жертвы дня очищенія (стр. 136—150). Отдѣлъ 6-й трактуетъ о введенныхъ послѣ плѣна обрядахъ и обычаяхъ дня очищенія (стр. 150—161); 7-й отдѣлъ касается дополнительныхъ вопросовъ (напр. о числѣ

вхожденій первосвященника во святое святыхъ въ день очищенія) и свѣдѣній, связанныхъ съ изъясненіемъ Лев. 16, 29—32; въ концѣ же главы дается общее заключительное обзорѣніе сказаннаго (стр. 161—171), подобно какъ и въ двухъ предшествующихъ главахъ.

Въ *четвертой* главѣ изслѣдованія (стр. 172—201) трактуется „о происхожденіи и значеніи дня очищенія“; соответственно этому глава распадается на два отдѣла. Въ первомъ отдѣлѣ (стр. 172—190) г-нъ Кобринъ, разсуждая о происхожденіи дня очищенія, во-первыхъ, раскрываетъ ту мысль, что евреи и до синайскаго законодательства имѣли довольно развитой культъ, который, поскольку соответствовалъ промыслительнымъ намѣреніямъ Божиимъ относительно Израиля, вошелъ и въ Моисеевы постановленія; во-вторыхъ, оспариваетъ мнѣніе нѣкоторыхъ западныхъ ученыхъ о заимствованіи евреями своихъ церемоній съ козломъ отпущенія, исполняемыхъ въ день очищенія, изъ египетскаго культа Тифона; въ-третьихъ, научно не соглашается съ мнѣніемъ западныхъ ученыхъ о томъ, что церемонія козла отпущенія были древнимъ, народнымъ обычаемъ, извѣстнымъ еще до Моисея и только впослѣдствіи вошедшимъ въ культъ еврейской религіи, приходя, съ своей стороны, къ тому несомнѣнному выводу, что церемонія эти впервые установлены Богомъ въ пустынѣ Синайской,* когда былъ установленъ день очищенія. Во второмъ отдѣлѣ главы (стр. 190—201) раскрывается значеніе дня очищенія съ государственной (централизирующей), религіозно-нравственной и прообразовательной точекъ зрѣнія.

Въ *пятой* главѣ (стр. 202—235) авторъ говоритъ по поводу недомнѣнія, вызываемаго указаніемъ въ посл. Евр. 9, 3—4 мѣстоположенія золотой кадильницы въ святомъ святыхъ скинии. Относительно этого слова одни думаютъ, что имъ обозначается кадильница для очищенія; другіе же полагаютъ, что имъ обозначенъ золотой столикъ, на которомъ ставилась эта кадильница; на взглядъ третьихъ, словомъ *θυμιατήριον* указано на сосудъ, наполненный благовоннымъ куреніемъ, или даже на очагъ кадильнаго жертвенника, который, по мнѣнію проф. Олесницкаго, будто снимался съ жертвенника для внесенія во святое святыхъ. Авторъ путемъ критическаго разбора этихъ объясненій приходитъ къ тому заключенію, что *θυμιατήριον* означаетъ кадильный жертвенникъ, составлявшій существенную принадлежность святилища и кропяемый жертвенною кровію въ день очищенія наравнѣ со святилищемъ и святымъ святыхъ. Послѣ опредѣленія значенія наименованія *θυμιατήριον* авторъ переходитъ къ со-

глашенію мѣстоположенія жертвенника куреній съ тѣмъ, что сказано о немъ у апостола Павла (Евр. 9, 3—4). Нѣкоторые предполагаютъ въ данномъ мѣстѣ посланія ошибку и на этомъ, между прочимъ, основаніи писателемъ посланія признаютъ ученика апостола Павла, Аполлоса, который, какъ не жившій въ Іерусалимѣ, не зналъ хорошо расположенія принадлежностей храма; другіе утверждаютъ, будто въ данномъ мѣстѣ посланія имѣется въ виду леонтопольскій кадильный жертвенникъ, который, говорятъ, находился во святомъ святыхъ леонтопольскаго храма; третьи — находеніе жертвенника куреній видятъ въ промежуточномъ пространствѣ храма, называемомъ въ храмѣ Соломоновомъ давиромъ; четвертые говорятъ о принадлежности кадильнаго жертвенника святому святыхъ, а не о дѣйствительномъ его находеніи тамъ. Г-нъ Кобринъ, отнесясь критически къ каждой изъ этихъ попытокъ объясненія представленія о жертвенникѣ куренія, склоняется на сторону четвертаго объясненія, думая въ выраженіи апостола о, золотой кадильницѣ во святомъ святыхъ видѣть не находеніе этого жертвенника во святомъ святыхъ, а только указаніе на принадлежность его къ святому святыхъ благодаря его особенному положенію (противъ ковчега завѣта), выривающемуся особенно при отдернутой завѣсѣ святого святыхъ; и значенію его во святилицѣ въ день очищенія (Лев. 16, 20).

Познакомивши съ содержаніемъ изслѣдованія автора, мы должны сказать, что по внѣшнему изложенію оно въ общемъ удовлетворительно; у автора рѣчь не тяжелая, безъ длинныхъ періодовъ; склонность автора къ обобщающимъ выводамъ способствуетъ болѣе раздѣльному и отчетливому усвоенію содержанія его мыслей. Но при несомнѣнномъ научномъ достоинствѣ изслѣдованія, въ немъ встрѣчаются и недостатки, которые бросаются въ глаза при внимательномъ чтеніи изслѣдованія. Такъ, на 50-й стр. авторъ относительно козла отпущенія допускаетъ, что онъ изъ пустыни, въ которую отгонялся съ возложенными на него грѣхами, по символическому пониманію тогдашнихъ евреевъ, возвращался снова въ станъ, а, затѣмъ, утверждаетъ, что тотъ же козелъ въ пустынѣ былъ низвергаемъ со скалы и разбивался вдребезги. Не говоря уже о томъ, что авторомъ на 135-й стр. указывается, что козелъ отпущенія отсылался въ пустыню живымъ, козелъ этотъ, какъ живой, могъ быть захваченъ сарацинами, о чемъ есть свидѣтельство у автора на 132-й стр. Да и какъ можно повѣрить, что козелъ разбивался вдребезги, какъ нѣчто хрупкое? Въ разсужденіи облака надъ крышкою ковчега завѣта у автора также замѣтно нѣкоторое разно-

гласіе: на стр. 89-й онъ полагаетъ, что облако это не было облакомъ куренія, такъ какъ во святое святыхъ съ куреніемъ никто не входилъ, а на стр. 104-й утверждаетъ, что Ааронъ, прежде чѣмъ войти съ кровію тельца для очищенія себя и своего дома, долженъ былъ внести въ святое святыхъ куреніе для того, чтобы облакомъ этого куренія покрыть крышку и тѣмъ обезопасить себѣ входъ съ кровію. Съ мнѣніемъ автора, выраженнымъ на 64-й стр., о томъ, что образованіе именъ чрезъ приставку слова *элъ* вошло въ обычай только въ позднѣйшее время, трудно согласиться въ виду того соображенія, что съ временъ первобытныхъ, какъ свидѣтельствуется Быт. 4, 18, извѣстны имена, происшедшія изъ сложения съ названіемъ Бога *Эль*, напр. Малелеилъ = возвѣщающій Бога. Встрѣчаются у автора недосмотры и въ слогѣ (см. стр. 65, 184, 210 и др.). Но все это, конечно, мелочи, которыя не умаляютъ научно-богословскаго достоинства и значенія книги г-на Кобрина.

Н. Виноградовъ.

НОВЫЯ КНИГИ.

Александровъ, Дим., свящ., О клятвахъ соборовъ 1656, 1666—1667 гг. и объ единовѣрїи, съ подробнымъ разборомъ вѣхъ раскольническихъ возраженій. Самара 1902 г. Цѣна 1 руб.

Бѣляевъ, І., прот., Краткая библейская христоматїа на славянскомъ языкѣ (примѣнительно къ курсу Закона Божїа въ приготовительныхъ и первыхъ классахъ реальныхъ училищъ, гимназїй и духовныхъ училищъ). Владикавказъ 1902 г. Цѣна 10 к.

Бѣляевъ, І., Во имя свободы совѣсти. (По поводу доклада Стаховича.) Цѣна 15 к.

Вигуру, Ф., Руководство къ чтенію и изученію Библии. Ветхїй Заветъ. Т. II, вып. V. Переводъ съ послѣдняго французскаго изданїа съ дополнительными примѣчанїями по лучшимъ иностраннымъ комментарїямъ свящ. В. В. Воронцова. Москва 1902 г. Цѣна 1 руб.

Владиміровъ, Андрей, О святыхъ таинствахъ церковныхъ (по поводу новой о нихъ лжи.) Казань 1902 г. Цѣна 20 к.

Завитневичъ, В. З., Ал. Ст. Хомяковъ. Т. I, кн. 1. Молодые годы, общественная и научно-историческая дѣятельность Хомякова. Т. II, кн. 2. Труды Хомякова въ области богословія. Кїевъ 1902 г. Цѣна каждой книги 3 руб.

— Исторїа израильскаго народа. Москва 1902 г. 192 стр. Цѣна 70 к.

Калачинскій, П., Сельскій пастырь, какъ законоучитель церковно-приходской школы и завѣдующій ею. Кїевъ 1902 г. Цѣна 40 к.

Касицынъ, Дим. Ѳ., прот., Сборникъ статей. Москва 1902 г. 225 стр. Цѣна 1 руб.

Клиновъ, Н., Постановленїа по дѣламъ православной Церкви и духовенства въ царствованїе императрицы Екатерины II. Вып. I. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 2 руб.

Ковальницкїй, А. А., прот., Почитанїе креста язычниками, жившими до Рождества Христова. Переводъ съ французскаго. Со многими изображенїями крестовъ дохристіанскаго времени. Ворсма 1902 г., 100 стр. Цѣна 1 р.

Курловъ, Н., свящ., Опытъ всенароднаго церковнаго пѣнїа въ селахъ и арміи. Краткое руководство. С.-Пб. 1902 г. 96 стр. Цѣна 25 к.

Булюкинъ, С. Л., Сущность христіанства. Проф. Л. Гарнака. Изложене и критическїй разборъ лекцій проф. Берлинскаго университета А. Гарнака, читанныя въ зимней семестрѣ 1899—1900 гг. Безплатное приложенїе къ духовному журналу „Странникъ“ 1902 г. 184 стр.

Липскїй, Н., свящ., Предметный указатель къ Четымъ-Минеемъ святителя Димитрія, митрополита Ростовскаго.

- Липскій Н., Научно-механическое міропониманіе и этика
Малининъ, А., Время празднованія Пасхи въ православной Церкви.
Свято-Троицкая Сергіева лавра. 1902 г.
- Меводій, іером., Буддійское міровоззрѣніе или ламанизмъ и обличеніе его. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 50 к.
- Миссіонерскій календарь на 1902 г. Изданіе „Миссіонерскаго Обозрѣнія“. Подъ редакціей В. М. Скворцова. С.-Пб. 1902 г.
- Миролюбовъ, Д. И., Миссіонерскія бесѣды съ штундистами-баптистами. (Опытъ библейскаго обоснованія православно-христіанскихъ истинъ отвергаемыхъ сектантами.) Харьковъ 1902 г. Цѣна 1 р. 75 к.
- Модестовъ, С. С., прот., Духовная трапеза. (Годичный кругъ душеполезнаго чтенія на дни воскресныя и праздничныя.) Москва 1902 года. Цѣна 1 р. 25 к.
- Никольскій, Б. Т., прот., Охраненіе святыхъ въ древней христіанской Церкви. С.-Пб. 1902 г. 48 стр.
- Ольшанскій, Іуст., свящ., Борьба со штундою. Полтава 1902 г. 80 стр. Цѣна 30 к.
- Папковъ, А., Необходимость обновленія православнаго церковно-общественнаго строя. С.-Пб. 1902 г. 44 стр. Цѣна 40 к.
- Посновъ, М. Е., Идея завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ Ветхомъ Завѣтѣ. (Опытъ богословско-философскаго обозрѣнія исторіи израильскаго народа.) Богуславъ 1902 г. 197+95 стр.
- Пясецкій, А. А., д-ръ, Медицина по Библии и Талмуду. Вып. I. С.-Пб. 1902 г. 91 стр. Цѣна 80 к.
- Ромашковъ, Д. И., свящ., О духовной смерти и духовномъ воскресеніи графа Л. Н. Толстого. Москва 1902 г. 63 стр.
- Сергіій, архим., Подъ впечатлѣніями жизни. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 60 к.
- Силандоровъ, Е., Къ вопросу о лѣтоисчисленіи и пасхали. Казань 1902 г. Цѣна 20 к.
- Соловьевъ, В. И., Православное духовенство. Очерки, повѣсти и рассказы изъ жизни приходскаго духовенства. С.-Пб. 1902 г. Цѣна 1 руб.
- Суворовъ, Н., проф., Византійскій пала. Изъ исторіи церковно-государственныхъ отношеній въ Византіи. Москва 1902 г. Цѣна 1 р. 25 к.
- Соколовъ, В. А., проф., Поѣздка въ Римъ въ Пасху юбилейнаго года. Свято-Троицкая Сергіева лавра 1902 г. 216 стр. Цѣна 60 к.
- Троицкій, А. Д., Идеалы и завѣты поэта-христіанина и христіанина-философа В. А. Жуковскаго. Кіевъ 1902 г. Цѣна 20 к.
- Шилговъ, А., проф., д-ръ медицины, Мысли о Богочеловѣчѣ. (Съ философско- и естественно-научной точекъ зрѣнія.) Естественно-научная апологія христіанства. Харьковъ 1902 г. Цѣна 50 к.
- Шумовъ, П. С., прот., Для чтенія въ храмѣ, въ семьѣ и въ школѣ. Уроки изъ жизни святыхъ. 50 бесѣдъ. Москва 1902 г. Цѣна 60 к.
- Юнгеровъ П., проф., Общее историко-критическое введеніе въ священные ветхозавѣтныя книги. Казань 1902 г. XV+591 стр. Цѣна 2 р. 50 к.

Годъ IV. — Книга 7.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Уроки вѣры и жизни, подаваемые намъ Успеніемъ Пресвятыя Богородицы. Прот. І. И. Сергіева	185
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Таръева	189
Честъ — современныя понятія о ней и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія. (Окончаніе.) В. А. Крылова.....	202
Пантеистическія теоріи происхожденія религіи. Ивана П. Ниголина.....	217
Распространеніе вѣры въ обществѣ, какъ высшее призваніе женщины-христіанки. Свящ. С. В. Страхова	226
ОТДѢЛЪ II	
Христось въ русской поэзіи. И. Алешинцева.....	236
О современныхъ стремленіяхъ къ улучшенію человѣческой жизни. Свящ. Гр. М. Ключарева	254
Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы. средней школы. Прот. І. И. Соловьева.....	270
Библиографія	325
I. Шилтовъ. Мысли о Богочеловѣкѣ. — II. Психологія религіи. В. — III. Библейская наука. — VI. Призваніе женщины въ школѣ и обществѣ. Свящ. С. Страхова.	
Объявленія.	
Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академическихъ лекцій еп. Михаила. 5-й листь.	

**Уроки вѣры и жизни, подаваемые намъ Успеніемъ Пресвятыя
Богородицы ¹⁾.**

*Не умре дѣвица, но спитъ.
(Мѣ. 9, 24.)*

Недавно мы праздновали пресвѣтлое Преображеніе на Оаворѣ Господа нашего Иисуса Христа; нынѣ празднуемъ святое и преславное преставленіе Пречистой Его Матери. Иначе оно называется Успеніемъ, т.-е. сномъ.

Во время преображенія возблистало лице Христово свѣтлѣе солнца, и на Него не могли взирать апостолы, падши ницъ; въ успеніе Божіей Матери лице Ея также просіяло дивнымъ свѣтомъ, и храмина, въ которой Она почила, наполнилась несказаннымъ благоуханіемъ, какъ бы отъ безчисленныхъ превосходнѣйшихъ ароматовъ. Апостолы чудесно на облакахъ принесены были къ жилищу Богоматери изъ

¹⁾ Слово въ день Успенія Божіей Матери 15 августа 1902 года.

разныхъ странъ и предстали пречистому тѣлу Ея. Вся разумная тварь, старѣйшіе чины ангельскіе, херувимы и серафимы, пришли со своимъ Царемъ и Владыкою Христомъ, Который прінялъ въ Свой живоначальные руки душу Матери Своей, — св. ангелы съ апостолами составили какъ бы единый ликъ, съ боговдохновенными пѣснями провождая въ Візанію для погребенія живоносное, нетлѣнное тѣло Богоматери.

Апостоль Ѳома, не бывшій при успеніи, проведеніи и погребеніи, явился на третій день по Ея погребеніи, сильно скорбя о своемъ опозданіи, и хотѣлъ видѣть Ея гробъ; когда же послѣдній былъ открытъ, пречистое тѣло Богоматери не обрѣлось въ немъ, ибо въ третій день было воскрешено, соединилось съ Ея пречистою душою и взято на небо; пребывая здѣсь душою и тѣломъ, Пречистая соцарствуетъ съ Своимъ Сыномъ и Богомъ. Вскорѣ послѣ этого Усопшая и Воскресшая явилась апостоламъ въ общемъ ихъ сидѣніи за трапезою и привѣтствовала ихъ, а они привѣтствовали Ее словами архангела Гавріила: *Радуйся, Благодатная...* Вотъ чудное сказаніе о Ея успеніи.

По вознесеніи на небо Сына Своего, Господа Иисуса Христа, Богоматерь долго еще пребывала на землѣ въ домѣ апостола и евангелиста Іоанна Богослова, посѣщала гору Аѳонскую, населенную тогда язычниками, и обратила ихъ ко Христу и къ истинной вѣрѣ — и благословила ее.

Чему же научаетъ насъ славное успеніе и воскресеніе Божіей Матери? Оно подтверждаетъ намъ ту истину, что Господь Иисусъ Христосъ, пострадавшій и умершій за насъ

и воскресшій изъ мертвыхъ, побѣдилъ всеродную смерть человѣческаго рода и сокрушилъ жало ея, — смерть обратитъ въ сонъ — *не умре двѣица, но спитъ* — и даровалъ всѣмъ воскресеніе, открывъ всѣмъ вѣрующимъ путь на небо.

Успеніе и воскресеніе Приснодѣвы научаетъ насъ давать должную, истинную цѣну земной жизни, не привязываться къ ней до пристрастія, и стремиться всѣми помыслами души и сердца къ жизни небесной, нетлѣнной, вѣчной, — жизни въ Богѣ и цѣнить великое достоинство душъ нашихъ, созданныхъ для Бога и единенія съ Нимъ; оно внушаетъ намъ заботиться всѣми силами о избавленіи отъ рабства нашего грѣху, всегдашнемъ покаяніи и украшеніи себя всякою добродѣтелью.

Успеніе Божіей Матери и Ея восхожденіе на небо должно напоминать намъ о Ея всемогущемъ предстательствѣ и ходатайствѣ за родъ христіанскій, о Ея всегдашней близости къ вѣрующимъ чадамъ православной Церкви, о чемъ свидѣлствуютъ Ея многочисленныя чудотворныя иконы и Ея непосредственныя, личныя явленія, какъ, напр., апостоламъ, такъ и многимъ святымъ — и у насъ, въ Россіи, преподобному Сергію Радонежскому и преподобному старцу Серафиму Саровскому.

Блаженное пребываніе Ея на небесахъ и соцарствіе съ Царемъ и Богомъ напоминаетъ намъ, что Она — начальница мысленнаго церковнаго назданія, котораго мы члены, и должны чтить Ее, благоговѣть предъ Нею и жить достойно своего христіанскаго званія, что непочитающіе и хулящіе Ее сектанты и еретики не наследуютъ царствія Божія.

Слава Тебѣ, Пресвятая Мати Божія, преселившаяся отъ земли на небо! Усердно молимъ Тебя — спаси достояніе Сына Твоего и приведи всѣхъ насъ къ животу вѣчному, въ которомъ Ты пребываешь и вѣчно царствуешь съ Сыномъ и Богомъ. Аминь.

Святитель Григорій Синаитскій

Философія евангельской исторіи¹⁾.

Ученіе и дѣла Христа.

Если бы Я не пришелъ и не говорилъ имъ, — если бы Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь и видѣли, и возненавидѣли и Меня, и Отца Моего.

Иоан. XV, 22—24.

§ 20. Возвратившись въ силѣ духа (Лук. IV, 14) изъ пустыни, Иисусъ Христосъ началъ учить и дѣлать: Онъ ходилъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ (Мате. IV, 23; IX, 35, ср. Дѣян. I, 1).

Собственно призваніемъ Христа было даровать вѣрующимъ вѣчную жизнь, которую Онъ имѣлъ въ Себѣ. Его ученіе и дѣла не были явленіями отдѣльными отъ этого Его призванія, отъ этого единственнаго дѣла Его жизни. По существу Его ученіе и дѣла были не чѣмъ инымъ, какъ откровеніемъ божественной жизни, а по историческому значенію они были средствомъ, пріемомъ, путемъ исполненія Его призванія.

Въ частности ученіе Иисуса Христа по существу было разумомъ той духовной жизни, которую Онъ даровалъ людямъ. Духовная жизнь въ человѣкѣ не можетъ быть безсознательною, неразумною: въ отличіе отъ стихійной жизни, она есть жизнь-свѣтъ. Содержаніе этого-то человѣческаго сознанія духовной жизни, ея разумъ, и дается въ ученіи

¹⁾ Продолженіе, см. 6-ю книгу.

Иисуса Христа. Онъ былъ учителемъ, но Его задачу не было отвѣтить на религіозные запросы нашего ума, передать намъ тайны надвѣзднаго міра, преподать систему религіозной философіи, или богословія, — нѣтъ, единственный предметъ Его ученія составляла духовная божественная жизнь въ человѣкѣ; оно было исключительно разумомъ ея. Ничему другому Онъ не училъ. Духовная божественная жизнь въ человѣкѣ есть царствіе Божіе, или небесное, на землѣ: Христосъ проповѣдывалъ евангеліе царствія.

Такъ какъ ученіе Иисуса Христа было разумомъ дарованной Имъ человѣку божественной духовной жизни, то свойства божественной духовной жизни вмѣстѣ съ тѣмъ характеризуютъ Его ученіе. Оно было духовнымъ, истиннымъ и универсальнымъ¹⁾.

Какъ духовное, ученіе Господа Иисуса Христа требовало отъ человѣка полнаго отреченія отъ матеріальныхъ благъ, отъ пристрастія къ земному и временному, требовало отъ него ненависти къ самой жизни своей; оно предрекало послѣдователю Христа гоненіе отъ міра (Мѡ. V, 2—12; VI, 19—34; X, 22, 38, 39; XVI, 24—25 и пар.; Лук. XIV, 26; Иоан. XV, 19; XVI, 33 и мн. др.).

Какъ духовное, ученіе Господа Иисуса Христа требовало, далѣе, отъ человѣка истиннаго служенія Богу вмѣсто ветхозавѣтнаго символическаго: ветхозавѣтное поклоненіе Богу было видимымъ, оно давало человѣку чистоту тѣлесную, но не душевную, а такъ какъ „видимое временно“, призрачно, то ветхозавѣтное тѣлесное богослуженіе было символическимъ; напротивъ, служеніе Богу духомъ, такъ какъ духъ есть подлинная, вѣчная дѣйствительность, — служеніе Богу духомъ истинно, оно дѣйствительно даетъ человѣку участіе въ божественной жизни, оно подлинно прославляетъ Бога (Иоан. IV, 23, 24). По ученію Христа, служеніе Богу не составляется изъ совокупности особыхъ дѣйствій, но имъ должна быть вся жизнь человѣка, оно совпадаетъ съ тѣмъ, что составляетъ внутреннюю основу духовной жизни: сущность духовной жизни

¹⁾ Поэтому страннымъ нужно признать мнѣніе Гарнака, который, правильно опредѣляя отношеніе ученія Христа къ Его „святой“ жизни, въ то же время утверждаетъ, что Христосъ не принесъ никакого новаго ученія (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, В. 1 Freib. 1896, S. 37—54), какъ будто духовная жизнь Христа не была „новою“ въ мірѣ.

есть любовь и, поскольку это есть жизнь любви, она представляет собою непрерывное служение Богу. Относительно внѣшней чистоты Христосъ училъ, что оскверняетъ человѣка не входящее въ уста, а исходящее изъ сердца, что милостыня дѣлаетъ все чистымъ, что она важнѣе жертвы, что милость, любовь и вѣра составляютъ важнѣйшее въ законѣ, что, въ частности, и субботній покой можно и должно нарушать ради добраго дѣла, что, наконецъ, одно словесное призваніе Господа, безъ добрыхъ дѣлъ, не даетъ человѣку участія въ царствѣ Божіемъ (Мѡ. VII, 16—27; XII, 6, 12; XV, 10, 17—20; XXII, 37—40; XXIII, 23—28 пар.; Лук. XI, 41; XII, 33 и др.).

Какъ духовное и истинное, ученіе Іисуса Христа по своему предмету универсально: Онъ проповѣдывалъ царство Божіе, которое не отъ міра сего, которое не приходитъ примѣтнымъ образомъ, не связано ни съ какими мірскими внѣшними національными формами, но находится внутри человѣка и доступно для каждаго человѣка и для всѣхъ людей, которое управляется законами, противоположными законамъ мірскихъ царствъ, такъ что желающій въ царствѣ Божіемъ быть большимъ долженъ быть всѣмъ слугою (Лук. XVII, 20—21; Мѡ. XX, 26; XXIII, 11 пар. Іоан. XVIII, 36).

Такимъ образомъ ученіе Іисуса Христа по существу противорѣчило религіознымъ ожиданіямъ іудеевъ, ихъ привязанности къ матеріальнымъ благамъ и теократическому символизму и ихъ надеждамъ на мірское владычество.

Будучи духовнымъ по своему существу, ученіе Господа Іисуса Христа несло судъ міру — испытаніе каждому человѣку и осужденіе іудеямъ съ ихъ національными страстями. Какъ духовное, истинное и универсальное, оно было таково, что принять его могъ лишь тотъ, кто хотѣлъ творить волю Отца (Іоан. VII, 17; VI, 37, 44), а не принять его значило не хотѣть имѣть истинную жизнь, не любить Бога, не искать славы отъ Бога, дорожа славою человѣческой (V, 40, 42, 44). Ученіе Христа было таково, что одно его слушаніе (Іоан. XII, 47—48) необходимо обнаруживало истинный смыслъ религіозной жизни каждаго человѣка, дѣйствительно ли онъ, поклоняясь видимо Богу, любитъ Бога, или онъ любитъ только себя; слушая ученіе Христа, каждому человѣку необходимо было со всею ясностью сознанія

и опредѣленностью или возлюбить Бога или возненавидѣть Его. По отношенію къ іудеямъ судъ Христова ученія обнаружилъ, что въ основѣ ихъ религіозныхъ ожиданій лежало самолюбіе, чувственность и славолубіе. „Если бы вы“, говорилъ Христосъ іудеямъ, „вѣрили Моисею, то повѣрили бы и Мнѣ; потому что онъ писалъ о Мнѣ (V, 46). Если бы Богъ былъ отецъ вашъ, то вы любили бы Меня, потому что Я отъ Бога изшелъ, и пришелъ; ибо Я не Самъ отъ Себя пришелъ, но Онъ послалъ Меня. Почему вы не понимаете рѣчи Моей? Потому что не можете слышать слова Моего. Вашъ отецъ „дѣволъ“ (VIII, 42—44). Историческое значеніе Своего ученія, какъ суда міру, Самъ Христосъ выяснилъ такъ: „судъ состоитъ въ томъ, что свѣтъ пришелъ въ міръ; но люди болѣе возлюбили тьму, нежели свѣтъ, потому что дѣла ихъ были злы. Ибо всякій, дѣлающій злое, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, чтобы не обличились дѣла его, потому что они злы. А поступающій по правдѣ идетъ къ свѣту, дабы явны были дѣла его, потому что они въ Богѣ содѣланы“ (III, 19—21). А въ силу того, что іудеи были хранителями ветхозавѣтнаго закона, хвалились знаніемъ его и считали себя путеvodителями слѣпыхъ (ср. Рим. II, 17 сл.), будучи самообольщенными, между тѣмъ какъ ученіе Христа, противное человѣческой самоправедности и самоувѣренности, требовало для своего воспріятія духовной простоты и, утаенное отъ считавшихъ себя мудрыми и разумными, было открыто для младенцевъ (Мѡ. XI, 25 пар.), — въ силу этого судъ, который совершался ученіемъ Христа, ближе опредѣленъ Самимъ Христомъ такъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы. Если бы вы, — добавилъ Онъ фарисеямъ, — если бы вы были слѣпы (считали себя слѣпыми), то не имѣли бы (на себѣ) грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ“ (Іоан. IX, 39—41).

§ 21. Впрочемъ, если бы божественная жизнь Христа обнаружилась въ одномъ ученіи и не открылась въ дѣлахъ, то іудеи, не принявъ Его ученія, погрѣшили бы только невѣріемъ, погрѣшили бы только противъ Сына человѣческаго, и потому они, самое большее, не имѣли бы извиненія во грѣхѣ своемъ, но не безъ надежды на прощеніе (Іоан. XV, 22;

Мѡ. XII, 32). Судъ Христа не былъ бы для іудеевъ страшнымъ отверженіемъ. Но іудеи не только не вѣровали во Христа, а и возненавидѣли Его; возненавидѣвъ же Его, возненавидѣли и Отца Его (Іоан. XV, 23), и потому были отвержены Господомъ: это сдѣлало Его ученіе въ связи съ Его дѣлами. „Если бы, — говорилъ Онъ о Своемъ ученіи, — Я не пришелъ, и не говорилъ имъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь не имѣютъ извиненія во грѣхѣ своемъ. Если бы, — добавилъ Онъ о дѣлахъ Своихъ, — Я не сотворилъ между ними дѣлъ, какихъ никто другой не дѣлалъ, то не имѣли бы грѣха; а теперь и видѣли, и возненавидѣли и Меня, и Отца Моего“ (Іоан. XV, 24). Не повѣривъ дѣламъ Христа, которыя Онъ творилъ Духомъ, іудеи согрѣшили непростительнымъ грѣхомъ противъ Духа Святого. Такова связь дѣлъ Иисуса Христа съ Его ученіемъ по ихъ историческому значенію¹).

Подъ дѣлами Иисуса Христа разумѣются, частью, внѣшній образъ Его жизни и нѣкоторыя внѣшнія дѣйствія, которыя сопровождали Его ученіе, въ которыхъ Его ученіе обнаруживалось непреднамеренно по отношенію къ каждому частному дѣйствию, только въ общемъ ихъ согласіи съ ученіемъ, какъ принципомъ, а главнымъ образомъ Его чудеса. Скажемъ сначала о первыхъ.

Внѣшнее уничтоженіе Господа Иисуса Христа не отвѣчало тѣмъ представленіямъ, которыя іудеи имѣли о лицѣ и жизни Мессіи. Онъ былъ великій чудотворецъ, но Его собственная жизнь нимало не облегчалась Его чудотворною силою. Правда, въ нѣкоторыхъ случаяхъ эта сила обнаруживалась въ Его личной жизни: такъ Онъ чудесно удалился отъ назаретянъ, неоднократно скрывался отъ іудеевъ (напр. Іоан. VIII, 59), чудесно преобразился предъ апостолами. Но эти явленія въ Его жизни или дѣйствительно избавляли Его отъ смерти, но только „потому, что еще не приходилъ часъ Его“, который въ свое время, предопредѣленное Отцомъ, не миновалъ Его, или же имѣли символическое значеніе; они въ томъ и другомъ случаѣ не освобождали обычнаго теченія Его жизни отъ общечеловѣческой слабости и ограниченности и добровольной уничтоженности.

¹) Такъ какъ Христосъ не училъ безъ дѣлъ, то въ евангеліяхъ, даже когда говорятся только объ Его ученіи, обычно разумѣются и дѣла Его.

Въ началѣ Своего общественнаго служенія Господь Иисусъ Христосъ избралъ изъ Своихъ слушателей учениковъ для постоянного сопровожденія Его. Они были Его довѣренными сотрудниками и апостолами, имъ Онъ все изъяснялъ наединѣ, ихъ удостоилъ имени друзей Своихъ. Кто же были эти двѣнадцать? Это были, за исключеніемъ одного, галилеяне, происхождение которыхъ выдавалъ уже ихъ презрѣнный выговоръ, по занятію (не всѣ) рыболовы, вообще люди простые, неученые, незнатные; среди нихъ былъ одинъ, Матеей, изъ мытарей, которые у іудеевъ считались, на ряду съ грѣшниками, презрѣнными и отверженными; одинъ изъ двѣнадцати даже предалъ своего Учителя іудеямъ.

По смыслу ученія Христа, ни Онъ Самъ, ни Его ученики не могли соблюдать іудейскихъ правилъ о внѣшнемъ очищеніи, относительно поста, относительно покоя. Это давало поводъ іудеямъ роптать на Него, укорять Его учениковъ. Такъ было, когда однажды фарисеи и нѣкоторые изъ книжниковъ увидѣли нѣкоторыхъ изъ учениковъ Его, ѣвшихъ хлѣбъ нечистыми, т.-е. неумытыми руками (Мѡ. XV, 1—20 пар.); роптали они на несоблюденіе Имъ и Его учениками правилъ о постѣ (Мѡ. IX, 14—17 пар.; XI, 16—19); роптали они, когда ученики Его, проходя съ Нимъ засѣянными полями, взалкавъ, срывали колосья и ѣли, нарушая, по іудейскимъ понятіямъ, субботній покой (Мѡ. XII, 1—8 пар.). Нарушеніе субботняго покоя у іудеевъ считалось величайшимъ грѣхомъ.

Большое негодованіе іудеевъ противъ Иисуса Христа вызвало то, что Онъ, имѣя среди Своихъ учениковъ одного бывшаго мытаря, вообще не чуждался и даже искалъ общества мытарей и грѣшниковъ, такъ какъ пришелъ ихъ призвать къ покаянію, ѣлъ съ ними и пилъ, они всѣ приближались къ Нему какъ къ другу (Мѡ. IX, 10—13; XI, 19 пар. Лук. XV, 1 сл.). Симонъ фарисей, пригласившій къ себѣ Иисуса вкусить пищи, соблазвился, увидѣвъ, какъ Онъ позволилъ прикоснуться къ Себѣ женѣ грѣшницѣ, цѣловавшей Его ноги и мазавшей ихъ муромъ (Лук. VII, 37 сл.).

Всѣми этими дѣйствіями, хотя они не были преднамѣренными въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ общемъ Иисусъ Христосъ вызывалъ негодованіе іудеевъ преднамѣренно. Привязанность къ мелочнымъ преданіямъ старцевъ относительно

субботняго покоя, поста, внѣшнихъ очищеній, презрительное отношеніе къ мытарямъ и грѣшникамъ — во всемъ этомъ выражалось нравственное отупѣніе іудеевъ, и нужно было вынаружить лежавшія въ основѣ этихъ преданій и обычаевъ ихъ самоправедность и гордость. Для исторической точки зрѣнія совершенно не важно, что эти преданія и обычаи были искаженіемъ ветхозавѣтнаго закона и что Христось, нарушая первыя, не нарушалъ уже тѣмъ самымъ второго¹⁾; важно было то, что въ сознаніи іудеевъ преданія и обычаи сливались съ закономъ, и потому борьба съ ними Христа имѣла болѣе глубокое значеніе, чѣмъ борьба съ простымъ заблужденіемъ, — это была борьба съ законническою самоправедностью, съ законническимъ рабствомъ (Мр. II, 27). Впрочемъ, Самъ Христось, когда Его обвиняли въ нарушеніи субботняго покоя, защищался не отрицаніемъ того, что Онъ нарушалъ субботу, а указаніемъ на то, что должно дѣлать въ субботу добро (Мѡ. X, 12), и что сами іудеи нарушаютъ субботу ради необходимости физической и законнической. Такъ каждый іудей въ субботу водить вола и осла поить (Лук. XIII, 15), вытаскиваетъ упавшую въ яму овцу (Мѡ. XI, 11; Лук. XIV, 6); такъ даже Давидъ, взалкавъ самъ и бывшіе съ нимъ, вошелъ въ домъ Божій и ѣлъ хлѣбы предложенія, которые можно было ѣсть только однимъ священникомъ (Мѡ. XII, 3—4; Мр. II, 25—26); такъ священники въ храмѣ нарушаютъ субботу, не будучи виновными (Мѡ. XII, 5); такъ всѣ іудеи въ субботу обрѣзываютъ человѣка (Іоан. VII, 22). Христось, обвиняемый въ нарушеніи субботы, защищался указаніемъ на нарушеніе субботы іудеями ради необходимости и на необходимость нарушать субботу ради добрыхъ дѣлъ. Какъ бы то ни было, Исусъ Христось, по мнѣнію іудеевъ, нарушалъ законъ и въ частности законъ о субботѣ. Насколько это было важно въ дѣлѣ и жизни Христа, видно изъ того, что, съ одной стороны, въ вѣрности іудеевъ преданіямъ старцевъ, въ ихъ обрядовомъ коснѣніи выражалась сущность ихъ религіознаго символизма и лежали корни ихъ самоправедности, въ частности суббота, по удачному выраженію одного ученаго, „была и знаменемъ ихъ исключительныхъ преимуществъ, и центромъ ихъ бездушнаго фор-

¹⁾ Собственно о нарушеніи закона ниже въ § 28.

мализма“, и что, съ другой стороны, вражда и ненависть, возбужденныя Иисусомъ Христомъ въ іудеяхъ, главнымъ образомъ направлялись на эту сторону Его дѣятельности: „не отъ Бога этотъ человекъ, — говорили о Немъ іудеи, — потому что не хранить субботы“ (Іоан. IX, 16).

Связь этихъ дѣлъ Господа Иисуса Христа съ Его ученіемъ по ихъ историческому значенію состояла въ томъ, что они приковывали вниманіе іудеевъ къ Его ученію. Іудеи могли бы не слушать Его ученія; но когда Онъ творилъ такія дѣла, они не могли не слушать Его, они необходимо должны были ради этихъ дѣлъ опредѣлить свое отношеніе къ Нему.

Но въ этомъ своемъ значеніи названныя дѣла Господа Иисуса Христа были только переходною ступенью къ Его чудесамъ. Если эти дѣла и особенно нарушеніе субботы приковывали вниманіе іудеевъ и опредѣляли ихъ отношеніе къ Его ученію, то сами эти дѣла привлекали полное вниманіе іудеевъ и окончательно опредѣляли ихъ отношеніе ко Христу въ соединеніи съ чудесами: въ этомъ соединеніи центромъ дѣлъ Христа было чудо, нарушавшее субботній покой. Это замѣчено св. Іоанномъ Златоустомъ. По случаю срыванія колосьевъ апостолами, пишетъ онъ, фарисеи были „не очень жестоки, хотя и можно (было) имъ быть такими, но они не сильно раздражаются, а обвиняютъ просто. Когда же Господь велѣлъ протянуть сухую руку и оную исцѣлить, тогда они такъ разсвирѣпѣли, что положили намѣреніе заклать и умертвить Его¹⁾). Это разсужденіе примѣнимо и къ другимъ дѣламъ и отношеніямъ Иисуса Христа.

Такъ мы переходимъ къ чудесамъ Господа Иисуса Христа.

§ 22. О „духовной“ основѣ чудесъ Иисуса Христа, объ ихъ сущности, кратко было сказано уже выше. Входить въ болѣе подробное изслѣдованіе ихъ сущности и особенно объяснять ихъ со стороны возможности мы считаемъ и излишнимъ для своихъ задачъ и вообще безплоднымъ. Наша задача — объяснить чудеса Иисуса Христа въ ихъ взаимной связи и въ отношеніи къ служенію Христа, раскрыть смыслъ ихъ исторіи. Это и составитъ предметъ слѣдующихъ главъ. Теперь же мы желали бы сказать нѣсколько словъ относительно общаго историческаго облика чудесъ Христа, представленіе котораго необходимо для пониманія ихъ исторіи.

¹⁾ На ев. Мѣ. бес. XL.

Чѣмъ были чудеса Христа въ ихъ исторической дѣйствительности? Чѣмъ они были для тѣхъ, кто ихъ видѣлъ? Для іудеевъ чудеса Христа не были „знаменіями съ неба“ (*σημείον ἐκ τοῦ οὐρανοῦ*), но были только „знаменіями на землѣ внизу“. Подъ знаменіемъ съ неба іудеи, по всей вѣроятности, разумѣли непосредственное дѣйствіе Божіе въ мірѣ и именно на пользу человѣка, въ данномъ случаѣ, Мессіи, для Его благоденствія и славы. Вотъ дѣло Божіе по человѣческому разуму: „воздвигнуть изъ камней дѣтей Аврааму“. Знаменіемъ съ неба для Мессіи было бы „сдѣлать камни хлѣбами“, быть носиму на рукахъ ангеловъ, имѣть ихъ отъ Отца до двѣнадцати легионовъ. Такихъ чудесъ Христосъ не творилъ. Когда іудеи спрашивали отъ Него знаменія съ неба, Онъ, отвергая преимущественно ту ихъ надежду, что чудо должно служить видимымъ знакомъ матеріальнаго покровительства Божія Мессіи и еврейскому народу, отказалъ имъ въ знаменіи, кромѣ знаменія Іоны пророка. „Ибо какъ Іона былъ во чревѣ кита три дня и три ночи, такъ и Сынъ человѣческій будетъ въ сердцѣ земли три дня и три ночи“ (Мѡ. XII, 38—40; XVI, 1—4 пар.). Для іудеевъ чудеса Христа не были знаменіемъ съ неба; въ чудесахъ же, которыя не были знаменіемъ съ неба, они видѣли дѣйствіе Божіе чрезъ скрытыя силы природы ¹⁾. Такія чудеса могли творить пророки, и въ Чудотворцѣ изъ Назарета іудеи видѣли не больше, какъ пророка. Видя чудеса Иисуса Христа, народъ дивился и прославлялъ „Бога, давшаго такую власть человѣкамъ“ (Мѡ. IX, 8), и говорилъ: „великій пророкъ возсталъ между нами“ (Лук. VII, 16; Іоан. VI, 14). Чтобы понять душу іудеевъ, достаточно припомнить, что они, послѣ чудеснаго насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, говорили Иисусу Христу: „какое Ты дашь знаменіе, чтобы мы увидѣли и повѣрили Тебѣ? Что Ты дѣлаешь? Отцы наши ѣли манну въ пустынѣ“ (Іоан. VI, 30—31). Чудо Христа, само по себѣ, для іудеевъ не было бѣльшимъ, чѣмъ дѣло Моисея. Особенно они могли такъ рассуждать относительно изгнанія нечистыхъ духовъ, которое совершалось даже нѣкоторыми изъ нихъ, и вообще исцѣленій, въ которыхъ главнымъ образомъ и

¹⁾ A. Wünsche, N. Beiträge zur Erläuterung der Ev. aus Talmud und Midrasch, 1878, S. 502.

состояли чудеса Иисуса Христа. Это не значитъ, что іудеи относились къ чудесамъ чисто раціоналистически; нѣтъ, они вѣровали въ чудеса, но вѣра ихъ была иною, чѣмъ та вѣра, которую разумѣетъ обычный догматическій взглядъ на чудеса Христа и ихъ значеніе. На чудеса они смотрѣли, какъ на средства божественнаго промысленія о человѣкѣ, и именно объ іудеяхъ, орудіе особеннаго благоволенія Божія къ нимъ. Ихъ вѣра въ чудеса Мессіи состояла въ томъ, что они ожидали отъ времени Мессіи необычайныхъ чудесныхъ благодѣній Божіихъ къ ихъ народу. Ихъ вниманіе по отношенію къ чудесамъ Иисуса Христа было обращено не на догматическое значеніе каждаго изъ нихъ, а на то, были ли они благодѣніями для народа іудейскаго (Мр. VII, 37) и были ли они многочисленны (Іоан. VII, 31). Ихъ вѣра въ чудеса Мессіи была не вѣрою въ Его „духовное“ существо, а вѣрою въ „Его время“; отъ чудесъ Христа они заключали не къ тому, кто такое это чудотворецъ, а къ тому, что это тотъ, „которому должно прійти въ міръ“ (Іоан. VI, 14); по чудесамъ они гадали исключительно о томъ, „когда придетъ Христосъ“ (VII, 31). А чтобы увѣриться въ лицѣ Мессіи, для нихъ требовались знаменія съ неба. Имъ знаменіе съ неба Христосъ не давалъ, но чудеса Его были дѣйствительно благодѣніями для нихъ и благодѣніями поразительными по многочисленности. Такъ удивительнымъ образомъ существенное значеніе чудесъ Иисуса Христа, какъ дѣйствительной побѣды царства Божія надъ міромъ, совпадало съ національными ожиданіями іудеевъ, но еще болѣе удивительнымъ образомъ чудеса Христа оттолкнули отъ Него іудеевъ: въ этомъ тайна исторіи евангельскихъ чудесъ.

Указанная историческая особенность чудесъ Иисуса Христа окажется еще болѣе характеристичною, если мы сопоставимъ ее съ тѣмъ обстоятельствомъ, что Господь Иисусъ Христосъ творилъ чудеса не для возбужденія вѣры, а по вѣрѣ: „Вѣруете ли, что Я могу это сдѣлать?“ — съ такимъ вопросомъ Онъ обычно обращался къ просившимъ Его объ исцѣленіи; „по вѣрѣ вашей да будетъ вамъ“ — съ такими обычно словами Онъ совершалъ исцѣленія; — „если сколько-нибудь можешь вѣровать, все возможно вѣрующему“; „какъ ты вѣровалъ, да будетъ тебѣ“; „вѣра твоя спасла тебя“. Значеніе вѣры въ чудесахъ Иисуса Христа было столь велико,

что исцѣленія совершались надъ больными отъ одного прикосновенія ихъ къ Нему (Мр. V, 24—34 пар. ср. III, 10) „безъ Его свѣдѣнія и соизволенія“. Напротивъ того, безъ вѣры Онъ не могъ творить чудесъ. Такъ, въ Назаретѣ Онъ не могъ по невѣрью жителей совершить никакого чуда, только на немногихъ больныхъ возложивъ руки, исцѣлилъ ихъ (Мѡ. XIII, 58; Мр. VI, 5—6). Конечно, и чудеса Иисуса Христа вызывали въ іудеяхъ вѣру. Но требуя вѣры для совершенія чудесъ, Христосъ не придавалъ значенія вѣрѣ въ Него іудеевъ ради чудесъ. Видя чудеса, которыя Онъ творилъ, многіе вѣровали во имя Его, но Самъ Онъ не ввѣрялъ Себя имъ, потому что зналъ, что въ человѣкѣ (Іоан. II, 23—25 ср. IV, 48). Только въ связи съ этимъ можно объяснить ту въ высшей степени знаменательную черту евангельской исторіи, что Господь Иисусъ Христосъ запрещалъ исцѣленнымъ и вообще свидѣтелямъ чудесъ разглашать о нихъ¹⁾. Такъ, исцѣливъ прокаженнаго, Господь, посмотрѣвъ на него строго, тотчасъ отослалъ его, и сказалъ ему: „смотри, никому ничего не говори“ (Мр. I, 43—44). Видѣвшимъ воскрешеніе дочери Іаира Онъ строго приказалъ, чтобы никто объ этомъ не зналъ (Мр. V, 43; также VII, 36; VIII, 26). Равнымъ образомъ и бѣсноватымъ Онъ строго запрещалъ, чтобы не дѣлали Его извѣстнымъ (Мр. I, 23—25, 34; III, 11—12; V, 6—7; IX, 20). Только гадаринскому бѣсноватому Онъ сказалъ: „иди домой къ своимъ и расскажи имъ, что сотворилъ съ тобою Господь и какъ помиловалъ тебя“ (V, 19), что стояло въ связи съ тѣмъ, что гадаринцы просили Господа удалиться изъ предѣловъ ихъ. Къ объясненію указанной черты исторіи евангельскихъ чудесъ мы вернемся ниже; теперь же замѣтимъ только, что на сколько запрещеніе Христа соответствовало Его нежеланію, чтобы распространялась іудейская вѣра въ Него ради чудесъ, на столько же было характеристично для іудеевъ непослушаніе ихъ запрещенію Христа. Такъ, исцѣленный Имъ прокаженный, вопреки запрещенію, вышелъ, началъ провозгла-

¹⁾ Для обычнаго догматическаго взгляда на значеніе чудесъ эта черта евангельской исторіи совершенно необъяснима, а отсюда рационалисты (напр. D. Wrede, *Das Messiasgeheimniss in den Evangelien*. Gött. 1901) дѣлаютъ заключеніе, что Христосъ не выдавалъ Себя за Мессію, и что die Idee des Messiasgeheimnisses ist eine theologische Vorstellung (S. 66) — позднѣйшая тенденціозная вставка въ евангельскую исторію.

шать и рассказывать о происшедшемъ съ нимъ (Мр. I, 45); вообще, сколько Онъ ни запрещалъ исцѣленнымъ, они еще болѣе разглашали (VII, 36), такъ что Онъ не могъ уже явно войти въ городъ, но уходилъ въ пустынные мѣста и молился (Мр. I, 45; Лук. V, 16). Въ этомъ непослушаніи выражалась крайняя привязанность іудеевъ къ чудесамъ.

Впрочемъ, чудеса Иисуса Христа, согласно божественной волѣ о нихъ, должны были и, какъ показываетъ исторія, могли порождать истинную вѣру въ Него. Такъ вѣра въ чудеса Его могла быть двойкою. Это вполне соотвѣтствуетъ тому, что всякая разумная истина, всякая психологическая дѣйствительность имѣетъ двѣ стороны¹⁾. Полная достовѣрность евангельской исторіи тѣмъ особенно свидѣлствуется, что она, въ отличіе отъ вымысла, неизбѣжно односторонняго, позволяетъ во всякомъ отношеніи ея видѣть двѣ стороны. Истинно объяснить ее значитъ указать въ каждомъ отношеніи два полюса въ полномъ примиреніи. Вѣровали въ чудеса Христа іудеи, вѣровали и ученики. Такъ, когда положилъ Иисусъ начало чудесамъ въ Канѣ Галилейской и явилъ славу Свою, ученики Его увѣровали въ Него (Іоан. II, 11). Самъ Христосъ іудеямъ, искавшимъ Его послѣ чуда насыщенія пяти тысячъ пятью хлѣбами, съ укоромъ говорилъ: „вы ищете Меня не потому, что видѣли чудеса“ (VI, 16). Евангелистъ съ прискорбіемъ говоритъ о нихъ: столько чудесъ сотворилъ Христосъ предъ ними, и они не вѣровали въ Него (XII, 37). Истинная вѣра въ чудеса Иисуса Христа Его учениковъ въ нѣкоторой части совпадала съ іудейскою вѣрою въ чудеса, но отличалась отъ нея своимъ направленіемъ, подобно какъ совпадаютъ въ одной точкѣ и различаются направленіемъ двѣ пересѣкающіяся прямыя линіи. Истинная вѣра во Христа Его учениковъ имѣла два исходныхъ пункта: Его чудеса и Его ученіе о духовной жизни, сопровождавшееся Его личнымъ самоуничженіемъ и требовавшее отъ учениковъ полного самоотреченія. Исходя изъ двухъ пунктовъ, два теченія вѣры въ ученикахъ сливались въ одно, образуя единую вѣру въ Сына человеческого — Сына Божія, имѣющаго „глаголы вѣчной жизни“, для которой они готовы были на полное самоотреченіе. При этомъ сляніи вѣра соб-

¹⁾ Напр. Мс. V, 16 и VII, 1 сл.; также Лук. IX, 50 и XI, 23.

ственно въ чудеса преобразовывалась такъ, что ученики Христовы видѣли въ нихъ символъ духовныхъ благъ. Между тѣмъ іудеи видѣли въ чудесахъ Христа непреходящую дѣйствительность (Іоан. VI, 34) и не искали ихъ духовнаго смысла въ ученіи Христа. Ихъ вѣра въ чудеса Христовы направлялась къ жаднѣ знаменій съ неба, и требованіе ихъ отъ Христа такихъ знаменій изобличало ихъ невѣріе, заставляя Господа глубоко вздыхать (Мр. VIII, 12). Ихъ заблужденіе состояло въ томъ, что они, требуя знаменій съ неба, не умѣли различать „знаменій временъ“ (Мѡ. XVI, 3), которыя давались имъ въ чудесахъ Христа. Истинная вѣра въ Господа могла быть безъ чудесъ, а іудеи вѣровали только ради знаменій и чудесъ. Въ ученикахъ Христа Его чудеса порождали надежду на Бога, которая давала имъ силы къ полному самоотреченію, а въ іудеяхъ чудеса Христа только подогрѣвали надежду на земное благоденствіе.

М. Таръевъ.

(Продолженіе будетъ).

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

Судъ, клятва и присяга.

Христіанскій судъ, какъ правосудіе, милосердіе, опора и защита дѣйствительной чести. Правовой принципъ языческаго міра и христіанское право. Побѣда закона Христа надъ человѣческой законностью. — Судебная клятва не нарушаетъ внутренней чести человѣка, а, наоборотъ, способствуетъ ея укрѣпленію. — Естественная законность присяги съ церковной и государственной точекъ зрѣнія. Общность задачи государства и Церкви. Царство людей и царство Божіе.

Христіанское сознаніе легко справляется съ оскорбленіями личной чести, считая послѣднюю безупречной далеко не во всѣхъ ея проявленіяхъ, и противопоставляетъ ей, какъ ея же истинное основаніе, законъ совѣсти, исправляя ошибки чести чувствомъ смиренія. Но противорѣчіе этого сознанія и жизни нигдѣ, въ свою очередь, не выступаетъ такъ ярко, какъ въ христіанствѣ, особенно во враждебномъ движеніи исповѣдающихъ его народныхъ массъ, разрѣшающемся (движеніи) обыкновенно войною, т.-е. массовымъ убійствомъ, которое, какъ мы видѣли, въ нѣкоторыхъ случаяхъ даже оправдывается религіей мира. Такою же ложью жизни держится, по видимому, и весь строй христіанскихъ государствъ, въ которыхъ гораздо больше, чѣмъ въ языческихъ, практикуется формальное, подъ защитой власти и гражданскаго закона, осужденіе ближняго и стѣсненіе его совѣсти подъ видомъ клятвы и присяги.

На первый взглядъ можетъ показаться, что жизнь усиленно и произвольно отрицаетъ сознаніе, совершенно скло-

¹⁾ Окончаніе, см. 6-ю книгу.

няясь въ пользу насилія (судебное наказаніе), и нисколько не довѣряетъ не только совѣсти, но презираетъ и заподозриваетъ даже обиденную честность и порядочность фактомъ судебной клятвы.

Но уже самый фактъ преимущественнаго существованія суда и употребленія клятвы и присяги именно въ христіанскихъ государствахъ заставляетъ вдуматься въ него, и по недолгомъ размышленіи признать, что это явленіе и есть чистѣйшее порожденіе ничего другого, какъ христіанства, и слѣдовательно, имѣетъ въ своемъ основаніи сознаніе нравственной необходимости. Въ самомъ дѣлѣ, судебный институтъ преслѣдуетъ не карательныя, главнымъ образомъ, цѣли, а оправданіе невинныхъ и защиту слабыхъ. Въ основу всего судебного кодекса (у насъ на Руси) положены великія и незабвенныя слова: „правда и милость да царствуютъ въ судахъ“, а правосудіе и милосердіе считаются въ числѣ другихъ свойствъ отличительными принадлежностями Самого Творца, Которому мы призваны уподобляться во всемъ.

Только предвзятая мысль Толстого и согласныхъ съ нимъ можетъ считать безусловнымъ зломъ то, что вѣками жизненнаго опыта выработало человѣчество для своего благополучія и болѣе обезпеченнаго отъ произвола злой воли существованія... Вотъ почему и Христосъ осуждаетъ бесполезные пересуды, а не формальный, основанный на законахъ судъ.

Можно бы много говорить не только о позволительности, но и необходимости суда и клятвы, какъ вполне основательно и дѣлаютъ это защитники истиннаго, а не призрачнаго христіанства, но вопросъ нашъ гораздо уже и касается спеціальнаго вопроса чести, которая будто бы оскорбляется судомъ и въ особенности клятвой и присягой.

Если и можно говорить объ оскорбленіи чести на судѣ, то только имѣя въ виду неправильный приговоръ или разбирательство дѣла по неосновательному подозрѣнію, но въ христіанское сознаніе и не желаетъ защищать именно недостатки суда, а, напротивъ, осуждаетъ ихъ гораздо строже, чѣмъ формальный законъ.

Дѣйствительно честный человѣкъ не боится замарать свою честь разбирательствомъ его дѣла на судѣ, который въ этомъ случаѣ служитъ даже формальнымъ засвидѣтельствомъ безупречности подсудимаго. Къ тому же честный можетъ

быть увѣренъ, что если его и могутъ позвать къ суду изъ-за него самого, то въ видѣ исключенія и по чистому недоразумѣнью.

Къ этому случаю какъ нельзя болѣе примѣнимы слова апостола: „хощеши же ли не бояться власти? — благое твори и имѣти будеши похвалу отъ нея“ (у апостола: „отъ него“ — князи) ¹⁾.

Въ этомъ замѣчаніи апостола можно найти, кромѣ прямого смысла, что власть не обижаетъ, а служить защитой добродѣтели, и другой, болѣе глубокой, даже относительно неправильнаго суда. Творящій благое по руководству закона и совѣсти, будучи и несправедливо осужденъ, найдетъ въ себѣ силу не бояться и вынести угнетенія уже по одному сознанию своей невинности.

За полнѣйшее совпаденіе требованій здраваго смысла, совѣсти и нравственности христіанской въ признаніи необходимости и цѣлесообразности суда и вообще власти ручается даже такой скептической умъ, какъ Монтанъ: „христіанская религія — пишетъ онъ, — имѣетъ всѣ признаки высочайшей правды и пользы, но ни одного болѣе очевиднаго, какъ строгое повелѣніе слушаться властей и поддерживать порядокъ... Нельзя подчинять непоколебимыя общественныя учрежденія и обычаи непостоянству частной мечты“ ²⁾.

Положительная наука права сама заявляетъ, что главною ея цѣлью должна быть защита чести. Профессоръ Экштейнъ единственнымъ правильнымъ и безпристрастнымъ рѣшеніемъ дѣла чести (дуэли) считаетъ именно постановленіе общаго формальнаго суда ³⁾.

Если самый государственный строй держится на взаимномъ уваженіи гражданина и государства съ его законами, то едва ли и самый вопросъ о намѣренномъ и постоянномъ пораженіи чести судомъ можетъ быть поставленъ. Какъ осторожно въ дѣлѣ наказанія старается относиться судъ къ личной чести, показываютъ слѣдующія слова нашего автора: „наказаніе лишеніемъ чести должно быть чуждо такого характера, который способенъ возмущать нравственное чувство и направлять уничтожающій ударъ *противъ личности* пре-

¹⁾ Римл. 13, 3.

²⁾ „Опытъ“, стр. 144—145.

³⁾ Стр. 123.

ступника. Въмѣсто жесткихъ, грубо-чувственныхъ послѣдствій наказанія лишеніемъ чести, должны практиковаться въ цивилизованныхъ государствахъ только психическія послѣдствія¹⁾. Слѣдовательно, само право старается какъ можно болѣе одухотворить внѣшнее понятіе гражданской чести, на которомъ оно покоится, и приблизиться къ христіанскому взгляду на самосудъ совѣсти, что даетъ возможность возстановить честь, если она была несправедливо поругана, и не прибѣгая къ внѣшнему воздѣйствію самооправданія.

Въ этомъ благородномъ стремленіи представителей права лежитъ свѣтлая надежда на то, что самый гражданскій законъ находится на вѣрномъ пути къ сліянію съ нравственнымъ идеаломъ христіанства, утрачивая мало-по-малу свой внѣшній самодовлѣющій строй.

Рѣзко выраженный принципъ права, оставшійся въ наслѣдіе еще отъ языческаго государства и основанный, по собственному его (права) признанію, на практическихъ соображеніяхъ, „не придаетъ никакого значенія особенному этическому образу дѣйствія лица, который важенъ только съ точки зрѣнія этики. Право считаетъ лояльнымъ чело-вѣкомъ уже того, кто не возстаетъ противъ его законовъ; въ то время какъ нравственность требуетъ *принципіально положительнаго*, право хочетъ *принципіально отрицательнаго*. Нравственности нужны добрые, хорошіе, великодушные люди; праву нужны — невинные противъ его законовъ люди“²⁾). Языческое государство не дѣлало никакихъ исключеній и уклоненій отъ этого правового принципа и не могло дѣлать уже потому, что не знало высшаго принципа нравственности. „Путеводители ко Христу“ — философы, несмотря на ихъ возвышенный образъ жизни и мыслей, а иногда именно по этому смыслу, (Сократъ), безъ снисхожденія подвергались карѣ закона, если отступали отъ его постановленій даже и по мотиву безусловной нравственности.

Современное право, по соображеніямъ болѣе возвышеннаго характера, напротивъ, поступаетъ своими прямыми интересами и теряетъ свою окаменѣлость подъ горячимъ дыханіемъ христіанской любви.

¹⁾ Стр. 149.

²⁾ Экштейнъ, стр. 71.

„Во многихъ случаяхъ, когда это представляется праву необходимымъ, оно дѣлаетъ презумпцію о нравственности лица и на основаніи этой презумпціи отказывается отъ всякихъ преслѣдованій“¹⁾. Законъ Христа покрываетъ законъ чловѣческаго правосудія, которое начинаетъ соглашаться и добровольно входитъ въ содержаніе безгрѣшнаго закона любви и прощенія.

Истинное христіанство не только должно предпочитать такой законъ проповѣдуемой сектантами и сводящейся собственно къ анархіи — свободѣ, но и прямо покровительствовать ему въ своемъ собственномъ интересѣ.

Доказывать законность клятвы вообще намъ не приходится. Что же касается клятвы на судѣ, по отношенію къ честности клянущагося, то для всякаго безпристрастнаго чловѣка ясно видно, что клятва не только не умаляетъ чести клянущагося, не унижаетъ его нравственнаго облика, но и прямо поддерживаетъ въ субъектѣ его честность, мѣшая измѣнить правдѣ и истинѣ. Въ самомъ дѣлѣ, клятва могла бы быть насиліемъ убѣжденія и совѣсти, если бы она принуждала показывать противъ нихъ; но она и установлена затѣмъ именно, чтобы чловѣкъ въ какихъ-нибудь низкихъ видахъ или изъ боязни не отказался отъ правды своей совѣсти (присяжные) или отъ истинности показанія (свидѣтели). Призываніе имени Божія во свидѣтельство своихъ словъ заставляеть чловѣка обдуманнѣе и, слѣдовательно, гораздо честнѣе отнестись къ своимъ показаніямъ, т.-е. прямо способствуетъ развитію внутренняго чловѣка, поднимая и лучшія и благороднѣйшія силы его души.

Болѣе сильныя возраженія можно поставить противъ клятвъ, какъ присяги военной и въ особенности присяги на подданство, въ которую входитъ и первая²⁾.

Искренности этой клятвы можетъ вредить нѣкотораго рода принужденіе (страхъ наказанія при отказѣ), которое вводитъ чловѣка въ соблазнъ покривить совѣстью, что сдѣлать при этихъ условіяхъ очень легко: стоять лишь при данной при-

¹⁾ Тамъ же, стр. 72.

²⁾ Въ общей присягѣ на подданство стоитъ: „Клянусь... вѣрно и нелицемѣрно служить и во всемъ повиноваться, не щадя живота своего, до послѣдней капли крови“...

сягѣ не возмущаться открыто, въ душѣ же можно не одобрять ни способа правленія, ни требованій высшей власти.

Но если смотрѣть на это дѣло (присягу) съ исключительно христіанской, церковной точки зрѣнія, то недоумѣніе разрѣшается легко, и обвиненіе Церкви въ потворствѣ правительству падаетъ само собою.

Идеаль христіанской жизни — сліяніе государства и Церкви до полного проникновенія перваго второю. Церковь, воздѣйствуя на всѣхъ членовъ государства, которые въ то же время и ея члены, приводитъ ихъ къ единству образа дѣйствій, который она считаетъ истиннымъ, во всякомъ случаѣ наилучшимъ въ данное время.

Что сама Церковь смотритъ на присягу правительству, какъ на нѣчто условное, временное, непреложное только до тѣхъ поръ, пока правительство не идетъ противъ ея идеала и принциповъ христіанства, — указываетъ то обстоятельство, что она не канонизировала присяги на вселенскихъ соборахъ, постановленія которыхъ считаются непогрѣшимыми и неизмѣнными. То же самое подтверждается и случаями разрѣшенія отъ присяги, т.-е. снятіемъ клятвы Церковью (хотя бы и мѣстной), если правительство начинаетъ дѣйствовать не въ ея интересахъ, каковыя интересы въ данномъ случаѣ, конечно, выходятъ изъ рамокъ внѣшняго господства и пользы и понимаются, какъ требованія высшей истины и пользы душевной.

Изъ историческихъ примѣровъ разрѣшенія отъ клятвы правительству можно привести, на примѣръ, снятіе присяги русскою Церковью польскому королевичу Владиславу и императору Петру III.

Разсматриваемая съ государственной точки зрѣнія присяга имѣетъ одинаково законное основаніе.

Государство, какъ уже и было сказано, нельзя считать политическимъ только союзомъ, но необходимо признать и нравственнымъ учрежденіемъ, которое въ правѣ защищать общіе интересы, употребляя для этого и предупредительныя мѣры, одной изъ какихъ и является присяга.

Вспомнимъ мнѣніе о значеніи государственныхъ учрежденій хотя бы то же Монтэня.

Историческая точная наука доказала, что въ каждой странѣ правительство складывается по образцу и симпатіямъ народной

души; поэтому и противодѣйствовать правительству — значить противодѣйствовать природнымъ условіямъ и ломать весь укладъ народной жизни.

Мы, конечно, не желаемъ осуждать того благороднаго стремленія, которое разсчитываетъ, по крайней мѣрѣ, по мелочамъ переменить худшій строй жизни на лучшій, но вѣдь непригодность или незаконность существующаго правительства, съ точки зрѣнія христіанской идеи, еще нужно доказать, да и политическіе перевороты совершаются десятилѣтіями, если не столѣтіями, подготовительной и благородной работы, въ большинствѣ случаевъ — работы сообща, а никакъ не единичными, часто легковѣсными по мотивамъ отказами служить общепризнанному положенію вещей.

Государство, покровительствомъ законовъ котораго мы пользуемся, въ правѣ за это требовать, чтобы граждане дали слово уважать и его общее правленіе¹⁾. Если человѣкъ не доволенъ правительствомъ и желаетъ другого, онъ можетъ не уважать и преступать и всѣ возложенныя на него государствомъ обязанности. Искренній человѣкъ въ этомъ случаѣ долженъ отказаться отъ своего государства, но жить внѣ *всякаго* государства онъ не можетъ, а каково бы послѣднее ни было — оно всегда будетъ требовать отъ подданнаго формальнаго признанія его строя, т.-е. требовать присяги, можетъ-быть, только не освященной Церковью.

То же нужно замѣтить и о всякой служебной присягѣ.

Намъ остается сказать два-три слова о присягѣ неправоспособныхъ членовъ общества, не достигшихъ гражданскаго совершеннолѣтія, на примѣръ учащихъ или людей, мало ознакомленныхъ съ тѣмъ, чему они присягаютъ, не разсуждаю-

¹⁾ Самое враждебное раздѣленіе государства съ его образомъ правленія и гражданъ, его составляющихъ, является, по меньшей мѣрѣ, страннымъ, потому что первое и есть именно совокупность вторыхъ. Государство не есть что-то отвлеченное, противоположное и враждебное намъ, а мы сами. Государство создавали сами люди, и если въ его строй есть что-нибудь несовершенное и неприятное, то это вина самихъ недовольныхъ или (все равно) ихъ ближайшихъ и отдаленныхъ предшественниковъ. При такого рода недовольствѣ получается нѣкоторое *qui pro quo*. Вотъ почему необходимо проникнуться глубоко жизненнымъ и истинно христіанскимъ, основаннымъ на единствѣ людей и общности ихъ грѣха и заслуги убѣжденіемъ старца Зосимы: „всѣ за всѣхъ виноваты“. Насколько это убѣжденіе возможно и состоятельно психологически, настолько же оно вѣрно и исторически.

щихъ о внутреннемъ достоинствѣ предмета присяги, хотя это уже, собственно говоря, побочный вопросъ. Каждый изъ насъ еще на школьной скамьѣ, если не раньше, знакомится съ образомъ правленія страны и привыкаетъ смотрѣть на него, какъ на совершенный и даже неизмѣнный, поэтому въ случаѣ присяги малолѣтнихъ всего менѣе можно видѣть насиліе совѣсти.

Ко второй категоріи — не понимающихъ важности и смысла присяги — предвзятый взглядъ относить обыкновенно ту массу сѣраго крестьянскаго люда, которая составляетъ основу нашего государства и надъ которой оперируютъ „свободо-мыслящіе умы“. Но едва ли какой классъ общества присягаетъ такъ искренно и съ такой любовью къ царю и отечеству, какъ эта „масса“.

Нужно даже замѣтить, что это требованіе присяги отъ крестьянъ не можетъ означать ничего иного, какъ признанія ихъ гражданственности, потому что самая присяга введена между ними только съ прошлаго царствованія, т.-е. съ царствованія, въ которое православный людъ вступилъ свободнымъ отъ рабства, покровительствуемый тѣми же законами, что и его бывшіе „господа“. До великаго акта „воли“ присягу и за себя, и за всѣхъ своихъ крестьянъ давали одни помѣщики.

Вообще же со стороны самого присягающаго христіанина клятва является лишь подтвержденіемъ того исключительно почетнаго званія, которое онъ носить, такъ какъ это званіе (христіанинъ) обязываетъ его обращать вниманіе не на разрушеніе существующаго, а на созиданіе не достроеннаго, что можетъ быть совершено не внѣшними, а внутренними средствами.

Внѣшность вообще, а тѣмъ болѣе такая, какъ образъ правленія, не мѣшающій жить по закону совѣсти и высшей правды, никогда не вызывала и не вызываетъ ропота и протеста со стороны христіанъ. Послѣдніе постоянно заняты не республиканскимъ или монархическимъ строемъ жизни государства, а созиданіемъ совершенно особаго рода „правленія“ въ сердцахъ и душахъ людей, которое и крайнюю деспотію, и необузданную демократію должно обращать въ одно и то же „Царство Божіе“.

Заключеніе.

Подводя итоги своего изслѣдованія, мы должны снова повторить, что понятіе чести въ своемъ содержаніи варьируется до чрезвычайности, начиная съ примитивнаго понятія внѣшней, по какимъ бы то ни было мотивамъ, почести и кончая возвышенными представленіями о ней, какъ о руководственномъ началѣ жизни и нравственности. „Вышею ступенью осуществленія чести,— пишетъ Риль,— слѣдуетъ считать не только сознаніе нашего личнаго достоинства, какъ долга, но и *признаніе* ея выраженіемъ нашей личности во всѣхъ внѣшнихъ дѣйствіяхъ и принятіе ея въ этомъ же значеніи всѣми другими, иначе *пониманіе чести какъ основы общежитія*, соответствующаго человѣческому достоинству“¹⁾).

Уже по этому громадному пробѣгу отъ одного полюса къ другому можно заключить, что вопросъ о чести не можетъ быть освѣщенъ вполне, до мелочей. Первое и самое точное опредѣленіе содержанія понятія чести—почетъ и уваженіе; но чѣмъ шире и одухотвореннѣе становится содержаніе, тѣмъ оно больше и больше расплывается въ туманностяхъ, захватывая области другихъ понятій нравственнаго порядка, и доходитъ даже до общаго понятія добродѣтели, не нарушаемой отсутствіемъ хотя бы то самага незамѣтнаго добраго качества сердца²⁾).

¹⁾ „О чести въ примѣненіи къ труду“. „Архивъ историческихъ и практическихъ свѣдѣній“, изд. Калачова. С.-Пб. 1859 г., стр. 105—106.

²⁾ См., напримѣръ, разсужденія о чести Стародума въ „Недоросль“ Фонвизина. Соч. стр. 86—90. С.-Пб. 1866 г.

Озабоченный умъ Шопенгауера постоянно нападающій на крайности и уродства понятій, совершенно однако отрицаетъ это положеніе. „Честь,— пишетъ философъ,— находится въ тѣсной связи съ человѣческой свободой; она, такъ сказать, есть злоупотребленіе свободой. Въмѣсто того, чтобы пользоваться ею для исполненія нравственнаго закона, человѣкъ пользуется своею способностью добровольнаго перенесенія чувственной боли на то, чтобы утвердить упрямство эгоизма. Такъ какъ эта черта показываетъ, что человѣку, въ противоположность животному, извѣстны, кромѣ физическаго благосостоянія, еще другія высшія наслажденія, то отсюда пришли къ мысли, что *честь и добродѣтель одно и то же. Но это невярно*. Злоупотребленіе свободой, этимъ единственнымъ орудіемъ съ чувственнымъ міромъ, есть именно то, что дѣлаетъ человѣка гораздо страшнѣе самага лютаго звѣря. Звѣрь повинуетъ только животнымъ инстинктамъ; человѣкъ же дѣйствуетъ на основаніи мотивовъ и понятій, дѣль

Вотъ почему Риль и называетъ честь вообще „свѣтскою добродѣтелью“ въ отличіе отъ добродѣтели религіозной. „Мы обладаемъ честью, если сознаемъ себя личностью нравственной; мы дѣйствуемъ честно, если всѣ дѣйствія свои подчиняемъ суду того нравственнаго идеала, который живетъ въ насъ самихъ.“

Но честь, имѣя одну цѣль съ религіозностью и нравственностью, руководствуется иными побужденіями.

Нравственность религіознаго человѣка основана на любви къ Богу; честный же человѣкъ дѣйствуетъ нравственно по собственному влеченію, а иногда даже изъ боязни подвергнуться осужденію.

Отсюда слѣдуетъ, что честь, утверждаясь на самопознаніи, есть свѣтская добродѣтель, которая не предписывается непосредственно церковными уставами¹⁾...

Скитаясь отъ одного понятія къ другому, честь задерживается всего чаще на чувствѣ долга и личнаго человѣческаго достоинства. У насъ существуетъ даже стереотипное выраженіе — „долгъ честнаго человѣка“. Честь, какъ долгъ, и рядомъ съ нимъ чувство собственнаго достоинства, понимаетъ, напримѣръ, Г. Каро: „намъ говорятъ о чести, о собственномъ достоинствѣ... Честь есть чувство очень энергичное и сложное, о которомъ можно было бы сказать, что оно есть экзальтированное сознаніе долга. Если же понятіе о долгѣ поколеблено въ самыхъ основаніяхъ, то честь не въ состояніи пережить этого“²⁾. Долгомъ желаетъ замѣнить чувство чести и Германъ Зудерманъ³⁾. То же самое понятіе имѣется и у Рила⁴⁾.

Нѣтъ сомнѣнія, что понятія долга и человѣческаго достоинства принадлежать къ идеальнѣйшимъ принципамъ человѣческой жизнедѣятельности, но и они не свободны отъ

которыхъ можетъ быть всеобщее уничтоженіе“ („Статьи филос., встет. и афоризмы“, стр. 290—291).

Такое не только равнообразіе, но и прямое противорѣчіе въ опредѣленіи одного и того же понятія, еще яснѣе указываетъ на его условность и несамостоятельность, заставляя искать основанія и первоисточника, на которомъ оно покоится.

¹⁾ Цит. соч. стр. 103.

²⁾ Э. Литтре и позитивизмъ. „Русская Мысль“ 1884 г., кн. III, стр. 104.

³⁾ „Честь“, стр. 31.

⁴⁾ Цит. соч. стр. 105.

недостатковъ, которые, будучи рѣзко выражены, почти такъ же унижаютъ чувство внутренней чести, какъ честолюбіе и тщеславіе. Недостатки эти исправляются христіанствомъ, съ которымъ благороднѣйшіе принципы жизни связаны, такъ сказать, вторымъ рожденіемъ.

Законъ Христа дополняетъ и освящаетъ тотъ естественный, прирожденный законъ, который скрытъ въ совѣсти человѣка (Римл. II, 14—15), дающей отвѣтъ на всѣ стремленія и поступки жизни.

Совѣстью руководствуются и всѣ такъ называемые „честные“ люди, только для того, чтобы показать свою независимость отъ закона Христа, переименовывающіе ее въ понятіе внутренней чести.

Они говорятъ, что человѣкъ по самой своей природѣ тяготѣетъ къ честному, т.-е. желаетъ быть лучшимъ во всѣхъ отношеніяхъ, и что законъ Христа здѣсь ни при чемъ, и этимъ лишь подтверждаютъ глубоко проникновенное выраженіе учителя Церкви — „душа по природѣ христіанка“. Въ томъ и сила закона Христа, что онъ идетъ изъ глубины существа самого человѣка, такъ что можно сказать: человѣкъ рождается честнымъ постольку, поскольку онъ рождается христіаниномъ.

Риль, разсматривающій честь, какъ свѣтскую добродѣтель, и признающій ее руководственнымъ началомъ жизни, непосредственно послѣ этого прибавляетъ: „тѣмъ не менѣе идея чести возвысилась и укрѣпилась подъ вліяніемъ христіанства, потому что самопознаніе усиливается по мѣрѣ познанія Бога. Сознаніе пребывающаго въ насъ божественнаго первообраза нашей нравственной природы, т.-е. самое испытаніе себя въ чести, ведетъ къ Богопознанію“. Поэтому чувство внутренней чести (честности), понимаемое въ смыслѣ руководственнаго начала жизни, можетъ быть безъ ущерба для нравственности отвергнуто христіанствомъ: совѣсть, вспомошествоваемая закономъ Христа, руководитъ человѣкомъ гораздо лучше чести, потому что даетъ возможность избѣгать ошибокъ послѣдней, и въ этомъ смыслѣ совершенно справедливо называется „охраною жизни“.

Честь, какъ самостоятельное чувство, можетъ приниматься христіанствомъ только въ своемъ первомъ единственномъ значеніи почитанія, выраженнаго въ видѣ ли то внѣшнихъ

признаковъ благоговѣнія, или внутренняго признанія преимуществъ почитаемаго, и всегда, слѣдовательно, относится къ другому лицу, а не самому субъекту, являясь результатомъ, а никакъ не мотивомъ жизнедѣятельности. Въ обратномъ пониманіи (какъ мотивъ) честь отрицаетъ самоё себя. Всѣ возвышенныя понятія о внутренней чести потому и не выдерживаютъ критики евангельскаго взгляда, что носятъ въ себѣ, такъ сказать, предощущеніе внѣшней чести, т.-е. выказываютъ въ людяхъ, руководствующихся ими, недостатокъ смиреннаго сознанія собственнаго недостойнства, получающаго все лучшее отъ Божіей помощи.

Риль, разсматривающій честь, какъ самостоятельную основу нравственной жизни, въ отличіе отъ нравственности религіозной, пишетъ: „недостаточно имѣть личное сознаніе чести и дѣйствовать съ нею согласно: для насъ необходимо, чтобы и другіе признавали насъ честными въ томъ и другомъ отношеніи... Потребность въ признаніи чести очень ясно отличается отъ религіозной нравственности. Молитва и добрыя дѣла не должны выставляться напоказъ; *честь наша, напротивъ того, должна быть извѣстна міру...* Мы не только желаемъ внѣшняго признанія нашей чести, а обуславливаемъ полное понятіе о ней этимъ признаніемъ“.

Такое „полное понятіе о чести“ и заключаетъ въ себѣ съ точки зрѣнія христіанскаго смиренія внутреннее противорѣчіе, которое выступаетъ тѣмъ яснѣе, чѣмъ откровеннѣе и прямолинейнѣе говоритъ и дѣйствуетъ поклонникъ чести. Дѣйствующія, напримѣръ, лица повѣсти Чернышевскаго „Что дѣлать?“ на каждомъ шагу твердятъ о своей честности и тѣмъ самымъ обнаруживаютъ нѣкоторый недостатокъ ея, какъ будто подозрѣвая всѣхъ прочихъ въ какой-то безчестности: своимъ самохвальствомъ они отнимаютъ у себя право на большее къ нимъ уваженіе со стороны другихъ людей.

Безусловная честь и слава въ собственномъ смыслѣ этого слова принадлежатъ, по христіанскому сознанію, исключительно одному всесовершенному Богу (1 Тим. 1, 17), и поскольку созданный Имъ человѣкъ поддерживаетъ эту честь, постольку и самъ становится „честнымъ“ (достойнымъ почтенія). Почитаніе же имени Божія проявляется человѣкомъ въ сохраненіи имъ богодарованныхъ свойствъ и въ дѣятельности, уподобляющей его Всеблагому Творцу. Вотъ почему, по апо-

столу, относительныя слава и честь принадлежать и всякому дѣлающему благое (Римл. II, 10).

Итакъ, по-нашему, „честень“ — значить достоинъ почета; „честень“ — совѣстливъ, послушенъ внутреннему голосу природы и закону Христа. И поскольку „свѣтская добродѣтель“ чести совпадаетъ съ такимъ послушаніемъ, постольку она нравственна и значительна и съ христіанской точки зрѣнія. Въ такомъ пониманіи христіанство не только вполне одобряетъ чувство чести, но придаетъ ему значеніе и цѣнить его даже гораздо выше обычной житейской практики. Послѣдняя приходитъ иногда къ такому неутѣшительному наблюденію, что равняетъ поведеніе честнаго и мошенника, по крайней мѣрѣ, по результатамъ ихъ дѣятельности для внѣшняго благополучія ихъ самихъ, дѣлая выводъ, что „только честные и мошенники могутъ найти выходъ изъ всякаго положенія“¹⁾, т.-е. оставляетъ подъ сомнѣніемъ возможность скорой побѣды честности надъ подлостью, — побѣды, вспомоствуемой саморазложеніемъ подлости.

Суровая ариеметика жизни въ pendant пресловутому закону „борьбы за существованіе“, который въ данномъ случаѣ она примѣняетъ и къ нравственной области, еще менѣе утѣшительно высчитываетъ: „Коли изъ троихъ одинъ честень, — это для меня ничего не значить... Тутъ особый счетъ надобень... Если же одинъ честень, а девять — подлецы, никто не выигрываетъ... но человѣкъ пропадетъ. А ежели семеро честныхъ на троихъ подлецовъ — то твоя взяла... Понялъ? Которыхъ больше, тѣ и правы... А ежели одинъ — что въ немъ? Вотъ какъ о честности разсуждать надо!... И ты съ ней не суйся впередъ къ людямъ, а подумай сначала, нужна ли она имъ“²⁾...

Высшая математика человѣческой надежды, основанная на благородномъ предположеніи о преимущественной жизненности высшихъ свойствъ и побужденій души надъ низшими, пишетъ формулу: А (честный) = 9 В (безчестнымъ).

Вѣра въ лучшее будущее, покоящаяся на религіозно-нравственномъ сознаніи непобѣдимой силы добра, — вѣра, для которой не существуетъ границъ точной и гипотетической

¹⁾ „Дуэль“, А. П. Чехова, стр. 199, слова фонъ Корена.

²⁾ „Трое“ М. Горькаго, монологъ купца Строганова, обращенный къ лавочному „мальчику“ Ильѣ. „Жизнь“ 1900 г., кн. XII, стр. 21—22.

науки, не только признаетъ, но и дѣйствуетъ, несмотря ни на какія препятствія, въ непоколебимомъ убѣжденіи, что А — честность — величина неизмѣримо громадная, по сравненію съ которой вся сумма В, даже и умноженная въ нѣсколько разъ, должна будетъ представлять едва замѣтный минусъ.

Закончимъ портретомъ самоувѣренно честнаго и гордаго въ своей честности человѣка. Художественной чуткости и правдивости автора этого портрета мы можемъ вполне повѣрить.

Вотъ онъ передъ нами во весь ростъ — этотъ „честный“ человѣкъ, какого, то сгущая, то разбавляя краски, сплошь и рядомъ выставляетъ жизнь:

„Въ немъ было все нужное для того, чтобы сдѣлаться бичомъ своей семьи.

„Онъ родился здоровымъ, родился богатымъ — и въ теченіе всей своей долгой жизни, оставаясь богатымъ и здоровымъ, не совершилъ ни одного проступка, не впалъ ни въ одну ошибку, не обмолвился и не промахнулся ни разу.

„Онъ былъ безукоризненно честенъ!... И гордый сознаньемъ своей честности, давилъ ею всѣхъ: родныхъ, друзей, знакомыхъ.

„Честность была его капиталомъ... и онъ бралъ съ него ростовщичьи проценты.

„Честность давала ему право быть безжалостнымъ и не дѣлать неуказаннаго добра; и онъ былъ безжалостнымъ — и не дѣлалъ добра... потому что добро по указу — не добро.

„Онъ никогда не заботился ни о комъ, кромѣ собственной — столь примѣрной особы, и искренно возмущался, если и другіе такъ же старательно не заботились о ней!

„И въ то же время онъ не считалъ себя эгоистомъ — и лучше всего порицалъ и преслѣдовалъ эгоистовъ и эгоизмъ! — Еще бы! Чужой эгоизмъ мѣшалъ его собственному.

„Не вѣдая за собой ни малѣйшей слабости, онъ не понималъ, не допускалъ ничьей слабости. Онъ вообще никого и ничего не понималъ, ибо былъ весь, со всѣхъ сторонъ, снизу и сверху, сзади и спереди окруженъ самимъ собою.

„Онъ даже не понималъ: чтò значитъ прощать? Самому себѣ прощать ему не приходилось... Съ какой стати сталъ бы онъ прощать другимъ?

„Предъ судомъ собственной совѣсти, передъ міромъ собственного Бога — онъ, это чудо, этотъ извергъ добродѣтели, возводилъ очи горѣ — и твердымъ и яснымъ голосомъ произносилъ: „Да, я достойный, я нравственный человѣкъ!“

„Онъ повторить эти слова на смертномъ ложѣ — и ничего не дрогнетъ даже и тогда въ его каменномъ сердцѣ, — въ этомъ сердцѣ безъ пятнышка и безъ трещины.

„О, безобразіе самодовольной, непреклонной, дешево доставшейся добродѣтели — ты едва ли не противнѣй откровеннаго безобразія порока!“¹⁾.

Комментарій къ этой иллюстраціи излишни...

Очевидно, нравственности, основанной на принципѣ „свѣтской добродѣтели“ — чести, въ худшемъ случаѣ свойственно жестоко заблуждаться, въ лучшемъ — сомнѣваться въ собственной своей силѣ.

Религіозная нравственность, покоящаяся на обѣтованіяхъ и ученіи Христа, охватывающемъ человѣка во всей совокупности его нравственныхъ свойствъ, ведетъ „чадъ Божіихъ“ неуклонно и непогрѣшимо и къ будущему ихъ вѣчному усыновленію въ благодатномъ „царствѣ славы“.

¹⁾ И. С. Тургеневъ, изъ „Стихотв. въ прозѣ“, — „Эгоистъ“.

В. Крыловъ.

Пантеистическія теоріи происхожденія религіи.

(Богословско-апологетическій очеркъ 1).)

Общая характерная черта пантеизма — слишкомъ расширенное понятіе о внутреннемъ имманентномъ отношеніи Бога къ міру. Пантеисты уничтожили понятіе о всякой самостоятельности міра, не признали его бытіемъ, реально существующимъ при абсолютномъ, а стали разсматривать его, какъ простую модификацію (видоизмѣненіе) Божества. Но, признавая внутреннее имманентное отношеніе Бога къ міру, пантеизмъ въ то же время не обоготворяетъ всѣхъ предметовъ міра и чрезъ то отличаетъ конечное отъ Безконечнаго. Несмотря на сильное развитіе понятія имманентности, пантеизмъ не отвергаетъ совсѣмъ идеи трансцендентности (премірности) Бога въ отношеніи къ міру и такимъ образомъ оставляетъ возможность для возникновенія религіи. Богъ и природа не просто совпадаютъ. Это относится, прежде всего, къ количественной сторонѣ: природа, видимая нами, конечна, Богъ же безконеченъ; она исчезаетъ въ Немъ, Онъ же не исчезаетъ въ ней. То же по отношенію и къ качественной сторонѣ: сущность вещей, какъ она представляется намъ, не можетъ быть вообще чуждой Богу, но сама сущность Бога безконечна, она не исчерпывается тѣми опредѣленіями дѣйствительности, которыя мы видимъ, — тѣломъ и духомъ, протяженіемъ и мышленіемъ и т. п. Слѣдовательно, Божество трансцендентно. Подъ Божествомъ разумѣется самый процессъ міровой жизни (*Богъ живетъ въ движеніи вещества* — изъ оды Державина „Богъ“), или разумное въ вещахъ, общее, истинно и вѣчно существующее. Не каждый

1) Изъ уроковъ по Основному Богословію въ Виѣвской семинаріи.

единичный предметъ, взятый внѣ связи съ цѣлымъ бытіемъ, есть самъ по себѣ модификація Божества. Только разумный предметъ, т.-е. имѣющій общій смыслъ и значеніе въ общей системѣ бытія, есть модификація Божества. Достоинство предмета опредѣляется степенью его разумности; поэтому все дѣйствительное можетъ быть разумнымъ, за исключеніемъ только безцѣльнаго. Правда, чрезъ такое опредѣленіе Божества пантеизмъ долженъ предварительно замѣнить идею Бога абстрактнымъ (отвлеченнымъ) понятіемъ „божественнаго“, но это не смущаетъ пантеистовъ. Они вообще считаютъ недопустимымъ опредѣленіе Бога посредствомъ понятія „личности“, какъ и пониманіе религіи въ смыслѣ „личнаго“ отношенія человѣка къ Богу. Въ религіи, по ихъ мнѣнію, все ограничивается благочестивымъ мистическимъ настроеніемъ, чувствомъ зависимости и безусловной покорности Безконечному. Извѣстно то вѣроисповѣданіе, которое Фаустъ высказываетъ Маргаритѣ въ знаменитой сценѣ въ саду:

Онъ, вѣчный Промыслитель
И міра Вседержитель,
Не обнимаетъ ли, любя,
Весь міръ — меня, тебя, Себя?
.....
Зови Его, какъ хочешь, дорогая:
Восторгъ, душа, сіянье, Богъ, любовь, —
Къ чему здѣсь имя? Намъ его не надо:
Все въ чувствѣ. Въ чувствѣ вся отрада.

Эта исповѣдь является превосходнѣйшимъ выраженіемъ пантеистическаго религіознаго настроенія. Только при такомъ видоизмѣненіи самой сущности понятій о Богѣ и религіи возможно говорить о послѣдней съ пантеистической точки зрѣнія.

Не смотря на искаженіе основныхъ понятій о Богѣ и религіи, пантеистическое міросозерцаніе можетъ производить сильное впечатлѣніе на сердце и въ извѣстной степени удовлетворять мышленіе. Этимъ объясняется широкое распространеніе пантеизма и его опасность для христіанства. Дѣйствительно, нѣчто поэтическое и возвышенное заключается въ воззрѣніи, которое заставляетъ видѣть повсюду въ мірѣ проявленіе Абсолютнаго, одушевляетъ и надѣляетъ жизнью всю природу, начиная отъ камней и растений и кончая чело-

вѣкомъ. Это воззрѣніе и было особенно пригодно для поэтовъ, среди которыхъ пальму первенства нужно отдать Гёте, Пантеизмъ ставитъ въ органическую братскую связь людей, потому что они — органически связанные проявленія одного абсолютнаго духа. И если любовь и единеніе любящихъ существъ есть наивысшее блаженство, то пантеизмъ представляетъ наиболѣе благопріятныя условія для достиженія этого блаженства. Мышленіе стремится сводить всѣ явленія къ единству. Пантеизмъ подкупаетъ его представленіемъ о единствѣ и связи всего сущаго. Но не нужно забывать, что всѣ эти видимыя преимущества пантеизма пріобрѣтаются путемъ тяжелой жертвы — искаженія сущности понятій о Богѣ и религіи. Всѣ религіи, каково бы ни было ихъ содержаніе, всегда признавали Бога лицомъ. Къ Нему, какъ живому личному Существо, человекъ обращается съ своими молитвами. Это не антропоморфизмъ, не стремленіе все мѣрять на свою мѣрку и вездѣ видѣть себѣ подобныхъ, какъ утверждаютъ пантеисты. Нѣтъ, это — необходимое требованіе разума. Отсюда олицетвореніе даже низшихъ силъ природы, какъ скоро человекъ видитъ въ нихъ божественное начало. Въ этихъ явленіяхъ онъ видитъ самое Божество, а потому понимаетъ ихъ, какъ лица, одаренныя высшей силою.

Взглядъ Шлейермахера на религію. Типическимъ выразителемъ пантеистическаго воззрѣнія на религію является Шлейермахеръ (1768—1834 гг.). По ученію Шлейермахера, религія не есть ни знаніе, ни дѣятельность, но извѣстная опредѣленность чувства, выражающаяся въ ощущеніи безусловной зависимости отъ безкончнаго или абсолютнаго. Шлейермахеръ относительно правъ, признавая чувство основою и какъ бы центромъ духовной жизни. Вся наша психическая жизнь, по ученію психологовъ, развивается изъ области ощущеній и чувствованій. „Изъ сердца источники жизни“, сказалъ древній мудрецъ (Притч. IV, 23). Чувствованія отличаются, какъ извѣстно, интимностію, задушевностію; по нимъ, главнымъ образомъ, можно судить о сокровенной природѣ внутренняго человека; они по преимуществу налагаютъ печать индивидуальности на мысли и дѣйствія человека. И въ религіозной жизни чувству нужно отвести первенствующее мѣсто. Чувство способно предварять религіозную истину. Какъ у путниковъ Еммаусскихъ сердце, предварившее истину,

загорѣлось ранѣе, чѣмъ открылись ихъ очи, и сложилось ясное познаніе ея (Лк. XXIV, 32). такъ и у каждаго чело-вѣка и у всего человѣчества чувство предшествуетъ отчетливому разсудочному познанію о Богѣ. Религіозная истина, принятая сердцемъ, дѣлается непрерывною частью нашего собственнаго существа. Религіозная вѣра является живою. Не напрасно священное Писаніе говоритъ, что „сердцемъ вѣруется въ правду“ (Римл. X, 10), что „разумѣніе“ приходитъ съ сердцемъ (Ис. VI, 9—10 сл. Мѡ. XIII, 15). Но насколько односторонне сводить всю душевную жизнь къ одному чувству, настолько же односторонне видѣть выраженіе религіи исключительно въ чувствѣ: Тамъ, гдѣ нѣтъ познаваемого предмета, чувство будетъ вращаться въ пустотѣ. Чувство само не создаетъ предмета; оно опредѣляетъ только отношеніе лица къ данному предмету. Притомъ, это отношеніе остается всегда субъективнымъ, потому что чувство разнообразно и не передаваемо: одинъ чувствуетъ такъ, другой иначе. Объективнаго мѣрила истины оно въ себѣ не содержитъ. Конечно, подъ вліяніемъ чувствованій мы можемъ окружить себя созданіями своего воображенія, но признавать эти образы за истину чело-вѣкъ можетъ, только пока онъ не знаетъ, откуда они происходятъ; какъ же скоро выяснится источникъ ихъ, они теряютъ всякую цѣну, и чувство снова обрѣтается въ пустотѣ. Религія же предполагаетъ собою отношеніе къ опредѣленному объекту, носителю абсолютной истины. Характеръ религіознаго чувства непременно опредѣляется нашими представленіями о Богѣ. Потому-то религіозное чувство, равно какъ и истекающая изъ него жизнь иначе слагались и слагаются у іудея, иначе у язычника, иначе у магометанина и иначе у послѣдователя Христова, сообразно съ тѣми или другими представленіями о Богѣ. Достоинно особеннаго вниманія въ этомъ отношеніи ученіе священнаго Писанія, что отъ сердца исходятъ не одни добрыя, но и злыя помышленія (Мѡ. XV, 19). Аналогично съ этимъ мы можемъ заключать, что сердце можетъ быть источникомъ вѣры и невѣрія, истиннаго одушевленія и фанатизма, когда имѣютъ ревность о Богѣ *не по разуму* (Римл. X, 2).

Еще одностороннѣе тѣ теоріи о чувствѣ, какъ религіозномъ органѣ, въ которыхъ чувство берется не во всѣхъ его проявленіяхъ, а въ какомъ-нибудь одномъ, напр. въ оцущеніи

безусловной зависимости отъ безконечнаго. Дѣйствительно, религіозная жизнь развивается на почвѣ смиренія, сознанія своего ничтожества, нравственной немощи, вытекающей изъ природной ограниченности человѣка. Но вмѣстѣ съ этимъ человѣкъ переживаетъ въ религіи свѣтлое и жизнерадостное чувство возвышенія къ Богу, приближенія къ Нему. Внутренняя основа религіи не состоитъ только въ сознаніи нашей зависимости отъ безмѣрно превосходящей насъ силы. Въ чистомъ своемъ видѣ религіозное состояніе сводится къ радостному ощущенію, что есть существо, безконечно лучшее, чѣмъ я самъ. Поэтому опредѣленіе Шлейермахеромъ религіи, какъ чувства безусловной зависимости, должно быть дополнено указаніемъ на другую существенную сторону религіи — чувство свободы. Только благодаря этой послѣдней сторонѣ, и можно приписать религіи то одушевляющее вліяніе, которое Шлейермахеръ безуспѣшно старался объяснить чувствомъ зависимости. Религіозное чувство характеризуется сыновнимъ чувствомъ преданности и любви къ Богу, которое возможно лишь при свободѣ. Даже въ религіозномъ настроеніи дикарей, при всемъ преобладаніи чувства зависимости, пассивности, обнаруживается нѣкоторая самодѣятельность. И у нихъ выражается идея свободнаго союза съ Божествомъ, хотя и въ грубой формѣ договора съ богами, основаннаго на взаимныхъ выгодахъ.

Эстетическій взглядъ Шиллера и Гёте на религію. Одну изъ разновидностей теоріи о чувствѣ, какъ источникѣ религіи, представляетъ эстетическій взглядъ Шиллера и Гёте на религію. Въ основѣ религіи лежитъ чувство прекраснаго. Въ мірѣ отъ вѣка царитъ чудная гармонія, которая собственно и есть Божество. Постигненіе этой міровой гармоніи, воспріятіе ея человѣческимъ духомъ, — вотъ въ чемъ состоитъ религія. Новѣйшее религіозное невѣріе указываетъ на искусство, какъ на нѣчто, прямо способное измѣнить религію. Въ виду этого необходимо уяснить отличительныя особенности религіи отъ искусства и показать различіе религіознаго и эстетическаго чувства.

Искусство такъ же, какъ философія и религія, составляетъ самостоятельный элементъ человѣческаго духа, корень котораго лежитъ въ свободномъ творествѣ. Несомнѣнно, что религія всегда была высшимъ вдохновляющимъ началомъ

для художниковъ, но художникъ не изъ одной религіи черпаетъ предметы для вдохновенія; онъ обращается и къ жизни, и даже къ матеріальной природѣ. Все, что носить на себѣ слѣды красоты, принадлежитъ ему, какъ его собственное достояніе. Значить, область эстетики значительно шире религіи, которая вращается въ области сверхчувственного. Но и по существу своему эстетическое чувство отличается отъ религіознаго. Эстетическое чувство обязано своимъ происхожденіемъ потребности въ гармоніи и порядкѣ. Сущность его состоятъ въ ощущеніи прекраснаго, т.-е. гармоническаго сочетанія идей съ формою, заражающаго другихъ тѣми чувствами, которыя пережилъ художникъ. Всякое произведеніе мы называемъ художественнымъ, удовлетворяющимъ эстетическое чувство, коль скоро оно посредствомъ движеній, линий, красокъ, звуковъ, образовъ, выраженныхъ словами, передаетъ чувства такъ живо и наглядно, чтобы другіе испытали ихъ. Но при пробужденіи эстетическаго чувства вовсе не предполагается неизбѣжной необходимости входить въ какія-либо отношенія съ предметами, возбуждающими его. Могучая глыба утеса, хотя красива, не тянетъ къ себѣ. Характерная особенность религіознаго чувства состоятъ въ стремленіи къ живому общенію съ Богомъ. Если созерцаніе художественнаго произведенія и можетъ пробудить безотчетный порывъ къ высшему, идеальному міру, — въ религіи этотъ порывъ находитъ себѣ полное удовлетвореніе. Поэтому и нравственное дѣйствіе религіи несравненно сильнѣе дѣйствія искусства. Извѣстно, что религія грековъ почти вся сливалась съ искусствомъ. Но изъ этой „художественной“ религіи не происходило глубокой нравственно-жизненной силы. Мы видимъ, что самый художественный народъ въ древнемъ мірѣ — греческій — отнюдь не былъ въ то же время самымъ нравственнымъ народомъ. Искусство не разрѣшаетъ для человѣка загадки жизни, не освобождаетъ его отъ угрызеній совѣсти и не даетъ тѣхъ благодатныхъ духовно-врачующихъ средствъ, которыми религія поддерживаетъ и укрѣпляетъ человѣка въ нравственной жизни.

Ученіе Гегеля о религіи. Гегель (1770—1831 гг.) по своему философскому направленію является представителемъ идеалистическаго пантеизма. Божество, или абсолютное начало, по ученію Гегеля, есть не иное что, какъ всецѣло отвле-

ченное понятіе или абсолютная идея. Эта абсолютная идея, раскрываясь безсознательно въ мірѣ, достигаетъ самосознанія въ человѣкѣ; только въ человѣческомъ самосознаніи Богъ знаетъ о Себѣ. Такимъ образомъ религія, разсматриваемая съ феноменальной или человѣческой стороны, есть по Гегелю „возвышеніе конечнаго духа къ сознанію (познанію) Абсолютнаго, какъ своего, а вмѣстѣ и міроваго, истиннаго Существа“. Разсматриваемая же со стороны метафизической, она есть „знаніе Абсолютнаго о себѣ самомъ въ духѣ конечномъ и чрезъ него“.

Такое понятіе о религіи рѣшительно противорѣчитъ общему дѣйствительному религіозному сознанію. Вѣдь религія только и возможна при связи двухъ существъ: Бога, какъ почитаемаго, и человѣка, какъ почитателя. Быть въ одно и то же время одному лицу и тѣмъ и другимъ психологически невозможно. Богъ — существо неограниченное, человѣкъ же — существо ограниченное во всемъ. Ограниченность послѣдняго, а также грѣховность, несовершенство, при самомъ тѣсномъ единеніи его съ Божествомъ, предполагаетъ между ними извѣстное разстояніе, препятствующее сліянію ихъ между собою и уничтоженію человѣческой личности въ Личности божественной. Если выходить изъ понятія Гегеля о религіи, то можно прийти къ обоготворенію человѣка, его „я“, т.-е., слѣдовательно къ атеизму, какъ это и сдѣлалъ совершенно послѣдовательно Фейербахъ. Если абсолютное, по Гегелю, приходитъ къ своему полному осуществленію и самосознанію только въ человѣкѣ, то онъ, одинъ и единственно, и есть самое это абсолютное.

Отождествивши Божество съ абсолютной идеей, Гегель, естественно, не могъ смотрѣть на религію, какъ на живой союзъ съ Божествомъ, обнимающій собою всѣ способности и стороны душевной жизни человѣка. По отношенію къ отвлеченной идеѣ возможно только познаніе ея. Поэтому органомъ и источникомъ религіи по Гегелю является разумъ, мышленіе человѣка, достигающее познанія объ абсолютномъ въ своемъ духѣ. Религія въ сущности тождественна съ философіей. Разница между ними заключается только въ томъ, что религія есть низшая степень познанія, а философія — высшая. Это потому, что религія выражаетъ абсолютное въ низшей формѣ чувственныхъ образовъ, конкретныхъ представленій, а философія обнимаетъ абсолютное въ формѣ понятій.

Такое возрѣніе Гегеля на религію, собственно говоря, уничтожало ее, лишало ее всякаго значенія. Если религія есть низшая форма сознанія, переходная къ философіи, то она имѣетъ временное значеніе и не служитъ полнымъ выраженіемъ истины. Самъ Гегель остановился съ приложеніемъ такого вывода къ религіи высшей — христіанской. Философія не стремится ниспровергнуть религіи, а хочетъ только перевести истину, въ ней заключенную, въ форму идеи. Гегель, поэтому, не отрицаетъ догматовъ христіанскихъ, но рассматриваетъ ихъ, какъ символы или образы, къ которымъ нужно прилагать спекулятивную мѣрку разума. Такъ, въ ученіи о Троичности можно видѣть три момента развитія абсолютной идеи и т. п. Но въ своемъ спекулятивномъ (умозрительномъ) пылу Гегель упустилъ изъ виду, что для вѣрующаго въ откровеніе догматъ представляется чѣмъ-то бѣльшимъ простаго образа. Всякая положительная религія придаетъ догматамъ не символическое, а дѣйствительное значеніе; только подъ этимъ условіемъ откровеніе можетъ имѣть дѣйствительную цѣну. Спекулятивный методъ въ богословіи не оправданъ дѣломъ. Спекулятивное богословіе лишило насъ живого христіанскаго Бога. Оно не дало намъ и философскаго объясненія христіанскаго ученія, потому что абсолютное не умѣщается въ рамкахъ ограниченнаго, и необъятное не обнимается разумомъ. Догматы вѣры потеряли въ немъ свойственное имъ богословско-христіанское содержаніе и сохранили лишь богословскую терминологію. Гораздо послѣдовательнѣе были, поэтому, ученики Гегеля, предпринявшіе прямо разрушительную работу противъ христіанства (Штраустъ, Фейербахъ).

Но и помимо этого основная мысль Гегеля объ ограниченіи религіи разумомъ, знаніемъ невѣрна. Кто не знаетъ, что можно быть весьма свѣдущимъ и глубокимъ богословомъ и однако вовсе не отличаться теплотою и живостію религіознаго чувства и надлежащими религіозно-нравственными движеніями воли? И наоборотъ, развѣ люди вовсе необразованные не обнаруживаютъ иногда такой горячности религіознаго чувства и благочестивой настроенности воли, какихъ не бываетъ замѣтно въ самыхъ глубокихъ и ученыхъ мыслителяхъ? Религіи нельзя научиться, какъ всякой другой наукѣ — физикѣ, математикѣ и проч. Научное обра-

зованіе не дѣлаетъ человѣка религіознѣе и благочестивѣе, и наука не въ состояніи замѣнить религію. Одинъ изъ современныхъ французскихъ критиковъ (Брюнетьеръ) такъ характеризуетъ духовный поворотъ въ Европѣ. „Недавно еще люди науки не отрицали высокаго значенія религій и религіознаго чувства въ исторіи человѣчества, но все-таки продолжали видѣть въ религіи лишь *зачаточный* періодъ разумной, сознающей себя жизни. Они думали, что цивилизація находится въ обратномъ отношеніи къ религіозной ревности, и что будущее принадлежитъ наукѣ. Но теперь раздаются голоса, что наука можетъ удовлетворить *отчасти* нашей любознательности, можетъ способствовать внѣшнему благоустройству жизни, но что она бессильна отвѣтить на главнѣйшіе запросы человѣческаго духа. И если справедливо, что наука рассчитывала занять мѣсто религіи, то нынѣ она надолго проиграла свою игру“.

Несомнѣнную заслугу Гегеля составляетъ то обстоятельство, что, рассматривая различныя положительныя религіи, какъ послѣдовательныя ступени или моменты, по которымъ наше сознаніе восходитъ до полной и совершенной идеи религіи, онъ впервые сдѣлалъ возможною философію религій, вмѣсто отрывочныхъ историческихъ изслѣдованій объ отдѣльныхъ религіяхъ. Въ исторіи развитія ихъ, дѣйствительно, можно подмѣтить извѣстнаго рода закономерность.

Ив. Николнъ.

Распространеніе вѣры въ обществѣ, какъ высшее призваніе женщины-христіанки.

(Напутственная рѣчь выпускнымъ воспитанницамъ Елисаветинской гимназіи¹).

Приидите, чада, послушайте мене, — еще разъ страху Господню научу вы (Пс. 33, 12); приидите, — преподамъ вамъ послѣдній, заключительный урокъ Закона Божія.

Не мало лѣтъ училъ я васъ религіи и основъ ея, *вѣрѣ*. Въ чемъ же и нынѣ, въ послѣдній разъ, долженъ наставить васъ, какъ не въ этой основѣ?

Ничего я такъ не желаю вамъ, какъ того, чтобы вы хранили и развивали въ себѣ вѣру. Ни одному человѣку нельзя прожить безъ вѣры, если только не желаетъ онъ утратить свое *человѣческое* достоинство, и къ извѣстной вѣрѣ, къ извѣстнымъ основнымъ убѣжденіямъ, долженъ прийти всякій хотя сколько-нибудь мыслящій человѣкъ (даже тѣ, которые называютъ себя невѣрующими, на самомъ дѣлѣ во что-либо вѣрують, — только, къ сожалѣнію, не въ то, во что *должно* вѣровать). Но вы лично можете воскликнуть словами церковнаго пѣснопѣнія: *обрѣтохомъ вѣру истинную!* Вы родились и воспитаны въ совершеннѣйшей религіи, православно-христіанской, обучены той „вѣрѣ евангельской“ (Филип. 1, 27), которая представляетъ высшую, вѣчную и неизмѣнную истину, принесенную намъ Господомъ съ неба. Вамъ нѣтъ нужды искать какой-либо вѣры, а должно только хранить и усовершенствовать ту, въ которой вы наставлены. Вамъ

¹) Произнесена 25 мая 1902 г. въ домовой Елисаветинской гимназической церкви.

должно только во всю жизнь вашу твердо помнить и исполнять завѣтъ Христа Спасителя, данный въ прощальной бесѣдѣ Юго съ апостолами: *върууйте въ Бога, и въ Мя върууйте* (Іоан. 14, 1). Идите же изъ школы вѣрующими христіанками и сохраните въ жизни ту вѣру, въ которой были наставлены. Храненіе христіанской вѣры придастъ высшій смыслъ вашей личной жизни, потому что только эта вѣра истинно просвѣщаетъ человѣка, открываетъ ему должный путь жизни и даетъ опору въ ней. Оно же приведетъ васъ къ возможно большому счастью въ жизни (а кто изъ васъ не желаетъ его себѣ?). Залогъ такого счастья — въ вѣрѣ, такъ какъ она именно является основою и корнемъ того *благочестія*, которое, по словамъ св. апостола Павла, *на все полезно есть, обѣтованіе имѣющее живота нынѣшняго и грядущаго* (1 Тим. 4, 8). „Вѣра, — справедливо говоритъ св. Іоаннъ Златоустый, — есть глава и корень; если ты сохранишь ее, то, хотя бы и все потерялъ, опять все пріобрѣтешь съ большею славою“¹⁾. Поэтому твердо запомните: пребудете въ жизни вѣрующими христіанками, — будете въ возможно большей степени счастливы; не будете такими, не сохраните въ себѣ вѣры, — такъ или иначе сами навлечете на себя погибель. Помните слова Господа: *иже въру иметъ, спасенъ будетъ, а иже не иметъ вѣры, осужденъ будетъ* (Мрк. 16, 16).

Храня въ себѣ „вѣру евангельскую“, всегда старайтесь предносить предъ собою и евангельскіе образцовые примѣры женской вѣры. Нужно ли распространяться о томъ, что высшій, совершеннѣйшій образецъ такой вѣры дала преблагословенная въ женахъ, пресвятая Дѣва Марія, о которой сказано: *блаженна въровавшая, яко будетъ совершеніе глаголаннѣмъ ей отъ Господа* (Лук. 1, 45)! Послѣ пресвятой Богородицы да будетъ всегда памятнымъ для васъ образъ праведной и богомудрой Елисаветы, небесной покровительницы нашей гимназіи, которая явилась первой (изъ людей) проповѣдницею высочайшаго христіанскаго догмата о Боговоплощеніи, воскликнувъ при встрѣчѣ съ Богоматерью: *откуда мнѣ сіе, да пріиде Мати Господа моего ко мнѣ!*

¹⁾ Бесѣда на св. еванг. Маттея, XXXIII. Творенія св. Іоанна Златоуста въ русск. переводѣ, т. VII, стр. 364. С.-Пб. 1901.

(Лук. 1, 33). Не забудьте Марію, сестры Лазаря, которая, глубоко вѣруя въ Господа, любила садиться у ногъ Его, чтобы слышать слово Его (Лук. 10, 39). Не забудьте и сестры ея, Марѳы, которая хорошо усвоила извѣстный урокъ Господа о томъ, что не нужно предаваться житейской многопопечительности въ ущербъ слышанію слова Божія, и по смерти Лазаря въ разговорѣ съ Господомъ показала въ себѣ духовную разсудительность, не меньшую Маріиною (Іоан. 11, 21—27). Подражая имъ, преуспѣвайте и усовершеншайтесь въ христіанской вѣрѣ и разумніи.

Но, храня и развивая въ себѣ вѣру, вы не личной только вашей жизни сообщите смыслъ и залогъ счастія: своею личною вѣрою вы можете принести высшую (съ христіанской точки зрѣнія) пользу *обществу* (а ваша жизнь отнынѣ будетъ не личною только, а болѣе или менѣе общественною, и вы сами, конечно, воодушевлены въ настоящее время желаніемъ быть полезными членами общества). Вы можете распространять вѣру въ обществѣ и тѣмъ осуществлять высшее (не личное только, но и общественное) призваніе женщины-христіанки. На эту важную сторону дѣла желаю обратить особенное вниманіе ваше.

Св. Евангеліе прямо указываетъ примѣръ „женъ-благовѣстницъ“¹⁾ христіанской вѣры въ лицѣ св. мѣроносицъ. Когда эти св. жены рано утромъ въ день воскресенія Христа устремились ко гробу Господню, явившійся имъ ангель, возвѣстивъ, что Христосъ воскресъ, повелѣлъ имъ быть благовѣстницами этого величайшаго событія: *скоро шедше*, сказалъ онъ, *рцйте ученикомъ Его, яко воста отъ мертвыхъ, и се варяетъ вы въ Галилеи* (Мѣ. 28, 6—7). Онѣ со страхомъ и радостію великою побѣжали отъ гроба исполнить повелѣніе ангела; но, такъ какъ страхъ и радость боролись въ нихъ между собою и страхъ бралъ верхъ надъ радостію, то сперва онѣ *никомуже ничтоже рѣша, бояхубоя* (Мрк. 16, 8). Но вотъ является имъ (первымъ изъ всѣхъ людей) Самъ воскресшій Господь, говоритъ имъ: *радуитесь*, и, лишь только онѣ хотя немного успѣли излить свою радость и любовь предъ Нимъ, даетъ имъ то же самое повелѣніе, какое ранѣе слышали онѣ отъ ангела

¹⁾ 2-я хвалитная стихира во св. Пасху.

(и которое, конечно, отъ Него же исходило): *не бойтесь: идите, возвестите братіи Моей, да идутъ въ Галилею, и ту Мя видятъ* (Мѡ. 28, 9—10). И послѣ того мурноносицы смѣло идутъ къ ученикамъ Христовымъ и дѣйствительно являются предъ ними „женами благовѣстницами“, а одна изъ нихъ, св. Марія Магдалина, спустя нѣкоторое время не убоилась предстать съ своею проповѣдію о воскресшемъ Христѣ предъ лице самого императора Тиверія и за свои проповѣдническія заслуги получила наименованіе „равноапостольной“. Были и другія св. жены, подражавшія мурноносицамъ въ благовѣстничествѣ и также получившія наименованія „равноапостольныхъ“ (св. Фекла и Нина). Конечно, эти примѣры женскаго „благовѣстничества“ — особенные, исключительные. Но глубоко вѣрующія женщины-христіанки, и не выходя изъ условій обыкновенной жизни, не принимая на себя особаго миссіонерскаго подвига, могли и нынѣ могутъ предлагать „братіи“ Христовой „итти въ Галилею видѣть Иисуса“. Не призванныя къ вѣроучительству церковному (1 Кор. 13, 34), онѣ могутъ дѣлать это, пользуясь своимъ нравственнымъ вліяніемъ въ обществѣ. Мужчины и женщины по самой природѣ поставлены въ неразрывное единство между собою (Быт. 2, 8), находятся подъ взаимнымъ духовнымъ вліяніемъ. Мужчины, являясь возбудителями новыхъ духовныхъ движеній въ человечествѣ, по своему вліянію на женщинъ вовлекаютъ ихъ въ эти движенія. Но и женщины, глубоко воспринимая извѣстныя новыя мысли и образуя изъ себя наилучшую среду для закрѣпленія ихъ въ человечествѣ, въ свою очередь какъ бы возвращаютъ мужчинамъ полученное отъ нихъ, когда впоследствии благотворно, своимъ личнымъ примѣромъ, вліяютъ на тѣхъ мужчинъ, которые сами по какимъ-либо причинамъ уже отделились отъ извѣстнаго духовнаго движенія или изменили ему. Такъ — и въ христіанствѣ. Воспринявъ новое ученіе отъ Христа, св. апостоловъ и пастырей Церкви, убравъ его въ заветныя тайники сердца, женщины-христіанки нерѣдко своимъ нравственнымъ воздѣйствіемъ и примѣромъ распространяли это ученіе среди невѣровавшихъ мужчинъ. Точно такъ же и нынѣ личная пламенная вѣра женщинъ-христіанокъ благотворнѣйшимъ образомъ можетъ дѣйствовать не только на другихъ женщинъ, но и на муж-

скую половину рода человѣческаго. Въ этомъ смыслѣ и нынѣ женщины буквально посылаются, какъ св. мѣроносицы, къ *ученикамъ* (а не ученицамъ) Христовымъ.

Особенно удобные пути для благовѣствованія и распространенія вѣры въ обществѣ открываются для женщинъ-христіанокъ чрезъ жизнь семейную (а извѣстная истина, — что семья есть основа общества и что польза, приносимая семьѣ, есть потому польза общественная). Эти пути: 1) воздѣйствіе на супруговъ и 2) воспитаніе дѣтей, и по указаніямъ природы, и по условіямъ общественной жизни лежащее болѣе всего на обязанности матерей. Чтобы яснѣе представить первый изъ этихъ путей, стоитъ только вспомнить вамъ слова св. апостола Павла, что „не вѣрующій мужъ освящается женою вѣрующею“ (1 Кор. 7, 14) и что въ этомъ смыслѣ вѣрующая жена можетъ „спасти“ своего мужа (—, 16), приведя его къ спасающей вѣрѣ своимъ личнымъ примѣромъ и нравственнымъ воздѣйствіемъ (припомните державныхъ мужей, принявшихъ христіанство и распространившихъ его въ своихъ странахъ подъ ближайшимъ воздѣйствіемъ своихъ женъ, ранѣ ихъ воспринявшихъ христіанскую вѣру; припомните св. Нонну, обратившую въ православіе своего мужа-сектанта). Что касается воспитанія дѣтей въ духѣ вѣры, въ направленіи религіозно-нравственномъ, то какое великое значеніе для такого воспитанія имѣетъ вѣра христіанской матери (и вообще семейной воспитательницы), вы хорошо знаете, и по существу дѣла, и по историческимъ примѣрамъ, изъ моихъ уроковъ вамъ по религіозно-нравственной педагогикѣ ¹⁾, такъ что мнѣ нѣтъ нужды распространяться теперь объ этомъ.

Кромѣ семьи вѣра и можетъ, и должна благовѣствоваться женщинами христіанками въ школѣ, приготовляющей членовъ общества. Прежде всего женщины въ школѣ могутъ быть въ прямой роли воспитательницъ, и въ такомъ случаѣ, разъ онѣ вѣрующія христіанки, воспитываютъ дѣтей такъ же, какъ и въ семьѣ, въ духѣ вѣры христіанской. Но и въ томъ случаѣ, если онѣ вступаютъ въ школу въ ка-

¹⁾ Такая педагогика составляетъ центръ тяжести въ преподаваемомъ въ VIII педагогическомъ классѣ гимназій Мин. Нар. Просв. курсѣ „Методики Закона Божія“.

чествѣ „учительницѣ“, открывается для нихъ возможность своимъ личнымъ примѣромъ и наставленіями вносить вѣру въ міръ школы, въ юныя души учащихся. Ученіе вообще нельзя отдѣлять отъ воспитанія. Лица обучающія, исполняя свою спеціальную обязанность развитія дѣтскаго ума, сообщенія дѣтямъ извѣстныхъ знаній, имѣють множество случаевъ для воздѣйствія не на одинъ только умъ, но и на всѣ другія душевныя силы учащихся, — иначе сказать, для того, чтобы не только учить, но и воспитывать въ томъ или другомъ направленіи. Поэтому и въ отношеніи къ религіозно-нравственному воспитанію въ большую ошибку впадаютъ тѣ, которые говорятъ, что обязанность такого воспитанія лежитъ исключительно на пастыряхъ-законоучителяхъ и что прочимъ учащимъ и воспитывающимъ лицамъ можно совсѣмъ ничего не дѣлать для такого воспитанія. Пастыри-законоучители суть преимущественныя и руководящія религіозно-нравственныя воспитатели, однако — не исключительныя. И всѣ прочія учащія и воспитывающія лица обоаго пола въ школахъ *христіанскихъ* должны дѣйствовать въ одномъ съ ними направленіи и всячески помогать имъ, пользуясь множествомъ открывающихся случаевъ къ религіозно-нравственному воздѣйствію на души учащихся. У глубоко вѣрующихъ „учащихъ“ такое воздѣйствіе является безъ всякихъ внѣшнихъ регламентацій, прямо въ силу того, что ихъ собственныя души преисполнены вѣры, представляютъ изъ себя источники „воды живой“, а ихъ истинная любовь къ дѣтямъ побуждаетъ излить „рѣки“ этой „воды живой“ (Іоан. 7, 38) на нивы юныхъ дѣтскихъ душъ. Потому и при исполненіи своего спеціального долга обученія (и какому угодно предмету) они не удержатся, чтобы при благоприятныхъ случаяхъ не сказать чего-либо о Богѣ, о Христѣ, и не благовѣствовать вообще вѣру христіанскую. Вотъ почему нѣкоторыя вѣрующія христіанки являлись „добровольцами“ въ дѣлѣ распространенія вѣры среди учащихся даже *путемъ литературнымъ*, составляя и издавая пособія (и даже учебники) по Закону Божію, а другія съ такимъ своимъ литературнымъ воздѣйствіемъ выступали и за предѣлы школы, являясь вообще писательницами въ религіозно-нравственномъ (и притомъ христіанскомъ) духѣ (при общемъ широкомъ развитіи литературы для вѣрующихъ христіанокъ открывается и такой

путь литературнаго „благовѣствованія вѣры“ въ обществѣ, хотя, конечно, этотъ путь — сравнительно для немногихъ).

Вотъ и предъ вами, дорогія воспитанницы, открывается теперь не личное только, а и общественное призваніе такимъ или инымъ путемъ (изъ выше указанныхъ) *нести вѣру въ общество* и тѣмъ приносить ему великую пользу. Старайтесь же выполнять это высшее свое земное призваніе. Идя въ міръ, несите въ него христіанскую вѣру. При этомъ *не бойтесь*, — нужно и вамъ прибавить это ободреніе, сказанное Господомъ св. женамъ мученицамъ (Мѡ. 28, 10), — не бойтесь того, что въ мірѣ „не во всѣхъ вѣра“ (2 Сол. 3, 2), что есть въ немъ и ложные учителя, и соблазнитель. Не бойтесь: *яко болій есть Иже въ васъ, нежели иже въ міръ* (1 Іоан. 4, 4), и дерзновенно исповѣдуйте свою вѣру предъ людьми. Горячая, искренняя вѣра всегда способна одержать побѣду надъ міромъ невѣрія и заблужденій (1 Іоан. 5, 4).

Помните, что высокое призваніе быть „женами благовѣстницами“ христіанской вѣры указано Самимъ Господомъ въ словахъ, сказанныхъ св. мученицамъ. Это — *Христовъ заветъ* женщинамъ-христіанкамъ. Внимая этому завету нашего общаго *Начальника вѣры* (Евр. 12, 2), и мы, пастыри Его св. Церкви, разъ привлекаемся къ участію въ женскомъ воспитаніи, стараемся не только утвердить вашу личную вѣру, но и пробудить въ васъ самихъ ревность къ благовѣствованію вѣры среди другихъ указанными выше способами.

Впрочемъ, не лишне и не безынтересно будетъ отмѣтить, что и помимо пастырей находятся серьезно и по-христіански мыслящіе люди, которые указываютъ на призваніе христіанскихъ женщинъ, какъ благовѣстницъ и распространительницъ вѣры. Для примѣра укажу вамъ на нашего отечественнаго философа Владимира С. Соловьева. Разсуждая о „женскомъ вопросѣ“, онъ выразилъ ту мысль, что смыслъ современнаго „женскаго движенія“ долженъ состоять въ томъ, чтобы „приготовить новыхъ женъ мученицъ“ для оживленія въ обществѣ христіанскихъ идей¹⁾. Но что говорить о мыслителѣ нашей русской, православной страны? Даже во Франціи, гдѣ распространились невѣріе, безрелигіозное воспи-

¹⁾ См. 3-е изъ его „Семи пасхальныхъ писемъ“ (отъ 1897 г.), помѣщенныхъ въ приложеніяхъ къ его послѣдней книгѣ „Три разговора“. С.-Пб. 1900, стр. 255. Правда, Соловьевъ выражается уже слишкомъ сильно: „Смыслъ нынѣшняго

таніе, школьное обученіе „безъ Бога“, со всѣми гибельными ихъ послѣдствіями, раздаются голоса, указывающіе, что спасеніе общества — въ вѣрѣ женщины. Такъ, ровно годъ тому назадъ, въ извѣстномъ журналѣ „Обозрѣніе двухъ міровъ“, французскій писатель Стефанъ Лями, изобразивъ гибельные плоды невѣрія и безрелигіознаго воспитанія и обученія, надежду спасенія возложилъ на женщину, характеризуя ее, какъ „естественнаго врага безвѣрія“ и „религіозный резервъ рода человѣческаго“. Лями указываетъ призваніе женщины въ нравственномъ вліяніи ея на общество, для котораго она должна сдѣлаться „совѣстію“, и въ мужественной борьбѣ ея противъ всего, что подрываетъ вѣрованія. Онъ вспоминаетъ, какъ языческій ораторъ Ливаній въ объясненіе неудачной попытки Юліана Отступника ниспровергнуть христіанство и реформировать язычество воскликнулъ: „Какія жены у этихъ христіанъ!“ и выражаетъ пожеланіе, чтобы и современные Ливаніи увидѣли крушеніе „новаго язычества“ и, сознавъ, что оно послѣдовало въ силу твердой вѣры христіанскихъ женщинъ, вынуждены были и по отношенію къ современности повторить: „Какія жены у этихъ христіанъ!“¹⁾

Слѣдуетъ отмѣтить, что Лями, говоря о побѣждающей вѣрѣ женщины, и сообразно съ высшимъ назначеніемъ чело-вѣка, стремящагося къ совершенству, и по потребностямъ времени, разумѣетъ подъ нею вѣру не простую, безотчетную,

женскаго движенія — приготовить новыхъ жень муриносиць для предстоящаго воскресенія всего христіанства“. Онъ, какъ извѣстно, проповѣдывалъ какой-то новый образъ пониманія, усвоенія и осуществленія вѣчнаго слова истины (христіанской)“, и говорилъ, что „наше разумѣніе“ его „устарѣло“ (тамъ же, стр. 254—255). Это своеобразный и произвольный пунктъ въ разсужденіяхъ Соловьева. Не раздѣляя его, мы въ данномъ случаѣ цѣнимъ только ту основную мысль Соловьева, что женщина призвана быть благовѣстницей вѣры христіанской.

¹⁾ См. изданіе К. П. Побѣдоносцева, „Призваніе женщины въ школѣ и обществѣ“ (М. 1901 г.), содержащее переводъ статьи С. Лями, изъ апрѣльской книжки журнала „Revue de deux Mondes“ 1901 г., сдѣланный покойнымъ уже теперь С. А. Рачинскимъ, стр. 50—51, 61—62. Нужно замѣтить, что самый переводъ этотъ, сдѣланный для русской публики (можно сказать, „лебединая пѣснь“ Татевскаго педагога-подвижника, высокаго ревнителя вѣры), и изданіе его К. П. Побѣдоносцевымъ, какъ отвѣчающаго „потребностямъ и запросамъ нашего времени“ (см. предисл.), является тоже выразительнымъ призывомъ нашихъ русскихъ женщинъ къ выполненію ими ихъ высокаго призванія „жень благовѣстницъ“.

но глубоко сознательную. Онъ взываетъ не къ одному только чувству женщины, но и къ ея разуму, и сообразно съ твердо обозначившимся стремленіемъ женщины къ *высшему* образованію, одинаковому съ мужскимъ, желаетъ, чтобы она противопоставила „новому язычеству“ не одну только вѣру, но синтезъ вѣры и науки. Думаю, что нужно согласиться съ нимъ, чтобы избѣжать такого рода возраженій: „Женщина потому „естественный врагъ безвѣрія“, что она не можетъ такъ разумно отнестись къ вѣрѣ, какъ мужчина, что она живетъ болѣе сердцемъ; въ такомъ случаѣ ея тяготѣніе къ вѣрѣ не можетъ быть истинной, объективной защитой вѣры; вѣруя подъ ея воздѣйствіемъ, мужчина просто подчиняется „природному вліянію женщины на мужчину“, ради котораго онъ соглашается на то, что ему не свойственно, а свойственно только существу слабому“. Одинаковымъ съ мужскимъ отношеніемъ женщины къ религіи, защитою съ ея стороны вѣры не по одному чувству, но по разумно-сознательному убѣжденію, — такія возраженія совершенно устраняются. Конечно, такая разумно-сознательная вѣра — дѣло болѣе трудное, чѣмъ вѣра простая, безотчетная. Но нужно надѣяться, что Самъ Господь, Который далъ всѣмъ намъ разумъ для богопознанія (1 Иоан. 5, 20) и для Котораго о Христѣ Иисусѣ нѣсть мужескій полъ, ни женскій (Гал. 3, 28), Своею благодатію просвѣтитъ и женщину въ равной степени, какъ и мужчину, и дастъ ей „всякое богатство совершеннаго разумѣнія“ (Колос. 2, 2).

Вы лично изъ уроковъ по богословію знаете, что вѣра христіанская не есть что-либо неразумное, не есть какое-то безотчетное чувство, что, напротивъ, она есть высшій „свѣтъ разума“ и потому можетъ соединяться съ высокимъ научнымъ образованіемъ. Вы нѣсколько подготовлены къ тому, чтобы вѣровать разумно-сознательно, „требующему у васъ отчета въ вашемъ упованіи дать отвѣтъ съ кротостію и благоговѣніемъ“ (1 Петр. 3, 15) и къ мнѣніямъ и возраженіямъ людей не вѣрующихъ отнестись критически¹⁾. При

¹⁾ Въ VIII классѣ женскихъ гимназій Мин. Нар. Просв. кромѣ „Методики Закона Божія“ проходитъ еще и богословскій теоретическій курсъ, излагающій основныя истины религіи вообще и христіанской — въ частности. Прохожденіе его съ привнесеніемъ въ извѣстной мѣрѣ элементовъ философскаго и апологетическаго весьма полезно для пріобрѣтенія воспитанницами вѣры сознательной.

помощи Божіей старайтесь въ этомъ отношеніи итти дальше и разумно-сознательною именно вѣрою противостойте невѣрію и заблужденіямъ.

Идите же съ Богомъ въ міръ, неся въ него свою вѣру. Раннимъ утромъ своей бодрой и неиспорченной юности наполните сосуды своихъ душъ благоуханнымъ мѣромъ вѣры, выходите съ нимъ на путь жизни въ срѣтеніе Господу, берегитесь, какъ бы на пути не расплескать эту драгоценность, и всемѣрно старайтесь, чтобы благоуханіе этого духовнаго мѣра распространялось вездѣ, гдѣ бы Господь ни привелъ вамъ жить и дѣйствовать! Аминь.

Священникъ *Сергій Страховъ*.

ОТДѢЛЪ II.

ХРИСТОСЪ ВЪ РУССКОЙ ПОЭЗИИ.

„Поэтъ, говоритъ Бѣлинскій, — существо высшаго рода: онъ глубже чувствуетъ и больше видитъ. Будучи одаренъ всѣми силами духа въ высшей степени, онъ въ минуты вдохновенія можетъ возноситься прѣвыше всѣхъ къ небу“. Поэтому человѣчеству еще въ глубокой древности заявило, что „божественнымъ вдохновеніемъ творять поэты“¹⁾, и во всѣ времена чутко прислушивалось и прислушивается къ голосу поэзіи. Если же вообще поэзія — голосъ неба, то лирика, какъ жизнь и душа всякой поэзіи — по преимуществу. Въ эпосѣ и драмѣ поэтъ долженъ быть вѣрнымъ жизни, и потому онъ еще привязанъ къ землѣ. Въ лирикѣ же, гдѣ этого обязательства нѣтъ, онъ всѣми силами своего существа устремляется къ небу, и

Его воскреснувшая сила
Мгновенно зрѣеть для чудесъ²⁾.

И чѣмъ выше предметъ, тѣмъ сильнѣе, возвышеннѣе и чище выходитъ произведеніе поэта-лирика. Н. В. Гоголь объясняетъ эту духовную мощь тѣмъ, что поэты-лирики, особенно наши, видятъ всякій высокій предметъ въ его законномъ соприкосновеніи съ верховнымъ источникомъ лиризма — Богомъ. „Въ лиризмѣ нашихъ поэтовъ“, говоритъ онъ, „есть что-то такое, чего нѣтъ у поэтовъ другихъ націй, именно — что-то близкое къ библейскому, то высшее состояніе лиризма, которое чуждо увлеченій страстныхъ и есть твердый возлетъ въ свѣтъ разума, верховное торжество духовной трезвости“³⁾. Это свойство нашихъ лириковъ — возноситься и глубоко проникать въ минуты своего творчества въ смыслъ пред-

1) Платонъ.

2) Языковъ.

3) Гоголь, Сочиненія, изд. Маркса 1896 г., 5-й т., стр. 42.

метовъ и явленій возвышенныхъ побуждаетъ насъ съ интересомъ остановиться предъ ихъ твореніями и посмотрѣть, какую печать оставилъ на ихъ произведеніяхъ наивозвышеннѣйшій предметъ — Самъ Богъ-Слово.

Просматривая собранія стихотвореній нашихъ русскихъ поэтовъ, мы почти у каждаго изъ нихъ найдемъ нѣсколько произведеній, отмѣчающихъ то или иное событіе изъ жизни Христа, но ни одинъ изъ нихъ не дастъ намъ полнаго обзорнія всей Его жизни. Такая задача не по силамъ поэту, уже по тому одному, что лирическое вдохновеніе, достигая чрезвычайно высокой степени интенсивности, по самой природѣ своей не можетъ быть продолжительно. Поэты, измученные жизнью суровой, обращаются только къ глаголамъ вѣчнаго Слова за поддержаніемъ и благоговѣнно удивляются, какъ

„Здѣсь все въ чудно-сжатой картинѣ
Представлено Духомъ Святымъ:
И міръ, существующій нынѣ,
И Богъ, управляющій имъ,
И сущаго въ мірѣ значенье,
Причина, и цѣль, и конецъ,
И вѣчнаго Сына рожденье,
И крестъ, и терновый вѣнецъ“¹⁾

„Какая простота и правда въ строчкѣ каждой!
Такъ только святость говорить“²⁾...

Произведеніе божественнаго Духа возбуждаетъ въ поэтѣ только рядъ „думъ высокихъ и чудесныхъ“ и заставляетъ его познать печальную ничтожность мудрости земной предъ мудростію небесной³⁾. Смирненное сознаніе слабости и ничтожности человѣческаго ума предъ умомъ божественнымъ не подавляетъ, однако, въ поэтѣ его высокихъ думъ, такъ какъ на ряду съ глубокимъ смиреніемъ въ немъ живо стремленіе

Сердцемъ проникнуть въ святая святыхъ⁴⁾.

Отвѣтомъ на это стремленіе и является цѣлый рядъ произведеній, вдохновенныхъ великимъ образомъ Христа. Всѣ эти произведенія, какъ истинные перлы лирики, не велики по объему, но совокупность ихъ даетъ намъ дивный образъ Богочеловѣка.

1) Никитинъ, 7-е изд., 1-й т., стр. 52.

2) Кругловъ, „Любовь и истина“, стр. 18.

3) Пестряковъ.

4) Полонскій, изд. 1896 г., 2-й т., стр. 344.

Немного событій взято поэтами изъ жизни Христа, но зато взятыя освѣщены со всѣхъ сторонъ и украшены добавленіями, правда, иногда легендарными, но уясняющими предметъ и не противорѣчащими евангельскому духу. Въ стихотвореніяхъ, посвященныхъ земной жизни Спасителя, очень слабо отмѣчаются чудеса Его. Фактъ этотъ тѣмъ болѣе удивителенъ, что поэты все-таки любятъ говорить о божествѣ Христа. Признаки же Его божественности они охотнѣе указываютъ въ Его поведеніи въ важнѣйшіе моменты жизни, наружномъ видѣ, ученіи и вліяніи на окружающихъ, хотя доказательство чудесами было бы, можетъ быть, для большинства осязательнѣе.

Всего подробнѣе изложены въ нашей поэзіи начало и конецъ жизни Спасителя, такъ какъ тутъ всего лучше обрисовывается Христосъ, какъ совершенный Богъ и совершенный человѣкъ. Въ эти моменты самымъ яркимъ пламенемъ разгорается любовь Бого-человѣка къ не признавшему Его вначалѣ и распятому потомъ міру. Безпредѣльная любовь и безконечное милосердіе Сына Божія глубоко поражаютъ и увлекаютъ поэтовъ, такъ какъ и сами они исповѣдуютъ, что

Имъ жизнь дана, чтобы любить, —
Любить безъ мѣры, безъ предѣла¹⁾.

Эта самоотверженная любовь, проповѣдуемая поэтами въ лучшія минуты, остается недосыгаемымъ для нихъ идеаломъ, но отъ этого имъ еще дороже единственное осуществленіе его — Христосъ.

Самое рожденіе Сына Божія есть первое дѣло Его безконечной любви къ человѣческому роду, но въ то же время и величайшая побѣда или, по крайней мѣрѣ, начало побѣды человѣка надъ князьямъ міра — какъ рожденіе Сѣмени жены, Которое должно стереть главу змію. Напряженнѣйшее ожиданіе изстрадавшагося человѣчества разрѣшилось, а потому рождество Христово вызываетъ у поэтовъ цѣлую бурю восторговъ и настраиваетъ ихъ лиру на торжественный ладъ.

Великое не тщетно совершилось,
Не даромъ средь людей явился Богъ,
Къ землѣ не даромъ небо приклонилось,
И распахнулся вѣчности чертогъ.

¹⁾ Горбуновъ-Посадовъ, Сборникъ Бончъ-Бруевича, стр. 503.

Родился въ мірѣ свѣтъ, и свѣтъ отвергнуть тьмою,
 Но свѣтитъ онъ во тьмѣ, гдѣ грань добра и зла.
 Не властью внѣшнею, а правдою самою
 Князь вѣка осужденъ и всѣ его дѣла¹⁾.

Восторженно взывая о величїи событія, поэты въ то же время указываютъ на недостойный приѣмъ Христа людьми. Все человѣчество ждало, а только простые вилеемскіе пастухи да мудрецы чужой земли

Младенца чуднаго нашли
 И, передъ Нимъ во прахъ склонясь, легли
 И смиру, золото и ладанъ
 Къ Его подножью принесли²⁾.

Немногіе почли новорожденного Христа, но и это послужило поводомъ къ изгнанію Его изъ отечества. Міръ въ лицѣ своей власти сразу же сталъ въ непріязненные отношенія къ своему Создателю и Искупителю.

Чтобы сохранить Свою жизнь, воплотившійся Сынъ Божій долженъ былъ бѣжать со Своею пречистою Матерью въ Египетъ. Но и здѣсь Онъ подвергается опасности. Въ пустынѣ на великихъ путниковъ нападаютъ разбойники, отбираютъ осла и все ихъ несложное имущество. Только дивный видъ плачущаго Христа такъ поражаетъ разбойника, что онъ все отнятое возвращаетъ Маріи и Іосифу. Младенецъ заплакалъ. Разбойникъ подошелъ,

Взглянулъ на дивное Дитя,
 И такъ воскликнулъ въ себя:
 „Когда бъ и Самъ родился Богъ:
 Повѣрьте, быть бы Онъ не могъ
 Милѣ этого Младенца“³⁾!

Очень немногіе изъ людей въ бѣдномъ Младенцѣ увидѣли Бога. Ихъ растлѣнному уму была не понятна высшая духовная мощь и величїе Богочеловѣка. Зато сами неодушевленные предметы, около которыхъ приходилось быть Богомладенцу, испытывали нѣчто подобное разбойнику, смутно предчувствуя великую тайну. К. Р. передаетъ одинъ случай въ этомъ родѣ. Когда божественный Младенецъ и Его пречистая Матерь, утомившись отъ пути подъ знойнымъ

¹⁾ Вл. Соловьевъ, С.-Пб. 1900 г., стр. 84.

²⁾ Глинка, Жукъовъ, Библейскіе мотивы, стр. 4 и 8. Изд. Каспари 1898 года.

³⁾ Стих. Святогорца, стр. 144.

солнцемъ Египта, приютились между гранитными лапами сфинкса и позабылись сладостнымъ сномъ, самъ

Сфинксъ ощутилъ невнятнаго созданья прикосновенье,
И улыбнулся онъ, тайну пытаясь постичь искупленья¹⁾...

Въ легендахъ, передаваемыхъ поэтами, въ слабомъ Младенцѣ ясно проглядываетъ Богъ всяческихъ, хотя въ Евангелии и нѣтъ ничего подобнаго.

Къ этому же отдѣлу нужно отнести прекрасное стихотвореніе Глинки: „Сонъ Богомладенца“. Въ немъ изображенъ образъ спящаго Христа, не сохраненный Евангелиемъ. Глинка описываетъ намъ ви́шній видъ спящаго Христа, но его все время не оставляетъ мысль, что спящій Младенецъ въ то же время и истинный Богъ. И вотъ представляется поэту, что надъ божественнымъ Младенцемъ склоняются ангелы, и что во время сна

Съ кѣмъ-то Онъ, небесный,
Про небо говорить!
Онъ будто что-то слышать
За дальней вышиной,
Хоть грудь, чуть выблѣсь, дышитъ
Подъ дѣтской пеленой²⁾.

Младенецъ Христосъ, какъ настоящій человѣкъ, нуждается и во снѣ и въ отдыхѣ, но въ то же время Онъ — Сынъ Божій единю со Отцомъ и Духомъ. Связь Его съ небомъ неразрывна и во время сна.

Вотъ и всѣ стихотворенія, посвященныя дѣтству Спасителя. Не много ихъ, но въ какую чудную гармонию сливаются въ нихъ величайшее смиреніе Сына Божія, младенческая беспомощность, выражающаяся даже въ слезахъ, съ Его божественнымъ величіемъ и могуществомъ (въ самомъ безсиліи)!

Послѣ описанія младенчества Христа въ нашей лирикѣ сразу же начинается рядъ стихотвореній, относящихся къ открытому служенію Господа міру, что, конечно, весьма понятно, такъ какъ и Евангелие почти ничего не говоритъ объ отрочествѣ и юности Христа. Вступленію въ открытое служеніе міру предшествовало обнаруженіе величайшей нравственной мощи и безупречной святости Богочеловѣка во время искушеній въ пустыни. Искушеніямъ этимъ по-

¹⁾ К. Р. Второе изд. С.-Пб. 1889 г., стр. 99.

²⁾ Г л и н к а, Сборникъ Миткевича, стр. 89.

священо стихотвореніе Мея. Послѣ сорокадневнаго поста въ пустыни, на горѣ сошлись двое —

И Одинъ былъ блистательнѣй неба:
 Благодать изливалась изъ кроткихъ очей,
 И сіялъ надъ главою вѣнецъ изъ лучей;
 А другой былъ мрачнѣе Эреба:
 Изъ глубокихъ зеницъ вылетали огни,
 На челѣ его злоба пылала ¹⁾.

Этотъ другой собралъ теперь всѣ свои силы и рѣшилъ вступить въ открытую борьбу со Христомъ за обладаніе міромъ. Онъ хотѣлъ отклонить Христа отъ избраннаго Имъ пути служенія міру, дѣйствуя на человѣческую Его природу. И для этого собралъ главныя слабости плоти и представилъ ихъ въ такомъ невинномъ видѣ, что ни одинъ человѣкъ не смогъ бы устоять противъ ихъ, но тутъ предъ дьяволомъ былъ Богочеловѣкъ. И не только всѣ ухищренія плоти были отвергнуты, но и на предложеніе легчайшаго способа овладѣть міромъ былъ одинъ отвѣтъ:

Отойди отъ Меня, сатана ¹⁾!

Побѣда эта была настолько значительна, что духъ злобы больше не тревожилъ Христа. Минскій правда, представляетъ, намъ еще картину искушеній въ Геосиманскомъ саду предъ страданіями, но то искушеніе было совершенно иного рода. Оно было направлено болѣе на духовную, чѣмъ на тѣлесную природу Богочеловѣка. Кончилось оно, конечно, какъ и это, полнымъ пораженіемъ сатаны ²⁾.

Побѣдивши діавола, Христосъ является міру. Для этого Онъ приходитъ въ Виаавару, гдѣ Іоаннъ крестилъ. А Креститель предъ тьмами народа, бывшими тутъ, объявляетъ Христа Агнцемъ Божиимъ, отъ міра взимающимъ грѣхъ. Рассказывая объ этомъ событіи, одинъ изъ нашихъ поэтовъ воспроизводитъ образъ Господа въ это время и впечатлѣніе отъ Него въ слѣдующихъ стихахъ:

И Путникъ вдали показался
 Величественъ, тихъ, сановитъ,
 И шелъ Онъ, какъ Божія дума,
 Высокою тайной покрытъ.
 И вспыхнули разныя чувства
 На лицахъ людей и въ очахъ:
 То вѣра боролась съ невѣрьемъ,

¹⁾ Мей, Библейскіе мотивы, стр. 18.

²⁾ Минскій, стих. „Геосиманская ночь“, стр. 1 сб. „Новыя пѣсни“ 1901 г.

То съ сладкой надеждою страхъ.
 Пылливость лукаво глядѣла,
 И кротость смиренно ждала:
 Чтò скажетъ невѣдомый Путникъ,
 Какія проявить дѣла?
 Отъ Путника вѣяло жизнью,
 Зане — Онъ и живнѣ и любовь ¹⁾.

Глаголь Симеоновъ: *лежитъ Сей на паденіе и на возстаніе мно-
 гихъ во Израили и въ предметъ пререканій* (Ев. Лук. II, 34) —
 начинается исполняться. Одно появленіе Христа возбуждаетъ „раз-
 ные чувства“, ужъ заставляеть вѣру бороться съ невѣрьемъ. Слово
 Симеона, какъ мы увидимъ въ дальнѣйшихъ произведеніяхъ, по-
 взглядамъ поэтовъ, исполняется и въ настоящее время, хотя тайна,
 покрывавшая Путника, и открылась. Открываться она стала
 вскорѣ же послѣ явленія Господа міру въ Его дальнѣйшихъ сло-
 вахъ и дѣлахъ.

На ученіи Христа наши поэты не останавливаются подробно.
 Они или смиренно заявляютъ, что

Не передать словамъ людей
 Его божественныхъ рѣчей:
 Нѣма передъ ними рѣчь людская ²⁾,

или же буквально передаютъ содержаніе ученія по Евангелію. Всѣ
 они независимо отъ содержанія передаваемого ученія заявляютъ
 только, что Христосъ училъ народъ,

Любовью къ ближнимъ пламенѣя ³⁾,

и что главный предметъ Его ученія была любовь —

Онъ всѣ законы Моисея
 Любви закону подчинилъ,
 Не терпнть гнѣва Онъ, ни мщенья,
 Онъ проповѣдуетъ прощенье,
 Великъ за зло платитъ добромъ.

Для обличенія и прощенія грѣховъ Ему признанія не надо. —

Сердце мышленье отперто,
 Его пытающаго взгляда
 Еще не выдержалъ никто ⁴⁾.

¹⁾ Г л и н к а, Сборникъ Миткевича, стр. 92.

²⁾ Г л и н к а, Сборникъ Миткевича, стр. 119.

³⁾ Гр. А. К. Толстой, изд., 1882 г. 1-й т., стр. 32.

⁴⁾ А. Толстой, изд. 1882 г., 1-й т., стр. 32.

Слово Христа, одушевленное любовію и отмѣченное печатію высшего посланья, было настолько живо и дѣйственно, что часто у ногъ Господа и совершалось нравственное перерожденіе слушателей:

Передъ Благимъ
Врагъ обнималъ врага, какъ брата ¹⁾,

и у ногъ Его рыдали грѣшники, воскрешенные душой. Христосъ вѣщалъ слово истины высокой, растворенное самой искренней и самоотверженной любовію къ людямъ, а потому и неудивительно, что дѣйствіе Его рѣчей было необычайно. Обаяніе отъ Его словъ еще болѣе увеличивалось тѣмъ, что слово Христа никогда не расходилось съ жизнію. Жизнь Его была сплошнымъ дѣломъ любви и милосердія. —

Цѣля недугъ, врачуя муку,
Вездѣ Спасителемъ Онъ былъ,
И всѣмъ простеръ благоу руку
И никого не осудилъ ²⁾.

Изображая жизнь Христа, какъ сплошное дѣло любви, поэты-лирики никогда не останавливаются подробно на чудесахъ Господа, хотя въ нихъ проявляется та же любовь и милосердіе къ человѣческому роду. Въ большинствѣ случаевъ они или ограничиваются общимъ замѣчаніемъ, или же излагаютъ описанія по Евангелію безъ всякихъ замѣчаній, характеризующихъ Спасителя. Можетъ-быть, самое обиліе чудесъ и есть нѣкоторымъ образомъ причина этого явленія. Изъ всѣхъ чудесъ, отмѣченныхъ нашими поэтами, только воскрешеніе Лазаря нѣсколько выдѣлено Хомяковымъ. Философъ-поэтъ, рассказывая о томъ, какъ Господь сказалъ во время оно слово силы —

И сокрушенъ былъ плѣвъ могилы,
И Лазарь ожилъ и возсталъ ³⁾,

не удержался отъ аналогичной мысли, что Сынъ Божій всемогущъ и въ другой области. Стоить Ему сказать „встань“ душѣ моей —

И мертвая изъ гроба встанетъ
И выйдетъ въ свѣтъ Твоихъ лучей ⁴⁾.

Сравнительно слабо отмѣчая чудеса, какъ дѣла милости къ страждущему человечеству, и рѣдко пользуясь ими, какъ до-

¹⁾ Крестовскій, Сборникъ Митревича, стр. 125.

²⁾ А. Толстой, 1-й т., стр. 32, изд. 1882 г.

³⁻⁴⁾ Стихотворенія Хомякова, стр. 144.

казательствомъ божественности Иисуса Христа, такъ какъ для этого вполне достаточно послѣднихъ дней и воскресенія, — поэты весьма охотно говорятъ о Его милосердіи къ больнымъ душой. Вотъ передъ нами цѣлая серія стихотвореній, посвященныхъ прощенію грѣшницы. Озлобленная и разъяренная толпа привела ко Христу плачущую грѣшную (т.-е. уличенную въ предободѣніи) жену съ криками, что по закону Моисея она должна умереть.

На дикій гулъ угрозы,
 На эти слезы и на муку,
 Склонивъ главу Свою на руку,
 Глядѣлъ задумчиво Христось...
 Не гналъ Онъ грѣшницу сурово,
 Но на песокъ Своимъ перстомъ
 Чертилъ загадочное слово ¹⁾...

И, наконецъ, сказалъ народу, что кто изъ нихъ безгрѣшенъ, тотъ пусть первый броситъ камень въ блудницу, а Самъ снова наклонился и на землѣ перстомъ божественнымъ чертилъ.

Тогда съ печатью поношенья
 Совершились дѣти ухищренья,
 И передъ лицомъ Его одна
 Стояла грѣшная жена ²⁾,

воскрешенная душой и оставленная Спасителемъ для новой жизни. Прощеніемъ этой жены законъ Моисея былъ воочію подчиненъ закону любви и притомъ такъ, что превосходство послѣдняго признали и сами іудеи своимъ безмолвнымъ удаленіемъ. Этимъ, можетъ-быть, и объясняется особое вниманіе нашихъ поэтовъ прощенію грѣшницы.

Прощеніемъ другой грѣшницы вызвано замѣчательное произведеніе гр. Алексѣя Толстого. Стихотвореніе по своему высокому драматизму заслуживаетъ особеннаго вниманія, тѣмъ болѣе, что въ немъ описывается внѣшній видъ Христа въ зрѣлые годы. Передъ нашимъ взоромъ не женщина, случайно падшая и „понизившая въ стыдѣ голову“ ³⁾, но падшая и совершенно спокойно постоянно падающая.

Въ ней совѣсть сердца не тревожитъ,
 Стыдливо не вспыхаетъ кровь ⁴⁾.

1) Крестовскій.

2) Полежаевъ, Библейскіе мотивы, стр. 66.

3) Крестовскій.

4) А. Толстой, стр. 33, 2-й т.

Она довольна образомъ своей жизни и оправдываетъ его. Однимъ словомъ — предъ нами женщина, глубоко падшая и вовсе не думающая о раскаяніи. Толки о чудномъ галилейскомъ Мужѣ возбуждаютъ въ женѣ неудовольствіе, и она ваявляетъ, что если бы предъ сталъ предъ ней Учитель, то не смутилъ бы ея очей. Какъ бы въ отвѣтъ на вызовъ жены проходить Христосъ.

Въ Его смиренномъ выраженіи
Восторга нѣтъ, ни вдохновенья,
Но мысль глубокая легла
На очеркъ дивнаго чела.
Дѣлятся на двѣ половины
Его волнистые вьсы,
Поверкъ хитона упадая,
Одѣла риза шерстяная
Простою тканью стройный ростъ;
Въ движеньяхъ скромнень Онь и простъ;
Ложась вкругъ усть Его прекрасныхъ,
Слегка раздвоена брада.
Такихъ очей благихъ и ясныхъ
Никто не видѣлъ никогда ¹⁾.

Одинъ приходъ Его поразилъ сердца гостей, а взоръ, остановленный на дѣвѣ самохвальной, вызвалъ къ дѣятельности всѣ ея добрыя силы, подавленные грѣхомъ. Подъ вліяніемъ этого взора

Она постигла въ изумленьи,
Какъ много благъ и много силъ
Господь ей щедро подарилъ,
И какъ она восходъ свой ясный
Грѣхомъ мрачила ежечасно.
И ужась ея овладѣтъ ²⁾.

Но во взорѣ томъ вмѣстѣ съ карой было и милосердіе. И духовно-возставшая жена пала, рыдая, предъ святынею Христа. Не знаешь, чему тутъ больше удивляться: необыкновенному ли могуществу Его любящаго взгляда, или безконечному милосердію. Только еще проснулось въ женѣ раскаяніе и готовность измѣнить жизнь, какъ Онь уже прощаетъ ее и тѣмъ готовность эту превращаетъ въ непоколебимую рѣшимость. Отношеніе Христа къ людямъ и теперь остается такимъ.

Покорный рабъ страстей
Лжемудрствуя, Господь, я Твой законъ отринулъ,
Но Ты по благости безумца не покинулъ:

¹⁾ А. Толстой, изд. 1882 г., 2-й т., стр. 36.

²⁾ А. Толстой, стр. 37, 2-й т., 1882 г.

Лучами истины съ небесной высоты
 Мракъ сердца озарилъ, простарь,
 Всещедрый, руку,

и пробудилъ, какъ въ душѣ грѣшницы, ту скорби муку, въ которой ужъ начало исцѣленія и свѣтъ.

Помогъ постигнуть ложь и правдѣ вразумилъ,—

такъ описываетъ свое душевное состояніе одинъ изъ современныхъ поэтовъ ¹⁾.

Тайна, покрывавшая Богочеловѣка при Его вступленіи въ міръ, чрезъ разсмотрѣніе событій изъ Его жизни, передаваемыхъ поэтами, значительно открылась. Невѣдомый Путникъ, обрисованный въ стихотвореніяхъ, посвященныхъ младенчеству, почти равномѣрно со стороны Божества и человѣчества, въ произведеніяхъ, относящихся къ Его открытому служенію міру, является, главнымъ образомъ, какъ Богъ. Обнаруживъ въ побѣдѣ надъ искусителемъ свойство совершенной святости, въ Своемъ ученіи Онъ является премудрымъ, въ дѣлахъ — всемогущимъ и всевѣдущимъ Господиномъ жизни и смерти, въ ученіи и жизни — носителемъ самоотверженной любви и милосердія въ небывалой степени и мѣрѣ. Въ произведеніяхъ же, посвященныхъ послѣднему періоду Его жизни, и то и другое (Божество и человѣчество) получаетъ окончательное завершеніе. Въ послѣдніе дни земной жизни Христа всего лучше выясняется, какъ

Онъ, по Своей небесной волѣ,
 Грѣхи любовью превозмогъ,
 Приникъ страдальцевъ къ бѣдной догѣ,
 Какъ другъ и братъ, отецъ и Богъ ²⁾.

Страданія Христа начинаются еще до Его предательства, въ саду Геосиманскомъ. Здѣсь Онъ мысленно переживаетъ Свой будущія муки. Человѣческая природа Его заявляетъ о своихъ правахъ. Какъ Богъ, Онъ знаетъ, что скоро послѣдуетъ позорная смерть, а какъ человѣкъ — трепеталъ заранѣе, такъ какъ во всемъ живущемъ есть какая-то органическая боязнь смерти. Христу, привывшему созерцать безплотныя черты, впервые земля показала прекрасною ³⁾.

¹⁾ Кругловъ, „Любовь и истина“, стр. 36.

²⁾ Козловъ, Собраніе сочиненій, изд. Маркса, стр. 250.

³⁾ Минскій, „Новыя пѣсни“, изд. 1901 г., стр. 1.

Предъ Его всевидящимъ окомя предносилась картина слѣдующихъ дней: Онъ видѣлъ, какъ божественный Сынъ будетъ распятъ и

Умереть за общую свободу ¹⁾).

но Ему въ отвѣтъ проклятыя черни загромить. Христу такъ горько было видѣть злобу свѣта

За искупленіе Его ²⁾,

что Онъ просилъ Отца освободить Его отъ этой чаши, хотя тотчасъ и прибавлялъ:

Но если Твоему народу
Поворъ Мой славу принесетъ,
Пускай за общую свободу
Сынъ человѣческій умереть ³⁾!

Нестерпимы были муки Христа, но Онъ не отказывался отъ нихъ, если только онѣ полезны людямъ. Душевное состояніе Богочеловѣка прекрасно выражено нашими поэтами Никитинымъ и Минскимъ. Скорбь Его была настолько велика, что Минскій называетъ ее „смертельной“. Само тѣло изнемогало отъ тяжести душевныхъ страданій.

Съ чела Его катился потъ кровавою струей ⁴⁾.
„Все человѣческое зло“, взывалъ Христось,
„На Мнѣ единомъ тяготѣть,
Поворъ людской, — поворъ вѣковъ, —
Все на Себя я принимаю,
Но Самъ подъ тяжестью оковъ,
Какъ человѣкъ, изнемогаю“ ⁵⁾.

Изнемогая подъ тяжестью чужихъ грѣховъ, Христось только просилъ Отца подкрѣпить Его и тѣмъ спасти народъ, а Самъ, несмотря на Свби страшныя муки, выражаетъ готовность съ радостію умереть.

Великой жертвой примиренья ⁶⁾.

И въ эти минуты, когда душа и тѣло изнемогали подъ тяжестью страданій, спасеніе людей для Христа было дороже Его Самого. Такой любви еще не видѣлъ міръ, и не увидитъ. Христось останется

^{1—2)} Никитинъ, 1-й т., изд. 7-е, стр. 68.

³⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 68.

⁴⁾ Минскій, „Новыя пѣсни“.

⁵⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 70, изд. 7-е.

⁶⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 70.

для насъ въ этомъ отношеніи, какъ и во всѣхъ, единственнымъ и недосыгаемымъ идеаломъ, открывая намъ возможность безконечнаго совершенствованія на почвѣ уподобленія Ему. Въ такомъ приблизительно видѣ представляетъ этотъ важнѣйшій моментъ большинство поэтовъ. Всѣ они собственно ничего не прибавляютъ къ повѣствованію Евангелія. Одинъ только Минскій уклоняется немного и къ молитвѣ въ Геесиманіи присоединяетъ искушенія Господа дьяволомъ. Основаніемъ для такого добавленія послужило неоднократное предостереженіе Христа: *бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть въ искушеніе* (Мѣ. XXVI, 41).

Когда Сынъ Божій невыносимо страдалъ подъ тяжестью людскихъ грѣховъ, предъ Нимъ незримо для учениковъ предсталъ злобный духъ съ хитрымъ шопотомъ о сладости грѣха для людей и о необходимости для искупленія Самому Христу извѣдать грѣхъ, чтобы увидѣть, какъ спасти людей. Когда на этотъ шопотъ Христосъ отвѣтилъ только предостереженіемъ учениковъ, „злобный геній“ сталъ доказывать, что Сынъ Божій не спасетъ людей Своею жертвой. И по прошествіи нѣсколькихъ столѣтій все равно будутъ совершаться ужасныя преступленія. — Черезъ 15 вѣковъ Твой намѣстникъ на землѣ прославить Тебя огнемъ, за души грѣшниковъ, Предстатель!

О кроткомъ имени Твоемъ
 Моря изъ крови заструятся,
 И будутъ дикія проклятья
 Твою святиню осквернять,
 И люди, именовъ распять,
 Другъ друга будутъ распинать.
 И станеть знаменемъ въ борьбѣ непримиримой
 Твой кроткій крестъ, символъ любви Твоей ¹⁾.

Наконецъ, когда и описаніе преступленій средневѣкового папства и дѣйствій инквизиціи не произвело на Христа желаемаго дѣйствія, дьяволъ обвиняетъ Его въ искательствѣ славы. — Ты глубоко постигъ нравъ толпы, говоритъ онъ Спасителю, Твой образъ на крестѣ

Глубоко поразиетъ толпы воображенъ ²⁾

и будетъ жить въ вѣкахъ, но знай, что не вѣчно. Придетъ время, когда въ Твоемъ храмѣ какой-нибудь ученый, проповѣдуя культъ разума, предастъ осмѣянію

Твою борьбу, Твои мученя,
 Твою любовь, Твои ученя

^{1—2)} Минскій, „Новыя пѣсни“, стр. 12—13.

Аскета бредней назоветъ.
Тебя заклеимъ изувѣромъ ¹⁾...

Но всё старанія духа злобы остались напрасными, и его мѣсто занялъ Эдема чудный житель, прилетѣвшій укрѣпить Христа-человѣка, и склонилъ

Свои воздушныя колѣни ²⁾

передъ Христомъ Богомъ. Ангель въ своей пѣсни разъяснили смыслъ страданій и разбилъ всё доводы сатаны. Онъ пѣлъ:

Награды нѣтъ для добрыхъ дѣлъ.
Любовь и скорбь — одно и то же,
Но скорбью этой кто скорбѣлъ,
Тому всёхъ благъ она дороже.
Какое дѣло до себя
И до другихъ и до вселенной
Тому, кто шествовалъ, любя,
Куда звалъ голосъ сокровенный!
Кто крестъ однажды хочетъ несть,
Тотъ распинаемъ будетъ вѣчно,
И если счастье въ жертвѣ есть,
Онъ будетъ счастливъ безконечно ³⁾.

Пѣніе ангела успокоило Христа-человѣка, черты Его прояснились, и Онъ молился смиренно:

Не такъ, какъ Я хочу, а такъ какъ хочешь Ты ⁴⁾!

Моментъ этотъ былъ настолько важенъ, что вся вселенная во время молитвы Богочеловѣка

Недвижно замерла, молчала и ждала ⁵⁾...

А когда колебанія эти кончились и обычно могучій Искупитель

Опять пришелъ къ ученикамъ ⁶⁾,

но уже съ твердой рѣшимостью окончить Свое дѣло

Шопотъ радости промчался по вселенной ⁷⁾,

и самъ мрачный властелинъ міра заплакалъ о славѣ свѣтлаго Владыки ⁸⁾. Одинъ только беззаконный Иуда остается безучастнымъ,

И молвя: радуйся, Учитель,
Христа лобзаньемъ предаешь ⁹⁾.

¹⁾ Минскій, „Новыя пѣсни“, стр. 14.

²⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 70.

³⁻⁴⁾ Минскій, „Новыя пѣсни“, стр. 17—18.

⁵⁻⁷⁾ Онъ же, стр. 16 и 18.

⁸⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 71.

⁹⁾ Губеръ, Сборникъ Миткевича, стр. 139.

Во время предательства Христосъ былъ истинно великъ, Его прекрасный ликъ горѣлъ такимъ огнемъ одушевленья, что

Любовались на Него
Свѣтила бѣдной полуночи ¹⁾.

Переживши страшныя нравственныя муки въ Геесиманскомъ саду, Христосъ подвергнулся длинному ряду всевозможныхъ издѣвательствъ, оскорбленій и побоевъ, пока, наконецъ, не былъ вознесенъ на древо. Но избитый и поруганный Онъ все-таки не утратилъ Своей божественной красоты,

И взоръ Его, и цвѣтъ ланитъ
Къ Себѣ невольно увлекали,
И всѣ черты лица Его
Величьемъ вида Своего
Въ Немъ ясно Бога выражали ²⁾.

Здѣсь, на Голгоѣѣ любовь и незлобіе Христа доходятъ до грани, дальше которой некуда идти. Избитаго, осмѣяннаго и оплеваннаго Христа ведутъ на Голгоѣу для распятія, а Онъ молится за Своихъ злодѣевъ. Въ Его пречистыя руки вбиваютъ гвозди, а Онъ взываетъ: „Отче, прости имъ, не вѣдаютъ бо, что творятъ“. Больше этой любви нѣтъ и быть не можетъ!

Вотъ у Кого вѣзмъ намъ любви учиться надо —

восклицаетъ въ минуту духовнаго экстаза одинъ изъ нашихъ поэтовъ ³⁾. А другой — самое возстаніе міра на Христа и осужденіе Его называетъ напрасными, недостижими цѣли. Всѣ издѣательства надъ Христомъ, всѣ усилія враговъ не вызвали у Него и тѣни злобы.

На крестѣ подъ вѣнцомъ,
И спокоенъ и тихъ,
До конца Ты молилъ
За злодѣевъ Своихъ ⁴⁾.

Люди видѣли въ висящемъ на крестѣ только человѣка, и надѣвались надъ Нимъ, но сама безчувственная природа, смутно сознавая великую тайну, сострадала Христу ⁵⁾. Отношеніе природы къ стра-

¹⁾ Никитинъ, 1-й т., стр. 72.

²⁾ Ст. Святогорца, стр. 147—148.

³⁾ Кругловъ, Л. и Ист., стр. 17.

⁴⁾ Кольцовъ, стр. 106 изд. 1896 г. Москва.

⁵⁾ Полонскій, 2-й т., стр. 367 изд. 1896 г.

даніямъ рисуется, такимъ образомъ, поэтами разно: по одному (Полонскій) она плачетъ и содрогается отъ ужаса предъ совершающимся событіемъ, по другому (Минскій) по вселенной проносится радостный лепетъ, когда Господь пошелъ на страданія. Противорѣчія тутъ нѣтъ, а только въ первомъ случаѣ предъ поэтомъ проносятся страданія Христа, а во второмъ — поэтъ созерцаетъ результаты страданій. И другіе поэты, имѣя въ виду добытое страданіями и созерцая имѣющее послѣдовать воскресеніе, прямо называютъ и самыя муки Христа „великимъ торжествомъ“¹⁾. Пречистая кровь пролилась, Христосъ умеръ на крестѣ и погребенъ. Повелитель ада послѣдній разъ торжествуетъ. Онъ утѣшаетъ себя мыслию, что Спаситель умеръ, какъ и всѣ, что пройдутъ годы, и человѣчество о Немъ забудетъ.

Гордяся одержанной побѣдой надъ Христомъ,
Подходить сатана къ Его святому гробу.
„Ты умеръ“, шепчетъ онъ²⁾.

Торжество это, однако, было очень кратковременно. Распятый на крестѣ воскресъ, земля и небо сотряслись

Отъ пѣнья ангеловъ: „Воскресъ Христосъ, поправшій
Своею смертью смерть, и мертвымъ даровавшій
Спасеніе и жизнь“³⁾.

Звуки эти съ неба достигли земли, проникли до преисподней, и тогда увидѣлъ князь міра, что ненадежно было его торжество и что власть его надъ міромъ окончательно сокрушена. Какъ смерти Побѣдитель,

Въ сопровожденіи небесныхъ свѣтлыхъ силъ,
Во адъ приниженный спустился Искупитель,

и тамъ сковаль врага человѣческаго рода со словами, что пѣль эта распадется только тогда, когда на землѣ не останется ни одного человѣка, который бы въ день воскресенія всѣмъ сердцемъ не отозвался на пѣніе ангеловъ: „Воистину воскресъ“⁴⁾!

Описывая въ восторженныхъ пѣсняхъ воскресеніе Господа, лирики наши подробно останавливаются и на его послѣдствіяхъ. Получивши право на владѣніе міромъ и побѣдивши діавола, Христосъ уже ни-

¹⁾ Пушкинъ.

²⁾ Кругловъ, Л. и И., стр. 52.

³⁾ Кругловъ, стр. 53.

⁴⁾ Кругловъ, „Свершилось“, стр. 53. Любовь и истина. 1896 г.

когда не оставляетъ Своею помощію искупленныхъ Имъ людей. Достаточно малѣйшаго обращенія, даже тайнаго вздоха, обращеннаго къ Нему вѣрующимъ, чтобы Христось пришелъ на помощь —

Христось вездѣ: въ лучахъ денницы,
Онъ входитъ тихимъ и святымъ
Въ пріютъ сиротъ, во дворъ вдовицы,
И золотитъ ватворъ темницы
Небеснымъ золотомъ Своимъ ¹⁾.

Помогая переносить житейскія невзгоды, Онъ помогаетъ одерживать и побѣды чисто духовныя надъ страстями, сообщая намъ силы для сего въ причащеніи. Могущественное дѣйствіе пречистой крови Господа прекрасно выражено Глинкой:

Легко намъ всѣ страстей пожары
Сей дивной каплей погасить,
Легко съ ней всѣ судьбы удары
И жизни всѣ бѣды сносить ²⁾.

Однимъ словомъ, послѣ страданій и воскресенія вездѣ для насъ одна поддержка — Христось:

Христомъ живемъ, Христось насъ носить.
Чего жъ отъ насъ въ награду просить?
Люби, молитвы, двухъ-трехъ слезъ ³⁾!

Всѣ эти блага, добытыя страданіями Сына Божія, одинаково доступны для всѣхъ независимо отъ того или иного соціального положенія. Всѣхъ людей вывелъ Христось на путь, во всѣхъ вдохнулъ духъ жизни. Всѣ люди, богаты или бѣдны, важны или совершенно невидны, — они, соединясь со Христомъ, могутъ жить въ этомъ темномъ мірѣ,

Какъ въ небѣ, полною дивнымъ свѣтомъ,
Для царства Божьяго трудясь ⁴⁾,

такъ что Апостолъ былъ совершенно правъ, восклицая, что по воскресеніи Спасителя

И нищій жизнь благословилъ ⁵⁾.

¹⁾ Г л и н к а, Дух. стих., 1-й т., изд. 1869 г., стр. 320.

²⁾ Онъ же, стр. 230.

³⁾ Онъ же, стр. 320.

⁴⁾ Горбуновъ-Посадовъ, Сборникъ Б. Бруевича, стр. 514.

⁵⁾ Сочиненія, стр. 8.

Истинные послѣдователи Христа выше преслѣдованій міра. Имѣя передъ собой образъ невинно страждущаго Богочеловѣка, они готовы на все отвѣчать любовью:

Пусть гонять насъ, и гонять вновь,
Но мы не можемъ ненавидѣть —
Ты далъ намъ радость Бога видѣть,
И Богъ тотъ въ насъ, и Онъ — любовь ¹⁾.

Все это добыто для всѣхъ, и всякій можетъ воспользоваться, если только у него есть хоть капля любви къ Господу Христу.

Но этой капли не достаетъ у многихъ, и посему

Хоть и лобзаютъ брата братъ —
Христовъ попрежнему распять ²⁾.

Образъ Его, какъ во время земной жизни, такъ и теперь остается двоякимъ. Въ древности, въ то время какъ народная толпа, исполненная чудной радости, торжественно восхваляла своего смиреннаго Царя,

Школъ воспитанникъ сѣдой,
Гордый мудростію книжной,
Говорилъ съ усмѣшкой злой:
«Это ль — царь вашъ, слабый, блѣдный,
Рыбаками окружень?»

Вѣка прошли, Сынъ Давидовъ. міръ живить —

Имъ согрѣты сердца
Узнаютъ шаги Владыки,
Слышатъ сладкій зовъ Отца,

и пользуются всѣми благами, добытыми Христомъ чрезъ страданія. Но твердый въ своемъ невѣрїи и неисцѣльно ослѣпленный

Все, какъ прежде, книжникъ гордый
Говорить: «Да гдѣ же Онъ?
И затѣмъ въ борьбѣ смятенной
Историческаго дня
Онъ проходитъ такъ смиренно,
Такъ незримо для меня ³⁾?»

¹⁾ Г. Посадовъ.

²⁾ Пальминъ, стр. 327.

³⁾ Хомяковъ, стр. 140.

О СОВРЕМЕННЫХЪ СТРЕМЛЕНІЯХЪ КЪ УЛУЧШЕНІЮ ЧЕЛОВѢЧЕ- СКОЙ ЖИЗНИ.

(Публичное чтеніе)¹⁾.

Писатели разныхъ направленій единодушно сознаются, что наше время есть время перелома въ жизни Европы и что кризисъ уже наступилъ. Вотъ что говорить объ этомъ, напр., К. Ярошъ: „Современная Европа опять ощущаетъ симптомы историческаго кризиса. На ряду съ непримѣрнымъ развитіемъ жизненныхъ удобствъ, съ богатствомъ приобретенныхъ знаній, въ европейскомъ обществѣ замѣчается несомнѣнный упадокъ духа. Повсемѣстно исчезаетъ безпечный смѣхъ и радостное ожиданіе завтрашняго дня“, и далѣе онъ подтверждаетъ свое положеніе отзывами двухъ западно-европейскихъ писателей, Рода и Нордау. „Всѣмъ чувствуется,— говоритъ первый,— измѣненіе въ ходѣ жизни. Всѣ бросаютъ на прошедшее тревожные взоры, не произойдетъ ли отсюда новый строй жизни. Но это — тайна будущаго, настоящее же разстилается предъ нами огромной пустыней скептицизма и скуки“. Еще болѣе мрачно отзывается другой цитируемый писатель, Нордау: „Европа переживаетъ смутное настроеніе, въ которомъ замѣчается лихорадочная неутомимость и тупое уныніе, безотчетный страхъ и мрачный юморъ приговореннаго къ смерти. Въ наше время самые просвѣщенные люди испытываютъ неопредѣленное опасеніе надвигающихся сумерекъ и

¹⁾ Для сокращенія цитатъ укажемъ здѣсь важнѣйшія пособія:

- а) Толстой, Л., Недѣловіе. „Сѣверный Вѣстникъ“ 1893 г., 9.
- б) Меньшиковъ, Работа совѣсти. „Недѣля“ 1893 г., 11.
- в) Гротъ, Н., Нравственные идеалы нашего времени. М. 1893 г.
- г) Николаевъ, Ю. Статьи въ „Моск. Вѣд.“ за 1893 г., №№ 269 и 276.
- д) Кожевниковъ, В., Безцѣльный трудъ, недѣловіе или дѣло? М. 1894 г. Изд. 2-е.
- е) Хитровъ, М., Христіанскій трудъ. М. 1894 г. Ср. также: Герцогъ, Эд., Трудъ по ученію и примѣру Иисуса Христа. С.-Пб. 1894 г.
- ж) Ярошъ, К., Историческіе кризисы и современная Европа. „Русскій Вѣстникъ“ 1896 г., кн. 1, и другія пособія.

постепеннаго исчезновенія народовъ со всею ихъ цивилизаціей. Всѣ традиціи порваны, существующій порядокъ рушится. Всѣ ждутъ, не дождутся новой эры, не имѣя ни малѣйшаго понятія о томъ, откуда она придетъ и какова будетъ“ („Р. Вѣстн.“, 19—21). Почти такъ же выражается и нашъ русскій писатель, г. Кожевниковъ: „Неудовлетворительность (нашего времени) росла, недовольство міровоззрѣніемъ, сознающимъ несостоятельность настоящаго, увеличивалась; и что бы ни говорили о превосходствѣ современнаго порядка вещей, какъ бы ни превозносили блестящіе успѣхи цивилизаціи, болѣзненные стоны духовныхъ страданій все сильнѣе и чаще стали нарушать гармонию похвалъ настоящему и благоговѣйныхъ гимновъ будущему. Нѣтъ сомнѣнія, болѣзненный процессъ назрѣлъ и вступилъ въ свой острый кризисъ; положеніе дѣлъ для всѣхъ неожиданно выяснилось въ одномъ, встающемъ надъ взволнованнымъ моремъ нашей жизни крикъ отчаянія, который для чуткаго уха слышится отовсюду: дайте намъ вѣру во что-либо положительное. Намъ надо знать, есть ли во что-либо вѣрить, можно ли на что надѣяться, стоитъ ли что либо любить, или мы безповоротно и безнадежно должны погрузиться въ непроглядную, безразсвѣтную тьму отчаянія“ (Кож., ст. 7). Но и не увлекаясь столь мрачными отзывами, мы можемъ сослаться на спокойное завѣреніе о томъ же извѣстнаго философа, покойнаго Н. Грота: „Для наблюдателя современной жизни видно, что мы присутствуемъ при великой душевной драмѣ, переживаемой не отдѣльными личностями или даже народами, а всѣмъ культурнымъ человѣчествомъ. Дѣло идетъ, повидимому, о коренномъ измѣненіи міросозерцанія, о полной переработкѣ идеаловъ“ (стр. 4).

Итакъ, преобладаніе матеріальныхъ интересовъ и поспраніе духовныхъ стремленій, разочарованіе настоящей жизнью и полная неувѣренность въ будущемъ, — вотъ характерныя черты современнаго настроенія, въ которомъ надъ всѣмъ царятъ: „сомнѣніе, безвѣріе и тоска“.

Правда, для многихъ лицъ, не задумывавшихся надъ современнымъ положеніемъ вещей, этотъ переломъ въ жизни незамѣтенъ, но, говоритъ одинъ изъ упомянутыхъ писателей, г. Ярошъ, „истинная причина кризиса совершается не вовнѣ, не въ громкихъ общественныхныхъ бѣдствіяхъ, а во внутренней, духовной лабораторіи, гдѣ вырабатываются движущія силы жизни и роста народовъ, и при обыкновенномъ ходѣ вещей эта внутренняя работа не бросается въ глаза“ (ст. 10).

Неудивительно поэтому, что вслѣдствіе такого перелома въ жизни люди внимательно прислушиваются ко всякому голосу, сколько-нибудь авторитетному, который берется указать средства къ обновленію жизни, и готовы слѣдовать самымъ противорѣчивымъ призывамъ, обнаруживая этимъ свою несостоятельность и все болѣе уклоняясь отъ христіанскаго міровоззрѣнія. Человѣкъ нашего времени — это тяжело больной, который, отчаиваясь въ выздоровленіи, прибѣгаетъ къ самымъ сильнымъ средствамъ, и чѣмъ ядовитѣе они, тѣмъ въ большей дозѣ онъ принимаетъ ихъ.

Такія именно „сильныя“ средства къ обновленію современной жизни и указываютъ гг. Зола, (+) гр. Толстой и Нитше (+), извѣстные и чтимые за авторитетныхъ писателей; поэтому слова ихъ имѣютъ широкое вліяніе на читателей. Но благотѣльно ли это вліяніе и справедливы ли ихъ указанія? Можно ли указываемыми этими лицами средствами улучшить жизнь? Посмотримъ.

I. Зола средство спасенія отъ современнаго упадка идеаловъ предлагаетъ въ самоотверженномъ трудѣ во имя науки. Повидимому, указанное средство хотя и дорогое, но хорошее; однако, всматриваясь въ него ближе, мы придемъ къ разочарованію. Отрицая признанныхъ издавна утѣшительницъ человѣчества, философію и религію, которыхъ этотъ писатель-позитивистъ особенно умаляетъ, Зола совѣтуетъ всѣ упованія возложить на позитивную науку, пришедшую нынѣ въ упадокъ, и тѣмъ воскресить времена матеріализма. Обращаясь къ современной молодежи, Зола вспоминаетъ про свое старое поколѣніе, которое „старалось широко открыть окна на природу и все видѣть, все знать, все мочь, все побѣдить, и посредствомъ истины сдѣлать человѣчество счастливымъ“. Правда, эта матеріалистическая наука, по словамъ ея же защитника, „неспособна вновь заселить небо, которое она опустошила, и возвратить счастье людямъ, наивный миръ которыхъ она разрушила. Но развѣ наука обѣщала счастье? — она обѣщала истину, и вопросъ въ томъ, можно ли дѣлать счастье изъ истины. Чтобы довольствоваться ею, нужно много стоицизма и отреченія отъ своего „я“. Наука приводитъ насъ къ праву сильного, такъ что разрушаетъ всякую нравственность и влечетъ общество къ деспотизму“. Та же наука по Зола показываетъ, что „природа несправедлива и зла, а жизнь людей отвратительна до возмущенія“ („Сѣв. Вѣсти.“, 283—284).

Неправда, что всякая наука ведетъ къ разрушенію нравственности и установившагося строя жизни; къ этому ведетъ только наука въ смыслѣ Зола, или матеріалистическая. Но то правда,

что одна даже истинная наука не въ силахъ доставить человѣку утѣшеніе. Изслѣдованіе природы и человѣческой жизни приводитъ къ сознанію господства зла въ мірѣ. Въ этомъ смыслѣ и справедливы слова Зола, что „природа зла, а жизнь людей отвратительна“. И вотъ, въ виду глубоко уворенившася въ мірѣ зла, никто, отвергающій промыслъ Божій о мірѣ, не въ состояніи поручиться, что въ одно время зло не восторжествуетъ и не уничтожитъ добра. Гдѣ же здѣсь счастье и успокоеніе для человѣка? Тѣмъ, которые желаютъ въ одномъ знаніи, или наукѣ, найти счастье и утѣшеніе, мы припомнимъ слова Екклесіаста: *И вдахъ сердце мое, еже видѣти премудрость и разумъ, и уразумѣхъ азъ, яко сіе есть произволеніе духа. Яко во множествѣ мудрости множество разума, и приложивый разумъ приложитъ болѣзнь. Разрушенное не можетъ исправитися и лишеніе не можетъ исчислитися* (Еккл. 1, 15—18).. Итакъ, лишь томленіе духа, а не удовлетвореніе его, въ виду невозможности исправить зло въ мірѣ, даетъ наука. И если наука въ обширномъ смыслѣ не можетъ доставить человѣку полного успокоенія, то тѣмъ болѣе не доставитъ его наука во вкусѣ Зола, — материалистическая, которая „ведетъ лишь къ разрушенію нравственности“.

Не находя иного спасительнаго средства для современнаго извѣрившагося во всемъ человѣка, Зола уже деспотически побуждаетъ каждаго трудиться во имя названной науки. „Правильный, ежедневный трудъ есть урокъ, обязанность. Трудъ — это единственный законъ міра, который влечетъ органическую матерію къ ея извѣстной цѣли. Жизнь не имѣетъ другого смысла, и мы всеъ появляемся только для того, чтобы совершить нашу долю труда и исчезнуть. Жизнь есть не что иное, какъ движеніе, трудъ великаго дѣла, совершаемаго во всеъ вѣка. И потому, отказавшись отъ своего „я“, которое хочеть быть центромъ, намъ должно скромно вступить въ ряды тружениковъ. Какъ только этотъ урокъ будетъ принятъ, спокойствіе должно осѣнить всякаго человѣка, даже самаго измученнаго“ („Сѣв. Вѣстн.“, 286—287). — Но и эти относительно справедливыя, особенно въ устахъ вѣрующаго человѣка, слова мало убѣдительны однако въ устахъ Зола, какъ крайняго материалиста, — и вызвали противъ себя множество возраженій. Человѣческій трудъ писатель считаетъ равнымъ движенію матеріи; слѣдовательно, человѣкъ ставится здѣсь въ рядъ съ неодушевленной матеріей и неразумными животными. Кѣмъ же наложенъ этотъ „урокъ“ на человѣка? Не обязанъ же онъ отдавать отчетъ въ своихъ дѣйствіяхъ

„неорганической природѣ“? „Подобный безцѣльный трудъ есть лишь одурманивающее средство, способное вытравить въ человѣкѣ все человѣческое, отличающее его отъ скота“ (Николаевъ, № 269). „Указать на такой бессмысленный трудъ страдающимъ отъ неразрѣшенія высшихъ тайнъ умамъ значило бы подать имъ вмѣсто хлѣба камень, указать имъ средство къ жалкому времяубіенію, для того лишь, чтобы продлить безцѣльное человѣческое существованіе, подобное качанію маятника“ (Кожевниковъ, 23).

Подобно Зола, несостоятельны попытки и другихъ лицъ, мечтающихъ видѣть избавленіе отъ современнаго кризиса въ наукѣ, понимаемой хотя и въ болѣе широкомъ, но не въ строго-христіанскомъ смыслѣ. Таковою должно признать попытку проф. Н. Карѣва, который, обращаясь къ молодежи и говоря, что „оптимизму, утверждавшему, будто все совершается къ наилучшему въ семь наилучшемъ изъ міровъ, насталь конецъ“, также совѣтуетъ возложить всѣ свои надежды на науку. Одна „наука соединяетъ (будто) тамъ, гдѣ другія культурно-соціальныя силы ведутъ къ разъединенію и розни. Наука даетъ юношѣ познаніе, что есть нѣчто, стоящее выше національныхъ, вѣроисповѣдныхъ и сословныхъ различій“. Не вдаваясь въ споръ съ авторомъ о правильности пониманія имъ науки, приводящей будто бы къ признанію маловажности національности, мы должны отмѣтить, что, подобно Зола, и проф. Карѣвъ считаетъ науку болѣе высшей утѣшительницей человѣчества, чѣмъ религія. Правда ли, далѣе, что наука объединяетъ всѣхъ? Нѣтъ, такъ называемыя научныя истины часто прямо противорѣчатъ другъ другу, и вызываютъ у послѣдователей своихъ весьма рѣзкую вражду между собою. Ученому профессору, конечно, извѣстно, что нѣтъ согласія среди людей науки въ вопросахъ о происхожденіи міра, человѣка и т. д. Извѣстно также, какимъ презрѣніемъ и ненавистью ученыхъ пользовались часто великіе люди, прежде чѣмъ время не доказало справедливости открытыхъ ими истинъ. Если же г. Карѣвъ говоритъ, что „идея прогресса и постепеннаго совершенствованія человѣчества (даруемая наукой) есть самое вѣрное и надежное оружіе бороться съ пессимизмомъ нашего вѣка“¹⁾, то мы напомнимъ ему болѣе откровенный взглядъ на это дѣло Зола, который говоритъ, что „наука (конечно, оторванная отъ христіанскаго міровоззрѣнія) ведетъ къ разрушенію нравствен-

¹⁾ Карѣвъ, Н., Что такое общее образованіе, съ приложеніемъ статьи о желательномъ отношеніи молодежи къ наукѣ. Одесса 1895 г.

ности и не дала счастья людямъ“, или же взглядъ натуралиста Гёксли, который утверждаетъ, что „если бы все человѣчество молило у знанія удовлетворенія своихъ душевныхъ и нравственныхъ нуждъ, наука ни на шагъ не подвинется отъ своихъ убѣжденій и цѣлей, чтобы снизить къ этимъ милліонамъ жалкихъ и слабыхъ существъ“ (Кожевниковъ, стр. 8). Вотъ уже и образецъ того единенія, къ которому ведетъ одна наука, безъ руководства христіанства!

II. Если Зола видитъ средство къ улучшенію жизни въ неустанномъ, научномъ трудѣ, то нашъ знаменитый писатель, Л. Н. Толстой, наоборотъ указываетъ это средство... въ „недѣланіи“! Единственнымъ руководителемъ при изысканіи средствъ для улучшенія жизни Толстой признаетъ свой личный разумъ, не довѣряя никакому другому авторитету и отказываясь слѣдовать даже сверхъестественному откровенію. Въ этомъ случаѣ Толстой согласенъ съ французскимъ писателемъ Дюма, который утверждаетъ, что „человѣчество отказывается теперь отъ желанія постигнуть тайну своего существованія. Не достигши успокоенія и объясненія у религіи и философіи, которыя не дали ихъ вслѣдствіе своего противорѣчія, оно постарается теперь управиться само съ своимъ простымъ инстинктомъ и здравымъ смысломъ“ („Сѣв. Вѣстн.“, 215). Точно такъ же и Толстой приглашаетъ всѣхъ „искать основъ жизни не во внѣшнихъ формахъ жизни, а въ себѣ самомъ, въ своемъ разумѣ“ („Сѣв. Вѣстн.“, 290).

Такимъ образомъ, несмотря на свою вражду къ средству Зола, позитивной наукѣ, Толстой сходится съ нимъ въ отрицательныхъ взглядахъ на религію и невозможность познать тайны бытія. Но издѣваясь надъ всеобщимъ человѣческимъ сознаниемъ, Толстой впадаетъ при этомъ въ грубую ошибку и противорѣчіе, а именно, не довѣряя сознанию всѣхъ людей, онъ вѣритъ однако своему разуму и даже простому инстинкту! Отсюда уже можно видѣть, насколько произвольно будетъ указываемое имъ средство улучшенія жизни. Это средство, повидимому, не новое, и самъ Толстой называетъ его евангельскимъ: это — самоотверженная любовь людей другъ къ другу. Новъ лишь способъ примѣненія къ жизни этого средства; здѣсь-то Толстой и впадаетъ въ крайность: для проведенія въ жизнь людей любви онъ считаетъ необходимымъ отрицать весь строй теперешней христіанской жизни, и проповѣдуетъ „недѣланіе“ всего того, что мы теперь дѣлаемъ. Вотъ какъ раскрываетъ Толстой свои доказательства: „Всѣ признаютъ, — говоритъ онъ, — что жизнь, продолжаемая на тѣхъ языческихъ основахъ борьбы, на которыхъ

она теперь идетъ, неизбежно приведетъ людей къ величайшимъ бѣдствіямъ и что время это уже близко“ („Сѣв. Вѣстн.“, 299). Мы признаемъ, что жизнь наша полна грѣховъ и часто носить языческій оттѣнокъ, но Толстой называетъ языческими не отдѣльныя дѣйствія наши, а всѣ основныя формы теперешней жизни: церковь, государство, общественное устройство, не говоря уже о наукѣ, искусствѣ и т. п. Это видно какъ изъ большихъ безцензурныхъ сочиненій графа, такъ и изъ нижеприводимаго отзыва его о нашемъ современномъ трудѣ. „Трудъ, — по нему, — не только не есть добродѣтель, но въ нашемъ ложно организованномъ обществѣ большею частью есть анестезирующее средство. Только благодаря тому, что люди пустымъ и вреднымъ трудомъ скрываютъ отъ себя тѣ противорѣчія, въ которыхъ они живутъ, они и могутъ жить такъ, какъ они живутъ“ („С. Вѣстн.“, 293). Для улучшенія подобной извращенной жизни Толстой совѣтуетъ выполнить два условія: 1) „Страданія людей, вытекающія изъ ложнаго пониманія жизни, такъ назрѣли, что всѣмъ стало ясно, что для того, чтобы люди измѣнили свою жизнь, имъ не нужно въ наше время уже ничего предпринимать, ничего дѣлать, а нужно только остановиться, перестать дѣлать то, что они дѣлаютъ“ („С. Вѣстн.“, 301). Второе средство, подготовляющее первое, или „недѣланіе“ — это особаго рода размышленіе. „Всѣ великія перемѣны и въ жизни одного человѣка, и въ жизни всего человѣчества начинаются и совершаются только въ мысли. Какія бы ни происходили перемѣны въ жизни людей... жизнь людей не измѣнится до тѣхъ поръ, пока не произойдетъ перемѣна въ мысляхъ. Но стоитъ произойти перемѣнѣ въ мысли, и рано или поздно она произойдетъ въ чувствахъ и въ жизни людей“ (300); „и гораздо скорѣе и проще, чѣмъ можно это представить, установится на землѣ царство Божіе, и люди найдутъ общающее имъ благо“ („Сѣв. Вѣстн.“, 304).

Итакъ, перемѣна въ мысляхъ и недѣланіе — вотъ два всемогущихъ лѣкарства для водворенія любви и счастья среди людей, по ученію гр. Толстого. Присмотримся же внимательнѣе къ этимъ средствамъ. Послѣдуемъ Толстому и его учителю, китайскому философу Лаодзе, перестанемъ дѣлать и будетъ сидѣть, сложа руки! Нѣтъ, „не лѣнь, не праздность проповѣдуетъ Толстой, — говорить сторонникъ его, г. Меньшиковъ, — а лишь упорядоченіе труда и направленіе его въ жизнеполезныя формы“ (Меньшиковъ „Педѣля“, 205). Однако, кромѣ этой туманной и громкой фразы, онъ ничего больше не сказалъ; и что намъ остается дѣлать, не говорить ни онъ, нѣ самъ

Толстой, отрицающій всякій трудъ и дѣятельность даже такихъ лицъ, предъ которыми мы привыкли преклоняться и считать ихъ гениями полезнѣйшаго труда. Онъ отрицаетъ дѣятельность Гладстона и Коха, Константина Великаго и самого ап. Павла! Но, перечеркнувъ всю нашу жизнь и всякій трудъ, Толстой не сказалъ, куда же остается итти и что намъ дѣлать. Въ этомъ полномъ отрицаніи безъ малѣйшаго указанія положительныхъ путей и заключается самая слабая сторона ученія. Правда, Толстой одобряетъ простой физическій трудъ, онъ самъ косить, пашеть, шьетъ сапоги и т. п., и насъ зоветъ „на лоно доисторической деревни“, какъ выразился о немъ одинъ писатель. Но самый грубый и малоразвитой крестьянинъ скажетъ, что онъ не ограничиваетъ себя физическимъ трудомъ, а какъ только достаточно приобрѣтетъ пропитанія для тѣла, такъ сейчасъ же ищетъ духовной пищи, — идетъ въ церковь и въ школу, идетъ ни сходъ обсудить о дѣлахъ общественныхъ и т. п. Если же Толстой и увѣряетъ, что живетъ пахотой и шитьемъ сапогъ, то бессознательно или намѣренно обманываетъ себя — онъ живетъ той духовной атмосферой, тѣми думами, чувствами и стремленіями, которыя дала ему современная жизнь, такъ имъ презираемая и отрицаемая; доказательствомъ этого служитъ то обстоятельство, что онъ тщательно слѣдитъ за всѣмъ, совершающимся въ Европѣ, гдѣ онъ считается за моднаго учителя. Совѣтъ недѣланія для современнаго просвѣщеннаго человѣка равенъ совѣту самоубійства.

Но этотъ совѣтъ недѣланія не только смутный и неопредѣленный, но и необузданный совѣтъ. Давно уже упрекаютъ Толстого, что онъ отрицаетъ самыя явленія, основываясь на нѣкоторыхъ темныхъ сторонахъ ихъ. Но кто бы сталъ отрицать полезность огня, основываясь на томъ, что отъ него бываютъ пожары? А Толстой такъ и поступаетъ. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ все изслѣдовалъ и разсмотрѣлъ Толстой, „всякій трудъ, совершающійся подъ небомъ“, чтобы имѣть смѣлость считать его „вреднымъ и пустымъ“? Для этого недостаточно знанія не только одного лица, но и цѣлаго общества. „Исторія человѣчества, — говоритъ одинъ писатель, — въ сущности есть исторія труда, и кто только понимаетъ все грозное значеніе этой многострадальной исторіи, кто носитъ въ своемъ сердцѣ искру любви и участія къ человѣческому роду, у того не хватить смѣлости относиться пренебрежительно къ труду или умалять его значеніе“ (Хитровъ 9)¹⁾. Толстой же въ нѣсколько минутъ почеркомъ

¹⁾ Срв. Орфановъ, Въ чемъ должна заключаться истинная вѣра каждаго человѣка, стр. 308, и Хитровъ, упом. сочин. стр., 3—4.

своего пера отрицаетъ всю эту вѣковую многострадальную исторію! Сколько же было однако озлобленія и у Толстого, какъ у Зола, чтобы рѣшиться видѣть во всей работѣ человѣчества одно зло и суету!

Мы могли бы считать предложенное Толстымъ средство уже достаточно разсмотрѣннымъ. Но обратимъ нѣсколько вниманія и на второе его средство; тогда еще яснѣе станетъ несостоятельность перваго и, что даже важнѣе, откроется причина заблужденія самого Толстого.

Правда ли, что достаточно произойти перемѣнѣ въ мысляхъ, чтобы явилась и перемѣна дѣятельности? Какъ были бы мы счастливы, если бы все, о чемъ задумали, осуществлялось въ нашей жизни! Еще труднѣе бываетъ въ томъ случаѣ, когда намъ предстоитъ переломить самихъ себя, хотя бы мы и хорошо сознавали необходимость такого перелома. Здѣсь весьма умѣстно привести слова св. ап. Павла: *еже бо хотѣти, прилежитъ ми, а еже содѣяти доброе, не обрѣтаю. Не еже бо хочу доброе, творю; но еже не хочу злое, сіе содѣваю* (Римл. 7, 18—19). Поэтому должно сказать, что оптимистическое завѣреніе Толстого, что какъ только совершится перемѣна въ мысли, такъ наступитъ и царство Божіе среди людей, есть неубѣдительное и несбыточное обѣщаніе. Но что больше всего бросается въ глаза въ этомъ оптимистическомъ, но неубѣдительномъ утвержденіи Толстого, — это глубокая вѣра его въ человѣческое существо, въ его неиспорченность и полную исполнимость его желаній и замысловъ. Хотя эта вѣра въ единичнаго человѣка и стоитъ въ глубокомъ противорѣчій съ недоувѣриемъ ко всему человѣчеству, однако на этой вѣрѣ построено все ученіе Толстого о томъ, что „царство Божіе внутри насъ есть“. Эта черта въ ученіи графа настолько очевидна, что ее отмѣтили даже свѣтскіе писатели. „Ученіе Церкви о грѣхопадении и искупленіи отвергается Толстымъ, какъ отжившій предрассудокъ, какъ отвергается имъ и все теоретическое ученіе нашего Евангелія“, говоритъ философъ Н. Я. Грогъ (стр. 22), и вполне основательно считаетъ это отрицаніе коренной ошибкой Толстого. Отрицая грѣховность человѣческой природы, Толстой не признаетъ необходимости искупленія человѣка Иисусомъ Христомъ и отвергаетъ все сверхъестественное и божественное въ христіанствѣ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и Церковь съ ея таинствами. Но зато и тѣ отрывки изъ нравственнаго ученія Иисуса Христа, которые только и оставилъ Толстой изъ всего христіанства, представляются въ изобрѣтенномъ

имъ Евангелія недостаточно обоснованными и производять весьма малое впечатлѣніе на душу человѣка. Вслѣдствіе отрицанія догматическаго ученія христіанства и явились у Толстого вѣра во всемогущество единичнаго человѣка и полное недовѣріе къ человѣству вообще, имѣющему, напр., христіанскую вѣру, церковь, государственное устройство; какъ будто бы человѣчество вообще не состоитъ изъ отдѣльныхъ, разумныхъ и всемогущихъ по Толстому личностей! Такъ оказалась невѣрной и вторая попытка найти средство для уврачеванія современной жизни.

III. Перейдемъ теперь къ разсмотрѣнію третьяго средства для уврачеванія современныхъ недуговъ и улучшенія человѣческой жизни, предложеннаго нѣмецкимъ философомъ Нитше (†). Если Зола призываетъ насъ подъ сѣнь натуралистической науки, „приводящей къ разрушенію нравственности и признанію права сильнаго“, если Толстой отрицаетъ разумность существующихъ формъ жизни, предоставляя безграничную свободу личному разуму, — то Нитше идетъ далѣе всѣхъ ихъ на пути отрицанія и разрушенія, извращая даже самыя понятія добра и зла.

Возставая противъ современнаго измелчанія и подавленія личности разными партіями, ассоціями, капиталомъ, машинами, при которыхъ человѣкъ часто служитъ только „лошадиной силой“, Нитше приходитъ къ полному отрицанію всего строя европейской жизни и ея основанія, христіанской морали. Современный человѣкъ, по увѣренію Нитше, „опутанъ безчисленными нитями обычаевъ, приличій и повелѣній призрачныхъ добродѣтелей. Сильный человѣкъ нашего времени, какъ членъ семьи, общества и государства, сплошь опутанъ будто бы сѣтью, за нитки которой цѣпко ухватились слабые ближніе всякаго рода и пола. Этотъ отчаянный узникъ, ударяющійся о желѣзные прутья своей клѣтки, сверхъ того, терзаетъ еще себя укорами своей совѣсти“. Такимъ образомъ наша „рабская“ мораль, основанная на любви, состраданіи и самопожертвованіи въ пользу ближнихъ (т.-е. высокая христіанская нравственность), по завѣреніямъ Нитше, „выросла изъ вражды ко всему энергичному и сильному, она укротила будто бы мощнаго и сильнаго человѣка и доставила лучшія условія жизни малымъ и слабымъ, или толпѣ, этому жалвому де стаду. Чтобы эти слабые могли свободно копошиться у своего корыта, мощные инстинкты должны сковываться, къ ногамъ мощнаго скорохода привязываютъ тяжелыя гири, чтобы онъ плелся на ряду съ карликами. Наши добродѣтели — это возведенныя въ законъ черты

человѣческаго ничтожества, гдѣ боязнь считается послушаніемъ, стояніе у дверей — терпѣніемъ, малодушіе — всепрощеніемъ. Такая мораль приводитъ де человѣчество къ вырожденію, такъ какъ слабый человѣкъ становится подобнымъ животному“ (смотри. Ярошъ, 25—27).

Правда, въ жалобахъ Нитше на измельчаніе личности и оригинальности современнаго человѣка есть доля истины; но что христіанская мораль есть причина такого явленія, — это совершенная ложь; напротивъ, забвеніе христіанства и излишнее увлеченіе матеріализмомъ — вотъ истинныя причины явленія. Христіанство сковываетъ только злыя инстинкты, но зато возвышаетъ другіе мощныя инстинкты, добрыя: влеченіе къ любви, самоотреченію и т. п. Если даже мы не будемъ брать въ примѣръ недостижимый и всесовершеннѣйшій образъ Богочеловѣка, то и тогда христіанство представляетъ для насъ безчисленные примѣры героевъ добра. Вспомнимъ только христіанскихъ мучениковъ, силу воли которыхъ не побѣдили ни огонь, ни желѣзо, ни другія сильныя орудія человѣческой ярости. Европейцу достаточно вспомнить героиню Юанну д'Аркъ, а русскому человѣку, напр., св. митр. Филиппа, не убоившагося обличить самого Грознаго, чтобы убѣдиться, какихъ героевъ производитъ христіанская мораль. Лучшимъ доказательствомъ того, что не христіанская мораль привела современнаго человѣка къ измельчанію личности, служитъ господствующая теперь языческая мораль чувственнаго удовольствія, наживы и т. п. Мы уже приводили раньше отзывы русскихъ писателей противоположныхъ направленій (не говоря уже о духовныхъ писателяхъ), находившихъ причину современныхъ золъ въ излишнемъ „увлеченіи матеріальными благами“, въ „господствѣ матеріальнаго прогресса“ и „языческихъ основъ жизни“ и т. п. А вотъ что говорить одинъ современный французскій писатель, Рамбо: „Вся слава и почетъ въ наше время для тѣла! Весь умъ, весь геній человѣка служить для красоты (чувственной)“ (см. Кожевниковъ, 41). Поэтому напрасно думаетъ Нитше, что въ наше время Мефистофель со стыда закрылъ бы плащомъ печальное лицо свое вслѣдствіе повсемѣстнаго господства христіанской морали.

Какое же однако средство для улучшенія человѣчества предлагаетъ людямъ Нитше? Объ этомъ не трудно уже догадаться. Презирая современное слабое человѣчество, Нитше увлекается золотымъ вѣкомъ прошедшихъ временъ, когда люди не носили молъ еще никакихъ оковъ принужденія, и были полны жизнерадостнымъ

чувствомъ. То была орлиная порода мощныхъ людей, налаживавшая смѣлую руку на многочисленную массу рабовъ; тогда дурными качествами считались: трусость, робость, терпѣніе и т. п., а хорошими — смѣлость, дерзость, гордость и подобныя имъ. Но рабы побѣдили и произвели переоцѣнку руководственныхъ понятій; посему для избавленія отъ современныхъ золъ Нитше совѣтуетъ, въ свою очередь, произвести переоцѣнку, но уже въ обратную сторону. Мы должны отрѣшиться отъ привычки бояться и стыдиться своей совѣсти и, подобно птицамъ, должны летѣть впередъ, давъ мѣсто самымъ разнороднымъ стремленіямъ. Правда, и добро молъ не совсѣмъ бесполезно; но добрые люди — это только земледѣльцы, воспользовавшіеся старой почвой; когда же почва истощится, тогда долженъ произойти водоворотъ самыхъ противоположныхъ стремленій, и путемъ такого напряженія всѣхъ силъ, когда миллионы слабыхъ людей неминуемо погибнуть, человѣчество породить изъ среды себя сверхчеловѣческое существо, гигантовъ силы воли (Ярошъ, 25 и сл.). Итакъ, полное извращеніе добра и зла проповѣдуется Нитше, какъ средство улучшенія современной жизни!

Мы не осмѣлились бы излагать этой болѣе, чѣмъ безнравственной, морали, если бы среди русскихъ людей не оказалось сторонниковъ такого ученія. И оно предлагается читателямъ не въ отвлеченной только философской формѣ, но въ привлекательной и легкой формѣ романа. Наиболѣе яркимъ проповѣдникомъ нитшеанства считается теперь обыкновенно писатель М. Горькій, но есть и другіе. Возьмемъ, напр., романъ „Отверженный“, принадлежащій перу писателя, не причисленнаго къ поклонникамъ Нитше. Вотъ какъ рисуется здѣсь этотъ сверхчеловѣкъ во вкусѣ Нитше. „Каковъ будетъ непришедшій, невѣдомый примиритель двухъ міровъ (христіанскаго и языческаго)? Онъ явится, какъ молнія изъ тучи, смертоносный и всеозаряющій. Онъ будетъ страшенъ и безстрастенъ, выше долга и закона, выше добра и зла. Въ немъ сольются гордость и смиреніе, добро и зло, какъ свѣтъ и тѣни сливаются въ утреннихъ сумеркахъ. И люди благословятъ его не только за милосердіе, но и за безошадность. Въ немъ будутъ сверхчеловѣческая сила и красота“ (срв. „Русскій Вѣстн“. 1896 г., I, стр. 272).

Конечно, нѣтъ нужды подробно опровергать это крайнее ученіе, отрицающее, очевидно, всѣ основы христіанской жизни и проповѣдующее полный произволъ. Но *взяшіе мечъ — мечемъ и погибнутъ*, — это неопровержимая истина (Мѡ. 26, 52); посему и произволъ приведетъ лишь къ разрушенію! Лучшіе же умы всѣхъ

христіанскихъ временъ сознавали, что единственная побѣда, *побѣдившая міръ*, есть крестъ Христовъ, и что всё блага и вся цивилизація Европы есть послѣдствіе вліянія христіанства. Эта истина доступна даже самымъ грубымъ дикарямъ. Когда одинъ языческій король посѣтилъ Англію и удивлялся чудесамъ современной цивилизаціи, королева Викторія, указавъ ему на Библію, сказала, что эта книга — виновница всѣхъ благъ Европы. Что собственно предлагаетъ въ руководство людямъ этотъ романъ во вкусѣ Нитше? Избѣгая назвать прямо зло, онъ туманно говорить о какомъ-то невѣдомомъ руководствѣ, гдѣ „добро и зло сливаются, какъ свѣтъ и тѣни“. Но это лишь красивая фраза. Здравый разумъ нашъ знаетъ лишь зло и добро; средняго же и новаго онъ ничего не знаетъ, да и не признаетъ возможности существованія его. Очевидно, люди хотятъ освободиться отъ строгихъ узъ добра; но, боясь всенародно провозгласить объ этомъ, они скрываютъ свои желанія за покровомъ туманности. Въ поражающей ясности выступаетъ здѣсь коварная хитрость обмануть людей, при нѣкоторомъ признаніи будто бы полезности добра.

Но зачѣмъ нужно людямъ это невѣдомое и странное руководство? Для выработки сверхчеловѣческой силы воли и характера, „чтобы быть страшнымъ и безстрастнымъ“? Но сама сила никогда не считалась цѣлью, — она есть лишь средство къ достиженію желаемого блага. Тогда послѣдователи Нитше говорятъ, что сама сила нужна для приобрѣтенія сверхчеловѣческой красоты; въ этомъ единственная, будто бы, цѣль челоуѣчества. Но красота, какъ нѣчто наглядное, видимое и чувственное, есть лишь свѣтлая сторона всего матеріальнаго, вѣдимаго и чувственнаго (о духовно-нравственной же красотѣ здѣсь, конечно, не можетъ быть и рѣчи, потому что наша нравственность совершенно отрицается Нитше). Слѣдовательно, служеніе плоти, матеріи и чувственности — вотъ въ сущности и есть то невѣдомое средство, которое предлагается философій Нитше для улучшенія современной жизни!

IV. Какой же выводъ должны мы сдѣлать изъ разсмотрѣнія указанныхъ попытокъ улучшенія современной жизни? Прежде всего тотъ, конечно, что всё онѣ должны быть признаны ложными, и чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше: онѣ не состоятельны не только вслѣдствіе противорѣчій ихъ другъ другу, но, — и это главнѣе всего, — вслѣдствіе прямой вражды ихъ къ христіанству, этому единому, истинному ученію! Однако разсмотрѣніе этихъ попытокъ полезно для насъ потому, что наводитъ насъ на полезныя размышленія. Такъ, по-

пытая Нитше напоминаетъ намъ о дѣйствительномъ измельчаніи личности современнаго человѣка. Не нужно только заботиться о вызвышеніи всякой оригинальности и самобытности; злая личность и безъ того можетъ похвалиться своею силою въ наше время. Не чрезъ попраніе добра, а чрезъ усиленное стремленіе къ нему возможно высокое развитіе личности! Какъ глубоко жаль, что наше время, въ погонѣ за новыми руководствами, забываетъ старыя, но величественныя слова Иисуса Христа: *Будите убо совершены, якоже Отецъ вашъ небесный совершенъ есть* (Мѣ. 5, 48). Какъ высокъ и вмѣстѣ съ тѣмъ близокъ нашему сердцу этотъ совѣтъ непрерывнаго совершенствованія въ подражаніе Отцу небесному! Сколько здѣсь простора для каждаго человѣка и до какой неизмѣримой высоты возможно для человѣка развитіе въ себѣ самодѣятельность! Высочайшій предѣлъ этого развитія человѣческой личности — приобщеніе ея Божеству чрезъ Искупителя нашего Господа Иисуса Христа. Но указавъ столь необъятный идеаль, христіанство требуетъ и великой силы воли отъ человѣка для осуществленія его, — христіанинъ долженъ быть *добрымъ воиномъ Христовымъ* (2 Тимое. 2—3) и, подобно ап. Павлу, *добрымъ подвигомъ подвизаясь, теченіе скончатъ и отру соблостн* (2 Тимое. 4, 7). И горе тому христіанину и той равнодушно-разочарованной личности нашего времени, которая относится къ выполненію своего христіанскаго идеала съ „теплохладностью“, какъ мѣтко обозвалъ одинъ современный проповѣдникъ это состояніе равнодушія нынѣшняго человѣка (проф. В. Ѳ. Пѣвницкій). Отъ этого настроенія „теплохладности“ и предостерегаетъ насъ св. Іоаннъ Богословъ въ Апокалипсисѣ; онъ такъ характеризуетъ людей, имѣющихъ жить предъ страшнымъ судомъ: *знаю твои дѣла; ты ни холоденъ, ни горячъ; о, если бы ты былъ холоденъ, или горячъ!*¹⁾ *Ибо ты говоришь: я богатъ и ни въ чемъ не имѣю нужды, а не знаешь, что ты несчастенъ, и жалокъ, и нищъ, и слѣпъ, и нагъ* (Апок. 3, 15—17). Такъ почти можно сказать и о многихъ современныхъ носителяхъ христіанства. Только „побѣждающему“, а не лѣнивому обѣщаетъ въ той же книгѣ и Иисусъ Христосъ „возсѣсть на престолѣ“ Его вмѣстѣ съ Нимъ (Апокал. 3, 21)! Но высокое развитіе христіанской личности затрудняется въ настоящее время излишней преданностью современнаго человѣка матеріальнымъ благамъ, и вообще суетѣ міра, противъ чего съ такою энергіей возсталъ гр. Толстой. И свящ.

¹⁾ О холодномъ, — говоритъ Григ. Богословъ, — можно еще надѣяться, что онъ получитъ вѣру. Толкованіе Апокал. св. Андрея Кесарійскаго. М. 1882, стр. 31.

Писаніе, указывая намъ на благочестіе, какъ на главную задачу нашей жизни, предписываетъ довольствоваться необходимымъ. *Великое приобритеніе быть благочестивымъ и довольнымъ; имѣя пропитаніе и одежду, будемъ довольны тѣмъ* (1 Тим. 6, 6—8). Однако въ своемъ отреченіи отъ привязанности къ земнымъ благамъ, мы не должны впадать и въ другую крайность, — отрицать, какъ зло, всю современную жизнь и не принимать въ ней никакого участія. Каждый изъ насъ долженъ нести свою долю труда, и въ выполненіи его полагать прямую свою обязанность, не смущаясь тѣмъ, есть ли это высокій трудъ служенія религіи, обществу, наукѣ, или же простой трудъ земледѣльца. *Въ какомъ то званіи призванъ, братія, въ томъ каждый и оставайся предъ Богомъ*, говоритъ ап. Павелъ (1 Кор. 7, 24). Даже рабское состояніе апостолъ не считалъ несомвѣстнымъ съ званіемъ христіанина (Ефес. 6, 5—8; Кор. 3, 22; Тим. 2, 2). „Царство Божіе не въ словѣ, — слѣдовательно, дѣло не въ родѣ занятія, а въ силѣ“ (1 Кор. 4, 20), или степени выполненія его. Только смыслъ труда будетъ не въ совершеніи движенія, существующаго среди неорганической природы (какъ утверждаетъ Зола), а въ исполненіи обязанностей, наложенныхъ на насъ божественнымъ Провидѣніемъ, съ вѣрой, что добросовѣстное исполненіе своего долга послужитъ намъ средствомъ ко спасенію. „Какого бы рода ни была твоя дѣятельность и призваніе, ты всегда долженъ помнить, что твое назначеніе на землѣ исполнять волю Божію. Вотъ это-то основное правило и должно объединять собою всѣ нравственныя проявленія человѣческой дѣятельности. Виною извращенія труда является уклоненіе весьма многихъ людей нашего времени отъ того нравственнаго центра (Господа нашего Иисуса Христа и Его ученія), при которомъ только и получаетъ свой настоящій смыслъ и значеніе всякая дѣятельность“, говоритъ одинъ изъ возражающихъ гр. Толстому писателей (Хитровъ, 12—13). А вотъ что раскрываетъ передъ нами приснопамятный святитель Теофанъ: „Инымъ кажется очень строгимъ все творить во славу Божію. Они поэтому и полагаютъ, что при дѣлахъ можно имѣть и другія цѣли, только бы онѣ не исключали Бога. Всѣ же дѣла посвящать Богу есть удѣлъ совершенныхъ. Какъ унижена тутъ христіанская свѣтлая жизнь, сколько видимъ тутъ нехотѣнія и лѣности сдѣлать напряженіе, чтобы вознестись къ Богу! Все посвящать Богу — не есть совѣтъ, а обязательная цѣль: прославите Бога въ душахъ вашихъ и въ тѣлахъ вашихъ, которыя суть Божіи“ (Начерт. христ. нравоуч., 106—108).

. Такимъ образомъ, въ искреннемъ и чистомъ выполненіи христіа-

ниномъ своего назначенія ради угожденія Богу мы и должны видѣть средство врачеванія современнаго человѣка, потерявшаго вѣру и въ свои силы, и въ свое назначеніе. Если же жизнь такого высокаго труженика порою станетъ очень тяжела, то онъ имѣетъ великаго и благого Утѣшителя Господа Иисуса Христа. *Приидите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я упокою васъ: возьмите иго Мое на себя и научитесь отъ Меня: ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ, и найдете покой душамъ вашимъ* (Мѣ., 11, 28—29), сказалъ Онъ всѣмъ страдающимъ. Вмѣстѣ съ благочестивымъ поэтомъ мы повторимъ также страждущему, „когда жизнь его измучить и любовь и вѣру угасить“:

Приникни съ жаркими слезами, креста подножье обойми,
Ты примиришься съ небесами, съ самимъ собою и съ людьми.

(Стих. Никитина.)

Священникъ Гр. Ключаревъ.

ЗАВѢТНЫЯ ДУМЫ СЛУЖИТЕЛЯ ЦЕРКВИ ВЪ ВИДУ ПРЕДСТОЯЩЕЙ РЕФОРМЫ СРЕДНЕЙ ШКОЛЫ.

Когда только-что заговорили о возстановленіи церковно-приходскихъ школъ для народа, нѣкоторые изъ сторонниковъ рационалистическаго либерализма скептически говорили: „уже не хотятъ ли воротить домостроевскіе идеалы, забывая, что исторія идетъ впередъ, а не назадъ“. Но говорили, какъ оказалось, напрасно. Духовенство съ примѣрнымъ усердіемъ откликнулось на царскій призывъ къ участию въ дѣлѣ народнаго образованія въ духѣ православной вѣры по исконно-русскимъ завѣтамъ, и вотъ прошло 18 лѣтъ со дня обнародованія перваго положенія о церковно-приходскихъ школахъ, какъ школъ этихъ насчитывается уже свыше 40.000 съ полтора милліонами учащихся въ нихъ.

Сынъ и Наслѣдникъ великаго Царя, призавшаго къ жизни церковно-приходскія школы, нынѣ благополучно царствующій Государь Императоръ, еще въ самомъ началѣ Своего царствованія, въ октябрѣ 1894 года, когда тогдашній министръ народнаго просвѣщенія, гр. И. Д. Деляновъ удостоился принести Его Величеству привѣтствіе и выраженіе вѣрноподданническихъ чувствъ отъ лица всего своего вѣдомства, изволилъ сказать: *Передайте дѣтямъ и юношамъ Мое сердечное пожеланіе, чтобы величавый образъ великаго душою Монарха служилъ имъ руководящимъ свѣточемъ въ нравственномъ усовершенствованіи.* Смыслъ этого перваго царскаго слова о задачахъ и характерѣ народнаго просвѣщенія ясенъ; но ясно также и то, что указанная въ немъ нравственно-воспитательныя задачи образованія, какъ понималъ ихъ „великій душою Монархъ“, какъ *privia desideria* молодого Царя относились не столько къ воспитанникамъ низшихъ народныхъ училищъ, гдѣ эти православно-русскія воззрѣнія Императора Александра III уже нашли свое выраженіе въ школахъ церковно-приходскихъ, сколько къ школамъ среднимъ и высшимъ, къ реформѣ которыхъ поэтому и приступлено было по-

томъ. Когда въ прошедшемъ году комиссией по вопросу о преобразованіи средне-учебныхъ заведеній были представлены на благоусмотрѣніе Государя Императора выработанные ею планы преобразования, Его Величеству благоугодно было начертать: *Надѣюсь, что на религиозно-нравственное воспитаніе обращено будетъ особенное вниманіе.* А нынѣ, ровно черезъ годъ послѣ этой резолюціи, въ Своемъ рескриптѣ вновь назначенному г. министру народнаго просвѣщенія Государь снова повторяетъ то же слово о нравственно-воспитательномъ значеніи образованія въ средней и высшей школахъ. Неужели и это — уже третье по счету, ясное, какъ день, по своему смыслу и твердое, какъ законъ, по своей формѣ царское слово о необходимости вернуть наше среднее и высшее образованіе на истинно-русскій путь вѣры и Церкви — не станетъ такимъ же могучимъ и дѣйственнымъ, какимъ оказалось слово Его великаго душою родителя о школахъ народныхъ? Неужели и теперь преобразованіе среднихъ и высшихъ школъ въ указанномъ Государемъ отношеніи не станетъ кореннымъ переустройствомъ ихъ, а будетъ какой-либо внѣшней, ничего не значащей поправкой? О, да не будетъ сего!...

Поставивъ задачею своего журнала отвѣчать на запросы религиозной мысли и духовной жизни современнаго общества въ противодѣйствіе рационализму и невѣрію, мы съ самаго начала открыли страницы его для обсужденія вопроса о воспитаніи и образованіи нашего юношества въ духѣ православной вѣры и Церкви и въ одной изъ первыхъ же книжекъ журнала (въ статьѣ: „Церковь и школа“) говорили о тѣхъ отклоненіяхъ средней и высшей свѣтскихъ школъ отъ духовно-просвѣтительнаго и благодатнаго воздѣйствія на нихъ со стороны православной Церкви, какія со временъ Петра Великаго проникли въ нихъ съ Запада и въ послѣднее время дошли до крайнихъ предѣловъ, и о необходимости позаботиться объ устраненіи этихъ отклоненій. Эти же мысли въ частностяхъ и подробностяхъ, съ разныхъ сторонъ и разными способами много разъ раскрываемы и развиваемы были и послѣ въ статьяхъ нашихъ уважаемыхъ сотрудниковъ — оо. Гобчанскаго, Никанорова, Побѣдинскаго, Страхова, проф. Зографа, г. Румянцева и мн. другихъ; въ большинствѣ случаевъ, статьи эти прежде печатанія ихъ были прочитываемы и обсуждаемы въ собраніяхъ „Отдѣленія педагогическаго общества при Московскомъ университетѣ по вопросамъ религиозно-нравственнаго образованія“. Объ этомъ же нравственно-воспитательномъ значеніи и характерѣ средняго образованія и необходимости вести его не только въ духѣ православной вѣры, а и въ полномъ и внутрен-

немъ единеніи съ уставами и завѣтами Церкви, подъ ея благодатнымъ покровомъ, говорили мы и раньше изданія журнала и въ „Московскихъ Вѣдомостяхъ“ (напр. въ статьѣ: „О классическомъ образованіи и христіанскомъ воспитаніи“, 1891 г., 1—2 октября), и въ ежегодно издаваемыхъ календаряхъ лицея Цесаревича Николая (см., напр., традиціи лицея объ единеніи школы съ Церковію, изъ исторіи церковно-греческаго языка въ Россіи и нѣкоторыя поученія).

Послѣ всего этого сказаннаго нами и у насъ сказать по этому вопросу что-либо существенно новое мы не сумѣемъ; тѣмъ не менѣе, крѣпко увѣренные, что теперь именно говорить объ этомъ насущномъ вопросѣ безъ утайки и смущенія есть не только право каждаго, кому дорого дѣтское счастье, а и долгъ совѣсти, мы снова рѣшаемся говорить, хотя бы то же, что говорили и прежде.

I.

Прежде всего мы думаемъ, что жестоко ошибаются тѣ, которые существо предстоящей реформы средней школы полагаютъ въ уничтоженіи того раздвоенія, какое существуетъ въ ней въ настоящее время, и потому главнымъ предметомъ обсуждения ставятъ вопросъ о сравнительномъ достоинствѣ и значеніи классическаго и реального образованія. Крѣпко стоя за необходимость строго-классическаго образованія въ средней школѣ, понимаемой въ смыслъ подготовительной къ усвоенію университетской науки¹⁾, мы не отрицаемъ значенія и за школой реальной для ищущихъ высшаго техническаго образованія и согласны допустить, что „въ данную минуту въ силу социальныхъ и экономическихъ условій Россіи въ реальномъ, техническомъ образованіи нуждается не менѣе, чѣмъ въ классическомъ“²⁾. Въ соответствии съ этимъ мы думаемъ, что предстоящая реформа средняго образованія въ Россіи должна состоять не въ созданіи единой школы — классической ли, или реальной, а въ упорядоченіи и благоустроеніи той и другой. Вопросъ, слѣдовательно, въ томъ, въ чемъ должно состоять это благоустройство того и другого образованія.

¹⁾ Всестороннее раскрытіе и обоснованіе этой мысли желающіе могутъ читать въ изданной С. Н. Фишеръ книжкѣ: *М. Н. Ваткова, Наша учебная реформа*, гдѣ собрано все сказанное имъ по этому вопросу въ „Моск. Вѣдомостяхъ“ съ 1864 по 1871 г. Много существенно важнаго и основательнаго о значеніи классицизма можно найти въ статьяхъ гр. П. А. Кашинскаго, Вл. А. Грингмута, С. А. Рачинскаго, А. И. Георгіевскаго, Дроздова и др.

²⁾ Ср. „Русскій Вѣстникъ“, 1902 г., июнь, стр. 540—541.

Непреложная истина, что оба эти рода образованія существенно до невозможности ихъ смѣшенія различны между собою, какъ такъ же существенно различны между собой и обнимаемыя тѣмъ и другимъ области вѣдѣнія, міръ видимый — матеріальный и невидимый — духовный, опытъ внѣшній и внутренний. Какъ бы ни усиливались представители и сторонники позитивизма свести все явленія духовной жизни человѣка къ области матеріи и силы, въ результатъ всего окажется, что обѣ эти области, какъ и обнимающія ихъ гуманитарныя и реальныя науки, никогда не могутъ слиться между собой, но такъ же, какъ двѣ совершенно параллельныя линіи, не могутъ и не должны и расходиться; оба названные рода образованія, какъ и обнимаемыя ими области вѣдѣнія, идя каждое своею дорогою, должны быть въ гармоническомъ единеніи между собою, оба вести своихъ питомцевъ къ одной и той же конечной цѣли.

Въ разсужденіи же этой конечной цѣли достойно вниманія самое слово *образованіе*. Безобразнымъ мы называемъ то явленіе или тотъ предметъ, части котораго развиты несоотвѣтственно назначенію и значенію каждой изъ нихъ и не согласованы между собою. Это опредѣленіе имѣетъ отношеніе и къ образованію человѣка. Конечно весьма важно правило древнихъ, чтобы въ здоровомъ тѣлѣ былъ здоровый духъ; но тѣмъ не менѣе безобразнымъ мы назовемъ не человѣка немощнаго тѣломъ и великаго духомъ, а наоборотъ, здороваго тѣломъ и убогаго духомъ; это отъ того, что душа человѣка безмѣрно выше его тѣла. *Какъ польза человеку, сказалъ Господь, аще міръ весь приобрящетъ, душу же свою отщетитъ* (Мѡ. 16, 16). Слѣдовательно, и образованіе человѣка должно состоять въ развитіи духа и тѣла не равномѣрнымъ, а соотвѣтственномъ значенію того и другого — и потому грустное явленіе должны представлять собою школы, гдѣ *особенное* вниманіе обращается на физическое развитіе дѣтей. Духовное, а не физическое развитіе дѣтей должно быть конечной цѣлью — предметомъ особеннаго вниманія всякой школы не только строго классической, а и исключительно реальной, технической въ самомъ узкомъ смыслѣ этого слова, какъ прямо и рѣшительно сказано это въ одномъ изъ послѣднихъ циркуляровъ г. министра о самомъ физическомъ развитіи дѣтей.

Для того же, чтобы уяснить себѣ сущность и значеніе духовнаго развитія человѣка, нужно помнить, что человѣкъ созданъ по образу Божію, который въ душѣ его. Богъ единъ по существу, но троиченъ въ лицахъ. Отецъ, не рождающійся и не исходящій, Сынъ, вѣчно рождающійся отъ Отца, и Св. Духъ, вѣчно отъ Него исходящій; будучи

различны въ этихъ личныхъ Своихъ свойствахъ, и въ соответствіи съ ними въ личныхъ Своихъ дѣйствіяхъ, всѣ Они въ равной и безконечной мѣрѣ обладаютъ божескими свойствами и дѣйствіями; обаче не три Бога, но единъ Богъ. Въ полномъ соответствіи съ этимъ первообразомъ нашимъ — Богомъ долженъ быть и образъ Его — наша душа. Едина по существу, она тройственна въ своихъ силахъ и дѣйствіяхъ; умъ, сердце и воля, различаясь между собою до невозможности ихъ смѣшенія и взаимной замѣны, въ равной мѣрѣ должны проявлять собою душевную жизнь, и каждая изъ этихъ силъ, въ своей дѣятельности являясь съ свойственными ей особенностями, живетъ и дѣйствуетъ не въ разобщеніи съ другими силами, но нераздѣльно и неразлучно съ ними, въ постоянномъ внутреннемъ взаимообщеніи, такъ или иначе обуславливая ихъ собою и сама обуславливаясь ими. Но образъ никогда не можетъ быть тождественнымъ съ своимъ первообразомъ и, будучи по своему существу его отображеніемъ, можетъ лишь напоминать его, уподобляться ему и въ этомъ уподобленіи можетъ все болѣе и болѣе приближаться къ нему, какъ своему идеалу, или безконечному совершенству. Будьте совершенны, какъ Отецъ вашъ совершенъ есть, — вотъ идеалъ духовной жизни человѣка, указанный намъ Самимъ Спасителемъ нашимъ Господомъ Иисусомъ Христомъ (Мѣ. 5, 48); поэтому-то святыхъ Божіихъ, смыслъ жизни которыхъ и состоялъ въ постоянномъ богоуподобленіи, мы и именуемъ преподобными¹⁾.

¹⁾ Зnamenательно въ этомъ отношеніи то, что св. бытописатель, сказавъ о предвѣчномъ Совѣтѣ Божіемъ создать человѣка по образу и подобию Своему, о самомъ сотвореніи замѣчаетъ, что оно было лишь по образу Его. Подобія не дано было сотворенному человѣку; его онъ долженъ, слѣдов., приобрести себѣ самъ, самъ долженъ развивать свою душу, какъ образъ Божій, въ ея богоуподобленіи. Получивъ отъ Бога разумъ, какъ стремленіе къ истинѣ и способность усвоить ее, человѣкъ долженъ самъ въ удовлетвореніе этого стремленія приобретать знаніе и постигать истину, для чего Богъ привелъ къ Адаму всѣхъ животныхъ, да наречетъ имъ имена, и результатомъ этого изученія природы было познаніе человѣкомъ самого себя. Уже въ этомъ первомъ, такъ сказать, педагогическомъ дѣйствіи по отношенію къ человѣку со стороны Самого Творца мы не можемъ не замѣтить согласованія дѣятельности умственныхъ силъ человѣка съ упражненіемъ и воли его въ подчиненіи волѣ Божіей; для того же, чтобы показать, что это упражненіе воли въ подчиненіи волѣ Божіей имѣетъ значеніе и само по себѣ и такъ же существенно важно, какъ и развитіе ума, Богу благоугодно было дать нарочитую заповѣдь о невкушеніи плодовъ съ древа познанія добра и зла. Оправданная въ своемъ согласіи съ разумомъ опытомъ жизни, заповѣдь эта въ своемъ непосредственномъ и прямомъ смыслѣ имѣла отношеніе именно къ волѣ человѣка, какъ предметъ для упражненія ея именно

Въ силу неразрывной внутренней связи основныхъ душевныхъ силъ человѣка, искусственное и усиленное развитіе одной изъ нихъ съ небреженіемъ о другихъ не ведетъ необходимо къ подавленію дѣятельности или прекращенію жизни этихъ послѣднихъ, а лишь къ тому, что онѣ, какъ имѣющія независимое отъ первыхъ существованіе, самостоятельное значеніе и характеръ, развиваются, могутъ быть, не такъ усиленно, какъ тѣ, но непремѣнно всегда и разумѣется въ нежелательномъ направленіи. При искусственномъ же и усиленномъ развитіи однѣхъ лишь умственныхъ силъ безъ соотвѣтствующаго ему по своимъ качествамъ развитія воли и сердца происходитъ даже нѣчто большее, именно самое это развитіе ума становится въ своемъ характерѣ и направленіи въ зависимость отъ развитія воли и сердца. Дѣло въ томъ, что разумъ, или познавательная сила нашей души не мыслимъ безъ свободы, которая есть способность души не только сознать совершающіеся въ ней умственные процессы собственнымъ достоинствомъ, а и управлять ими и направлять ихъ сообразно съ влеченіями и привязанностями сердца: сердце, по ученію слова Божія, есть исходное начало и всей вообще душевной жизни человѣка. *Изъ сердца*, говоритъ Господь, *исходятъ злыя помыслы, убійства, прелюбодѣнія, любодѣнія, кражи, лжесвидѣтельство, хуленія* (Мѡ. 15, 19); и въ другой разъ: *идѣ сокровище*

въ соотвѣтственномъ ей назначеніи. Въ этомъ взаимообращеніи дѣятельности разума и воли и была жизнь; и эта жизнь была такъ добра зѣло — прѣкрасна и сама по себѣ и по своему воздѣйствію на сердце человѣка постольку и дотолѣ, поскольку и доколѣ она въ томъ и другомъ отношеніи была въ согласованіи съ Богомъ — Его премудрою волею. Въ этомъ развитіи своихъ силъ въ направленіи, согласномъ съ мыслями и волею Божіею, человѣкъ выражалъ любовь свою къ Богу — стремленіе этимъ путемъ вступить въ общеніе съ Богомъ, — въ общеніе жизни Его, въ чемъ собственно и должно состоять духовное блаженство человѣка. И вслѣдъ за этимъ-то духовнымъ блаженствомъ, какъ плодъ гармоническаго развитія духовной жизни, должно было настать, и дѣйствительно настало и видѣнное, если угодно, блаженство, состоявшее въ безболѣзненной и потому бессмертной тѣлесной жизни и владычествѣ надъ природой. Но вотъ человѣкъ вольною своею волею палъ, и вслѣдъ за паденіемъ настало лишеніе этого блаженства, какъ естественный результатъ разстройства первобытной гармоніи духовной жизни. Паденіе это состояло въ нарушеніи заповѣди Божіей, въ преслушаніи и своеволіи; но, будучи важнымъ актомъ душевной жизни человѣка, оно вмѣстѣ съ тѣмъ было и сознательнымъ отвращеніемъ сердца человѣческаго отъ любви къ Богу, источнику жизни. — Глубоко поучительно въ этомъ отношеніи было бы сдѣлать психологическій анализъ библейскаго повѣствованія о грѣхопадѣніи прародителей; но это завело бы насъ слишкомъ далеко отъ нашей задачи указать психологическія основы духовнаго развитія человѣка, которому должно служить образованіе.

ваше, тамъ будетъ и сердце ваше. Свѣтильникъ для тѣла есть око. Итакъ, если око твое будетъ чисто, то и все тѣло твое будетъ свѣтло; если око твое будетъ худо, то все тѣло твое будетъ темно. Итакъ, если свѣтъ, который въ тебѣ, тѣма, то какова же тѣма? (Мѡ. 6, 21—23). Эти слова Господа съ непрекаемой несомнѣнностію говорить о томъ, какъ много зла въ жизни человѣческой происходитъ отъ испорченнаго сердца, когда, лукаво извращая положеніе дѣла, человѣкъ сокровищемъ сердца своего имѣетъ не Бога, а себя самого. Такое измѣненіе, такъ сказать, центра душевной жизни неизбѣжно влечетъ за собою перемѣну и въ направленіи воли и въ образѣ мыслей. Самолюбіе въ самыхъ разнообразныхъ и потаенныхъ изгибахъ его неразлучно съ самоизмѣненіемъ, а отсюда само собою неизбѣжно и своеволіе. Какъ свѣтъ не производитъ жизни безъ тепла, такъ и знаніе, какъ бы велико и даже истинно оно ни было, если оно не сопровождается любовію сердца, не приводитъ человѣка къ совершенству. *Разумъ, какъ говоритъ апостоль, кичитъ, и лишь любовь созидаетъ* (1 Кор. 8, 1). Безъ любви онъ, какъ свѣтъ безъ тепла, чѣмъ ярче свѣтитъ, тѣмъ больше мертвитъ, и вотъ результатомъ всего является злая истина... Вѣдь въ томъ и сила дьявольскаго зла, что оно очень умно, что на него — на его развитіе употреблены всѣ силы ума и воли, и кто же не знаетъ, что зло тѣмъ злѣе, чѣмъ оно умнѣе! Кто же не знаетъ, какъ злое сердце въ пользу зла употребляетъ самыя свѣтыя истины!... И что иное означаетъ собою сверхчеловѣкъ Ницше, какъ не олицетвореніе этого именно представителя злой истины, все разрушающей, все отрицающей, все сокрушающей? И Боже, какой страшный конецъ этого сумасшедшаго!...

Таковы психологическія основы духовнаго развитія человѣка, по ученію Библии. Какъ ни кратко изложено нами это ученіе, его — этого изложенія вполне достаточно, думаемъ, чтобы видѣть самый, такъ сказать, корень существенныхъ недочетовъ современнаго образованія и вмѣстѣ тотъ путь, по которому должно итти къ ихъ устраненію.

Основнымъ недостаткомъ современнаго образованія должно считать то, что подъ образованіемъ разумѣютъ развитіе однихъ лишь умственныхъ силъ человѣка и обогащеніе ихъ всевозможными знаніями, безъ всякой мысли о соответствующемъ этому развитіи сердца и воли человѣка. Съ замѣчательною мѣткостью это именно, какъ существенное зло нашей средней и высшей школы, и выяснено въ Высочайшемъ рескриптѣ Государя Императора на имя упра-

вляющаго министерствомъ просвѣщенія „Прежде всего подтверждаю“, говоритъ Государь Императоръ, „Мое требованіе, чтобы въ школахъ съ образованіемъ юношества соединялось и воспитаніе его въ духѣ вѣры и преданности престолу и отечеству и уваженія къ семьѣ, а также забота о томъ, чтобы съ умственнымъ и физическимъ развитіемъ молодежи пріучать ее съ раннихъ лѣтъ къ порядку и дисциплинѣ. Школа, изъ которой выходитъ юноша съ одними лишь курсовыми познаніями, не средненнѣй религіозно-нравственнымъ воспитаніемъ съ чувствомъ долга, съ дисциплиной и съ уваженіемъ къ старшимъ, не только не полезна, но часто вредна, развивая столь пагубныя для каждаго человѣка своеволие и самомиѣніе“.

Такимъ образомъ, по прямому смыслу приведенныхъ нами словъ Государя, образованіе должно состоять не въ обученіи только, а прежде всего въ воспитаніи въ духѣ вѣры Христовой, исповѣдуемой, разумѣется, православною Церковію, и въ согласованіи съ нимъ самаго обученія. Но въ этихъ словахъ, жизненная истинность которыхъ не подлежитъ сомнѣнію, указана лишь, такъ сказать, сущность этой реформы, въ ея основныхъ принципіальныхъ чертахъ, намѣченъ лишь путь, по которому должна идти она, но не раскрыто въ частности и подробностяхъ самое веденіе этого дѣла. Въ разъясненіи этихъ подробностей реформы, въ приложеніи указанныхъ началъ ея къ отдѣльнымъ сторонамъ этого великаго дѣла и должна состоять работа всѣхъ ревнителей и дѣятелей истиннаго просвѣщенія.

Для противодѣйствія отмѣченнымъ неурядицамъ современнаго образованія въ Высочайшемъ рескриптѣ указана существенно важною забота объ устройствѣ общежитій и пансіоновъ не только при среднихъ, а и при высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, и съ этимъ нельзя, конечно, не согласиться; ибо при такой только постановкѣ дѣла вполне возможно удобно освободить учащееся юношество отъ тѣхъ тлетворныхъ въ духовно-нравственномъ отношеніи вліяній, которымъ наши дѣти такъ легко поддаются внѣ школы. Въ Англіи, гдѣ воспитательное дѣло строго и прочно организовано, устройство колледжей считается необходимымъ условіемъ школы даже высшей, и всѣ учащіеся обязательно живутъ въ интернатахъ, строго соблюдая установленный порядокъ жизни, и изъяты отъ всякаго участія въ общественной жизни. Достоинно вниманія въ этомъ отношеніи то, что въ старое время духовныя школы устроились не въ горбахъ, какъ центрахъ общественной жизни, а вдали отъ нихъ, въ тишинѣ монастырскаго уединенія. Замѣтимъ, что въ этомъ случаѣ руководители старой духовной школы имѣли въ виду уроки и древняго

греческаго міра: извѣстно, что древне-греческія гимназіи обычно устроились за городомъ; въ знаменитой Аѳинской гимназіи, посвященной Аполлону Ликейскому (*Λυκείον* = лицей) великій Аристотель училъ, гуляя по аллеямъ сада.

Но какъ бы ни было велико значеніе этой мѣры, какъ бы ни важно было со стороны общества въ этомъ именно смыслѣ — въ заботахъ объ устройствѣ общежитій и пансіоновъ при учебныхъ заведеніяхъ выразить свое участіе въ предпринимаемой реформѣ этихъ заведеній прежде всего, все же нужно сказать, что мѣра эта вышняя, лишь облегчающая введеніе реформы въ желательномъ направленіи, но существа ея не касающаяся; ибо и въ общежитіяхъ и въ пансіонахъ возможенъ такой порядокъ дѣла, который будетъ идти въ разрѣзъ съ намѣченными ею идеалами. Дѣло не въ стѣнахъ, которыми ограждается заведеніе отъ тлетворнаго вліянія улицы, а въ самомъ строѣ жизни этого заведенія — въ томъ духѣ и направленіи, въ какомъ ведется за этими стѣнами дѣло образованія обученія и воспитанія. Объ этомъ-то и будетъ наша дальнѣйшая рѣчь.

Но прежде, чѣмъ говорить о воспитаніи, имѣющемъ прямою своюю задачею образованіе сердца и воли въ духѣ вѣры православной Церкви, остановимся на вопросѣ объ обученіи, которое, по слову Царскому, должно идти рука объ руку съ воспитаніемъ, само быть воспитательнымъ. Въ данномъ случаѣ, безъ сомнѣнія, не то только разумѣется, что каждый учитель обязанъ своимъ добрымъ поведеніемъ воспитательнымъ образомъ дѣйствовать на своихъ учениковъ, а и то главнымъ образомъ, что онъ въ самомъ преподаваніи своемъ, даже со стороны его содержанія, долженъ имѣть въ виду воспитательныя задачи въ духѣ православной вѣры.

Что такія задачи въ своемъ преподаваніи долженъ имѣть въ виду *законоучитель*, какъ классный преподаватель Закона Божія, этого никто, конечно, не отрицаетъ и даже больше; въ послѣднее время очень распространено мнѣніе, что на урокахъ закона Божія какъ можно меньше должно быть сообщаемо разныхъ догматическихъ, историческихъ и обрядовыхъ свѣдѣній, чтобы тѣмъ удобнѣе было вести *правоучительныя бесѣды*. Между современными дѣятелями просвѣщенія есть не мало такихъ, которые, выходя изъ рационалистическаго пониманія религіи, какъ одной лишь морали безъ догмата и культа, въ родѣ ученія гр. Л. Н. Толстого, готовы всю отвѣтственность за духовно-нравственную неблаговоспитанность молодежи возложить на однихъ лишь законоучителей, на то, что занятые на своихъ урокахъ догматикой, исторіей и богослуженіемъ,

они мало и худо учатъ дѣтей доброй нравственности, очевидно, забывая не только то, что правоученія нѣтъ безъ вѣроученія, а и то главнымъ образомъ, что тому же обязаны учить своими уроками и всѣ остальные преподаватели. Мало того, они говорятъ даже, что внесеніе нравственно-воспитательныхъ задачъ въ духъ вѣры Христовой въ преподаваніе свѣтскихъ наукъ не только не приложимо на дѣлѣ, а и не согласно съ истиною. „Каждая наука“, говорятъ они, „имѣетъ свой строго опредѣленный кругъ предметовъ, никакого отношенія ни къ нравственности, ни къ вѣроученію не имѣющихъ, и задача учителя состоитъ въ томъ, чтобы ознакомить учениковъ съ этимъ кругомъ предметовъ не только въ основныхъ чертахъ, а, по возможности, съ обстоятельными подробностями“. При такомъ пониманіи дѣла, по ихъ мнѣнію, введеніе воспитательнаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи элемента въ преподаваніе свѣтскихъ наукъ стоитъ, будто бы, въ прямомъ противорѣчій съ самымъ понятіемъ о наукѣ.

Но такъ ли это на самомъ дѣлѣ, въ этомъ позволительно усомниться. Прежде всего совершенно несправедливо смѣшивать научное изученіе предмета съ учебнымъ его преподаваніемъ въ школѣ даже высшей. Эти два дѣла настолько существенно различны между собою и по своимъ цѣлямъ, и по своимъ приемамъ, и по самому кругу предметовъ, подлежащихъ ихъ вѣдѣнію, что то, что можно сказать обо одномъ, совсѣмъ не приложимо къ другому. Не учебное или школьное, а именно научное изученіе предмета имѣетъ свою задачу всестороннее обслѣдованіе его съ цѣлю опредѣленія его сущности, отношенія къ другимъ предметамъ и возможныхъ значеній; для достиженія этой цѣли для ученаго не только позволительны, а и обязательны самые разнообразныя приемы обслѣдованія предмета, разнаго рода гипотезы, предположенія, опыты, отыскиваніе и провѣрка свидѣтельствъ и т. п.; въ нихъ-то именно и состоитъ самая сущность ученой работы. Школьное же изученіе предмета имѣетъ свою задачу познакомить учениковъ съ положительными результатами всей этой кабинетной работы ученыхъ, точно провѣренными и документально доказанными, и потому можетъ пользоваться приемами ученыхъ лишь для подтвержденія или объясненія этихъ положеній.

Нѣтъ, конечно, сомнѣнія въ томъ, что въ послѣднее время науки — и реальныя, имѣющія предметомъ своимъ видимую природу, и гуманитарныя, обнимающія собою жизнь челоувѣческаго духа въ самыхъ разнообразныхъ ея проявленіяхъ, — разрослись такъ широко, что едва можно окинуть взоромъ все ихъ содержаніе; въ соотвѣт-

ствіи съ этимъ такъ же широко развились и тѣ практическіе выводы изъ этихъ наукъ, которые опредѣляютъ собою самый строй человѣческой жизни. Но и въ этомъ въ собственномъ смыслѣ слова научномъ отношеніи умственная работа можетъ не имѣть воспитательнаго въ религіозно-нравственномъ смыслѣ значенія только при одностороннемъ направленіи этой работы, когда человѣкъ, углубляясь все больше и больше въ частности и мелочи изучаемаго предмета, забываетъ его общее и основное, когда, ища отвѣта на вопросы познанія, что, какъ, гдѣ, когда и т. п., не задумывается надъ вопросомъ о смыслѣ его — его конечныхъ причинахъ и цѣляхъ. Къ сожалѣнію, таково именно и есть въ общемъ направленіе современной науки. Главнымъ предметомъ ея служить видимая природа въ детальномъ воспроизведеніи и усвоеніи дѣйствующихъ въ ней силъ и существующаго порядка; даже жизнь человѣческаго духа нынѣ изучается и обслѣдуется не въ ея конечныхъ основахъ, какъ проявленіе существа духовнаго міра, а въ ея отношеніяхъ къ этой именно видимой природѣ — ея силамъ и законамъ въ смыслѣ уравненія ея съ жизнью этой природы не только въ ихъ происхожденіи и конечной судьбѣ, а и въ законахъ дѣятельности. При такомъ положеніи дѣла само собою разумѣется, не можетъ быть и рѣчи о нравственно-воспитательномъ значеніи науки. Въ видимой природѣ, взятой въ ея отдѣльности, гдѣ все мѣрою, вѣсомъ и числомъ, нѣтъ того духовнаго масштаба, который указалъ бы человѣку идеаль его духовной жизни; наоборотъ, такъ прославленный въ естествовѣдннхъ дарвинизмъ приводитъ близорукихъ послѣдователей его къ матеріализму, детерминизмъ ведетъ ученыхъ поклонниковъ его къ фаталистическому принципу въ исторіи, и тогда здѣсь не остается уже мѣста для Бога и Его законовъ. Это широкое развитіе положительнаго знанія, на ряду съ низкимъ уровнемъ философскаго осмысленія этого знанія, развиваетъ въ людяхъ такой науки крайнюю самомнительность и самодовольство, а ихъ легкомысленныхъ послѣдователей естественно должно приводить и приводить къ нравственной безпринципности и даже распущенности. Словомъ, пріиходитъ то, что такъ ярко и сильно изобразилъ св. апостоль Павелъ въ первой главѣ своего посланія къ римлянамъ, гдѣ онъ говоритъ, что люди, которымъ дано было Богомъ познавать Его чрезъ разсматриваніе твореній, вмѣсто того, чтобы сообразно съ этимъ доступнымъ имъ разумѣніемъ Бога (и Его св. воли) прославлять и благодарить Его, *осуетились въ умствованіяхъ своихъ* (т.-е. умомъ своимъ обратились къ пустымъ и ничтожнымъ

вещамъ), и омрачилось неразумное ихъ сердце; называя себя мудрыми, обезумѣли и славу нетлѣннаго Бога измѣнили въ образъ подобный тлѣнному человеку, и птицамъ и четвероногимъ и пресмыкающимся (19—23 ст.). А за это, по словамъ апостола, само собою послѣдовала и нравственная распушенность этихъ людей (24—30). Но этотъ же апостолъ выше называетъ это явленіе *подавленіемъ истины неправдою*, т.-е. явленіемъ ненормальнымъ, неправильнымъ, неистиннымъ и потому заслуживающимъ гнѣва Божія (ст. 10).

Конечно, если это направленіе изъ области науки и кабинетовъ ученыхъ перейдетъ, какъ уже и переходить, въ наши школы, гдѣ малоразвитые, малоопытные отроки и юноши едва способны осилить только верхушки науки, преподаваемой имъ „въ популярномъ изложеніи“, — то что дивиться, если преподаваніе свѣтскихъ наукъ въ этихъ школахъ не только не имѣетъ никакого положительно-воспитательнаго значенія, а дѣйствуетъ прямо въ отрицательно-воспитательномъ смыслѣ!... Не смѣя отрицать горькую правду царскаго слова о неблаговоспитанности нашей молодежи, посмѣютъ ли сторонники такой науки по-пилатовски умыть руки и сказать, что они не повинны въ этой неблаговоспитанности?...

Но въ этомъ ли истинная наука, и къ этому ли она должна приводить нашихъ дѣтей? Мы осмѣливаемся утверждать, что понимаемая въ истинномъ своемъ смыслѣ и значеніи свѣтскія науки, не только гуманитарныя, а и реальныя, не только въ ихъ наивысшихъ проявленіяхъ, а и въ томъ ихъ элементарномъ объемѣ, въ какомъ преподаются онѣ въ нашихъ среднихъ школахъ, даютъ не мало религіозно-нравственнаго воспитательнаго матеріала, и долгъ учителей не замалчивать его на своихъ урокахъ, а наоборотъ.

Въ самомъ дѣлѣ, вмѣсто того, чтобы раскрывать и разъяснять, обобщать и распространять даже на жизнь человѣческаго духа существующую въ природѣ борьбу за существованіе, возводя ее въ непреложный законъ, развѣ нельзя находить въ той же природѣ фактовъ и явленій совершенно противоположнаго характера? *Небеса поведаютъ славу Божию и твореніе руку Его возвѣщаетъ твердь*, говоритъ Псалмопѣвецъ (Пс. 18, 1—3), который въ дѣломъ рядѣ другихъ псалмовъ призываетъ саму природу хвалить и благословлять Господа, вся премудростію сотворившаго. См., напр., Пс. 8, 103, 146 и др. Сколько далѣе чистыхъ нравоучительныхъ уроковъ изъ жизни животнаго и растительнаго царствъ указываетъ премудрый Соломонъ въ своей книгѣ Притчей? Св. ап. Павелъ въ посланіи къ римлянамъ, именуемомъ нѣкоторыми христіанскою философіей,

говорить даже о томъ, какъ эта природа, покорившаяся тлѣнiю не добровольно, не по волѣ покорившаго ее (ср. Быт. 3, 2), не только стонетъ и мучается, а и чаеъ освободиться отъ рабства тлѣнiю въ свободу славы дѣтей Божіихъ (Римл. 8, 19—21). Нужно ли далѣе говорить о томъ, съ какимъ искусствомъ, силою и мѣткостью отмѣчали въ природѣ слѣды премудрости и благодати Божіей и уроки духовной жизни вѣрные учению апостольскому св. отцы Церкви? Довольно указать хотя бы, напр., на великаго для своего времени естествовѣда св. Василия Великаго съ его „Шестодневомъ“, или на нашего русскаго златоуста св. Тихона Задонскаго съ его „Сокровищемъ духовнымъ отъ міра собираемымъ“. Съ умиленіемъ и чувствомъ глубокой благодарности припоминаемъ мы лекціи по естественно-научной апологетикѣ заслуженнаго профессора Московской духовной академіи Д. Θ. Голубинскаго, который поставилъ своею задачею въ защиту христіанскаго міровоззрѣнія раскрывать и разъяснять въ его смыслѣ разнообразныя явленія природы во всѣхъ царствахъ ея, превратно толкуемыя невѣрующими естествовѣдами, и мы счастливы, что можемъ сослаться въ этомъ вопросѣ на его авторитетное слово, начало котораго уже было помѣщено въ нашемъ журналѣ въ статьѣ „Объ изученіи природы въ духѣ Христовой вѣры“...

Если такимъ образомъ реальныя науки могутъ дать не мало воспитательнаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи матеріала, то еще больше можно сказать это о наукахъ гуманитарныхъ.— Въ духовныхъ семинаріяхъ стараго времени, по воспоминаніямъ только-что названнаго проф. Моск. дух. академіи Д. Θ. Голубинскаго и другихъ, на урокахъ словесности образцы тѣхъ или иныхъ родовъ и видовъ литературныхъ произведеній и примѣры разныхъ приемовъ и оборотовъ рѣчи брались, между прочимъ, и изъ Библии: почему оставленъ этотъ добрый обычай теперь?... Конечно, найдутся такіе „педанты-учители словесности“, да и не одни они, которые обзовутъ этотъ обычай выраженіемъ схоластически-узкаго клерикализма и обвинять предлагающаго его возстановленіе въ невѣжествѣ, будутъ говорить о непримѣнности этого предложенія; но — напрасно. Что въ Библии въ ея славянскомъ и русскомъ переводахъ можно находить прекрасныя образцы разнообразныхъ родовъ и видовъ литературныхъ произведеній, не только глубокихъ и высокихъ по содержанию, а и прекрасныхъ по своей формѣ — логической стройности и красотѣ выраженій, объ этомъ свидѣтельствуетъ то уже, что почти всѣ наши лучшіе поэты писали „подражанія“ псалмамъ и другимъ библей

скимъ поэтическимъ произведеніямъ, а великій Пушкинъ любилъ читать Четыи Миней св. Димитрія Ростовскаго, восторгаясь, между прочимъ, самымъ ихъ изложеніемъ. И подлинно. Только не читавшіе со вниманіемъ Библии могутъ не знать, какіе художественные образы и обороты рѣчи встрѣчаются, напр., въ псалмахъ, въ книгѣ Юва, у пророковъ Исаи, Іереміи и Іезекиеля. А притчи Соломона — по своей образности и мѣткости развѣ уступятъ нашимъ пословицамъ? То же нужно сказать и о святоотеческихъ твореніяхъ. Можно ли, напр., не восторгаться такъ называемыми догматиками преп. Іоанна Дамаскина или составленными имъ же пѣсногнѣніями пасхальной утрени? А всѣмъ, конечно, хорошо извѣстное огласительное слово св. Іоанна Златоустаго, читаемое въ той же пасхальной утрени — какое совершенное во всѣхъ отношеніяхъ ораторское произведеніе! Все это, скажутъ, переводныя, а не чисто русскія произведенія нашего времени. Въ такомъ случаѣ возьмите проповѣди напр., митр. Филарета, Иннокентія, архіепископа Херсонскаго и др. Въдѣ, напр., слово митр. Филарета на день преп. Сергія, гдѣ онъ говоритъ о келліи преподобнаго и его богослуженіи при свѣтѣ лучины, или Иннокентія въ Великій пятокъ о слезахъ при гробѣ Господа — это перлы поэтическаго творчества!... А и они въ руководствахъ словесности упоминаются ли? Вообще, что касается исторіи нашей русской литературы, то здѣсь въ разсматриваемомъ нами отношеніи дѣло обстоитъ такъ, что пересмотръ и измѣненіе ея программы не только могутъ быть желательными, а и должны быть признаны неотложно необходимыми. Въ доказательство этого нѣтъ, конечно, нужды ссылаться на такія, напр., дикія заявленія поклонниковъ современной литературы извѣстнаго пошиба, что вмѣсто чтенія въ классѣ отрывковъ изъ какой-либо Голубиной книги хорошо, будто бы, знакомить воспитанниковъ съ „босьяками“ Максимъ а Горькаго, стихотвореніями Бальмонта и т. п.; укажемъ вотъ на какой фактъ. Не такъ давно проф. А. И. Пономаревымъ изданы были съ обстоятельными введеніями и объяснительными примѣчаніями „Памятники древне русской церковной письменности“, въ которыхъ на ряду съ поученіями свв. Иллариона Киевскаго, Луки Жидята и др. помѣщены проложныя сказанія, а что же? Изъ четырехсотъ, гимназій только, кажется, около 25 приобрѣли эти „Памятники“ для своихъ библиотекъ. А въдѣ въ этихъ памятникахъ духовная жизнь нашихъ предковъ — тѣ идеалы, которыми жили они, которыми опредѣлялся укладъ ихъ жизни, выражены, конечно, въ болѣе существенной степени, чѣмъ, напр., въ подблюдныхъ пѣсняхъ, на которыхъ гг. учи-

тели словесности зачастую останавливаютъ особенное вниманіе воспитанниковъ...

Переходимъ къ урокамъ и занятіямъ по гражданской исторіи, которая не напрасно, конечно, именуется учительницею народовъ. Какія задачи преслѣдуются въ существующихъ у насъ общеобразовательныхъ курсахъ исторіи, и еще больше, въ классныхъ объясненіяхъ наставниковъ? Какія стороны жизни народовъ выдвигаются, какъ выразители духа народнаго? Какіе историческіе законы этой жизни выводятся? Какой смыслъ ея указывается? Словомъ, въ чемъ состоитъ философія современной исторической науки? Вѣдь то несомнѣнная истина, что наука эта не только въ ученыхъ трудахъ ея присяжныхъ служителей, а и въ учебной литературѣ — и въ ней даже по преимуществу — должна быть не безыдейнымъ и безпринципнымъ собраніемъ разсказовъ о быломъ, а системой достовѣрныхъ фактовъ, наглядно и живо изображающихъ и выражающихъ состояніе, направление и развитіе духовной жизни народа и обуславливающихъ ее причинъ. Что, если учитель на урокахъ исторіи будетъ слѣдовать теоріи Бокля въ его „Исторіи Англіи“, гдѣ ростъ и ходъ духовной жизни народа выставляются результатомъ однѣхъ лишь физическихъ причинъ, или будетъ руководиться фаталистическими воззрѣніями гр. Л. Тостого, высказанными имъ, напр., въ „Войнѣ и мирѣ“, гдѣ на почвѣ фаталистическаго міровоззрѣнія автора, славные герои двѣнадцатаго года въ ихъ патріотическихъ подвигахъ выставлены орудіями слѣпонаго случая, а въ своихъ духовныхъ дарованіяхъ и состояніяхъ обезображены и опозорены до неузнаваемости? Нужно ли еще говорить, напр., объ историко-критическихъ очеркахъ Милюкова? Обстоятельную характеристику и достойную оцѣнку ихъ читатели найдутъ въ печатающихся у насъ статьяхъ о І. Тарасія... А вѣдь все это, несомнѣнно, въ нравственно-воспитательномъ отношеніи должно дѣйствовать отрицательно. Совсѣмъ другое вліяніе на учениковъ должны оказывать уроки того учителя, который держится теистической теоріи божественнаго провиденціализма и одушевленъ чувствомъ патріотизма. Само собою разумѣется, патріотическая тенденція учителя не въ томъ должна выражаться, чтобы возвеличивать все свое и унижать чужое хотя бы лживо, а въ томъ, чтобы не поставлять своею задачею хамское раскрытіе наготы отцовъ, такъ сказать, не подчеркивать ея; точно такъ же, какъ и теистическая точка зрѣнія требуетъ не того, чтобы въ указаніи причинъ и цѣлей того или иного историческаго факта ограничиваться однимъ лишь: такъ угодно Богу, а того, чтобы не придавать исключительнаго значенія

ни внѣшнимъ физическимъ условіямъ этого факта, ни духовнымъ силамъ дѣйствующихъ лицъ. И то еще нужно сказать, что въ гражданской исторіи должны имѣть мѣсто библейскія и церковно-историческія событія и явленія, въ тѣсной внутренней связи стоящія съ событіями гражданскими, между тѣмъ какъ часто они прямо-таки опускаются; бываетъ, что опускается вся исторія евреевъ.

Въ этомъ именно смыслъ и отношеніи въ одинъ рядъ съ исторіей должны быть поставлены и классическіе языки. Мы крѣпко думаемъ, что классицизмъ у насъ, въ послѣднее время особенно, потому именно и возбудилъ противъ себя общественное мнѣніе, что, какъ образовательная система, онъ воспринять былъ въ нашихъ гимназіяхъ съ одной лишь его внѣшне-формальной, такъ сказать, грамматической стороны, безъ его идейнаго содержанія и безъ всякаго соотношенія этого содержанія съ Христовой истиной. Въ истинно классическомъ образованіи, какъ защищаль его у насъ покойный М. Н. Катковъ, изученіе древнихъ языковъ должно быть не внѣшне-механическимъ только усвоеніемъ ихъ со стороны формы, но и внутреннимъ, состоящимъ въ усвоеніи содержанія произведеній и въ уясненіи по этимъ первоисточникамъ самаго духа жизни античнаго міра. Только такое изученіе, показавъ воспитаннику образцовое въ интеллектуальномъ и эстетическомъ отношеніяхъ значеніе античнаго міра сравнительно съ другими историческими народностями, откроетъ ему и тѣ, по выраженію свв. отцовъ, „отблески божественнаго свѣта“, которые свѣтились въ разумѣ и совѣсти лучшихъ изъ язычниковъ, поддерживали духовную жизнь въ языческомъ мірѣ и чрезъ это подготавливали его къ усвоенію Христовой вѣры. Съ другой стороны, знакомство съ духовной жизнью античнаго міра должно привести воспитанника къ убѣжденію, что естественный человѣкъ, не просвѣщенный свѣтомъ Евангелія, даже на самыхъ высшихъ ступеняхъ своего умственнаго развитія, не въ силахъ самъ подняться до той высоты духовно-нравственной жизни, на которой силою вѣры Христовой стало послѣдующее человѣчество, хотя и не превысившее античнаго міра своими естественными силами. Такимъ именно путемъ даже мертвый языческій классицизмъ можетъ и долженъ оказывать услугу Церкви, т.-е. способствуя развитію и укрѣпленію въ воспитанникахъ сознательнаго убѣжденія въ божественной истинности и спасительности Христовой вѣры, а вмѣстѣ съ этимъ содѣйствуя и ихъ духовно-нравственному воспитанію въ ея духѣ.

Конечно, о такихъ благотворныхъ результатахъ введенія воспи-

тательнаго въ религіозно-нравственномъ отношеніи элемента въ образовательные курсы средней свѣтской школы можетъ быть рѣчь только при искренно усердномъ и благоразумномъ отношеніи къ дѣлу со стороны самихъ наставниковъ. Если внѣшне-формальное и неискреннее отношеніе къ дѣлу нигдѣ не можетъ быть плодотворнымъ, то въ дѣлѣ вѣры всякое лицемеріе и двоедушіе прямо губительно и вмѣсто положительнаго благотворнаго вліянія на религіозно-нравственное состояніе дѣтей произведетъ обратное дѣйствіе, вмѣсто убѣжденія въ истинахъ вѣры и укрѣпленія въ добрыхъ навыкахъ разовьетъ въ нихъ недовѣріе къ нимъ и нерасположеніе. Не много пользы дѣлу принесетъ и безтолковое постоянное навязываніе ученикамъ указанныхъ соображеній и заключеній, и наставникъ, глубоко убѣжденный въ проводимомъ имъ въ дѣтскую среду православно-христіанскомъ міропониманіи и искренно вѣрующій, сумѣетъ поставить дѣло такъ, что воспитанники безъ нарочитыхъ подчеркиваній со стороны наставника сами поймутъ извѣстное событіе или ходъ событій въ свѣтѣ вѣры и въ краткомъ изстатіи приведенномъ отрывкѣ или изреченіи изъ Библии сами увидятъ наилучшій образецъ изучаемой словесной формы и т. п.

Высказывая свои *ria desideria* относительно основныхъ нравственно-воспитательныхъ въ духѣ вѣры Христовой тенденцій свѣтскихъ учебныхъ предметовъ средней школы, мы не скрываемъ отъ себя того, что преподаваемая на этихъ урокахъ дѣтямъ знанія составляютъ далеко не весь запасъ ихъ знаній по исторіи, словесности и естествовѣдѣнію и что добрую половину этихъ знаній они приобрѣтаютъ изъ тѣхъ книгъ и періодическихъ изданій, которыя въ такомъ обиліи выходятъ нынѣ и такъ во всѣхъ отношеніяхъ доступны дѣтямъ. А направленіе этихъ книгъ и журналовъ такъ часто идетъ прямо-таки въ разрѣзъ съ ученіемъ нашей вѣры и Церкви. Мы согласны и съ тѣмъ, что школа одна не въ силахъ бороться съ этимъ зломъ, вліяющимъ на дѣтей внѣ ея стѣнъ; но что же отсюда слѣдуетъ? Когда темнѣетъ на дворѣ, усиливаютъ свѣтъ въ домѣ, вотъ какой практическій совѣтъ долженъ быть предложенъ въ отвѣтъ на это возраженіе. Въ противодѣйствіе отмѣченной нами духовной уличной тьмѣ школа обязана усилить у себя свѣтъ и внѣшкольной противохристіанской и безнравственной литературѣ противопоставить литературу глубоко-нравственную и строго-православную. Этому дѣлу должны послужить школьныя библіотеки. То, конечно, правда, что въ эти библіотеки могутъ поступать книги, только одобренныя или рекомендованныя высшимъ учебнымъ начальствомъ; но вѣрно вѣдь и то, что далеко

не все изъ одобреннаго Ученымъ Комитетомъ Министерства Просвѣщенія дѣйствительно поступаетъ въ эти библіотеки, и, что особенно грустно, не поступаетъ именно то, что особенно въ данномъ случаѣ нужно. Мы разумѣемъ книги и журналы духовные, которые вообще очень мало распространены не только въ обществѣ, а и въ свѣтскихъ школахъ. А между тѣмъ въ этихъ именно книгахъ и журналахъ дается полный и обстоятельный разборъ и опроверженіе тѣхъ несогласныхъ съ ученіемъ православной Церкви воззрѣній и міропониманій, которыя проповѣдуются нынѣ, напр., гр. Толстого, Ницше и др., а въ противовѣсъ грязной и вызывающей беллетристикѣ послѣдняго времени, въ родѣ рассказовъ Горькаго и др. въ этихъ книгахъ и журналахъ не рѣдко даются повѣсти и рассказы самаго положительно-воспитательнаго содержанія и характера. Говорю по опыту, что рассказы эти читаются воспитанниками младшихъ классовъ съ удовольствіемъ, точно такъ же, какъ воспитанниками старшихъ классовъ и студентами съ интересомъ читаются и серіозныя статьи противъ Л. Толстого и др. Но не говоря уже про современную духовную и богословскую литературу, есть ли въ ученическихъ библіотекахъ среднихъ учебныхъ заведеній, напр., Четыи Минеи святителя Димитрія Ростовскаго, которыя, кстати сказать, предлагаются теперь въ прекрасномъ русскомъ переводѣ, есть ли творенія св. Іоанна Златоустаго, которыя, также сказать кстати, вновь такъ общедоступно переиздаются Петербургской духовной академіей, есть ли творенія св. Тихона, проповѣди митр. Филарета, архіепископа Иннокентія и ми. др? Вѣдь все это не только перлы въ художественномъ отношеніи, а и столпы, способные быть устоями вѣчной жизни! Какое противоядіе представила бы собою такая библіотека тлетворнымъ вліяніямъ улицы! И если бы гг. учителя и начальники средней школы благоволили хоть изрѣдка напоминать своимъ питомцамъ объ этомъ противоядіи, какую великую службу Церкви Божіей сослужили бы они этимъ!

Это несомнѣнно такъ; но истина все-таки въ томъ, что вводить въ дѣтскую душу этотъ свѣтъ Христовой вѣры и, такъ сказать, сроднять ее съ этимъ свѣтомъ есть прямой долгъ прежде всего и больше всего именно учителей вѣры. Посмотримъ поэтому, какъ обстоитъ у насъ и это дѣло.

Крайне односторонне, фальшиво и въ религіозно-нравственномъ отношеніи пагубно то нерѣдко даже искренно благочестивыми людьми, по какому-то печальному недоразумѣнію, поддерживаемое мнѣніе, будто для большей плодотворности религіозно-нравственнаго обра-

зованія въ нашей средней свѣтской школѣ должно заботиться не объ увеличеніи уроковъ по Закону Божію, а о томъ, чтобы и имѣющіеся уже на лицо выдѣлить изъ ряда другихъ въ тѣхъ отношеніяхъ, чтобы за уроки по Закону Божію не ставились баллы, за незнаніе ихъ не было наказаній, не было бы экзаменовъ, не было ни заучиванія этихъ уроковъ, ни даже учебниковъ. По мнѣнію этихъ людей, уроки Закона Божія должны быть назидательными отеческими бесѣдами законоучителя съ учениками безъ всякой строго опредѣленной программы и даже системы; все дѣло, по мнѣнію ихъ, въ возбужденіи и оживленіи въ дѣтяхъ религіозно-благочестивой настроенности, чистой совѣсти и добраго чувства...

Въ этомъ мнѣніи вѣрно лишь то, что въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго образованія сердце и воля имѣютъ преимущественное значеніе сравнительно съ разумомъ; такъ что можно быть опытнымъ богословомъ, умѣющимъ разобраться въ едва различимыхъ тонкостяхъ богословскихъ вопросовъ и въ то же время и нерелигіознымъ и не нравственнымъ, точно такъ же какъ и наоборотъ, можно быть очень набожнымъ и высоконравственнымъ человѣкомъ и въ то же время несвѣдущимъ въ самыхъ безспорныхъ и очевидныхъ истинахъ вѣры. Замѣчательно мѣтко и наглядно выяснено это преимущественное предъ разумомъ значеніе сердца въ вѣрѣ въ пространномъ катихизисѣ въ отвѣтѣ на вопросъ: какое различіе между вѣрою и знаніемъ... „Знаніе, — читаемъ мы тамъ, — принадлежитъ уму, хотя и можетъ дѣйствовать на сердце, вѣра же принадлежитъ сердцу, хотя и начинается въ мысляхъ“. Но изъ этихъ словъ, равно какъ и изъ предшествующихъ имъ примѣровъ ясно и то, что сердце съ его добрыми чувствованіями въ дѣлѣ вѣры имѣетъ не исключительное значеніе, а только преимущественное предъ разумомъ. Въ основѣ добрыхъ христіанскихъ чувствованій и желаній лежатъ строго опредѣленные религіозныя вѣрованія и убѣжденія. То же, во что надлежитъ вѣровать, дано намъ въ божественномъ Откровеніи — въ священномъ Писаніи и въ священномъ Преданіи. Слѣдовательно, вѣра Христова не только можетъ, а и должна быть предметомъ знанія, а стало-быть, и класнаго изученія наравнѣ съ другими предметами знанія и ученія. Слѣдовательно, объ отмѣнѣ на урокахъ Закона Божія учебниковъ, заучиванія и взысканій и т. п. не должно быть и рѣчи... Наоборотъ, если справедливо, что степень награды и наказанія вообще должны соразмѣряться съ важностію заслуживающаго награды дѣла и великостію преступленія, то употребленіе принятыхъ въ школѣ средствъ

для поощренія преуспѣвающихъ и исправленія лѣнивыхъ въ дѣлѣ ученія въ приложеніи къ занятію Закономъ Божиимъ слѣдуетъ даже усилить сравнительно съ пользованіемъ ими въ настоящее время. Дѣло въ томъ еще, что какъ бы ни были возвышенны рѣчи о непристойности якобы внѣшнихъ репрессивныхъ мѣръ въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго образованія, то несомнѣнно, что живущій въ членахъ нашихъ законъ грѣха (Римл. 7, 23) съ особенною силою оживаетъ въ насъ въ отношеніи именно къ этимъ сторонамъ жизни, а слово Господа, что *царствіе Божіе нудится*, т.-е. съ усиліемъ достигается (Мѡ. 11, 12) не ложно и въ приложеніи къ дѣтямъ. И вотъ какія печальныя явленія вытекаютъ изъ этого. Начальники и родители, требуя, чтобы по Закону Божію баллы были выше, чѣмъ по другимъ предметамъ, обыкновенно указываютъ и дѣтямъ и оо. законоучителямъ на сравнительную важность этого предмета; но на ряду съ этимъ и тѣ и другіе сами-то постоянно обнаруживаютъ полное невниманіе къ этому предмету, — одни — родители — тѣмъ, что часто или не знаютъ, или даже не признаютъ того, знанія чего и уваженія къ чему требуютъ отъ дѣтей, другіе — начальники — тѣмъ, что при общей оцѣнкѣ ученика (при переходѣ, напр., изъ класса въ классъ) никакого значенія не придають баллу по Закону Божію. Дѣти все это ясно видятъ, и справедливо заключаютъ отсюда о фальшивости означенныхъ указаній, и сами начинаютъ неуважительно относиться къ этому предмету и такъ же фальшивить, т.-е. прося законоучителя о постановкѣ хорошаго балла даже за плохое знаніе урока. Поставленный между этой ециллою и харибдой законоучитель, подобострастный всѣмъ человѣкъ, склоняется на просьбу ученика, и такимъ образомъ выходитъ круговой обманъ: комментарий излишни.

Необходимо, по нашему мнѣнію, и увеличеніе числа уроковъ по Закону Божію въ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ въ той, по крайней мѣрѣ, степени, о какой оо. законоучители не разъ заявляли и въ печати, ходатайствовали и предъ предержавшими властями; но, признаемся, не въ увеличеніи числа уроковъ усматриваемъ мы важнѣйшее средство къ улучшенію религіозно-нравственнаго образованія, именно какъ предмета обученія; ибо думаемъ, что дѣло все-таки не въ количествѣ уроковъ, а въ качествѣ ихъ. Говоря о качествѣ уроковъ, мы разумѣемъ не преподаваніе — не то, какъ ведется оно, — ведется ли оно сухо, вяло и схоластично или наоборотъ (хотя признаемъ, что и это, если это именно разумѣютъ подъ талантливостію, имѣетъ громадное значеніе въ дѣлѣ), — а самый, такъ сказать, предметъ преподаванія, — то, что преподается.

Въ составъ учебнаго курса Закона Божія въ среднихъ школахъ входятъ, обыкновенно, свящ. исторія Ветхаго и Новаго Завѣта, исторія христіанской Церкви, ученіе о богослуженіи и катихизисъ. Послѣдній есть собственно систематизація того вѣроучительнаго и нравоучительнаго содержанія, которое дано намъ въ божественномъ Откровеніи; священная же исторія, исторія Церкви и ученіе о богослуженіи представляютъ собою краткое и общедоступное изложеніе этого самаго Откровенія, въ томъ его видѣ, какъ оно дано намъ въ свящ. Писаніи и въ свящ. Преданіи. Такова схема взаимоотношенія отдѣльныхъ частей учебнаго курса Закона Божія въ среднихъ школахъ, и едва ли можно что-либо говорить противъ цѣлесообразной полноты и законченности такого состава этого курса съ принципіальной точки зрѣнія. Но не подлежащій ни малѣйшему оспариванію въ своемъ цѣломъ и общемъ, указанный составъ курса вызываетъ не мало недоумѣній въ частностяхъ, касающихся взаимнаго распредѣленія частей его по классамъ, ихъ сравнительнаго объема и, главнѣе всего, ихъ содержанія.

По принятымъ въ большинствѣ среднихъ учебныхъ заведеній программамъ входящія въ составъ учебнаго курса Закона Божія предметы распредѣляются такъ: въ I кл. — свящ. исторія Ветхаго Завѣта, во II кл. — свящ. исторія Новаго Завѣта, въ III кл. — ученіе о богослуженіи, въ IV и V — кл. катихизисъ, въ VI кл. — исторія Церкви и въ VII и VIII кл. — повторительный курсъ катихизиса съ разнаго рода дополнительными свѣдѣніями. Въ этомъ распредѣленіи съ перваго же взгляда бросается въ глаза его несистематичность и, такъ сказать, разбитость. Ибо что бы ни говорили о неподготовленности учениковъ III класса къ усвоенію уроковъ церковной исторіи, наука эта ни въ какомъ случаѣ не труднѣе ученія о богослуженіи, особенно въ томъ ея видѣ, какъ она проходится въ настоящее время, и то обстоятельство, что ученики III класса не знакомы еще съ гражданской исторіей средней и новой, едва ли можетъ служить для нихъ затрудненіемъ къ усвоенію церковно-историческихъ свѣдѣній, относящихся къ этимъ періодамъ гражданской исторіи. Между тѣмъ изученіе церковной исторіи вслѣдъ за священной ео ipso поставитъ ихъ въ сознаніи учениковъ въ самой тѣсной взаимной связи, а чрезъ это и самихъ учениковъ сблизитъ и, такъ сказать, сроднитъ съ библейскими лицами и событіями. Близость эта будетъ сознаваться ими еще яснѣе и живѣе, если послѣ церковной исторіи (въ III кл.) , въ IV классѣ будетъ проходиться ученіе о богослуженіи, которое имѣя исходнымъ пунктомъ своимъ Библию, въ своемъ

развитіи и подробностяхъ принадлежить къ церковно-исторической области, а въ законченномъ своемъ видѣ служить наилучшимъ средствомъ для выраженія нашего личнаго единенія съ Церковію и пребыванія въ ней. Разумѣется, ученики во время прохожденія этихъ курсовъ не сумѣютъ сами такъ отчетливо представить себѣ эту взаимную связь ихъ и жизненную близость лично къ себѣ самимъ, но что то и другое останется въ нихъ, и въ послѣдствіи уяснятся само собою, это не можетъ подлежать сомнѣнію.

Въ приведенномъ распредѣленіи отдѣльныхъ предметовъ Закона Божія по классамъ еще яснѣе, чѣмъ несистематичность, бросается въ глаза несоразмѣрность объема ихъ съ степенію ихъ сравнительной важности и значенія. Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно признать логически-состоятельнымъ и цѣлесообразнымъ то, что на свящ. исторію Ветхаго и Новаго Завѣта, на исторію Церкви и ученіе о богослуженіи полагается только 8 уроковъ въ теченіе всего восьмилѣтняго курса, т.-е. столько же, сколько и на одинъ катихизисъ, который, въ сущности есть лишь систематическое обобщеніе религіозно-нравственнаго содержанія, во всей полнотѣ и цѣлостности данаго въ тѣхъ основоположительныхъ для него курсахъ? Какими бы апологетико-полемическими разсужденіями мы ни дополняли заключительнаго курса Закона Божія въ старшихъ классахъ сравнительно съ тѣмъ, что дано было ученикамъ въ „Пространномъ катихизисѣ“, проходимомъ въ IV и V классахъ, во всякомъ случаѣ, въ большей и существеннѣйшей своей части онъ есть простое повтореніе послѣдняго, и какими бы жизненно-существенно-важными соображеніями мы ни оправдывали даваемого нами дополнительнаго содержанія этого курса, логическая несостоятельность указанной несоразмѣрности частей всего курса не ускользаетъ отъ здраваго смысла самихъ воспитанниковъ, и преподаемое имъ когда-то въ элементарномъ видѣ и изъ вторыхъ, такъ сказать, рукъ содержаніе основоположительныхъ данныхъ катихизиса изъ священной и церковной исторіи и ученія о богослуженіи, и теперь ими уже полузабытое и даже затемненное разнаго рода раціоналистическими популяризаціями его, не будетъ имѣть для нихъ того священнаго авторитета непреложной истины идеальной высоты и глубины, какой ему подобаешь. Къ какимъ печальнымъ послѣдствіямъ въ религіозно-нравственномъ отношеніи можетъ вести и ведетъ эта несостоятельная въ логическомъ отношеніи и ненормальная постановка дѣла, конечно, въ связи съ другими обстоятельствами, объ этомъ едва ли нужно распространяться!...

Въ сказанномъ частію уже намѣчено то главное и существенное въ учебномъ курсѣ Закона Божія въ средней школѣ, что въ видахъ подъема и улучшения дѣла религіозно-нравственнаго образованія должно подлежать неотложному и существенному измѣненію. Мы говоримъ о содержаніи этого курса въ тѣхъ его частяхъ, которыя выше мы назвали основоположительными. — Въ самомъ дѣлѣ, развѣ можно спокойно помириться съ существующей постановкой этихъ частей Закона Божія въ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, — съ тѣмъ, что именно преподается нашему свѣтскому юношеству по принятымъ въ нихъ учебнымъ пособіямъ и руководствамъ по священной и церковной исторіямъ и ученію о богослуженіи? Что между существующими въ настоящее время учебниками по этимъ предметамъ нѣтъ, безспорно, удовлетворительнаго даже примѣнительно къ утвержденнымъ программамъ этихъ наукъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ уже самое обиліе этихъ учебниковъ, которое съ каждымъ годомъ возрастаетъ. Издавая свой собственный учебникъ, каждый авторъ уже тѣмъ самымъ заявляетъ о тѣхъ недостаткахъ и несовершенствахъ предшествовавшихъ учебниковъ, которые онъ имѣетъ цѣлію исправить. Къ сожалѣнію, случается, что вмѣсто исправленія дѣла получается только его ухудшеніе. Но не мѣсто личнымъ счетамъ тамъ, гдѣ грозитъ общая бѣда; такой бѣдой мы считаемъ то, что по утвержденнымъ программамъ разсматриваемыя нами части учебнаго курса Закона Божія должны проходиться именно по учебникамъ, которые, представляя собою приспособительное къ дѣтскому пониманію изложеніе заключающагося въ первоисточникахъ христіанской вѣры содержанія, не только замѣняютъ собой эти послѣдніе, а и дѣлаютъ ихъ какъ бы совершенно ненужными и излишними и чрезъ это отвлекаютъ отъ нихъ вниманіе воспитанниковъ и, даже больше, возбуждаютъ послѣднихъ противъ нихъ... Жестоко, можетъ-быть, слово сіе, но оно, несомнѣнно, горькая правда.

„Нельзя скрывать отъ себя“, говоритъ А. И. Георгіевскій¹⁾, „что наше образованное общество, наша такъ называемая интеллигенція болѣе или менѣе заражена религіознымъ индифферентизмомъ, нерѣдко и отрицательнымъ отношеніемъ къ религіознымъ вѣрованіямъ, постановленіямъ, обрядамъ и богослуженію Церкви и даже разными новомодными лжеученіями, отрицающими самую сущность христіанства. Чтобы спасти отъ этого наше учащееся юношество, для этого пред-

¹⁾ Предположенная реформа нашей средней школы С.-Пб. 1902 г., 23 стр.

ставляется одно лишь средство, а именно: поставить его религиозное образованіе на твердую научную почву, привлечь его къ чтенію слова Божія въ подлинникѣ, приохотить къ ясному уразумѣнію церковныхъ молитвъ, пѣснопѣній и вообще богослуженія чрезъ сличеніе церковно-славянскихъ текстовъ съ греческими подлинниками, захотить также чтеніемъ въ подлинникѣ избранныхъ твореній св. отцовъ. При хорошемъ веденіи дѣла надлежало бы приготовить учащихъ къ тому законоучителями, охоту и навыкъ къ постоянному изученію слова Божія и интересъ ко всему, что относится къ православной Церкви, къ ея ученію, ея богослуженію и ея обрядамъ, къ ея великимъ дѣятелямъ и подвижникамъ, ко всему ея прошедшему и настоящему, а вмѣстѣ съ тѣмъ была бы приобретена и способность къ болѣе глубокому ея изученію во всѣхъ отношеніяхъ и къ полнѣйшему усвоенію духа православной Церкви. Поборъ духъ невѣрія, отличающій наше время, невозможно иначе, какъ поставивъ съ самаго начала все религиозное образованіе нашего учащагося юношества на твердую научную почву; единственнымъ же къ тому орудіемъ представляется греческій языкъ. Представивъ нѣсколько историческихъ свѣдѣній о греческомъ языкѣ въ нашихъ свѣтскихъ школахъ, авторъ продолжаетъ: „Начинался съ I класса, изученіе греческаго языка, какъ нельзя болѣе, пригодилось бы при прохожденіи Закона Божія въ продолженіе всего гимназическаго курса. Такъ, во II классѣ многія мѣста изъ Евангелій могли бы быть прочитываемы, а нѣкоторыя и заучиваемы по-гречески. Въ III классѣ, при ученіи о богослуженіи, греческій языкъ, какъ нельзя болѣе, пригодился бы для болѣе правильнаго и точнаго уразумѣнія церковныхъ молитвъ и пѣснопѣній; Въ IV и V классахъ, а также въ VII и VIII, при прохожденіи православнаго катихизиса съ дополненіями изъ догматическаго и нравственнаго богословія, греческимъ языкомъ точно такъ же можно было бы воспользоваться для лучшаго разъясненія основныхъ библейскихъ текстовъ; въ VI классѣ, при прохожденіи исторіи Церкви, ученики могли бы быть ознакомлены въ подлинникѣ съ нѣкоторыми изъ великихъ твореній отцовъ Церкви, по крайней мѣрѣ въ извлеченіяхъ и съ нѣкоторыми изъ наиболѣе характеризующихъ ихъ назидательныхъ изреченій“.

Не ко всѣмъ среднимъ школамъ приложимы эти высокопросвѣщенныя *ria desideria* маститаго предсѣдателя Ученаго Комитета Министерства Народнаго Просвѣщенія, а лишь къ нашимъ классическимъ гимназіямъ; и въ отношеніи къ этимъ послѣднимъ, можетъ-

быть, для нѣкоторыхъ они покажутся превышающими степень дѣтскаго развитія вообще; но все это нисколько не умаляетъ выраженной въ приведенныхъ словахъ принципіальной истины о существенномъ пробѣлѣ въ настоящемъ учебномъ курсѣ Закона Божія въ нашей средней школѣ и способѣ его исправленія. Что наше образованное свѣтское общество отъ того и увлекается, можетъ-быть, новомодными лжеученіями и не усердствуетъ къ богослуженію, что не знаетъ — совсѣмъ незнакомо ли съ Божиимъ словомъ, ни съ свято-отеческою письменностію, ни съ содержаніемъ нашего богослуженія, а незнакомо со всѣмъ этимъ потому, что не ознакомлено ни съ тѣмъ, ни съ другимъ, ни съ третьимъ въ школѣ, — это такой общезвѣстный фактъ, о которомъ едва ли можетъ быть какой-либо споръ и едва ли нужно приводить доказывающіе и иллюстрирующіе это положеніе примѣры. Ихъ и въ печати и въ законоучительской практикѣ такъ много, и они подчасъ такъ поразительно невѣроятны, что, право, горько вспоминать ихъ... Не кто виноватъ въ этомъ? Одно несомнѣнно, что не сами дѣти, по крайней мѣрѣ, въ возрастѣ младшихъ классовъ, когда они при благопріятныхъ условіяхъ не только любятъ читать и въ классѣ и въ церкви, а показываютъ какую-то особенную способность легко и скоро выучиваться читать церковно-славянскія книги правильно и твердо и надолго запоминать выученное. По опыту говорю, что никакого затрудненія для учениковъ II, напр., класса нѣтъ заучивать при изученіи св. исторіи Новаго Завѣта всѣ важнѣйшія мѣста изъ нагорной бесѣды Господа по Евангелію, тропари и другія церковно-богослужебныя пѣснопѣнія, относящіяся къ евангельскимъ событіямъ, точно такъ же, какъ и въ I классѣ выучить нѣсколько псалмовъ, десятка два притчей и другихъ изреченій напр. изъ книгъ Сираха, Товита и др. Къ сожалѣнію, далеко не всѣмъ и не вездѣ обстоятельства благопріятствуютъ такому доброму началу дѣла, а въ дальнѣйшихъ классахъ, когда уже ослабѣваетъ эта дѣтская воспримчивость ко всему церковному, препятствія увеличиваются, и дѣло становится почти непоправимымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, взгляды въ дѣло нѣсколько ближе. За священной исторіей проходитъ ученіе о богослуженіи; но знакомить ли это ученіе съ богослуженіемъ? Не только тамъ, гдѣ при учебномъ заведеніи нѣтъ храма, а и тамъ, гдѣ таковой имѣется, дѣло это не всегда ведется практически: учениковъ не водятъ во время такихъ уроковъ въ храмъ для нагляднаго ознакомленія ихъ съ устройствомъ храма и его принадлежностей — утварью и богослужебными книгами, послѣднія даже не приносятся и въ классъ, такъ что воспитанники

знають объ этихъ книгахъ только по учебникамъ — по даннымъ въ нихъ краткимъ и отвлеченнымъ опредѣленіямъ этихъ книгъ. И вотъ результатомъ этого является то, что наши свѣтскіе образованные люди объ этихъ книгахъ не имѣють никакого даже представленія, и не дивно, что они не только смѣшиваютъ минеи мѣсячные съ четьями минеями, а и въ такой книгѣ, какъ Псалтирь, которая и уставомъ церковнымъ указывается для постоянного болѣе всѣхъ другихъ священныхъ книгъ пользованія и для предковъ нашихъ была учебною и настольною книгою, не умѣють отличить псалмовъ отъ церковныхъ молитвъ между каѳизмами и т. п. Даже издаанные Святѣйшимъ Синодомъ учебные Псалтирь, Часословъ, Октоихъ и другія не употребляются въ нашихъ среднихъ школахъ въ качествѣ учебныхъ пособій, и все практическое знакомство съ помѣщенными въ нихъ чинослѣдованіями ограничивается тѣми случайными извлеченіями изъ нихъ, которыя даются въ нѣкоторыхъ учебникахъ. Въ самыхъ обильныхъ такими извлеченіями я, напримеръ, не встрѣчалъ ни стихирь на „Господи, воззвахъ“, ни тропарей канона, а то, что помѣщено изъ богослужебныхъ книгъ, нерѣдко напечатано гражданскими буквами. Присоедините къ этому изученіе въ IV классѣ древнеславянскаго языка съ его юсами, и вы поймете это не только неумѣнье читать по церковно-славянски, а и нерасположеніе къ церковно-славянскимъ книгамъ, которое въ старшихъ классахъ является уже обычнымъ явленіемъ. Между тѣмъ какъ легко бы избѣжать всего этого, еслибы ознакомленіе съ богослуженіемъ православной Церкви велось практически въ указанномъ выше смыслѣ и учебные Часословъ и Октоихъ служили бы учебными руководствами наравнѣ съ такъ называемыми „ученіями о богослуженіи“. Книжки этого послѣдняго рода должны лишь помогать въ объясненіи смысла и значенія церковныхъ обрядовъ и тѣснопѣвній, а первыя — непосредственно знакомить съ самымъ содержаніемъ богослуженія, что должно быть на первомъ планѣ въ этомъ дѣлѣ. Для этой же цѣли активное участіе воспитанниковъ въ богослуженіи чрезъ пѣніе, чтеніе и прислуживаніе въ алтарѣ должно быть признано обязательнымъ не только для пансіонеровъ, а и для приходящихъ.

Точно то же должно сказать и вообще о святоотеческой письменности, которой наше свѣтское образованное общество не знаетъ, потому что не ознакомлено съ ней въ школѣ. Но при настоящемъ порядкѣ вещей для этого ознакомленія нѣтъ благопріятствующихъ условій. Въ самомъ дѣлѣ, церковная исторія проходитъ въ VI классѣ

при двухъ урокахъ въ недѣлю, при которыхъ едва возможно прочесть въ классѣ лишь нѣсколько самыхъ краткихъ отрывковъ изъ святоотеческихъ твореній, а такимъ путемъ можно ли не только познакомить воспитанниковъ съ святоотеческой письменностію вообще, а и заставить ихъ полюбить ее? Едва ли; не говоримъ уже о томъ, что въ школѣ часто и не по чему познакомить-то. Другое дѣло, если бы церковная исторія проходила въ III классѣ, а VI или, лучше, VII классъ можно было бы посвятить на патристику. Тогда въ III классѣ, когда у воспитанниковъ не охладѣла еще любовь къ Церкви и не произошло еще отвычки отъ церковно-славянскаго чтенія, очень удобно было бы каждого воспитанника заставить прочитать по четьямъ-минеймъ св. Димитрія Ростовскаго житіе его ангела или какое-либо другое, конечно, по-славянски¹⁾, если къ этому присоединить еще хотя бы одно житіе, прочитанное въ классѣ подъ руководствомъ наставника, то можно было бы быть увѣреннымъ, что въ дѣтской душѣ заронила бы искра того добраго расположенія къ четьи минейному чтенію, которое такъ отличаетъ нашъ простой народъ. А въ VII классѣ при двухнедѣльныхъ урокахъ патристики довольно было бы времени для полнаго знакомства съ святоотеческой письменностію, чѣмъ какое возможно теперь; отчего бы для этой же цѣли не завести обычая приватнаго прочтенія каждымъ воспитанникомъ въ теченіе этого года твореній одного какого-либо св. отца въ болѣе или менѣе полномъ видѣ?...

Повидимому, въ лучшемъ положеніи обстоитъ дѣло по отношенію къ Библии. Съ содержаніемъ Библии наши дѣти знакомятся съ первыхъ же классовъ по такъ называемымъ священнымъ исторіямъ Ветхаго и Новаго Заветъа: въ катихизисѣ и особенно въ дополненномъ его видѣ сообщаются имъ краткія исагогическія свѣдѣнія о библейскихъ книгахъ, и дается масса текстовъ изъ этихъ книгъ; кромѣ того, въ послѣднее время въ гимназической курсъ Закона Божія введено классное чтеніе избранныхъ мѣстъ изъ Библии. Но достигается ли всѣмъ этимъ то, что именно должно быть признано желательнымъ? Горькій опытъ говорить, что далеко нѣтъ. И это отчасти понятно. Въ самомъ дѣлѣ, изученіе священной исторіи

¹⁾ Мѣра эта, теперь почти совсѣмъ не практикующаяся, несомнѣнно, должна имѣть громадное не только нравственное, а и религіозно-воспитательное значеніе въ строго православному духѣ. Тогда, можетъ-быть, мало-по-малу исправится то протестантствующее отношеніе къ носимымъ нами именамъ и правдованію дня рожденія вмѣсто дня ангела, которое дошло теперь до крайнихъ границъ.

такъ ли знакомить дѣтей съ Библіей, какъ слѣдовало? Прежде всего, если въ нѣкоторыхъ учебникахъ (далеко не всѣхъ) подъ названіями отдѣльныхъ разсказовъ и подставляются цитаты, указывающіе тѣ священныя книги, изъ которыхъ взяты эти разсказы, то они, даже при наглядной провѣркѣ ихъ по самой Библіи въ классѣ, остаются для дѣтей 1-го класса нѣмыми, ничего не говорящими цифрами и потому особенно, что названія эти печатаются въ такомъ сокращенномъ видѣ, что незнакомые еще съ ними въ ихъ полномъ видѣ, обыкновенно, не умѣютъ и прочитать ихъ. Далѣе и то, къ главному сожалѣнію, нужно сказать, что наши учебники по священной исторіи Ветхаго Завѣта берутъ свое содержаніе только почти изъ историческихъ отдѣловъ ветхозавѣтной Библіи, не рѣдко даже не поименовывая другихъ: на примѣръ не во всѣхъ исторіяхъ называются даже книги, написанныя Соломономъ; о многихъ пророкахъ, кромѣ Іоны со всѣмъ не упоминается, точно такъ же, какъ и о книгахъ Премудрости Соломона и Сираха и другихъ неканоническихъ книгахъ. Эти послѣднія опускаются даже и въ пространномъ катихизисѣ; да и остальные-то приведенныя въ немъ наименованія священныя книгъ много ли говорятъ дѣтямъ объ ихъ содержаніи? — Что касается библейскихъ текстовъ, въ обиліи приводимыхъ въ катихизисѣ, нужно сказать, что вслѣдствіе неразвитаго въ дѣтяхъ ко времени заучиванія этихъ текстовъ вкуса къ славянскому чтенію, вслѣдствіе чрезмѣрной отрывочности этихъ текстовъ, вошедшее въ употребленіе заучиваніе ихъ безъ обязательнаго раскрытія помѣщаемыхъ при нихъ цитатъ не только не знакомитъ дѣтей съ Библіей, а и возбуждаетъ въ нихъ недоброе расположеніе къ ней. Остается одно лишь классное чтеніе избранныхъ мѣстъ изъ Библіи, введенное въ гимназіяхъ въ послѣднее время; но и оно такъ ли поставлено, чтобы отъ него можно было ожидать добрыхъ плодовъ? Уже то одно, что оно не имѣетъ для себя точно опредѣленнаго мѣста въ учебномъ курсѣ и является чѣмъ-то въ родѣ сверхдолжныхъ римско-католическихъ дѣлъ, безъ которыхъ можно все-таки обойтись, не можетъ возбуждать особеннаго усердія къ нему; главное же, что дѣлаетъ почти безплоднымъ и это доброе мѣропріятіе высшей власти, заключается въ отсутствіи при этомъ чтеніи точныхъ исagogическихъ свѣдѣній. Какъ бы ни были прекрасны классныя объясненія наставника, они если и запоминаются, то скоро же и забываются. Отъ всего этого и выходитъ то, что наши свѣтскіе образованные люди и даже юноши такъ легковѣрно внимаютъ услужливымъ рѣчамъ невѣрующихъ объ искаженіи первоначальнаго библейскаго текста церковниками, о

вставкахъ, передѣлкахъ, перестановкахъ и т. п. и, загнипотизированные мнимой научностію этихъ рѣчей, такъ легко поддаются ихъ антихристіанскимъ и антирелигіознымъ ученіямъ. Для того, чтобы ознакомленіе воспитанниковъ средней свѣтской школы съ Библіей было болѣе живымъ, полнымъ и обстоятельнымъ, нужно, по нашему мнѣнію: 1) священную исторію Ветхаго Завѣта, необходимую въ первомъ классѣ, измѣнить въ ея содержаніи и способѣ изложенія соотвѣтственно выше указаннымъ замѣчаніямъ. Пусть лучше опущены будутъ нѣкоторыя историческія подробности о внѣшней жизни царей и другихъ лицъ, лишь бы внесены были понятныя для дѣтей указанія на отношенія помѣщаемыхъ рассказовъ къ библейскимъ книгамъ и даны были извлеченія изъ книгъ учительныхъ и пророческихъ. 2) Священная исторія Новаго Завѣта должна быть проходима неотмѣнно съ Евангеліемъ въ рукахъ, чтобы ученіи могли постоянно сличать рассказы о тѣхъ или иныхъ событіяхъ по разнымъ Евангеліямъ и важнѣйшія изъ бесѣдъ Господа заучивать по евангельскому тексту. 3) Чрезмѣрно краткія и неясныя исагогическія свѣдѣнія о Библіи, данныя въ катихизисѣ, должны быть распространены и систематизированы болѣе или менѣе обстоятельно, какъ о всей Библіи вообще въ ея цѣломъ, такъ и въ отдѣльныхъ ея книгахъ. Нужно помнить, что въ этомъ пунктѣ христіанскаго вѣроученія коренится одно изъ существенныхъ отличій нашего православія отъ протестантства и всякаго раціонализма; не даромъ въ духовныхъ школахъ по этому предмету имѣется даже особая кафедра. 4) Классное чтеніе избранныхъ мѣстъ Библіи должно быть строго упорядочено и, разумѣется, расширено, и это всего удобнѣе сдѣлать чрезъ назначеніе для этого не только опредѣленныхъ часовъ, а и классовъ. Если оставивъ въ I и II классахъ священную исторію, въ III классѣ ввести упрощенный курсъ церковной исторіи, въ IV классѣ съ увеличеніемъ числа уроковъ — ученіе о богослуженіи, — то V и VI классы можно употребить на систематическое изученіе Библіи, которое должно состоять въ ознакомленіи съ ея содержаніемъ по самому библейскому тексту съ предварительными исагогическими свѣдѣніями, VI — на патристику и VIII — заключительный — на систематическое повтореніе всѣхъ пройденныхъ отдѣловъ въ формѣ катихизиса или богословія.

Таковы, по нашему мнѣнію, мѣры, которыя должны поднять уровень религіозно-нравственнаго образованія, понимаемаго пока въ смыслѣ обученія въ среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ,

сдѣлавъ его изъ поверхностнаго и безжизненнаго прочнымъ и устойчивымъ. Этими мѣрами достигнуто будетъ прежде всего то, что между знаніями, сообщаемыми воспитанникамъ на урокахъ Закона Божія и на остальныхъ урокахъ не будетъ того взаимнаго противорѣчія, которое, къ сожалѣнію, встрѣчается иногда теперь и тѣмъ умаляетъ авторитетно-руководственное значеніе Закона Божія въ глазахъ самихъ воспитанниковъ. Какъ скоро сообщаемыя воспитанникамъ свѣдѣнія, естественно-научныя, словесныя и историческія, согласованы будутъ съ своихъ основоположеніяхъ съ ученіемъ христіанской вѣры и даже сближены, такъ сказать, съ нимъ въ извѣстномъ отношеніи въ самомъ содержаніи, само собою должно будетъ подняться въ глазахъ воспитанниковъ значеніе Закона Божія въ смыслѣ руководственнаго начала жизни, а вмѣстѣ съ тѣмъ имъ дана будетъ ясная, строго опредѣленная и, несомнѣнно, истинная точка опоры для ориентированія въ той массѣ свѣдѣній по всѣмъ отраслямъ знаній, съ которой придется имъ встрѣтиться послѣ въ самостоятельной жизни и которая нерѣдко такъ сбиваетъ наше образованное общество съ праваго пути и увлекаетъ далеко отъ православно-русскихъ устоевъ жизни, даже „по ту сторону добра“. Самое знаніе вѣры Христовой будетъ не чѣмъ-то усвоеннымъ лишь изъ вторыхъ рукъ и, такъ сказать, по наслышкѣ, какимъ оно является теперь, дѣлая образованныхъ людей въ религіозномъ отношеніи невѣжественнѣе простолюдиновъ, а твердымъ и обстоятельнымъ, самостоятельно усвоеннымъ въ нѣкоторомъ отношеніи по первоисточникамъ. Словомъ, положенное въ основу всего класснаго преподаванія христіанское міровоззрѣніе разовьетъ, расширитъ и прояснитъ умственный кругозоръ нашей образовывающейся молодежи. А это уже не малое приобрѣтеніе въ дѣлѣ образованія, ибо христіанское міропониманіе, укрѣпляя вѣру въ дѣтской душѣ, по самому существу ея скорѣе и сильнѣе, чѣмъ всякое иное знаніе, воздѣйствуетъ на сердце, очищая и облагораживая его, и на самую волю, возбуждая въ ней добрые навыки и желанія.

II.

Но все сказанное доселѣ лишь половина дѣла, и притомъ меньшая. Что бы мы ни говорили о величіи Христовой истины, какъ открытой намъ Самимъ Богомъ, и она одна не въ силахъ возродить духовно чловѣка. Чтобы это положеніе не показалось парадоксальнымъ, припомнимъ, что когда возвѣщалъ эту истину Самъ источникъ и носитель

этой истины — Христосъ Богъ нашъ, имѣла ли успѣхъ Его проповѣдь? Три съ половиной года неустанно со всею божественною мудростію училъ Онъ этой истинѣ народъ и особливо избранныхъ Своихъ учениковъ, и что же? Много ли было увѣровавшихъ въ Него и послѣдовавшихъ за Нимъ? Не станемъ указывать на книжниковъ и фарисеевъ, которые видя не видѣли и слыша не разумѣли; ибо одобрѣло сердце людей сихъ; припомнимъ самихъ апостоловъ, которые съ усердіемъ внимали Ему, любили Его всѣмъ сердцемъ, ради Него оставили дома и семьи свои; усвоили ли они учение Христово въ его полнотѣ и истинѣ? Цѣлый рядъ недоумѣнныхъ вопросовъ, съ которыми они обращались къ Господу не только наканунѣ Его страданій, а уже и по воскресеніи Его и даже въ самый день вознесенія, послѣ многодневнаго поученія ихъ однихъ тайнамъ царствія Божія, показываетъ, какъ неясно и даже превратно понимали они это учение (Мѡ. 16, 22; Іоан. 14, 5, 8; 16, 18; Дѣян. 1, 6 и др.). А объ ихъ нравственномъ безсиліи слѣдовать за Господомъ до готовности положить за Него душу свою лучше всего свидѣтельствуютъ тѣ же дни страданій и смерти Господа, когда одинъ изъ апостоловъ даже съ клятвою отрекъся отъ Него и всѣ разбѣжались, а по воскресеніи Его скрылись въ одномъ домѣ, дверемъ заключеннымъ страха ради іудейска. Если такимъ образомъ идеально-божественное учительство Самого Господа Иисуса безъ нарочитой божественной силы Св. Духа въ душѣ человѣка, именуемой благодатію, не могло не только волю Его учениковъ и апостоловъ укрѣпить въ добрѣ, а и разумъ просвѣтить, то возможно ли требовать чего-либо большаго отъ нашего человѣчески несовершеннаго учительскаго дѣланія, и какъ жестоко и несправедливо поэтому то огульное обвиненіе въ неумѣннѣи учительствовать, въ отсутствіи „талантливости“, которое нерѣдко раздается въ либеральной кликѣ по адресу нашего духовенства?! Но возвратимся къ дѣлу.

Итакъ, на лицо тотъ фактъ, что безъ нарочитой божественной силы въ самомъ человѣкѣ никакое учительство не въ силахъ духовно перевоспитать его. И это вполне понятно.

Сила первороднаго и личныхъ грѣховъ нашихъ въ томъ и состоитъ, что, дѣлая насъ повинными предъ Богомъ, они обезсиливаютъ нашу душу и дѣлаютъ насъ неспособными къ духовной жизни, какъ ясно до наглядности и живо изобразилъ это именно дѣйствіе грѣха въ насъ св. ап. Павелъ въ седьмой главѣ посланія къ Римлянамъ. Сказавъ, что законъ Божій святъ и духовенъ и выразивъ свою любовь къ нему, св. апостоль продолжаетъ: *Добраго, котораго хочю, не дѣлаю* (19 ст.).

По внутреннему чловѣку нахожу удовольствіе въ законъ Божіемъ, но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плънникомъ закона грѣховнаго, находящагося въ членахъ моихъ. Бѣдный я чловѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти (22—24 ст.). И отличіе новозавѣтнаго ученія отъ ветхозавѣтнаго состоитъ не въ томъ только, что тамъ данъ законъ, а здѣсь — сама истина, а и въ томъ, что ветхозавѣтное откровеніе, научивъ даже людей избирать лучшее въ нравственномъ отношеніи (Рим. 2, 18) и даже возбудивъ любовь къ этому лучшему, не даетъ чловѣку силъ исполнять это лучшее; въ этомъ-то безсиліи и состояло то немощное закона, которое пришелъ восполнить Христосъ. Изобразивъ безсиліе закона въ дѣлѣ нравственнаго возрожденія чловѣка, св. апостолъ говоритъ: *итакъ нтъ нтъ никакого осужденія тѣмъ, которые во Христѣ Иисусѣ живутъ не по плоти, но по духу; потому что законъ духа жизни во Христѣ Иисусѣ освободилъ меня отъ закона грѣха и смерти. Какъ законъ ослабленный плотию былъ безсиленъ, то Богъ послалъ Сына Своего въ подобіи плоти грѣховной, въ жертву за грѣхъ и осудилъ грѣхъ во плоти, чтобы оправданіе закона исполнилось въ насъ, живущихъ не по плоти, но по духу (Римл. 8, 1—4).* По прямому смыслу этихъ словъ св. апостола, Единородный Сынъ Божій воплотился, страдалъ и умеръ за насъ, чтобы искупить насъ отъ этого тяготящаго на насъ грѣха и его ужасной смертоносной силы. Своими страданіями, смертью и воскресеніемъ совершивъ намъ спасеніе въ этомъ смыслѣ, Господь Иисусъ вознесся на небо и послалъ намъ отъ Бога Отца Духа Святого для нашего освященія — для усвоенія нами совершеннаго Христомъ спасенія, для вселенія въ насъ Христа Духомъ Святымъ.

И вотъ, облеченные этою силою свыше, тѣ же апостолы, которые въ теченіе цѣлыхъ лѣтъ не могли усвоить себѣ Христова ученія и не въ силахъ были преодлѣть своего малодушія даже предъ мнимыми опасностями, въ одно мгновеніе, такъ сказать, преобразились такъ, что не только припомнили все, что говорилъ имъ Господь, а смогли передать Его ученіе людямъ въ такой чистотѣ и высотѣ, что прошли, а можетъ-быть, пройдутъ и еще тысячелѣтія, а оставленная ими книга завѣта будетъ неизсякаемымъ источникомъ истины для всѣхъ людей до скончанія вѣка. Что же касается нравственнаго возрожденія апостоловъ, т.-е. укрѣпленія ихъ воли въ добръ, то наилучшимъ свидѣтельствомъ этого укрѣпленія служить самое ихъ апостольство, съ которымъ они обошли весь міръ, претерпѣли всевозможныя гоненія и безбоязненно шли на самую смерть за Господа своего. Эту-то полученную ими боже-

ственную силу Святого Духа и передали св. апостолы тому обществу вѣрующимъ въ Господа Иисуса Христа, которое, будучи при Господѣ меньше всѣхъ сѣмянъ, выросло потомъ больше всѣхъ злаковъ и стало многовѣтвистымъ обнимающимъ собою весь мiръ деревомъ, такъ что птицы небесныя прилетаютъ и укрываются въ вѣтвяхъ его (Мѡ. 13, 22). Это и есть созданная Христомъ св. Церковь Его. Она, — эта единая, святая, соборная и апостольская Церковь Христова, какъ *столпъ и утверждение истины* (Тим. 3, 15), и есть не только вѣрная хранительница и неложная учительница просвѣщающаго насъ Христова ученiя, а и сокровищница возрождающей насъ благодати Св. Духа, такъ что, какъ говорить св. Кирилъ, тотъ, кто не имѣетъ матерiю Церкви, не можетъ имѣть и Бога Отцомъ („О единствѣ Церкви“, въ „Хр. Чт.“ 1837 г. 1, 27—40).

Согласно съ учениемъ св. ап. Павла (1 Кор. 12, 12—15), мы смотримъ на Церковь, какъ на живое тѣло Христово, въ которомъ каждый членъ постольку живъ, поскольку пребываетъ въ общенiи вѣры и любви съ другими членами Церкви и со Христомъ, какъ главою Церкви, какъ лозою, которой мы вѣтви (Иоан. 15, 1—6). Но какъ вѣтви живутъ не потому только, что внѣшне-механически соединены съ лозою, а потому, что сраслены съ нею — химически сроднены съ нею, питаются ея соками, которые текутъ отъ нея по волокнамъ вѣтвей же, такъ точно и въ живомъ тѣлѣ Христовомъ — св. Церкви Его мы члены ея можемъ усвоить себѣ Христово спасенiе — проводить въ собственную жизнь ученiе Его только тогда, когда, пребывая въ неразрывномъ внѣшнемъ общенiи съ членами Церкви, будемъ усволять себѣ божественную благодать Святого Духа, ниспосланную Иисусомъ Христомъ отъ Бога Отца, которая, какъ живая и животворящая сила, должна проникать во всѣхъ насъ и во всѣ изгибы нашей жизни. Св. таинства и всѣ вообще обряды и уставы церковныя, совершаемыя пастырями Церкви — вотъ проводники этой благодати; непрерывное, чрезъ архiereйское рукоположенiе совершаемое преемство ихъ пастырства — вотъ основа ихъ пастырскаго служенiя; неизмѣнная вѣрность преданiю, хранимому въ соборныхъ вѣроопредѣленiяхъ и канонахъ и въ согласныхъ съ ними до внутренняго единства святоотеческихъ творенiяхъ и богослужебныхъ пѣснопѣнiяхъ и установленiяхъ церковныхъ — вотъ существенный признакъ истинности ихъ пастырства; живая вѣра и любовь, и пастырей, и пасомыхъ — вотъ необходимое условiе животворной дѣятельности этой божественной силы для усвоенiя спасенiя, совершеннаго для насъ Иисусомъ Христомъ и Его

св. ученіемъ, жизнию, смертію и воскресеніемъ. Едва ли возможно путемъ строго-логическаго анализа раздѣльно ясно представить себѣ дѣйствіе этой силы въ различныхъ ея проявленіяхъ и отношеніяхъ, но если гдѣ, то именно здѣсь умѣстно припомнить святоотеческую аналогію, употребленную въ символѣ вѣры для объясненія впостасныхъ отношеній Бога Сына къ Богу Отцу. Если мы сравнимъ Христа и Его спасительное дѣло со свѣтомъ, то дѣйствіе Духа Святого всего приличнѣе уподобить теплотѣ. Какъ въ видимой природѣ свѣтъ солнца является первоисточникомъ ея жизни, но лишь въ его неразрывномъ единеніи съ теплотою, такъ что какъ бы ни былъ ярокъ свѣтъ солнца зимою и какимъ бы чистымъ свѣтомъ ни одѣвалъ онъ покровъ земли, все же жизнь ея только тогда проявляется во всей ея силѣ и красѣ, когда потянетъ весеннее тепло. Точно такъ и въ духовной природѣ самый чистый свѣтъ ученія Христова, куда бы ни проникалъ онъ, и въ какомъ бы чистомъ видѣ ни являлъ людямъ все видимое и невидимое, безъ благодати Духа Святого, пребывающей въ Церкви, онъ безсиленъ духовно возродить не только видимое — міръ весь и тѣло человѣка, а и душу его — просвѣтить ея разумъ, очистить сердце и укрѣпить волю.

Вотъ почему въ истинно-христіанской школѣ весь учебно-воспитательный строй ея жизни должно не только согласовать съ ученіемъ христіанской Церкви, а и ставить его подъ покровъ и руководство св. Церкви, подчиняясь ея уставамъ, какъ материнскимъ завѣтамъ, и ограждаясь благодатными священнодѣйствіями Церкви, какъ нерушимой стѣной. Прекрасно выражена эта идея объ единеніи школы съ Церковью въ извѣстномъ изреченіи: воспитывайте дѣтей не внѣ Церкви и не рядомъ съ нею, а въ самой Церкви и вмѣстѣ съ нею. Невольно припоминаются при этомъ тѣ великіе вселенскіе учителя Церкви, на которыхъ мы ссылались выше, какъ на поучительные образцы въ дѣлѣ изученія именно видимой природы въ духѣ Христовой вѣры, и которые „соединяли въ себѣ въ удивительномъ согласіи человѣческую мудрость еллинскую съ вѣчною мудростію божественной благодати“, святители Василій Великій, Григорій Богословъ, Тихонъ Задонскій и др. Кому не извѣстенъ трогательный рассказъ св. Василія Великаго о своей дружбѣ со св. Григоріемъ — о томъ, когда они въ дни юности своей знали лишь двѣ дороги — одну, которая вела въ школы грамматиковъ и риторовъ, а другую, которая вела въ храмъ Божій, гдѣ они освящали себя благодатною силою Божіею для уясненія себѣ и животворнаго усвоенія получаемыхъ ими въ школѣ истинъ! Когда, по окончаніи школьнаго обра-

зованія, они пожелали глубже и животворнѣе усвоить себѣ священное Писаніе, они и совсѣмъ удалились изъ дышавшаго языческой атмосферой общества — въ пустыни къ египетскимъ отшельникамъ, чтобы постомъ и молитвою по уставамъ церковнымъ освящать и укрѣплять свою душу¹⁾.

Вполнѣ вѣрны были этому святоотеческому завѣту и православные предки наши въ допетровскій періодъ своей исторіи. Церковность древнерусскаго воспитанія — фактъ общеизвѣстный и неоспоримый. Онъ сказался не только въ томъ, что учителями народными — проводниками въ народъ истиннаго просвѣщенія было духовенство, Псалтирь, Часословъ и другія священныя и церковно-богослужебныя книги были учебными книгами, а и въ томъ, что тогда не только храмы были при школахъ, а и самыя школы были при храмахъ, какъ ихъ преддверіе. Оттого-то и выходило, что весь укладъ народной не только семейной, а и государственно-общественной жизни запечатлѣнъ былъ характеромъ церковности. На все смотрѣлъ древнерусскій человекъ очами Церкви и ея ученіемъ все провѣрялъ, съ ея уставами и завѣтами соразмѣрялъ все, даже самое время. Не оттого ли и вышелъ онъ неуязвимымъ изъ всѣхъ самыхъ тяжелыхъ испытаній и такимъ несокрушимымъ могущественнымъ исполиномъ? Ничѣмъ незамѣнимую и несокрушимую силу и мощь этого всеобъемлющаго и возрождающаго воздѣйствія православной Церкви на государственно-общественную жизнь этого народа прекрасно раскрылъ одинъ изъ великихъ русскихъ людей, К. П. Побѣдоносцевъ въ извѣстномъ своемъ открытомъ письмѣ президенту Швейцарскаго комитета евангелическаго союза Э. Навиллю, въ отвѣтъ на адресъ этого комитета въ Бозѣ почившему Государю Императору Александру Александровичу относительно религіозной свободы въ Прибалтійскомъ краѣ. Церковно-приходскія школы народныя, возстановленныя въ своемъ древнерусскомъ характерѣ и значеніи — вотъ живое и наглядное выраженіе истинно-русскаго пониманія значенія православной Церкви въ школѣ и ея святомъ дѣлѣ.

Конечно, въ отвѣтъ на вопросъ о томъ, приложимъ ли этотъ церковный строй учебно-воспитательнаго дѣла церковно-приходскихъ школъ къ среднимъ и высшимъ свѣтскимъ учебнымъ заведениямъ, можно было бы сослаться на наши среднія и высшія духовно-учебныя заведения — на наши семинаріи и академіи не только

¹⁾ Подробнѣе, по твореніямъ св. отцовъ, изложеніе ихъ ученія о воспитаніи см. въ книгѣ прот. Дернова: *Чтенія по Закону Божию*.

добраго стараго времени, а и послѣдняго; въ этихъ школахъ, лѣтъ двадцать-тридцать тому назадъ также начавшихъ было наклоняться въ сторону отъ церковности, теперь снова она водворяется и замѣтно приводитъ къ благимъ результатамъ; но въ виду профессиональнаго, такъ сказать, назначенія этихъ школъ примѣръ можете показаться неубѣдительнымъ, а людямъ такъ называемаго либеральнаго направленія, пожалуй, даже и ненавистнымъ. Поэтому, въ оправданіе мысли о возможности оцерковленія нашей свѣтской школы, сошлемся на примѣръ Англій. „Англійская школа, — говоритъ въ одной изъ многочисленныхъ своихъ статей въ „Моск. Вѣдомостяхъ“ Вл. А. Грингмутъ (№ 51 и 69 за 1891 г.), — должна стать во всѣхъ отношеніяхъ образцомъ для нашей школы, особенно потому, что она давно уже осуществила то тѣсное отношеніе школы съ Церковью, которое для насъ православныхъ еще болѣе необходимо, нежели для англійскихъ протестантовъ“. Вслѣдъ за этими словами г. Грингмутъ дѣлаетъ ссылку на англійскія сочиненія Edward Thring (Education and School. London 1884 и The Chassics), въ которыхъ трактуется о томъ, какъ въ англійскихъ школахъ практически ведется это религіозно-нравственное воспитаніе въ духѣ церковности. На основаніи этихъ-то именно сочиненій, равно какъ и другихъ однородныхъ съ ними по своему содержанію¹⁾, можно положительно утверждать, что религіозно-нравственное воспитаніе въ англійскихъ школахъ, не только среднихъ, а и высшихъ, ведется подъ непосредственнымъ и постояннымъ воздѣйствіемъ Церкви, которая является главнымъ руководительнымъ началомъ во всемъ строѣ учебно-воспитательной жизни школы. Церковность эта выражается въ томъ, что 1) при каждой школѣ есть особая капелла, въ которой совершаются ежедневныя молитвенныя богослуженія; 2) богослуженія эти состоятъ изъ чтенія псалмовъ и общаго пѣнія духовныхъ гимновъ; 3) въ праздники богослуженіе совершается съ большей торжественностію и троекратно; 4) за всѣми этими богослуженіями наравнѣ съ учениками обязаны присутствовать и учителя, и 5) директоръ школы — большею частію богословъ, имѣющій право церковной проповѣди.

1) На русскомъ языкѣ можно найти достаточныя свѣдѣнія объ этомъ предметѣ въ статьѣ, напр., Будзько въ журн. „Вѣстникъ Воспитанія“ за 1890 г., кн. 1, „Мысли нѣмца объ англійской школѣ“. Въ этой статьѣ изложено содержаніе книги Раттенбургскаго субъ-ректора г. Райдта объ англійскихъ школахъ, которыя посѣтилъ онъ по порученію пріюта Бисмарка. См. также въ календарѣ лицей Цесаревича Николая за 1872—73 г. статью: „Томасъ Арнольдъ, директоръ англійской публичной школы въ Рогби“.

И вообще все то, что заповѣдуются Церковью относительно самаго внѣшняго поведенія христіанина, со всею неопустительною точностію, какъ священная обязанность, исполняется въ жизни школы всѣми принадлежащими къ ней, и это служитъ, такимъ образомъ, какъ бы живую и наглядную иллюстраціей тѣхъ христіанскихъ истинъ, которыя преподаются на классныхъ урокахъ. То обстоятельство, что этотъ церковный строй жизни наравнѣ съ учениками признаютъ священно-обязательнымъ для себя и всѣ наставники и начальники заведенія, дѣлаетъ его не только наглядною и живую иллюстраціей классныхъ уроковъ Закона Божія и вообще, такъ сказать, теоретической стороны религіозно-нравственнаго воспитанія, а и авторитетно-убѣдительнымъ средствомъ къ проведенію тѣхъ истинъ и началъ въ самую жизнь учащихся, къ закрѣпленію ихъ въ этой жизни и сродненію воспитанниковъ съ этимъ строемъ жизни и въ мужествѣ и въ старости до самой смерти...

Есть ли что-либо подобное въ нашихъ, не только высшихъ, а и среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ? Стоитъ ли въ нихъ религіозно-нравственное воспитаніе подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ и руководствомъ Церкви? Вотъ вопросы, въ отвѣтъ на которые и лежитъ, по нашему мнѣнію, центръ тяжести пожеланій и требованій, высказанныхъ Государемъ Императоромъ въ Его Высочайшемъ рескриптѣ г. министру народнаго просвѣщенія.

Вѣрно, что въ общемъ и съ формально-юридической стороны религіозно-нравственное образованіе (скорѣе, впрочемъ, въ значеніи лишь обученія, чѣмъ воспитанія въ собственномъ смыслѣ) въ нашихъ среднихъ и высшихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ находится подъ вѣдѣніемъ Церкви. Высшее духовное начальство имѣетъ полный контроль надъ этимъ образованіемъ: оно утверждаетъ программы по Закону Божію и разрѣшаетъ къ употребленію учебнаго руководства и пособія; въ согласіи съ нимъ опредѣляется число уроковъ по Закону Божію и назначаются законоучители, которыми обязательно могутъ быть только духовныя лица; епархіальные архіереи наблюдаютъ за самымъ ходомъ религіозно-нравственнаго образованія въ учебныхъ заведеніяхъ ихъ епархіи чрезъ посѣщеніе ихъ для испытаній по Закону Божію. Но что все это, какъ не „внѣшнее desogum, которое лишь закрываетъ зіяющую рану“, какъ мѣтко выразился досточтимый о. предсѣдатель учебнаго комитета при Свят. Синодѣ прот. П. А. Смирновъ? Не станемъ говорить о программахъ и учебникахъ по Закону Божію, которые, правда, всецѣло относятся къ области вѣдѣнія духовной власти, но въ разсматриваемомъ нами

отношеніи не имѣютъ существеннаго значенія; остановимся на слѣдующихъ изъ означенныхъ нами проявленій зависимости религіозно-нравственнаго образованія въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ отъ духовной власти въ отношеніи ея къ свѣтскимъ начальникамъ. Развѣ для кого тайна, что отношеніе это фиктивное — по отношенію именно къ духовной власти? Сколько было, напримѣръ, даже въ прошедшемъ году послѣ нарочитаго слова Государя объ усиленіи религіозно-нравственнаго воспитанія, не только толковъ въ духовной печати, а и прямыхъ ходатайствъ объ увеличеніи числа уроковъ по Закону Божію, хотя бы на одинъ часъ во всемъ курсѣ, и... все напрасно! А мало ли бывало случаевъ, когда свѣтское начальство отказывалось принять указываемаго епархіальнымъ архіереемъ не только законоучителя, а и просто псаломщика или діакона для храма учебнаго заведенія? Не станемъ отрицать нравственнаго значенія для воспитанниковъ за архіерейскими экзаменами по Закону Божію; но вѣдь это капля въ морѣ, ибо епископы бывають на экзаменахъ далеко не всегда и то только въ выпускныхъ классахъ учебнаго заведенія и касаются одного лишь, такъ сказать, класснаго преподаванія Закона Божія, и то опять лишь въ предѣлахъ пройденнаго курса.

Если религіозно-нравственное образованіе юношества не должно ограничиваться однимъ лишь класснымъ преподаваніемъ Закона Божія, если и преподаваніе другихъ предметовъ должно быть въ согласіи съ христіанскимъ міропониманіемъ и если, наконецъ, епископъ есть именно епископъ не для законоучителя только, а и для всѣхъ другихъ учителей — разумѣется, православныхъ, призванныхъ къ тому же участвовать въ религіозно-нравственномъ воспитаніи вѣреннаго имъ юношества; то почему онъ — епископъ не можетъ провѣрять и ихъ преподаваніе и вообще педагогическую дѣятельность школы съ религіозно-нравственной стороны, наблюдать за самымъ строемъ школьной жизни въ отношеніи, напр., къ богослуженію, молитвѣ и даже свѣтскимъ удовольствіямъ, допускаемымъ въ школѣ, и т. п.? Смѣло говоримъ, что если бы наши святители находили возможнымъ являться не на экзамены только въ выпускныхъ классахъ заведенія, а и на уроки, и не по Закону только Божію, а и по другимъ предметамъ и даже въ вѣнурочное время въ тѣ учебныя заведенія, разумѣется, гдѣ есть пансіоны, и провѣрять вообще постановку религіозно-нравственнаго состоянія школы, то дѣло это сразу и существенно измѣнилось бы къ лучшему. Тогда не только поднялось бы положеніе Закона Божія, какъ

предмета класснаго преподаванія и по существу дѣла и въ мнѣніи учащихъ и учащихся, а и вообще религиозно-нравственное воспитаніе, поскольку оно выходитъ за стѣны классовъ; тогда гг. начальники и наставники не стали бы смотрѣть на епархіальныхъ архіереевъ, какъ на постороннихъ для нихъ лицъ, которыя не имѣютъ къ нимъ никакого отношенія и которыя суть духовныя власти лишь однихъ оо. законоучителей. А теперь бываетъ и это и очень часто. И это вполне понятно. Не странно ли въ самомъ дѣлѣ: въ то время когда свѣтское начальство является имѣющимъ право выбора законоучителя для учебнаго заведенія и контроля надъ его дѣятельностію (чуть ли не до цензуры проповѣдей включительно), духовное начальство — въ данномъ случаѣ епархіальный архіерей не имѣетъ никакого голоса въ вопросѣ объ избраніи начальниковъ и воспитателей свѣтскихъ учебныхъ заведеній подвѣдомой ему епархіи со стороны ихъ религиозно-нравственной благонадежности, такъ существенно важной для такого святого дѣла, какъ воспитаніе! Непонятная непоследовательность! Оттого и выходитъ у насъ, что директоромъ православно-русскаго учебнаго заведенія, имѣющимъ главный надзоръ за религиозно-нравственнымъ состояніемъ воспитанниковъ, назначаются иногда католики или протестанты, а такъ называемые воспитатели — эти почти безгласные, хотя и ближайшіе руководители юношества въ поведеніи, преимущественно даже избираются изъ лицъ инославнаго исповѣданія. И этимъ именно лицамъ, которыя не только не знаютъ, а и не признаютъ ни иконъ, ни богослуженія православнаго, поручается наблюденіе за исполненіемъ воспитанниками и ихъ религиозныхъ обязанностей и даже въ храмѣ. Конечно, и здѣсь бываютъ счастливыя исключенія; но бываетъ и такъ, что въ то время когда дѣти за богослуженіемъ преклоняютъ колѣни и кладутъ поклоны, надзирающій за ними воспитатель стоитъ безучастнымъ зрителемъ...

Уже изъ сказаннаго съ основательностію можно заключать, что положеніе законоучителя въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ не особенно высоко, и дѣло религиозно-нравственнаго воспитанія юношества въ этихъ школахъ стоитъ не подъ непосредственнымъ руководствомъ Церкви и ея служителей, не рѣдко даже и не рядомъ съ нею — не въ согласіи, а въ прямомъ разладѣ съ нею. Въ большинствѣ случаевъ законоучитель является лишь класснымъ преподавателемъ Закона Божія и не всегда даже принимаетъ участіе въ педагогическихъ совѣщаніяхъ училищнаго начальства съ правомъ голоса; особенно это бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда законо-

учителемъ состоитъ приходскій священникъ, слѣдовательно, и живущій даже вдали отъ учебнаго заведенія. Въ такихъ случаяхъ, — да и въ такихъ ли только? — гг. директора и инспектора, держа исключительно въ своихъ рукахъ воспитательную власть и дѣйствуя въ этомъ дѣлѣ чрезъ подчиненныхъ исключительно имъ надзирателей и воспитателей нерѣдко неправославныхъ, не считаютъ нужнымъ даже соглашаться съ мнѣніемъ законоучителя по тому или иному практическому вопросу религіозно-нравственнаго характера и значенія, буде таковое мнѣніе будетъ заявлено ревнующимъ о своемъ дѣлѣ законоучителемъ. Это касается преимущественно такъ въ послѣднее время распространенныхъ разнаго рода литературно-музыкальныхъ вечеровъ не только подъ воскресные, а и подъ другіе большіе праздники и даже постомъ. Бываетъ, что отъ законоучителя подобнаго рода рѣшенія скрываются намѣренно и ради нихъ даже требуютъ отмиженія или сокращенія службы церковной.

Горькая все это правда, но вполнѣ понятная! Устроенныя во всемъ строжь своей учебно-воспитательной жизни по западнымъ, нѣмецко-протестантскимъ образцамъ въ эпоху крайняго развитія въ Германіи невѣрующаго рационализма, наши свѣтскія — и высшія — учебныя заведенія оттуда же взяли строй и религіозно-нравственнаго воспитанія.

По ученію протестантовъ, Иисусъ Христосъ есть нашъ Спаситель въ томъ смыслѣ, что Онъ принесъ наивысшее религіозно-нравственное ученіе, истинность котораго запечатлѣлъ Своею смертію; отсюда и спасающая человѣка вѣра его есть лишь увѣренность въ этомъ ученіи, какъ системѣ религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія. Если для этого спасенія, какъ не юридическаго только оправданія, а и дѣйствительнаго духовнаго возрожденія человѣка, и нужна божественная помощь, то она, конечно, будетъ подана Богомъ, какъ и общана Имъ; но эта духовно-возрождающая человѣка божественная сила подается по вѣрѣ нуждающагося въ ней независимо отъ какихъ бы то ни было обрядовъ и священнодѣйствій, совершаемыхъ служителями Церкви. Эти обряды и священнодѣйствія если и имѣютъ какое-либо значеніе въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія человѣка, то развѣ такое лишь, какъ и всякія другія нравственно-воспитательныя дѣйствія или примѣры. Отсюда для протестанта храмъ Божій съ его богослуженіемъ является училищемъ вѣры, лишь словомъ поученія и живымъ примѣромъ воздѣйствующимъ на духовно-нравственное развитіе человѣка, однороднымъ по существу со всякой школой и даже съ театромъ, а

пасторъ есть лишь избранный самою общиною учитель вѣры — руководитель нравственной жизни, не имѣющій нарочитой благодати священства отъ Христа и апостоловъ, идущей чрезъ рукоположеніе архіерейское и лишь въ себѣ самомъ — въ своей проповѣднической способности и, пожалуй, нравственной жизни, носящій залогъ своего пастырскаго достоинства.

Не ясно ли, какъ отразилось все это въ строѣ религиозно-нравственнаго воспитанія и образованія и въ нашихъ свѣтскихъ высшихъ и среднихъ учебныхъ заведеніяхъ? Не отсюда ли именно и вышло, что у насъ — въ этихъ заведеніяхъ Законъ Божій есть не больше, какъ предметъ класснаго теоретическаго изученія христіанской вѣры, а законоучитель — лишь преподаватель этого предмета, имѣющій успѣхъ отъ своей „талантливости“? Не отсюда ли вышло и то, что не только законоучитель, какъ отдѣльное лицо въ составѣ учительской корпораціи, не признается компетентнымъ судьей въ дѣлѣхъ внѣкласснаго, такъ сказать, жизненно-практическаго духовно-нравственнаго воспитанія, а и сама Церковь съ ея священными канонами и уставами не имѣетъ руководственнаго значенія въ этомъ вопросѣ больше, чѣмъ разумъ человѣческій съ его научно-психологическими познаніями и художественно-эстетическими воззрѣніями? Не это ли протестантско-раціоналистическое вліяніе сказалось у насъ въ самой официальной постановкѣ строя духовной жизни нашей свѣтской школы, въ распредѣленіи, напримѣръ, учебныхъ и неучебныхъ — праздничныхъ дней, въ необязательности при учебномъ заведеніи храма и въ освобожденіи не только учащихся, а и учащихъ отъ неотложнаго исполненія ими положенныхъ Церковію разныхъ церковно-богослужебныхъ обрядовъ до вопроса объ ежегодной исповѣди и причастіи включительно? Не отсюда ли, напримѣръ, послѣдняго рода церковное требованіе не только не признается неотложно-обязательною мѣрою религиозно-нравственнаго воспитанія, а и прямо-таки обзывается „насиліемъ совѣсти“, противнымъ, будто бы, и ученію Христову, какъ понимаетъ его здравый смыслъ?... А на ряду съ этимъ отъ каждаго воспитателя неотложно требуется исполненіе всякихъ другихъ его обязанностей и идетъ проповѣдь объ обязательности всеобщаго обученія. Какая непонятная и несправедливая непослѣдовательность!...

Всѣ эти отмѣченные нами, равно какъ и другіе подобные факты и явленія вполнѣ понятны съ протестантски-раціоналистической точки зрѣнія; но какъ примирить ихъ съ нашимъ православнымъ ученіемъ о спасеніи, которое состоитъ не въ самодовлѣющемъ слѣ-

дованіи за Христомъ своими собственными силами, а и въ самомъ слѣдованіи этомъ зависить отъ освящающей насъ благодати Христовой, подаваемой по вѣрѣ нашей въ Церкви православной? Какъ примирить эти факты и явленія съ нашимъ православнымъ ученіемъ о Церкви, не какъ училищѣ только вѣры и нравственности, а и совроищницѣ благодати Св. Духа, подаваемой намъ въ таинствахъ и обрядахъ церковныхъ пастырями Церкви? Какъ примирить ихъ съ нашимъ ученіемъ о самихъ пастыряхъ Церкви, какъ строителяхъ тайнъ Божіихъ, и храмахъ христіанскихъ, какъ мѣстѣ нашего освященія, — кораблѣ, спасающемъ насъ отъ потопленія въ морѣ житейскомъ?... Признаемся, что самое названіе церковнаго религіозно-нравственнаго образованія Закономъ Божиимъ, а пастырей Церкви — законоучителями, происходитъ отъ рационалистически-протестантскаго пониманія дѣла, намъ кажется неточнымъ съ православной точки зрѣнія и для нашего православнаго уха страннымъ.

Въ самомъ дѣлѣ, стоитъ вдуматься въ то безпримѣрное значеніе, какое имѣетъ храмъ съ его устройствомъ и принадлежностями богослуженія, равно какъ самое это богослуженіе въ православной церкви. Знаменательно въ этомъ отношеніи уже то, что мы, православные, въ обычномъ словоупотребленіи храмъ свой называемъ церковію, выражая этимъ ту мысль, что въ храмѣ собираются истинно-вѣрующіе во Христа не для общей молитвы только, не для вознесенія только ума и сердца вѣрующихъ къ Богу, а и для наученія въ истинахъ вѣры и благочестія преподаваемыхъ священнослужителями отъ лица и во имя Господа и для освященія себя въ совершаемыхъ тѣми священнослужителями таинствахъ и обрядахъ церковныхъ благодатію Святого Духа, для взаимообщенія въ вѣрѣ и любви чрезъ посредство того же священства со всѣми вѣрующими не только живыми, а и усопшими и святыми и ангелами. Такимъ образомъ наименованіемъ храма церковію мы живо, наглядно и полно выражаемъ и, такъ сказать, олицетворяемъ идею церкви Христовой въ самомъ ея существѣ и въ этомъ смыслѣ вообще — идею религіи, какъ союза челоуѣка съ Богомъ. И это вполнѣ понятно; истинная нравственность не можетъ быть безъ вѣры въ Бога, культъ же и есть то связующее ихъ между собою звено, которое служить, такъ сказать, центромъ религіи. Не поэтому ли иконопочитаніе утвержденное на седьмомъ вселенскомъ соборѣ, на Константинопольскомъ соборѣ 824 года наименовано было торжествомъ православія? Не даромъ именно богослуженіе въ константинопольскомъ храмѣ св. Софіи такъ плѣнило своимъ благолѣпіемъ пословъ св. князя Владимира,

что имѣло рѣшающее значеніе въ вопросѣ о принятіи именно греческаго христіанства нашими предками.

Если таково значеніе православнаго храма и совершаемаго въ немъ богослуженія вообще въ духовной религіозно-нравственной жизни христіанина, то какое же неотмѣнно существенное значеніе долженъ имѣть онъ въ дѣлѣ воспитанія — въ дѣлѣ развитія и укрѣпленія этой жизни въ дѣтяхъ! Поистинѣ, онъ долженъ быть, по прекрасному выраженію М. Н. Каткова, одушевленнымъ Духомъ Святымъ сердцемъ школы, душою ея. Въ строгомъ соотвѣтствіи съ такимъ воззрѣніемъ М. Н. на значеніе храма въ школѣ, въ основанномъ имъ лицейскомъ храмѣ устроенъ въ самой срединѣ зданія, такъ что его видно изъ всѣхъ классовъ и изъ всѣхъ пансіоновъ; къ нему, какъ къ центру, сходятся всѣ остальные помещенія лицея, чтобы тѣмъ легче и удобнѣе было всѣмъ живущимъ въ лицей всегда прибѣгать въ немъ съ молитвою къ Богу; иконостасъ, устроенный по образцамъ VIII в., дѣлаетъ алтарь открытымъ, чтобы дѣтямъ виднѣе было совершающееся въ немъ богослуженіе и они тѣмъ живѣе и сознательнѣе могли участвовать въ немъ своими душами. Не безъ значенія въ этомъ отношеніи самое посвященіе храма имени святителя Николая — ангела въ Божѣ почившаго Цесаревича, и подборъ св. иконъ, изображающихъ имена тѣхъ угодниковъ, которые были небесными покровителями основателей лицея и другихъ дорогихъ для него лицъ. Достоинъ вниманія въ этомъ храмѣ и то, что вся почти богатѣйшая утварь его составила изъ добровольныхъ приношеній оканчивающихъ курсъ лицейство въ залогъ непрерывающагося духовнаго общенія ихъ съ лицеемъ. На молитвенную память объ усопшихъ дѣтеляхъ и ученикахъ лицея имена ихъ не только постоянно поминаются за богослуженіемъ, а и начертаны на особыхъ доскахъ на стѣнахъ храма. Такъ, храмъ лицея самымъ устройствомъ своимъ постоянно напоминаетъ дѣтямъ о духовномъ общеніи въ Богѣ со святыми Его, съ усопшими и живыми членами лицейской семьи.

Нѣтъ, конечно, нужды говорить о значеніи домоваго храма при учебномъ заведеніи для болѣе живого и нагляднаго, а вмѣстѣ съ тѣмъ, и болѣе основательнаго класснаго преподаванія Закона Божія — именно ученія о богослуженіи; это очевидно само собою. Важнѣе этого то, что въ собственномъ храмѣ учебнаго заведенія воспитанники почти всѣ — одни чтеніемъ, другіе пѣніемъ, третьи прислуживаніемъ священнослужащимъ въ алтарѣ, иные возженіемъ свѣтильниковъ и т. п. могутъ участвовать въ богослуженіи не пассивными

зрителями и слушателями его, а сознательно дѣйствующими и чрезъ это не только ближе знакомиться съ порядкомъ и строемъ богослуженія, а и свыкаться, сродняться съ нимъ, полюбить его; и нужно сознаться, что въ дѣйствительности такъ это и бываетъ. Искра этой любви заложена въ дѣтскомъ сердцѣ; стоитъ лишь поддержать и разогрѣть ее, довести ее до сознательнаго и разумнаго состоянія.

Но всѣмъ сказаннымъ нами доселѣ воспитательное въ религіозно-нравственномъ отношеніи значеніе храма съ его богослуженіемъ въ учебномъ заведеніи выясняется лишь съ одной, такъ сказать, психологической, субъективной стороны. А въ этомъ дѣлѣ есть и другая — болѣе существенная, такъ сказать, объективная сторона; ибо храмъ христіанскій есть не только домъ молитвы, а и домъ Божій въ собственномъ смыслѣ слова, и совершаемое въ немъ богослуженіе есть, какъ сказали мы, не обращеніе только человѣка къ Богу съ прошеніями, благодареніями и славословіями, а и отвѣтъ, такъ сказать, Бога на это обращеніе человѣка, заключающійся въ преподаваніи намъ отъ Бога истины Его и благодати — въ чтеніи св. Писанія, пастырскихъ поученій, въ таинствахъ и обрядахъ. И нужно ли подробно говорить о томъ сокровищѣ духовномъ, которое неистощимымъ потокомъ можетъ изливаться изъ этого источника истины и благодати въ дѣтскую душу?

Въ одной изъ своихъ глубокихъ по мысли и строго-православныхъ по духу статей о христіанскомъ воспитаніи, М. Н. Катковъ сравнивалъ православную школу съ церковнымъ приходомъ. Какъ приходъ, — говорилъ онъ, — есть свободная духовная семья, живой духовный союзъ, члены котораго, объединяясь въ своемъ приходскомъ храмѣ, изъ него, именно — изъ совершаемаго въ немъ богослуженія, почерпая и просвѣщеніе разума, и очищеніе сердца, и укрѣпленіе воли, его благодатными священнодѣйствіями освящая весь укладъ своей даже бытовой жизни во всѣхъ ея изгибахъ и въ каждый ея моментъ; такъ точно должно быть и въ православной русской школѣ. Въ домовомъ храмѣ учебнаго заведенія должны совершаться всѣ тѣ службы церковныя, что и въ приходскомъ, и читаться всѣ тѣ праздники и другія установленія Церкви, что и въ приходѣ“... Въ этомъ храмѣ должны совершаться не только всеобщныя и литургіи въ воскресные и праздничные дни, а и службы великопостныя, за которыми воспитанники должны приступать къ святымъ таинствамъ исповѣди и причастія; церковнымъ богослуженіемъ должны быть освящаемы не только храмовые праздники, а и другіе

достопамятные для заведенія дни, равно и дни ангеловъ воспитанниковъ; церковными молитвословіями должны быть освящаемы всѣ не только выдающіяся событія общегосударственной, общественной и школьной жизни, а и повседневный строй ея. Представьте себѣ любую изъ картинъ такой жизни. Вотъ, напр., время начать уроки; ученики всѣ собрались въ домовый храмъ заведенія для общей молитвы и усердно кладутъ поклоны, прося божественной помощи въ предстоящемъ трудѣ. Думаете ли вы, что ничего не дастъ этимъ дѣтямъ и ничѣмъ не отзовется въ ихъ робкихъ душахъ священническое благословеніе, которымъ закончилась молитва? Если даже такими окажутся лишь единицы изъ сотни предстоящихъ — и это развѣ уже не прибрѣтеніе, о которомъ радость бываетъ великая на небеси?...

Не правда ли, какъ прекрасно все это? Но если отъ этихъ радужныхъ мечтаній о будущемъ мы обратимся къ настоящей дѣйствительности и заглянемъ въ существующіе на лицо питомники грядущихъ поколѣній, въ огромномъ числѣ своемъ не имѣющіе своихъ храмовъ съ 00. законоучителями, которые не только учениковъ своихъ не могутъ питать отъ трапезы Господней, а и сами-то для удовлетворенія своихъ религіозныхъ потребностей ходятъ въ приходскіе храмы, если вдумаясь, какъ чрезъ изгнаніе изъ строя внутренней жизни этихъ православныхъ школъ уставно-церковнаго уклада его, воспитывающіяся въ нихъ дѣти мало-по-малу и незамѣтно, тѣмъ не менѣе прочно, сживаются съ своимъ положеніемъ — привыкаютъ обходиться безъ Христа и Его благодати, перестаютъ жить духовною жизнью и т. д. и т. д.: „зіяющая рана, прикрываемая настоящимъ внѣшнимъ декорумомъ“, откроется со всѣми ея ужасами и тяжкимъ укоромъ совѣсти отзовется на сердцѣ.

Я почти увѣренъ, что эти рѣчи возбуждаютъ недовольство въ очень многихъ и вызовутъ цѣлый рядъ возраженій въ оправданіе и отстаиваніе настоящаго порядка вещей; нѣкоторыя изъ этихъ возраженій мнѣ уже приходилось слышать, и я считаю долгомъ отвѣтить на нихъ и тѣмъ разъяснить свои *pia desideria* въ ихъ практическомъ приложеніи къ дѣлу.

„Большинство нашихъ среднихъ учебныхъ заведеній, особенно построенныхъ давно, когда наплывъ учащихся не былъ такъ великъ, какъ теперь, такъ стѣснены, говорятъ, въ своихъ помѣщеніяхъ, что едва ли возможно найти въ нихъ приличное мѣсто для устройства храма; еще труднѣе изыскать средства для такого большого и многоцѣннаго дѣла“. Такъ говорятъ нерѣдко сами начальники учебныхъ

заведеній, не имѣющихъ своихъ храмовъ, и тѣмъ оправдываютъ свое уклончивое отношеніе къ неоднократнымъ напоминаніямъ объ этомъ важномъ дѣлѣ со стороны высшей духовной власти; но говорить напрасно...

Въ каждомъ учебномъ заведеніи имѣющемъ, разумѣется, собственное помѣщеніе, существуютъ рекреационныя и актовыя залы, которыя съ удобствомъ могутъ быть приспособлены къ устройству храма. Для этого нѣтъ даже нужды превращать эти залы въ церковь и тѣмъ лишать школу особаго мѣста для экзаменовъ зрѣлости, актовъ, рекреационнаго времени и т. п.; вполне достаточно, если къ такому залу съ восточной (приблизительно, разумѣется) стороны или пристроено будетъ, или присоединено чрезъ перестройку небольшое помѣщеніе для святаго алтаря и солеи передъ нимъ, а въ стѣнѣ отдѣляющей это помѣщеніе отъ зала, продѣланы будутъ или арки или, еще лучше, сквозные пролеты, которые на внѣбогослужебное время могутъ быть закрываемы или какими-либо створчатыми перегородками, или даже завѣсами. Такимъ образомъ, актовое зало, не теряя своего обычнаго назначенія, во время богослуженія или молитвы будетъ мѣстомъ для предстоянія молящихся. Высказываемое нѣкоторыми соображеніе, что временное обращеніе актовaго зала въ мѣсто для церковной молитвы и такая непосредственная близость его къ храму, будетъ оскорбленіемъ святыни, въ нѣкоторомъ родѣ профанаціей ея и вмѣстѣ съ тѣмъ послужитъ къ ослабленію благоговѣйнаго отношенія дѣтей къ самой этой святынѣ, — соображеніе, такъ напоминающее собою мотивировку желѣзнодорожнаго иконоборства, при всей его фарисейской благовидности, дживно и несостоятельно. Въ основѣ его лежитъ невѣріе въ дѣйственное значеніе божественной благодати. Мы вѣруемъ и должны вѣровать что не зло — не грѣховное поведеніе дѣтей побѣдитъ собою — унизить и обезсилить добро — святыню благодати, а наоборотъ, и кто по собственному опыту не знаетъ, какъ одинъ видъ святой иконы съ теплящейся предъ ней лампадой и даже одно воспоминаніе о ней удерживали насъ иногда не только отъ дурныхъ дѣлъ и словъ, а и помышленій! Почему этого не можетъ быть и въ рассматриваемомъ нами случаѣ?

Этотъ указываемый нами способъ устройства домового храма при учебномъ заведеніи, конечно, больше, чѣмъ вдвое, долженъ уменьшить расходъ на его внѣшнее, такъ сказать, устройство. Но еще меньше потребуется средствъ на внутреннее устройство храма — на иконостасъ и церковную утварь. При предполагаемомъ нами способѣ

устроения храма иконостасъ долженъ быть очень невеликъ, и нѣтъ никакихъ резонновъ ревновать объ его богатомъ убранствѣ, а утварь церковная, на первое время лишь самая необходимая, можетъ и должна постепенно и постоянно пополняться чрезъ отгнѣченныя нами выше ежегодныя приношенія оканчивающихъ курсъ воспитанниковъ. Конечно, и при всемъ этомъ средства все же нужны, и не малыя; но если въ сельскихъ приходахъ, населенныхъ бѣднымъ крестьянствомъ, при усердіи къ Божьему храму прихожанъ его и лицъ, завѣдующихъ его хозяйствомъ, находятся средства для устройства обширныхъ сравнительно каменныхъ храмовъ, то можно ли думать, что такія средства не найдутся въ столицахъ, въ губернскихъ и уѣздныхъ городахъ, гдѣ, обыкновенно, и находятся среднія учебныя заведенія и гдѣ, безъ сомнѣнія, гораздо больше, чѣмъ въ деревнѣ, лицъ состоятельныхъ и богатыхъ даже между тѣми, дѣти которыхъ обучаются въ этихъ учебныхъ заведеніяхъ? Русскій человекъ, слава Богу, любитъ благотворить, и особенно на дѣло церковное; нужно лишь усердіе и забота со стороны тѣхъ, кому о семъ вѣдать надлежитъ...

Еще несостоятельныѣе возраженія противъ самаго уставно-церковнаго строя внутренней жизни свѣтскихъ учебныхъ заведеній. Главное возраженіе въ этомъ вопросѣ касается времени, которое потребуется при этомъ отнять отъ учебныхъ занятій. Сравнивая число учебныхъ дней въ нашихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ съ тѣмъ, какое полагается въ тѣхъ же опять нѣмецкихъ гимназіяхъ и реальныхъ училищахъ, и какого будто бы на цѣлюю четверть у насъ меньше, чѣмъ у нѣмцевъ, возражатели прямо-таки (искренно или неискренно—это ихъ дѣло) ужасъ выражаютъ при одномъ напоминаніи о церковномъ празднованіи въ учебныхъ заведеніяхъ нѣкоторыхъ изъ тѣхъ дней, которые теперь считаются учебными, и о необходимости, слѣдовательно, еще и еще сократить и безъ того краткій учебный годъ. А такъ какъ съ постояннымъ развитіемъ науки естественно долженъ расширяться и учебный матеріалъ въ школьномъ курсѣ, то съ предлагаемымъ во имя оцерковленія школы сокращеніемъ учебныхъ дней еще болѣе должно будто бы увеличиться то переутомленіе, которымъ и теперь такъ страдаютъ наши дѣти, тѣмъ болѣе, что церковные праздники съ ихъ продолжительными богослуженіями вовсе не могутъ быть названы отдыхомъ...

Таково возраженіе, которое особенно часто приходится выслушивать ревнителямъ церковности школы. Поражаетъ оно съ первого

взгляда тѣми крайностями, которыя сходятся въ немъ, — тѣми взаимно исключаящими себя противорѣчiями, съ которыми мирятся возражатели во имя своего нерасположенiя къ церковности. Съ одной стороны, возражатели скорбятъ о краткости учебнаго времени и, слѣдовательно, признають чрезмѣрное обилiе свободнаго времени, съ другой — вопiютъ противъ переутомленiя дѣтей и при этомъ указываютъ одну и ту же причину для этихъ взаимно исключаящихъ себя явленiй въ усиленiи церковности. Не обличаютъ ли они этимъ самымъ свою несостоятельность; ибо не можетъ же одна и та же причина производить совершенно противоположныя дѣйствiя? Не ясно ли, что если эти явленiя дѣйствительно существуютъ, то причина ихъ не въ церковности, а въ чемъ-то другомъ? Мы осмѣливаемся даже думать, что только или намѣренно закрывающiе свои глаза или ослѣпленные пристрастiемъ могутъ не видѣть, откуда происходятъ эти уживающiяся у насъ вмѣстѣ взаимно себя исключаящiя явленiя.

Въ самомъ дѣлѣ, не удивительно ли, что возражатели противъ оперквленiя нашей средней школы въ духѣ православiя, будучи поклонниками западнаго образованiя рационалистическаго направленiя и его желая пересадить на русскую почву, не обращаютъ вниманiя на то, что ни въ одномъ изъ западныхъ государствъ учебныя заведенiя не имѣютъ такихъ долгихъ лѣтнихъ каникулъ, какiя въ послѣднее время существуютъ у насъ. Вѣдь самый меньшiй срокъ ихъ у насъ три мѣсяца, а въ предшествовавшiе годы для тѣхъ изъ воспитанниковъ, которые имѣли право по своимъ успѣхамъ переходить въ слѣдующiй классъ безъ экзаменовъ, каникулы эти продолжались четыре мѣсяца, т.-е. уже не четверть, а треть года. Въ оправданiе этого указывали и указываютъ на то, что май и iунь мѣсяцы — это перiодъ полнаго расцвѣта природы, пора тепла и даже жары, самая лучшая пора для отдыха и укрѣпленiя физическихъ силъ дѣтей на лонѣ природы, и грѣшно было бы не только лишать ихъ этого, самой природой указываемаго срока для отдыха а, наоборотъ, въ это именно время мучить ихъ усиленными экзаменическими трудами въ душныхъ комнатахъ. Но отсюда слѣдуетъ не то, что эти мѣсяцы надлежитъ присоединить къ iюлю и августу считавшимся каникулярными и въ прежнее время, а лишь то, что или нужно замѣнить ими послѣднiе, т.-е. перенести каникулы съ iюля и августа, на май и iунь, какъ это и есть на Западѣ, гдѣ iюль и августъ считаются учебными мѣсяцами, или наоборотъ. Соглашаемся, что май и iунь — лучшiе мѣсяцы для укрѣпленiя физическихъ силъ

дѣтей на лонѣ природы при разумномъ, конечно, пользованіи ими посредствомъ разнаго рода игръ, прогулки и т. п.; но крѣпко стоимъ за то, что старыя русскія каникулы въ іюлѣ и августѣ цѣлесообразнѣе и общедоступнѣе у насъ, чѣмъ въ маѣ и іюнѣ, потому что у насъ въ это именно время совершаются разныя полевыя работы, участіе въ которыхъ дѣтей можетъ служить лучшимъ укрѣпляющимъ ихъ физическія силы средствомъ. Отдѣляя въ этнхъ соображеніяхъ для дѣтскихъ каникулъ іюль и августъ, наши дѣды и отцы не были равнодушными и къ майскимъ гулянямъ, и потому въ старой духовной школѣ существовали такъ называемыя майскія рекреации, которыя состояли въ томъ, что нѣкоторые будніе дни въ маѣ мѣсяцѣ опредѣлялись на полное гулянье дѣтей именно на лонѣ природы... Но оставимъ эти подробности.

Суть дѣла въ томъ, что лѣтнія каникулы должны быть неотмѣнно сокращены, по крайней мѣрѣ, на половину противъ настоящаго ихъ срока. Это возвращеніе къ старому у насъ, а на западѣ и настоящему, порядку вещей сразу должно измѣнить дѣло, т.-е. и учебное время увеличить и переутомленіе уничтожить. Безъ этого уменьшенія лѣтнихъ каникулъ не можетъ уничтожиться и настоящее пресловутое переутомленіе со всѣми его губительными слѣдствіями и сопутниками, если мы дѣйствительно не хотимъ и не должны сокращать свои учебные курсы и чрезъ то понижать самое образованіе. Чтобы не распространяться много и въ то же время быть понятными и убѣдительными въ своей рѣчи, позволимъ себѣ употребить, можетъ-быть, не совсѣмъ красивое, но справедливое сравненіе воспитанія съ простымъ питаніемъ. Не нужно быть умнымъ врачомъ-специалистомъ, чтобы понять, что одна и та же по своимъ качествамъ и даже по количеству пища можетъ или укрѣплять нашъ организмъ, если будетъ принимаема нами въ нѣсколько равномернѣе по времени распределенныхъ приѣмовъ, или ослаблять и разстраивать его, если будетъ принимаема за разъ полностью, безъ промежутковъ. Рабочая лошадь менѣе устанетъ и даже скорѣе, пожалуй, пройдетъ опредѣленное разстояніе, если будетъ совершать его съ равномернѣе распределенными передышками, чѣмъ если все потребное ей на эти отдыхи время скучено будетъ на одинъ срокъ. Примѣните эти простыя и общепонятныя, но вѣрныя разсужденія къ дѣлу образованія нашего юношества, и вы поймете, отчего при чрезмѣрномъ сравнительно съ прежнимъ удлиненіемъ вакаціального времени наши дѣти чрезмѣрно же сравнительно съ этимъ прежнимъ временемъ переутомляются. Удлиненіе каникулъ при оставленіи

того же учебнаго матеріала для учебнаго года, а вѣрнѣе при увеличеніи его, естественно, ведетъ за собой усиленіе занятій въ учебное время, а это, въ свою очередь, неизбежно влечетъ за собой усиленное истощеніе силъ учащихъся, которое, прогрессируя, можетъ дойти до того, что не можетъ быть восстановлено никакими самыми длинными отдыхами. Совсѣмъ другое дѣло будетъ, если чрезъ увеличеніе учебнаго годового времени въ общемъ дана будетъ возможность уменьшить занятія въ каждый отдѣльный, такъ сказать, моментъ этого времени... Въ этомъ именно смыслѣ вѣрна старая народная пословица: тише ѣдешь, дальше будешь. Поясимъ это на цифрахъ.

Въ настоящее время учебныхъ дней въ году приходится отъ 160 до 170, что при пятичасовыхъ урокахъ въ день дастъ 800—850 часовъ въ годъ. Если же мы сократимъ лѣтніе каникулы на 2 или даже на 1½ мѣсяца, то за вычетомъ приходящихся на этотъ срокъ праздниковъ (6—8) къ настоящему учебному году прибавится еще 38 или 40 дней, т.-е. всего будетъ не меньше 200 учебныхъ дней. Если изъ этихъ 200 мы вычтемъ еще 8 или даже 10 дней на нѣкоторые церковные праздники, которые теперь считаются учебными днями, и въ данномъ случаѣ всѣхъ дней въ учебномъ году останется 192—190, т.-е. на 20—25 дней больше противъ настоящаго числа; а это, въ свою очередь, дастъ возможность, при сохраненіи тѣхъ же 800—850 учебныхъ часовъ въ годъ, уменьшить въ каждомъ днѣ одинъ часовой урокъ и, слѣдовательно, сократить занятіе ученика въ каждый день, по крайней мѣрѣ, на 1½ часа. Присоедините къ этому и то, что при большемъ суточномъ отдыхѣ и при меньшемъ количествѣ уроковъ въ головѣ воспитанника меньше будетъ разнообразныхъ впечатлѣній, мыслей и т. д.

Изъ сказаннаго думается ясно, что это лучший способъ къ ослабленію пресловутаго переутомленія нашихъ дѣтей. Но дѣло не въ этомъ. Дѣло въ томъ, что чрезъ это дана будетъ возможность ввести въ школьную жизнь большую приноровленность ея къ уставу церковному, отсутствіе чего въ настоящее время даже прямо вредно въ религіозно-нравственномъ отношеніи.

Въ самомъ дѣлѣ, вотъ, напр., ученикъ выслушалъ въ классѣ на урокахъ Закона Божія и по книжкѣ усвоилъ ученіе православной Церкви о Великомъ постѣ и его богослуженіи — о литургіи преждеосвященныхъ даровъ, о покаянномъ канонѣ св. Андрея Критскаго и т. п. Наступила первая седмица этого поста; православные люди, преимущественно изъ неинтеллигентныхъ, откликаясь на уны-

лый перезвонъ колоколовъ, спѣшать въ Божіи храмы къ мессимонамъ и другимъ службамъ церковнымъ, которыя такъ глубоко и дѣйственно готовятъ душу человѣческую къ покаянію и достойному приобщенію св. Христовыхъ таинъ, такъ что суббота первой седмицы является для этихъ говѣльщиковъ, поистинѣ, свѣтлымъ праздникомъ. Одни дѣти, обучающіяся въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ вѣдомства Министерства Народнаго Просвѣщенія, занятыя уроками, не могутъ поговѣть и приступить къ св. таинамъ на этой седмицѣ. Правда, они обязаны также исполнить этотъ христіанскій долгъ на Страстной недѣлѣ; но, пріѣхавъ домой изъ отпуска въ Вербное воскресенье, они, при той распутицѣ, какая бываетъ нерѣдко въ это время, елееле побываютъ на службахъ въ первые три дня этой недѣли съ тѣмъ, чтобы послѣ службы въ Великую среду исповѣдаться и въ четвергъ приобщиться... Если даже предположимъ, что они всѣ первые три дня будутъ ходить въ церковь, и въ такомъ случаѣ эти службы не произведутъ въ нихъ того умиленно-покаяннаго чувства, какое само собою дается службами остальныхъ седмицъ Великаго поста, и особенно первой; какъ то ни странно, но то правда, что этому мѣшаетъ совершаемое на этихъ службахъ рядовое чтеніе всѣхъ четырехъ евангелистовъ. Послѣ 1½ или 2-часового слушанія этого чтенія едва ли можно рассчитывать на внимательное выслушаніе литургіи преждеосвященныхъ даровъ. А канонъ святого Андрея такъ и остается для нихъ однимъ лишь именемъ пустымъ. Неужели же послѣ всего сказаннаго можно серьезно говорить, что прекращеніе или уменьшеніе классныхъ занятій на первой седмицѣ Великаго поста такой большой ущербъ принесетъ научнымъ занятіямъ, что можно искренно приходить отъ этого въ ужасъ? Не такъ давно одинъ изъ оо. законоучителей г. Москвы на страницахъ „Моск. Церк. Вѣдомостей“ разсказалъ, какъ въ одномъ изъ институтовъ удалось и говѣнье воспитанницъ устроить на 1-й седмицѣ съ слушаніемъ литургій преждеосвященныхъ даровъ и великаго канона и сохранить двѣ трети обычныхъ недѣльныхъ уроковъ. Опытъ очень удачный, но вѣдь онъ далеко не новый въ той же самой Москвѣ. Въ лицѣ Цесаревича Николая вотъ уже двадцатый годъ, на первой седмицѣ Великаго поста въ первые четыре дня вмѣсто 3-го урока отъ 11 до 12 ч. и вмѣсто 6-го отъ 3 до 4 ч. ученики бываютъ за службами, выслушивая весь канонъ св. Андрея, часы съ вечернею и преждеосвященной обѣдней, а въ пятницу и субботу совсѣмъ освобождаются отъ учебныхъ занятій и, присутствуя за всѣми службами, приступаютъ къ таинствамъ покаянія и причащенія. Такимъ обра-

зомъ, всего на это св. дѣло тратится только три съ половиной полныхъ учебныхъ дня; а сколько духовной радости, духовнаго опыта, духовной силы и крѣпости, сколько подъема духовныхъ силъ, и какую тѣсною глубокою духовною связью объединяются чрезъ это дѣти и между собою и съ своимъ духовнымъ отцемъ-законоучителемъ!

Еще примѣръ. Вотъ, можно сказать, всероссійскій праздникъ преп. Сергія Радонежскаго — этого небеснаго покровителя и печальника земли нашей, собирающій въ Божіи храмы самыхъ недосужныхъ труженниковъ; въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, даже московскихъ, уроки идутъ своимъ чередомъ и отъ занятій несвободны даже тѣ изъ учениковъ или учителей, которые носятъ имя этого святого... Кстати о празднованіи дня ангела. Подъ влияніемъ, очевидно, все той же нѣмецко-протестантской школы у насъ въ интеллигентныхъ кругахъ стали совсѣмъ забывать этотъ исключительно православный обычай. Не только дѣти, а и отцы, очень часто не знаютъ ни житія своего ангела, ни тропаря ему и не считаютъ своею обязанностію праздновать день этотъ церковно. А вѣдь по ученію православной Церкви, какъ каждый храмъ посвящается имени того или иного святого, почитаемаго покровителемъ его, и день его памяти празднуется, какъ великій праздникъ, такъ точно и для каждаго изъ вѣрующихъ, которыхъ св. апостолъ называетъ храмами Божіими (1 Кор. 6, 19), день его ангела или того святого, имени котораго посвященъ онъ, какъ храмъ Божій, есть его, такъ сказать, храмовой праздникъ. Какъ же можетъ быть забываемъ или пренебрегаемъ въ церковномъ отношеніи этотъ день? А у насъ, напр., не считается неучебнымъ днемъ храмовой (хотя бы только главный) праздникъ той церкви, въ приходѣ которой находится учебное заведеніе, не имѣющее своего храма, даже больше — не считается, напр., праздникомъ 23-е ноября въ той школѣ, гдѣ есть храмъ во имя св. благовѣрнаго Александра Невскаго. А о родительскихъ субботахъ, или дняхъ поминовенія усопшихъ, каковыхъ дней у насъ можно считать три (суббота около 26 октября, предъ Сырной седмицей и Пятидесятницей), въ школѣ нѣтъ и помина; между тѣмъ какъ Сырная седмица, которая, по уставу церковному, есть приготовленіе къ Великому посту и въ среду и пятницу которой не бываетъ даже литургіи и полагаются поклоны съ молитвой св. Ефрема Сирина, у насъ празднуется... Впрочемъ, въ этомъ послѣднемъ виновата не одна свѣтская, а и духовная школа и вся вообще наша жизнь.

Но довольно примѣровъ; тѣмъ болѣе, что ими почти и исчерпы-

вается все то время, которое желательно было бы отнять отъ учебныхъ занятій для религіозно-нравственныхъ потребностей. Другими словами, этого времени всего лишь 7—10 дней, или $\frac{1}{4}$ того излишка учебнаго годового срока противъ существующаго, какой образуется чрезъ сокращеніе лѣтнихъ каникулъ... Къ чему же, въ концѣ концовъ, сводится то возраженіе противъ усиленія церковности въ школѣ чрезъ введеніе новыхъ праздниковъ, которое съ такимъ пафосомъ высказываютъ наши западничаствующие ревнители просвѣщенія во имя времени?

Такъ, при ближайшемъ разсмотрѣніи дѣла оказываются вполне несостоятельными самыя, повидимому, неопровержимыя возраженія противъ введенія церковной уставности въ строй жизни нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній, по образцу или примѣру нашихъ народныхъ церковно-приходскихъ и духовныхъ школъ или даже англійскихъ, если нужны непременно западные образцы, и имѣть нужды развивать эту мысль въ ея практическихъ подробностяхъ дальше. Начальникъ школы знакомый съ этой уставностію не книжно только, а и опытно и идущій рука объ руку въ дѣлѣ воспитанія съ преданнымъ своему дѣлу законоучителемъ всегда не только найдеть, гдѣ, когда и въ чемъ должна быть проявлена эта церковность въ школьной жизни, а и сумѣетъ примѣнить ее безъ малѣйшаго ущерба образовательнымъ въ собственномъ смыслѣ слова задачамъ школы.

Согласны, что всѣ подобнаго рода мѣры могутъ не только остаться безплодными для дѣтей въ религіозно-нравственномъ отношеніи и прямо вредными, развивая въ нихъ лишь лицемѣріе и фарисейство, но это въ томъ лишь случаѣ, если всѣ эти мѣры мы будемъ считать обязательными для однихъ лишь дѣтей и учениковъ нашихъ, а не для самихъ себя вмѣстѣ съ тѣмъ, если мы насильно будемъ заставлять исполнять тѣ или иные церковные уставы и обряды однихъ лишь дѣтей, а сами лишь свысока, начальнически будемъ надсматривать надъ ними, не подавая имъ въ этомъ отношеніи никакого добраго примѣра, а пожалуй, еще и наоборотъ. Если въ то время, какъ ученики будутъ присутствовать, напр., за всенощнымъ бдѣніемъ подъ великій праздникъ, а учителя, подъ тѣмъ предлогомъ, что этотъ вечеръ у нихъ единственный въ недѣлю, когда они могутъ просидѣть долго, потому что на утро могутъ спать долго, вмѣсто всенощной будутъ отдыхать дома, какъ будто малыя дѣти, присутствующія за службой, менѣе ихъ трудились по-своему, а они менѣе дѣтей нуждаются въ освящающей людей благодати Божіей;

тогда подобными мѣрами мы разовьемъ въ дѣтяхъ не только лицемѣріе и фарисейство, а и еще хуже — кощунственное невѣріе. Но зато тогда и причина этого будетъ лежать не въ самомъ этомъ воспитаніи, а въ личномъ отношеніи къ нему воспитателей и учителей. Они своимъ небрежнымъ и критически-недовѣрчивымъ отношеніемъ къ церковнымъ обрядамъ и установленіямъ будутъ виноваты въ томъ, что воспитанники будутъ относиться къ этимъ обрядамъ и установленіямъ *суе*. Они — эти высокочудствующіе педагоги и учителя повинны будутъ въ томъ соблазнѣ малыхъ сихъ, за который, по слову Господа, мало потопить соблазнителя въ пучинѣ морской съ камнемъ на шеѣ (Мѡ. 18, 6). Но совѣмъ другое дѣло, если въ исполненіи церковныхъ уставовъ и обрядовъ, наравнѣ съ дѣтьми, примутъ участіе и учителя и воспитатели, если и эти послѣдніе отнесутся къ нимъ съ сознаниемъ важности ихъ, со всѣмъ возможнымъ вниманіемъ и благоговѣніемъ... Тогда самое это благоговѣнно-внимательное отношеніе ихъ къ этимъ обрядамъ и уставамъ будетъ для воспитанниковъ авторитетнымъ подтвержденіемъ истинности и важности ихъ. Примѣръ народной школы Рачинскаго, въ которой все это практически-обрядовое религіозное ведется со всею аккуратностію, при живомъ участіи самихъ учителей, и производитъ самое благотворное вліяніе не только на настоящее школы, но и на людей, совершенно постороннихъ, лучше всякихъ разсужденій подтверждаетъ истинность сдѣланнаго нами заключенія. Но онъ же объясняетъ намъ и то, какъ устроить это святое дѣло...

Заключая свою рѣчь о нравственно-воспитательномъ характерѣ и направленіи образованія въ свѣтскихъ среднихъ школахъ, мы, конечно, не думаемъ, что сказали все, что, по нашему мнѣнію, необходимо для постановки дѣла на желанную высоту. Дѣло это слишкомъ велико и сложно для того, чтобы можно было очертить его со всѣхъ сторонъ и во всѣхъ отношеніяхъ въ одной рѣчи; наша же рѣчь представляетъ собою лишь слабые наброски, лишь контуръ картины. Мы далеки отъ мысли и о томъ, что указанные и намѣченные наши мѣры сейчасъ же могутъ быть приложены къ дѣлу, къ жизни, полностью, во всей ихъ силѣ; жизнь той школы, о которой у насъ рѣчь, во всѣхъ почти изгибахъ своихъ связана самыми неразрывными узами съ семейной и общественной жизнью той среды, къ которой принадлежатъ питомцы ея по своему составу; а среда эта и сама не меньше, если еще не больше, чѣмъ школа, ушла

въ строѣ и направленіи своѣй жизни отъ тѣхъ православно-русскихъ устоевъ, которыми создалось все величіе нашей родины. Пусть слово наше не всѣми принято будетъ къ свѣдѣнію и исполненію даже въ тѣхъ его частяхъ, практическая примѣнимость которыхъ и при наличныхъ условіяхъ школы очевидна и несомнѣнна, и вызоветъ возраженія со стороны тѣхъ, кому близки и дороги духовные интересы подрастающаго поколѣнія. И это уже будетъ шагъ впередъ въ томъ великомъ дѣлѣ, къ которому зоветъ насъ Царь нашъ.

Прот. *И. Соловьевъ.*

БИБЛЮГРАФІЯ.

Проф., д-ръ медицины *А. Шилтовъ*. **Мысли о Богочеловѣвѣ**. (Съ философской и естественно-научной точекъ зрѣнія.)
Естественно-научная апологія христіанства. Харьковъ 1902 г.

Г. Шилтовъ не въ первый уже разъ выступаетъ въ духовной печати; ему принадлежатъ ранѣ написанныя имъ сочиненія: „О безсмертіи души“, „Среди безбожниковъ“ и „Этика и религія среди интеллигенціи и учащейся молодежи“. На этотъ разъ онъ предлагаетъ намъ свои „Мысли о Богочеловѣкѣ съ философской и естественно-научной точекъ зрѣнія“. Мысли эти, изложенныя на 93 страницкахъ и, можетъ-быть, нѣсколько громко названныя въ подзаглавіи естественно-научною апологіей христіанства, имѣють предметомъ своимъ ветхозавѣтныя пророчества, исполнившіяся на Иисусѣ Христѣ, психіатрическіе аргументы въ пользу нормальныхъ умственныхъ способностей Христа, евангельскія чудеса, заблужденіе д-ра Кампентера относительно ихъ, заблужденіе Шлейермахера относительно мнимой смерти Иисуса, медицинскія доказательства смерти Христа, неотразимые доводы Его воскресенія, научные аргументы противъ визионерной теоріи Штраусса, несостоятельность легендарной теоріи Ренана, свидѣтельство враговъ Иисуса о достовѣрности евангельской исторіи, религіозный опытъ и общія причины религіознаго индифферентизма. Путемъ разсужденій объ этихъ предметахъ авторъ имѣеть цѣлю доказать богочеловѣчество Иисуса Христа.

Чтобы уяснить себѣ, почему взяты авторомъ эти именно стороны вопроса и какое значеніе имѣеть поэтому книжка, нужно обратить вниманіе на то, что говоритъ авторъ о себѣ самомъ, современной интеллигенціи и учащейся молодежи. О себѣ самомъ онъ говоритъ, что назадъ тому двадцать лѣтъ онъ сомнѣвался въ божественности ученія Христа, имѣлъ самыя смутныя понятія о лицѣ, характерѣ и

дѣятельности Богочеловѣка, считая Его не болѣе, какъ геніальнымъ человѣкомъ, и думалъ, что позитивныя науки составляютъ альфу и омегу всей человѣческой мудрости. Но вотъ стряслось надъ нимъ тяжелое испытаніе — потеря близкаго дорогого лица, — и въ немъ совершился нравственный переломъ. Жизнь потеряла въ его глазахъ всякій интересъ и онъ весь ушелъ въ себя. Среди уединенія онъ сталъ изучать психологію и заниматься медиумизмомъ; но ни то, ни другое не удовлетворяло его. Тогда онъ со всеѣмъ пыломъ души отдался изученію св. Писанія, и чѣмъ болѣе читалъ и размышлялъ надъ этой боговдохновенной книгой, тѣмъ болѣе чувствовалъ въ себѣ приливъ могучихъ силъ и неизяснимую душевную усладу. Это чтеніе св. Писанія дало ему душевный миръ и наполнило его душу христіанской радостію, потому что оно соединено было съ религіознымъ опытомъ: онъ читалъ св. Писаніе не для удовлетворенія одной лишь любознательности, а какъ руководственное правило жизни; читая Писаніе, онъ старался прилагать его завѣты къ жизни, — молился, соблюдалъ посты, творилъ милостыню. Таковъ ходъ духовной жизни этого нѣкогда невѣрующаго ученаго, приведшій его къ глубокой вѣрѣ во Христа Спасителя, какъ Богочеловѣка, и въ Его божественное ученіе. — Но то, что съ нимъ нѣкогда было и прошло, не было его только достояніемъ; то же самомнительное увлеченіе положительнымъ знаніемъ, тѣ же крайне отрывочныя и смутныя свѣдѣнія о Христѣ и Его Евангеліи, соединенныя съ превратными объясненіями ихъ съ точки зрѣнія внѣшняго опыта и т. п., только еще въ большей степени отличаютъ и современную интеллигенцію. Въ доказательство этого авторъ приводитъ нѣсколько сужденій и замѣчаній по этимъ вопросамъ, высказанныхъ ему лично извѣстными ему учеными и профессорами. Какъ искренно и глубоко вѣрующій, онъ не могъ не скорбѣть объ этомъ; особенно ему тяжело при видѣ учащейся молодежи, которая въ силу своей малоразвитости и поднаго невѣжества въ психологіи и філософіи доходитъ въ этомъ пренебрежительномъ отношеніи къ вопросамъ вѣры до крайнихъ границъ. При этомъ самъ собою у него являлся вопросъ о томъ, какъ же избавиться отъ этой бѣды. Онъ во всей силѣ признаетъ значеніе религіознаго опыта, который именно въ концѣ концовъ и привелъ его къ переживаемой имъ „христіанской радости“; но къ этому опыту въ соединеніи съ положительнымъ изученіемъ св. Писанія привело его „тяжкое испытаніе“, которое показало ему все безсиліе позитивныхъ наукъ въ борьбѣ съ превратностями жизни. Неужели же нужно дожидаться такого испытанія и современной интеллигенціи и учащейся молодежи?

Таковы, думается намъ, соображенія, приведшія автора къ мысли о духовномъ писательствѣ и опредѣлившія собою предметъ и характеръ этого писательства. Онъ понялъ, что прежде, чѣмъ говорить этой интеллигенціи и учащемуся юношеству о переживаемомъ имъ религіозномъ опытѣ и знакомить ихъ съ положительнымъ содержаніемъ Евангелія, „необходимо дать надлежащій отпоръ отрицательной критикѣ, — тѣмъ возраженіямъ ея противъ Евангелія, которыя заимствуются изъ положительныхъ наукъ. Для того же, чтобы отпоръ этотъ имѣлъ силу и значеніе въ глазахъ этой интеллигенціи и молодежи, нужно дать его на основаніи данныхъ тѣхъ же положительныхъ знаній“. Такъ, напр., фізіологическимъ и психологическимъ аргументамъ противъ божественности Христа нужно противопоставить подобныя же аргументы. Для опроверженія тѣхъ ученыхъ, которые объясняютъ воскресеніе Христа визионерной теоріей или спиритически, — нужно практическое знакомство съ психологіей и медиумизмомъ. Для правильнаго разрѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ относительно физическихъ страданій Богочеловѣка на крестѣ и смерти Его весьма важно знаніе медицины. Всѣ эти именно дисциплины положительнаго знанія и изучилъ предварительно своего религіознаго опыта авторъ, и потому съ полнымъ правомъ на компетенцію своего слова въ глазахъ поклонниковъ этихъ наукъ и рѣшилъ выступить съ ними въ рукахъ на защиту Евангелія въ тѣхъ его пунктахъ, которые на основаніи этихъ же дисциплинъ и отрицаются или искажаются чуть прислушивающейся къ отрицательной критикѣ интеллигенціей и молодежью.

Сказанное относится, главнымъ образомъ, къ тѣмъ главамъ разсматриваемой книжки, гдѣ говорится объ интеллектуальной сферѣ Христа (противъ считающихъ Его гениальнымъ только человѣкомъ или даже умственно ненормальнымъ), о евангельскихъ чудесахъ (противъ отрицающихъ ихъ во имя непреложности законовъ природы или объясняющихъ дѣйствіями медиумизма), о смерти Христа (противъ Шлейермахера, предполагающаго обморокъ) и воскресенія Его (противъ визионерной гипотезы Штраусса). Но такъ какъ мнѣнія Шлейермахера, Штраусса и др. циркулируютъ въ свѣтскихъ образованныхъ кругахъ благодаря доселѣ еще чтимому здѣсь Ренану, то авторъ справедливо остановился и на немъ; сдѣлавши общую характеристику его книги (на основаніи сочиненія о. Вл. Гетте), авторъ въ качествѣ примѣра дѣлаетъ прекрасный психологическій анализъ его мнѣнія о чудѣ воскресенія Лазаря. Для того же, чтобы положительный выводъ изъ предложеннаго въ этихъ гла-

вахъ разбора ходячихъ возраженій противъ божественности Иисуса Христа и достовѣрности евангельской исторіи былъ тверже обоснованнымъ и вообще, вѣроятно, для большей полноты и округленности своего труда, авторъ въ началѣ книги на основаніи и словами лучшихъ апологетическихъ сочиненій (какъ, напр., Лютардъ, Шаффъ, Роу, Рождественскій и др.) и нѣкоторыхъ свѣтскихъ писателей говорить о пророчествахъ о Мессіи, исполнившихся на Иисусѣ Христѣ, о цѣли и значеніи воплощенія и отличіи Христа отъ обыкновеннаго человѣка (стр. 1—21), а послѣ разбора Ренана приводить свидѣтельства враговъ христіанства о достовѣрности евангельской исторіи (стр. 72—74).

Само собою разумѣется, что предложенное въ отмѣченныхъ главахъ не представляетъ собою чего-либо новаго въ богословской апологетической литературѣ или не имѣетъ большого значенія по существу, но въ виду указанныхъ выше обстоятельствъ нельзя этого сказать по отношенію къ нашей интеллигенціи и учащейся молодежи, къ которымъ собственно и обращается авторъ со своими мыслями. Поэтому, разумѣется, въ заключительной главѣ своего труда и послѣсловіи онъ и предлагаетъ разсужденія о религіозномъ опытѣ и, какъ слѣдствіи его, жизненномъ значеніи религіознаго міропониманія и всемірности христіанства, равно какъ и объ общихъ причинахъ религіознаго индифферентизма. Высказанныя здѣсь авторомъ (правда не особенно точно) мысли о важномъ значеніи введенія философіи и умозрительной психологіи въ кругъ общеобразовательныхъ предметовъ въ нашей школѣ въ качествѣ мѣры, способствующей подъему религіознаго образованія, можетъ-быть, нѣсколько преувеличены; едва ли много свѣта внесетъ изученіе телепатіи, гипнотизма, медиумизма и т. п. несомнѣнно болѣзненные проявленія душевной жизни; но въ общемъ мысль о томъ, что изученіе и признаніе отдѣльности духовнаго сверхчувственнаго міра расширить умственный кругозоръ, и тогда религія не будетъ казаться излишней роскошью, едва ли можно оспаривать...

Въ предисловіи къ своей книжкѣ авторъ говоритъ, что настоящій трактатъ представляетъ небольшую работу безъ подробныхъ цитатъ, касающуюся нѣкоторыхъ лишь евангельскихъ истинъ, что критическому разбору мнѣній главнѣйшихъ отрицателей христіанства онъ намѣренъ посвятить другую болѣе обстоятельную и систематическую работу, если Богъ благословитъ его трудъ и продлитъ жизнь. Думаемъ, что это объясненіе можетъ извинить отчасти автора за отмѣченную нами необработанность его мыслей,

и съ радостію ждемъ обѣщаннаго труда; тѣмъ не менѣе дуемаемъ что и настоящій трудъ, прочитанный скептиками и невѣрующими, поможетъ имъ хотя отчасти замѣтить слабыя стороны невѣрія и послужитъ побужденіемъ къ серіознымъ и полезнымъ размышленіямъ.

Психологія религій. Р. де-ля Грассери. Переводъ съ французскаго *В. И. Писаревой*. Ц. 1 р. 25 к. Изданіе *Павленкова*.

Религіи, по мнѣнію автора, можно изучать съ различныхъ точекъ зрѣнія. Можно разсматривать ихъ съ точки зрѣнія объективной, т.-е. рѣшать вопросъ о томъ, соответствуетъ ли что-нибудь объективное предмету религіознаго чувства; можно разсматривать ихъ съ точки зрѣнія субъективной, т.-е. какъ извѣстное явленіе, какъ продуктъ человѣческой психики, всецѣло управляемый ея законами и развивающийся соответственно ея эволюціямъ. Для своего изслѣдованія авторъ взялъ послѣднюю задачу. Онъ пытался показать, что религія есть исключительно продуктъ человѣческой психики, и въ ней находить вполне достаточное основаніе.

Такая постановка задачи возбуждаетъ нѣкоторыя недоразумѣнія. Авторъ пишетъ „психологію религій“. Насколько мы понимаемъ, его задача могла быть исполнена слѣдующимъ способомъ. 1) Не доказывая, согласно задачѣ, истинности объекта религіознаго сознанія, авторъ долженъ былъ бы прежде всего заняться изображеніемъ того психическаго состоянія, которое переживаетъ человѣкъ религіозный. И такъ какъ авторъ пишетъ психологію религій вообще, то на его обязанности лежало открыть общіе всѣмъ религіямъ психологическіе элементы и изобразить это всѣмъ общее психическое состояніе такъ, чтобы всякій религіозный человѣкъ — и христіанинъ, и іудей, и язычникъ — могъ увидѣть въ этомъ состояніи частицу своего и сказать: да, и я это чувствовалъ. 2) Дальнѣйшая задача автора, желающаго дать научную психологію религій, состояла бы въ томъ, чтобы заняться анализомъ изображеннаго имъ религіознаго состоянія. Такъ какъ весь нашъ психическій міръ складается изъ взаимодействія субъекта и объекта, то на обязанности автора, занимающагося научнымъ анализомъ религіознаго сознанія, лежало бы умѣло выдѣлить и точно указать оба эти элемента — субъективный и объективный. Авторъ долженъ былъ бы показать, что въ религіозномъ состояніи зависитъ отъ самого человѣка, отъ времени, мѣста и условій, въ которыхъ онъ живетъ и

что отъ человѣка, отъ его субъективнаго міра не зависитъ, что во всѣхъ религіяхъ остается постояннымъ, вѣковѣчнымъ. Такъ мы поступаемъ, напримѣръ, въ психологіи познанія, постепенно выдѣляя изъ нашихъ представленій — цвѣта, звуки, формы и т. п., какъ принадлежащія нашему познающему субъекту, но признавая въ то же время необъяснимымъ изъ послѣдняго фактъ внѣшняго воздѣйствія на насъ вещи въ себѣ.

Исполненная по такому плану работа вполне достигала бы цѣли дать психологію религій. Но авторъ совѣмъ иначе понялъ свою задачу. Онъ вообразилъ, что если будетъ указывать на объективный элементъ религіознаго сознанія, то этимъ самымъ нарушить свою задачу психологическаго изслѣдованія фактовъ религіозной жизни. Онъ смѣшалъ понятія субъективный и психологическій, полагая, что все психологическое непременно должно быть субъективнымъ, и совершенно упуская изъ виду, что объективное является намъ не иначе, какъ въ психологической формѣ. Но что же вышло изъ этого? Вышло то, что авторъ вовсе не писалъ психологіи религій въ указанномъ нами смыслѣ, не выдѣлилъ въ нихъ ни субъективнаго, ни объективнаго элементовъ, а старался на всемъ протяженіи книги выяснитъ и доказать исключительно субъективное происхожденіе религій безъ достаточнаго объективнаго основанія.

Вотъ какъ выясняется у него это происхожденіе. „Первыми чувствами человѣка, родившагося отъ такихъ же безпомощныхъ существъ, какъ и онъ самъ, — человѣка, лишеннаго крова и защиты и очутившагося среди беспощадной, вооруженной природы, были, безъ сомнѣнія, страхъ и стремленіе къ самозащитѣ“. Этотъ страхъ заставилъ человѣка почитать умершихъ предковъ. Этотъ страхъ, — страхъ страданій и смерти, заставилъ его повѣрить въ безсмертіе души. Онъ же, наконецъ, заставилъ человѣка выдумать боговъ; „безъ него все построеніе религіи было бы невозможно“ (302—305 стр.). Первобытный человѣкъ поставленъ былъ лицомъ къ лицу съ враждебными силами и существами природы; онъ считалъ все враждебное живымъ и обладающимъ сознаніемъ. Ему кажется, что онъ окруженъ враждебными и болѣе сильными, чѣмъ онъ существами, желающими его страданій и смерти; поэтому онъ старается умиловитъ ихъ дарами и жертвами (306 стр.). Такъ возникаетъ демоническая религія. — Но въ человѣкѣ помимо чувства страха есть не менѣе сильная потребность счастья. Эта потребность побуждаетъ его создать себѣ новыхъ боговъ — добрыхъ, благосклонныхъ, способныхъ облагодѣтельствовать. Такъ возникаетъ дуализмъ; человѣкъ покло-

няется злымъ богамъ, чтобы они не дѣлали ему того зла, на какое они способны, и въ то же время онъ поклоняется добрымъ божествамъ, чтобы они наградили его своими благодѣяніями. По мѣрѣ успѣховъ цивилизаціи область неизбѣжныхъ страданій сокращается. Вслѣдствіе этого человѣкъ пренебрегаетъ демонической религіей и прибѣгаетъ все чаще къ другой. Злые боги совсѣмъ отодвигаются на задній планъ (310—311 стр.). Такимъ образомъ, въ то время какъ инстинктъ самосохраненія породилъ вѣрованіе въ безсмертіе души, инстинктъ страха создалъ демоническую религію, а инстинктъ счастья, въ свою очередь, создалъ настоящую религію въ строгомъ смыслѣ этого слова. — Но эти религіозныя побужденія господствуютъ только на первыхъ порахъ: они отличаются всецѣло эгоистическимъ характеромъ. Впослѣдствіи къ нимъ приходятъ побужденія другого рода — эго-альтруистическія, т.-е. такія, гдѣ человѣкъ, желая блага себѣ, невольно желаетъ его и другимъ. Такими побужденіями являются: 1) желаніе справедливости. Такъ какъ на землѣ ея нѣтъ и не можетъ быть, то человѣкъ думаетъ, что Богъ въ будущемъ вѣкъ возьметъ на Себя задачу возстановить эту справедливость. 2) Отвращеніе къ одиночеству. Человѣкъ, ожесточенный несправедливостями, чувствуетъ себя одинокимъ среди общества людского. Но онъ не можетъ помириться съ своею изолированностью. Ему необходимы другія существа, настолько совершенныя, чтобы онъ питалъ къ нимъ довѣріе, и настолько незримыя, чтобы онъ не могъ замѣтить ихъ недостатковъ. Естественно является идея высшаго духовнаго Существа (317 стр.). — Наконецъ, авторъ указываетъ еще спеціально альтруистическія побужденія для религіозныхъ чувствованій, выражающіяся въ томъ, что „человѣкъ иногда проникается отвращеніемъ ко всему мірскому и къ самому себѣ; убѣдившись въ собственной слабости, познавъ свою грѣховность и свои несовершенства, человѣкъ начинаетъ искать идеалы совершенства внѣ собственной личности; онъ перестаетъ любить самого себя; онъ хочетъ приблизиться къ божеству, слиться съ нимъ, претвориться въ немъ“ (322, 325—326 стр.). Таковы, по мнѣнію Грассери, психическіе двигатели религій. Ими вполне объясняется и происхожденіе и развитіе послѣднихъ. „Въ любой изъ религій человѣческой духъ отражается, какъ въ зеркалѣ; всякая религія представляетъ собою слѣпокъ съ человѣческаго духа“.

Правда, авторъ какъ бы въ оправданіе въ началѣ и въ концѣ книги дѣлаетъ оговорку, что онъ не касается другихъ факторовъ религіи. Но изъ дальнѣйшаго видно, что въ числѣ этихъ факто-

ровъ онъ считаетъ болѣе или менѣе значительнымъ и несомнѣннымъ только социологическій, который, кстати замѣтить, выражаетъ тѣ же субъективныя потребности, только не отдѣльнаго лица, а цѣлаго общества. Что же касается до объективнаго фактора, то вотъ собственныя слова автора: „между субъективнымъ и объективнымъ существуетъ, *быть можетъ* (!), таинственная взаимная связь, такъ что, если во многихъ случаяхъ субъективное производитъ объективное, то, *быть можетъ* (!), потому, что сперва объективное произвело субъективное. Разумѣется, заходятъ слишкомъ далеко, утверждая, что умственная идея Бога доказываетъ Его существованіе: она доказываетъ непосредственно только то, что Богъ есть продуктъ разума, что скорѣе противорѣчитъ Его объективному существованію“ (329 стр.). Само собой понятно, что эта оговорка, съ прибавленіемъ характернаго и совершенно ненаучнаго „можетъ-быть“, нисколько не измѣняетъ существа сдѣланныхъ авторомъ выводовъ. Связь между объективнымъ и субъективнымъ, можетъ-быть, существуетъ, можетъ-быть, и нѣтъ, а на самомъ дѣлѣ религія есть плодъ только субъективныхъ потребностей человѣческаго духа. Выдумывать боговъ и будущую жизнь заставляетъ человѣка — инстинктъ самосохраненія, страхъ предъ грозными силами природы, желаніе счастья, справедливости и т. п.

Подобныя выводы ни для кого не новость. Въ теченіе XIX столѣтія, отъ Фейербаха и до крайнихъ богослововъ Ричлианской школы, надъ обоснованіемъ ихъ потрудились не мало солидныхъ и остроумныхъ мыслителей. И однакоже нужно сказать, что всякое подобное объясненіе религіи не можетъ претендовать на значеніе психологическаго объясненія послѣдней. Оно оставляетъ для насъ совершенно непонятными съ психической стороны явленія религіознаго чувства. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь указываемые авторомъ двигатели религіи существуютъ и у животныхъ, но послѣднія религіи не имѣютъ. Страхъ не заставляетъ ихъ поклоняться воображаемымъ злымъ богамъ, инстинктъ самосохраненія не вызываетъ въ нихъ идей о будущей жизни, желанье счастья не принуждаетъ выдумывать добрыхъ боговъ. Несомнѣнно также, что многіе люди утрачиваютъ часто вѣру въ высшій духовный міръ, но указанные авторомъ мнимые двигатели религіи остаются у нихъ. Съ другой стороны, всякій искренно вѣрующій не узнаетъ въ предложенномъ авторомъ психологическомъ объясненіи религіи своего религіознаго состоянія и съ чувствомъ отвращенія отречется отъ тѣхъ чувствъ, какія ему навязываетъ авторъ книги.

Имѣя столь превратное представленіе о религіозномъ чувствѣ, Грассери приступилъ къ изученію религій, чтобы отырыть въ нихъ элементы, подтверждающіе и уясняющіе его предвзятыя мысли о религіи. Въ подборѣ фактовъ для объясненія этихъ мыслей и въ ихъ группировкѣ подъ громкимъ именемъ „психологическихъ законовъ“ и состоитъ трудъ г. Грассери въ первыхъ двухъ частяхъ его книги. Не затрудняя читателя подробнымъ изложеніемъ послѣднихъ, мы укажемъ только на главные выводы автора. Изслѣдуя явленія и формы, въ которыхъ обнаруживаются религіозныя стремленія и дѣйствія, авторъ находитъ ихъ три: догма, мораль и культъ. Первымъ обнаруживается культъ. Человѣкъ всегда практиковалъ религію до подробнаго ея изученія, онъ прежде всего старался задобрить, подкупить невѣдомую и незримую силу и заручиться ея благосклонностью. Когда же отношенія устанавливались и общеніе съ Божествомъ становилось ежедневнымъ, человѣкъ задавалъ себѣ вопросъ, что такое на самомъ дѣлѣ то Божество, съ которымъ онъ ознакомился эмпирически. Тогда начиналась классификація боговъ, возникала ихъ генеалогія и т. д. Еще позднѣе являлось въ религіи нравственное ученіе. Этотъ выводъ авторъ считаетъ самымъ интереснымъ. На самомъ дѣлѣ религіи, по автору, долгое время существовали безъ нравственнаго ученія. Онѣ имѣли, правда, нравственность, но такъ называемую культовую, а не психологическую, естественную. Оттого-то такъ часто обнаруживается въ религіяхъ противорѣчіе между нравственностью культовой и естественною. Божество требуетъ себѣ жертвы, которой противится нравственность естественная. Въ первые періоды религіозной жизни, когда человѣкъ поклонялся только злымъ божествамъ, нравственность культовая имѣла перевѣсъ надъ естественною. Съ теченіемъ же времени, когда у человѣка появились добрыя божества, желавшія ему добра, нравственность культовая пала, а вмѣсто нея появилась въ религіи естественная.

Любопытны тѣ историческіе факты, которыми авторъ стремится оправдать правильность своихъ выводовъ. Ему нужно подтвердить ту мысль, что первоначально религіи были политеистическія, что естественная нравственность соединилась съ религіей гораздо позднѣе, и т. п. Въ Библии подтвержденія этому нѣтъ. Мы видимъ, что первые люди почитаютъ Единого Бога, Который освящаетъ Своей волей естественную нравственность человѣка. Чтобы избѣжать затрудненій, авторъ пытается видѣть въ библейской исторіи переходные моменты отъ демонической религіи къ религіи добрыхъ божествъ, отъ

нравственности культовой къ нравственности естественной. Такъ, въ грѣхопадѣніи Адама и Евы онъ указываетъ переходъ отъ нравственности культовой, выражающейся въ исполненіи всѣхъ безразлично приказаній Божіихъ, къ нравственности въ собственномъ смыслѣ, нравственности психологической, выражающейся въ истинномъ познаніи добра и зла (18 стр.). Впрочемъ, это объясненіе не особенно много помогаетъ автору, и читатель все-таки остается въ недоумѣніи, почему же, если этотъ переходъ къ нравственности естественной совершился въ лицѣ Адама и Евы, почему, по признанію самого автора, культовая нравственность господствуетъ на всемъ протяженіи ветхаго завѣта. Авторъ и здѣсь въ различныхъ пунктахъ видитъ переходные моменты, которыхъ получается ужъ очень много. Такъ, въ лицѣ сыновей Адама и Евы человѣчество начинаетъ по автору впервые тяготиться жертвами Богу, состоящими изъ животныхъ. Это выражается въ томъ фактѣ библейскомъ, что „Авель приноситъ лишь жертвы отъ плодовъ земныхъ; Каинъ приноситъ въ жертву животныхъ, и его жертва негодна Богу“ (138 стр.). Изумленіе читателя не уменьшается, когда онъ узнаетъ, что послѣ двухъ переходныхъ моментовъ, совершившихся въ направленіи къ нравственности естественной, въ первомъ періодѣ іудаизма существовали даже человѣческія жертвы, несомнѣннымъ доказательствомъ чего для автора является примѣръ Авраама, „знаменующаго переходъ отъ человѣческихъ жертвъ къ другимъ. Повинуясь волѣ Іеговы, патріархъ готовъ заколотъ своего сына, но Богъ останавливаетъ его руку и повелѣваетъ ему принести въ жертву козленка. Впослѣдствіи жертвоприношенія животныхъ, сохраняемая сословіемъ священниковъ, обличаются пророками, которые отзываются о нихъ съ презрѣніемъ“ (139 стр.). Характерно еще, что авторъ не только механически подбираетъ факты, не желая понять духа ихъ, но даже не даетъ себѣ труда справиться съ самой Библией. Въ 4-й главѣ онъ нашелъ бы, что Авель приноситъ жертву не изъ плодовъ, а изъ животныхъ, и что именно жертва Авеля (животная) была угодна Богу. А между тѣмъ въ извращенномъ фактѣ автору мерещится цѣлая эволюція.

Еще больше интересныхъ куріозовъ встрѣчаетъ читатель въ тѣхъ мѣстахъ книги, гдѣ авторъ касается христіанской, новозавѣтной религіи. Правда, авторъ видѣлъ предъ собою католическое исповѣданіе христіанства, и этимъ, главнымъ образомъ, объясняются такія, напримѣръ, утвержденія въ его книгѣ, будто въ христіанской религіи изъ заслугъ святыхъ составляется нѣчто въ родѣ нравственнаго

фонда, который идет на покрытие грѣховъ людскихъ (145 стр.). Но и помимо этихъ неправильностей у автора есть много представлений, свидѣтельствующихъ о томъ, что онъ совершенно механически исполняетъ свою работу, занятый, главнымъ образомъ, тѣмъ, чтобы найти подтвержденіе выдуманной имъ теоріи. Такъ, между прочимъ, онъ находитъ аналогію между христіанскимъ крещеніемъ и причащеніемъ и такими же таинствами мексиканской религіи (164 – 166 стр.), между крестомъ въ христіанской религіи и крестомъ мексиканскимъ. Тутъ же онъ поясняетъ, что послѣдній былъ у мексиканцевъ символомъ четырехъ вѣтровъ, приносящихъ дождь. Спрашивается, какое сходство находятъ здѣсь авторъ?!... Такими-то до смѣшного наивными аналогіями и соображеніями авторъ подтверждаетъ свои выводы.

Въ духъ религіи, что, конечно, первѣе всего требовалось бы отъ психолога, онъ нисколько не пытался проникнуть, какъ можно было видѣть изъ представленныхъ примѣровъ. Онъ занятъ, главнымъ образомъ, механическимъ подборомъ и подсчитываніемъ фактовъ, не заботясь даже объ ихъ правильномъ усвоеніи. Но при такомъ отношеніи къ дѣлу можно доказывать все, что угодно.

Поэтому-то мы думаемъ, что читатель, заинтересовавшійся заглавіемъ книги, навѣрное, разочаруется въ своихъ ожиданіяхъ по прочтеніи. В.

Библейская наука. Академическія лекціи доктора богословія, профессора Московской и Кіевской духовныхъ академій, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“ епископа *Михаила*. Книги четвертая, пятая и шестая. Тула 1900 и 1901 гг.

Въ журналѣ „Вѣра и Церковь“ въ свое время даны были библиографическіе отчеты о первыхъ трехъ книгахъ академическихъ лекцій покойнаго еп. Михаила; теперь вышли уже еще три книги, съ которыми мы и считаемъ справедливымъ познакомить читателей.

Предметомъ содержанія четвертой книги служатъ каноническія учительныя книги Ветхаго Завета; въ ней предлагаются собственно исагогическія свѣдѣнія объ этихъ книгахъ, предваряемая краткой исторіей и характеристикой еврейской поэзіи. Прежде всего и больше всего авторъ останавливается на книгѣ Іова: послѣ изложенія ея содержанія, онъ говоритъ объ историко-поэтическомъ характерѣ этой книги, единствѣ ея писанія и времени жизни Іова; затѣмъ слѣдуютъ чтенія о Псалтири, гдѣ говорится о названіи этой книги,

общемъ характерѣ и предметѣ содержанія составляющихъ ее псалмовъ и ихъ надписаніяхъ; далѣе идутъ чтенія о книгѣ Притчей — объ ея характерѣ, раздѣленіи, содержаніи, единствѣ писателя и одновременности собранія притчей въ ихъ настоящій видъ. Въ слѣдующихъ чтеніяхъ о книгѣ Екклесіастъ авторъ подробно останавливается на выясненіи ученія Еккл. о высшемъ благѣ жизни, и въ чтеніяхъ о Пѣсни Пѣсней задается, главнымъ образомъ, выясненіемъ общаго смысла этой книги какъ аллегорическаго изображенія союза Бога съ человѣкомъ. — Пятая книга заключаетъ въ себѣ общее введеніе въ пророческія книги Ветхаго Завета. Вся книга раздѣляется на восемь неравныхъ по объему главъ. Въ первой главѣ выясняется значеніе пророческаго служенія и отношеніе его къ закону и священству; во второй — предлагается общій историческій очеркъ пророческаго служенія съ указаніемъ тѣхъ особенностей духовной жизни Израильскаго народа, которыя обусловливали собой развитіе и направленіе этого служенія; въ третьей — кратко описывается образъ дѣятельности пророка съ ея внѣшней стороны, а въ четвертой и пятой — трактуется объ этой дѣятельности съ ея внутренней, такъ сказать, психологической стороны: здѣсь выясняется существенное отличіе пророческаго вдохновенія отъ такъ называемаго экстаза языческой мантики; въ шестой — отмѣчаются особенности заключающихъ въ себѣ вдохновенныя Богомъ откровенія рѣчей пророческихъ въ сравненіи ихъ съ другими произведеніями свящ. ветхозавѣтной письменности. Въ седьмой главѣ авторъ указываетъ тѣ основоположенія, которыми нужно руководствоваться въ дѣлѣ истолкованія мессіанскихъ пророчествъ; послѣдняя же небольшая главка, опредѣляющая кругъ собственно пророческихъ писаній и ихъ распорядокъ въ Библии, служитъ какъ бы переходной къ слѣдующимъ книгамъ библейской науки, имѣющимъ предметомъ своимъ отдѣльныя пророческія книги. — Изъ этихъ слѣдующихъ книгъ, которыхъ должно быть нѣсколько, пока вышла только одна — шестая по общему счету и посвященная книгѣ пр. Исаіи. Послѣ небольшихъ предварительныхъ свѣдѣній о времени жизни и пророческой дѣятельности Исаіи въ Іудейскомъ царствѣ, авторъ обращается къ послѣдовательному изложенію содержанія его книги и выясненію ея основной мысли. Такою мыслью, по мнѣнію автора, служить ученіе о гибельности удаленія отъ Бога и несомнѣнности спасенія уповающихъ на Него, предложенное пророкомъ по поводу союза царей израильскаго и сирійскаго противъ Ахаза и нашествія на Іудею Сеннахирима при Езекии. Въ соотвѣтствіи этому вся книга

пр. Исаи раздѣлена на два отдѣла: центральнымъ пунктомъ перваго отдѣла служатъ пророчество объ Эммануилѣ, изреченное пророкомъ по поводу замысловъ царей израильскаго и сирійскаго и само послужившее, такъ сказать, поводомъ къ цѣлому ряду пророческихъ рѣчей о гибели разныхъ языческихъ народовъ; второй отдѣлъ, начинающійся историческимъ повѣствованіемъ о нашествіи Сennaхирима на Іудею, въ главной своей части посвященъ пророческому изображенію спасенія въ Богѣ, которое имѣетъ принести на землю возлюбленный рабъ Іеговы, т.-е. Мессія. Излагая это содержаніе въ послѣдовательномъ порядкѣ самой книги и въ общихъ чертахъ, авторъ лишь въ нѣкоторыхъ случаяхъ, относящихся къ мессіанскимъ въ собственномъ смыслѣ пророчествамъ Исаи, болѣе или менѣе подробно останавливается на выясненіи отдѣльныхъ понятій и на критическомъ разборѣ несогласныхъ съ православнымъ пониманіемъ толкованій.

Такое въ общихъ чертахъ содержаніе четвертой, пятой и шестой книгъ „Библейской науки“ еп. Михаила. Написанныя больше четверти вѣка тому назадъ и, несомнѣнно, подъ большимъ вліяніемъ нѣмецкихъ богослововъ ортодоксальнаго направленія того времени и имѣющія своею задачею познакомить своихъ читателей съ главнымъ и существеннымъ въ этой наукѣ, эти академическія чтенія еписк. Михаила, какъ и изданныя въ трехъ первыхъ книгахъ,— и въ полнотѣ и въ обстоятельности обслѣдованія затрогиваемыхъ вопросовъ и излагаемыхъ предметовъ, конечно, далеко уступаютъ позднѣйшимъ трудамъ по этимъ вопросамъ и объ этихъ предметахъ, принадлежащимъ въ нѣкоторомъ смыслѣ ученикамъ преосвященнаго богослова-библейста; но обстоятельство это, вполнѣ понятное и естественное по самому положенію дѣла, нисколько не говоритъ противъ настоящаго изданія этихъ чтеній. Не имѣющія въ настоящее время научнаго значенія для ученыхъ богослововъ, чтенія эти, несомнѣнно, существенно полезны въ духовно-учебномъ, такъ сказать, мірѣ и отношеніи для тѣхъ, которые, не будучи знакомы съ учеными трудами позднѣйшаго времени, тѣмъ не менѣе, желаютъ видѣть въ руководствахъ къ толковому чтенію Библии не одно лишь толкованіе отдѣльныхъ словъ и выраженій священныя книгъ, а и выясненіе ихъ общаго смысла и значенія въ положительномъ отношеніи. Какое, напр., важное значеніе для такихъ лицъ, которыхъ очень много въ нашемъ свѣтскомъ образованномъ обществѣ, имѣютъ предлагаемыя еписк. Михаиломъ выясненія въ четвертой книгѣ общаго смысла книги Екклесіастъ или въ шестой — мессіан-

ское значеніе пророчествъ Исаи! Особенно же полезно намъ кажется пятая книга, трактующая о пророчествахъ вообще, объ историческомъ развитіи пророческаго служенія въ народѣ іудейскомъ, о сущности и характерѣ пророческаго вдохновенія въ его отличіи отъ языческой мантики и т. п. — Ветхозавѣтныя пророчества Самимъ Господомъ указываются, какъ доказательства Его мессіанскаго достоинства; слѣдовательно, установить правильное отношеніе къ этимъ пророчествамъ весьма важно и въ богословско-апологетическомъ отношеніи въ виду господствующаго въ свѣтскомъ образованномъ обществѣ смутнаго представленія объ этомъ предметѣ.

Призваніе женщины въ школѣ и обществѣ. М. 1901.

62 стр. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. Цѣна 40 к.

Настоящая книжка, входящая въ рядъ изданій г. оберъ-прокурора Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцева, посвященныхъ вопросамъ воспитанія и обученія, содержитъ въ себѣ сдѣланный покойнымъ С. А. Рачинскимъ переводъ одной статьи, появившейся за подписью Стефана Лями въ апрѣльской книжкѣ журнала *Revue de deux Mondes* 1901 г. Статья представляетъ серьезно и убѣжденно написанный публицистическій этюдъ писателя-француза, рѣшившагося высказать свои взгляды и *ria desideria* по поводу извѣстныхъ прискорбныхъ явленій въ области воспитанія и образованія во Франціи за послѣднюю четверть вѣка; но и безотносительно къ такому своему мѣстному интересу и обусловливаемому имъ французскому колориту она, по вѣрной характеристикѣ издателя, „во многомъ отвѣчаетъ потребностямъ и запросамъ нашего времени“.

Главныя мысли, относящіяся къ темѣ, формулированной заглавіемъ книжки, слѣдующія: 1) Призваніе женщины во французскомъ обществѣ — внести въ него вѣру, вытравляемую современною правительственною атеистическою школою. Вѣрующая женщина своимъ вліяніемъ можетъ одержать побѣду надъ тѣмъ „новымъ язычествомъ“, которое хочетъ ввести во Франціи невѣрующее правительство. 2) Для исполненія такой высокой миссіи *въ общество* женщина имѣетъ высокое призваніе и *въ школѣ*: она должна получать не только общее, но и богословско-философское образованіе, по высотѣ своей равное съ мужскимъ (школу онѣ, конечно, разумѣетъ не „лаическую“ — правительственную, а такъ называемую „свободную“ — частную, на сторонѣ которой лежатъ всѣ ея симпатіи). Болѣе подробно мы коснулись этихъ мыслей въ своей статьѣ „Распростра-

неніе вѣры въ обществѣ, какъ высшее призваніе женщины-христіанки“ (см. выше). Но авторъ подходитъ къ этимъ мыслямъ не сразу, а послѣ довольно продолжительной рѣчи объ антирелигіозномъ направленіи образованія во Франціи вообще, безотносительно къ тому или другому полу (эта предварительная рѣчь занимаетъ въ книжкѣ даже болѣе страницъ, чѣмъ развитіе самой темы, формулированной заголовкомъ). Лями даетъ спокойную, но въ то же время строгую и вѣскую критику антирелигіознаго образованія, оставляющаго человѣка безъ удовлетворенія высшихъ вопросовъ его духа, безъ пониманія смысла его „судьбы“, безъ „отвѣтовъ на загадки жизни“. Онъ сообщаетъ интересныя и поучительныя свѣдѣнія о безрезультатности введеннаго во Францію обученія нравственности безъ религіозныхъ основъ. По его сообщенію, автономная мораль во Франціи терпитъ положительный крахъ какъ съ теоретической, такъ и съ практической стороны. Такимъ образомъ книжка Лями даетъ новое фактическое подтвержденіе тѣхъ истинъ, что мораль не можетъ быть автономною и что она должна имѣть свое обоснованіе въ религіи. Съ этой стороны она представляетъ (помимо своей главной темы) значительный интересъ и большую важность. Познакомимъ поэтому нашихъ читателей нѣсколько подробнѣе съ указанными поучительными сообщеніями г. Лями (см. стр. 28—45).

Лями описываетъ опыты обученія морали безъ религіи, по мысли Жюля Ферри произведенные въ послѣдніе годы г. Бюиссономъ, директоромъ начальнаго образованія, и г. Пекд, директоромъ образованія женщинъ. Оба они, создавая „школу безъ Бога“, хотѣли въ то же время развить въ человѣкѣ „преданность добру“, возвысить его нравственность. Но ихъ нравственная философія была не болѣе, какъ философіей стоекковъ. „Не заглядывая за предѣлы земной жизни“, они могли указать въ качествѣ обоснованій нравственнаго добра въ человѣчествѣ только такія явленія жизни: „привязанности человѣка къ семьѣ, къ племени, къ отечеству, къ роду человѣческому, которыя ослабляютъ себялюбіе, расширяя его на союзы людей; интересъ солидарности, связывающей всѣ существа человѣческія, ставящей всякое изъ нихъ въ зависимость отъ всѣхъ прочихъ и создающей общественное благо обмѣномъ услугъ; свидѣтельство самой совѣсти, которое неотъемлемо и все замѣняетъ (взглядъ, унаслѣдованный отъ Руссо); безкорыстное сознаніе того, что наши усилія способствовали общему порядку, послужили будущему, возвысили въ насъ человѣческое достоинство“. Какіе же результаты дала проповѣдь такой безрелигіозной морали? „Мораль,

не измѣнившая своихъ жизненныхъ правилъ, — сообщаетъ Лями, — вдругъ утратила свою обязательную силу, обратившись изъ заповѣди Творца творенію въ обязательство человѣчества къ самому себѣ. Весьма немногіе преподаватели и преподавательницы были достаточно сильны въ философіи, чтобы изъ нея извлечь систему нравоученія. Понимающіе чувствовали, что ихъ не поймутъ ученики. Тѣ, которые пытались замѣнить простоту божественной заповѣди сложностію человѣческихъ доводовъ, сознавали, что многорѣчіе ихъ разбивается о невниманіе дѣтей. Школа безъ Бога обратилась въ школу безъ нравоученія“. Вотъ почему спустя цѣлыхъ 11 лѣтъ послѣ введенія безрелигіознаго образованія нравственное воспитаніе оставалось только задачей будущаго: одинъ изъ французскихъ министровъ (Скюллеръ), обращаясь къ представителямъ начальнаго обученія, еще только приглашалъ ихъ „довершить рѣшительно и серьезно великую и трудную сторону дѣла, труднѣйшую изъ всѣхъ, — созиданіе нравственнаго воспитанія“, а г. Пекю, сводя свои труды по инспекціи, писалъ о преподаваніи нравственности, что „оно еще въ зачаткѣ... что оно ошущю ищетъ своей нормы... что оно въ періодѣ искуса“. Бюссонъ приглашалъ всѣхъ преподавателей подѣлиться своимъ опытомъ, „собиралъ избранныхъ учителей и мыслителей на совѣщанія“; но на этихъ совѣщаніяхъ, соглашаясь насчетъ наличности зла, не могли согласиться насчетъ врачевства. „И вотъ, — восклицаетъ г. Лями, — уже почти четверть вѣка искатели требуютъ еще и еще времени. Времени, какъ несостоятельные должники! Времени, когда заставляютъ ждать дѣтство, будущность, отчизну! Времени, когда изъ года въ годъ чающіе жатвы сами сѣютъ безплодіе!“ И далѣе доказываетъ такое „безплодіе“ шаткостію тѣхъ обоснованій нравственности, которыя выставляли дѣятели „школы безъ Бога“. „Забыть о себѣ, побѣдить себя, жертвовать собою — вотъ въ чемъ заключается нравственность. Чтобы добиться отъ человѣка этого ряда чудесныхъ подвиговъ, взываютъ къ патріотизму, къ братству, къ человѣческому достоинству, т.-е. къ добродѣтелямъ человѣческимъ, забывая, что это чистая *petitio principii*. Уваженіе людей, — какой дымъ! Кто предпочтетъ удовлетворенію самыхъ могучихъ своихъ влеченій одобреніе чужихъ, безразличныхъ, незнаемыхъ? Чего стоитъ миѣніе людей въ глазахъ того, кто ихъ презираетъ? Умъ, изощренный въ приемахъ опытнаго метода, не сочтетъ ли утвержденіе о всеобщей солидарности за вопіющій парадоксъ? Не естественнѣе ли утверждать, не легче ли доказать, что общество основано на борьбѣ интересовъ, что благо однихъ всегда оказы-

вается зломъ для другихъ? И если неизбежны жертвы, зачѣмъ жертвовать собою, а не другими? Предполагая, что общество есть обмѣнъ услугъ, почему бы каждому не попытаться получать, не отдавая, такъ какъ ущербъ обрушился бы на другихъ, а прибыль осталась бы при себѣ? И, допуская, что своими испытаніями всякое поколѣніе готовить лучше для поколѣній грядущихъ, — для воли, приученной обращаться лишь къ жизни настоящей, какое будетъ побужденіе скупо пользоваться доступнымъ намъ счастьемъ ради блага временъ и людей, еще не существующихъ?“

Такова, по изображенію г. Лями, теоретическая (и въ частности школьно-дидактическая) несостоятельность автономной морали. Но онъ же, какъ замѣтили мы, указываетъ и на практическую несостоятельность ея. Онъ изображаетъ горькіе плоды ея, — распаденіе семьи, ослабленіе крѣпости брачнаго союза, уменьшеніе рождаемости дѣтей, самоубійства дѣтей (эти „новизна и позоръ нашего времени“), отрицаніе общихъ интересовъ и отечества, матеріализація стремленій народа, — его приверженность „къ наслажденіямъ вещественнымъ и къ деньгамъ, ихъ доставляющимъ“. И вотъ прискорбная наличность такихъ плодовъ обученія нравственности безъ религіи заставила опять, какъ прежде, — во времена 1-й французской революціи, обратить взоры къ религіи и отъ нея ожидать спасенія. Г. Лихтенбергеръ, деканъ протестантскаго богословскаго факультета въ Парижѣ, разобралъ отчеты, представленные на учебную выставку 1889 г., и удостовѣривъ на основаніи ихъ, что нравственное воспитаніе во французскихъ школахъ отсутствуетъ или ведется учителями безъ вѣры въ успѣхъ и безъ пользы для питомцевъ, — сдѣлалъ слѣдующій нравоучительный выводъ: „отдѣленіе нравоученія отъ вѣроученія всегда представлялось и еще представляется многимъ изъ лучшихъ умовъ попыткою, обреченною на безплодіе; они полагаютъ, что преподаватель, особенно имѣя дѣло съ классами народными, не имѣетъ права лишать себя помощи религіи, этой внутренней узды, упраздняющей нужду во всѣхъ прочихъ“. Этого мало. Даже у самихъ корифеевъ безрелигіознаго обученія, гг. Бюиссона и Пекд, явилось сознаніе, что религія имѣетъ нѣкоторую вспомогательную силу въ дѣлѣ нравственнаго воспитанія общества. Такъ Пекд призналъ нужнымъ „голосъ философа или религіознаго нравоученія“ и взывалъ къ такому голосу, „раздается ли онъ со стороны одного свободнаго мышленія, или этого мышленія въ сочетаніи съ христіанскими преданіями“.

Впрочемъ, къ сожалѣнію, такой поворотъ не былъ рѣшительнымъ.

По образному выраженію г. Лями, „въ школу свѣтскую соглашались пускать прежняго хозяина (религію) съ задняго крыльца, отмѣряя ему часы, навязывая ему свой языкъ. Поэтому уступки и сократились до исчезновенія, какъ только была сдѣлана попытка придать имъ точный смыслъ. Да и самые эти проекты, какъ слишкомъ клерикальные, были оставлены безъ исполненія, и рационализмъ остался попрежнему въ безпомощномъ состояніи“.

А что, — добавимъ съ своей стороны, — произошло спустя годъ послѣ того, какъ Лями опубликовалъ свою статью? Какія тяжкія гоненія вынесли и выносятся тѣ симпатичныя для Лями свободныя, не правительственныя французскія школы, въ которыхъ проповѣдывалась не нравственность только, но и вѣра въ Бога! Съ какимъ дикимъ фанатизмомъ представители страны, гдѣ полная „свобода совѣсти“ на словахъ считается однимъ изъ первыхъ жизненныхъ началъ, стали насильственно закрывать послѣдніе пріюты *христианскаго* просвѣщенія во Франціи! Но, судя по опыту 1-й революціи¹⁾, можно думать, что послѣ такихъ взрывовъ дикаго фанатизма наступитъ время, когда само правительство (если не въ лицѣ теперешнихъ представителей его, то въ лицѣ новыхъ, съ болѣе высокими и широкимъ сознаніемъ и съ болѣе гуманными чувствами) опять воззоветъ къ религіи о спасеніи (и притомъ воззоветъ всею душою, а не такъ, какъ г. Бюиссонъ и Пекю). И дай Богъ, чтобы для Франціи скорѣе наступило такое время! Тогда вспомнятся голоса, подобные отмѣчаемому нынѣ здоровому и трезвому голосу Лями, въ принадлежъ какого-то бѣшенства невѣрія не услышанному или забытому!

¹⁾ См. „Вѣру и Церковь“ 1901 г., т. 2, стр. 579—580.

Свящ. С. Страховъ.



ВЪ КОНТОРЪ «ЦЕРКОВНАГО ВЪСТНИКА»

(С.-Пб., Невскій проспектъ, д. № 182)

И ВЪ КНИЖНЫХЪ МАГАЗИНАХЪ МОЖНО ПОЛУЧАТЬ СЛѢДУЮЩІЯ
СОЧИНЕНІЯ

ПРОФ. Н. Н. ГЛУБОКОВСКАГО:

- 1) Блаж. Θεодоритъ, епископъ Киррскій, въ 2 томахъ: I — его жизнь и II — литературная дѣятельность (съ обзорѣ- ніемъ времени и событій 3-го, 4-го и 5-го вселенскихъ соборовъ съ разсмотрѣніемъ раскольниковскаго „Θεодо- ритова слова“ и пр.). Магистерская диссертация, удо- стоенная Св. Синодомъ и полной Макаріевской премии. Цѣна I т. 3 р., пересылка 40 к., II т. 4 р., перес. 45 к., за оба 7 р. 70 коп.
- 2) Разводъ по прелюбодѣянiю и его послѣдствія по учению Христа Спасителя. Цѣна 1 р., перес. 15 коп.
- 3) Обращеніе Савла и „Евангеліе“ св. ап. Павла. Библейско- богословское изслѣдованіе. Цѣна 1 р. 50 к. перес. 20 к.
- 4) Евангеліе и Евангелія (Общее обзорѣніе). Статья пере- ведена и на англійскій языкъ въ журналъ „The Expro- sitorary Times“ XIII, 3 (за декабрь 1901 г.) Цѣна 30 коп.
- 5) Греческій Евангелистарій (съ обзорѣніемъ евангельскихъ богослужебныхъ чтеній, православнаго мѣсяцеслова и евангельскаго текста). Цѣна 2 р. 50 коп., перес. 40 к.
- 6) Греческій языкъ Библии, — особенно въ Новомъ Завѣтѣ — по современному состоянiю науки. Оттискъ. Цѣна 50 к. съ пересылкой.
- 7) Благовѣстiе христіанской свободы въ посланiи св. ап. Павла къ Галатамъ. Сжатое и общедоступное обзорѣніе Цѣна 2 р., перес. 35 коп.

При выпискѣ отъ автора (С.-Пб., Невскій просп., д. № 180) №-а 1-го съ №-омъ 5-мъ — 8 р. 50 к., съ № 7-мъ — 8 р. 10 к.; за всѣ 7 №№-овъ разомъ 11 р. съ пер. (вмѣсто 16 р. 60 к.); за №№-ра 2 и 3 — 2 р. (вм. 2 р. 85 коп.), за №№-а 5 и 7—3 р. 90 к. (вм. 5 р. 25 к.).



Въ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга и у автора (Москва, Якиманка, д. Николо-Голутвинской церкви) поступила въ продажу книга прот. П. Шумова.

ДЛЯ ЧТЕНІЯ ВЪ ХРАМѢ, ВЪ СЕМЬѢ И ВЪ ШКОЛѢ.

УРОКИ ИЗЪ ЖИЗНИ СВЯТЫХЪ.

СЕМЬДЕСЯТЬ БЕСѢДЪ.

Выпускъ восьмой. Съ приложеніемъ оглавленія всѣхъ поученій по житіямъ святыхъ, помѣщеннымъ во всѣхъ восьми выпускахъ на каждый день года.

Москва 1902 г.

Цѣна 65 коп., съ перес. 80 коп.

Въ редакціи „Богословскаго Вѣстника“ (Сергіевъ посадъ, Московской губерніи) поступила въ продажу книга

ДВА ДНЯ ВЪ КРОНШТАДТѢ.

ИЗЪ ДНЕВНИКА СТУДЕНТА **В. М.**

Изданіе 2-е, иллюстрированное, значительно исправленное и дополненное.

Свято-Троицкая Сергіева лавра 1902 г.

Цѣна 1 р. 50 коп. безъ пересылки, на лучшей бумагѣ 2 р., на веленовой 4 р.

съ праведностію Бога, теперь любовію Христа открыть всёиъ іудеямъ и язычникамъ (5, 1—11). И это средство къ оправданію имѣеть внутреннюю необходимую связь съ природою человѣческою или, лучше, оно основывается на природѣ человѣческой. Какъ отъ Адама одного потокъ грѣха излился во все и на все человѣчество, и потому каждый человѣкъ, какъ отъ него происшедшій, необходимо причастенъ грѣху и самъ собою избавиться отъ грѣха и оправдаться предъ Богомъ не можетъ, такъ отъ Христа одного изливается на всёхъ даръ оправданія, который въ возрожденіи и сообщается всёиъ увѣровавшимъ въ Него. А что же въ такомъ случаѣ богодарованный законъ ветхаго завѣта? Законъ только умножаетъ грѣхъ, чтобы преизбыточествовала благодать (5, 11—21). Но это отнюдь не даетъ повода оставаться во грѣхахъ; что случилось со Христомъ, то должно быть и въ вѣрующихъ въ Него, потому что всё въ Немъ, какъ всё въ Адамѣ: Христосъ умеръ и уничтожилъ грѣхъ и законъ, и человѣкъ долженъ умереть для грѣха и закона, а такъ какъ законъ имѣеть власть надъ человѣкомъ только до смерти, то всякій вѣрующій, умерши для закона тѣломъ Христовымъ, долженъ возстать и ходить не по закону, но по благодати, по духу святыни (6, 1—7, 6). Это возстановленіе человѣка отъ грѣха къ жизни совершается не вдругъ, не безъ усилій, но при трудной внутренней борьбѣ, и апостоль подробно изображаетъ этотъ внутренній ходъ развитія духовной жизни возстановляющагося и достигающаго полнаго оправданія предъ Богомъ человѣка, какъ усиленную непостижимую борьбу между свѣтомъ и тьмою, между плотію и духомъ, которая, наконецъ, оканчивается внутреннимъ ощущеніемъ присутствія благодатной силы Христовой (7—7, 8, 1); вслѣдъ за тѣмъ апостоль изображаетъ жизнь по благодати и постепенное возрастаніе въ ней и усновленіе Богу чрезъ Христа (8, 2—17) до совершенія жизни въ Богѣ каждого человѣка. Вслѣдствіе такого возстановленія человѣка возстановляется въ первоначальную чистоту и вся тварь, которая, будучи повреждена грѣхомъ человѣка, страдала вмѣстѣ съ человѣкомъ, и какъ зависящая отъ нравственнаго состоянія человѣка съ усовершеніемъ и возстановленіемъ его должна и сама возстановиться; впрочемъ, — все это, говоритъ апостоль, — еще одна надежда, одно ожиданіе, ибо и мы спасены только въ надеждѣ; однакоже эта надежда не посрамить, — нужно только любить Бога, а любящему Бога все возможно, — все исполнится для него (8, 18—39). Все это, — продолжаетъ апостоль, — все это опредѣлено и предназначено было прежде всего для іудеевъ, тѣмъ не менѣе, однакожь, за невѣрность ихъ

они лишены этого, и язычники прежде их воспользуются этимъ, они предупредили иудеевъ. Вслѣдствіе такого отношенія иудеевъ и язычниковъ къ искупленію апостолъ развиваетъ ученіе объ избраніи вообще и показываетъ, что блаженство человѣка есть дѣло благодатнаго избранія Божія, а, напротивъ, осужденіе человѣка есть дѣло собственно его (9, 1—29); потомъ показываетъ, что именно невѣрность иудеевъ воспрепятствовала и препятствуетъ имъ искать оправданія въ вѣрѣ; совершенно самовольно они сдѣлали законъ единственнымъ средствомъ къ оправданію, тогда какъ Христосъ есть конецъ закона и единственно — въ Немъ примиреніе съ Богомъ иудеевъ и язычниковъ (9, 30—10, 21). Но, наконецъ, выражаетъ апостолъ увѣренность, что это ослѣпленіе иудеевъ лишь временное, что они со временемъ обратятся къ оправдывающей вѣрѣ во Христа и взойдутъ въ Церковь: эту увѣренность онъ основываетъ на томъ, что въ народѣ еще остается и живетъ нѣкій святой останокъ, который еще не погибъ, и — потомъ быстрымъ пророческимъ взоромъ онъ переносится на конецъ дней или на время окончанія строительства спасенія человѣческаго, когда Израиль снова привьется къ маслинѣ, къ корнямъ которой только язычники пока будутъ прививаться, какъ дикія лозы. Это побуждаетъ апостола къ воодушевленной хвалебной пѣсни Богу, которая и составляетъ окончаніе догматической части посланія (11, 1—36).

Въ слѣдующей за тѣмъ части (до конца посланія), правоучительной, апостолъ даетъ различныя нравственныя наставленія, обнимающія внутреннія и внѣшнія отношенія римскаго христіанскаго общества. Въ ней показывается великая мудрость апостола въ пониманіи отношеній, въ которыхъ должно находиться новое общество въ столицѣ языческаго міра, — отношеній взаимныхъ, внутреннихъ и внѣшнихъ, въ предвѣдѣніи тѣхъ заблужденій, въ которыя можетъ впасть новое общество, и въ совѣтахъ, коими онъ предостерегаетъ его отъ сихъ заблужденій. Духъ возмущенія, такъ свойственный иудеямъ, конечно, не могъ проявиться въ римскомъ христіанскомъ обществѣ съ силою, потому что въ немъ, этомъ обществѣ, большею частію были христіане изъ язычниковъ, имѣвшіе и численный и нравственный перевѣсъ надъ ними. Но изъ ложнаго пониманія христіанской истины могъ возбудиться онъ между христіанами, какъ это случилось впоследствии. Когда они признавали себя членами царства Божія въ противоположность языческому царству злого духа, легко могли обольститься — понять эту противоположность, чисто внутреннюю, какъ внѣшнюю, и нарушить суще-

ствующія внѣшнія отношенія къ царству языческому, какъ царству демонскому, почитая себя въ правѣ не повиноваться этой демонской власти. Апостолъ съ особенною силою убѣждаетъ посему римскихъ христіанъ развивать въ себѣ братскую любовь ко всѣмъ и повинованіе власти (12, 1—13, 14). Предупреждая внутреннее несогласіе членовъ общества, легко могшее произойти между двумя главными элементами этого общества, іудеями и язычниками, признаки котораго уже, можетъ-быть, замѣтны были въ мелочности христіанъ изъ іудеевъ, выразившейся въ соблюденіи мелкихъ обрядовъ касательно пищи и пр., апостолъ убѣждаетъ, чтобы сильные сносили подобныя немощи слабымъ и не осуждали бы ихъ, потому что въ дѣлѣ спасенія эта мелочность безразлична; убѣждаетъ жить любвеобильно и свободно, не стѣняясь мелочами (14, 1—15, 13). Затѣмъ апостолъ сообщаетъ нѣчто о себѣ и планахъ дальнѣйшей своей проповѣднической дѣятельности (15, 14—33), и этимъ оканчивается вторая часть посланія. Къ сему прибавлены еще два дополненія, изъ коихъ въ первомъ содержится: порученіе имъ Фивы, съ которою и посылается посланіе, привѣтствія нѣкоторымъ членамъ римской Церкви и новыя убѣжденія къ единодушію (16, 1—20); во второмъ, — привѣтствія нѣкоторымъ, находящимся съ Павломъ членамъ Церкви римской (16, 21—24).

Изъ этого обзора содержанія видно, какой характеръ вообще имѣетъ это посланіе и необходимо должно имѣть, судя по предметамъ, раскрываемымъ въ немъ и методу раскрытія. Такъ какъ оно оправдываетъ христіанство предъ іудействомъ и язычествомъ и выставяетъ превосходство его надъ ними, то оно необходимо имѣетъ характеръ апологетическій; поелику же при этомъ нужно было бороться и обличать ложныя представленія о себѣ іудеевъ и язычниковъ, поелику имѣетъ характеръ полемическій; а при убѣжденіяхъ ко взаимной любви между членами этого общества, іудеями и язычниками, выражается характеръ ириническій. Наконецъ, такъ какъ все это содержаніе раскрыто самостоятельно, управляется логическимъ ходомъ самой мысли и раскрываетъ предметы, главные и необходимые для христіанъ изъ іудеевъ и язычниковъ, то въ этомъ отношеніи его общій характеръ чисто катихизическій.

ГЛАВА I.

Мы сказали, что главная, основная, общая мысль, которая широко развивается во всем послании, выражена кратко в стихах 16-мъ и 17-мъ 1-й главы послания, которые потому и составляют тему этого философски-богословскаго изслѣдованія: Евангеліе есть сила Божія ко спасенію всякому вѣрующему, во-первыхъ іудею, потомъ и язычнику, потому что въ немъ, т.-е. Евангеліи, открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру. Переходъ отъ привѣтствія къ выраженію этой великой истины простъ и естественъ. По долгу апостола язычниковъ, Павелъ сознаетъ себя должникомъ всѣхъ еллиновъ и варваровъ, т.-е. всего языческаго міра, мудрецовъ и невѣждъ, т.-е. всѣхъ безъ различія, кто бы они ни были, по характеру и образованію своему; онъ должникъ поѣтому и римлянамъ; и, сознавая всегда этотъ долгъ, онъ многократно намѣревался прійти къ нимъ, чтобы и у нихъ, какъ и у другихъ народовъ, имѣть нѣкій плодъ, только обстоятельства не позволяли ему привести этого намѣренія и искренняго желанія въ исполненіе. Что же это за обстоятельства? У римскихъ христіанъ, конечно, не могло быть никакихъ подозрительныхъ взглядовъ на свойство и характеръ этихъ препятствій, не позволявшихъ апостолу лично видѣться съ новоустроеннымъ обществомъ; но положеніе Рима, какъ столицы языческаго міра, какъ центра всего греко-римскаго образованія, могло подать поводъ къ неправильному объясненію и перетолкованію того, почему апостолъ язычниковъ, долго находясь невдалекѣ отъ Рима, не прибылъ лично въ Римъ съ проповѣдію, — Римъ, который долженъ быть очень важенъ для него, какъ столица обширной, все-свѣтной имперіи. Не опасается ли Павелъ проповѣдывать здѣсь, гдѣ есть представители всѣхъ еллино-римскихъ философскихъ школъ, гдѣ образованіе философское стояло на высшей точкѣ того времени? Не стыдится ли Павелъ предъ этими представителями философскаго и религіознаго образованія проповѣдывать свое ученіе о распятомъ Богѣ, Который Своимъ послѣдователямъ, вмѣсто утѣхъ и радостей въ этой жизни, поставляемыхъ философами цѣлю всей жизни, общаетъ скорби, униженія, страданія и смерть? Не опасается ли Павелъ посрамленія своей проповѣди предъ мудрецами и философами? Можетъ-быть, подобныхъ сомнѣній и подозрѣній и не было у римскихъ христіанъ; но самое положеніе ученаго и образованнаго Рима, въ отношеніи къ главному предмету проповѣди христіанской,

легко могло подать поводъ къ этой мысли. А самое представленіе объ этой мысли было бы сильнѣйшимъ и мучительнымъ ударомъ для Павла, для котораго проповѣдь о Богѣ распятомъ составляла предметъ похвалы и славы (1 Тим. 1, 8 сл.); потому-то, упомянувъ о препятствіяхъ къ приходу его въ Римъ, онъ спѣшитъ прямо высказать своимъ читателямъ, что эти препятствія отнюдь не въ томъ состоятъ, чтобы онъ стыдился въ Римѣ проповѣдывать о Распятомъ: я готовъ, говоритъ онъ, благовѣствовать и вамъ, находящимся въ Римѣ: ибо я не стыжусь благовѣствованія Христова (15, 16). Причина, по которой онъ не стыдится проповѣди о Распятомъ предъ мудрецами римскими, та, что эта проповѣдь о Распятомъ, или Евангеліе, хотя для іудеевъ есть соблазнъ, а для еллиновъ безуміе, какъ выразился онъ въ другомъ мѣстѣ, но вмѣстѣ есть сила *Божія*, слѣдовательно, всемогущая сила, для спасенія всѣхъ, кто вѣруетъ въ него, — во-первыхъ, іудея, потому что ему первоначально было проповѣдано оно, онъ былъ особеннымъ образомъ приготовляемъ къ нему, ему даны были словеса Божіи, руководствовавшія къ познанію его и вѣрѣ въ него, — но потомъ и для язычника, такъ какъ Богъ есть Богъ не іудеевъ только, но и язычниковъ, и, слѣдовательно, хочетъ, чтобы всѣ спаслись и пришли въ познаніе истины. Основаніе, почему это Евангеліе есть божественная сила, явленная для спасенія всѣхъ, въ томъ, что въ Евангеліи этомъ открывается правда Божія отъ вѣры въ вѣру. Итакъ, Евангеліе спасительно, какъ откровеніе правды Божіей отъ вѣры и въ вѣрѣ, — вотъ въ чемъ божественная сила его. Что хотѣлъ сказать апостоль этимъ опредѣленіемъ сущности Евангелія, въ чемъ именно состоитъ сущность Евангелія по этому опредѣленію, или что такое эта правда Божія, составляющая существо Евангелія, и какъ она является отъ вѣры въ вѣру? Понятія эти тѣмъ необходимѣе опредѣлить и раскрыть, что въ нихъ заключается полный взглядъ апостола на экономію Ветхаго и Новаго Завета, раскрываемый имъ специально во многихъ догматическихъ посланіяхъ; отъ правильнаго пониманія ихъ зависитъ правильное пониманіе ученія Павлова объ оправданіи, составляющаго притомъ предметъ разногласія разныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. Въ опредѣленіи этихъ понятій встрѣчаются у экзегетовъ двѣ крайности, которыхъ нужно избѣгать: или навязываютъ этимъ понятіямъ слишкомъ много значеній, выводимыхъ большею частію изъ отрывочнаго пониманія отдѣльных мѣстъ или текстовъ, или, ограничиваясь меньшимъ количествомъ значеній, не развиваютъ ихъ

изъ основного значенія и потому впадаютъ въ произвольныя и натянутыя толкованія. Опредѣлимъ и раскроемъ сперва понятіе *правды Божіей*, открывшейся въ Евангеліи. 1) Корень словъ *δικαιοσύνη*, *δικαιος* и всѣхъ производныхъ отъ нихъ и стоящихъ въ ближайшей связи съ ними выраженій, есть, безъ всякаго сомнѣнія, слово *δίκη*, котораго главное значеніе есть *справедливое сужденіе*. Первоначальное значеніе слова этого состоитъ въ обозначеніи и опредѣленіи взаимныхъ отношеній людей по праву, и оно означаетъ поэтому опредѣленіе правильныхъ отношеній между виною и наказаніемъ, между услугой и воздаяніемъ; словомъ — *δικαιος* у грековъ означалось свойство такого человѣка, который ничего не превеличиваетъ и ничего не уменьшаетъ, каждому даетъ свое, ему должное, справедливое. Въ приложеніи къ земнымъ взаимнымъ отношеніямъ людей, по этому основному значенію слова, употребленіе понятій *δικαιος*, *δικαιοσύνη* не имѣетъ никакихъ трудностей. Но будучи перенесены въ область высшихъ отношеній, для выраженія высшихъ истинъ христіанскаго ученія, эти понятія привносятъ съ собою, по многообразію и многообразности этихъ отношеній, нѣкоторую сложность и темноту. Если мы прежде всего будемъ различать двоякія отношенія въ этой области высшихъ отношеній: а) отношенія Бога къ людямъ и б) отношенія людей къ Богу, и посмотримъ въ этихъ отношеніяхъ на значенія понятія „правды“ и „праведнаго“, то обозначится слѣдующее различіе значеній. Такъ какъ въ Богѣ, какъ совершеннѣйшемъ существѣ, всѣ свойства совершенны въ высшей степени, то и правда Его можетъ быть мыслима только какъ совершеннѣйшая (абсолютная), такъ что Онъ всѣ отношенія устанавливаетъ и опредѣляетъ совершенно правильно и справедливо. Правда Бога, которою Онъ праведенъ, обнаруживается и должна обнаруживаться поэтому въ отношеніи къ различнымъ людямъ различно, по самому различію людей. Въ отношеніи къ злымъ она обнаруживается, какъ карающая зло, въ отношеніи къ добрымъ — какъ награждающая и вообще опредѣляющая каждому свое. Итакъ, понятіе правды, прилагаемое къ Богу, въ Его отношеніи къ людямъ, опредѣляется понятіемъ карающей правдивости и понятіемъ праведности милующей, т.-е. понятіемъ добра, благодати. По требованіямъ этой милующей праведности Своей, Богъ положилъ дать человѣку средство быть праведнымъ предъ судомъ Своей правды, т.-е. спасти его, и эта праведность Его открывается смертію Сына Его, т.-е. въ Евангеліи. Что касается, во-вторыхъ, понятія правды въ опредѣленіи отношеній людей къ Богу, то въ этомъ

понятіи заключается прежде всего понятіе извращенныхъ отношеній ихъ къ Богу — *ἀδικία*, потому что всѣ грѣшны и повинны предъ Богомъ, всѣ стоятъ въ болѣе или менѣе извращенномъ отношеніи къ Нему, и подлежатъ Его правдѣ карающей и наказующей. Истинныя отношенія къ Нему, *δικαιοσύνη* — правда, должны поэтому *приобрѣтаться* людьми, должны быть цѣлью ихъ дѣятельности; правда въ этомъ отношеніи чловѣка къ Богу не есть, значить, что-либо данное, что имѣетъ чловѣкъ въ себѣ самомъ, какъ, напримѣръ, правда Божія въ отношеніи къ чловѣку; но есть искомое — предметъ, который нужно приобрести, есть оправданіе предъ судомъ Божіей правды. Это исканіе правды Божіей, это приобретение ея совершается не вдругъ, но постепенно, и неодинаковымъ путемъ доходить чловѣкъ до того, чтобы стать въ болѣе истинныя или правильныя отношенія къ Богу. Отчужденный отъ Бога чловѣкъ, т.-е. стоящій въ совершенномъ противорѣчій съ Богомъ, во враждѣ къ Богу, чтобы стать къ Нему въ истинныя отношенія, долженъ, прежде всего, начать съ того, чтобы свою волю и свои дѣйствія, выражающіяся въ превратныхъ направленіяхъ, подчинить, по возможности, закону Божію, данному ему уже какъ нѣчто внѣшнее, чуждое ему, — поколику не согласно оно съ его собственнымъ извращеннымъ направленіемъ и его собственными требованіями. Черезъ это сообразованіе и черезъ возможную сообразность своей воли съ Божіею и своихъ дѣйствій съ закономъ и требованіями воли божественной — черезъ возможное единеніе ихъ, чловѣкъ становится въ сравнительно болѣе правильныя отношенія къ Богу (разумѣется, что здѣсь длинная лѣствица степеней правильности этихъ отношеній; чѣмъ болѣе единенія воли и дѣйствій чловѣческихъ съ волею и требованіями божественными, тѣмъ правильнѣе отношенія чловѣка къ Богу, тѣмъ болѣе въ чловѣкѣ правды Божіей — *δικαιοσύνη*). Это правда законная — *δικαιοσύνη νόμου*, — правда собственная — *δικαιοσύνη ἰδία*, поелику чловѣкъ достигаетъ ея какъ бы одними собственными, оставшимися у него естественными нравственными силами, безъ видимаго содѣйствія благодатной силы. Но при такихъ, относительно правильныхъ, отношеніяхъ къ Богу, чловѣкъ не можетъ остаться; онъ долженъ стать въ совершенно правильныя отношенія къ Нему; ибо вся цѣль божественной экономіи въ отношеніи къ чловѣчеству состоитъ въ томъ, чтобы возвести чловѣка въ прежнее состояніе, возстановить первоначальный образъ его и первоначальныя отношенія къ Виновнику этого образа или Первообразу. Но этого самъ чловѣкъ своими собственными

силами сдѣлать не можетъ, такъ какъ не можетъ самъ по себѣ освободиться отъ прирожденной порчи или грѣха и слѣдствій грѣха; и такъ, для него, въ этомъ положеніи, закрыта полнота правды Божіей; для него нѣтъ возможности открыть ее и пріобрѣсть ее. Самъ по себѣ поэтому онъ всегда былъ и могъ быть только въ состояніи виновной несправедности (*αδικία*) и подлежалъ болѣе или менѣе божественному суду, какъ бы ни старался онъ пріобрѣсть эту праведность, эту правду Божію, — и, конечно, остался бы такъ. Но чего не можетъ сдѣлать человѣкъ, то дѣлаетъ для него Самъ Богъ, по Своей свободной волѣ, — независимо отъ содѣйствія человѣческаго — по Своей любви къ человѣку, по Своей милующей правдѣ, или по благодати, чрезъ Сына Своего. Въ Немъ открылъ Онъ путь къ пріобрѣтенію полной, по мѣрѣ приемлемости человѣка, правды Божіей, — съ одной стороны, снявъ вину за грѣхъ и наказанія за всѣ слѣдствія грѣха, такъ какъ смерть Сына Его удовлетворила Его осуждающей правдѣ, — съ другой, сообщивъ духъ Христовъ или Духъ Божій для преуспѣянія отъ правды въ правду. Это правда Божія — *δικαιοσύνη Θεοῦ* или *ἐκ Θεοῦ*, правда, которая человѣкомъ получается и усваивается только вѣрою — *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* или *διὰ πίστεως*. Здѣсь, въ этомъ положеніи, Богъ и человѣкъ не стоятъ уже во взаимномъ противорѣчьи или во враждѣ, но въ единеніи. Здѣсь — Богъ въ человѣкѣ и человѣкъ въ Богѣ; воля человѣка совпадаетъ съ волею божественною, и дѣйствія человѣческія сообразуются съ требованіями божественными. Конечно, опять не нужно забывать здѣсь степеней вѣры и степеней усвоенія правды Божіей, отъ которыхъ зависитъ большее или меньшее единеніе воли человѣческой съ волею божественной. Мы беремъ абсолютныя отношенія. Апостолъ ясно различаетъ эти двѣ правды: правду человѣка собственную или законную и божественную, т.-е. отъ Бога пріобрѣтаемую чрезъ вѣру; не разумѣя, говоритъ онъ ниже въ этомъ же посланіи объ іудеяхъ, не разумѣя праведности Божіей, и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божіей (Рим. 10, 3); для Христа, говоритъ онъ о себѣ въ другомъ мѣстѣ, я все почелъ тщетою и все почитаю за соръ, чтобы пріобрѣсть Христа, и найтись въ Немъ не съ своею праведностію, которая отъ закона, но съ праведностію, которая вѣрою Христовою, которая отъ Бога по вѣрѣ (Филип. 3, 8—9). Нынѣ, говоритъ онъ еще, независимо отъ закона явилась правда Божія, т.-е. правда Божія чрезъ вѣру въ Иисуса Христа всѣмъ и для всѣхъ вѣрующихъ (Рим. 3, 21—22), потому что нѣтъ различія. Итакъ, правда Божія, открытая въ Евангеліи, есть

а) праведность Бога, по которой Онъ опредѣлилъ спасти чело-
вѣка, — *δικαιοσύνη Θεῶ*; б) праведность отъ Бога, т.-е. пра-
ведность, давшая сама и средство ко спасенію — *δικαιοσύνη ἐκ*
Θεῶ; въ существѣ своемъ эта правда есть оправданіе чело-
вѣка предъ судомъ правды Божіей, требующей наказанія за грѣхи, отъ
которыхъ не могъ бы освободиться самъ чело-вѣкъ, который можетъ
представить только свою недостигающую цѣли праведность закон-
ную — *ἰδίαν δικαιοσύνην νόμου*. Какъ скоро чело-вѣкъ пользуется
правдою Божіею, какъ средствомъ ко спасенію, онъ достигаетъ
правды, какъ оправданія предъ Богомъ, и являетъ въ себѣ правду
Божію, — какъ вѣчную спасающую его праведность Божію. Къ до-
стиженію этого оправданія чело-вѣка предъ судомъ правды Божіей
или къ откровенію правды Божіей въ чело-вѣкѣ, у сего послѣдняго
одно богодарованное средство — благодать (*χάρις*) или правда Божія,
какъ средство къ спасенію. Но, какъ мы замѣтили, у него было
и другое средство къ усвоенію этого оправданія, средство несо-
вершенное — законъ. Обоимъ этимъ средствамъ соотвѣтствуютъ
извѣстныя дѣйствія чело-вѣка, закону — дѣла, благодати — вѣра.
Правда Божія въ Евангеліи открывается только отъ вѣры, перваго
средства къ усвоенію или откровенію въ чело-вѣкѣ правды Божіей.
Что же законъ и дѣла? Опредѣлимъ и раскроемъ эти понятія,
въ ихъ отношеніи къ понятію правды Божіей, открытой въ Евангеліи.

Что касается до понятія нравственнаго закона, то этимъ сло-
вомъ въ обширномъ смыслѣ означается божественная воля, кото-
рая является чело-вѣку, какъ требованіе и запрещеніе. Частныя
обнаруженія закона въ конкретныхъ отношеніяхъ къ чело-вѣку
называются заповѣдями — *ἐντολαί*. Божественный законъ этотъ
вообще данъ былъ какъ язычникамъ — во внутреннемъ голосѣ ихъ
совѣсти (Рим. 2, 25), и въ природѣ видимой (1, 20), такъ и
иудеямъ въ ветхомъ завѣтѣ, въ постановленіяхъ Моисеевыхъ, и,
наконецъ, христіанамъ въ новомъ завѣтѣ, какъ говоритъ Самъ
Христосъ, что Онъ пришелъ не разорить законъ, но исполнить.
Сущность этого закона Христова — не въ томъ, чтобы давались
новые законы сравнительно съ законами совѣсти и Моисея, но
въ томъ, что Онъ открываетъ самую природу этихъ законовъ,
въ ея внутренней глубинѣ, полнотѣ и совершенствѣ. Исполненіе
этого закона есть простое развитіе, прежде не развитаго одного
основоположенія: *будьте совершенны, какъ и Отецъ вашъ не-
бесный совершенъ* (Мѡ. 5, 48); это — одно и то же съ другимъ
основоположеніемъ: „любви Бога болѣе всего“, ибо чрезъ эту лю-

бовъ сообщается совершенство и создается совершенное. По этой-то неразвитости или, лучше, по невозможности развить въ себѣ это основоположеніе закона, по причинѣ грѣховнаго состоянія человѣка, — законъ весь является недѣйственнымъ для оправданія человѣка предъ правдою Божіею. Оттого совершенно ложно — понимать Павлово ученіе о законѣ, какъ несовершенномъ средствѣ къ оправданію, такъ, какъ будто онъ говоритъ о законѣ только обрядовомъ, какъ части всеобщаго ветхозавѣтнаго закона: апостоль говоритъ предъ всеми людьми, іудеями и еллинами; нужно принимать и понятіе закона, о которомъ онъ говоритъ предъ ними, въ обширномъ смыслѣ, такъ что выраженіе его „кромѣ закона явилась правда Божія“ — значитъ: никакая форма закона не можетъ объять правды и оправданія во всемъ полномъ объемѣ и внутреннемъ значеніи его; закономъ возможно оправданія достигнуть только внѣшняго, видимаго. Потому правда Божія открывается въ Евангеліи только отъ вѣры, независимо отъ какой-либо формы закона, языческой ли, въ совѣсти, іудейской ли, въ книгѣ.

Если посмотримъ далѣе на отношенія человѣка къ закону или на дѣла закона, то находимъ, что апостоль различаетъ три класса такихъ дѣлъ: а) дѣла злыя или худыя — *ἔργα πονηρά, κακά* (Рим. 13, 3), т.-е. грубыя преступленія закона, дѣла тьмы — *ἔργα σκότους* (Рим. 13, 12), или плоти — *σαρκός* (Гал. 5, 19), *ἀμαρτήματα, παραπτώματα, παράβασις* и пр., т.-е. проявленія грѣха или грѣховнаго состоянія человѣка, какъ противоположнаго правдѣ Божіей; б) дѣла мертвыя или дѣла закона (Евр. 6, 1; 9, 14), т.-е. дѣла, которыя хотя соотвѣтствуютъ заповѣдямъ, но лишь внѣшне, по внѣшней формѣ, а не въ существѣ, не по духу; эти дѣла производятъ въ человѣкѣ, если онъ совершенно преданъ имъ, правду свою или праведность собственную — *δικαιοσύνη ἰδίαν*, которая, конечно, несравненно выше, чѣмъ состояніе грубаго преступленія закона, но только въ томъ случаѣ, если этими дѣлами руководитъ и если ихъ сопровождаетъ сознаніе отдаленности отъ цѣли при постоянномъ стремленіи къ ней, т.-е. истинное покаяніе. Если она; эта *ἰδία δικαιοσύνη*, не имѣетъ этого сознанія, то она не болѣе какъ фарисейское самооправданіе, фарисейская праведность, которая далека отъ Бога, такъ какъ она извращаетъ основную заповѣдь всѣхъ заповѣдей — любовь, которая есть самообнаруженіе добра, тогда какъ та, фарисейская правдивость, есть самозаключеніе, эгоистическая замкнутость личности самой въ себѣ съ гордымъ сознаніемъ исполненія требованій закона и правъ на

вознагражденіе за это исполненіе, — въ полной увѣренности, что это исполненіе полно и достаточно для цѣли, т.-е. оправданія предъ судомъ правды Божіей; кратко, это — посягательство правды человѣческой, собственной или законной, на правду божественную. О ней Христотъ сказалъ, что „если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царствіе Божіе“ (Матѣ. 5, 20). Третій классъ дѣлъ подъ закономъ составляютъ дѣла добрыя, правыя, дѣла вѣры, — *ἔργα ἀγαθά, καλά, πίστεως* (Тит. 2, 7—14; Кол. 1, 10), или, какъ называются они у Іоанна — дѣла Божія, *ἔργα τοῦ Θεοῦ* (Іоан. 6, 28); въ нихъ выражается не внѣшнее только, но и внутреннее соотвѣтствіе дѣйствій человѣческихъ съ волею Божіею, единеніе поступковъ челоуѣка съ требованіями божественнаго закона, какъ необходимость внутренняя, а не какъ внѣшнее подчиненіе изъ-за какихъ-либо цѣлей. Дѣланіе такихъ дѣлъ возможно только пріемлющею силы благодати вѣрою; они суть именно плоды, *καρποί*, вѣры, т.-е. порожденія внутренней благодатной силы. Итакъ, если Павелъ говоритъ, что правда Божія открывается только отъ вѣры и тѣмъ отрицаетъ откровеніе ея отъ дѣлъ закона, — и утверждаетъ, что дѣла не способны привести къ усвоенію правды Божіей — *δικαιοσύνη Θεοῦ*, то онъ разумѣетъ не всѣ дѣла, но только именно второй классъ дѣлъ (не говоря уже о первомъ), — дѣла закона внѣшняго, дѣла мертвыя; дѣла отъ вѣры, третій классъ, въ отношеніи къ оправданію то же — или еще болѣе, чѣмъ самая вѣра.

Что касается до открытаго въ Евангеліи пути къ оправданію или откровенію правды Божіей, — пути благодати или пути вѣры, то это, по апостолу, путь единственный и необходимый, какъ для іудеевъ, такъ и для язычниковъ: *правда Божія открывается отъ вѣры въ вѣру, какъ написано: праведный отъ вѣры живъ будетъ*. Благодать, въ обширномъ смыслѣ этого понятія, есть тоже откровеніе божественной воли, какъ и законъ, только воли не исключительно требующей, а споспѣшествующей, милующей. Теперь, когда праведность, какъ правда, и благодать, какъ милость божественная, суть вѣчныя формы откровенія Бога, то благодать эта дѣйствовала и въ ветхомъ завѣтѣ, только она представлялась въ то время лишь какъ утѣшающая и общающая; какъ дѣйствующая, творческая она явилась лишь въ новомъ завѣтѣ, по совершеніи дѣла Христова: *не у бы Духъ Св. въ мѣртъ, яко Іисусъ не у бы прославленъ* (Іоан. 7, 39). Всѣ прежнія дѣйствія благодати были только какъ бы дуновенія божественной милующей, любящей и

спасающей силы; въ Искупителѣ и чрезъ Искупителя излился на человечество какъ бы потокъ этой силы, источникъ благодати (Іоан. 1, 14). Потому Искупителю должна быть приписана благодать, тогда какъ Отцу — любовь, источникъ благодати (ср. 2 Кор. 13, 13). Такъ, въ привѣтствіяхъ апостольскихъ говорится: *благодать Господа нашего Исуса Христа и любовь Бога Отца — да будетъ съ вами*. Но отнюдь эта благодать не должна быть понимаема, какъ простое самовозрастаніе, саморазвитіе и самовозвышеніе естественныхъ силъ человѣка чрезъ упражненіе ихъ въ сообразныхъ съ ними законахъ; но — какъ сообщеніе со стороны высшаго Существа высшаго, абсолютно чистаго и совершеннѣйшаго начала жизни, по мѣрѣ пріемлемости грѣшнаго человѣка, — сообщеніе силы Духа Святого, къ которому человѣческій духъ относится какъ душа, — низшая часть внутренней душевной жизни къ духу — божественному дыханію въ человѣкѣ или высшей части его духовной жизни. Сообщеніе этой благодати въ Новомъ Завѣтѣ и есть полное откровеніе правды Божіей въ Евангеліи, которое и есть потому сила Божія во спасеніе, но не всѣмъ. Отношеніе человѣка къ этой благодати, если онъ хочетъ, чтобы она была ему во спасеніе, — есть отношеніе вѣры. Опредѣлимъ и раскроемъ это послѣднее понятіе въ разсматриваемой мысли апостола, чтобы съ тѣмъ большей отчетливостію опредѣлить сущность ея.

Начнемъ съ замѣчанія, что и это понятіе вѣры имѣетъ также одно основное значеніе, которое видоизмѣняется по извѣстнымъ отношеніямъ. Апостолъ самъ опредѣляетъ это основное значеніе понятія вѣры, когда опредѣляетъ вѣру, какъ осуществленіе ожидаемаго и увѣренность въ невидимомъ (Евр. 11, 1). По этому опредѣленію, понятіе вѣры противоположно: 1) понятію увѣренности въ видимомъ, которое представляется человѣку, какъ извѣстнѣйшее, узнаваемое, и 2) понятію созерцанія, видѣнія невидимаго, которое принадлежитъ высшему состоянію, и которое апостолъ Павелъ означаетъ выраженіемъ — *ходитъ въ видѣніи* (2 Кор. 5, 7; ср. 1 Кор. 13, 12). Отношеніе человѣка къ невидимому можетъ быть тройное: или оно основывается на мыслительной способности и дѣятельности человѣка, или на воспримчивости сердца, или, наконецъ, имѣетъ основаніе равно во всѣхъ высшихъ силахъ человѣка. Въ первомъ отношеніи Писаніе приписываетъ вѣру и демонамъ (Іак. 2, 19), и полагаетъ возможность вѣры въ человѣкѣ безъ соотвѣствующихъ дѣлъ въ жизни (Іак. 2, 17—20. 1 Кор. 13, 2). Такая мертвая, какъ называетъ ее ап. Іаковъ, головная

вѣра, — вѣра отвлеченная безъ духа и жизни, не только не приноситъ пользы вѣрующему, а напротивъ, дѣлаетъ его еще болѣе безотвѣтнымъ: *бѣсы вѣрують и трепещуть*. Во второмъ отношеніи вѣра является, какъ сердечная довѣренность или довѣрчивость, т.-е. какъ живая способность къ воспріятію и усвоенію силъ высшаго міра, когда душа, какъ сухая земля, съ жаждою принимаетъ въ себя источники даровъ Духа. При такой вѣрѣ можетъ быть и слабое и неясное знаніе или вѣдѣніе о предметахъ духовныхъ, но они касаются сердца, полного любви, которое, независимо отъ ясности или неясности ихъ, способно принять дары божественной благодати. Съ этой стороны мы можемъ обозначить понятіе вѣры, какъ принимающей и усвоившей благодать любви, тогда какъ благодать есть дающая любовь. Такъ какъ въ сердцѣ сосредоточивается какъ физическая, такъ и духовная жизнь чловѣка (Притч. 4, 23; Матѣ. 15, 19 и паралл.), то эта вѣра есть вѣра живая, хотя можетъ быть неполною и несовершенною. Полна и совершенна является она тогда, когда она основывается на всѣхъ силахъ чловѣческаго духа, всѣ ихъ объемлетъ и всѣми управляетъ, слѣдовательно, тогда, когда живая способность сердечнаго воспріятія соединяется съ яснымъ и свѣтлымъ вѣдѣніемъ воспринимаемаго, насколько ясно и свѣтло можетъ быть это вѣдѣніе для ограниченнаго ума чловѣческаго. Правда, находимъ, что въ словопотребленіи Павла, для означенія вѣдѣнія предметовъ божественныхъ, есть особое слово — *γινώσις*, и эти понятія вѣры и вѣдѣнія иногда какъ бы противопологаются, но скорѣе, впрочемъ, они предполагають себя взаимно, чѣмъ противопологаются одно другому; иногда вѣдѣніе предполагаетъ вѣру; есть изреченія, въ которыхъ и вѣра предполагаетъ вѣдѣніе; лучше сказать, что ни одно изъ нихъ въ отдѣльности отъ другого не совершенно, — ни вѣра безъ вѣдѣнія, ни вѣдѣніе безъ вѣры; впрочемъ, для блаженства и счастья чловѣка относительно нужнѣе вѣра сердца, поелику безъ нея пріятіе божественнаго источника жизни и живое ощущеніе его невозможно.

Но ежели понятіе вѣры такъ видоизмѣняется въ значеніяхъ по своему основанію въ духѣ чловѣка или по вліянію на него, то она точно такъ же условливается предметомъ, къ которому относится. Вѣра есть именно всеобщее религиозное основаніе для всѣхъ ступеней религіознаго развитія, такъ что не только въ новомъ, но и въ ветхомъ заветѣ, даже въ язычествѣ, необходимо была вѣра, потому что она основывается на всеобщемъ свойствѣ духа

человѣческаго — ограниченности. Вѣра въ дѣлѣ спасенія и религиознаго вѣдѣнія о предметахъ божественныхъ тѣмъ необходимѣе, что въ этой области ограниченность является еще ощутительнѣе: *безъ вѣры не возможно угодить Богу* (Евр. 11, 6). Тѣ вѣрные язычники, которые безъ обрѣзанія исполняли законъ совѣсти (Рим. 2, 26—27), угождали Богу вѣрою, — вѣрою въ правду Божію, воздающую добромъ за добро, которую они ощущали во внутреннемъ тайникѣ своей совѣсти. И исторія распространенія христіанства показываетъ, что во язычникахъ была могучая сердечная вѣра, высокая способность къ принятію божественныхъ силъ жизни. Какъ же и чѣмъ опредѣляются и различаются эти степени вѣры? Съ точки зрѣнія высшаго язычества, — предметъ вѣры есть божественное въ его неопредѣленной всеобщности; потому здѣсь она, эта вѣра, и могла и должна была обнаруживаться, какъ страстное ожиданіе, какъ тоска сердца по чѣмъ-то, естественное слѣдствіе неопредѣленности вѣры, — тоска, въ которой возвѣщалъ себя остатокъ образа Божія въ нихъ. Вѣрою могла сдѣлаться эта внутренняя тоска тотчасъ, какъ только ей представляется наглядно предметъ, соотвѣтствующій стремленію, и будетъ обнять и усмотрѣнъ ею въ необыкновенномъ величіи, какъ видитъ глазъ солнце. Потому, этому высшему язычеству можно приписать возможность вѣры, которая осуществляется, какъ скоро ясно открывается предъ нимъ божественное въ опредѣленномъ — въ ученіи или жизни. Конечно, степень этого осуществленія зависитъ отъ того, какъ сильно или слабо это томленіе, это стремленіе къ лучшему, къ высшему; если этого стремленія вовсе нѣтъ, то не можетъ быть и вѣры. Если, теперь, эта языческая вѣра или возможность вѣры, такъ выразимся, встрѣчала, напримѣръ, лицо Спасителя, какъ, напр., случилось съ сотникомъ капернаумскимъ и др., то она вдругъ обнаруживалась въ высокой степени, только съ особымъ характеромъ: она является неспособною понять въ Немъ болѣе, какъ только отраженіе, отблескъ божественной силы, хотя чувствуетъ, что жажда духа въ немъ совершенно утолена, подобно тому какъ дитя радуется, смотря на солнечныя отраженія въ какомъ-либо предметѣ, не зная и не понимая, что это такое, т.-е. эта вѣра болѣе внѣшняя, чувственная, потому она и выражается почти всегда по поводу чего-либо чувственнаго. Оттого она требуетъ для себя чуда. Такъ, чудесами исполнена исторія распространенія христіанства среди язычниковъ. Съ точки зрѣнія истиннаго іудейства, напротивъ, предметомъ вѣры является божественная личность и притомъ съ увѣ-

ренностию въ этомъ, такъ какъ предметъ вѣры опредѣленъ, тогда какъ язычество не имѣло этой увѣренности по неопредѣленности самаго предмета вѣры. Но иудейская вѣра понимала это личное откровеніе Божества, главнымъ образомъ, какъ будущее, имѣющее осуществиться въ лицѣ Мессіи, и, слѣдовательно, еще болѣе какъ внѣшнее. Только въ христіанской вѣрѣ иудей, какъ и всякій чело-вѣкъ, достигаетъ познанія божественной личности во Христѣ, какъ настоящей, какъ внутренней. Христосъ Своими дѣйствіями и Своимъ существомъ хочетъ не только со внѣ просвѣтить чело-вѣка, но хочетъ внутренно въ немъ жить и дѣйствовать, чтобы быть въ полномъ единеніи съ нимъ (1 Іоан. 4, 17).

Что чело-вѣчество испытываетъ вообще, какія степени вѣры про-ходить оно, то испытываетъ и проходитъ болѣе или менѣе и каждый отдѣльный чело-вѣкъ. Въ дѣтствѣ (мы разумѣемъ и есте-ственные и духовные возрасты), когда личность еще не развилась или слабо развилась въ чело-вѣкѣ, онъ вѣритъ въ божественное — неопредѣленно и безотчетно въ душѣ; съ теченіемъ жизни, онъ начинаетъ созерцать божественную личность во Христѣ, но сперва, какъ нѣчто внѣшнее, полное дѣйствіе которой для него еще въ бу-дущемъ, которой онъ еще не понимаетъ и не можетъ понимать; наконецъ, съ развитіемъ въ немъ полнѣе христіанской жизни, онъ начинаетъ ощущать Его дѣйствіе, какъ внутреннее и какъ настоя-щее, и тѣмъ совершается эта вѣра, — она является на этой ступени, по апостолу, увѣренностию въ невидимомъ, какъ въ види-момъ, и въ ожидаемомъ, будущемъ — какъ настоящимъ и присущемъ духу вѣрующаго. Такая вѣра въ практическомъ отношеніи выра-жается полною и совершенною вѣрностию Богу въ исполненіи Его воли, которая, полно и всецѣло отражаясь въ душѣ такого вѣрую-щаго, составляетъ какъ бы одно съ его волею, и, такимъ образомъ, для сей послѣдней предписанія божественной воли, ея требованія, заповѣди, становятся *шомъ благимъ и бременемъ легкимъ* (Матѣ. 11, 30). Въ созиданіи и совершеніи этой-то вѣры и открывается вполне правда Божія въ отношеніи къ чело-вѣку, т.-е. Его правед-ный любвеобильный судъ, по которому Онъ чрезъ Сына Своего даровалъ роду чело-вѣческому средство — оправдаться предъ судомъ Его вѣчной правды, требовавшей возмездія за грѣхъ, какового оправ-данія чело-вѣкъ не могъ самъ принести, потому что не могъ самъ избавиться отъ грѣха. На первыхъ двухъ степеняхъ вѣры, эта правда Божія открывается также вполне; но только какъ нѣчто болѣе внѣшнее, не обнятое и не понятое вполне чело-вѣкомъ или

не вполне усвоенное имъ, не претворенное въ жизнь его духа; потому-то еще открывается раздѣленіе между этой правдою и жизнью человѣка по этой правдѣ, т.-е. человѣкъ не достигаетъ ея — этой правды, этого оправданія во всей возможной для него полнотѣ. На этой же послѣдней степени вѣры правда Божія, объемлемая и сознанныя человѣкомъ во всей возможной для него полнотѣ, достигается въ его сознаниі и въ сознаниі другихъ, могущихъ понимать и постигать эту жизнь по вѣрѣ для правды Божіей, высшей степени величія и полноты; правда Божія открывается въ немъ вполне, потому что онъ вполне усвоитъ себѣ оправданіе предъ судомъ вѣчной правды Божіей, т.-е. спасеніе вѣрою во Христа. Эту-то постепенность усовершенія человѣка въ вѣрѣ, возрастаніе отъ слабой, внѣшней болѣе, вѣры до высоты живой, сознательной, внутренней вѣры, апостолъ обозначаетъ выраженіемъ — *отъ вѣры въ вѣру*. Оправданіе человѣка предъ Богомъ отъ вѣры въ каждомъ начинается именно этою болѣе внѣшней вѣрою, которая, развиваясь постепенно, дѣлается сильною и глубокою, и чѣмъ болѣе развивается, очищается и крѣпнеть эта вѣра, тѣмъ болѣе познается эта открытая въ Евангеліи чрезъ Христа правда Божія въ отношеніи къ спасенію людей, тѣмъ болѣе чувствуется эта праведность Бога, по которой Онъ падшему человѣку далъ средство оправдаться въ своемъ паденіи.

Теперь, опредѣливъ и раскрывъ главныя понятія въ рѣчи апостола, выразимъ кратко сущность истины, высказанной имъ о существѣ Евангелія. Такъ какъ всѣ люди, іудеи и еллины, не имѣютъ сами по себѣ и сами въ себѣ, въ ихъ естественномъ поврежденномъ состояніи, чистаго истиннаго начала жизни по Богу, т.-е. не имѣютъ силы для оправданія себя предъ Богомъ и спасенія, т.-е. для достиженія истинныхъ и правильныхъ отношеній къ святѣйшему Богу, — то Богъ Самъ открылъ въ Евангеліи Свою божественную силу, которая можетъ оправдать и спасти каждаго вѣрующаго въ Него, іудея ли то, или язычника. Эта спасительная сила Евангелія состоитъ въ томъ, что сокрытая отъ родовъ тайна оправданія человѣковъ предъ судомъ правды Божіей, тайна этой самой божественной правды, по которой Богъ восхотѣлъ спасти человѣчество отъ грѣха и слѣдствій его, наконецъ, тайна этого средства, которымъ правда Божія имѣла спасти человѣка, — эта тайна въ Евангеліи открыта для всѣхъ, такъ какъ всѣ спасены Сыномъ Божіимъ, возвѣщаемымъ въ Евангеліи. Это оправданіе, какъ даръ Божій, какъ благодать, пріобрѣтается не закономъ и не дѣлами закона, которыя составляютъ

Годъ IV. — Книга 8.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Противъ отрицающихъ почитаніе святыхъ. Слово Высоко-преосвященнѣйшаго Владимира, митрополита Московскаго	345
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Тарѣва	353
Христіанское ученіе о Богѣ лично и тріедино и сравнительно съ воззрѣніями на Божество, какъ на Существо безлично и отвлеченное. Свящ. І. А. Орфанитскаго...	370
Къ вопросу о новой программѣ по нравственному богословію. Свящ. І. І. Филевскаго.....	395

ОТДѢЛЪ II

Пятьдесятъ лѣтъ служенія Церкви борьбою съ расколомъ. (По поводу пятидесятилѣтія учено-богословской и церковно-общественной дѣятельности Н. И. Субботина.) Протоіерей І. И. Соловьева.....	400
У преподобнаго Тихона Калужскаго. (Изъ путевыхъ замѣтокъ паломника.) П. С.....	412
Исторія церковнаго пѣнія, какъ наука. С. М.....	430
Библиографія.....	449

I. Замѣчанія на „Короткій отвѣтъ“ профессора, прот. П. Я. Свѣтлова (по поводу его брошюры: „Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ“). Д. А. Добросмыслова. — II. Сущность христіанства. Свящ. І. Артинскаго. — III. П. Соколовъ, О вѣрѣ.* — IV. Идея завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ ветхомъ завѣтѣ. Свящ. І. Артинскаго. — V. Въ странѣ священныхъ воспоминаній.* — VI. О святыхъ таинствахъ церковныхъ. И. Б.

Объявленія.

Приложеніе. Св. ап. Павелъ и его посланія. Изъ академическихъ лекцій еп. Михаила. 6-й листъ.

Противъ отрицающихъ почитаніе святыхъ.

(Слово Высокопреосвященнѣйшаго Владимира, Митрополита Московскаго, въ день 250-лѣтняго юбилея со времени открытія мощей благовѣрнаго князя Данила, сказанное въ Даниловомъ монастырѣ.)

Кто Мнѣ служить, того почить Отець Мой.

(*Иоан. 12, 26.*)

Мы собрались здѣсь, братіе, почитать память св. благовѣрнаго князя Данила, по случаю исполнившагося 250-лѣтія со времени открытія честныхъ мощей его. Замѣчательно, что торжество это совпало съ праздникомъ въ честь отца св. Данила, святого благовѣрнаго великаго князя Александра Невскаго. Итакъ, нѣсколько вѣковъ прошло уже съ тѣхъ поръ, какъ эти два великіе мужа отошли въ вѣчность, но святая память ихъ чтится и доселѣ въ святой Церкви Христовой. И счастливы мы, братіе, что принадлежимъ къ этой Церкви и имѣемъ возможность принимать участіе въ чествованіи святыхъ ея! Въ этомъ чествованіи выражается наше съ ними общеніе, а чрезъ нихъ и съ самимъ царствомъ Христа, членами котораго состоятъ они. Если не малымъ счастьемъ считаемъ мы для себя общеніе съ высокими людьми міра сего, если и при ихъ содѣйствіи мы достигаемъ иногда не малыхъ благъ для себя, то тѣмъ большимъ счастьемъ для насъ должно быть общеніе съ святыми небожителями; ибо стоя близко къ престолу Всевышняго, какихъ милостей и благъ не могутъ исходатайствовать они для насъ по нашимъ молитвамъ! Но, ахъ, зачѣмъ же расторгается эта связь, это благо-

плодное общеніе со святыми у послѣдователей новыхъ, *отъинуду* пришедшихъ къ намъ учителей? Зачѣмъ попираютъ они эту истину вѣры, которая такъ много говоритъ уму и сердцу человѣка и такъ наглядно изображаетъ намъ величіе и славу царства Христова? Думаю, что вы хорошо знаете, кого разумѣю я, говоря это, — знаете, у кого является предметомъ не только спора, но и насмѣшекъ и издѣвательства ученіе нашей Церкви о почитаніи святыхъ. Я разумѣю нашихъ пашковцевъ, молоканъ, штундистовъ, толстовцевъ и другихъ сектантовъ-раціоналистовъ, которые, къ несчастію, начинаютъ появляться и у насъ въ Москвѣ. Чтобы умѣть намъ давать отпоръ имъ и отвѣтъ всякому вопрошающему о нашей вѣрѣ, я нахожу благопотребнымъ разобрать сейчасъ предъ вами нѣкоторые изъ тѣхъ возраженій, которыя дѣлаютъ намъ сектанты противъ догмата нашей Церкви о почитаніи святыхъ.

Въ первомъ изъ такихъ возраженій они обвиняютъ нашу Церковь въ нехристіанскомъ многобожіи и идолопоклонствѣ: „Почитая святыхъ и призывая ихъ въ своихъ молитвахъ, — говорятъ они намъ, — вы ставите ихъ наравнѣ съ Богомъ, молитесь и поклоняетесь имъ, какъ божамъ, тогда какъ Самъ Богъ сказалъ: *Азъ есмь Господь Богъ твой, да не будутъ тебѣ бози инии развѣ Мене.*

Слушатели православные! Вы справедливо удивляетесь такому возраженію, и я долженъ сознаться, что и мнѣ не безъ грусти и нравственной туги приходится высказывать эти дерзкія реченія. Чтобы ослабить такого рода нападки, напрасно ссылаемся мы на давность ученія, которое Церковь такъ же громко исповѣдала всюду и за тысячу лѣтъ, какъ и сейчасъ; напрасно указываемъ на то, что упрекъ ея въ идолопоклонствѣ, неоднократно и самымъ торжественнымъ образомъ отражаемъ былъ и голосомъ отдѣльныхъ учителей нашей Церкви, и цѣлыми соборами; напрасно указываемъ мы на божественное Откровеніе и на наши богословскія книги

и сочиненія, въ которыхъ такъ ясно изобличается ложь и неправота такого ученія, — упрекъ этотъ повторяется все чаще и чаще, раздается все громче и громче.

Но наша православная Церковь слишкомъ далека отъ многобожія и идолопоклонства. Одному только тріединому Богу она поклоняется, а святыхъ только почитаетъ. А между поклоненіемъ Богу и почитаніемъ святыхъ — громадное разстояніе, — такое же разстояніе, какое между Творцомъ и тварію. Богу поклоняться — значить исповѣдывать, что Онъ — виновникъ и причина всѣхъ вещей, что Его величію подчинено все и отъ Его воли и власти зависитъ все, какъ на небѣ, такъ и на землѣ. Святые же суть творенія, и мы никогда не ставимъ ихъ наравнѣ съ Творцомъ. Мы хорошо знаемъ, что они были такіе же люди, какъ и мы, и потому никогда не смѣшиваемъ ихъ съ Высочайшимъ Существомъ. Но мы оказываемъ имъ ту честь, любовь и уваженіе, которыя они заслужили своими нравственными подвигами и величайшими добродѣтелями. Вѣдь оказываютъ же и въ мірѣ почести тѣмъ людямъ, которые прославились какими-либо великими дѣяніями и которые стяжали себѣ извѣстность въ области науки, искусства и т. п.; вѣдь прославляютъ же ихъ заслуги, празднуютъ же дни ихъ рожденія, ставятъ же имъ великолѣпные памятники и монументы. Ужели же одной Церкви не должно быть позволительно дѣлать это въ отношеніи къ тѣмъ, которые прославились своею святостію? Если талантъ, наука, отвага и храбрость достойны уваженія, и если тотъ самъ безчеститъ себя, кто отказываетъ имъ въ этомъ, то тѣмъ болѣе права на уваженіе и почитаніе имѣеть, безъ сомнѣнія, добродѣтель и святость, въ которыхъ и состоитъ истинное величіе предъ Богомъ. При этомъ необходимо принять еще во вниманіе и то, что мы Бога чтимъ *ради Его Самого*, а святыхъ — *ради Бога и Христа*. Ибо Богъ ни отъ кого ничего не получаетъ, а святые все — и жизнь и благодать получили отъ Него. Эти изумительные нравственные

подвиги, соединенные съ полнымъ самоотверженіемъ, эта чистота и святость ихъ жизни — все это было дѣломъ не ихъ собственной силы, а благодати Иисуса Христа. Мы почитаемъ въ нихъ слугъ Бога и живыхъ членовъ Христа, а потому въ лицѣ ихъ почитается нами и Самъ Богъ. Какъ въ видимомъ твореніи это солнце, эта луна и звѣзды, эти горы и океаны, растенія и животныя возвѣщаютъ всемогущество и премудрость Всевышняго, такъ и въ подвигахъ святыхъ открывается полнота благодати и святости Бога. *Дивенъ Богъ во святыхъ Своихъ.* Почитая и прославляя святыхъ, мы еще болѣе прославляемъ Того, изъ полноты Котораго всѣ они черпали благодать.

Но мы, однако, призываемъ святыхъ въ нашихъ молитвахъ? Да; мы призываемъ ихъ; но иное дѣло — призывать Бога и иное — призывать святыхъ Его. Къ Богу обращаемся мы съ молитвою, какъ къ единому Всемогущему Существу, отъ Котораго нисходитъ *всякое даяніе благо и всякій даръ совершенъ.* Святыхъ же мы просимъ только ходатайствовать за насъ предъ Богомъ и Христомъ. Какъ друзей Бога, которые суть и наши друзья, мы просимъ ихъ соединить свои молитвы съ нашими и вмѣстѣ съ нами предстать предъ престоломъ Всевышняго. Они сами по себѣ не могутъ дать намъ просимыя блага, но они могутъ помочь намъ въ полученіи оныхъ отъ Бога своими молитвами. Вотъ почему къ Богу мы обращаемся съ словами: *Господи, помилуй насъ,* а къ святымъ: *молите Бога о насъ.* Въ этомъ нашемъ призываніи святыхъ ничего нѣтъ нехристіанскаго и безбожнаго. Ужели можно назвать идолопоклонствомъ то, на примѣръ, если живущіе на землѣ просятъ другъ у друга помощи, молитвъ и ходатайства, если больной или несчастный говоритъ своему собрату: „помоги мнѣ твоими молитвами предъ Богомъ“?

Далѣе сектанты говорятъ: „Богъ хочетъ, чтобы мы всю свою надежду и упованіе возлагали на Него, Ему только открывали свои нужды, и Онъ Самъ силенъ удовлетворить

насъ. Но рядомъ и наравнѣ съ Нимъ возлагать надежду на святыхъ и къ нимъ обращаться, какъ къ Его помощникамъ, — это уже недостатокъ надежды на Бога, недовѣріе къ Его всемогуществу, униженіе Его величія“.

Но вы только-что слышали, братіе, что въ Богѣ мы признаемъ виновника всѣхъ, какъ тѣлесныхъ, такъ и духовныхъ благъ. Мы никого не считаемъ равнымъ Ему, кто могъ бы даровать намъ спасеніе, благодать и блаженство. Если мы просимъ святыхъ ходатайствовать за насъ предъ Богомъ, то чрезъ это не умалется ни любовь наша къ Нему, ни власть Его надъ нами. На Немъ одномъ сосредоточивается наше упованіе, хотя въ то же время мы вѣруемъ, что наши святые братія на небесахъ могутъ подкрѣплять наши слабыя молитвы предъ Богомъ. И чрезъ это мы нисколько не оскорбляемъ Бога. Когда мы желаемъ отъ царя какой-нибудь милости и обращаемся къ его другу, къ его матери или даже къ вѣрному и близкому къ нему слугѣ его, чтобы они соединили свои просьбы съ нашею, то чрезъ это царь вѣдь ничего не теряетъ и не перестаетъ быть царемъ, отъ котораго всецѣло зависитъ испрашиваемая милость. Его величіе этимъ не только не унижается, а напротивъ, возвышается высотой тѣхъ, которые его просятъ. Причина, почему мы обращаемся къ помощи святыхъ, заключается не въ недостатокѣ нашей надежды на Бога и вѣры въ Его всемогущество, но въ недостатокѣ нашей надежды на самихъ себя. Мы знаемъ, что Богъ можетъ дать намъ все, что нужно для насъ, но не знаемъ, достойны ли мы того, чтобы Онъ услышалъ насъ. Мы стоимъ предъ Нимъ, какъ грѣшники, съ сознаниемъ, что мы не разъ злоупотребили Его благодатію, не разъ оскорбляли Его величіе, а потому, не надѣясь на себя, мы прибѣгаемъ къ помощи тѣхъ, которые ближе къ Нему, которые *выну видятъ лице Отца небеснаго*, которые любезнѣе для Него и святѣе, чѣмъ мы. А чѣмъ святѣе, чѣмъ праведнѣе молящійся, тѣмъ дѣйствительнѣе и

успѣшнѣе молитва. *Много можетъ*, говоритъ апостоль Іаковъ, *молитва праведнаго споспѣшествуема* (Іак. 5, 16). Если мы молимъ святыхъ подкрѣпить нашу молитву, то въ этомъ сказывается не недостатокъ вѣры и упованія на Бога а, скорѣе, благоговѣніе къ Нему, сознаніе нашей грѣховности, наше смиреніе, которое служитъ основаніемъ истиннаго упованія.

„Но святые, — говорятъ далѣе сектанты, — не имѣютъ никакого общенія съ людьми на землѣ. Они не могутъ знать, что происходитъ на землѣ. Или имъ нужно приписать всевѣдѣніе и, слѣдовательно, сдѣлать ихъ богами, или нужно признать за истину, что обращеніе къ нимъ бесполезно“.

Но кто утверждаетъ, что между святыми и нами нѣтъ никакого общенія, тому въ правѣ мы сказать то же, что сказалъ нѣкогда Спаситель садукеемъ: *Заблуждаетесь и не понимаете ни писанія, ни силы Божіей. Богъ нашъ не есть Богъ мертвыхъ, но живыхъ* (Мате. 22, 29—32). Узы, которыми соединилъ вѣрующихъ Спаситель, настолько крѣпки, что ихъ не разорвать и самой смерти. Всѣ они, учить свящ. Писаніе, члены одного тѣла, глава котораго Христосъ. Если вѣрно, что они и по ту сторону гроба въ соединеніи со Христомъ, то вѣрно и то, что они стоятъ въ связи и съ нами, живущими на землѣ. Наши святые не суть мертвыя существа, но живыя. А если они продолжаютъ жить, то продолжаютъ и любить насъ. Загляните, братіе, въ душу того или другого святого! Велика была любовь ихъ къ своимъ братіямъ, и чѣмъ святѣе они были, тѣмъ болѣе они молились и подвизались за нихъ. А теперь, когда Господь отозвалъ ихъ къ Себѣ, ужели эта любовь навсегда должна погаснуть въ душахъ ихъ? Ужели они могутъ забыть Церковь Спасителя, изъ нѣдръ которой вышли сами? Нѣтъ. Они скорѣе перестанутъ жить, чѣмъ прекратятъ участіе въ судьбѣ нашей. Съ переходомъ на небо любовь ихъ не ослабѣла, а еще болѣе усилилась, такъ какъ они всецѣло проникнуты теперь безпредѣльною любовью Бога.

Но знаютъ ли святые о насъ? Слышать ли, могутъ ли слышать они наши молитвы? Православная Церковь никогда не приписывала святымъ своимъ ни вездѣприсутствія, ни всевѣдѣнія. Эти свойства принадлежать только Богу, и приписывать ихъ святымъ было бы богохульствомъ. Но такимъ же богохульствомъ было бы и сказать, что Богъ не въ состояніи сообщить имъ знаніе того, что происходитъ на землѣ. Какое чудесное, изумительное знаніе сообщалъ Онъ имъ, когда они находились еще на землѣ! Такъ, напр., пророковъ просвѣщалъ Онъ настолько, что они предвидѣли и знали будущее. Апостолу Петру открылъ онъ сердце Ананіи и Сапфиры (Дѣян. 5, 3, 9), апостола Павла восхитилъ до третьяго неба, гдѣ онъ слышалъ неизреченные глаголы (2 Кор. 12, 2). Если же Онъ такое знаніе сообщалъ имъ, когда они были еще на землѣ, то несравненно большее знаніе Онъ можетъ сообщить имъ на небѣ. Обращеніе грѣшника къ Богу есть дѣйствіе невидимое, внутреннее; но Самъ Спаситель свидѣтельствуетъ, что между ангелами на небѣ бываетъ великая радость и о единомъ грѣшникѣ кающемся (Лук. 15, 7). Если же такое вѣдѣніе даетъ Господь ангеламъ, которые также не всевѣдущи, то, безъ сомнѣнья, Онъ можетъ сообщить и святымъ знаніе нашихъ душевныхъ расположеній и нашихъ молитвъ къ нимъ.

Такимъ образомъ, ученіе нашей Церкви о почитаніи святыхъ оправдывается со всѣхъ сторонъ. Будемъ же, братіе, крѣпче любить ихъ и чаще обращаться къ нимъ въ своихъ молитвахъ, и это будетъ наилучшимъ нашимъ отвѣтомъ тѣмъ, которые нападаютъ на насъ. Воззовемъ изъ глубины душъ нашихъ и къ нынѣ чествуемому нами святому: св. благовѣрный княже Даніиле! Къ тебѣ припадаемъ съ усердною нашею молитвою и поклоненіемъ! Вѣруемъ, что ты слышишь въ Богѣ твоемъ, какъ мы ублажаемъ и величаемъ тебя, — видишь, какъ стекаемся къ ракъ твоей торжествовать твою память. Знаемъ, что намъ своими величаніями не увеличить

твоего небеснаго величїя и блаженства, и что единственное приращеніе, какое мы можемъ доставить твоему блаженству, есть то, чтобы доставить любви твоей радостъ нашего спасенїя. Вѣруемъ также, что молитва твоя, какъ молитва праведнаго, *многo можетъ* предъ благосердымъ Владыкою. Умоли же Господа Бога, *дивнаго во святыхъ Своихъ*, да ниспошлетъ Онъ намъ благодать Свою отъ святыхъ мощей твоихъ и да содѣлаетъ насъ способными принимать наставниковъ, *глаголавшихъ намъ слово Божїе*, и не насъ только, но да вразумить и тѣхъ несчастныхъ отщепенцевъ-сектантовъ, которые и сами не вѣруютъ въ нихъ и другихъ отвращаютъ отъ этой вѣры. Аминь.



Философія евангельской исторіи¹⁾.

Первый періодъ служенія Христова: лѣто Господне благопріятное.

И ходилъ Иисусъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ, и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ. И прошелъ о Немъ, слухъ по всей Сириі. (Мѡ. IV, 23—24.)

§ 23. Пройденный нами путь открылъ намъ всѣ элементы, изъ которыхъ составлялась жизнь Христа за время Его общественнаго служенія. Теперь остается показать, какъ эти элементы соединялись между собою, образуя въ соединеніи и послѣдовательности исторію Его служенія, закончившагося Его крестною смертью.

Разсмотримъ первый періодъ служенія Господа Иисуса Христа.

За это время, по словамъ евангелиста, уже приведеннымъ выше, „ходилъ Иисусъ по всей Галилеѣ, уча въ синагогахъ ихъ, и проповѣдуя евангеліе царствія, и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ“ (Мѡ. IV, 23).

Ученіе Господа за это время характеризуется преимущественно съ своей существенной стороны, оно почти еще не вошло въ водоворотъ исторіи, оно проявляется въ формѣ, наиболѣе соответствующей его существенному содержанію, а не отношенію къ нему народа. Онъ учить о томъ, въ чемъ состоитъ духовная жизнь, какъ „войти въ жизнь“, каковы ея законы. Его ученіе теперь является собственно еванге-

¹⁾ Продолженіе, см. 7-ю книгу.

ліемъ царствія Божія, благовѣстіемъ, радостною вѣстью. Онъ ублажаетъ нищихъ духомъ, плачущихъ, кроткихъ; Онъ призываетъ къ Себѣ труждающихся и обремененныхъ, чтобы успокоить, обѣщая имъ иго благое и бремя легкое. Этого общаго тона нисколько не нарушаетъ то, что Онъ указывалъ на гоненіе за правду царства Божія, — не нарушаетъ потому, что это путь, ведущій къ жизни, доставляющій радость и веселіе гонимымъ. Это было истинное благовѣстіе свободы духа не только отъ тѣхъ узъ, которыми опутываютъ его грѣхъ, нечистые помыслы, тяготѣніе къ землѣ, привязанность къ ея благамъ, но и отъ тѣхъ оковъ, которыми тяготѣлъ на немъ законъ, которыми стѣсняли его книжники и фарисеи, которыми удручали его преданія старцевъ. Онъ проповѣдывалъ блаженное для духа царство Божіе, въ которомъ ему свѣтло и радостно, Онъ принесъ на землю свободу и свѣтъ, Онъ распространялъ вокругъ Себя атмосферу, свободную отъ мученій братскаго гнѣва, отъ нечистотъ разврата, отъ стѣсненій клятвы предъ людьми, отъ терзаній мести и вѣшняго противленія злу, Онъ проповѣдывалъ блаженство любви, неосужденія и прощенія, свѣтлую радость благословленія враговъ и молитвы за гонителей, радость сыновняго богоподобія, Онъ призывалъ людей къ радостному служенію Богу въ глубинѣ духа, къ тому служенію, которое совершается не для того, чтобы видѣли люди, но которое дѣйствительно освобождаетъ человѣка отъ рабскаго и мучительнаго служенія маммонѣ и отъ мірскихъ заботъ, Онъ призывалъ людей къ всецѣлой сыновней преданности Богу, упованію на Него. Но, конечно, для тѣхъ, которые пристрастны къ мірскимъ благамъ, ученіе Господа Іисуса заключало въ себѣ много „скорбнаго“. Ублажая нищихъ и кроткихъ, онъ возвѣщалъ горе богатымъ, пресыщеннымъ, смѣющимся, почтеннымъ у людей. Много „скорбнаго“ содержало въ себѣ ученіе Его для обрядовой самоправедности книжниковъ и фарисеевъ. Онъ говорилъ, что сыны царствія должны превосходить своею праведностью праведность книжниковъ и фарисеевъ.

Раскрывая въ Своемъ ученіи сущность и законы вѣчной духовной жизни, Господь Іисусъ Христосъ за первый періодъ Своего служенія менѣе останавливалъ вниманіе Своихъ слушателей на Своемъ лицѣ. Конечно, нельзя сказать, что

въ это время Христось совсѣмъ не училъ о Своемъ месіанскомъ достоинствѣ. Достаточно указать на то, какъ Онъ училъ, чтобы было видно, что Онъ училъ всегда какъ Сынъ Божій. Онъ училъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники, такъ что всѣ дивились Его ученію. Съ такою именно властью Онъ, въ противоположность праведности книжниковъ и фарисеевъ, устанавливалъ новые законы духовной жизни. Онъ говорилъ: „вы слышали, что сказано древнимъ: не убивай, не прелюбодѣйствуй и пр., а Я говорю вамъ“... И Онъ давалъ новое ученіе с негнѣвлиности, душевномъ цѣломудріи и пр. Но при всемъ томъ, Онъ не спрашивалъ тогда слушателей: „за кого вы почитаете Меня? что вы думаете о Христѣ?“ Онъ не училъ настойчиво, что Онъ есть тотъ, о комъ „свидѣтельствуютъ писанія“. Онъ училъ о царствѣ Божіемъ, какъ объективномъ благѣ, а не о Мессіи, какъ Его основателѣ. Это находится въ связи съ тѣмъ, что Онъ запрещалъ исцѣленнымъ свидѣтельствовать о Себѣ.

Изъ дѣйствій Христа, въ которыхъ Его ученіе обнаруживалось со стороны своего существеннаго содержанія и которыя были „жестоки“ для іудейскаго славолубія и обрядовѣрія, къ этому времени относятся немногія: призваніе нѣкоторыхъ учениковъ, общеніе Его съ мытарами и грѣшниками и не соблюденіе Его учениками поста. По Евангелію Іоанна первыми учениками Господа Іисуса было двое изъ учениковъ Іоанна Крестителя, Андрей и, вѣроятно, самъ евангелистъ Іоаннъ. Андрей привелъ къ Іисусу своего брата Симона, котораго Онъ назвалъ Петромъ (т.-е. камнемъ). Затѣмъ былъ призванъ Филиппъ, изъ Виясаиды, изъ которой были Андрей и Петръ, а Филиппъ привелъ къ Іисусу Наанаила. Евангелисты Маркъ и Матей передаютъ, что призваніе Петра и Андрея, Іакова и Іоанна Зеведеевыхъ, которымъ Онъ далъ имя: сыны громовы, было первымъ дѣйствіемъ Господа Іисуса въ Галилеѣ, куда Онъ пришелъ, „послѣ того какъ преданъ былъ Іоаннъ“, а евангелистъ Лука повѣствуетъ, что при этомъ призваніи Петръ, по слову Христа, бывшаго въ его лодкѣ, закинулъ сѣти, при чемъ поймалось необычайное множество рыбы, чему Господь Іисусъ придалъ символическое значеніе, сказавъ Петру: „отнынѣ будешь ловить человѣковъ“. Какъ бы то ни было, ученики Господа были изъ простыхъ галилеянъ. Намъ не сообщается прямо, чтобы это

обстоятельство ставилось Господу въ упрекъ книжниками и фарисеями, особенно въ первое время Его служенія; однако, принимая во вниманіе все извѣстное о самогѣннѣ книжниковъ и фарисеевъ и особенно іерусалимскихъ іудеевъ, мы должны предположить, что галилейское происхождение Его собственное и Его учениковъ имѣло немаловажное значеніе въ исторіи отношеній къ Нему іудеевъ. По крайней мѣрѣ, іудеи говорили относительно Иисуса: „изъ Галилеи не приходитъ пророкъ“ (Іоан. VII, 52), едва ли не разумѣя вмѣстѣ съ учителемъ и Его учениковъ. Но прямо сообщается въ Евангеліи, что призваніе одного ученика, Маттея, изъ мытарей и вообще общеніе Господа съ мытарами и грѣшниками, а также несоблюденіе учениками іудейскихъ постовъ вызывало ропотъ книжниковъ и фарисеевъ.

§ 24. Начало чудесамъ (знаменіямъ) Иисусъ положилъ въ Канѣ Галилейской на бракѣ, на которомъ присутствовала Его Матерь и Онъ съ Своими учениками. Когда во время пиршества оказался угрожавшій новобрачнымъ позоромъ недостатокъ вина, „то Матерь Иисуса говоритъ Ему: вина нѣтъ у нихъ. Иисусъ говоритъ ей: что Мнѣ и тебѣ, жено? еще не пришелъ часъ Мой. Матерь Его сказала служителямъ: что скажетъ Онъ вамъ, то сдѣлайте“. Послѣ этихъ словъ Матери Онъ повелѣлъ служителямъ наполнить шесть водоносовъ водою, которая сдѣлалась хорошимъ виномъ. Таково было первое знаменіе Иисуса.

Извѣстно, какъ трудно объяснить отвѣтъ Господа Иисуса Христа Матери, и едва ли мы найдемъ у какого комментатора удовлетворительное объясненіе, а для насъ объясненіе обстоятельствъ перваго чуда имѣетъ особенный интересъ, какъ проба высказаннаго выше общаго взгляда на значеніе чудесъ Христа.

Христосъ творилъ чудеса по вѣрѣ людей. Уже Его первое чудо породило вѣру въ Него (Іоан. II, 11), она вызвала новыя чудеса¹⁾, которыя умножали вѣру, и такъ умножалось число чудесъ (ср. Мѣ. IV, 23—25). Но чья же вѣра предшествовала Его чудесамъ? по чьей вѣрѣ сотворилъ Онъ первое чудо? По вѣрѣ Матери: таково Ея значеніе въ исторіи

¹⁾ Знаменательно, что въ Галилеѣ слѣдующее чудо было сотворено Иисусомъ въ Канѣ Галилейской, „гдѣ Онъ претворилъ воду въ вино“ (Іоан. IV, 46).

общественнаго служенія Ея Сына. Что Она, „сохранявшая въ сердцѣ Своемъ“ все, что знала о рожденіи Сына и Его возрастаніи (Лук. II, 19. 51); возымѣла, послѣ свидѣтельства Іоаннова, вѣру въ Сына, это легко понять. Но была ли эта вѣра Ея тою совершенною вѣрою, съ которою Она стояла при крестѣ Сына, когда „оружіе прошло Ея душу“? Нужно полагать, что нѣтъ. До крестныхъ страданій Сына, Она иногда, по выраженію св. Іоанна Златоустаго, „неблаговременно безпокоила Его“¹⁾. Такъ было въ томъ случаѣ, когда Она вмѣстѣ съ Его братьями искала Его и когда Онъ сказалъ: кто мать Моя? и кто братья Мои? и добавилъ, указавъ рукою на учениковъ: вотъ мать Моя и братья Мои (Мѡ. XII, 46—50; Мр. III, 31; Лук. VIII, 19; ср. Мр. III, 21)²⁾. Такъ и на бракѣ въ Канѣ „Марія думала, — по словамъ св. Ефрема Сиріина, — что причиною Его чудесъ служить то, чтобы стяжать Себѣ славу и честь у толпы іудейской“. Этотъ Ея „рассчетъ“ и „помысль“ не соотвѣтствовали дѣйствительному теченію жизни Христовой³⁾. Однако Она вѣровала, и по вѣрѣ Ея Онъ не могъ не сотворить чуда. Знаменательно, что отвѣтъ Христа: „еще не пришелъ часъ Мой“ не поощрялъ желанія Матери; все же Она, послѣ такого отвѣта, повелѣла служителямъ дѣлать, что Онъ скажетъ. Это показываетъ постоянство и силу Ея вѣры. Итакъ, Ему надлежало, по силѣ Ея вѣры, положить начало чудесамъ. Но начало вело къ концу, чудеса приготавливали Чудотворцу крестную смерть, первое чудо напоминало о смертномъ „часѣ“⁴⁾. Впослѣдствіи, съ приближеніемъ этого часа, душа Его возмущалась (Іоан. XII, 27);

¹⁾ На ев. Іоанна бесѣда 84.

²⁾ Этотъ случай показываетъ, что „безъ добродѣтели нѣтъ никакой пользы и Христа носить во чревѣ, и родить этотъ дивный плодъ. Что особенно видно изъ словъ Христа: кто мать Моя? Это говоритъ Онъ не потому, чтобы стыдился Матери Своей, или отвергалъ, что Она родила Его; но этимъ желалъ Онъ показать, что отъ сего нѣтъ Ей пользы, если Она не исполнитъ всего должнаго. Въ самомъ дѣлѣ поступокъ Ея происходилъ отъ излишней ревности къ правамъ Своимъ. Ей хотѣлось показать народу Свою власть надъ Сыномъ, о которомъ Она еще не думала высоко, а потому и пришла не во-время. Итакъ, смотри, какая неосмотрительность со стороны Ея и братьевъ!“ и пр. Ев. Іоанна Злат. бесѣда на Ев. Мѡ. 44.

³⁾ Св. Ефрема Сиріина Толкованіе на четвероев., гл. 5.

⁴⁾ О „часѣ“ Христа, „часѣ“ Его см. Іоан. VII, 30; VIII, 20; XII, 23—27; XVII, 1.

предъ наступленіемъ его, Онъ испыталъ тяжелое геесиманское бореніе. Но уже и теперь, въ Канѣ Галилейской, желаніе Матери, чтобы Онъ положилъ начало чудесамъ, представило Ему этотъ часъ, такъ какъ первое чудо было началомъ пути, который привелъ Его къ крестной смерти. Не зная этой тайны служенія Своего Сына, Матерь, желая отъ Него чуда, не сознательно желала Ему того же, что приготовили Ему враги. „Чт) Мнѣ и тебѣ, жено? еще не пришелъ часъ Мой“, отвѣтилъ ей Господь. Выраженіе „чт) Мнѣ и Тебѣ“ (*τί ἐμοὶ καὶ σοί*) употребительное въ библейскомъ языкѣ: это обычное обращеніе того, на кого нападаютъ, къ своему врагу, — обращеніе, въ которомъ выражается просьба о помилованіи¹⁾. „Ты Мнѣ, Сама того не зная, желаешь смерти, а часъ Моей смерти еще не пришелъ“, такъ отвѣтилъ Господь Матери. Прежде словъ двѣнадцатилѣтняго отрока Иисуса Иосифъ и Матерь Его „не поняли“ (Лук. II, 50). Очевидно, тѣ же было и теперь. И Господь сотворилъ первое чудо.

§ 25. Черезъ нѣсколько дней послѣ этого Иисусъ пришелъ въ Иерусалимъ на праздникъ Пасхи. Хотя Онъ и началъ уже Свое служеніе чудомъ въ Канѣ Галилейской²⁾, хотя первый періодъ Его служенія былъ приуроченъ Имъ къ Галилеѣ, однако Ему надлежало торжественно открыть Свое служеніе въ Иерусалимѣ, какъ центрѣ іудейства, потому что тамъ Ему нужно было и смерть принять, такъ какъ „невозможно проку погибнуть внѣ Иерусалима“ (Лук. XIII, 33). Открывъ здѣсь торжественно Свое служеніе, Онъ потомъ совершалъ его первый періодъ въ Галилеѣ, но уже и галилейская Его дѣятельность протекала на глазахъ возбужденнаго Иерусалима, который зорко слѣдилъ за Нимъ, постепенно усиливая свою бдительность.

Какими же дѣйствіями открылъ Господь Свое служеніе въ Иерусалимѣ? Онъ здѣсь совершилъ очищеніе храма про-

¹⁾ Не приводя примѣровъ изъ ветхаго завѣта, укажемъ на новозавѣтные примѣры. Нечистые духи, изгоняемые Христомъ, обращались къ Нему съ этими словами: „что намъ и Тебѣ (*τί ἡμῖν καὶ σοί*), Иисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ“ (Мр. I, 24; Лук. IV, 34; также Мс. VIII, 29; Мр. V, 7; Лук. VIII, 28). Когда Пилать судилъ Христа, жена его послала ему сказать: *μηδέν σοι καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ* — ничтоже тебѣ и праведнику тому, т.-е. не дѣлай ничего праведнику тому“ (Мс. XXVII, 19).

²⁾ Въ тѣсномъ кругу родственниковъ и немногихъ учениковъ.

рочески-вдохновеннымъ изгнаніемъ изъ него торговцевъ жертвенными животными и мѣновщиковъ денегъ, дѣлавшихъ домъ Божій домою торговли, и творилъ чудеса. Изгнаніе торговцевъ изъ храма имѣло символическое значеніе. Это было обращенное къ іудеямъ требованіе нравственнаго очищенія, духовнаго возрожденія, въ виду приближенія царства Божія, о наступленіи котораго свидѣтельствовали чудеса, вызвавшія въ іудеяхъ вѣру (Іоан. II, 23). Это требованіе, выраженное символическимъ очищеніемъ храма, должно было сопровождаться необычайнымъ дѣйствіемъ на Іерусалимъ, въ которомъ утверждались корни теократическаго обрядовѣрія и самоправедности іудеевъ. Насколько вниманіе ихъ было привлечено чудесами, настолько же была возбуждена ихъ пытливость значеніемъ символа. Собственно заключавшееся въ немъ требованіе они, нужно полагать, понимали¹⁾; но для нихъ, вслѣдствіе ихъ національной гордости и обрядовой самоправедности, было не ясно, къ чему приведетъ это обращенное къ нимъ требованіе. И они спрашивали Христа: *τί σημεῖον δεῖχνύεις ἡμῖν, ὅτι ταῦτα ποιεῖς*²⁾ — какое знаменіе показываешь Ты намъ тѣмъ, что это дѣлаешь? что это значить? къ чему это клонится? Въ отвѣтъ имъ Іисусъ сказалъ о храмѣ тѣла Своего: „разрушьте храмъ сей, и Я въ три дня воздвигну его“, убейте Меня, и Я воскресну. Соединеніе чудесъ, которыя творилъ Христосъ, съ требованіемъ отъ іудеевъ духовнаго возрожденія, — вотъ что привело Его на крестъ. Это символическое значеніе очищенія храма изъяснено Господомъ въ бесѣдѣ съ Никодимомъ.

Хотя іудеи не поняли отвѣта Христа, однако дѣйствія Его возбудили въ іудеяхъ чрезвычайно тревожное вниманіе къ Нему: обращала на себя ихъ вниманіе прежде всего Его чудотворная сила, тогда какъ Іоаннъ не сотворилъ никакого чуда (Іоан. X, 41). Въ виду ожиданій времени, возбужденныхъ до послѣдней степени проповѣдью Іоанна, у нихъ невольно возникалъ вопросъ: не это ли Мессія? Вопросъ былъ тревожный, потому что Іисусъ при первомъ появленіи въ Іерусалимѣ дѣйствовалъ по отношенію къ іудейскому обрядо-

1) Символь былъ слишкомъ нагляденъ и краснорѣчивъ.

2) Выраженіе вполне отличное отъ Іоан. VI, 30: *τί ποιεῖς ὃν σημεῖον, ἵνα ἰδωμεν καὶ πιστεύσωμεν σοι* — что Ты дѣлаешь знаменіемъ, чтобы мы увидѣли и повѣрили Тебѣ?

вѣрю вызывающимъ образомъ, не подтверждая привилегій іудеаго народа. Нужно было тщательно изслѣдовать намѣренія этого лица, — и вотъ начальники іудейскіе, боясь идти къ свѣту открыто, посылаютъ къ Нему тайно, ночью, Никодима, одного изъ своей среды¹⁾.

Придя къ Іисусу, Никодимъ сказалъ Ему: „Равви! мы знаемъ, что Ты учитель, пришедшій отъ Бога, ибо такихъ чудесъ, какія Ты творишь, никто не можетъ творить, если не будетъ съ нимъ Богъ“. Вотъ каково было непосредственное впечатлѣніе на іудеевъ отъ дѣлъ Іисуса Христа, вотъ какое они сдѣлали Ему признаніе! Отнынѣ это сознаніе не можетъ угаснуть въ ихъ душѣ; какія бы другія, противныя этому сознанію, мысли и чувства ни овладѣвали впоследствии ихъ душою, — всѣ ихъ позднѣйшія враждебныя дѣйствія противъ Христа должны быть разсматриваемы въ отношеніи къ этому сознанію, такъ что они сознательно возненавидѣли Его, „по доброй волѣ поступили съ Нимъ злонамѣренно“²⁾.

Въ бесѣдѣ съ Никодимомъ Христосъ раскрылъ этому посланному іудеевъ планъ Своихъ отношеній къ іудеямъ. Онъ требуетъ отъ нихъ духовнаго возрожденія, предсказываетъ въ связи съ этимъ о Своей смерти и уясняетъ истину суда надъ іудеями, обличая ихъ въ ненависти къ свѣту. Это, если можно такъ выразиться, программа служенія Христа, и эта программа, нужно думать, въ точности была передана Никодимомъ начальникамъ іудейскимъ.

§ 26. Открывъ такимъ образомъ Свое служеніе въ Іерусалимѣ, Іисусъ Христосъ пошелъ въ Галилею, потому что характеру перваго періода Его служенія болѣе соотвѣтствовала Галилея, чѣмъ Іудея.

Надежало же Ему проходить чрезъ Самарію. Здѣсь, близъ города Сихаря, у колодезя Іаковлева, Господь имѣлъ бесѣду съ самарянкой женщиной, пришедшей почерпнуть воды. Онъ спросилъ у нея пить, а когда она выразила удивленіе, что

¹⁾ У Іоан. XIX, 38—39 объ Іосифѣ изъ Аримаеи сказано, что онъ былъ тайный ученикъ Іисуса изъ страха отъ іудеевъ, а о Никодимѣ, приходившемъ къ Іисусу ночью, этого не сказано: очевидно, онъ приходилъ ночью не изъ страха предъ іудеями, и Іоан. III, 20 относится ко всѣмъ начальникамъ.

²⁾ Св. Іоанна Злат. на ев. Іоанна бесѣда 68, хотя не въ психологическомъ смыслѣ, а съ точки зрѣнія совершеннаго знанія истины іудси „не знали, что дѣлали“ (Лук. XXIII, 34).

Онъ, будучи іудеемъ, вступаетъ вопреки обычаю въ общеніе съ самарянкою, Онъ общается ей дать такую живую воду, которая навсегда утоляетъ жажду и становится въ принявшемъ ее источникомъ воды, текущей въ жизнь вѣчную. Женщина поняла это чувственно, и просила у Него дать ей чудесную воду. Но Господь, открывая ея порочную семейную жизнь, пробуждаетъ въ ней совѣсть, возводитъ ея вниманіе къ предметамъ религіознымъ, затѣмъ раскрываетъ ей возвышенное ученіе о поклоненіи Богу духомъ и истиною и, наконецъ, возвѣщаетъ ей, что Онъ — ожидаемый самарянами, какъ и іудеями, Мессія. Женщина увѣровала (Іоан. IV, 29—39) въ Него, идетъ въ городъ и призываетъ жителей; тѣ пришли, просили Господа побыть у нихъ, и многіе изъ нихъ увѣровали въ Него по Его слову.

Этѣ пребываніе Господа въ Самаріи въ высшей степени замѣчательно тѣмъ, что женщина не потребовала настойчиво отъ Него чуда, повѣрила въ Него ради той истины, которую Онъ ей открылъ, и многіе самаряне увѣровали въ Него только по слову Его. Это была истинная и спасительная вѣра; здѣсь была готовая жатва, и мы знаемъ, какіе плоды пожали здѣсь впослѣдствіи апостолы (Дѣян. VIII). Этотъ случай вѣры самарянъ опровергаетъ самымъ нагляднымъ образомъ мнѣніе, что будто безъ чудесъ люди не повѣрили бы во Христа. Безъ чудесъ не хотѣли вѣровать во Христа только іудеи. И особенно вѣра самарянъ замѣчательна по сравненію съ невѣріемъ іудеевъ. По словамъ св. Іоанна Златоуста, іудеи „и послѣ чудесъ остаются неисправимы, а самаряне и безъ чудесъ показали великую вѣру въ Него; и то именно составляетъ ихъ честь, что безъ чудесъ увѣровали“¹⁾. Такую вѣру Самъ Христосъ оцѣнилъ высоко, — она доставила Ему большое утѣшеніе. Когда Онъ бесѣдовалъ съ самарянкою, апостолы отлучались за покупкой пищи и, возвратившись, предлагали Ему ѣсть; но Онъ отвѣтилъ имъ: „у Меня есть пища, которой вы не знаете, — творить волю Пославшаго Меня и совершить дѣло Его“ (ст. 32—33). Сказавъ это, Онъ восторженно указалъ ученикамъ на толпы самарянъ, шедшихъ къ Нему по слову женщины, — на эти „поблѣвшія нивы“.

¹⁾ На ев. Іоанна бесѣда 35.

Самаряне представляли собою плодоносную почву для проповѣди. Но если такъ, то почему Онъ не остался въ Самаріи больше двухъ дней? почему Онъ не основалъ здѣсь Церкви, — перваго общества Своихъ учениковъ, но предоставилъ апостоламъ въ послѣдствіи пожать здѣсь то, надъ чѣмъ они не трудились? На этотъ вопросъ евангелистъ отвѣчаетъ такъ: „По прошествіи двухъ дней, Господь вышелъ отсюда, и пошелъ въ Галилею, ибо Самъ Онъ свидѣтельствовалъ, что пророкъ не имѣетъ чести въ своемъ отечествѣ“ (ст. 43—44). Когда было сказано, что Иисусъ изъ Іудеи пошелъ въ Галилею (ст. 3), то здѣсь Галилея противопоставляется Іудеѣ; но когда объясняется, почему Онъ изъ Самаріи пошелъ въ Галилею, то въ этомъ случаѣ Галилея разумѣется хотя прежде Іудеи, но не въ отличіе отъ Іудеи, а въ ихъ общей противоположности Самаріи. Итакъ, Христосъ пошелъ изъ Самаріи къ іудеямъ, и именно сначала въ Галилею, для того чтобы испытать ихъ противодѣйствіе и пострадать отъ нихъ. Какой смыслъ имѣла Его борьба съ ихъ противодѣйствіемъ, объ этомъ сказано выше. Съ мнѣніемъ тѣхъ толковниковъ, которые отечествомъ Христа называютъ Іудею, а не Галилею, и которые въ приведенныхъ словахъ евангелиста видятъ объясненіе того, почему Онъ вышелъ изъ Іудеи въ Галилею, т.-е. относятъ „неимѣніе чести въ отечествѣ“ къ бывшему пребыванію Иисуса Христа въ Іудеѣ, а не къ ожидавшему Его приему у галилеянъ, — съ этимъ мнѣніемъ нельзя согласиться, потому что евангелистъ объясняетъ не то, почему Господь изъ Іудеи пошелъ въ Галилею (ст. 3), а то, почему Онъ не остался въ Самаріи (ст. 43). Кромѣ того, стоитъ внѣ сомнѣнія, что отечество Иисуса Христа была Галилея, а не Іудея, и ближайшимъ образомъ Назаретъ, такъ что слова евангелиста Іоанна отсылаютъ къ событію сверженія Христа съ горы назаретянами, рассказанному у евангелиста Луки (IV, особ. ср. ст. 24: „никакой пророкъ ни принимается въ своемъ отечествѣ“). Но слѣдующія слова евангелиста Іоанна какъ будто подтверждаютъ приведенное мнѣніе: „Когда пришелъ Онъ въ Галилею, то галилеяне приняли Его, видѣвъ все, что Онъ сдѣлалъ въ Іерусалимѣ въ праздникъ; ибо и они ходили на праздникъ“ (IV, 45). Однако въ этихъ словахъ не то одно останавливаетъ на себѣ всецѣлое вниманіе, что галилеяне при-

няли Его, а то, что они приняли Его только ради чудесъ, въ отличіе отъ самарянъ, принявшихъ Его безъ чудесъ. „Самаряне оказываются лучшими галилеянъ. Ибо самаряне приняли Его по одному свидѣтельству жены, а галилеяне тогда уже, когда увидѣли сотворенныя Имъ чудеса“¹⁾. Вслѣдъ за приведенными словами евангелистъ повѣствуетъ о новомъ пребываніи Христа въ Канѣ Галилейской, когда Онъ сказалъ царедворцу скорбныя слова: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“ (ст. 48). Такое отношеніе къ чудесамъ Христа въ Галилеѣ и Иудеѣ и было причиною гоненій на Него. Впрочемъ, это гоненіе на Христа открылось не сразу по пришествіи Его въ Галилею, а только впоследствии, и въ частности сверженіе Христа назаретянами было позднѣе²⁾. Теперь же галилеяне приняли Его ради чудесъ. Принятіе ради чудесъ было необходимо въ исторіи отношеній Христа къ іудеямъ, чтобы потомъ перейти въ ихъ ненависть къ Нему. Вотъ для такого-то радостнаго ради чудесъ приѣма Іисуса Христа болѣе была способна жизнерадостная, населенная простецами, Галилея, чѣмъ Іудея книжниковъ и фарисеевъ, гдѣ развязка послѣдовала бы скорѣе, безъ полного раскрытія отношеній Христа къ іудеямъ.

§ 27. Совершеніемъ второго чуда въ Канѣ Галилейской — исцѣленіемъ сына царедворца, пришедшаго ко Христу изъ Капернаума, начинается рядъ многочисленныхъ чудесъ, со-

1) Св. Іоанна Злат. бесѣда на ев. Іоанна 35.

2) Во введеніи высказано, что нѣтъ возможности восстановить строго историческую, объективную, послѣдовательность евангельскихъ событій. Въ этомъ дано основаніе руководиться въ вопросѣ о послѣдовательности ихъ соображеніями относительно существенной связи событій. Однако это не значитъ, чтобы мы могли совершенно произвольно переставлять евангельскія событія. Давая шліяііе этимъ соображеніямъ на послѣдовательность только такихъ событій, для которыхъ не указывается въ евангеліяхъ несомнѣнной послѣдовательности и относительно которыхъ нѣтъ согласія среди ученыхъ богослововъ, мы однако и въ этихъ случаяхъ можемъ сослаться каждый разъ на авторитетъ, хотя и не будемъ этого дѣлать. Если бы кому пришла охота упрекнуть насъ въ „философскомъ“ произволѣ, то пусть онъ сначала потребуетъ строгаго отчета у „объективныхъ“ историковъ и добросовѣстно сравнитъ, у кого больше произвола.

Въ частности по отношенію къ исторіи въ Назаретѣ (Лук. IV) мы можемъ сослаться на В. Гречу деви ча „Обзоръ четвероевангелія“, ч. II, стр. 12—13, хотя въ „Дополнительныхъ примѣчаніяхъ“, стр. 9—19, онъ уже мнѣяетъ свое мнѣніе, что еще разъ доказываетъ, что по этимъ вопросамъ нѣтъ ни у кого точвы подъ ногами.

вершонныхъ Иисусомъ Христомъ въ это пребываніе въ Галилеѣ. Онъ переселился въ Капернаумъ, вѣроятно, въ домъ Петра; отсюда Онъ посѣщаль „другіе города“. Изъ чудесъ за это время упоминаются у евангелистовъ¹⁾: исцѣленіе тещи Петра въ его домѣ; исцѣленіе множества больныхъ и бѣсноватыхъ въ этотъ же день; исцѣленіе въ одномъ городѣ прокаженнаго²⁾; при возвращеніи въ Капернаумъ исцѣленіе слуги сотника³⁾; затѣмъ воскрешеніе сына наинской вдовы⁴⁾; при новомъ возвращеніи въ Капернаумъ исцѣленіе разслабленнаго; затѣмъ, послѣ призванія Маттея, исцѣленіе женщины, страдавшей кровотеченіемъ; воскрешеніе дочери Іаира; исцѣленіе двухъ слѣпыхъ⁵⁾, и множество другихъ, не указанныхъ по имени, исцѣленій.

Какой характеръ имѣли чудеса Иисуса Христа за это время? Это были, собственно, благодѣянія, впечатлѣніе отъ которыхъ на народъ ничѣмъ не ослаблялось. Видя чудеса Иисуса Христа, народъ долженъ былъ говорить: „все хорошо дѣлаетъ, и глухихъ дѣлаетъ слышащими и нѣмыхъ говорящими“. Когда Онъ уходилъ отсюда, жители удерживали Его, а когда возвращался, народъ принималъ Его, потому что всѣ ожидали Его (Лук. IV, 42; VIII, 40). Согласно словамъ пророка, Онъ благовѣствовалъ нищимъ, исцѣлялъ сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывалъ плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпускалъ измученныхъ на свободу, проповѣдывалъ лѣто Господне благоприятное (Ис. LXI, 1—2). Когда впоследствии Онъ прочиталъ эти слова пророка въ синагогѣ и сказалъ народу: „нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами“, то всѣ засвидѣтельствовали Ему это (Лук. IV, 17—22)⁶⁾.

Какъ ученіе Христа, такъ и чудеса Его проявлялись въ это время съ своей существенной стороны, они служили

1) Объ исцѣленіи въ субботу бѣсноватаго Мр. I, 23—28, Лук. IV, 33—37 и объ исцѣленіи гадаринскихъ бѣсноватыхъ будетъ сказано ниже.

2) Ев. Луки.

3) Ев. Мѣ. и Луки.

4) Ев. Луки.

5) Ев. Мѣ.

6) Въ этомъ отношеніи примѣчательно первое чудо Христа, обращеніе воды въ вино на веселіе пиршествовавшихъ, это *Luxuswunder*, какъ выражается Strauss, въ которомъ ярко выразился общій характеръ чудотворной дѣятельности Христа за первый періодъ.

выраженіемъ или символомъ наступавшаго царствія Божія (Ис. XXXV, 5 сл.). Все, что говорилъ и дѣлалъ Христосъ въ это время, было однимъ комментариемъ первыхъ словъ Его проповѣди: „покайтесь, ибо приблизилось царство небесное“. Чудеса были знаменіемъ царства Божія.

Это значеніе благотворительныхъ чудесъ Иисуса Христа усиливалось двумя обстоятельствами — многочисленностью ихъ и тою быстротою, готовностью, съ которою они совершались. О массовыхъ исцѣленіяхъ, совершенныхъ Господомъ Иисусомъ, и о впечатлѣніи, которое они производили на іудеевъ, мы уже говорили; теперь намъ остается замѣтить, что такія исцѣленія совершались преимущественно въ первый періодъ служенія Христа (Мѡ. IV, 23—25; VIII, 16; IX, 35 пар.). Изъ отдѣльныхъ же чудесъ, о которыхъ повѣствуется въ евангеліяхъ, видно, что они совершались въ это время Господомъ Иисусомъ съ замѣчательною готовностью, быстротою¹⁾. Такъ, когда Онъ былъ въ Канѣ, къ Нему пришелъ изъ Капернаума царедворецъ и просилъ Его прійти и исцѣлить сына его, который былъ при смерти. Иисусъ сказалъ ему: „вы не увѣруете, если не увидите знаменій и чудесъ“. Но царедворецъ имѣлъ вѣру, которая питалась любовью къ сыну и страхомъ за него. „Господи,— сказалъ онъ,— прійди, пока не умеръ сынъ мой“. „Пойди, сынъ твой здоровъ“, отвѣтилъ Господь, и исцѣленіе дѣйствительно совершилось заочно. Такъ же совершались другія исцѣленія. Пришедши въ домъ Петра, Иисусъ увидѣлъ тещу его, лежащую въ горячкѣ. И коснулся руки ея, и горячка оставила ее; она встала и служила имъ. Подошелъ къ Нему прокаженный и, кланяясь Ему, сказалъ: „Господи! если хочешь, можешь меня очистить“. Иисусъ, простерши руку, коснулся его и сказалъ: „хочу, очистишься“. И онъ тотчасъ очистился отъ проказы. Въ Капернаумѣ подошелъ къ Иисусу сотникъ и просилъ Его исцѣлить слугу, лежавшаго въ расслабленіи. Иисусъ говоритъ ему: „Я прійду и исцѣлю его“. Но сотникъ считалъ себя недостойнымъ, чтобы Господь вошелъ въ домъ его; по его вѣрѣ, достаточно было бы Господу сказать одно слово, чтобы больной выздоровѣлъ. Господь удивился такой вѣрѣ сотника, какой

¹⁾ Это обстоятельство будетъ еще разъ опѣнено ниже, въ § 39.

Онъ не нашель и въ Израилѣ, и предсказаль, что въ царствѣ Божіемъ съ Авраамомъ, Исаакомъ и Иаковомъ возягутъ язычники, а евреи — природные сыны царства — будутъ извержены вонъ. Затѣмъ Иисусъ сказалъ сотнику: „иди, и, какъ ты вѣровалъ, да будетъ тебѣ“. И выздоровѣль слуга его въ тотъ часъ. Когда Господь Иисусъ подходилъ къ воротамъ Наина, выносили умершаго, единственнаго сына у матери, а она была вдова. Увидѣвъ ее, Онъ сжалился надъ нею, сказалъ ей: „не плачь“ и, подошедъ, остановилъ несшихъ одръ, потомъ воззвалъ къ умершему: „Юноша! тебѣ говорю, встань“. Мертвый поднялся и сталъ говорить, и отдалъ его Иисусъ матери его. Когда Иаиръ, начальникъ синагоги, усиленно попросилъ Его исцѣлить больную дочь, Господь Иисусъ всталъ и пошелъ за нимъ. Во время ихъ пути больная умерла; Иаиру сказали, чтобы онъ не утрудялъ понапрасну Учителя, но Иисусъ, услышавъ это, сказалъ ему: „не бойся, только вѣруй, и спасена будетъ“. Пришедъ къ дому, Онъ выгналъ вонъ всѣхъ плакавшихъ объ умершей, говоря, что она не умерла, но спитъ, такъ что смѣялись надъ Нимъ; позволивъ быть съ Собою только Петру, Иакову и Иоанну и родителямъ умершей, Онъ вошелъ въ домъ, взявъ ее за руку, сказавъ: „дѣвица, встань“. И она встала. По пути къ дому Иаира Господь исцѣлилъ одну женщину, страдавшую кровотеченіемъ двѣнадцать лѣтъ: она, подошедъ сзади, прикоснулась къ краю одежды Его, говоря про себя: „если только прикоснусь къ одеждѣ Его, выздоровѣю“. Такъ и было. Тотчасъ она исцѣлилась отъ болѣзни. Въ то же время Иисусъ почувствовалъ Самъ въ Себѣ, что вышла изъ Него сила, и Онъ спросилъ: „кто прикоснулся къ Моей одеждѣ?“ Тогда женщина призналась во всемъ, и Господь сказалъ ей: „вѣра твоя спасла тебя; иди въ миръ“. — Послѣ воскрешенія дочери Иаира, двое слѣпыхъ слѣдовали за Иисусомъ, крича: „помилуй насъ, Иисусъ, сынъ Давидовъ“, — и вошли за Нимъ въ домъ. Онъ спросилъ ихъ: „вѣруете ли, что Я могу это сдѣлать?“ Они говорятъ Ему: „ей, Господи“. Тогда Онъ коснулся глазъ ихъ и исцѣлилъ ихъ.

Мы должны отмѣтить еще одну черту въ чудесахъ Господа Иисуса за первый періодъ Его служенія. Какъ въ ученіи Своемъ Онъ въ это время не останавливалъ преимущественно вниманія слушателей на Своемъ лицѣ, такъ и въ

чудесахъ Своихъ Онъ не выставлялъ на видъ полного значенія Своего лица для царства Божія. Творя многочисленныя чудеса безъ всякой медлительности, Онъ Самъ, какъ чудотворецъ, оставался какъ бы въ тѣни. Это оказалось уже въ самой многочисленности чудесъ и въ быстротѣ ихъ совершенія, а особенно въ исцѣленіяхъ отъ одного прикосновенія къ Нему. Такъ исцѣлилась кровоточивая женщина. И это не былъ единственный случай. По словамъ евангелиста Луки, „весь народъ искалъ прикоснуться къ Нему: потому что отъ Него исходила сила, и исцѣляла всѣхъ“ (VI, 19 пар.). Если же исходившею изъ Него силою народъ могъ пользоваться „безъ Его свѣдѣнія и соизволенія“¹⁾, то Онъ являлся въ Своихъ чудесахъ скорѣе проводникомъ божественной силы, чѣмъ ея распорядителемъ. Въ приведенныхъ словахъ евангелиста Луки съ этимъ именно поставлена въ прямую связь многочисленность чудесъ Христа. Но эта же связь многочисленности чудесъ Христа и быстроты ихъ совершенія съ исходившею изъ Него силою можетъ быть установлена такимъ разсужденіемъ: если въ однихъ случаяхъ силою Христа могли пользоваться безъ Его свѣдѣнія и соизволенія, то не было основаній въ другихъ случаяхъ медлить съ чудотвореніями; подъ условіемъ вѣры, которая, конечно, была и въ кровоточивой женщинѣ и въ подобныхъ ей. Многочисленность исцѣленій и готовность, съ которою они совершались Господомъ, указываютъ на Его согласіе, чтобы такъ смотрѣли на Его чудеса, т.-е. чтобы Его лицо скрывалось за Его чудесами. Съ этимъ же въ связи стоитъ то обстоятельство, что Онъ запрещалъ исцѣленнымъ разглашать о Себѣ. Это тѣмъ болѣе замѣчательно, что въ Самаріи, гдѣ Христосъ не сотворилъ ни одного чуда, Онъ ясно провозгласилъ Себя Мессіей; а въ Галилеѣ, гдѣ Онъ творилъ многочисленныя чудеса, Онъ запрещалъ исцѣленнымъ возвѣщать о Себѣ. Очевидно, нужно было народу, среди котораго долженъ былъ послѣдовать Его исходъ, дать сначала возможность отнестись къ Его ученію и дѣламъ съ совершенною свободою, безъ необходимости устанавливать свое отношеніе лично къ Нему, — возможность опредѣлить свое отношеніе къ царству Божію, какъ несомнѣнному благу. Царство Божіе наступило: счи-

1) Какъ выражается митр. Филаретъ, „Слова и рѣчи“, I, 74—76; II, 202—203.

таеть ли его человѣкъ дѣйствительнымъ и единственнымъ благомъ? желаетъ ли онъ его всѣмъ сердцемъ и всѣми помыслами, или нѣтъ? „Покайтесь, ибо приблизилось царствіе Божіе“.

Подъ указанную характеристику, повидимому, не подходитъ одно изъ сотворенныхъ въ это время чудесъ Господа Иисуса — исцѣленіе разслабленнаго въ Капернаумѣ. Принесшіе этого больного не могли войти въ домъ, въ которомъ находился Иисусъ, за множествомъ народа, наполнявшаго и окружавшаго домъ; поэтому они сквозь кровлю опустили его съ постелею къ ногамъ Иисуса. Онъ, видя вѣру ихъ, говорить разслабленному: „Чадо! прощаются тебѣ грѣхи твои“. Сидѣвшіе тутъ книжники и фарисеи сочли Его слова богохульствомъ, такъ какъ только „Богъ одинъ можетъ прощать грѣхи“. Но Господь Иисусъ сказалъ имъ: „для чего вы мыслите худое въ сердцахъ вашихъ? Ибо чтò легче сказать: прощаются тебѣ грѣхи, или сказать: встань и ходи? Но чтобы вы знали, что Сынъ человѣчскій имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи, (тогда говорить разслабленному:) встань, возьми постелю твою, и иди въ домъ твой“. И онъ всталъ, взявъ постель свою, и пошелъ въ домъ свой. Это исцѣленіе Иисусъ совершилъ какъ бы для доказательства Своей славы, Своей власти прощать грѣхи. Но чтобы правильно оцѣнить значеніе этого событія, нужно имѣть въ виду, что власть Сына человѣческаго прощать грѣхи совпадала съ принятіемъ Имъ на Себя грѣховъ и немощей людскихъ, что Сынъ человѣчскій имѣетъ эту власть въ Своемъ униженіи¹⁾. Конечно, этимъ обстоятельствомъ подрывается то мнѣніе, что будто Иисусъ на первое время совсѣмъ не училъ о Своемъ лицѣ: въ виду его можно только сказать, что Онъ преимущественнаго вниманія Своихъ слушателей не оставивалъ на Своемъ лицѣ; но, во всякомъ случаѣ, проявленіе власти прощать грѣхи не было страннымъ въ основномъ содержаніи Его проповѣди, но вполне подходило къ Его призыву: „Покайтесь, ибо приблизилось царствіе Божіе“.

Достойно особаго примѣчанія, что за проявленіемъ власти Сына человѣческаго прощать грѣхи въ исцѣленіи разслабленнаго послѣдовало призваніе Маттея, — обстоятельство,

¹⁾ Ср. § 13; также „Уничиженіе Господа нашего Иисуса Христа“, стр. 183—187.

которое неопровержимо свидѣтельствуешь, что власть Сына человеческого прощать грѣхи совпадала съ Его уничиженіемъ, съ принятіемъ Имъ на Себя грѣховъ. Всѣ три евангелиста, повѣствующіе о призваніи въ апостолы мытаря Маттея, выставляютъ на видъ, что оно было вслѣдъ за исцѣленіемъ капернаумскаго разслабленнаго. Призваніе же Маттея замѣчательно не только тѣмъ, что онъ самъ былъ мытарь, а мытари, т.-е. сборщики пошлинъ въ пользу ненавистной римской власти, у евреевъ приравнивались къ грѣшникамъ, но и тѣмъ, что оно вообще обнаружило общеніе Христа Иисуса съ мытарями и грѣшниками, такъ какъ Маттеей сдѣлалъ въ домъ своею для Иисуса и Его учениковъ большое угощеніе, на которомъ присутствовали во множествѣ мытари и грѣшники. Это общеніе Иисуса и Его учениковъ съ людьми отверженными и вызвало со стороны фарисеевъ и книжниковъ негодованіе, на которое Онъ отвѣтилъ: „не здоровые имѣють нужду во врачѣ, но больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ къ покаянію“. Тогда же (см. особ. Луки. V, 33) книжники и фарисеи выставили и другое обвиненіе противъ Него и Его учениковъ: почему, сказали они Ему въ отвѣтъ, ученики Іоанновы постятся часто и молитвы творять, также и фарисейскіе, а Твои ѣдятъ и пьютъ? Отвѣтъ Христа Иисуса содержалъ въ себѣ таинственное предсказаніе на Его исходъ: „можете ли, сказалъ Онъ, заставить сыновъ чертога брачнаго поститься, когда съ ними женихъ? Но прійдутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ; и тогда будутъ поститься въ тѣ дни“...

М. Таръевъ

(Продолженіе будетъ).

Христіанское ученіе о Богѣ личномъ и тріединомъ сравнительно съ воззрѣніями на Вождество, какъ на Существо безличное и отвлеченное.

(Противъ гр. Л. Н. Толстого и нѣкоторыхъ современныхъ русскихъ философовъ и мыслителей)¹⁾.

Годъ тому назадъ Св. Синодъ объявилъ вслухъ всего православнаго міра, что извѣстный русскій писатель, гр. Л. Н. Толстой въ своихъ сочиненіяхъ явно для всѣхъ отрекъся отъ христіанства, и что посему православная христіанская Церковь не можетъ считать и не считаетъ его своимъ членомъ. Такъ что же? Не онъ первый и не онъ послѣдній... Въ Церкви Христовой отъ самаго ея начала появлялись, и до конца міра будутъ появляться люди, извращающіе ту или другую существенную сторону христіанской вѣры: таковъ печальный, но неизбѣжный законъ утвержденія истины въ сознаніи челоуѣчества чрезъ борьбу свѣта со тьмою, истины съ ложью... Однакоже въ Л. Толстомъ, какъ лжеучителѣ, невольно бросается въ глаза одна особенность, которая дѣлаетъ особенно вреднымъ и опаснымъ его лжеученіе: въ то время какъ бывшіе до него еретики, имъ же имя легіонъ, обычно извращали *одну какую-либо сторону христіанскаго вѣроученія*, Л. Толстой извратилъ *все христіанское вѣроученіе, начиная съ самаго основнаго и общаго всему христіанскому міру ученія о Богѣ, въ Троицѣ славимомъ*. Правда, онъ въ своемъ, надѣлавшемъ столько шума, отвѣтѣ на постановленіе Св. Синода объ отлученіи его, Толстого, отъ Церкви старается увѣрить, что онъ будто бы, *согласно съ Евангеліемъ*,

¹⁾ Публичное богословское чтеніе въ залѣ Синодальнаго училища церковнаго пѣнія въ Москвѣ, предложенное 12 марта 1902 года.

учить о высшемъ Существовѣ, что Богъ есть Духъ и Богъ есть любовь, и что только онъ не можетъ принять христіанскаго ученія о троичности лицъ въ Богѣ, вслѣдствіе темноты и неудобопонятности для него этого ученія. Однакоже должно признать безусловно справедливымъ, что „нашъ православно-христіанскій живой Богъ, во Св. Троицѣ славимый, чуждъ пантеисту Толстому, поклоняющемуся безличному богу¹⁾“.

Войдемъ въ болѣе подробное разсмотрѣніе ученія Л. Толстого о тріединомъ Богѣ.

Св. Синодъ, отлучая гр. Толстого отъ Церкви, вслухъ всего христіанскаго міра авторитетно засвидѣтельствовалъ: „гр. Толстой отвергаетъ Бога, въ Св. Троицѣ славимаго, Создателя и Промыслителя вселенной“. Въ отвѣтъ на это засвидѣтельствоваіе гр. Толстой писалъ: „сказано“ (въ опредѣленіи Св. Синода), что я отвергаю Бога, въ Св. Троицѣ славимаго, Создателя и Промыслителя вселенной. То, что я отвергаю непонятную Троицу, то это совершенно справедливо. Бога же Духа, Бога-любовь, единаго Бога, начало всего — не только не отвергаю, но ничего не признаю дѣйствительно существующимъ, кромѣ Бога, и весь смыслъ жизни вижу только въ исполненіи воли, выраженной въ христіанскомъ ученіи²⁾. „Вѣрю въ Бога, Котораго я понимаю, какъ Духъ, какъ любовь, какъ начало всего. Вѣрю въ то, что Онъ во мнѣ, и я въ Немъ. Вѣрю въ то, что воля Бога ясніѣе, понятнѣе всего выражена въ ученіи чловѣка Христа, Котораго понимать Богомъ и Которому молиться считаю величайшимъ кощунствомъ“³⁾. „Вѣрю, что для преуспѣянія въ любви есть только одно средство: молитва, — не молитва общественная, въ храмахъ, прямо запрещенная Христомъ (Мѡ. VI, 5—13), а молитва, образецъ которой данъ намъ Христомъ, уединенная, состоящая въ восстановленіи и укрѣпленіи въ своемъ сознаніи смысла своей жизни и своей зависимости только отъ воли Бога⁴⁾“. „Я не могу вѣрить иначе, какъ такъ, какъ я вѣрю, готовясь итти къ Тому Богу, отъ Котораго изошелъ“.

¹⁾ „Миссіонерское Обзоріе“ 1901 г., июнь, стр. 813.

²⁾ „Миссіонерское Обзоріе“ 1901 г., июнь, стр. 809—810.

³⁾ Тамъ же, стр. 811—812.

⁴⁾ Тамъ же, стр. 813.

Термины для опредѣленія Бога Толстой, правда, въ своемъ отвѣтѣ заимствовали изъ Новаго Завѣта, но смыслъ имъ придавъ пантеистическій. Это совершенно ясно изъ сдѣланнаго имъ перевода 1 ст. 1 гл. св. Иоанна, гдѣ слова евангелиста: „Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово“ переданы такъ: „Въ началѣ было разумѣніе, разумѣніе стало вмѣсто Бога, разумѣніе стало Богъ¹⁾“. Итакъ, ясно, что у Толстого „Богъ Духъ“ употреблено въ значеніи: „Богъ-разумѣніе“ или безличный міровой разумъ, безличный міровой духъ; а слѣдовательно, и Богъ-любовь есть безличная любовь, разлитая въ міръ и въ особенности обнаруживающаяся въ людяхъ, какъ при ихъ взаимныхъ между собою отношеніяхъ, такъ и въ ихъ отношеніяхъ къ природѣ. Этой пантеистической тенденціей Толстого объясняется и его фраза: „ничего не признаю дѣйствительно существующимъ, кромѣ Бога“, употребленная имъ, очевидно, въ томъ смыслѣ, что міръ есть явленіе или раскрытіе Божества, и потому міръ есть тотъ же Богъ, только раскрывшійся въ разнообразныхъ явленіяхъ и въ частности въ человѣкѣ; равно, какъ и другая фраза: „вѣрю, что Богъ во мнѣ и я въ Немъ“ Слова эти сказалъ и только могъ сказать о Себѣ Иисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій по Своему единосущію, по тождеству Своей божеской природы съ Богомъ Отцомъ. Если же Толстой эти слова кощунственно прилагаетъ къ себѣ, то это можно объяснить исключительно его пантеистическимъ мировоззрѣніемъ, по смыслу котораго всякое явленіе міра, всякій отдѣльный человѣкъ есть явленіе и раскрытіе природы Самого Божества непосредственно, но понимаемаго въ видѣ безличной міровой сущности. Что для Толстого Богъ не есть живой личный Духъ, это видно изъ его понятія о молитвѣ, которая для него не есть бесѣда души человѣческой съ живымъ личнымъ Богомъ, а есть искусственный психологическій актъ выдвиганія передъ сознаниемъ извѣстной идеи, возстановленія и укрѣпленія въ сознаніи смысла своей жизни. Въ пантеистическомъ смыслѣ понимаютъ ученіе Толстого о Богѣ и всѣ образованные и знакомые съ философіей люди. Достаточно подтвердить это пониманіе словами такого авторитетнаго богослова, какъ еписк. Сергій, ректоръ С.-Пб. духовной академіи:

¹⁾ Тамъ же, стр. 831.

„Графъ утверждаетъ, что онъ вѣруеть въ Бога Духа“, говорить названный авторъ, — „въ Бога-любовь, и думаетъ, что это соединеніе нѣсколькихъ названій вполне выражаетъ его вѣру. Но что такое Богъ любовь, если въ то же время Онъ не личность? Имѣеть ли эта любовь вѣчное премірное значеніе, — значеніе непреложнаго и всеобщаго закона міровой жизни, если нѣтъ Бога въ Троицѣ, въ Которой любовь эта вѣчно дѣйствительна, вѣчно осуществляется? Не заимствуетъ ли Л. Н. терминъ отъ вѣры, имъ осмѣянной и оставленной? ¹⁾ Такъ же понимаетъ ученіе Толстого о Богѣ даже и та часть простого народа, въ средѣ которой существуетъ большее или меньшее знакомство съ ученіемъ Толстого.

Семнадцатаго іюля прошлаго 1901 года я возвращался по жел. дорогѣ въ Москву изъ Влахернскаго монастыря съ похоронъ небызвѣстнаго Москвѣ приснопамятнаго о. протоіерея І. Г. Виноградова. Былъ необычайно жаркій день. Я вышелъ на площадку вагона; ко мнѣ подошелъ простолудинъ, какъ оказалось, также бывшій на похоронахъ о. протоіерея. Это былъ обращенный почившимъ старообрядецъ, отчасти занимающійся миссіонерствомъ. Въ разговорѣ своемъ о распространеніи въ Россіи раскола и сектантства, онъ, между прочимъ, передалъ мнѣ, что во многихъ деревняхъ распространяется „толстовщина“. Я выразилъ ему недоумѣніе, предположивъ, что это, вѣроятно, не толстовщина, а штундизмъ; но мой собесѣдникъ указалъ мнѣ очень точное различіе между штундизмомъ и толстовщиной въ томъ, что штундизмъ признаетъ личнаго Бога, какъ и мы, и только думаетъ спастись одною вѣрою безъ добрыхъ дѣлъ, а толстовщина признаетъ Бога Существомъ безличнымъ. Не скрою, что я былъ крайне пораженъ этимъ отвѣтомъ моего собесѣдника, такъ какъ до 17 іюля 1901 года я былъ убѣжденъ, что понятіе о Богѣ, какъ о Существовѣ безличномъ, доступно только уму, болѣе или менѣе искусившемуся въ тонкостяхъ отвлеченнаго мышленія, а непосредственному уму простолудина оно даже и разъяснено быть не можетъ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ этотъ фактъ подтверждаетъ и то положеніе, что никто, даже простолудины, не сомнѣвается въ той истинѣ, что Богъ, Котораго проповѣдуетъ Толстой, не есть Богъ личный, жи-

¹⁾ Тамъ же, стр. 821.

вой, безконечный Духъ, имѣющій разумъ и свободную волю, живущій не только отдѣльно отъ міра и прежде бытія самаго міра, — но есть Существо безличное, живущее только въ явленіяхъ и процессахъ міровой жизни и отдѣльно отъ міра не имѣющій ни разума, ни воли, ни индивидуальнаго существованія, хотя Толстой лицезѣрно и прикрывается евангельскими выраженіями, что „Богъ есть Духъ“ и „Богъ есть любовь“.

Впрочемъ, Толстой тѣмъ отличается отъ всѣхъ остальныхъ философствующихъ русскихъ мыслителей и писателей, что онъ не даетъ никакого философскаго обоснованія своему представленію о высшемъ Существовѣ, а проповѣдуетъ свое ученіе въ формѣ лишь простыхъ положеній, раскрывая истину ихъ не логическими доказательствами, а въ беллетристической формѣ краткихъ разсказовъ и легендъ или въ формѣ „Исповѣди“, „Отвѣта Свноду“ и т. п. Съ этой стороны его ученіе, по характеру его изложенія, есть то, что на Западѣ называлось „rationalismus vulgaris“ — вульгарный раціонализмъ; и въ этомъ, между прочимъ, заключается причина какъ широкой популярности ученія гр. Толстого даже въ средѣ простонародья, такъ и того обстоятельства, что самъ Толстой является болѣе съ характеромъ основателя секты, нежели философствующаго писателя въ точномъ смыслѣ этого слова.

Однакоже справедливость требуетъ сказать, что Л. Толстой далеко не одинокъ въ русскомъ обществѣ и литературѣ со своимъ пантеистическимъ ученіемъ о Высшемъ Существовѣ. Въ послѣднее время довольно значительно распространилось въ извѣстной части свѣтскаго общества знакомство съ философскими системами Запада, при чемъ наибольшая доля популярности выпала Шопенгауеру и Нитше, а люди, болѣе серьезно интересовавшіеся философіею, изучали и древнюю, въ особенности древнегреческую философію, а равно и новую западную, и въ особенности нѣмецкую. Переведены на русскій языкъ подлинныя сочиненія модныхъ философовъ — Шопенгауера, Гартмана, Спенсера, Нитше, переводятся съ иностранныхъ языковъ книги, какъ, напр., „Введеніе въ философію“ Паульсена, гдѣ основы пантеистической доктрины излагаются не только популярно, но по мѣстамъ даже въ чертахъ живыхъ и увлекательныхъ. Въ настоящее время въ свѣтскихъ журналахъ встрѣчается даже популярное из-

ложене философіи Канта. Это знакомство съ философій имѣло своимъ видимымъ послѣдствіемъ образованіе пантеистическаго міровоззрѣнія у немалочисленнаго круга образованныхъ людей. Теперь сплошь и рядомъ можно встрѣтить въ журнальныхъ и даже газетныхъ статьяхъ совершенно недвусмысленно проводимое философское пантеистическое міровоззрѣніе и въ частности пантеистическое представленіе о Божествѣ, какъ Существо безлично, Которое не имѣетъ въ Себѣ Самомъ ни разума, ни свободной воли и живетъ лишь въ мировомъ процессѣ, а отдѣльнаго отъ міра существованія не имѣетъ. Появляются даже писатели, которые высказываютъ убѣжденіе, что человекъ, имѣющій серіозное, чисто логическое мышленіе, не можетъ имѣть понятія о Богѣ, какъ Существо живомъ, лично и премірномъ. Такъ, „въ Вѣстникѣ Европы“, въ статьѣ о В. С. Соловьевѣ, появившейся вскорѣ послѣ его кончины, авторъ утверждаетъ, что причиною, почему покойный философъ, несмотря на свой недюженый философскій талантъ, мыслилъ Божество, какъ Существо лично, — заключается въ томъ, что въ философѣ въ этомъ случаѣ сказался поэтъ, сильно наклонный къ поэтическимъ олицетвореніямъ, и что вслѣдствіе этого на его понятіе о Богѣ, какъ Существо лично, должно смотрѣть, какъ на поэтическое олицетвореніе отвлеченнаго понятія о безлично абсолютномъ бытіи. Впрочемъ, еще гораздо ранѣе столь популярный въ семидесятыхъ годахъ XIX столѣтія Д. И. Писаревъ въ своей статьѣ о греческомъ философѣ Платонѣ указываетъ ту же причину, почему знаменитый греческій философъ проповѣдовалъ о Божествѣ, какъ о живомъ, лично Существо.

На этотъ способъ объясненія причины, почему и въ древней и въ новой философіи являлись мыслители, признававшіе Божество за Существо лично, не должно однакоже смотрѣть, какъ на самостоятельный, придуманный самими названными русскими мыслителями; напротивъ, это очень обычное объясненіе у философвъ-пантеистовъ Запада, заимствованное у нихъ и нашими русскими философствующими писателями. Названіе „личность“ въ приложеніи къ Богу, говорятъ западные философы-пантеисты, учителя нашихъ отечественныхъ пантеистовъ, обозначаетъ собою не научныя понятія и формулы, а символы или дѣтскія грезы, не имѣющіе вообще

никакой цѣны или же имѣющіе ее только для народа, неспособнаго мыслить понятіями. Представляя себѣ Бога личнымъ Существомъ, мы дѣлаемъ то же самое, что и художникъ: когда послѣдній беретъся изображать Бога въ тѣлесномъ образѣ человѣка, то онъ, понятно, не предполагаетъ этимъ, что Богъ дѣйствительно имѣетъ форму человѣка; онъ выбираетъ этотъ образъ только потому, что благородный видъ человѣка является для него самымъ высшимъ и значительнымъ тѣлеснымъ образомъ. Въ томъ же самомъ смыслѣ и мы принимаемъ Богу тотъ духовный образъ, который мы чтимъ въ лучшихъ и величайшихъ людяхъ. Если мы говоримъ о Его святости, мудрости, благодати и блаженствѣ, то это символическія выраженія, не опредѣляющія въ понятіяхъ Его существа подобно существу человѣка, а намѣчающія нашему представленію то направленіе, въ которомъ мы его ищемъ. Мы не знаемъ иного духа, кромѣ земнаго, человѣческаго, поэтому мы представляемъ себѣ такъ же и Бога не потому, чтобы Онъ былъ таковымъ, а потому, что наши представленія не простираются за предѣлы того, что мы переживаемъ. Слѣдовательно, названіе Бога „личное Существо“ есть не болѣе, какъ только символъ или поэтической образъ, который никакъ нельзя выдавать за точное выраженіе чистой дѣйствительности¹⁾.

Такимъ образомъ представленіе Бога Существомъ личнымъ имѣетъ значеніе только до тѣхъ поръ, пока оно выдается не болѣе, какъ за поэтической образъ Божества, созданный религіознымъ гениемъ человѣчества. Но какъ скоро этотъ символъ выдается за логическое понятіе, за истину, всецѣло соотвѣтствующую дѣйствительности, такъ тотчасъ онъ лишается всякаго благороднаго смысла, какъ разсадникъ грубаго антропоморфизма, основывающагося на нравственной развращенности человѣческаго сердца.

Страннымъ, повидимому, представляется то, что нравственная развращенность человѣческаго сердца можетъ породить въ умѣ человѣка мысль о личномъ Богѣ. Однакоже послушаемъ пантеистовъ, и они намъ это разъясняютъ. „Богословскіе критики философіи“, говоритъ пантеистъ Пауль-

¹⁾ Паульсенъ, „Введеніе въ философію“, пер. Титовскаго, стр. 262. М. 1894 см. „Теизмъ и пантеизмъ“ Боголюбова, стр. 227—228, Н. Н. 1899.

сенъ, „склонны утверждать, что съ религіею совмѣстно одно представленіе о Богѣ, какъ о Существовѣ отдѣльномъ отъ міра и обладающемъ личностію“.

Будетъ умѣстнымъ начать здѣсь разборъ съ Сократовскаго предварительнаго вопроса: что означаетъ „личность“? Мы приписываемъ ее прежде всего человѣку, животнымъ же и безжизненнымъ вещамъ она не присуща: она есть „форма человѣческой внутренней жизни“. Мы можемъ примѣрно опредѣлить ее, какъ самосознательное и разумное мышленіе и хотѣніе. Но, несомнѣнно, различіе между человѣческой внутренней жизнью и божеской должно быть, во всякомъ случаѣ, большимъ и глубоко идущимъ, — настолько большимъ, что между ними нигдѣ не можетъ быть однородности. Ни воля, ни мышленіе Всеединаго, если мы только вообще можемъ говорить о Его волѣ и мышленіи, — не могутъ быть постигнуты при помощи категоріи нашей сущности.

Существеннымъ свойствомъ нашего мышленія служить противопоставленіе „я“ и „не я“; наше самосознаніе связано съ противоположностью между „я“ и внѣшнимъ міромъ. Между тѣмъ, Всеединому, понятно, ничто изъ этого не присуще; точно то же должно сказать и о волѣ. У насъ она имѣетъ свое начало въ побужденіяхъ и желаніяхъ, какъ они сообразны съ положеніемъ ограниченаго и нуждающагося существа. Разумная воля есть не что иное, какъ извѣстный родъ саморегулированія побужденій разумомъ. Всеединому же мы не можемъ приписать такого рода функций; не имѣя ни въ чемъ нужды, Онъ не имѣетъ и желаній, а слѣдовательно, не имѣетъ и воли въ человѣческомъ смыслѣ. Къ тому же внѣ Его нѣтъ и вещей, на которыя послѣдняя могла бы направляться. Слѣдовательно, приписывать Богу личность невозможно, потому что это значитъ приписывать безконечному и высочайшему Существообразу конечной ограниченной человѣческой жизни. Если же такъ, то и говорить о „личномъ отношеніи“ въ религіи между Богомъ и людьми нельзя. Личное отношеніе есть прежде всего отношеніе, какъ оно существуетъ между отдѣльными людьми, — отношеніе, при которомъ происходитъ взаимный обмѣнъ мыслей, чувствъ и дѣйствій. Что такое же отношеніе можетъ существовать и между человѣкомъ и Богомъ, — утверждать этого не рѣшится

даже самый отчаянный антропоморфистъ, или у кого-нибудь хватить духу сказать, что здѣсь существуетъ точно такое же отношеніе, какъ между родителями и дѣтьми, между друзьями и сосѣдами, что мы можемъ въ страшныя минуты своей жизни прибѣгать къ Богу, взывать къ Нему о помощи и ждать исполненія своихъ молитвъ? Если бы кто сталъ дѣйствительно утверждать это, тотъ обнаружилъ бы только развращенность своего сердца, стремящагося къ одному наслажденію и удовольствію, показалъ бы, что онъ не вѣритъ въ то, что естественный ходъ вещей, неумолимый въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, въ общемъ направляется всегда къ болѣе совершенному существованію, ибо этотъ ходъ ничего иного не выражаетъ, кромѣ воли всесовершеннаго и божественнаго бытія. Слѣдовательно, человѣкъ, требующій отъ Бога помощи и взывающій къ Нему о совершеніи какихъ-либо сверхъестественныхъ дѣйствій, нарушающихъ обычное теченіе жизни, представляетъ собою недоразвившееся съ нравственной стороны существо; это — человѣкъ, всецѣло находящійся подъ властію своего эгоизма; онъ не возвысился еще надъ низменными свойствами своей природы и потому ставитъ себя средоточіемъ всей мировой жизни, представляя себѣ соотвѣтственно этому Бога въ образѣ человѣка, нисходящаго всякій разъ къ нему и удовлетворяющаго низменнымъ потребностямъ его развращеннаго сердца¹⁾. Отсюда ученіе о Богѣ, какъ о личности, есть плодъ человѣческаго эгоизма, жаждущаго наслажденія.

Итакъ, по смыслу пантеистическаго ученія, высочайшее или абсолютное Существо можетъ быть только безличнымъ. На такомъ понятіи объ абсолютномъ Существовѣ строить свою религію будущаго авторъ статьи „Борьба за идеализмъ“, помѣщенной въ журналѣ „Міръ Божій“, за іюнь 1901 года. Эпиграфомъ къ своей статьѣ авторъ беретъ отрывокъ изъ драмы Генриха Ибсена „Строитель Сольнесъ“. Одно изъ дѣйствующихъ лицъ драмы, Гильда ведетъ такой разговоръ со строителемъ Сольнесомъ: *Гильда*: „Прежде всего я осмотрю все, что вы построили тутъ“. *Сольнесъ*: „Вамъ придется много бѣгать“. *Гильда*: „Да, вѣдь вы построили такъ много“. *Сольнесъ*: „Очень много... особенно за послѣдніе годы“. *Гильда*:

¹⁾ Паульсенъ „Введеніе въ философію“, стр. 258—259, 261 и 265, см. „Теизмъ и пантеизмъ“ Боголюбова, стр. 225—226.

„И колоколенъ тоже очень много? Такихъ страшно высокихъ?“
Сольнесъ: „Нѣтъ, я не строю уже колоколенъ, и церковей тоже нѣтъ“. *Гильда*: „Что же вы строите теперь?“ *Сольнесъ*: „Жилища для людей“. *Гильда*: „А не могли бы вы... и на жилищахъ строить такія башни?“ *Сольнесъ*: „Что вы хотите сказать этимъ?“ *Гильда*: „Я думаю... что-нибудь такое... что бы показывало... какъ бы впередъ, на свободу“. *Сольнесъ*: „Какъ странно, что вы это говорите. Этого-то мнѣ всего больше и хотѣлось бы“. *Гильда*: „Почему же вы этого не дѣлаете?“ *Сольнесъ*: „Ахъ, люди не желаютъ этого“. *Гильда*: „Скажите... не желаютъ“. *Сольнесъ*: „Но теперь я строю самому себѣ новый домъ. Какъ разъ насупротивъ“. *Гильда*: „Себѣ самому?“ *Сольнесъ*: „Да онъ почти готовъ. И на немъ будетъ башня“. *Гильда*: „Высокая башня?“ *Сольнесъ*: „Да“. *Гильда*: „Очень высокая?“ *Сольнесъ*: „Публика скажетъ, вѣроятно, что слишкомъ высокая, т.-е. для обыкновеннаго дома“. *Гильда*: „Я пойду посмотрѣть эту башню завтра же, рано утромъ“. Смыслъ этого эпитафия очень понятенъ. Въ послѣднее время настроено очень много теорій, имѣющихъ своей задачей осмыслить человѣческую жизнь, но характеръ всѣхъ этихъ теорій чисто матеріалистическій; онѣ имѣютъ въ виду только матеріальную сторону одной земной жизни человѣка. Воззрѣнія религіозныя и даже идеальныя совсѣмъ не имѣютъ для себя сторонниковъ. Этотъ смыслъ и имѣютъ слова эпитафия, что Сольнесъ теперь не строить ни церковей, ни колоколенъ, а только жилища для людей. Но какъ онъ, такъ и Гильда и сами не чувствуютъ, повидимому, надобности ни въ церквахъ, ни въ колокольныххъ, т.-е. въ чистой религіи, въ смыслѣ какой-либо ея исторической формы, хотя, съ другой стороны, они не желали бы остаться при однихъ узко матеріалистическихъ воззрѣніяхъ на жизнь, и потому они озабочены придумать какой-либо суррогатъ религіи, нѣчто такое, что, не будучи религіею въ собственномъ смыслѣ, могло бы служить въ жизни маякомъ, указывающимъ человѣку на идеальную сторону жизни, на стремленіе къ истинѣ, добру и красотѣ, каковая мысль символически и выражается въ словахъ драмы: Сольнесъ хочетъ не отдѣльно, но на своемъ отстраиваемомъ новомъ домѣ соорудить очень высокую башню, которая показывала бы на стремленіе впередъ, на свободу духа. И дѣйствительно

авторъ статьи „Борьба за идеализмъ“ не удовлетворяется тѣмъ, чтобы въ матеріальномъ довольствѣ земной жизни видѣть ея единственную и послѣднюю цѣль. Онъ совершенно согласенъ съ тѣмъ положеніемъ Дж. Ст. Милля, что лучше быть недовольнымъ Сократомъ, чѣмъ довольной свиньей, и утверждаетъ, что истинною цѣлью человѣческой жизни должно быть нескончаемое стремленіе къ истинѣ, добру и красотѣ; при чемъ отъ умственного взора автора не скрывается та мысль, что самыя эти идеи для того, чтобы имѣть жизненное значеніе для человѣка, должны, въ свою очередь, основываться на какой-либо высшей идеѣ и въ ней объединяться. Однакоже не думайте, что это основаніе авторъ думаетъ найти въ Богѣ, какъ вѣчномъ и живомъ первообразѣ истины, добра и красоты. Нѣтъ, онъ тоже не хочетъ ни церквей, ни колоколенъ... а ищетъ именно суррогата религіи, въ чемъ-нибудь въ родѣ этического пантеизма Фихте¹⁾, т.-е. хотѣлъ бы замѣнить церкви и колокольни высокой башней, надстроенной надъ домомъ. „Есть, — говоритъ онъ, — одна идея, въ которую упирается идеалистическій взглядъ на міръ и жизнь. Это идея нравственного міропорядка. Если наука переходитъ въ философію, то философія переходитъ въ религію. Безъ религіозной вѣры въ нравственный міропорядокъ, въ кровную связь индивидуальнаго со всеобщимъ и неумирающее значеніе всякаго нравственного усилія жить не стоитъ, такъ какъ жизнь безсмысленна. У многихъ живетъ суевѣрный страхъ передъ религіей, такъ какъ имъ все мерещатся ея историческія формы. Но пора признать, что

¹⁾ Для болѣе яснаго представленія дѣла напомнимъ главныя относящіяся сюда черты ученія Фихте. Для того, чтобы познать и осуществить свое нравственное назначеніе, человѣку не нужна божественная помощь, не нуженъ Богъ. Единое, что нужно человѣку для осуществленія его нравственного назначенія, это пониманіе возможности осуществить свои нравственныя цѣли въ мірѣ, вѣра въ объективный нравственный міропорядокъ, т.-е. порядокъ въ мірѣ, при которомъ всякое доброе дѣло всегда должно удаваться; напротивъ, всякое злое всегда должно разстраиваться, разлагаться. Вѣра въ этотъ міропорядокъ есть специфически религіозная вѣра. Кромѣ этого нравственного міропорядка для вѣры ничего не нужно. Онъ есть „абсолютное первое всякаго объективнаго познанія“. Онъ есть Самъ Богъ, другого Бога, Бога личнаго вѣрѣ не нужно. „Богъ, — восклицаетъ Фихте, — есть то, что творить преданный Ему и Имъ вдохновенный человѣкъ; отдайся Ему, и ты найдешь Его въ своей груди“ (Введенскій, „Вѣра въ Бога“, стр. 222—223. М. 1891).

религія есть вѣчная трѣнцендентальная функція сознанія, и что всякое цѣльное пониманіе и отношеніе къ міру есть религія. И я думаю, — продолжаетъ авторъ, — что новый человѣкъ, страхнувъ съ себя старый міръ съ его суевѣріями, проникнется новой религіей¹⁾. Глубоко осмысленный этический пантеизмъ въ родѣ этического пантеизма Фихте и есть то, что авторъ желалъ бы для человѣчества въ качествѣ его новой глубоко осмысленной религіи. Религія, такимъ образомъ, по мысли нашего отечественнаго философа, есть вѣчная трѣнцендентальная функція сознанія, и что всякое отношеніе къ міру, какъ къ цѣлому, какъ къ универсу, есть религія, и что нѣтъ другого Бога, кромѣ этого универса, кромѣ безличной идеи нравственнаго міропорядка.

Итакъ, вотъ какія понятія о Божествѣ проповѣдуются въ послѣднее время въ нашемъ отечествѣ его такъ называемыми передовыми людьми. Эти понятія суть чисто пантеистическое воззрѣніе на высочайшее Существо. Но что же? Можеть-быть, пантеистическое понятіе о Божествѣ дѣйствительно представляетъ собою дальнѣйшую стадію развитія сравнительно съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ; можеть-быть, представленіе о личномъ Богѣ и въ самомъ дѣлѣ есть лишь плодъ ума недоразвившагося, тогда какъ мысль о Божествѣ, какъ существѣ безличномъ, есть совершеннѣйшее понятіе о Богѣ ума зрѣлаго и философски развитого? Посмотримъ. Но предварительно считаемъ нужнымъ оговориться, что при этомъ разсмотрѣніи мы будемъ имѣть въ виду не одно только исключительно ученіе Толстого о Богѣ, а вообще пантеистическую тенденцію, какъ она выразилась въ современной свѣтской литературѣ — оригинальной и отчасти переводной. А для сей цѣли самый прямой и краткій путь — разсмотрѣть и оцѣнить существенныя черты пантеистическаго ученія о Богѣ.

Богъ есть Существо безличное, т.-е. абсолютная Сущность, не имѣющая разума и свободы, говорить пантеизмъ. Но припомнимъ еще разъ, что говоритъ Сократъ. Онъ говоритъ, что личность, т.-е. разумъ и свобода свойственны людямъ, а животнымъ и неодушевленнымъ предметамъ свойственно существованіе безличное. Итакъ, если безличное существо-

¹⁾ „Міръ Божій“ 1901 г., июнь, стр. 25.

ваніе принадлежитъ низшимъ видамъ существъ, то не противорѣчитъ ли здравому смыслу приписывать высочайшему Существу низшую форму существованія, свойственную животнымъ и неодушевленнымъ предметамъ? Съ другой стороны, абсолютное Существо по самому своему понятію есть основа и причина всѣхъ существъ міра. Вслѣдствіе сего, разъ мы признаемъ безконечное Существо безличнымъ, т.-е. не имѣющимъ разума и свободы, и вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ, что это безличное Существо послужило причиной возникновенія и существованія существъ личныхъ, имѣющихъ разумъ и свободу, — то не значитъ ли это, что мы допускаемъ въ дѣйствиіи больше, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ? Развѣ можетъ бытіе, не имѣющее само разума и свободы, породить разумъ и свободу? Этотъ недостатокъ своей системы сознають и нѣкоторые изъ пантеистовъ и потому утверждаютъ, что абсолютное Существо само по себѣ не есть ни личное, ни безличное, ни матерія, ни духъ, но нѣчто, стоящее выше того и другого; оно есть безразличное начало бытія, въ которомъ потенціально, какъ въ зародышѣ, таится способность къ раскрытію какъ въ существа безличныя, такъ и личныя. Но такое безразличное начало бытія есть начало несовершенное. Оно не заслуживаетъ названія Божества, оно не заслуживаетъ и названія абсолютнаго, потому что абсолютное не потому только абсолютно, что оно свободно отъ ограниченій и недостатковъ конечнаго, но и потому, что обладаетъ безконечными совершенствами, а потому признавать за высшее Существо какое-то существо безразличное, неразвившееся, только нѣчто въ родѣ зародыша, не значитъ ли впадать въ противорѣчіе со здравымъ смысломъ по вопросу о высшемъ безконечномъ Существѣ? Однакоже пантеисты вынуждены до этого договориться. Такъ, самый типичный представитель идеалистическаго пантеизма въ XIX столѣтіи, Гегель, былъ вынужденъ утверждать, и на самомъ дѣлѣ утверждалъ, что высшій принципъ его философіи — абсолютная идея, de facto становится абсолютной только впоследствии, при раскрытіи ея въ мірѣ явленій. Но пока Богъ дѣлается только Богомъ, Онъ, очевидно, не есть еще таковъ дѣйствительно; а такъ какъ никогда нельзя развиться до истинно безконечнаго существа, потому что безконечнымъ можно или быть сразу и отъ вѣчности, или никогда не быть, то пантеи-

стическій Богъ, какъ всегда не есть, такъ и никогда не будетъ истиннымъ Богомъ¹⁾.

Это во-первыхъ; во-вторыхъ, пантеистическое безконечное Существо имманентно міру, т.-е. внѣ и выше міра нигдѣ не существуетъ. Но если такъ, то оно необходимо должно мыслиться нами, какъ Существо конечное, такъ какъ міръ не безконеченъ. Мыслить міръ безконечнымъ препятствуетъ то соображеніе, что разъ каждая отдѣльная вещь міра конечна, то и вся сумма конечныхъ вещей не можетъ дать въ результатѣ бытія безконечнаго. Но если конеченъ міръ, то конечна и соприсушая ему его высшая сущность, какъ его имманентная сила и причина. Подобная мысль въ свое время предносилась уже уму св. Григорія Богослова. „Если Богъ въ міръ“, говоритъ св. отецъ, „то или въ чемъ-нибудь или повсюду. И если въ чемъ-нибудь, то будетъ ограничиваться малымъ чѣмъ-нибудь. Если же повсюду, то болѣе, нежели чѣмъ-нибудь, а инымъ многимъ, т.-е. какъ содержимое содержащимъ, такъ что весь Богъ всѣмъ міромъ будетъ ограничиваться, и ни одно въ Немъ мѣсто не останется свободнымъ отъ ограниченія. Таковы затрудненія, если Богъ въ міръ“²⁾. Итакъ, пантеистическое представленіе о безконечномъ Существовѣ приводитъ къ Его отрицанію и оставляетъ насъ при нѣкоторой, хотя первичной, но конечной силѣ міра, для которой нашъ разумъ вынужденъ, въ свою очередь, искать новой причины. Такимъ образомъ пантеистъ, поставивъ своей задачей найти основаніе для жизни міра и его явленій, на самомъ дѣлѣ этой задачи не разрѣшаетъ.

И дѣйствительно, это такъ. Мысль, что Божество имманентно міру, т.-е. настолько соприсуще ему, что помимо и выше міра, отдѣльно отъ него и прежде него не существуетъ, — эта мысль не только не объясняетъ, но и дѣлаетъ неразрѣшимымъ вопросъ о происхожденіи міра. По пантеистическому представленію Богъ есть внутренняя причина вещей; въ этомъ смыслѣ говоритъ и Толстой: „вѣрю въ единого Бога, начало всего“. Но причина вещей должна существовать раньше самыхъ вещей; остается допустить одно изъ двухъ: или Богъ существуетъ прежде міра, а слѣдовательно,

1) „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“ прот. І. Д. Петровпавловскаго, ч. II, стр. 37, Москва 1897.

2) Творенія св. Григорія Богослова, ч. III, стр. 25—26.

отдѣльно и независимо отъ него, и тогда Онъ дѣйствительно можетъ быть причиною и началомъ міра, но тогда мы должны принять ученіе о личномъ Богѣ, или же для міра нѣтъ начала и причины¹⁾.

Но безконечное Существо пантеистовъ не только должно быть мыслимо конечнымъ, но и несовершеннымъ. Разъ міръ явленій представляетъ собою раскрытіе самой сущности абсолютнаго Существа, то отсюда всѣ явленія міра, безъ исключенія, каковы бы они не были, должны считаться бого-явленіемъ, непосредственнымъ явленіемъ Самого Божества пантеистовъ. Какъ бы ни были неразумны и безнравственны тѣ или иныя явленія, они суть, съ точки зрѣнія пантеизма, непосредственныя дѣйствія Самого Божества. Самые грязные пороки въ человѣчествѣ, самыя возмутительныя злодѣянія должны быть признаны, съ точки зрѣнія пантеизма, непосредственнымъ дѣйствіемъ и даже явленіемъ Божества. Самое гнусное распутство, пьянство и т. п., — съ точки зрѣнія пантеиста, это въ пьяницѣ и развратникѣ явленія и дѣйствія Самого Божества. Убійца, коварный измѣнникъ, подлый предатель, по смыслу пантеистическаго воззрѣнія, есть непосредственное явленіе Божества, и пантеизмъ даже сглаживаетъ всякое различіе между добромъ и зломъ, считая зло тѣмъ же, что и тѣни въ природѣ или темный фонъ на картинѣ. Но здоровое нравственное чувство подскажетъ всякому, что мы въ данномъ случаѣ имѣемъ дѣло съ явленіями совсѣмъ иного порядка, нежели свѣтъ и тѣни въ природѣ, или темный ландшафтъ на свѣтломъ фонѣ картины. Это прекрасно понимаютъ и нѣкоторые изъ пантеистовъ, и потому стараются увѣрить насъ, что не во всѣхъ явленіяхъ міра должно усматривать обнаруженіе или дѣйствіе Божества, но только въ тѣхъ изъ нихъ, въ которыхъ открываются намъ наиболѣе свѣтлыя и возвышенныя стороны міра и жизни. Такъ, извѣстный пантеистъ Паульсенъ говоритъ по этому

1) Не объясняя начала міра, Толстой удовлетворительно не объясняетъ и того, что есть міръ. „Я ничего не признаю дѣйствительно существующимъ кромѣ Бога“, говоритъ Толстой. Но если дѣйствительно существуетъ только Богъ, то самый-то міръ, — неужели онъ существуетъ только призрочно, ужаси и онъ есть не болѣе, какъ призракъ, миражъ, игра нашего воображенія? И невольно хочется сказать Толстому словами Фауста: „Вотъ онъ, вотъ — міръ весь твой, вселенной жалкая замѣна“.

поводу слѣдующее: „Пантеистическое представленіе о мірѣ вовсе не обязываетъ почитать и считать насъ за божественное все то, что происходитъ. Конечно, оно предполагаетъ, что ничто дѣйствительное не чуждо вообще Богу. Все приходящее, такъ мы можемъ сказать вмѣстѣ съ Гёте, есть подобіе, но не всякое подобіе понятно тебѣ; поэтому ты выбираешь, что понимаешь и видишь въ этомъ откровеніе божеской сущности, все же остальное ты оставляешь въ сторонѣ.

„Возьмемъ примѣръ. Ты относишься къ своему народу съ чувствомъ благоговѣнія. Ты пѣлъ въ своей юности и поешь еще теперь; я предался и сердцемъ и дѣломъ тому, чтобы жить и умереть за отечество. Что же такое это отечество, этотъ народъ, которому ты посвящаешь себя самого, свою силу и свою жизнь? Есть ли это совокупность отдѣльныхъ лицъ, которыхъ ты знаешь и съ которыми ты встрѣчаешься? Есть ли это тѣ люди, съ которыми тебя сталкиваютъ ежедневныя сношенія, съ которыми ты ведешь дѣла или занимаешься въ какой-нибудь должности? Конечно, нѣтъ; на большинство изъ нихъ ты равнодушно не обращаешь вниманія, а на нѣкоторыхъ ты досадуешь. Или это тотъ болѣе тѣсный кругъ, съ которымъ ты ближе связанъ, твои знакомые и хорошіе друзья, коллеги и начальники? Можно надѣяться, что между ними найдется одинъ-другой, котораго ты уважаешь и цѣнишь; однако, говоря о немъ, ты, вѣроятно, знаешь кое-что такое, чего у него не достаетъ до совершенства. И для нихъ жить и умереть? нѣтъ, ты все-таки думаешь собственно не это. И тѣмъ не менѣе чувство, съ которымъ ты поешь пѣсню, вполне искренно. Гдѣ же, слѣдовательно, этотъ народъ? Онъ — въ сердцѣ твоей матери, онъ — въ языкѣ, которому она тебя обучила, онъ — въ твоей пѣсни, которая проникаетъ къ твоему сердцу, онъ — въ лицѣ твоего ребенка, онъ — въ вѣрности друга, въ любви женщины, онъ смотритъ на тебя даже изъ лазури глазъ чужого ребенка, играющаго на краю дороги, онъ — въ каждомъ словѣ ученія и мудрости, которыя сообщилъ тебѣ твой вѣрный учитель, онъ — въ памяти о твоихъ покойникахъ, онъ — въ образѣ тѣхъ великихъ людей, примѣръ которыхъ возвысилъ тебя, мысли которыхъ обогатили тебя; онъ самъ есть образъ, который ты создалъ себѣ, идеальное существо, черты котораго

ты заимствовалъ изъ самаго милаго, самаго лучшаго и благороднаго, что тебѣ встрѣчалось. И вотъ ты говоришь, оставляя въ сторонѣ все остальное: вотъ, мой народъ, то, что онъ собственно есть, въ чемъ проявляется его истинная сущность, неистощимая, такъ какъ безконечныя богатства и безконечныя глубины остаются для меня сокрытыми“.

„И вотъ точно такъ же ты относишься и къ дѣйствительности вообще. То, что въ природѣ и исторіи наиболѣе глубоко трогаетъ тебя и наиболѣе осчастлививляетъ, ты обнимаешь въ одинъ образъ и говоришь: вотъ, собственная сущность, глубочайшій смыслъ и содержаніе дѣйствительности. Ты смотришь на заходящее солнце и упиваешься его свѣтомъ; ты вдыхаешь весенній воздухъ и чувствуешь трепеть природы; ты видишь пробивающуюся зелень и безконечное множество гармонически движущихся существъ; ты взираешь на море и горы, на небо и вѣчныя звѣзды и говоришь: это твореніе Бога! Ты читаешь произведенія великихъ поэтовъ и прорицателей всѣхъ временъ и народовъ, ты пытаешься передумать мысли и объять вѣчные образы, и ты чувствуешь въ нихъ дыханіе Духа Божія. Ты слушаешь Евангеліе, ты углубляешься въ слово и жизнь Іисуса, ты переживаешь исторію Его страданій и смерти, и ты говоришь вмѣстѣ съ военачальникомъ: поистинѣ, это былъ благочестивый человекъ и Сынъ Бога! Здѣсь открывается тебѣ смыслъ жизни, смыслъ вещей; вотъ то, чѣмъ и для чего существуетъ дѣйствительность“¹⁾.

Приведенныя слова Паульсена въ совершенствѣ подтверждаетъ нашу мысль. Какъ ни старается нѣмецкій пантеистъ юмористически сентиментальнымъ представленіемъ дѣла сгладить то тяжелое впечатлѣніе, которое естественно должно произвести пантеистическое представленіе о Божествѣ на всякаго непосредственнаго человека со здравымъ смысломъ и неизвращеннымъ нравственнымъ чувствомъ, — на человека, не отуманеннаго ухищреніями пантеистической философіи, но однакоже ни одинъ, серьезно вникшій въ дѣло, человекъ не сочтетъ убѣдительнымъ то словоизвитіе Паульсена, которое въ существѣ дѣла имѣетъ слѣдую-

¹⁾ Паульсенъ, „Введеніе въ философію“, стр. 269—270, см. „Тенямъ и пантеизмъ“ Боголюбова, стр. 241—243.

щій смыслъ: „конечно, — соглашается съ нами Паульсенъ, — пантеистическое представленіе о Божествѣ предполагаетъ, что ничто дѣйствительное не чуждо вообще Богу, т.-е., выражаясь яснѣе, никакое зло въ природѣ и въ человѣческой жизни, никакіе пороки и грязныя дѣла не чужды Ему; но разъ представленіе объ этомъ смущаетъ твою душу, ты не смотри на тѣ явленія, которыя повергаютъ тебя въ ужасъ, и притомъ въ тѣмъ большій ужасъ, что ты вынужденъ представлять эти явленія не чѣмъ инымъ, какъ явленіемъ и дѣйствіемъ непосредственно Самого Божества, — а смотри только на то, что въ природѣ и исторіи наиболѣе глубоко трогаетъ тебя и наиболѣе осчастлививаетъ, — на болѣе свѣтлыя картины въ природѣ, на болѣе благородные характеры въ исторіи, а отъ мрачнаго, нравственно-грязнаго отвернись и закрой глаза“. Конечно, подобный совѣтъ въ такихъ случаяхъ отъ глубокой древности преподавался дѣтямъ и женщинамъ и вообще слабонервнымъ людямъ, но едва ли онъ умѣстенъ въ устахъ философа по отношенію къ мысли о Божествѣ. Но всѣ эти размышленія приводятъ насъ къ той мысли, что несогласно ни съ законами нашего мышленія, ни съ нашимъ нравственнымъ чувствомъ мыслить Божество неотдѣлимымъ отъ міра и нигдѣ болѣе не существующимъ, какъ только внутри самаго міра, нераздѣльно и неразлучно какъ со всѣмъ міромъ вообще, такъ и съ каждой его вещью, съ каждымъ его явленіемъ въ отдѣльности, и единственный путь избѣжать этихъ несообразностей, — это мыслить Божество высшимъ міра, трансцендентнымъ по отношенію къ нему, а міръ хотя и не чуждымъ Богу и не далекимъ отъ Него, но, во всякомъ случаѣ, не явленіемъ самаго существа Божія, а явленіемъ только идей Божіихъ о мірѣ, какъ о конечномъ бытіи, составляющемъ нѣчто другое по отношенію къ Богу, какъ Существо безконечному. Итакъ, какъ между конечными существами міра могутъ быть и на самомъ дѣлѣ находятся такія, которыя обладаютъ свободой, хотя и ограниченной, то этою свободою достаточно могутъ быть объяснены явленія зла и порока въ мірѣ, при чемъ Богъ не оставляется не только въ качествѣ сущности этихъ злыхъ и порочныхъ явленій, а послѣднія не только не суть явленія Самого Божества, но Богъ не признается даже виновникомъ зла и порока въ мірѣ.

Но въ томъ-то и дѣло, что пантеисты подъ именемъ Божества въ существѣ дѣла разумѣютъ тотъ же міръ, но только мыслимый ими не какъ собраніе или сумму отдѣльныхъ явленій и предметовъ міра, а какъ нѣчто цѣлое, при чемъ это цѣлое мыслится, какъ нѣкоторая всеобщая сущность міра или его идея. Съ этой точки зрѣнія Божество пантеистовъ есть результатъ отвлеченной разсудочной дѣятельности философа и существуетъ лишь въ его сознаніи и разумѣ, какъ общее и отвлеченное понятіе о сущности и основѣ міра. Въ мірѣ, вы, конечно, нигдѣ не найдете пантеистическаго Божества, при изслѣдованіи міра вы встрѣтите многочисленный рядъ разнообразныхъ предметовъ, различные и непрерывные міровые процессы, но пантеистическаго Божества не найдете.

Такъ, если по смыслу ученія Толстого Богъ есть Духъ и любовь не въ смыслѣ живущаго отдѣльно отъ міра безконечнаго, личнаго Духа, обладающаго безпредѣльнымъ разумомъ и любовью, но въ смыслѣ лишь свойствъ духовности и любви, наблюдаемыхъ въ мірѣ и людяхъ и признаваемыхъ за идеальныя ихъ свойства, то что иное будетъ такой Богъ, какъ не отвлеченная мысль, существующая въ умѣ писателя, но не имѣющая въ себѣ соотвѣтственнаго предмета въ объективной дѣйствительности? Если по ученію Гегеля, Богъ есть безконечный Духъ или идея, однакоже не существующій въ видѣ отдѣльнаго отъ міра существа, а лишь раскрывающій Себя въ мірѣ и достигающій сознанія и разума въ человѣкѣ, то такой безконечный Духъ нигдѣ болѣе и не существуетъ, какъ только въ умѣ философа въ видѣ его отвлеченной мысли. Но если пантеистическое Божество есть отвлеченная идея, созданная умомъ философа, то отсюда слѣдуетъ, что умъ чловѣка столь же выше Божества, сколько создатель выше своего созданія. Вѣдь Божество ничего не знаетъ о философѣ, а философъ знаетъ о Божествѣ, что Оно есть, въ нѣкоторомъ смыслѣ даже создалъ Его и есть Его творецъ. Во всякомъ случаѣ, его умъ есть необходимый *præus*, безъ котораго существованіе пантеистическаго Божества немыслимо; не будь философа, имѣющаго въ своемъ умѣ идею безконечнаго Существа, не было бы и Самого пантеистическаго Божества, ибо Оно вѣдь только и существуетъ, какъ отвлеченно-мыслимая философомъ безконечная идея, и выходитъ, такимъ образомъ, на-

стоящій-то Богъ и есть разумѣніе философа или его разумъ, какъ эту мысль и исповѣдывалъ Толстой въ своемъ лже-толкованіи словъ св. Іоанна Богослова: „Вначалѣ было разумѣніе, разумѣніе стало вмѣсто Бога, разумѣніе стало Богъ“. Но такой Богъ больше ни для чего и не годенъ, какъ только питать горделивую мысль писателя. И философъ-пантеистъ, если только онъ захочетъ быть искреннимъ, согласится съ нами, что Богомъ, какъ Существомъ отвлеченнымъ, ничего не объяснишь, и что мысль человѣка, каково бы ни было ея содержаніе, сама по себѣ всегда безсильна и ничтожна и потому никогда не можетъ быть причиной и закономъ міра, — согласится и скажетъ вмѣстѣ съ Фаустомъ:

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

Богъ не есть безличная и отвлеченная идея или субстанція, но есть абсолютный субъектъ, т.-е. живой, разумно-свободный безконечный Духъ, существующій прежде и выше міра, но не въ удаленіи отъ міра и составляющій его творческую причину и промыслительную о немъ силу или, короче, Богъ есть безконечный личный Духъ. Христіанское ученіе о Богѣ состоитъ именно въ этомъ. Самъ Христосъ въ Своей бесѣдѣ съ самарянкую, объяснивъ, что поклоняться Отцу подобаетъ на всякомъ мѣстѣ, продолжилъ: „Богъ есть Духъ, и поклоняющіеся Ему должны поклоняться въ духъ и истинѣ“ (Іоан. 4, 24). Христосъ не сказалъ, что Богъ есть *безконечный личный Духъ*, но что Его ученіе

¹⁾ Гёте, „Фаустъ“, ч. I, С.-Пб. Пер. Холодковского.

о Богѣ было именно таково, это видно изъ слѣдующихъ соображеній. Богу потому истинные поклонники будутъ поклоняться не въ Иерусалимѣ только или на горѣ Гаризинѣ, а на всякомъ мѣстѣ, что Богъ есть Духъ, т.-е. Существо, неограниченное мѣстомъ или пространствомъ, но безпредѣльное, безконечное, безконечный Духъ. Богу подобаетъ поклоненіе духовное, внутреннее, въ противоположность внѣшнему, тѣлесному, потому что Богъ есть Духъ, т.-е. Существо, имѣющее разумъ и потому требующее отъ Своихъ читателей поклоненія разумнаго, сознательнаго. Кромѣ того, этотъ Богъ Духъ есть Отецъ Иисуса Христа (Іоан. 4, 21 и 23), а Отецъ имѣетъ разумъ и волю: никто не знаетъ Сына, кромѣ Отца (Мѡ. 11, 27), воля Отца есть та, чтобы изъ того, что Онъ Мнѣ далъ, ничего не погубить (Іоан. 6, 39). Отецъ любитъ Сына (Іоан. 5, 20); Богъ такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего единороднаго (Іоан. 3, 16). Сынъ Божій, какъ и Богъ Отецъ, существовалъ прежде бытія міра и, слѣдовательно, есть Духъ премірный, трансцендентальный: „и нынѣ прославъ Меня, Отче, славою, которую Я имѣлъ у Тебя прежде бытія міра“, взывалъ къ Богу Отцу Иисусъ Христосъ въ Своей первосвященнической молитвѣ. Св. ап. Павелъ во 2-мъ посланіи къ Коринѳянамъ пишетъ: „Господь есть Духъ, а гдѣ Духъ Господень, тамъ свобода“. Апостоль, очевидно, разумѣетъ здѣсь Духа личнаго, Которому потому, безъ сомнѣнія, всюду сопутствуетъ свобода, что она принадлежитъ самому существу Его, какъ Ему принадлежитъ полное всесовершенное абсолютное вѣдѣніе самаго внутреннѣйшаго существа Божія, самыхъ глубинъ Божіихъ: „Духъ все проникаетъ и глубины Божія. Ибо кто изъ человѣковъ знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣческаго, живущаго въ немъ? Такъ и Божьяго никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія“ (1 Кор- 2, 10—11). Кратко, священное Писаніе всюду проповѣдуетъ о Богѣ, какъ безконечномъ личномъ Духѣ, и различныя христіанскія вѣроисповѣданія, разнясь между собою въ пониманіи другихъ истинъ христіанства, всегда, на пространствѣ девятнадцати вѣковъ, всѣ были согласны въ пониманіи этой истины.

Но если мы признаемъ несогласнымъ ни съ законами мышленія, ни съ объективной дѣйствительностью пантеистическое представленіе о Божествѣ, то пантеисты, съ своей

стороны, рѣзко нападаютъ на христіанское ученіе о Богѣ, какъ личномъ Духѣ, и разъ мы желаемъ выяснитъ то положеніе, что представленіе Бога Существомъ личнымъ безусловно истиннѣе представленія Его Существомъ безличнымъ, то мы не можемъ не считаться съ возраженіями пантеизма. Самое серіозное возраженіе въ этомъ случаѣ состоитъ въ слѣдующемъ: личность есть лишь форма чело-вѣческой внутренней жизни, и посему мы личность приписываемъ чело-вѣку, животнымъ же и безжизненнымъ вещамъ она не присуща; кратко, личность есть одна изъ формъ конечнаго бытія на ряду съ другими его формами. Отсюда приписывать Богу личность невозможно, потому что это значитъ приписывать безконечному и высочайшему Существообразу конечной ограниченной чело-вѣческой жизни и посему низводить Его въ рядъ существъ конечныхъ. „Кромѣ того“, продолжаютъ пантеисты, „существенный признакъ личности есть самосознаніе, но въ абсолютномъ нѣтъ условій для возникновенія самосознанія, такъ какъ послѣднее является чрезъ противоположеніе „я“ и „не я“. Но для абсолютнаго этого „не я“, т.-е. другого абсолютнаго, не существуетъ; слѣдовательно, абсолютный субъектъ, если бы таковой существовалъ, не имѣя подлѣ себя абсолютнаго объекта, которому, какъ „не я“, онъ могъ бы противоположить себя, самосознанія имѣть не можетъ, а слѣдовательно, не можетъ быть абсолютнымъ субъектомъ, т.-е. личностію“. Мы утверждаемъ, что Богъ есть абсолютный субъектъ, а пантеисты намъ говорятъ на это: если вы примете, что Богъ есть субъектъ, то должны будете вмѣстѣ съ тѣмъ принять, что независимо отъ Него существуетъ какой-нибудь объектъ Его сознанія, и тогда у васъ не будетъ абсолютнаго, а будутъ двѣ величины относительныя. Личное сознаніе понятно только какъ отношеніе: долженъ быть субъектъ, сознающій, и объектъ, который имъ сознается. Субъектъ есть субъектъ объекта; объектъ есть объектъ субъекта: ни тотъ ни другой не могутъ существовать сами по себѣ, какъ абсолютное“¹⁾. Разсуждая такъ, пантеисты смѣшиваютъ понятія личности конечной и безконечной. Если въ личности конечной самосознаніе дѣйствительно возникаетъ чрезъ противоположеніе „я“, т.-е. сво-

1) Спенсеръ, см. Рождественскій, „Апологетика“, т. I, стр. 376. С.-Пб. 1893.

его духа „не я“, т.-е. внѣшнему міру, то въ личности безконечной такого возникновенія самосознанія уже по тому одному быть не можетъ, что самосознаніе въ Богѣ существуетъ сразу отъ вѣчности, безъ всякаго начала, а слѣдовательно, и безъ возникновенія. Кромѣ того, все-таки главнымъ условіемъ существованія самосознанія въ данномъ субъектѣ служитъ существованіе въ немъ разума, какъ силы, условливающей возникновеніе самосознанія, — а не будь въ немъ разума, самосознанія не будетъ, хотя бы данному предмету противостояли тысячи объектовъ, способныхъ быть его „не я“. Если бы камню противостояли миллионы камней и дереву — миллионы деревьевъ, ни въ камнѣ ни въ деревѣ не можетъ быть самосознанія по той простой причинѣ, что въ камнѣ и деревѣ нѣтъ разума, какъ способности противоположенія себя другому. Итакъ, чтобы быть самосознающимъ субъектомъ или личностію, для этого надо прежде всего обладать природною способностію разума, а разъ существуетъ разумъ, то существуетъ и самосознаніе, и если въ существѣ ограниченномъ оно возникаетъ и развивается постепенно, то въ существѣ безконечномъ оно, помимо всякаго возникновенія и развитія, можетъ существовать сразу, т.-е. вѣчно, какъ вѣчно данное, и состоятъ въ противоположеніи себя самого, какъ субъекта себѣ же самому, какъ объекту. „Я есмь Богъ, и нѣсть инъ Богъ развѣ Мене“ — вотъ форма божественнаго самосознанія. Что касается до основаній, приводимыхъ въ пользу той мысли, что субъектъ не можетъ существовать безъ объекта, и вслѣдствіе сего они взаимно другъ друга ограничиваютъ, и что посему можетъ быть субъектъ только относительный, а не абсолютный, — то эти основанія болѣе остроумны, нежели справедливы. Правда въ томъ, что мыслящій, конечно, не можетъ быть безъ мысли, и мысли не можетъ быть безъ предмета мысли, или безъ объекта, но на этомъ оканчивается правда, а далѣе начинается недоразумѣніе. Во-первыхъ, объектомъ мысли можетъ быть не только предметъ внѣшній въ отношеніи къ мыслящему предмету, но и самъ мыслящій субъектъ можетъ сдѣлать себя объектомъ своего размышленія: онъ можетъ мыслить о своемъ мышленіи и существѣ, о процессахъ своей внутренней жизни и т. д. Во-вторыхъ, если допустить и внѣшній объектъ для мысли, то почему этотъ внѣшній объ-

ектъ долженъ быть абсолютнымъ; конечный субъектъ не можетъ произвести объекта абсолютнаго, а абсолютный субъектъ, Богъ, можетъ произвести конечный объектъ, т.-е. міръ, такъ какъ правило логики гласитъ, что въ дѣйствии не можетъ быть болѣе того, что въ причинѣ, но того, чтобы въ дѣйствии не могло быть менѣе, чѣмъ въ причинѣ; оно не утверждаетъ. Итакъ, объектомъ абсолютнаго мышленія можетъ быть міръ, который не составляетъ въ отношеніи къ Богу инобытія въ точномъ смыслѣ слова, потому что онъ не созданъ изъ готовой матеріи, независимой отъ Божества, но есть идея Самого же Бога о конечномъ бытіи, поставленная Имъ во внѣ и получившая по дѣйствию свободной воли Божіей относительную самостоятельность и отдѣльность отъ Бога. Какъ мысль человѣка въ отношеніи къ нему, какъ мыслящему субъекту, хотя и составляетъ объектъ мышленія, однакоже не служитъ ограниченіемъ для мыслящаго, такъ и міръ хотя есть объектъ по отношенію къ Богу, какъ субъекту, живой, личной, творческой силѣ, однакоже отнюдь не ограничиваетъ Бога и не служитъ препятствіемъ, чтобы Ему быть абсолютнымъ субъектомъ, а намъ мыслить Его таковымъ. Если бы мы признавали мнѣніе дуалистовъ, что міръ образованъ Богомъ изъ матеріи, не сотворенной Богомъ, но совѣчной Богу и отъ вѣчности существовавшей подлѣ Бога и независимо отъ Него, тогда могли бы утверждать, что такой міръ, какъ объектъ въ строгомъ смыслѣ слова, ограничиваетъ Бога, какъ субъекта, какъ мыслящаго духа. Но все то, что составляетъ произведеніе абсолютнаго субъекта, Его твореніе, не можетъ служить ограниченіемъ Его безконечности, быть противостоящимъ Ему и ограничивающимъ Его объектомъ. Въ-третьихъ, для Бога есть и въ болѣе строгомъ смыслѣ слова объектъ, и именно объектъ абсолютный; для Бога, для личности, какъ „я“, есть то безконечное „не Ты“, Которому Онъ отъ вѣчности изрекъ: „Ты Сынъ Мой, Я сегодня родилъ Тебя“. И къ этому предмету мы возвратимся черезъ нѣсколько минутъ, а теперь умѣстнымъ считаемъ напомнить прекрасныя слова св. Григорія Богослова: „Божество непостижимо для человѣческой мысли, и мы не можемъ представить Его во всей полнотѣ“¹⁾.

¹⁾ Богословіе Ст. 2, стр. 27.

Эту точку зрѣнія на Божество надо всегда имѣть въ виду при разсужденіи о Богѣ. Одна изъ существенныхъ ошибокъ паптенстовъ состоитъ въ томъ, что они Божество представляютъ себѣ столь постижимымъ и познаваемымъ, какъ и міръ, и потому совершенно ошибочно ту точку зрѣнія, которая справедлива въ примѣненіи къ существамъ конечнымъ, безъ всякаго ограниченія, переносятъ и на Божество.

Священникъ *Іоаннъ Орфанитскій.*

(Окончаніе будетъ.)

Къ вопросу о новой программѣ по нравственному богословію.

Въ № 7 журнала „Вѣра и Разумъ“ помѣщенъ обстоятельный проектъ новой программы по нравственному богословію преосвященнымъ Стефаномъ, епископомъ Сумскимъ, авторомъ капитальнаго труда: „Задача, содержаніе и планъ системы православно-христіанскаго правоученія“ (магистерская диссертация). По поводу этого *Θ. Тернеръ* въ № 17 того же журнала приводитъ нѣсколько своихъ краткихъ „соображеній къ улучшенію этого проекта“. Мы не имѣемъ въ виду въ настоящій разъ входить въ подробный разборъ этическихъ воззрѣній г. Тернера. Мы только желали бы обратить вниманіе на одну обмолвку его, неосторожно вылившуюся въ слѣдующей странной и неудачно построенной фразѣ: „въ ученіи о христіанской нравственности слѣдовало бы прежде всего указать *идеалъ*, т.-е. на христіанскую *свободу* (Гал. 4, 7), а потомъ уже говорить о *нравственныхъ костыляхъ*, т.-е. *правилахъ*“ нравственности.

Итакъ, по взгляду г. Тернера, идеалъ христіанской нравственности — это свобода, вмѣсто того чтобы быть ей только существеннымъ *свойствомъ*, необходимымъ *моментомъ*, творческой *силой* истинно-христіанской жизни, а высокія правила христіанской нравственности считаются только *костылями*, вмѣсто того, чтобы быть имъ этической нормой, руководительнымъ принципомъ, первостепеннымъ критеріемъ для различенія добра отъ зла, для выбора лучшаго. Разберемся въ этой удивительной „смѣси моральныхъ воззрѣній“. Вопросъ весьма важный и, однако, настолько мглистый въ особой постановкѣ у г. Тернера, что пропускаетъ лучи и темнаго цвѣта.

Чтобы разрѣшить его безъ „красныхъ словъ“, спросимъ: въ чемъ существо и источникъ христіанской нравственности? — Въ религіи. Христіанская мораль по преимуществу

религіозная. Нравственная христіанская жизнь цвѣтетъ по руководству религіозной вѣры. А христіанская религія, — религія Христа-Богочеловѣка, вочеловѣчившагося Бога, есть „тайнство страданія“ (опредѣленіе св. Григорія Богослова). Это тайнство ясно, какъ Божій день, прескрасно, какъ *кто Господне благопріятное* (Лук. 4, 19; Ис. 61, 1—2). Любовію креста Христова оно разрушаетъ *языческія гаданія* о „смыслѣ человѣческой жизни“ и упраздняетъ *іудейское невѣріе* въ единороднаго Сына Божія, спстрадавшаго страданіямъ человѣка, созданнаго по образу Божію. Въ этомъ тайнствѣ — все христіанство, весь смыслъ христіанской цивилизаціи и культуры. Отсюда и нравственность христіанская есть не что иное, какъ добровольное участіе *всякаго человѣка, грядущаго въ міръ* (Іоан. 1, 9), въ страданіяхъ Иисуса Христа, *сообразуясь смерти Его* (Фил. 3, 1). Вотъ гдѣ (а не въ „религіозной метафизикѣ“) органическая связь чистыхъ идеаловъ христіанской морали и съ *религіозною вѣрою*, живою и сердечною (Гал. 2, 19—20), и съ *тайнствами Церкви* (Римл. 6, 3), особенно съ Евхаристіей (1 Кор. 11, 26; Іоан. 6, 53—56), и съ *правилами жизни* (напр. „правилами воздержанія“ отъ страстей и похотей и дѣйствіями имъ противными; Гал. 5, 24)! Вотъ гдѣ и истинная *догматика* христіанской нравственности, и ея *религіозная* сущность и *практическая* важность ея! Ясно, что и „правила нравственности“ въ христіанствѣ горятъ этимъ огнемъ спасительныхъ страданій и смерти Христовыхъ. Идеаль — Христось, Богочеловѣкъ, Агнецъ Божій (Іоан. 1, 36). Вѣчная жизнь Христова переливается въ насъ, возрождаетъ насъ, „весь міръ уясняетъ страданіями“ Его только при *духовномъ подражаніи* Христу. Христось пострадалъ во плоти моимъ страданіямъ и этимъ вполне воздалъ за всѣ мои долги; поэтому, и я долженъ, т.-е. не могу не творить Его волю. *Кто Мнѣ служитъ, Мнѣ да послѣдуетъ, и гдѣ Я, тамъ и слуга Мой будетъ. И кто Мнѣ служитъ, того почитетъ Отецъ Мой* (Іоан. 12, 26). И человѣкъ не самъ собою усвоетъ эту жизнь Христову, но при содѣйствіи благодати Христовой, побѣждающей грѣхъ и смерть во всецерковномъ общеніи Божія воплощенія и богочеловѣческихъ страданій. И эта, вовѣки пребывающая и подаваемая намъ въ Церкви, *благодать откровенія Иисуса Христа* (1 Петр. 1, 13) все пронизываетъ, все запечатлѣ-

васть, — все, что касается освященія жизни, мыслей и дѣлъ человѣка; а это освященіе приближаетъ человѣка къ Богу и Бога къ человѣку. Здѣсь и нравственные правила, обращающія насъ къ лучшему, „дающія направленіе къ полезнѣйшему“ (у св. Григорія Богослова), не составляютъ исключенія для людей, *постоянно любящихъ другъ друга отъ чистаго сердца и возрожденныхъ отъ слова Божія* (1 Петр. 1, 22—23).

У г. Тернера нѣтъ этихъ глубокихъ прозрѣній въ существо религіозныхъ источниковъ и основъ „нравственныхъ правилъ“. У него эти правила стоятъ въ ряду какихъ-то „камней претканиа и соблазна“, изъяты изъ плана и начертанія евангельскаго спасенія. Отсюда и уничтоженіе ихъ, выходящее изъ ряда обыкновенныхъ недоразумѣній. „Правила нравственности“ представляются г. Тернеру чѣмъ-то ненормальнымъ, нежелательнымъ, непріязненнымъ, а пріобрѣтеніе ихъ и слѣдованіе имъ — оскорбительнымъ для христіанской свободы, разрушающимъ „вождѣленную гармонию ея“. Это страшно-скорбныя подпорки, насильственно удерживающія душевнобольного человѣка на „высотѣ добродѣтели“. Все это „невыгодное представленіе“ г. Тернера о нравственныхъ правилахъ рельефно выражается въ его особой характеристикѣ ихъ: „это *нравственные костыли*“. Но такъ можно думать о значеніи нравственныхъ правилъ въ жизни человѣка только съ точки зрѣнія „этического номизма“, господствующаго въ формально-юридическихъ взглядахъ римско-католичества и протестантства на спасеніе. Православіе изгоняетъ такіа „поруганія нравственной красоты“ бытія человѣческой жизни. Въ православіи нѣтъ „нравственнаго номизма“¹⁾. Православіе — это истинная свобода евангельскаго духа жизни и истины Христовой въ истинной Церкви. Поэтому, нѣтъ въ немъ и помину о какихъ-либо „паліативныхъ мѣрахъ“, искусственно примѣняемыхъ въ жизни человѣка въ виду ея нравственнаго совершенствованія. Правила нравственности — это особые законы духовной жизни, „нормативные критеріи“ для оцѣнки ея совершенства и истины. Это таинственныя ступени свободнаго восхожденія по „лѣствицѣ добродѣтелей“. Нельзя сразу перешагнуть эту лѣствицу. Нужно спачала взойти на

¹⁾ Архимандритъ (нынѣ епископъ) Сергіѣй, „Православное ученіе о спасеніи“, М. 1875 г. (магистерская диссертация).

„первую ступень“, а потомъ можно пойти и дальше. Вотъ тутъ-то и необходимы приемы для оправданія закона не по плоти ходящихъ, но по духу (Римл. 8, 4). Всѣ великіе угодники Божіи держались этихъ правилъ, и творили ихъ въ духѣ любви и усерднаго служенія высокимъ велѣніямъ ихъ. Только нравственное „беззаконіе“ (агиномизмъ) не пріемлетъ этихъ правилъ и вооружается противъ нихъ. Но это уже плачевное отторженіе отъ „пути жизни“, отъ „пути спасенія“, устѣченіе его, омертвѣніе духовной жизни. Въ такомъ состояніи люди дѣйствительно „ходятъ на нравственныхъ костыляхъ“, т.-е. руководствуются „примышленіями ума“ своего, „преграждающими небесный путь“. Нравственная красота христіанской добродѣтели — это соразмѣрность поведенія во всемъ. „Правила нравственности“ только соразмѣряютъ по духу Евангелія эту „умопредставляемую красоту“, облачаютъ ее въ дивные образы, въ особыя „формы жизни“. Это — активное „начертаніе спасенія“ въ жизни и дѣятельности каждаго христіанина, уцѣломудренного страхомъ Божіимъ, желающаго облечься во „образъ ангельской славы“.

Опасность нравственнаго паденія, уклоненія отъ добра въ „ежедневной борьбѣ со грѣхомъ“, особенно требуетъ „правилъ нравственности“. И страшная змѣя можетъ прикрываться привѣтливою наружностью. Правила нравственности, хранящія красоту жизни запечатлѣнною въ подвигахъ любви христіанской, — лучшій показатель истинной доброты человѣка, и лучшая ограда отъ „искушеній“, и истинное утишеніе отъ всяческихъ соблазновъ и „безобразій жизни“. Стойкость въ нихъ, при многочисленныхъ „превратностяхъ жизни, порываемой туда и сюда“, есть неоспоримое *прилежаніе къ добру*, а нерадѣніе о нихъ — ослабленіе нравственной энергіи, а *неподвижность* къ нимъ — тупая лѣность, „мать всѣхъ пороковъ“. Только „мистическое самоуслажденіе“ и „языческое самообогащеніе“ могутъ отвергать абсолютную необходимость правилъ въ нравственной жизни человѣка; но это уже легкомысленное надменіе сердца, приводящее къ нравственной извѣженности. Любовь къ добру, желаніе добра требуютъ именно *правильной жизни*, т.-е. жизни, свободно движущейся и развивающейся по извѣстному *религиозному идеалу*. Но идеаль безграниченъ, а среди „бурь житейскихъ“ онъ нерѣдко затемняется. Необходимо его ясное

отображеніе въ другихъ, уневѣщенныхъ единому Христу. Въ нравственныхъ правилахъ идеаль этотъ конкретно разнообразится, струится въ самой жизни, течетъ въ живой дѣйствительности, „вотъ тутъ движеть, куда я хочу итти за Христомъ“. Такъ у святыхъ людей правила не лежали помѣхой или препятствіемъ на пути нравственнаго подвига, а были самой „реальной основой“ и прекраснымъ свидѣтельствомъ ихъ *благоразумія* и *мудрости*, т.-е. духовной опытности.

Вотъ какова *нравственная* сила и польза этихъ правилъ! Это далеко не то, что „нравственные костыли“. Костыли только у калѣкъ, страждущихъ болѣзнями и изнемогающихъ отъ нихъ. Церковь Христова, царство благодати, „немогущая врачующей и оскудѣвающая восполняющей“, не знаетъ такихъ калѣкъ, т.-е. не имѣетъ ихъ. Церковь — это всемірный „домъ милосердія“, гдѣ лежитъ великое множество больныхъ, слѣпыхъ, хромыхъ, изсохшихъ, ожидающихъ движенія воды“ (Іоан. 5, 2—3). Здѣсь Христосъ — Врачъ душъ и тѣлъ, Творецъ вѣчной ихъ жизни. Онъ исцѣляетъ сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдуетъ плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ — прозрѣніе, отпускаетъ измученныхъ на свободу (Лук. 4, 18). Хромые, въ залогъ призванія къ жизни въ Церкви Христовой, *скачаты и хваляты Бога* (Дѣян. 3, 8). Не „нравственные калѣки“, не жалкіе рабы (какъ у Нитцише) составляютъ Церковь Христову, а „свои Богу“, устроенные въ жилище Божіе Духомъ (Еф. 2, 19—22). И Церковь не „темное царство языческой теургіи, волшебства и колдовства, магически исцѣляющаго всѣхъ людей отъ недуговъ душевныхъ и тѣлесныхъ“ (какъ у гр. Л. Толстого), а свѣтозарное царство вѣчной жизни во Христѣ, куда входятъ друзья Божіи. Христосъ — „свѣтъ, котораго тьмѣ не объять“ (Іоан. 1, 5). Только при этомъ свѣтѣ *добро* жизни становится *дѣломъ* моимъ, и человекъ пріобрѣтаетъ силы избѣгать всякаго зла и воцариться со Христомъ. *Побѣждающему дамъ стѣть со Мною на престолѣ Моемъ, какъ и Я побѣдилъ, и стѣлъ со Отцемъ Моимъ на престолѣ Елю* (Апок. 3, 21). Вотъ гдѣ конецъ нравственной жизни; вотъ зачѣмъ абсолютно необходимы и „нравственные правила“ въ царствѣ Христовой благодати и истины!

Священникъ *Іоаннъ Филевскій*.

**ПЯТЬДЕСЯТЬ ЛѢТЪ СЛУЖЕНІЯ ЦЕРКВИ БОРЬБОЮ
СЪ РАСКОЛОМЪ.**

(По поводу пятидесятилѣтія [21 окт. 1852 г. — 21 окт. 1902 г.] учено-богословской и церковно-общественной дѣятельности заслуженнаго профессора Николая Ивановича Субботина.)

Когда почти полвѣка тому назадъ исполнилось пятидесятилѣтіе епископскаго служенія въ Бозѣ почившаго святителя Филарета, митрополита Московскаго, говорили, что исторія этого служенія есть исторія всей вообще исторіи русской Церкви за этотъ періодъ: такъ всесторонне обнимало оно собою церковную жизнь того времени.

Двадцать - перваго октября исполняется пятидесятилѣтіе достояннаго служенія православной Церкви и духовной наукѣ не только авторитетнѣйшаго знатока и „высшаго специалиста“ по расколу, а и великаго апологета православной русской Церкви въ ея отношеніи къ этому домашнему врагу ея, заслуженнаго профессора Николая Ивановича Субботина, и, окидывая общимъ взглядомъ этотъ великій подвигъ вѣры его, мы съ удивленіемъ замѣчаемъ, что онъ не только обнимаетъ собою всю церковную жизнь этого періода въ ея отношеніи къ расколу, а и освѣщаетъ ее собою, опредѣляетъ и уясняетъ съ этой, конечно, стороны; такъ что говорить о пятидесятилѣтнемъ служеніи досточимаго Николая Ивановича значитъ говорить вообще о церковной жизни этого періода въ ея отношеніи къ расколу. Онъ, этотъ великій ученый, своимъ „Братскимъ Словомъ“ — и устнымъ, и письменнымъ, и журнально-публицистическимъ, и кабинетно-ученымъ — создавалъ и освѣщалъ доселѣ еще мало проторенные пути нашей противораскольнической миссіи, уяснялъ и укрѣплялъ ея догматическія основы, распахивалъ историческую почву, расширялъ горизонты и, такъ сказать, велъ за руку всѣхъ тѣхъ самоотверженныхъ дѣятелей этой миссіи съ присопамятнымъ о. Павломъ во главѣ, которые составляли первоначальную ячейку ея въ настоящемъ видѣ; такъ что во всей длинной вереницѣ лицъ, такъ или иначе, прежде или теперь привосновенныхъ къ этому святому дѣлу, едва ли найдется много такихъ, которые стоятъ внѣ или вліянія и воздѣйствія на нихъ Н. И., или вообще такого или иного отношенія къ нему, и самое дѣло раскрытія этого темнаго явленія нашей церковной жизни — уясненія причинъ и обстоятельствъ его происхожденія, его сущности и значенія, обличенія всей неправды его, не только намѣренно и усиленно скрываемою

приверженцами раскола и его сторонниками, а и доселѣ иногда непонятной даже и для искренно преданныхъ православной Церкви сыновъ ея, и указанія лучшихъ путей для этого обличенія и обращенія отторгшихся въ общеніе съ Церковью — можетъ быть названо дѣломъ Н. И., поскольку онъ стоялъ и стоитъ во главѣ его, какъ его создатель, организаторъ и руководитель.

Сынъ протоіерея стараго Покровскаго собора г. Шуи, Владимирской губерніи, Николай Ивановичъ родился 13 ноября 1827 года. По окончаніи въ 1848 г. курса во Владимирской духовной семинаріи, онъ назначенъ былъ въ Московскую духовную академію, въ которой и окончилъ курсъ въ 1852 г. 21 октября того же года онъ былъ опредѣленъ учителемъ по классамъ церковной исторіи и церковнаго законовѣдѣнія въ высшемъ и церковно-библейской исторіи въ среднемъ отдѣленіи Вианской духовной семинаріи. 12 ноября 1854 г. за сочиненіе „Объ отношеніяхъ русскаго духовенства къ князьямъ съ XI до половины XV вѣка“, возведенъ въ степень магистра богословія. 29 октября 1855 г. переведенъ въ Московскую духовную академію бакалавромъ герменевтики и ученія о вѣроисповѣданіяхъ и расколахъ. 24 февраля 1859 возведенъ въ званіе экстраординарнаго профессора. Съ введеніемъ новаго академическаго устава 15 августа 1870 года избранъ профессоромъ по кафедрѣ исторіи и обличенія русскаго раскола, 18 апрѣля 1874 защитилъ докторскую диссертацию о происхожденіи нынѣ существующей у старообрядцевъ такъ называемой Австрійской или Бѣлокриницкой іерархіи, 1-го іюля того же года утвержденъ въ степени доктора богословія, а 8-го сентября избранъ на должность ординарнаго профессора. Съ 1874 по 1883 годъ (до введенія нынѣ дѣйствующаго академическаго устава) состоялъ помощникомъ ректора академіи по церковно-историческому отдѣленію, съ 1884 по 1893 годъ — членомъ правленія академіи, 26 января 1881 г. избранъ заслуженнымъ ординарнымъ профессоромъ, а 12-го апрѣля того же года пожалованъ чиномъ дѣйствительнаго статскаго совѣтника. Въ 1894 г. (17 октября), по ухудшемуся здоровью, Николай Ивановичъ оставилъ службу при академіи и поселился въ Москвѣ, при чемъ за заслуги отечественной Церкви и духовной наукѣ пожалованъ чиномъ тайнаго совѣтника, а Московская духовная академія избрала его въ свои почетные члены.

Вотъ и весь формуляръ этого поистинѣ выдающагося благого дѣятеля вѣры и Церкви. Почти полвѣка провелъ онъ подъ сѣнію обители преп. Сергія, занимая все время одно и то же положеніе

профессора духовной академіи и здѣсь лишь по нѣсколькѣ часовъ еженедѣльно выходя изъ тиши своего ученаго кабинета въ аудиторію академіи для чтенія лекцій. Ни для кого невидно и неслышно производились въ этой тиши тѣ ученныя изысканія въ темной области исторіи и жизни раскола, которыя впервые раскрыли предъ нами эту язву въ ея настоящемъ видѣ, зарождались и созидались тѣ братскіе пути, которыми можно и должно воссоединять съ православною Церковію отторгшихся отъ нея.

Первыми, кто изъ устъ самого борца за правду нашей Церкви слышалъ эту правду, были духовные юноши, которые потомъ разносили слышанныя ими рѣчи по самымъ отдаленнымъ угламъ отечественной Церкви и, конечно, содѣйствовали разсѣянію раскольниковъ тьмы; всѣ они, прежде чѣмъ выйти изъ заведенія, не разъ должны были отдавать отчетъ своему учителю въ усвоеніи ими слышаннаго и въ письмени показывать ему степень своего разумнѣя дѣла. И сколько въ теченіе полувѣка было такихъ юношей и какъ много труда должно было быть положено за это время на ихъ руководство Николаемъ Ивановичемъ! Можно ли поэтому относиться къ этому незримому міромъ полувѣковому сѣянію добраго сѣмени и учительству въ дѣлѣ распознаванія плевель вѣры безъ чувства уваженія и благодарности и проходить мимо труженика съ равнодушнымъ молчаніемъ? Вѣдь такіе юбилеи бываютъ такъ рѣдко!

Но отмѣченная профессорская дѣятельность Н. И. составляла лишь часть тѣхъ „заслугъ его отечественной Церкви и духовной наукѣ“, которыя снискали ему славу перваго расколовѣда и стойкаго борца за правду вселенской Церкви противъ воздвигающихъ на нее пяту свою сыновъ ея. Эта слава создавалась литературными трудами Н. И., съ которыми онъ выступилъ въ печати почти одновременно съ началомъ своей церковно-общественной дѣятельности¹⁾ и которыхъ не покидаетъ и доселѣ. Не такъ давно Н. И. напечатанъ былъ списокъ его изданій и сочиненій, имѣющихся въ продажѣ.

Вотъ этотъ списокъ :

1) „Царскіе вопросы и соборные отвѣты о многоразличныхъ церковныхъ чинахъ“. (Стоглавъ.) Изд. по списку XVI в. 2) „Древній назидательный примѣръ терпимости къ обрядовымъ разностямъ церквей“ (Посланіе патр. Антиох. Петра къ Констант. патр. Михаилу). 3) „Преніе Палагіота съ Азимитомъ“ въ древнѣйшихъ его

¹⁾ Первое печатное произведеніе Н. И. „Свѣдѣнія о филологѣ Черноризцѣ, проповѣдникѣ XVI в.“ напечатано было въ прибавленіяхъ къ Твор. св. отц., т. 18.

спискахъ. 4) „Матеріалы для исторіи раскола“ за первое время его существованія, т. IX¹). 5) „Сказаніе о Московскомъ половщинскомъ соборѣ 1779—1780 гг.“ 6) * „Иеросхимонаха Іоанна сказаніе о обращеніи раскольниковъ заволжскихъ“²). 7) „Сказаніе о миссіонерскихъ трудахъ Питирима, архіепископа Нижегородскаго“. 8) „Протоіерея Алексія Иродіонова сочиненія о расколѣ“. Выпуски первый и третій. (Второго выпуска нѣтъ въ продажѣ). 9) „Бывшаго безпоповца Григорія Яковлева извѣщеніе праведное о расколѣ безпоповщины“. 10) „Обличеніе на раскольниковъ, Василя Флорова“. 11) „Аркадій, архіепископъ Пермскій и Петрозаводскій“, и нѣкоторыя его сочиненія противъ раскола. Выпуски второй, третій, четвертый (перваго въ продажѣ нѣтъ). 12) „Матеріалы для исторіи такъ называемой Австрійской или Бѣлокриницкой іерархіи“. Выпускъ первый. 13) „Переписка раскольниковъ дѣятелей“. Выпускъ первый. (Письма Павла Бѣлокриницкаго, Амвросія и др.); выпускъ второй. (Письма Аркадія Словскаго, Ксельса и др.); выпускъ третій. (Письма Антонія Шутова, Аркадія Вислуйскаго, Онуфрія и др.) 14) „Озружное посланіе, съ приложеніемъ Устава и омышленія“, съ предисловіемъ и портретомъ Ксеноса. Изд. 2-е. 15) „Богословіе Павла Бѣлокриницкаго“. 16) „Раскольниковскій лжеучитель Швецовъ предъ судомъ одного изъ своихъ собственныхъ епископовъ“. Изд. 2-е. 17) „Обличеніе еретичествъ Арсенія Швецова“, составленное Механиковымъ по благословенію Картушина. 18) „Дружба паче правды“, заключенная между Швецовымъ и Механиковымъ. 19) „Правда паче дружбы“. (Къ полемикѣ между Швецовымъ и Механиковымъ.) 20) „Полемика между Механиковымъ и Швецовымъ“. 21) * „Къ исторіи Рогожскаго Кладбища“. 22) * „Изъ исторіи Рогожскаго Кладбища“. 23) * „Изъ исторіи раскола въ первые годы царствованія императора Александра II“. (Ржевскій раскольниковскій мятежъ.) 24) * „Современныя движенія въ расколѣ“ 1865 г. 25) * „Нѣсколько словъ о новѣйшихъ событіяхъ въ расколѣ“ 1867 г. 26) * „Еще нѣсколько словъ о новѣйшихъ событіяхъ въ расколѣ“. 1867 г. 27) * „Современныя лѣтописи раскола“. Выпускъ 1-й. 1868 г. 28) * „Лѣтопись раскола за 1876—1879 гг.“ 29) „Раскольниковскій соборъ въ Москвѣ“, бывшій въ октябрѣ 1879 г. 30) „Лѣтопись происходящихъ въ расколѣ событій“ за годы

1) Первые восемь томовъ изданія принадлежатъ Братству св. Петра митрополита. Полнаго изданія въ продажѣ нѣтъ.

2) Книги отмѣченныя звѣздочкой, имѣются въ самомъ ограниченномъ количествѣ экземпляровъ.

*1886—1898. 31) * „Двадцатипятилѣтіе присоединенія къ Церкви раскольниковъ епископовъ“. 32) „Празднованіе двадцатипятилѣтія со дня присоединенія къ Церкви архимандрита Павла“. 33) „Первыя двадцать лѣтъ служенія церкви борьбой съ расколомъ“. (Переписка съ архимандритомъ Павломъ за 1867—1879 гг.) 34) „Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбою съ расколомъ“. Выпускъ первый. (Переписка съ архимандритомъ Павломъ за 1879—1886 гг.) 35) „Объ исповѣди бѣглаго греческаго митрополита Амвросія предъ бѣглымъ раскольниковымъ попомъ Геронимомъ“ и замѣтка объ основаніяхъ Бѣлой Криницы. 36) „О бесѣдѣ іезуита Шептицкаго съ о. Пафнутіемъ“. 37) „Справедливо ли глаголемые старообрядцы приводятъ въ свидѣтельство о дуперстїи Тихвинскую икону Пр. Богородицы“. 38) * „Два примѣчательныя свидѣтельства о перстосложеніи“. 39) „О аменуемомъ Феодоритовомъ словѣ“. 40) * „Мысли и замѣтки по вопросамъ о расколѣ“. 41) „О Единовѣрїи“. (По поводу его столѣтняго юбилея.) 42) * „Нѣчто о притязаніяхъ раскольниковскаго духовенства на полноправность“. 43) * „На вопросъ: кто написалъ? Отвѣтъ“ „Новому Времени“. 44) * „Нѣсколько словъ о Казанскомъ собраніи епископовъ въ 1885 г.“ 45) * „О представленіи старообрядцевъ австрійскаго согласія митрополиту Сергію“. 46) * „Праведная кончина императора Александра III“. 47) * „Бесѣды въ селѣ Бековѣ“, записанныя И. С. Храмовымъ (8 ст.) 48) * „Біографіи бывшихъ старообрядцевъ“. (Отд. оттиски.) 49) * „Повѣдка въ Бѣлокриницкій монастырь“. М. 1864 г. 50) „Изъ разсказовъ и воспоминаній В. А. Сопѣлкина“. М. 1865 г.

Кромѣ этихъ имѣющихся въ продажѣ сочиненій Николая Ивановича имъ написано было еще, пожалуй, столько же, что или успѣло уже быть распродано, или, какъ печатавшееся въ періодическихъ изданіяхъ, въ отдѣльной продажѣ и не появлялось. Вотъ списокъ такихъ сочиненій, написанныхъ Н. И. до-1879 г., приведенный въ „Исторіи Московской духовной академіи до ея преобразованія“, С. К. Смирнова (стр. 139—142): 1) Свѣдѣнія о филологѣ Черноризцѣ, проповѣдникѣ XVI вѣка (Приб. къ Тв. св. отц., т. 18); 2) Свѣдѣніе о новомъ сочиненіи: „Отвѣтъ мірянина на книгу: станеть ли Россія католическою“ (Приб. 18); 3) Опроверженіе раскольниковскихъ клеветъ на патріарха Никона (Приб. 19); 4) Раскольниковская бібліографія Павла Любопытнаго („Библіогр. Зап.“ 1860); 5) Дѣло патріарха Никона („М. Зап. 1862); 6) Изъ исторіи Преображенскаго Кладбища („Р. Вѣстн.“ 1862, № 2); 7) Янъ Бѣлободскій и Павелъ Негребецкій (Приб. 21); 8) Архимандритъ Теофанъ, настоятель Кирил-

лова Новоозерскаго монастыря („Странникъ“ 1862, мартъ. Вышло и отд. изд.); 9) Какъ издаются у насъ книжки о расколѣ (Р. Вѣстн. 1862, № 5, 6, 12); 10) Протестъ Арсенія Мацѣевича („Соврем. Лѣтоп.“ 1862, № 49, 50); 11) О изданіи путешествія Лукьянова („Соврем. Лѣтоп.“ 1863, № 15); 12) Десять статей о современныхъ движеніяхъ въ расколѣ („Р. Вѣстн.“ 1863, №№ 5, 7, 11 и 12, — 1864, № 2 и 3, — 1865, № 1, 2, 3 и 5, — 1866, № 1. Нѣкоторыя изданы отдѣльно); 13) Протопресвитеръ Іоаннъ Петровичъ Полубенскій („Душеп. Чтеніе“ 1864, т. I); 14) По поводу статьи г. Мельникова: „Очерки поповщины“ („Р. Вѣстн.“ 1864, № 11); 15) Присоединеніе къ православію раскольниковъ епископовъ и другихъ членовъ Бѣлокриницкой іерархіи („Р. Вѣстн.“ 1865, № 12); 16) О православіи греческой Церкви противъ раскольниковъ („Душеп. Чтеніе“ 1865, т. 2 и 3); 17) Замѣчанія на книгу о Феодоритовомъ словѣ („Душеп. Чтеніе“ 1866, т. 3); 18) Любопытный отвѣтъ на вопросы глаголемымъ старообрядцамъ („Р. Вѣстн.“ 1866, № 22); 19) Кремлевскія пренія старообрядцевъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1866, №№ 13 и 14); 20) Дополненіе къ статьѣ о кремлевскихъ преніяхъ старообрядцевъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1866, № 22); 21) Расколъ, какъ орудіе враждебныхъ Россіи партій („Р. Вѣстн.“ 1867, №№ 4 и 5, изд. и отд. книгой); 22) Раскольниковыя споры о метрикахъ („Душеп. Чтеніе“ 1867, т. 3); 23) Новый расколъ въ расколѣ („Соврем. Лѣтоп.“ 1867, № 16; 24) Дополненіе къ статьѣ: „Новый расколъ въ расколѣ“ („Соврем. Лѣтоп.“ 1867, №№ 22 и 23); 25) Изъ современныхъ лѣтописей раскола („Р. Вѣстн.“ 1867, №№ 10 и 11, 1864, №№ 2 и 10); 26) По поводу нѣкоторыхъ событій въ расколѣ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 6); 27) Инокъ Павелъ Прусскій („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 7 и 8); 28) Ученики Павла Прусскаго („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 11); 29) Иностранныя газеты объ инокѣ Павлѣ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 11); 30) Нѣчто о странникахъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 16); 31) Русская старообрядческая литература за границей („Р. Вѣстн.“ 1868, № 7 и 8); 32) Что дѣлается у старообрядцевъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, №№ 33 и 46. 1870, №№ 8, 9, 39, 40 и 41); 33) По вопросу о старообрядцахъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 40); 34) Современные извѣстія объ Аркадіи Славскомъ („Соврем. Лѣтоп.“ 1868, № 12); 35) О предположеніи учредить въ Москвѣ братство для содѣйствія ослабленію раскола и воссоединенію раскольниковъ съ православною Церковію („Соврем. Лѣт.“ 1868, № 14 и 15); 36) Нѣсколько словъ о единствѣ въ отвѣтъ на возраженія изъ Вятки („Соврем. Лѣт.“ 1869,

№ 21); 37) Учреждение архіерейской кассеры у турецкихъ раскольниковъ („Русск. Вѣдом.“ 1869, № 5 и 6); 38) Прошение вѣтковскихъ старообрядцевъ о епископѣ („Душ. Чт.“ 1870, т. I); 39) Поѣздка священноинокъ Павла въ сѣверозападный край („Соврем. Лѣт.“ 1870, № 19 и 20); 40) Лѣтопись происходящихъ въ расколѣ событий („Соврем. Лѣт.“ 1871, №№ 4, 11, 14, 20, 21, 34, 36, 38, 40, 46, 47, 48 (изд. и отд. книгой); 41) По поводу записки о Венедиктѣ Кролевицѣ („Русскій Вѣстн.“ 1872, № 2); 42) Лѣтопись происходящихъ въ расколѣ событий („Моск. Вѣдом.“ 1872, № 93); 43) Точные снимки съ двухъ знаменитыхъ памятниковъ древности (Евангелія Мстиславова и Евангелія Юрьевского), представляющіе свидѣтельство о правильномъ начертаніи достопоклоняемаго имени Христа Спасителя Исусъ съ предварительными замѣчаніями по вопросу о имени Исусъ (изд. Братства св. Петра митр. М. 1872); 44) Дѣяніе Московскаго собора 1654 г. по подлинному списку, съ предисловіемъ (изданіе Братства св. Петра митр. 1873); 45) Записка объ учрежденіи и первоначальной дѣятельности Братства св. Петра митр., читанная въ общемъ собраніи членовъ Братства — 21 декабря 1872 г., въ день его торжественнаго открытія („Душ. Чт.“ 1873 г., кн. I); 46) Отчетъ по Братству св. митр. за 1873 г. („Душ. Чт.“ 1874 г., кн. 2); 47) Происхожденіе нынѣ существующей у старообрядцевъ такъ называемой Австрійской или Бѣлокриницкой іерархіи. М. 1874 г. (Сочиненіе на степень доктора богословія); 48) Исторія Бѣлокриницкой іерархіи, т. I. Москва 1874 г.¹⁾; 49) Объ актахъ большаго Московскаго собора 1666—1667 гг. (Годичный актъ въ Моск. дух. академіи 10 окт. 1875 г. М. 1876 г.).

Въ 1875 году Н. И. основано было „Братское Слово“ — журналъ, посвященный изученію раскола. Въ первые два года журналъ выходилъ по четыре раза въ годъ книжками, отъ 15 до 20 листовъ каждая. Въ составъ его входили: 1) матеріалы, т.-е. не изданные памятники православной и раскольнической литературы, служащіе къ разъясненію раскола въ его исторіи, вѣроученіи и жизни; 2) изслѣдованія объ исторіи, вѣроученіи, богослуженіи, литературѣ и жизни раскола, а также о православной полемической литературѣ противъ раскольниковъ, и статьи полемическія, и 3) библіографія, хроника, замѣтки и протоколы Братства св. Петра митрополита. Послѣ двухлѣтняго существованія Братство отказалось покрывать дефициты, какіе давало изданіе, и оно было прекращено. Съ 1883 г.

¹⁾ Сочиненія подъ № 47 и 48 вышли потомъ вторымъ изданіемъ и въ этомъ изданіи указаны въ спискѣ сочиненій, имѣющихся въ продажѣ.

Н. И. сталъ вновь издавать „Братское Слово“, на свой счетъ и рискъ и по нѣскольکو измѣненной программѣ. Матеріалы, какъ недоступныя интересу большинства читателей, исключены были изъ программы и стали издаваться отдѣльно; вмѣсто 4 книжекъ въ годъ отъ 15 до 20 листовъ каждая, журналъ сталъ выходить дважды въ мѣсяцъ (кромѣ іюня и іюля) книжками отъ 2¹/₂ до 3 листовъ; первый № вышелъ 1 августа 1883 г. Такъ продолжалось изданіе до 1897 г., съ котораго журналъ выходилъ однажды въ мѣсяцъ, т.-е. 10 разъ въ годъ, книжками, не менѣе 8 листовъ каждая. Въ половинѣ 1899 года Н. И. прекратилъ существованіе журнала, веденнаго имъ въ теченіе восемнадцати лѣтъ.

Огромное большинство статей этого журнала принадлежитъ перу самого редактора; нѣкоторыя изъ нихъ выходили потѣмъ отдѣльными изданіями и значатся въ числѣ имѣющихся въ продажѣ, другія же можно читать только въ самомъ журналѣ, преимущественно за первые годы его существованія. Таковы, напр., „О причинахъ и послѣдствіяхъ первоначальнаго отдѣленія старообрядцевъ отъ православной Церкви“, „Протопопъ Аввакумъ, какъ вѣроучитель и законодатель раскола“, „Такъ называемое Θεодоритово слово въ разныхъ его редакціяхъ“ и др. Изъ другихъ авторовъ, произведенія которыхъ печатались въ „Братскомъ Словѣ“, самымъ обильнымъ былъ другъ Н. И., незабвенный о. архимандритъ Павелъ; почти всѣ его сочиненія, вышедшія потѣмъ отдѣльнымъ изданіемъ, первоначально напечатаны были въ „Братскомъ Словѣ“; кромѣ него еще нѣкоторые изъ присоединившихся отъ раскола къ православію печатали въ журналѣ рассказы о своей жизни въ расколѣ и своемъ обращеніи. Эти обстоятельства нужно особенно имѣть въ виду потому, что редакторское дѣло Н. И. по отношенію къ произведеніямъ этихъ „простецовъ вѣры“ требовало отъ него большаго труда; ему не рѣдко приходилось не только такія или иныя сокращенія или дополненія дѣлать или исправлять грамматическія ошибки въ статьяхъ, а чуть не сплошь передѣлывать статьи въ стилистическомъ отношеніи.

Если мы оглянемся теперъ на это простое перечисленіе однихъ лишь заглавій печатныхъ сочиненій и изданій Н. И., многія изъ которыхъ обнимаютъ собою по нѣскольکو сотъ страницъ, то не можемъ не подавиться той массѣ труда, которая положена была имъ на это дѣло служенія Церкви печатнымъ словомъ. Но не въ этомъ суть дѣла, а въ самомъ характерѣ этого труда, въ условіяхъ, при которыхъ приходилось работать этому великому труженику науки, въ достоинствѣ и значеніи печатныхъ произведеній маститаго профессора.

По своему характеру всѣ означенныя произведенія Н. И. по расколу¹⁾ естественно распадаются на три отдѣла: матеріалы, ученые изслѣдованія и статьи общедоступныя, касающіяся преимущественно современной жизни раскола въ соотвѣтствіи съ таковымъ же дѣленіемъ статей „Братскаго Слова“. Матеріалы для исторіи раскола за первое время его существованія, для исторіи такъ называемой Австрійской или Бѣлокриницкой іерархіи, — раскольниковскія и противораскольниковскія сочиненія прежняго времени, разные памятники, документы, акты и т. под., нужно было отыскивать, свѣрять по разнымъ спискамъ, отмѣчать разночтенія, снабжать объяснительными примѣчаніями, предисловіями и т. п. Не нужно быть знаткомъ дѣла, чтобы представить себѣ, какаѣ научная подготовленность и эрудиція, какаѣ тонкая наблюдательность, внимательность и вмѣстѣ осторожность нужны были со стороны Николая Ивановича, издавашаго такихъ матеріаловъ больше десяти томовъ. Еще больше, конечно, такого умственно-напряженнаго труда положено было имъ на всѣ другія литературныя работы, и прежде всего на ученые изслѣдованія по исторіи раскола и выясненію сущности его ученія и отношенія къ православной Церкви. Дѣло въ томъ, что во всѣхъ этихъ вопросахъ Н. И. приходилось начинать дѣло. Въ пятидесятыхъ и шестидесятыхъ годахъ прошедшаго столѣтія, когда онъ выступилъ на профессорское поприще по расколовѣдѣнію, „не только самая наука эта“, говорить о Колосовѣ, „находилась въ зачаточномъ состояніи, насчитывая у себя весьма небольшое количество мало-научныхъ, за немногими исключеніями, книгъ и журнальныхъ статей, но даже и источники ея почти всѣ находились еще подъ спудомъ, даже въ неизвѣстныхъ и почти недоступныхъ мѣстахъ, — и лишь немногіе отрывки изъ нихъ издавались, да и то мало-научно, и на основаніи этихъ отрывковъ составлялись немногія краткія и столь же малонаучныя и одностороннія изслѣдованія“²⁾. До чего скудны и смутны были свѣдѣнія о расколѣ даже среди самого духовенства, можно судить потому, что Н. И. вмѣстѣ съ о. Павломъ пришлось напр. отстаивать и защищать единовѣріе противъ нападокъ на него со стороны отдѣльныхъ лицъ даже высшаго духовенства, а одинъ изъ въ Бозѣ почившихъ теперь архіереевъ прямо созна-

¹⁾ Въ ряду произведеній Н. И. сочиненій, не относящихся къ расколу, такъ надо, что они совсѣмъ теряются въ общей массѣ трудовъ по расколовѣдѣнію, и этой вѣрности ученаго мужа своему предмету нельзя не отмѣтить, какъ черту особенно достопохвальной въ наше время...

²⁾ „Душеполезное Чтеніе“ 1902 г., кн. IX, стр. 270.

вался, что только по прочтеніи книжки Н. И. о сущности и значеніи раскола онъ сталъ ясно и правильно понимать это печальное явленіе. Другимъ обстоятельствомъ, усугублявшимъ трудность научныхъ изысканій Н. И., было то, что предметомъ ихъ были исторія и жизнь общества, находящагося на лицо и стоящаго въ ненормальныхъ отношеніяхъ къ православной Церкви; предъявляя свои права на то положеніе, какое занимаетъ эта Церковь, оно ведетъ съ ней борьбу. „Къ этому, — говоритъ тотъ же о. Колосовъ, — нужно еще прибавить, что во вторую половину прошедшаго столѣтія было не мало обстоятельствъ, благопріятствовавшихъ расколу и отчасти оживившихъ его: ослабленіе мѣръ противъ раскола съ вступленіемъ на престолъ императора Александра II, возникновеніе Бѣлокриницкой іерархіи, которая усиленно и не всегда безуспѣшно старается объединить и сплотить расколъ для болѣе успѣшной борьбы его съ Церковію, оживленіе и усиленіе въ расколѣ подпольной, противоцерковной литературной дѣятельности и, наконецъ, усиленіе симпатій къ расколу со стороны либеральной русской интеллигенціи и появленіе изъ среды ея немалого количества людей, по разнымъ причинамъ радѣющихъ расколу и отстаивающихъ его интересы въ литературѣ, въ судѣ, въ администраціи и т. п.“.

Вотъ почему литературные труды Н. И. по расколовѣдѣнію, особенно относящіяся къ исторіи и жизни раскола въ его настоящемъ, должны быть цѣнными не только съ строго научной точки зрѣнія, а и съ нравственно-религіозной, какъ „заслуги отечественной Церкви“, потому что они свидѣтельствуютъ не только объ ученой эрудиціи, талантливости, трудолюбіи и другихъ тому подобныхъ достоинствахъ автора, какъ богослова и историка, но и о той истинно христіанской ревности его по вѣрѣ и Церкви, по которой онъ, не щадя ни трудовъ своихъ, ни себя самого, — не стыдѣясь и не боясь, шелъ навстрѣчу врагамъ Церкви, раскрывалъ и обличалъ ихъ враждебные замыслы и стремленія, и это тогда, когда кругомъ себя онъ видѣлъ не только спокойное равнодушіе невѣдѣнія и нерадѣнія, а и завистливо-враждебное отношеніе. Въ этомъ отношеніи особенно цѣнное, церковно-историческое вообще значеніе имѣетъ его докторская диссертация о происхожденіи такъ называемой Австрійской или Бѣлокриницкой іерархіи и, какъ продолженіе ея, исторія этой іерархіи, но не могутъ и не должны быть забываемы и умаляемы въ своемъ значеніи и такія произведенія, какъ современныя лѣтописи раскола и другія журнально-публицистическія статьи и даже замѣтки. Всѣ таковыя труды за истину и правду право-

славной Церкви въ отношеніяхъ къ ней раскольниковъ суть не слова, а дѣла вѣры этого ученаго богослова-апологета, выступавшаго съ своимъ „Братскимъ Словомъ“ за вѣру и Церковь не только предъ наукой, а и предъ обществомъ и правительствомъ. Сколько нужно было иногда не только разумѣнія и знанія дѣла, а и трудовъ, безпокойства и — это самое важное — нравственнаго мужества, чтобы сказать вѣщее и вѣское слово о томъ или иномъ событіи или явленіи въ жизни раскола, повидимому, незначительномъ и даже въ общемъ представленіи ослѣпленныхъ расколомъ чуть ли не добромъ! При размышленіи о значеніи всѣхъ этихъ трудовъ Н. И. по расколовѣдѣнію и борьбѣ съ расколомъ невольно приходитъ на мысль М. Н. Катковъ въ его отношеніи къ польскому, напр., вопросу, когда „онъ почти одинъ, какъ истинный патріотъ, ратоборствовалъ противъ цѣлаго сонмища мнимыхъ ревнителей чести и славы своего отечества и мало понимавшихъ его нужды и мало или совсѣмъ не любившихъ его“. Эти слова въ Божѣ почившаго святителя (митр. Іоаннікія) о М. Н. вполне приложимы и къ дѣятельности Николая Ивановича Субботина въ его борьбѣ съ расколомъ. И здѣсь, какъ и тамъ, глубокое проникновеніе въ суть дѣла, самоотверженная любовь къ нему, несокрушимая ревность и стойкость въ убѣжденіяхъ создали Николаю Ивановичу, тихо и незамѣтно для міра почти полвѣка трудившемуся подъ сѣнію обителя преп. Сергія, не только громкую извѣстность и заслуженную славу, даже за предѣлами родной земли, со стороны однихъ, а и вражду и ненависть отъ другихъ.

Эти именно свойства и достоинства церковно-историческихъ и богословско-апологетическихъ, и ученыхъ и журнально-публицистическихъ трудовъ его, а не одно лишь положеніе и виѣшняя близость мѣста его жизни къ Москвѣ, какъ къ центру раскола, сдѣлали то, что Николай Ивановичъ „постоянно долженъ былъ исполнять порученія высшей русской церковной власти“, писать отвѣты, мнѣнія, возраженія, объясненія, составлять программы и т. п.

Мы считаемъ великимъ для себя счастіемъ, что досточтимый Николай Ивановичъ удостоилъ страницы „Вѣры и Церкви“ украсить своей перепиской съ приснопамятнымъ великимъ старцемъ, о. архимандритомъ Павломъ, который, какъ самъ вышедшій изъ раскола, и всю силу своей любви и вѣры положившій потомъ на дѣло служенія православной Церкви въ борьбѣ съ расколомъ, былъ, какъ сказали мы, душой противораскольнической миссіи въ послѣднія сорокъ лѣтъ. Правда, въ два года (1901—1902) напечатана переписка лишь за пять лѣтъ (за 1879—1886 года), но и изъ этого

сравнительно немногаго ясно можно видѣть, какъ много труда положили Николай Ивановичъ на это святое дѣло служенія Церкви борьбою съ расколомъ, какъ оно, при всей его вѣшней невидности, было глубоко-важно по существу, широко и многозначительно по своему практическому значенію и дѣйствию¹⁾. И намъ нѣтъ нужды разяснять это. Напомнимъ лишь, что Николаю Ивановичу мы обязаны основаніемъ въ Москвѣ и настоящей организаціей противораскольническаго „Братства св. Петра митрополита“, которое за 30 лѣтъ своего существованія и само много сдѣлало для противодѣйствія расколу — и своими изданіями, и собесѣдованіями, и т. п., и много содѣйствовало таковой же дѣятельности другихъ подобныхъ, созданныхъ по его образцу и руководству; Николаю Ивановичу — его вліянію въ высшихъ правительственныхъ сферахъ и его трудамъ мы обязаны устройствомъ и организаціей кафедръ по расколовѣднію въ духовныхъ семинаріяхъ, гдѣ трудятся ученики Николая Ивановича и откуда выходятъ тѣ сельскіе пастыри, которые являются противораскольническими миссіонерами въ самыхъ захолустныхъ уголкахъ нашего отечества; ему — его горячимъ и глубоко-убѣжденнымъ богословскимъ разясненіямъ сущности и значенія дѣла — мы обязаны тѣмъ, что у насъ стали собираться не только епархіальные миссіонерскіе сѣзды, а и соборы епископовъ для обсужденія мѣръ противораскольнической миссіи и вообще оживленія этого дѣла; ему, наконецъ, мы обязаны тѣми правительственными мѣропріятіями и законоположеніями послѣднихъ десятилѣтій, которыя поставили раскольниковъ въ подобающее имъ положеніе и, несомнѣнно, много сдерживаютъ раскольническую пропаганду нашихъ либераловъ. Мы увѣрены, что все это будетъ не только засвидѣтельствовано на предстоящемъ юбилеѣ представителями всѣхъ прикосновенныхъ къ вопросу о расколѣ учреждений и лицъ, а и выяснено въ настоящемъ свѣтѣ и подтверждено документальными данными.

Да будетъ такъ. Мы же заключимъ рѣчь свою о „пятидесятилѣтнемъ служеніи Николая Ивановича Субботина Церкви борьбой съ расколомъ“ молитвеннымъ привѣтомъ этому борцу за истину православной вѣры и правду Церкви.

Да хранить его Господь во славу Свою и на благо святой Церкви на многая лѣта!

¹⁾ Переписка эта вышла теперь отдѣльнымъ изданіемъ, и въ этомъ первомъ выпускѣ 445 страницъ убористой печати.

У ПРЕПОДОБНАГО ТИХОНА КАЛУЖСКАГО.

Вольною волею живу я въ городѣ и не врагъ общественной дѣятельности; въ этой жизни и дѣятельности есть много развивающаго и возвышающаго душу въ ея лучшихъ порывахъ и стремленіяхъ, несмотря на всѣ соблазны и уродливости, которыми кишитъ эта жизнь во всѣхъ ея проявленіяхъ. Этихъ соблазновъ не знаетъ деревенское захолустье, и мнѣ думается, что здѣсь вдали отъ шума городского трезвѣе и цѣльнѣе душа; но зато здѣсь скорѣе, чѣмъ въ городѣ, возможно духовное отупѣніе и грубѣе паденіе...

Этими-то отмѣченными условіями городской и деревенской жизни и объясняется, можетъ быть, то, отчего городской житель и общественный дѣятель, нуждающійся въ отдыхѣ, такъ рвется для него вонъ изъ города, и отчего жизнь въ деревнѣ, на лонѣ, какъ говорить, природы, не всегда удовлетворяетъ такого человѣка и не освѣжаетъ, такъ сказать, духовно. Для освѣженія и восстановления утомленныхъ и потраченныхъ духовныхъ силъ человѣка, привыкшаго къ дѣятельности, нужно не прекращеніе и не полный застой дѣятельности, а лишь перемѣна ея и измѣненіе ея направленія и характера; а жизнь въ деревнѣ, именно жизнь временная и случайная, такъ сказать, какова и есть такъ называемая дачная жизнь, не даетъ пищи для этой дѣятельности. Въ этомъ отношеніи самымъ дѣйствительнымъ средствомъ для такого духовнаго отдохновенія и ободренія нужно назвать паломничество въ святыхъ обители, которыя, какъ ясныя звѣзды, разсѣяны по лицу родной земли нашей.

Устроенныя по большей части вдали отъ центровъ общественной дѣятельности и удаленныя отъ молвы житейскихъ попеченій, онѣ не только всѣмъ строимъ своей церковно-уставной жизни, а и самымъ вышнимъ видомъ своимъ сразу и незамѣтно какъ бы переносятъ васъ въ иной міръ, нисколько непохожій на оставленный за его стѣнами, и всецѣло, сполна охватываютъ васъ своими впечатлѣніями и настроеніями, которыя въ міру развѣ изрѣдка и мимо-

летно посѣщаютъ душу. Эти впечатлѣнія и настроенія не только отвлекаютъ отъ тѣхъ думъ, заботъ и тревоженій, которыя отягчали и томили душу въ міру, а и заполняютъ собою наступившую душевную пустоту, укрѣпляютъ и возвышаютъ душу, и это не только на то время, пока на лицо вызвавшіе эти впечатлѣнія и настроенія предметы и явленія, а и надолго-долго послѣ этого времени. Оставаясь на душѣ, они — эти впечатлѣнія и настроенія — своимъ жизнерадостнымъ, бодрящимъ свѣтомъ освѣщаютъ и тѣ самыя думы и заботы, которыя прежде такъ томили и обезсиливали душу; даже горе и нужда кажутся и чувствуются подъ вліяніемъ этихъ впечатлѣній легче и сноснѣе... Словомъ, духовное дѣйствіе такихъ паломничествъ совершенно однородно съ тѣмъ, что бываетъ послѣ церковной молитвы, — послѣ того, какъ въ праздникъ ли-то какой, или въ горѣ какомъ побываешь въ храмѣ и тамъ оживишься его благодатными священнодѣйствіями и пѣсногѣніями. Что въ этихъ послѣднихъ случаяхъ имѣетъ значеніе по отношенію къ нѣсколькимъ часамъ, къ одному дню, то въ паломничествѣ значить на мѣсяцы и годы...

Этимъ именно, а не простою, конечно, страстью къ бродяжничеству, объясняется любовь къ паломничеству по святымъ мѣстамъ, какою отличаются наши крестьяне; пѣшкомъ, имѣя котомку съ сухарями за плечами и нѣсколько не рублей, а лишь копеекъ въ карманѣ, совершаютъ они тысячеверстные переходы въ святыя лавры и другія иноческія обители, и это нерѣдко въ страдную лѣтнюю пору...

— Что это, Ольга, ты вздумала такую даль и пѣшкомъ идти? — спросилъ я этимъ лѣтомъ одну пожилую деревенскую женщину, которая отправлялась на богомолье въ Новый Іерусалимъ и для этого бросила ту поденную работу, которою питалась.

— Очень ужъ намаялась, — отвѣчала она; — вотъ схожу, во что Господь ни поставитъ; душа-то и „отойдетъ“...

Стоитъ вдуматься въ это слово: „отойдетъ“, употребленное, несомнѣнно, въ смыслѣ: согрѣется, оживится, чтобы понять то значеніе, какое придавала своему паломничеству эта простая женщина, намаявшаяся отъ житейской суеты.

Послѣ лавръ — Троице-Сергіевской, Кіево-Печерской и другихъ обителей, великихъ своими святынями или историческими воспоминаніями, такое значеніе въ глазахъ православно-русскихъ людей имѣютъ иноческія обители, извѣстныя строгостію подвижнической жизни ихъ иноковъ или истовостію совершаемаго въ нихъ богослуженія, своею, такъ сказать, уставностію.

Люблю и я каждое почти лѣто предпринимать такія паломничества въ окружающія нашу первопрестольную иноческія обители и преимущественно общежительныя. Нынѣшнимъ лѣтомъ Богъ судиль мнѣ побывать въ Тихоновой пустынѣ, Калужской губерніи, и я, счастливый, хочу подѣлиться своими впечатлѣніями съ читателями „Вѣры и Церкви“.

Я не стану описывать всѣхъ путевыхъ впечатлѣній во время ѣзды по Брянской желѣзной дорогѣ отъ Москвы до „Тихоно-пустынской“ станціи за 17 верстѣ предъ Калугой,—остановилось лишь на одномъ, пережитомъ мною на станціи „Малоярославецъ“. На вокзалѣ этой станціи, въ залѣ III класса, въ углу комнаты, прямо почти противъ входныхъ дверей, стоитъ въ приличномъ киотѣ большого размѣра Боголюбская икона Божіей Матери; предъ иконою теплится лампада и на подсвѣчникѣ нѣсколько свѣчей; тутъ же рядомъ стоитъ свѣчной ящикъ; у каждаго отдѣленія этого ящика, наполненнаго свѣчами извѣстнаго размѣра, надписана цѣна, и сдѣлано отверстіе въ устроенное подъ этими отдѣленіями и запертое помѣщеніе для денегъ. Почти все время десятиминутной остановки поѣзда я простоялъ недалеко отъ этой иконы и видѣлъ, какъ нѣкоторые пассажиры, помолившись предъ иконою, брали свѣчу изъ ящика, опускали слѣдующую за нею монету въ указанное отверстие и съ крестными знаменіями ставили эту свѣчу уже зажженную на подсвѣчникѣ (всего поставлено было семь свѣчей); другіе ограничивались одними поклонами и крестными знаменіями; еще иные снимали лишь шапки, проходя мимо иконы, и лишь два господина въ пиджакахъ съ тапками чрезъ плечо прошли мимо иконы, не снимая фуражекъ.

Все это я намѣренно отмѣчаю для того, чтобы видѣть, какъ фальшиво-несостоятельно было мотивировано весеннее распоряженіе желѣзнодорожнаго начальства о перенесеніи иконъ изъ вокзальныхъ залъ на платформы, во избѣжаніе и предупрежденіе якобы ихъ профанации. Въ описываемое мною время моросилъ небольшой дождь, и потому можно съ увѣренностью сказать, что если бы св. икона на станціи „Малоярославецъ“ установлена была на платформѣ, то никто изъ пассажировъ свѣчки предъ ней не поставилъ бы, а многіе, пожалуй, прошли бы мимо нея, не снимая и фуражки. Не этого же хотѣлось власть имѣющимъ вмѣсто отмѣченныхъ выше проявленій религіозности. Если же сдѣланное ими распоряженіе не имѣло такого иконоборческаго характера и зна-

ченія; то какъ понять, что дѣлавшіе распоряженіе не замѣчали благотворнаго въ религиозно-правственномъ отношеніи дѣйствія постановки святыхъ иконъ въ воззальныхъ залахъ?... Странно и грустно...

Разстояніе отъ станціи до самой пустыни около 9 верстъ и почти все покрыто лѣсомъ, въ которомъ, по крайней мѣрѣ около дороги, очень немного встрѣчается хвойныхъ деревьевъ, а больше — береза, ольха и дубъ, иногда порядочныхъ размѣровъ. Приблизительно въ верстѣ отъ станціи на пути въ обитель расположенъ скитъ ея, обнесенный каменной оградой съ колокольною надъ выходящими на дорогу св. воротами и храмомъ во имя Срѣтенія Господня; голубая шатрообразная глава этого храма такъ привѣтливо выглядываетъ изъ окружающей скитъ лѣсной зелени. Богомольцы останавливаются въ этомъ скитѣ, большею частію, на обратномъ пути изъ обители, принаравливая свое прибытіе въ него къ вечеру такъ, чтобы, переночевавъ въ небольшой скитской гостиницѣ и отслушавши раннимъ утромъ службу въ скитскомъ храмѣ, пѣшкомъ дойти до станціи и отсюда отправиться въ дальнѣйшій путь на одномъ изъ утреннихъ поѣздовъ.

Версты за двѣ до обители дорога идетъ уже по опушкѣ лѣса и предъ путникомъ издали уже начинаетъ мелькать между деревьями, а потомъ отсрывается и весь расположенный на этой опушкѣ „кладезъ преподобнаго Тихона“. Вы видите, собственно, небольшой деревянный храмъ съ конусообразными главами, пристройками къ нему, съ колокольною и нѣсколькими кельями, обнесенный деревянной же оградкой. Мѣстность, гдѣ расположенъ этотъ кладезъ, ровная, низкая и даже болотистая, и здѣсь, близъ кладезя или даже объединяясь съ нимъ, получаетъ начало рѣчка Вепрейка, которая отсюда, извиваясь змѣйкой, вровень съ берегами и съ замѣчательной быстротой, течетъ по направленію къ юго-востоку. По этому же направленію и по мѣстамъ даже по самому берегу этой рѣчки и идетъ дорога въ обитель. Въ полверстѣ отъ обители рѣчка правымъ своимъ берегомъ образуетъ холмъ, или возвышенность, на которой и расположенъ самый монастырь съ окружающимъ его съ сѣверо-западной стороны небольшимъ селеніемъ — селомъ Тихоновскимъ. Монастырь открывается предъ путникомъ высющимися за этимъ селеніемъ и другими монастырскими зданіями голубыми главами своихъ храмовъ и особенно высокою пятиярусной только-что отстроенной колокольною и рядомъ съ ней новаго — еще неотдѣланнаго внутри собора.

Черезъ 10—15 минутъ по переѣздѣ черезъ рѣчку мы были уже въ гостиницѣ обители, радуясь и благодаря Бога за благополучное прибытіе къ этому „источнику благодати“, преподобному и богоносному Отцу нашему, Тихону Калужскому Чудотворцу, святыхъ мощи котораго почиваютъ въ соборномъ храмѣ обители.

Подробнаго писаннаго сказанія о житіи и подвигахъ преподобнаго Тихона отъ времени, близкаго къ его жизни, не сохранилось; но годъ представленія преподобнаго опредѣляется съ достовѣрностію, по указанію одной рукописи XVII ст. (Библ. Моск. дух. академіи, № 209), гдѣ, между прочимъ, значится: „Города Калуги святые... преподобный Тихонъ, начальникъ монастыря на Озѣ рѣкѣ, представился въ лѣто 7000 (1492)“. Въ вкладной книгѣ 1666 года, списанной съ прежней слово въ слово, значится: „вкладъ царя Іоанна Васильевича въ монастырь въ домъ Пречистыя Богородицы честнаго и славнаго ея Успенія и преподобнаго отца, игумена Тихона“. Слѣдовательно, менѣе, чѣмъ черезъ столѣтіе со времени преставленія игумена Тихона, онъ причтенъ былъ Церковію къ лику святыхъ, по всей вѣроятности, на томъ же Московскомъ соборѣ 1551 г., на которомъ утверждено празднованіе памяти и другого святого Калужской области, преп. Пафнутія Боровскаго.

Эти отмѣченные нами факты уже сами по себѣ свидѣтельствуютъ о святости жизни преподобнаго Тихона и вполнѣ объясняютъ то, что несмотря на уничтоженіе въ литовскія разоренія и крымскіе набѣги всякихъ письменныхъ памятниковъ обители, современныхъ ея св. основателю, благочестивое преданіе сохранило до насъ не одно имя преподобнаго и время его преставленія, а и нѣкоторыя черты изъ его богоугодной жизни.

По этому преданію преподобный Тихонъ въ молодыхъ лѣтахъ принявъ постриженіе въ Москвѣ, въ Чудовомъ монастырѣ, и по любви къ уединенію удалился въ брянскіе лѣса, бывшіе во владѣніи князя Ярослава, сына Владиміра Андреевича Храбраго; здѣсь онъ поселился одинъ въ дуплѣ исполинскаго дуба, остатки котораго благоговѣнно сохраняются обителью и понынѣ. Пищею ему служили „былія саморосленныя“ (т. е. дико растущія), а питіемъ — вода изъ рѣчки Вепрейки или кладезя при ея истокѣ, ископаннаго самимъ преподобнымъ и именуемаго, какъ сказали мы выше, кладеземъ преподобнаго Тихона. Смотрѣніемъ Божиимъ пребываніе преподобнаго было открыто окрестными жителями, а слава его подвиговъ привлекла къ нему нѣсколько ревнителей пустынной жизни; врагъ же рода человѣческаго, не терпя людскаго богоугожденія и спасенія,

вооружился на угодника Божія своими кознями. По дѣйствию этихъ козней, какъ гласить то же преданіе, владѣлецъ дѣсовъ, въ которыхъ поселился преподобный, разѣзжая однажды по нимъ для охоты за дикими звѣрями¹⁾, нечаянно или приведенный нарочито злоумышленниками, встрѣтился съ человекомъ Божиимъ и, замахнувшись на него бывшею въ рукахъ его плетью, съ гнѣвомъ приказывалъ немедленно удалиться изъ его владѣній; но поднятая на святого рука внезапно онемѣла и осталась неподвижною. Вразумленный этимъ наказаніемъ, гордый князь смирился и просилъ прощенія у преподобнаго, а, получивъ по молитвѣ его исцѣленіе, предложилъ гнѣвъ на милость и сталъ просить его не только остаться навсегда въ его владѣніяхъ, а и устроить въ нихъ иноческую обитель для своихъ учениковъ, общая снабжать ее всѣмъ потребнымъ. Тогда-то преподобный Тихонъ и устроилъ обитель во имя всечестнаго Успенія Божіей Матери; собравъ въ ней учениковъ, онъ былъ имъ наставникомъ смиренно-мудрымъ и незлобивымъ, преподавая святымъ житіемъ своимъ и постническими подвигами добрый примѣръ и ободреніе всѣмъ ищущимъ своего спасенія, и скончался въ глубокой старости, украшенной сѣдинами возраста и мудрости духовной.

По тому же неписанному, монастырскому преданію, благоволеніе Божіе къ преп. Тихону, „просіявшему житія святостію“, было проявлено вскорѣ же по преставленіи его и „чудесь дарованіями и неглѣніемъ св. мощей его“, которыя до смутнаго времени почивали на вскрытіи, а во время нашествія непріятелей были сокрыты въ землю и оттолѣ донынѣ почиваютъ подъ спудомъ. Въ началѣ истекшаго столѣтія однимъ изъ усердныхъ почитателей памяти преподобнаго составлена была полная служба въ честь угодника Божія (Память преподобнаго празднуется 16-го іюня), а любознательные иноки записали все слышанное ими отъ старцевъ о житіи святого и о прошломъ его обители и въ ревности о славѣ преподобнаго стали записывать, какъ дѣлаютъ это и доселѣ, совершавшіяся воочію ихъ чудесныя исцѣленія по молитвамъ преподобнаго. Изъ этихъ записей составила цѣлая книжка, въ которой послѣ краткихъ извѣстій о житіи и прославленіи пр. Тихона (стр. 1—14) приведены свидѣтельства (74) о благодатныхъ знаменіяхъ, явленныхъ имъ страждущему

¹⁾ Можетъ-быть, за вепрями, отъ имени которыхъ получила свое названіе и самая рѣчка Вепрейка, впадающая въ Угру недалеко отъ впаденія послѣдней въ Оку. Оттого-то въ вышеприведенномъ древнемъ сказаніи монастырь преподобнаго Тихона и названъ для краткости стоящимъ на Окѣ рѣкѣ.

человѣчеству въ послѣднее время¹⁾. Книжку эту я читалъ и прежде, пробѣжалъ и въ этотъ разъ, на пути изъ обители; ею же воспользовался и теперь въ только-что переданныхъ свѣдѣнiяхъ о житiи и чудесахъ преподобнаго.

Было 9 часовъ вечера, когда мы прибыли въ пустынь и вошли въ отведенный намъ номеръ гостиницы; изъ давно надвигавшейся тучи пошелъ крупный и частый дождь, такъ что нечего было и думать сейчасъ же по приѣздѣ сходить и поклониться Угоднику, какъ предполагали мы, сидя въ вагонѣ. Отъ физической ли усталости, или отъ душевнаго утомленiя, происшедшаго отъ обилiя новыхъ впечатлѣнiй, меня такъ клонило ко сну, что не прошло и часа со времени нашего прибытiя въ отведенный намъ номеръ, какъ я успѣлъ уже улечься и уснуть. Но какъ ни крѣпокъ былъ мой дорожный сонъ, я невольно проснулся, когда въ началѣ четвертаго часа утра, надъ самымъ, казалось, ухомъ раздались пронзительные звуки колокольчика и затѣмъ звонко-пѣвучiй голосъ нѣсколько разъ произнесъ: *Молитвами святыхъ отецъ нашихъ, Господи Исусе Христе Боже нашъ, помилуй насъ! Время тнiя и молитва часъ.* То молодой послушникъ проходилъ по коридору гостиницы и будилъ богомольцевъ въ утреннему богослуженiю²⁾. Я поспѣшно всталъ и, наскоро одѣвшись, сотворилъ утреннюю молитву. Чу! раздались густые и медленные удары церковнаго колокола. На дворѣ чуть брезжило. Я отправился въ соборный храмъ обители, гдѣ должно было совершаться утреннее богослуженiе.

Кромѣ этого храма въ монастырѣ вчернѣ готовы уже еще два: новый соборъ, воздвигнутый на мѣстѣ древняго во имя Успенiя Пресвятыя Богородицы и отличающийся своею не столько обширностию, сколько легкостию и грандиозностию. Внѣшнимъ своимъ видомъ и особенно своею обширною и свѣтлою куполообразною главою онъ напоминаетъ Казанскую у Калужскихъ воротъ церковь въ Москвѣ. Мы видѣли изготовленные уже для иконостаса этого храма иконы, писанныя на золотомъ фонѣ. По всему можно гадать, что храмъ

¹⁾ Вотъ заглавiе книжки: „Житiе преподобнаго Тихона, Калужскаго Чудотворца, и новыя свѣдѣтельства о благодатныхъ знаменiяхъ, явленныхъ имъ страждущему челоуѣчеству въ послѣднее время“. Изд. 2. Москва 1901 г. 144 стр.

²⁾ Нельзя не пожалѣть, что этотъ прекрасный обычай обители почему-то не соблюдается въ гостиницахъ многихъ другихъ монастырей. Духовная польза его несомнѣнна: сразу какъ-то чувствуешь себя въ мирѣ долга, послушанiя и порядка, о которомъ такъ мало напоминаетъ намъ наша своевольная свѣтская жизнь.

будеть величественный; одно грустно было слышать, что для сооружения этого храма пришлось сломать древнюю небольшую церквичку. Другой, точно такъ же почти уже готовый храмъ — домовый въ только-что отстроенномъ больничномъ корпусѣ. Но пока оба эти храма еще не освящены, богослужение постоянно совершается въ такъ называемомъ соборномъ храмѣ, въ которомъ почиваютъ подъ спудомъ св. мощи преподобнаго Тихона.

Храмъ этотъ пятиглавый и шестипрестольный; два престола — во имя преп. Тихона Калужскаго и святителя Николая — устроены по сторонамъ въ западной, такъ называемой, трапезной части храма. Широкая и длинная арка между иконостасами этихъ придѣловъ вводитъ посѣтителя въ главную часть храма, золотой иконостасъ котораго хорошо видимъ отъ самыхъ западныхъ дверей. Благодаря большому и свѣтлому куполу, а также и тому, что боковыя стѣны этой главной части снабжены большими окнами и стеклянными съверными и южными дверями, вся эта часть храма является особенно свѣтлою и открытою. Почти по самой серединѣ этой-то части храма, за правымъ клиросомъ, на возвышеніи въ три ступени, подъ золоченою рѣзною сѣнью и устроена гробница преподобнаго Тихона, въ видѣ обыкновенной раки для мощей. Обитая по сторонамъ мѣдными посеребренными листьями, эта рака на крышеѣ своей имѣетъ изображеніе угодника Божія, при чемъ благолѣпный ликъ его, окруженный вѣнкомъ изъ цвѣтовъ, покрытъ невысокимъ стекляннымъ футляромъ. Въ верхней ступени помоста, съ правой стороны въ полу, сдѣлано небольшое отверстіе, черезъ которое богомольцы берутъ песочекъ съ могилы угодника, бывшей, по преданію, на этомъ именно мѣстѣ. Въ восточной сторонѣ сѣни утверждена св. икона Богоматери въ богато украшенной ризѣ. Со всѣхъ трехъ сторонъ сѣни честную раку окружаетъ множество драгоценныхъ и самыхъ разнообразныхъ лампадъ, а у изголовья гробницы стоитъ подсвѣчникъ со множествомъ свѣчей.

Когда я вошелъ въ храмъ, служба уже началась, но молящихся было не особенно много. Храмъ былъ освѣщенъ скудно; но у раки преподобнаго столько горѣло свѣчей и лампадъ, что среди общаго полумрака она казалась вся залитой свѣтомъ. Среди храма стоялъ чтець и четко, раздѣльно и, такъ сказать, разумно-выразительно читалъ полунощницу; читалъ онъ не особенно громко, но царившая въ храмѣ тишина, а можетъ-быть, и акустическія особенности устройства храма дѣлали то, что чтеніе прекрасно было слышно и въ отдаленномъ концѣ трапезы, такъ что какъ-то совѣстно было,

раздвигая толпу, пробираться впередъ и тѣмъ нарушать молитвенно-благоговѣйную настроенность молящихся. Я остановился въ аркѣ между трапезою и главною частію храма и, издали созерцая благолѣпную красоту его святынь и слушая покаянные вопли молитвъ и псалмовъ полунощницы, какъ-то незамѣтно для себя отвлекся отъ всего виѣшняго и окружающаго и всецѣло отдался тому настроенію, къ которому звали эти псалмы и молитвы... Но вотъ чтецъ окончили чтение псалма, остановился; настала полуминутная тишина, среди которой съ клироса, гдѣ стояли иноки въ мантияхъ, вдругъ раздалось многоголосное, сильно-громкое, хотя совѣмъ простое, почти речитативное пѣніе: *Помилуй насъ, Господи, помилуй насъ; всякаго бо ответа недоумлюще, сію Ти молитву, яко Владыцѣ, грѣшнии приносимъ: помилуй насъ. — Господи, помилуй насъ; на Тя бо уповахомъ; не противяйся на ны зло, ниже помани беззаконій нашихъ; но призри и нынѣ, яко благоутробенъ, и избави насъ отъ врагъ нашихъ; Ты бо еси Богъ нашъ и мы люди Твои, вси дѣла руку Твою и имя Твое призываемъ...*

Сколько разъ въ своей жизни я и слышалъ и самъ читалъ эти слова, но, признаюсь, никогда они не производили на меня такого впечатлѣнія, какъ теперь! Они явились для меня самымъ, такъ сказать, настоящимъ и живымъ отъликомъ охватывавшаго душу настроенія. Казалось, будто пѣвцы подслушали это настроеніе, таившееся въ груди богомольцевъ, и, какъ искусные кормчіи-руководители ихъ духовной жизни, излили его въ этихъ звукахъ. Вздохи и шопотомъ или, лучше сказать, про себя произносившіяся слова: *Господи, помилуй* смѣнялись слезами, обильно полившимися изъ глазъ, и уста невольныо стали вторить пѣвцамъ... О, что бы ни говорили поклонники виѣшней культуры и рационализма противъ нашихъ иноческихъ обителей и противъ нашего богослуженія, несомнѣнно, что ничто такъ не облегчатъ, не утѣшитъ и не ободритъ душу, какъ именно наше православное богослуженіе, истово совершаемое въ нашихъ обителяхъ!..

Я не стану послѣдовательно передавать все видѣнное, слышанное и перечувствованное-пережитое мной въ этомъ храмѣ за тѣми богослуженіями, которыя съ четырехъ часовъ утра за небольшимъ перерывомъ въ часъ продолжались почти до двѣнадцати часовъ дня. За полунощницей слѣдовала утренняя, послѣ нея — въ лѣвомъ придѣлѣ трапезы — ранняя литургія и молебень съ акаѳистомъ преп. Тихону у раки его; меньше, чѣмъ черезъ часъ послѣ этого — поздняя литургія въ среднемъ алтарѣ храма и послѣ нея опять молебень

съ акаеистомъ преподобному. Ни въ чтеніи, ни въ пѣніи, ни въ самой богослужебной обрядности не было ничего выдающагося, бьющаго на эффектъ; даже въ томъ, что можно назвать особенностями здѣшняго богослуженія, съ внѣшней стороны все было такъ просто и безыскусственно. Тѣмъ не менѣе, все видѣнное и слышанное самымъ внутреннимъ своимъ содержаніемъ такъ заполняло душу, такъ обаяло, что я, простоявши всѣ указанныя богослуженія, не чувствовалъ никакой усталости или утомленія...

Чтобы уяснить это, отмѣчу нѣкоторыя поразившія меня особенности.

Что особеннаго религіозной настроенности могутъ, кажется, придать восковыя свѣчи, которыя богомольцы ставятъ предъ иконами? Въ Тихоновой пустыни и онѣ — эти простыя восковыя свѣчи — будили душу и давали свое, такъ сказать, настроеніе. Свѣчи эти обитель, имѣющая собственную пасѣку и свой свѣчной заводъ, изготовляетъ сама для продажи богомольцамъ преимущественно желтыя — не бѣлѣныя. Онѣ не такъ чисты, какъ бѣлыя, и даже, какъ будто, нѣсколько липки; зато какъ мягки и пахучи онѣ! На нихъ-то — именно и понятно выраженіе: мягки, какъ воскъ; а медомъ пахнетъ даже отъ руки послѣ того, какъ поддержишь въ ней такую свѣчку нѣсколько минутъ. И когда я испыталъ это ощущение и услышалъ этотъ запахъ, въ сознаніи сами собою стали являться знакомыя изъ книгъ мысли о символическихъ знаменованіяхъ свѣчи и возбуждать соответствующія имъ чувстваванія.

Другою особенностью видѣннаго мной богослуженія, поразившею меня въ добромъ направленіи, было чтеніе поминаній за литургіей. У насъ обыкновенно за литургіей — на особой такъ называемой заупокойной ектеніи послѣ Евангелія поминаются только усопшіе; здѣсь же поминаются и живые въ первой же великой ектеніи въ началѣ литургіи. Послѣ прошенія о плавающихъ и путешествующихъ о. діаконъ произнесъ: *о здравіи и спасеніи* и затѣмъ по поданнымъ ему записочкамъ сталъ помянать имена записанныхъ на нихъ и сродниковъ ихъ. Мало трогаетъ сердце, а иногда и скучнымъ кажется чтеніе заупокойныхъ поминаній, можетъ-быть, отъ того, что поминанія эти обычно выносятся изъ алтаря и мы не знаемъ ни того, чьи это поминанья, ни того, кто эти усопшіе; здѣсь же этого-то именно и не было: здѣсь не только однимъ разсудкомъ можно было гадать о томъ, кого это поминаетъ о. діаконъ; ты видишь этихъ поминаемыхъ самъ, — видишь, какъ они протягиваютъ руки съ своими записочками и кладутъ усиленные поклоны.

Господи, помилуй, протяжно и многократно повторяемое пѣвчими, какъ бы дополняетъ и, такъ сказать, осмысливаетъ эти поклоны. Въ итогѣ вышло такъ, что не только великая ектенія, за которой произносились эти заздравныя прошенія, а и вся вообще литургія, во всѣхъ послѣдующихъ ея молитвенныхъ моментахъ, какъ бы ожила въ сознаниі, стала ближе и, такъ сказать, роднѣ сердцу молящагося...

Не менѣ этой только-что отмѣченной мной особенности, меня поразило потомъ и обиліе причастниковъ; почти всѣ богомольцы, бывшіе за ранней литургіей, приобщались св. Христовыхъ Таинъ. Мы привыкли видѣть это почти что только Великимъ постомъ и то лишь по субботамъ; описываемое же мною было въ Тихоновой пустыни въ срединѣ іюля и въ четвергъ. Изъ разсказовъ одного изъ монашествующихъ я узналъ потомъ, что у нихъ большинство богомольцевъ всегда исповѣдуются и приобщаются, а постомъ, и особенно въ Петровъ постъ, число причастниковъ въ иные дни доходитъ до тысячи... Къ сожалѣнію, и этотъ благой обычай не такъ прочно привился и широко распространенъ въ нашихъ московскихъ обителяхъ.

Самымъ средоточнымъ пунктомъ подъема молитвенно-религіозной настроенности паломниковъ служить обыкновенно та чтимая святыня обители, которая собственно и влечетъ ихъ въ эту именно обитель. Такою святыней Тихоновой пустыни служатъ св. мощи преподобнаго Тихона, подъ спудомъ почивающія въ этомъ соборномъ храмѣ, остатки того дуба, въ душлѣ котораго подвизался угодникъ Божій до основанія имъ обители, и ископанный трудами его кладезъ, при истокахъ р. Вепрейки. По отношенію къ нимъ именно поэтому и проявляется во всей своей силѣ религіозное усердіе богомольцевъ Тихоновой пустыни.

Совершаемая послѣ ранней и поздней литургіи, а также послѣ вечерни молебны съ акаеистами преподобному Тихону у раки мощей его, въ общемъ и существенномъ представляютъ собою то же самое, что бываетъ у св. мощей угодниковъ Божіихъ и въ другихъ обителяхъ; но есть здѣсь и нѣчто особенное, по крайней мѣрѣ, съ внѣшней стороны. Дѣло въ томъ, что рака преподобнаго Тихона, за правымъ клиросомъ главной части храма, на возвышеніи въ три ступени, установлена такъ, что богомольцы могутъ окружать и окружаютъ ее съ трехъ сторонъ, а священникъ, служащій молебень, стоитъ на возвышеніи у ногъ преподобнаго, лицомъ къ изголовью иконы. Эта внѣшняя обстановка мнѣ почему-то сразу и очень живо напомнила собою то, что бываетъ при погребеніи доро-

гихъ намъ покойниковъ, когда гробъ стоитъ на возвышеніи посреди храма, сродницы и знаемые окружають его съ трехъ сторонъ и съ боку гроба лицомъ къ изголовью стоитъ проповѣдникъ. Не всегда конечно бываетъ такъ, но, когда погребають великаго подвижника и учителя вѣры и благочестія, какого бы то ни было званія и положенія общественнаго, тогда слово проповѣдника, одушевленное чувствомъ благоговѣйнаго почтенія къ почившему, обыкновенно изливается въ горячихъ восхваленіяхъ его доблестей и не рѣдко заключается дерзновеннымъ обращеніемъ къ его духу съ мольбой не забывать оставленныхъ въ молитвахъ о нихъ у престола Господа славы; а сродницы и знаемые почившаго, проникаясь мыслями и чувствами проповѣдника, отвѣчаютъ на нихъ вздохами и слезами. Если все это совершается нелицемѣрно и искренно и находитъ свое оправданіе въ жизни почившаго; то можно ли что-либо говорить въ осужденіе этого явленія и развѣ безчувственный и черствый эгоистъ останется безучастнымъ и холоднымъ зрителемъ такого живого свидѣтельства о тайнахъ загробнаго бытія?! На какомъ же основаніи и съ какимъ же правомъ враги православной вѣры и Церкви, нерѣдко числящіе себя во дворѣ ея, не только сами уклоняются отъ религіозныхъ паломничествъ къ мощамъ святыхъ угодниковъ Божіихъ, а дерзають еще осуждать и порицать такіа паломничества, обзывая совершаемые у этихъ мощей молебны съ чтеніемъ акаѣистовъ суевѣріемъ и чуть ли не идолопоклонствомъ? *О, бессмысленные и косные сердца, воеже впровати писанію*, эти слова Господа невольно припомнились мнѣ по отношенію къ таковымъ, при размышленіи о видѣнномъ и слышанномъ мною у раки преподобнаго Тихона во время совершенія молебнаго пѣнія ему и чтенія акаѣиста въ прославленіе его подвиговъ.

Нужно замѣтить, что въ обители преподобнаго Тихона, по крайней мѣрѣ, въ тѣ дни, когда Богъ сподобилъ меня быть тамъ, эти молебны совершались не оо. іеромонахами пустыни, а священниками изъ богомольцевъ, которые, говорятъ, бывають здѣсь нерѣдко и издалека. Можетъ-быть, это именно обстоятельство усиливало впечатлѣніе и придавало истовости богослуженія характеръ особенной сердечности и усердія. Говорю это не въ осужденіе такъ называемыхъ „гробовыхъ“ оо. іеромонаховъ вообще и Тихоновскихъ въ частности, а лишь констатирую фактъ. Въ данномъ случаѣ въ самомъ строгомъ соотвѣтствіи съ образомъ дѣйствій священнослужащихъ было и пѣніе иноковъ: не много ихъ стояло на клиросѣ, но съ какою, такъ сказать, силою выпѣвали они слова: *радуйся, преподобне Отче*

нашъ Тихоне, Чудотворче, и Преподобне Отче нашъ Тихоне, моли Бога о насъ, съ особеннымъ удареніемъ останавливаясь на словѣ: Тихоне; а два стоявшіе у изголовья гробницы монаха (одинъ разъ о. Пантелеимонъ, а въ другой разъ о. Христофоръ) съ какимъ участливымъ вниманіемъ и вмѣстѣ скромностію помогали богомольцамъ при лобызаніи ими св. иконы!...

Что же касается этихъ самыхъ богомольцевъ, какъ кольцомъ какимъ или стѣною окружавшихъ рау преподобнаго, трудно на словахъ передать всѣ тѣ выраженія ихъ молитвеннаго усердія, которыя удалось видѣть при этомъ... Сколько страданій, мольбы и вѣры написано на этихъ лицахъ труждающихся и обремененныхъ, пришедшихъ искать облегченія и подкрѣпленія силъ у прославленнаго Богомъ подвижника вѣры! Сколько слезъ катится по этимъ то загорѣлымъ и огрубѣлымъ, то изможденнымъ и исхудалымъ щекамъ! Какіе вздохи и всхлипыванія вырываются изъ этихъ надорванныхъ грудей!—Вотъ у самыхъ почти ступеней, въ особомъ креслѣ-носилкахъ, полулежитъ разслабленный и, вперивъ свои большіе глаза къ лику преподобнаго, дрожащей рукой медленно осѣняетъ себя крестнымъ знаменіемъ. Рядомъ стоитъ простая деревенская женщина съ душевно, должно-быть, больнымъ своимъ мужемъ или братомъ. „Касатикъ, перекрестись, перекрестись“, говоритъ она ему, стараясь поднять ему руку для крестнаго знаменія, а онъ стоитъ и смотритъ куда-то своими неподвижными глазами. А какъ умильно-прекрасны вотъ тѣ стоящіе поодаль два, вѣроятно, бѣлорусса съ ихъ покорными лицами и степенными движеніями! Истово и неспѣшно осѣняютъ они себя большимъ крестомъ и потомъ, сложивъ крестообразно руки на груди, кладутъ полные поясные поклоны. Умилительно было видѣть тутъ же стоявшаго студента университета, пришедшаго на богомолье, вѣроятно, съ своей мамой, рядомъ съ нимъ стоявшей на колѣняхъ. Сколько скромности и вмѣстѣ вдумчивой сосредоточенности написано на его красивомъ лицѣ!... Но всего не перескажешь...

По окончаніи молебна, приложившись еще разъ къ образу Угодника Божія, помазавшись елеемъ изъ лампады, горячей у самаго изголовья, и взявши песочка съ могилы его чрезъ отверстіе, продѣланное въ одной изъ ступеней, мы оставили храмъ и зашли въ номеръ гостиницы, чтобы подкрѣпиться чаемъ и затѣмъ къ часу дня отправиться на святой колодезь.

Было около половины перваго часа, когда мы тронулись въ путь по знакомой уже намъ дорогѣ. Минуть черезъ пять мы были уже у часовни, устроенной надъ остатками дуба преподобнаго Тихона

и стоящей при дорогѣ. Мы вошли въ часовню, самую обыкновенную по своей архитектурѣ, только съ очень высокимъ конусообразнымъ куполомъ. Такое устройство купола придано, очевидно, въ соотвѣтствіе съ высотой остатковъ того дуба, который стоитъ въ самой часовнѣ — нѣсколько вправо, рядомъ съ иконою преподобнаго Тихона. Высота этого дуба приблизительно аршинъ 8, а ширина въ діаметрѣ аршина полтора. Онъ представляетъ собой совѣзмъ лишенный коры и пустой внутри стволъ дерева съ отверстіемъ съ одной стороны, чрезъ которое свободно можно войти челобѣку внутрь ствола; здѣсь можно такъ же свободно стать, но и только. Бывшія когда-то на стволѣ вѣтви обломаны, а частію и опилены вплоть по самый стволъ и, раздѣляемые на маленькіе кусочки, раздаются иногда богомольцамъ. Нѣсколько такихъ кусочковъ получили и мы отъ стоящаго въ часовнѣ монаха; съ его позволенія взяли мы и песочка, который въ обилии насыпавъ въ дуплѣ ствола. Для благообразія опиленныя вѣтки покрыты пеленами. Богомольцы же обыкновенно тутъ же покупаютъ свѣчки и, поставивъ ихъ съ поклонами и молитвою предъ иконою преподобнаго, прикладываются къ ней; а нѣкоторые послѣ этого съ усердіемъ лобызаютъ и самый дубъ преподобнаго — этотъ многовѣковой свидѣтель его „жестокаго пустыннаго жительства“, когда онъ, уединяясь отъ соблазновъ міра, въ этомъ дуплѣ цѣлые годы терпѣливо, ради Христа, переносилъ зной и стужу и голодь! Какимъ укоромъ нашему изнѣженному, слабодушному и къ себѣ лишь жалостливому поколѣнію показался мнѣ этотъ памятникъ давно минувшихъ дней, и какъ-то невольно грусть запала въ сердце при этомъ сопоставленіи стараго и новаго! Правда, всего лишь чрезъ нѣсколько минутъ послѣ этого мнѣ пришлось своими глазами увидѣть, что и въ наше время есть люди, умѣющіе вѣрить и терпѣть; но это зрѣлище только еще больше усилило грусть и тоску. Впрочемъ, расскажу по порядку.

Вышедши изъ часовни, мы отправились дальше по направленію къ кладезю преподобнаго. Миновавши примыкающее къ обители съ сѣверо-западной стороны ея селеніе и спустившись подъ гору къ Вепрейкѣ, мы пошли лѣсомъ по другому берегу этой быстрой рѣчки. Мѣстность ровная и низкая; почва сырая; оттого тропинки богомольцевъ, параллельныя проѣзжей дорогѣ, идутъ самыми причудливыми изгибами между деревьями, и на нихъ-то на всемъ почти протяженіи пути нашли себѣ дневной пріютъ, или стоять или сидятъ, то прямо на землѣ, то на пняхъ, а то и въ телѣжкахъ цѣлыя толпы нищихъ и убогихъ, разные „невидущіе“, „непрозрѣнные“,

съ уродливыми ногами и руками и жалобными голосами просятъ помочь имъ „за молитвы угодника“. Не просто грустно, а прямо-таки жутко становится отъ этого зрѣлища „жесточаго жительствова“. И дають, дають прохожіе, которые то въ одиночку, а то и цѣлыми партіями спѣшаютъ прійти къ колодезю до начала молебна.

Когда мы дошли до „кладезя“, тамъ было уже много богомольцевъ; нѣкоторые прибыли въ экипажахъ, которыхъ много стояло не только за св. воротами, а и въ оградѣ, у самой церкви. Церковь эта небольшая деревянная, въ древнерусскомъ стилѣ. Въ серединѣ ея — подь самой главой и надъ самымъ, какъ сказывали тутъ, кладеземъ преподобнаго, стоитъ громаднхъ размѣровъ водосвятная чаша, со множествомъ крановъ. Молодой послушникъ посредствомъ особаго прибора, пристроеннаго къ чашѣ, наполнилъ ее водою изъ кладезя и по блокамъ поднялъ крышку съ литой фигурой ангела; изъ алтаря въ ризѣ и епитрахили вышелъ о. Порфирій — старецъ-іеромонахъ лѣтъ 70, и началось служеніе молебна преподобному Тихону съ водоосвященіемъ, — умиленное по той истовости, съ какою оно совершалось. Особенно трогательно было пѣніе и чтеніе самого старца-іеромонаха, который, видимо, напрягалъ всѣ свои силы, чтобы произносить слова внятно, раздѣльно и звучно... Вотъ, наконецъ, громкимъ, хотя и дрожащимъ голосомъ трижды пропѣлъ онъ: *Спаси, Господи, люди Твоя* и трижды же погрузилъ въ чашу св. крестъ; отерши крестъ полотенцемъ, онъ окропилъ св. водою всѣхъ предстоящихъ, которые плотною стѣною окружали его и водосвятную чашу. Послѣдняя сугубая ектенія; о. Порфирій дочитываетъ послѣднія поминанья и совершаетъ отпустъ. Всѣ спѣшаютъ къ кранамъ, кто испить освященной воды, кто умыться ею тутъ же, а большинство наполнить ею, или заранѣе, запасенные или тутъ же у свѣчнаго ящика купленные, жестяные или стеклянные сосуды... Толкотня страшная; но черезъ 5—10 минутъ храмъ былъ больше, чѣмъ наполовину, уже пустъ. Всѣ разошлись по прилежающимъ къ храму купальнямъ — съ юго-западной стороны мужской, а съ сѣверо-восточной женской.

Купальни эти представляютъ собою пристроенныя къ храму крытыя помѣщенія, аршинъ по 12—15 въ длину и аршинъ по 6—7 въ ширину. Въ каждомъ помѣщеніи, примыкающемъ къ храму, устроенъ водоемъ — арш. 8 въ длину и 4 въ ширину, обнесенный деревянной баллострадай, со спускомъ въ него въ 9 ступеней; глубина водоема, дно котораго выложено камнемъ, аршина 1¹/₂. Вода, вытекающая изъ-подъ храма, никогда не достигаетъ выше 6°; лѣ-

томъ большею частью 4—5°. По стѣнамъ помѣщенія устроены лавки, на которыхъ и раздѣваются желающіе купаться; на стѣнѣ надъ водоемомъ св. икона съ теплящейся предъ ней лампадой...

Когда я вошелъ въ купальню, нѣкоторые успѣли уже искупаться и одѣвались съ бодрыми и радостными лицами; другіе только-что сходили въ водоемъ, сходили робко, еле передвигаясь со ступеньки на ступеньку, и вскрикиваніями и разными тѣлодвиженіями выражая испугъ и даже нѣчто въ родѣ ужаса; а одинъ, постоявши минуты двѣ на верхней ступени водоема и раза два попытавшись опустить въ воду ногу, съ какимъ-то растеряннымъ видомъ воротился къ лавкѣ и сталъ одѣваться, не искупавшись... Все это меня страшно волновало, но я пересилилъ свое малодушіе и, перекрестившись, быстро и рѣшительно сошелъ по ступенямъ въ воду, — трижды погрузился въ нее съ головой и такъ же быстро поднялся.

Я не сумѣю передать испытанное мной ощущеніе: это не было то ощущеніе холода, когда дрожь пробѣгаетъ по твоему тѣлу и, кажется, стынуть самыя внутренности; скорѣе это было какое-то моментальное околѣніе. Казалось, будто я кругомъ и вплотную окованъ желѣзомъ, такъ что, выгѣзая, я едва могъ двигать своими руками, чтобы ухватиться за перила ступеней. Но зато такъ же почти моментально ощущеніе это смѣнилось противоположнымъ ему. По выходѣ изъ воды, какъ будто, молнія какая пронзила всего меня, и едва успѣлъ я надѣть сорочку, какъ все тѣло, казалось, горѣло или, лучше, жгло меня иглами; но и это опять не было непріятно, а наоборотъ, дѣйствовало возбуждающе, ободряюще и какъ бы оживляюще... Когда же, одѣвшись совсѣмъ, я вышелъ изъ купальни, то я, какъ бы, не чувствовалъ своего тѣла и настроеніе духа было самое жизнерадостное. И замѣчательно, это физическое состояніе и душевное настроеніе не оставили меня и тогда, когда я былъ уже снова въ номерѣ гостиницы. Я не только не чувствовалъ никакой усталости, или даже истомы, а наоборотъ, былъ бодръ, какъ послѣ долгаго и крѣпкаго сна... На другой день я шелъ уже въ купальню и опускался въ воду безъ всякаго смущенія; меня даже, какъ будто, что тянуло искупаться. То же было и на третій день...

Я не бывалъ на минеральныхъ водахъ и сужу о дѣйствіи ихъ по разсказамъ и описаніямъ другихъ; тѣмъ [не менѣе рѣшаюсь утверждать, что цѣлебное дѣйствіе воды кладезя преп. Тихона не можетъ быть приравнваемо къ дѣйствію минеральныхъ водъ. Ихъ нельзя сравнивать потому уже одному, что пользованіе минераль-

ными водами, доступное лишь для людей состоятельныхъ, имѣеть цѣлебное дѣйствіе по отношенію лишь къ извѣстнаго рода болѣзнямъ; къ благодатно-цѣлебному источнику преп. Тихона беззавистно прибѣгаютъ всѣ—и богати и убози—не имущіе, во всякаго рода немощахъ, не только тѣлесныхъ, а и душевныхъ... Въ купальнѣ преп. Тихона меня прямо-таки поразило это чуждое не только всякаго чванства, а и брезгливости, христіански-братское общеніе купающихся. Правда, и здѣсь есть особыя отдѣленія въ каждой изъ купаленъ, но они устроены не въ видахъ предохраненія купающихся отъ заразы, а для тѣхъ разслабленныхъ, которые сами не могутъ спускаться въ купальню и для опусканія которыхъ нужна посторонняя помощь и особыя приспособленія. И отдѣленія эти лишь перегородкой одной отдѣлены отъ общихъ купаленъ и пользуются однимъ и тѣмъ же водоемомъ. Отъ бывшихъ со мною въ Тихоновой пустыни я слышалъ, что въ женской купальнѣ матери входили въ воду, имѣя на рукахъ грудныхъ дѣтей. Я самъ видѣлъ одного душевнобольнаго (сумрачнаго, раздражительнаго до дикости), который, будучи силою введенъ въ первый разъ въ купальню, на другой день самъ охотно шелъ въ нее, и послѣ нѣсколькихъ купаній возвращался домой покойнымъ, привѣтливымъ и даже жизнерадостнымъ; отъ другихъ же я слышалъ не мало разсказовъ о случаяхъ исцѣленія еще болѣе поразительныхъ. А сколько такихъ разсказовъ, достовѣрность которыхъ доказана свидѣтельскими показаніями подъ присягою, собрано въ отмѣченной нами выше книгѣ о житіи и чудесахъ преп. Тихона!

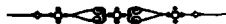
Правда, отъ многихъ слышалъ я разсказъ и о томъ, какъ одна нервнобольная скончалась въ самой купальнѣ; но слѣдуетъ ли изъ этого разсказа то, что изъ него хотятъ вывести? Ничуть; ибо прежде всего несомнѣнная правда, что старинная народная пословица: „Худая слава бѣжить, а добрая лежитъ“, особенно приложима ко всему религіозному, церковному. Во имя этой-то горькой правды и бываетъ, что тогда какъ по отношенію, напр., къ минеральнымъ водамъ разсказы о нѣсколькихъ случаяхъ ихъ добраго дѣйствія быстро облетаютъ чуть не всю Россію, да еще въ преувеличенномъ видѣ, а тысячи случаевъ безплоднаго пользованія ими замалчиваются вовсе или объясняются разными неблагопріятными условіями, по отношенію къ благодатно-цѣлебнымъ источникамъ дѣло обстоитъ совершенно въ обратномъ видѣ. Само собою разумѣется, что, говоря такъ, я имѣю въ виду не людей вѣры и благочестія, а индифферентовъ вѣры, рационалистовъ; отъ того-то не эти послѣд-

ніе, а тѣ первые и текутъ съ такимъ усердіемъ къ преподобному Тихону, калужскому чудотворцу...

Все это сказанное мной въ оправданіе благодатно-цѣлебнаго дѣйствія воды кладезя преп. Тихона есть плодъ послѣдующихъ размышленій объ этомъ вопросѣ; когда же я былъ въ Тихоновой пустыни и своими глазами созерцалъ эти дѣла вѣры и благочестія, мнѣ невольно припомнилось то евангельское сказаніе о Висездѣ, которое читалъ о. Порфирій во время водоосвященія. Изъ лежащихъ въ притворахъ Висезды іерусалимской, такъ думалось мнѣ тогда, только иже первѣе влазяше по возмущеніи воды, здравъ бываше, яцѣмже недугомъ одержимъ бываше (Іоан. 5, 4); нынѣ же у этого источника благодати нѣтъ такого ограниченія; нынѣ и послѣдніе бываютъ первыми и первые послѣдними... О, неисчетная благодѣянія Господа Іисуса! Слава Тебѣ, благоволившему тако о насъ!

Этимъ я думалъ-было и покончить сказаніе о своемъ паломничествѣ къ преподобному Тихону Калужскому; но чувство справедливой благодарности къ инокамъ святой обители сей нудитъ меня сказать еще два-три слова объ отношеніи этихъ иноковъ къ богомольцамъ... Я не стану огорчать смиренія ихъ разказами о добротѣ, внимательности и обязательной услужливости отдѣльныхъ иноковъ, съ которыми намъ пришлось бесѣдовать, но думаю, что поучительно даже отмѣтить принятые въ обители гостинные порядки. Въ Тихоновой пустыни три каменныхъ двухъэтажныхъ корпуса — два старыхъ и одинъ новый отданы для богомольцевъ; въ нихъ устроены одна общая страннопріимная и нѣсколько отдѣльныхъ номеровъ. При обилии богомольцевъ всѣ эти помѣщенія постоянно заняты сполна. Всѣмъ богомольцамъ дается монастырскій обѣдъ, состоящій изъ трехъ блюдъ и ужинъ — изъ двухъ, прекрасно приготовленныхъ; а черный хлѣбъ дается, кромѣ того, и на дорогу; самовары подаются по желанію. И за все это предлагается вложить въ кружку, сколько будетъ усердія, сколько бы дней ни прожилъ богомольецъ. Прекрасна, конечно, эта, такъ сказать, нестяжательность иноковъ; но еще прекраснѣе то, что они изъ челоуѣкоугодливости не допускаютъ нарушенія монастырскаго устава, предлагая всѣмъ богомольцамъ обязательно только постную пищу.

Прот. І. С—ог.



ИСТОРИЯ ЦЕРКОВНАГО ПѢНІЯ, КАКЪ НАУКА ¹⁾.

Существуетъ ли исторія церковнаго пѣнія, какъ наука, — этотъ вопросъ не для всѣхъ ясенъ, равно и далеко не всѣ у насъ согласны съ утвердительнымъ его рѣшеніемъ, какъ нынѣ, такъ и тѣмъ болѣе лѣтъ пятьдесятъ-шестьдесятъ тому назадъ, когда исторія церковнаго пѣнія была еще въ зачаточномъ состояніи, когда только еще собирались, заготовлялись и приводились въ порядокъ сырые, разбросанные разнородные ея матеріалы. До сороковыхъ годовъ недавно минушаго столѣтія были только слабыя попытки затронуть въ литературѣ вопросъ церковнаго пѣнія, таковы статьи митрополита Евгенія (Болховитинова) — „Историческое разсужденіе вообще о древнемъ христіанскомъ богослужебномъ пѣніи и особенно о пѣніи російскія Церкви“, etc., впервые изданное въ 1799 г., и „О русской церковной музыкѣ“ — краткая замѣтка въ журналѣ „Отечественныя Записки“ за 1821 г., м. ноябрь, — Н. Горчакова „Опытъ вокальной или пѣвческой музыки въ Россіи отъ древнихъ временъ до нынѣшняго усовершенствованія сего искусства“ etc., впервые изданное въ 1808 г., и статья безъ подписи автора (Мартирій?) въ „Христіанскомъ Чтеніи“ 1831 г., подъ заглавіемъ „Историческое свѣдѣніе о пѣніи греко-россійской Церкви“. Несмотря на внушительное заглавіе, эти статьи очень кратки, объемомъ отъ 10 до 40 страницъ *in quarto*, и малосодержательны въ матеріальномъ отношеніи, со стороны фактическихъ и документальныхъ данныхъ, представляя собою болѣе общія разсужденія о характерѣ и направленіи церковнаго пѣнія прежде и въ ихъ время.

Настоящая заготовка матеріаловъ по исторіи церковнаго пѣнія въ Россіи началась въ сороковыхъ и пятидесятыхъ годахъ минушаго

¹⁾ Вступительная лекція, читанная слушателямъ 17 сентября 1901 г. профессоромъ Московской консерваторіи по кафедрѣ церковнаго пѣнія, священникомъ В. М. Металловымъ.

столѣтія и тѣсно связана съ почтенными именами Ундольскаго, Сахарова, Одоевского и преосвященнаго Филарета, архіепископа Черниговскаго. „Историческій обзоръ пѣснопѣвцевъ и пѣснопѣній греческой Церкви“ (изд. 1860 г.) преосвященнаго Филарета представилъ собою почти весь суммированный матеріалъ по исторіи богослужебнаго пѣнія греческой Церкви до паденія Византіи; „Замѣчанія для исторіи церковнаго пѣнія въ Россіи“ (изд. 1846 г.) Ундольскаго и „Исслѣдованія о русскомъ церковномъ пѣснопѣніи“ (изд. 1849 г.) Сахарова дали первоначальный матеріалъ для исторіи богослужебнаго пѣнія русской Церкви. Затѣмъ „О нотныхъ безлинейныхъ рукописяхъ церковнаго знаменнаго пѣнія“ (изд. 1863 г.) Разумовскаго, „О судьбѣ нотныхъ пѣвческихъ книгъ“ (изд. 1864 г.) Безсонова, въ связи съ рукописными матеріалами, собранными Одоевскимъ, Стасовымъ, и сообщенными собирателями ихъ Разумовскому же, послужили новымъ богатымъ матеріаломъ тому же Разумовскому къ составленію капитальнаго сочиненія „Церковное пѣніе въ Россіи“ (изд. 1867—69 гг. въ 3 выпускахъ), положившимъ уже дѣйствительное начало исторіи церковнаго пѣнія, какъ науки. Изданіе это явилось почти одновременно съ открытіемъ Московской консерваторіи (1866 г.) и имѣло ближайшимъ назначеніемъ удовлетворить программѣ вновь открытой (сентября 1866 г.) русскимъ музыкальнымъ обществомъ при Московской консерваторіи кафедры исторіи церковнаго пѣнія, коей первымъ профессоромъ и былъ самъ Разумовскій до конца своей жизни (2 января 1889 г.), около 22 лѣтъ. Совѣтомъ профессоровъ Московской консерваторіи это сочиненіе было одобрено для назначенной цѣли тогда же (1867 г., 8 апрѣля), еще въ рукописи. Итакъ, въ этомъ изданіи мы встрѣчаемся въ первый разъ съ исторіей церковнаго пѣнія, какъ наукой.

Правда, еще раньше появленія въ печати этого сочиненія Разумовскаго, въ 1862 г., за границей, въ Парижѣ, было напечатано на французскомъ языкѣ сочиненіе по исторіи русской церковной музыки князя Н. Юсупова, подъ заглавіемъ „Histoire de la musique en Russie. Première partie. Musique sacrée. Paris. Saint-Iorre. MDCCLXII“. Но это сочиненіе не представляло собою полнаго, систематическаго и документальнаго изложенія историческаго матеріала церковнаго пѣнія, — это, скорѣе, бѣглый популярный культурно-историческій очеркъ въ этой области, примѣнительно къ современному положенію этого вопроса, съ указаніемъ его недостатковъ и желательныхъ улучшеній. Для исторіи церковнаго пѣнія, какъ науки, это сочиненіе не оставило какихъ-либо за-

мѣтныхъ слѣдовъ и не обогатило ея области чѣмъ-либо новымъ. Литература предмета въ послѣдствіи значительно обогатилась отдѣльными статьями по разнымъ частнымъ вопросамъ и цѣлыми монографіями. Тотъ же достопочтенный Разумовскій еще въ 1866 г. напечаталъ статью „Объ основныхъ началахъ богослужебнаго пѣнія греко-россійской Церкви“; затѣмъ въ 1868 г. — „Патріаршіе пѣвчіе дьяки и поддьяки“; въ 1869 г. — рефератъ на I археологическомъ съѣздѣ „Церковное русское пѣніе“; въ 1878 г. — на III археологическомъ съѣздѣ рефератъ о гармонизаціи Потулова; въ 1881 г. — статью „Государевы пѣвчіе дьяки“; въ 1886 г. — сокращенный курсъ лекцій: „Богослужбное пѣніе православной грекороссійской Церкви. Теорія и практика“. Въ 1866 г. были напечатаны статьи Ряжскаго „О происхожденіи русскаго церковнаго пѣнія“. Въ 1872 г. появились въ печати статьи Безсонова „Знаменательные годы и знаменитѣйшіе представители послѣднихъ двухъ вѣковъ въ исторіи церковно-русскаго пѣнопѣнія“. Въ 1887 г. въ Казани издано было Смоленскимъ, С. В., „Краткое описаніе древняго знаменнаго ирмолога, принадлежащаго Воскресенскому, Новый Иерусалимъ именуемому монастырю“, а затѣмъ „Общій очеркъ историческаго и музыкальнаго значенія пѣвчихъ рукописей Соловецкой библіотеки и „Азбуки пѣвчей“ Александра Мезенца“. Тотъ же историческій матеріалъ разсматриваетъ, съ сильнымъ, впрочемъ, уклоненіемъ въ специальную область крюковой семиографіи, и еще одно изданіе того же автора „Азбука знаменнаго пѣнія старца Александра Мезенца“, съ примѣчаніями и объясненіями, появившееся въ 1888 году. Почтенное мѣсто въ литературѣ предмета занимаютъ монографіи Вознесенскаго о знаменномъ, кievскомъ, греческомъ и болгарскомъ распѣвахъ, хотя и не сообщаютъ ничего новаго въ области историческаго матеріала церковнаго пѣнія. Въ этомъ отношеніи большую цѣнность представляютъ его же брошюры о юго-западныхъ ирмологахъ и ирмологѣ Г. Головни. Нѣкоторые историческій матеріалъ о позднѣйшемъ греческомъ пѣніи содержатъ описанія путешествій на Афонъ и Синай преосвященнаго Порфирія, епископа Чигиринскаго. Вотъ вся небогатая по содержанію и далеко необширная по объему литература исторіи церковнаго пѣнія, русская.

Было бы излишне говорить о томъ, что иностранная литература въ отношеніи къ древне-греческой музыкѣ, церковной византійской музыкѣ и западной древней и средневѣковой музыкѣ исчисляется многими десятками авторовъ нерѣдко обширныхъ многотомныхъ изслѣдованій. Достаточно назвать славныя имена Герберта, Мартини,

Мейбомія, Кусмакера, Фетиса, Амброса, Винтерфельда, Венсана, Беллермана, Рюэля, Вестфаля, Кизеветтера, Форкеля, Геваерта, Флейшера и др., чтобы видѣть, какая плеяда писателей посвящала свои труды разработкѣ греческой музыки и церковной музыки древней и новой; специальныхъ же монографій и изданій, особенно по западной церковной музыкѣ, — обширное число. Должно сознаться, что исторія церковнаго пѣнія, чтобы восполнить матеріальные пробѣлы за періодъ отъ начала христіанства до паденія Византіи, по отсутствію изслѣдованій и матеріаловъ русскихъ, вынуждена весьма часто обращаться къ матеріаламъ и сочиненіямъ иностранныхъ изданій. Случается при этомъ даже нѣчто неожиданное: о русскомъ церковномъ пѣніи мы находимъ такое сообщеніе въ иностранныхъ сочиненіяхъ (Гербитія, Герберта), какого не встрѣчается ни у одного русскаго писателя, изъ первыхъ рукъ. Поэтому и неудивительно, что иностранная литература при сужденіи объ исторіи церковнаго пѣнія, какъ наукѣ, пріобрѣтаетъ весьма важное значеніе, становится совершенно необходимою.

Затѣмъ въ распоряженіи исторіи церковнаго пѣнія остается богатый, но совершенно еще невоздѣланный, разбросанный и отрывочный рукописный матеріалъ книгохранилищъ Москвы, Петербурга, Казани, Кіева и нѣкоторыхъ русскихъ старыхъ монастырей. Здѣсь обширное поле новымъ документамъ, интереснымъ свѣдѣніямъ и важнымъ открытіямъ въ области церковнаго пѣнія, гдѣ еще много непонятнаго, запутаннаго, спорнаго, неустойчиваго, гдѣ нрѣдко и незначительное, повидимому, имѣетъ свое специальное значеніе въ общей суммѣ данныхъ. Не нужно упускать изъ вниманія и историческихъ изслѣдованій, монографій и статей нашихъ ученыхъ историковъ, гдѣ нрѣдко проскальзываютъ интересныя для исторіи русскаго собственно церковнаго пѣнія подробности и важныя документальныя сообщенія, особенно въ отношеніи къ позднѣйшему періоду, начиная отъ патріарховъ.

Окидывая мысленнымъ взоромъ намѣченные матеріалы, можно рѣшительно укрѣпиться въ увѣренности, что исторія церковнаго пѣнія располагаетъ достаточными оправдательными документальными данными, чтобы заявить себя въ качествѣ науки, хотя и юной и еще не окрѣпшей, но уже имѣющей свою будущность.

Итакъ, исторія церковнаго пѣнія въ оправданіе своего существованія, какъ науки, можетъ сослаться на болѣе или менѣе обширный солидный научный матеріалъ, а также еще и на существующій уже и одобренный опытъ курса исторіи церковнаго пѣнія — „Цер-

ковное пѣніе въ Россіи“ Разумовскаго, перваго профессора этой единственной въ Россіи кафедры. Конечно, это — формальная сторона обсуждаемаго вопроса, которая едва ли удовлетворитъ многихъ въ отношеніи убѣдительности существованія исторіи церковнаго пѣнія, какъ науки. Потребуются признаки внутренніе, доказательства логическія, предъявится законное желаніе убѣдиться въ бытіи этой новой науки чрезъ разсмотрѣніе внутренняго ея содержанія, ея реальной цѣнности, научнаго интереса и логической связи и взаимоотношенія съ другими науками. Эта задача для всякой новой науки не легка, но все же не неисполнима. Гораздо легче, конечно, ориентироваться въ содержаніи науки, представляющей собою цѣльную, полную, обработанную систему, и извлекать изъ него оправдательныя данныя ея существованія, чѣмъ экспериментировать въ этомъ родѣ съ наукою, которая, какъ наскоро сложенное зданіе, постоянно нуждается въ связующемъ цементѣ. Все же положеніе нашей науки не настолько шаткое и критическое, чтобы нельзя было его отстоять и защитить. Для этой цѣли должно выяснитъ въ возможной полнотѣ и обстоятельности научный интересъ исторіи церковнаго пѣнія. При самомъ бѣгломъ обзорѣ содержанія этого предмета, легко усмотрѣть, что исторія церковнаго пѣнія представляетъ несомнѣнный научный интересъ, который, въ частности, выражается какъ интересъ: 1) литургико-археологическій, 2) національно-историческій и 3) музыкально-художественный. Анализъ содержанія понятія „церковное пѣніе“ достаточно убѣдитъ насъ въ этомъ.

Этимологическое значеніе словъ „церковное пѣніе“ показываетъ, что это есть пѣніе *Церкви*, т.-е. христіанскаго общества вѣрующихъ, или же, въ другомъ смыслѣ, это есть пѣніе *въ церкви*, т.-е. въ христіанскомъ храмѣ Божиѣмъ, куда обычно собираются вѣрующіе христіане для молитвы при богослуженіяхъ и участія въ таинствахъ Церкви; слѣдовательно, въ послѣднемъ значеніи оно есть пѣніе *богослужебное*. То и другое значеніе словъ легко соединяются вмѣстѣ и восполняютъ себя взаимно, отчего получается смыслъ, что „церковное пѣніе“ есть *богослужебное* (храмовое) *пѣніе общества вѣрующихъ христіанъ*.

Первое значеніе словъ „церковное пѣніе“ слишкомъ односторонне и далеко не выражаетъ содержанія этого понятія. Оно указываетъ только на исполнителей пѣнія (Церковь, христіанская община), безъ точнаго указанія содержанія пѣнія, того, что именно поется, безъ всякаго намека на тексты и напѣвы пѣваемаго. Принимая слова въ этомъ смыслѣ, мы назовемъ церковнымъ пѣніемъ

вслкое пѣніе христіанской общины: благочестивыя упражненія въ пѣніи, патріотическіе гимны, канты, псалмы, пожалуй и народное пѣніе, а также и сектантское пѣніе. Но это значить чрезмѣрно расширять значеніе этихъ словъ, въ ущербъ истинному содержанію. Такимъ образомъ это значеніе словъ „церковное пѣніе“, принимаемое само по себѣ, одно, слишкомъ неустойчиво, расплывчато, слишкомъ широко и потому неудовлетворительно для выраженія содержанія понятія. Да притомъ это значеніе не оправдывается и исторически. Въ исторіи церковнаго пѣнія можетъ быть отмѣченъ сравнительно небольшой періодъ времени, — около трехъ съ половиною вѣковъ, когда въ церковномъ пѣніи, должно полагать, принимала участіе вся церковная христіанская община. Во весь остальной періодъ времени до нынѣ, какъ въ православныхъ восточныхъ Церквахъ, такъ и въ русской Церкви, а также и въ католической Церкви, общинное или общее пѣніе всей церковной общины, на основаніи постановленія Лаодикійскаго собора (364 г.), вызваннаго, очевидно, неудобствами этого рода исполненія церковныхъ пѣснопѣній, было отмѣнено, а обязанность пѣнія при богослуженіи возложена на отдѣльныхъ пѣвцовъ, которые были причислены къ клиру и получали особое поставленіе на то отъ епископа. Слѣдовательно, указываемое значеніе словъ „церковное пѣніе“ должно быть сужено до возможной степени, когда подъ этими словами мы будемъ разумѣть дѣйствительно богослужебное пѣніе и, притомъ, пѣніе или всей христіанской общины, или, чаще, представителей, замѣстителей этой общины, по полномочію отъ епископа, клириковъ, пѣвцовъ.

Болѣе точности, опредѣленности, полноты и устойчивости во второмъ значеніи словъ „церковное пѣніе“, понимаемомъ какъ пѣніе храмовое, тѣсно связанное съ священнымъ мѣстомъ молитвенныхъ собраній христіанскаго общества вѣрующихъ, храмомъ или церковью, — и какъ пѣніе богослужебное, поскольку эти молитвенныя собранія существуютъ не сами по себѣ, а въ связи съ христіанскимъ богослуженіемъ, седмичнымъ и праздничнымъ, вечернимъ и утреннимъ, и въ связи съ церковными таинствами, чаще всего совершаемыми и преподаваемыми вѣрующимъ въ храмъ при богослуженіи. Тотъ отгѣнокъ значенія церковнаго пѣнія, который получается въ понятіи его въ зависимости отъ мѣста исполненія пѣнія, храма-церкви, какъ пѣніе храмовое — церковное, безъ сомнѣнія, можетъ быть значительно ослабленъ, если принять во вниманіе, что христіане, особенно первыхъ вѣковъ, да и въ другое время, по осо-

бымъ историческимъ обстоятельствамъ, какъ, напр., гоненія, стихійныя бѣдствія (пожары) и т. п., вынуждены были совершать богослуженіе и исполнять церковное пѣніе внѣ храма-церкви, въ полѣ, пустынѣ, на кораблѣ, словомъ — на открытомъ воздухѣ, подъ небеснымъ шатромъ. Исполняемое при такихъ условіяхъ пѣніе внѣ храма-церкви все же оставалось церковнымъ пѣніемъ. Слѣдовательно, эпитетъ церковнаго, въ приложеніи къ богослужебному пѣнію, находится не въ безусловной, но лишь въ условной зависимости отъ мѣста исполненія пѣнія, храма-церкви, какъ и самый храмъ есть церковь только въ условномъ значеніи мѣста молитвенныхъ собраній христіанскаго общества вѣрующихъ или Церкви. Даже болѣе того. Церковное пѣніе слышится нерѣдко и не въ храмѣ и не при богослуженіи, но въ частныхъ домахъ и на концертныхъ эстрадахъ, при собраніяхъ, по своей идеѣ и характеру ничего общаго не имѣющихъ съ молитвенными собраніями Церкви, и однакоже на этомъ только основаніи нельзя отказать этому пѣнію въ эпитетѣ церковнаго. Это тоже богослужебное церковное пѣніе, но исполняемое не для молитвенныхъ и богослужебныхъ цѣлей, но исключительно изъ-за музыкально-художественныхъ красоть или самихъ пѣснопѣній, или искусства исполнителей, нерѣдко же съ подкладкой меркантильнаго и суетнаго тщеславіемъ, совершенно чуждыми духу христіанской Церкви и ея молитвенныхъ собраній.

Такимъ образомъ мысль невольно склоняется къ тому, чтобы искать центръ тяжести церковности пѣнія въ томъ отгнѣнкѣ его значенія, которымъ оно характеризуется со стороны тѣсной безусловной, существенной и неразрывной связи его съ христіанскимъ богослуженіемъ церковнымъ. Съ этой точки зрѣнія, церковное пѣніе и богослужебное пѣніе — синонимы. Церковное пѣніе получаетъ санкцію на эпитетъ церковности только при условіи существенной, органической и безусловной его связи съ богослуженіемъ. Оно не потому только церковно, что исполняется Церковью (общиною), и не потому, что исполняется въ церкви (храмѣ), но болѣе всего потому, что оно есть изначальный существенный элементъ христіанскаго богослуженія церковнаго, носитель и выразитель его идей въ богослужебномъ ритуалѣ, въ тонѣ и ритмѣ осуществляя не менѣе, чѣмъ это достигается въ словѣ и символѣ.

Какъ въ ветхозавѣтномъ, еврейскомъ, такъ и въ новозавѣтномъ, христіанскомъ, богослуженіи пѣніе всегда составляло необходимую и существенную его принадлежность.

Первое и святѣйшее новозавѣтное богослуженіе, совершенное

Спасителемъ на тайной вечери предъ учениками, сопровождалось и завершилось пѣніемъ: *и, востыше, изыдоша въ гору Елеонскую*, какъ повѣствуетъ св. евангелистъ. Еврейская пасха совершалась всегда съ пѣніемъ псалмовъ (113—118) такъ называемаго малаго или египетскаго *шлела* (или *галлела*), при чемъ старшій провозносилъ пѣвчески (*псалмодировалъ*) стихи, а младшіе пѣли аллилуія; а затѣмъ заканчивалось пѣніемъ великаго *шлела*, исполняемаго всѣми. По примѣру Спасителя и въ согласіи съ ветхозавѣтнымъ богослуженіемъ, богослуженіе новозавѣтное, какъ въ вѣкъ апостольскій, такъ и во все дальнѣйшее время сопровождалось или, точнѣе, совершалось съ пѣніемъ. Псалмопѣніе, чтеніе священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завѣта, изъясненіе его или проповѣдь и затѣмъ молитва, нерѣдко въ соединеніи также съ пѣніемъ псалмовъ, гимновъ и пѣсней духовныхъ — вотъ основные четыре элемента, изъ которыхъ слагалось первоначальное христіанское богослуженіе, къ которымъ въ качествѣ центрального пункта привходило еще совершеніе таинства Евхаристіи на литургіи.

Пѣніе, затѣмъ, приобрѣло столь преобладающее значеніе, что все почти богослуженіе состояло изъ пѣнія, исключая тайныхъ молитвъ, возгласовъ и дѣйствій лицъ священнодѣйствующихъ. Въ первыхъ годахъ II вѣка Плиній Младшій писалъ о богослуженіи первыхъ христіанъ, что они на разсвѣтѣ дня собираются и попеременно поютъ гимны Христу, какъ Богу, что ясно указываетъ на преобладаніе пѣвческаго элемента въ первоначальномъ богослуженіи. О всенощномъ пѣніи христіанъ свидѣтельствуютъ Лукіанъ, Тертуліанъ, Ириней; всенощныя же бдѣнія съ крестнымъ ходомъ и пѣніемъ установлены были противъ аріанъ Іоанномъ Златоустомъ и Амвросіемъ Медиоланскимъ. Всенощныя бдѣнія или, въ отдѣльности, вечерни и утрени обратились затѣмъ почти въ непрерывное пѣніе, особенно, когда были введены въ употребленіе стихиры, тропари, кондаки и цѣлыя каноны съ ирмосами и тропарями (Іоаннъ Златоустъ, Ефремъ Сиринъ, Романъ Сладкопѣвецъ, патріархъ Анатолій, Софроній Іерусалимскій, Андрей Критскій, Дамаскинъ и мн. др.). Пѣлись (*псалмодировались*) попеременно на два клира шестопсалміе и прочіе псалмы съ припѣвомъ аллилуія или малаго славословія; пѣлось, наконецъ, все всенощное бдѣніе, какъ въ пѣсенномъ послѣдованіи великой Церкви константинопольской (XI—XIII вв.). Такъ было въ мірскихъ церквахъ; въ монастырскомъ же богослуженіи преобладало чтеніе. Но здѣсь важно преобладаніе богослужебной практики, которое рѣшительнымъ обра-

зомъ принадлежало мірскимъ церквамъ. Такимъ образомъ въ теченіе не менѣе тринадцати вѣковъ отъ начала христіанства церковное пѣніе тѣснѣйшимъ образомъ сливалось съ христіанскимъ богослуженіемъ, пока не стало, по крайней мѣрѣ въ византійской Церкви, самымъ полнымъ выразителемъ ея богослужебнаго ритуала и съ нимъ связанныхъ богослужебныхъ идей. Въ этомъ смыслѣ церковное пѣніе самымъ реальнымъ образомъ приобрѣло значеніе богослужебнаго. „Пѣть службы“ стало обычнымъ выраженіемъ издавна и у насъ, на Руси. Въ отвѣтахъ митрополита, архіепископа и епископовъ на вопросы царя Ивана Васильевича въ Стоглавѣ (гл. 70) высказывается желаніе, „чтобы Богъ далъ по всѣмъ градамъ и по селамъ святыхъ церкви вездѣ съ пѣніемъ были, а безъ пѣнія бы святыхъ церквей нигдѣ не было“. Пѣніе здѣсь является синонимомъ богослуженія.

Въ виду столь тѣсной неразрывной связи церковнаго пѣнія съ богослуженіемъ, исторія церковнаго пѣнія стоитъ въ не менѣе тѣсной связи съ исторіей христіанскаго богослуженія и въ этомъ отношеніи, какъ наука, наравнѣ съ литургикой и церковной археологіей, приобретаетъ литургико-археологическій интересъ.

По мѣрѣ того, какъ слагался въ общемъ и въ подробностяхъ богослужебный чинъ, въ зависимости отъ постепеннаго раскрытія христіанскаго вѣросовнанія, съ одной стороны, подъ вліяніемъ духовныхъ потребностей, съ другой — подъ вѣдшимъ вліяніемъ часто возникавшихъ лжеученій, расколовъ и ересей, — и церковное пѣніе совершало свое развитіе и выработывало свои формы, которыя должны были соответствовать богослужебнымъ цѣлямъ. Монастыри были вдали отъ догматическихъ споровъ и мірскихъ и языческихъ соблазновъ, — здѣсь въ богослуженіи преимуществуетъ молитва, чтеніе и изрѣдка псалмопѣніе. Въ мірскихъ храмахъ, испытывавшихъ на себѣ вліяніе язычества и догматическихъ споровъ, богослуженіе направлено было противъ укореившихся языческихъ обычаевъ и привычекъ, какъ: беспорядочность, непристойность стоянія въ храмѣ, шумъ, крики, рукоплексанія, пристрастіе къ пиршествамъ, забота о земномъ, о пищѣ, украшеніяхъ, одеждѣ.

Уже апостоль Павелъ обличалъ беспорядки языческаго характера на агапахъ первыхъ христіанъ, какъ: жадность къ пищѣ и вину, неумѣренность и невоздержаніе, оскорблявшія святость таинства Евхаристіи, и, по этой причинѣ, по преданію, подъ конецъ своей жизни, совсѣмъ запретилъ христіанамъ совершеніе агапъ. Тертуліанъ (II—III вв.) такъ выражается въ защиту христіанскаго бого-

служенія противъ язычества: „Если забавляетъ кого сценическое искусство, — у насъ довольно искусства, довольно стиховъ, довольно пѣсней, довольно пѣнія, и не басни у насъ, а истина, не строфы, а простота“. Современникъ Тертуліана, Климентъ Александрійскій предостерегалъ христіанъ противъ изыѣживающихъ театральныхъ гармоній хроматическихъ, свойственныхъ обычно языческимъ зрѣлищамъ, и запрещалъ ихъ употреблять при богослуженіи. Св. І. Златоустъ возставалъ противъ приносимыхъ въ храмъ съ языческихъ зрѣлищъ театральныхъ приемовъ пѣнія при богослуженіи, съ выкрикиваніями, безчиннымъ воплемъ, маханіемъ руками, притопываніемъ ногами и покачиваніемъ корпусомъ. Св. Григорій Богословъ (IV в.) писалъ священные гимны классическимъ метромъ, чтобы удерживать для церкви увлекающихся языческимъ стихосложеніемъ и поэзіей. Блаженный Иеронимъ такъ предостерегаетъ пѣвцовъ-христіанъ противъ язычества: „Не должно по примѣру трагиковъ нѣжить сладкогласіемъ гортань и уста, чтобы не были слышны въ церкви театральныя голосоизмѣненія и пѣсни“. Христіанское богослуженіе и церковное пѣніе, поэтому, съ первыхъ же поръ своего существованія стремились обособиться отъ дурныхъ сторонъ вліянія язычества, его религіознаго культа и театральныхъ зрѣлищъ, съ ихъ чувственными гимнами и пѣснями, мимикой, плясками и музыкой, съ цѣлью развить достойный Безконечнаго Личнаго Духа духовный и разумный культъ съ одухотвореннымъ ритуаломъ, гдѣ, по апостолу, было бы все благообразно и по чину.

Въ самомъ началѣ христіанства возникшіе въ Церкви догматическіе споры въ связи съ появленіемъ расколовъ и ересей еще болѣе повліяли на развитіе чина богослуженія совмѣстно съ церковнымъ пѣніемъ. Св. Климентъ Александрійскій (II—III вв.) уже писалъ новые христіанскіе гимны, чтобы сохранить въ цѣлости подлинное ученіе Церкви, вопреки лжеученіямъ валентиніанъ и послѣдователей еретика Вардесана. Противъ еретиковъ, послѣдователей Вардесана и Гармонія, гностиковъ, сочинявшихъ стихи по правиламъ греческаго стихосложенія и изучавшихъ греческую литературу, св. Ефремъ Сиринъ писалъ свои вдохновенные гимны и стихи четыре-пятишести- и особенно семисложные, къ которымъ присоединялъ мелодіи еретическихъ пѣсней и заставлялъ хоръ обѣтныхъ дѣвъ исполнять свои гимны антифонно въ храмѣ. Св. Ефремъ писалъ гимны въ память усопшихъ въ вѣрѣ. Св. Василій Великій побуждалъ паству дѣлать богослужебныя пѣвческія собранія въ честь св. мучениковъ. Св. Аѳанасій Александрійскій (IV в.) въ борьбѣ съ аріанами уста-

новиль всенощныя бдѣнія, псалмопѣніе и обличалъ еретиковъ меле-
тіанъ за нестройное пѣніе и соединенное притомъ съ пляскою. Св. Василій Великій даетъ описаніе совершаемой въ его время
мірянами и иноками утрени и добавляетъ, что этотъ чинъ всюду
распространенъ и не новъ. Онъ состоялъ въ молитвахъ и псалмо-
пѣніи, при чемъ послѣднее совершалось на два лика, антифонно,
такимъ образомъ: то оба лика поютъ псалмы одинъ за другимъ,
то псалмы поетъ одинъ кто-либо, а всѣ подпѣваютъ. Св. І. Злато-
устъ и св. Амвросій Медиоланскій въ борьбѣ съ аріанами устано-
вили всенощныя бдѣнія съ крестными ходами и антифоннымъ пѣ-
ніемъ. Противъ еретиковъ, аріанъ и аполлинаристовъ св. Григорій
Богословъ писалъ: „Если у нихъ есть длинныя слова, новыя псал-
тири, если разногласія съ Давидомъ и пріятный метръ именуется
завѣтомъ третьимъ, то и мы будемъ вѣщать псалмы и мы станемъ
писать много и мы будемъ составлять метры“. Эти слова св. Гр. Бого-
слова служатъ яркой общей характеристикой литургической дѣятель-
ности св. отцовъ сообразно съ духомъ времени и историческими
условіями, вызванными лжеученіями и необходимостью защиты про-
тивъ нихъ истины церковной. Въ это краткое, но горячее и обиль-
ное работою и борьбою мысли и духа, бурное время богослужебный
чинъ и соотвѣтствующій ему ритуальъ были выработаны во всѣхъ
существенныхъ чертахъ, сообразно съ основною догматико-прав-
ственной идеею, предоставивъ послѣдующему времени сдѣлать лишь
немногія частности и дополненія. Тропари, стихиры и осмогласное
пѣніе введены были въ богослужебную практику уже св. І. Злато-
устымъ (IV в.), а затѣмъ Анатоліемъ (V в.). Въ V вѣкѣ св. Романъ
Сладкопѣвецъ написалъ кондаки и икосы, что послужило зерномъ,
изъ котораго возникли каноны съ ирмосами и тропарями, сначала
въ видѣ трипѣснцевъ, введенныхъ въ богослужебную практику
впервые св. Софроніемъ Іерусалимскимъ (VII в.), а затѣмъ въ со-
ставѣ восьми пѣсней, со времени св. Андрея Критскаго (VIII в.),
Германа, патріарха Константинопольскаго (VIII в.), св. Іоанна Дамас-
кина и св. Космы Маюмскаго (VIII в.), Стефана Саввайта (VIII в.),
Феодора Студита (IX в.), Іосифа Студита (IX в.), Теофана (IX в.) и др.

Такова литургико-археологическая сторона вопроса.

Не менѣе очевиденъ и національно-историческій его интересъ.
Развитіе богослужебнаго чина при отмѣченныхъ историческихъ усло-
віяхъ создало особый родъ религіознаго пѣснотворчества — христіан-
скую гимнографію, проникнутую вдохновеннымъ, глубоко убѣжден-
нымъ, высоко одухотвореннымъ раскрытіемъ для ума и сердца

тайнственныхъ непостижимыхъ естественному человѣку догматическихъ истинъ, съ явнымъ указаніемъ несостоятельности еретическихъ и языческихъ лжеумудрованій. По мѣрѣ движенія христіанской мысли и раскрытія догматическихъ истинъ въ борьбѣ съ языческою философійю, іудействомъ и ересями, христіанская гимнографія развивалась количественно и качественно, давая немалочисленные образцы высоко художественнаго священно-поэтическаго творчества въ неподражаемыхъ формахъ, въ глубоко увлекательныхъ, поразительныхъ образцахъ, нерѣдко изъ дорогой сердцу священной древности, языкомъ сильнымъ и выразительнымъ, то блещущимъ классическимъ метромъ, то звучащимъ живымъ народнымъ тоническимъ ритмомъ. Церковное пѣніе, неразрывно связанное съ христіанскимъ богослуженіемъ, естественно, переживало и всѣ фазы развитія христіанской гимнографіи, отражая въ особенностяхъ музыкальной фразировки по осмогласію и въ своеобразіи ритма и движеніяхъ мелодіи особенности древняго пѣснотворчества въ строфахъ и стихахъ и грамматическихъ оборотахъ, особенности просодіи языка, его метрическаго и ритмическаго достоинства и всѣ перемѣны художественнаго творчества, тѣсно связанныя съ перерожденіемъ древняго классическаго стиха метрическаго въ новый, свойственный христіанской священной поэзіи, тоническій, возникшій исключительно подъ вліяніемъ народнаго языка и творчества народнаго, а не путемъ ученыхъ обособленныхъ работъ надъ особымъ литературнымъ языкомъ поэтовъ древности, надъ его слоговой краткостью и долготою. Количественность слоговъ текста уступила мѣсто качественности ихъ, механически размѣренный стихъ уступилъ мѣсто стиху свободно музыкальному, тоническому, — музыкальный элементъ приобрѣлъ рѣшительное господство въ церковномъ пѣснотворествѣ. Это было вполне естественно: авторы текста пѣснопѣній почти вездѣ были и авторами ихъ пѣвческихъ мелодій (какъ Романъ Сладкопѣвецъ, Іоаннъ Дамаскинъ и др.). Такъ было въ греко-восточной Церкви, гдѣ судьба церковнаго пѣнія тѣсно связана была съ историческимъ развитіемъ священной поэзіи и перерожденіемъ стихометрическихъ формъ и особенностей классическаго языка.

Въ русской Церкви судьба церковнаго пѣнія тѣсно связана съ фонетическимъ перерожденіемъ славянскаго языка изъ древняго истиннорѣчія въ раздѣльнорѣчіе — хомонію, а изъ этого послѣдняго въ истиннорѣчіе — праворѣчіе. Церковныя напѣвы повліяли здѣсь на текстъ въ томъ смыслѣ, что устойчивость древней мелодіи, при одновременномъ развитіи славянскаго языка въ отношеніи полногласія,

повліяла на образованіе раздѣльнорѣчія, ускоривъ его появленіе и сообщивъ болѣе быстрое и нѣсколько неестественное его развитіе въ отношеніи фонетики языка, что, при невысокой грамотности справщиковъ текста, привело ко многимъ печальнымъ послѣдствіямъ и результатамъ нежелательнымъ. Явилась надобность исправленія хомоніи — раздѣльнорѣчія на правую рѣчь съ удержаніемъ однакоже нагѣвовъ древнихъ неизмѣнными. Безъ сомнѣнія, не все требовало исправленія въ хомоніи, — многое требовалось въ ней и фонетическимъ развитіемъ языка, его полногласіемъ, да и не всѣ нагѣвы остались безъ измѣненія въ мелодіи при ихъ естественномъ историческомъ развитіи. Время хомоніи притомъ еще совпало съ канонизаціей многихъ русскихъ святыхъ и возстановленіемъ общаго почитанія прежнихъ и мѣстныхъ святыхъ, что потребовало новыхъ текстовъ гѣснопѣній и новыхъ мелодій, хотя и составленныхъ по старымъ образцамъ.

Такимъ образомъ русское церковное пѣніе совершало особенное своеобразное развитіе въ связи съ развитіемъ славянской рѣчи и канонизаціей русскихъ святыхъ, совершенно отличное отъ развитія нагѣвовъ греко-восточной Церкви въ связи съ ея гимнографіей и канонизаціей ея святыхъ. Здѣсь сказался національный характеръ того и другого народа, греческаго и славянскаго, и особія историческія условія ихъ существованія. Греческая гимнографія въ связи съ нагѣвами прогрессировала и внутри и вовнѣ, и въ догматическомъ содержаніи и въ литературной формѣ, и въ богатствѣ священно-поэтическихъ типовъ и въ стихометрическихъ особенностяхъ, славянское и собственно русское пѣснотворчество въ связи съ нагѣвами стремилось лишь остаться вѣрнымъ почтенной старинѣ, греко-славянскому наслѣдію, воспринятому еще въ купели крещенія, пытаясь изрѣдка дѣлать лишь слабые шаги подражательнаго пѣснотворенія, по возможности, въ тѣхъ же неизмѣнныхъ древнихъ нагѣвахъ. Развитіе языка гѣснопѣній ограничилось только его фонетикой, оставаясь правой, даже не удержавъ стихометрическаго характера своего греческаго оригинала, а развитіе нагѣвовъ ограничилось сравнительно немногимъ прибавленіемъ попѣвокъ да выработкой нагѣвовъ обычныхъ.

Таковъ національноисторическій интересъ, которымъ располагаетъ церковное пѣніе въ предѣлахъ греко-восточной и въ частности славяно-русской Церкви.

Въ принадлежности церковному пѣнію музыкально-художественнаго интереса не можетъ быть и сомнѣнія, и исторія церковнаго

пѣнія, какъ и исторія музыки, имѣть въ этомъ отношеніи полное право на существованіе, какъ науки. Пѣніе первенствующей христіанской Церкви на первыхъ же порахъ воспріяло основные элементы музыки еврейской и греческой. Если еврейская музыка по своей національной исключительности и своеобразію не оставила въ немъ значительныхъ и плодотворныхъ результатовъ, передавъ въ наслѣдіе лишь родъ псалмопѣнія унисоннаго и аянтифоннаго и способъ рецитациі священныя книгъ (псалмодированіе), то греческая музыка обогатила христіанское пѣніе и съ матеріальной и съ формальной стороны, и мелодіей и музыкальной теоріей. Греческіе музыкальные лады легли въ основаніе древнѣйшаго богослужебнаго осмогласія, а греческія мелодіи стихирь самогласныхъ — самоподобныхъ дали для послѣдующей пѣвческой практики правила и образцы пѣнія на подобенъ всѣхъ вновь составляемыхъ стихирь, тропарей и цѣлыхъ канонѡвъ. Греческая пѣвческая музыка не обладала тайною гармоніи и по присущей ей математической теоріи и не могла обладать ей, почему и оставила въ наслѣдіе послѣдующимъ вѣкамъ только одно мелодическое пѣніе съ его теоріей. Въ періодъ наибольшаго развитія своего, въ послѣдніе вѣка существованія Византійской имперіи, греческая музыка могла заявить себя не гармоническимъ богатствомъ, какимъ блистала уже въ это время музыкальный Западъ въ лицѣ Адама де-ля-Галя (XIII в.), Леюреля (XIV в.), Дюфе (XV в.) и знаменитаго Жюскена де-Пре (XV в.) и др., а исключительно замысловатыми узорами и фигурами мелодическими, по своей прихотливости нерѣдко не улаживавшимися въ музыкальную (крюковую) записъ, и исполняемыми въ свободной импровизациі. Богатствомъ, затѣйливостью и искусственностью мелодіи и ритма здѣсь хотѣли замѣнить недостатокъ гармоніи, которая отрицалась въ самомъ принципѣ. Въ качествѣ иллюстраці къ такому состоянію византійской музыки современникъ объ одномъ византійскомъ пѣвцѣ (Евфиміи Касни) выразился, что онъ научилъ другихъ пѣвцовъ „оргіямъ, нечестивымъ воплямъ, пѣснямъ земнымъ“.

За неимѣніемъ историческихъ и фактическихъ данныхъ, мы не въ состояніи опредѣлить, насколько велико было вліяніе греческой музыки на наше богослужебное пѣніе въ первыя времена на Руси, по принятіи христіанства. Наши богослужебныя мелодіи старѣйшаго изъ всѣхъ знаменнаго распѣва могутъ быть послѣдовательно проведены по крюковымъ его лѣтописямъ пока только до XIII вѣка. За три раннѣйшихъ вѣка, XI, XII и XIII, мы не имѣемъ уже свидѣтелей, а тѣ, которые есть, стоятъ предъ нами безмолвны. Три

вѣка — слишкомъ достаточное время, чтобы греческія мелодіи, принятыя въ первоначальную пѣвческую практику русскую, если не исчезли совершенно, то, по крайней мѣрѣ, были переработаны на русскій ладъ, если имѣть въ виду еще и то, что греческое пѣвческое вліяніе было не единственное, но совмѣстное съ славянскимъ, моравскимъ и болгарскимъ. Поэтому, говоря о русскихъ церковныхъ напѣвахъ и особенно о знаменномъ, мы должны имѣть въ виду, наравнѣ съ общими музыкально-художественными ихъ качествами, и ихъ особенныя своеобразныя черты и отличія русскаго народного пошиба и характера, сходныя съ національною русскою пѣснею, что ясно отражается какъ въ своеобразномъ церковномъ звуко-рядѣ церковныхъ мелодій, такъ въ своеобразіи ихъ оборотовъ — попѣвокъ, такъ, затѣмъ, и въ своеобразіи ихъ ритмики и художественныхъ формъ пѣснопѣній. Эта область заключаетъ въ себѣ много интереснаго и поучительнаго для музыканта и спеціального изслѣдователя. Только здѣсь можно научиться понимать наши древніе напѣвы во всемъ ихъ художественномъ блескѣ и музыкальномъ богатствѣ, во всей ихъ національной красотѣ и превосходствѣ предъ западною музыкою. Только здѣсь, въ области изслѣдованій древнихъ напѣвовъ, если нужно, можно искать и включить къ гармонизаціи церковныхъ мелодій, которая должна быть своеобразна и отлична отъ западной гармонизаціи, какъ формы русскаго языка отъ формъ иностраннаго, какъ и самый русскій музыкальный языкъ — мелодія отличенъ отъ нерусскаго — мелодія западной. Изслѣдованіе древнѣйшихъ мелодій, особенно по первоисточникамъ, въ крюковой семіографіи, можетъ-быть, возродили бы и тотъ отечественный контрапунктъ, о которомъ мечталъ еще Бортнянскій, и мы могли бы имѣть новую эру церковно-пѣвческаго художественнаго творчества, на что намекалъ уже достославный Глинка. Во всякомъ случаѣ, наше русское церковное пѣніе полно художественнаго интереса, это — дѣвственная, богатая, еще неразработанная достаточно почва, сулящая работнику ея многія высокія наслажденія, понятныя и близкія уму и сердцу только русскаго человѣка. Это — не то, что греческая музыка, не то, что общеевропейская музыка, не то, что западная церковная музыка, это — своя русская національная церковная музыка, выработанная народнымъ гениемъ въ теченіе вѣковъ, прошедшая неумолимую многовѣковую критику, переживая немалые историческіе кризисы и борьбу многоразличныхъ партій дѣятелей просвѣщенія, вышедшая цѣлою и невредимою изъ-подъ неожиданнаго и пагубнаго вліянія иноземнаго, это — драгоцѣнное духовное

наслѣдство родной старины, которымъ можетъ гордиться русская Церковь предъ всѣмъ христіанскимъ Западомъ и Востокомъ.

Таковъ музыкально-художественный интересъ церковнаго пѣнія.

Защиту нашего тезиса — исторіи церковнаго пѣнія, какъ науки, въ существенныхъ чертахъ, какъ съ формальной, такъ и съ матеріальной стороны, можно считать достаточно исчерпанною. Намъ остается обозрѣть научный инвентаръ нашей юной науки и намѣтить общій планъ ея выполненія.

Центральный пунктъ, около котораго долженъ вращаться весь курсъ исторіи церковнаго пѣнія — это русское православное богослужбное пѣніе: оно должно быть и точкою отправленія и конечною цѣлью изслѣдованій. Другія области исторіи церковнаго пѣнія, греческое (византійское и древнехристіанское) пѣніе, древнегреческая общая музыка, западное церковное пѣніе и западная общая музыка, входятъ въ соприкосновеніе съ главнымъ предметомъ — русскимъ церковнымъ пѣніемъ, лишь постольку, поскольку онѣ служатъ къ уясненію его основныхъ идей, процесса его историческаго развитія, характеристическихъ музыкально-художественныхъ и національных особенностей, ближайшихъ общественно-религіозныхъ и научно-педагогическихъ его задачъ. Восходя къ началу своего происхожденія, церковное русское пѣніе на рубежѣ X и XI вѣковъ встрѣчается съ византійскимъ церковнымъ пѣніемъ и болгарскимъ, отъ которыхъ и получило свое бытіе вмѣстѣ съ христіанствомъ на Руси.

Особенности византійскаго церковнаго пѣнія для своего объясненія увлекаютъ далѣе въ глубь христіанской исторіи, къ древнему христіанскому церковному пѣнію, которое, съ своей стороны, ищетъ своего фактическаго и историческаго оправданія въ системахъ древнегреческой языческой музыки. Такъ является надобность обозрѣнія основаній древнегреческой музыки и возникшаго на ея системѣ древнехристіанскаго и византійскаго церковнаго пѣнія. Къ сожалѣнію, ни мы, русскіе, ни сами современные греки не въ состояніи воспроизвести мелодическій составъ и пѣвческое значеніе немногихъ византійскихъ манускриптовъ съ греческой крюковой семіографіей. Такіе манускрипты, хранящіеся большею частію въ заграничныхъ бібліотекахъ и музеяхъ, обнимаютъ періодъ времени съ X по XIV в. включительно. О раннѣйшемъ византійскомъ и древнемъ христіанскомъ богослужбномъ пѣніи документальныя данныя отсутствуютъ или скрываются неизвѣстными въ книгохранилищахъ (какъ указываемый учеными Октоихъ Іоанна

Дамаскина VII в. въ Миланской библиотекѣ и пр.). Здѣсь приходится довольствоваться косвенными указаніями и отрывочными свѣдѣніями, большею частію общаго, литургико-археологическаго характера, а не спеціальнаго, музыкально-техническаго и художественнаго. Болѣе посчастливилось византійской теоріи, которая имѣетъ солидныхъ представителей въ лицѣ Мануила Хризафы (XII в.—*Ἀρχὴ τῶν ἐρωτημάτων τῆς ψαλτικῆς τέχνης*), Георгія Пахимера (XIII в.—*Περὶ ἀρμονικῆς ἡγοῦν μουσικῆς*), Мануила Вриеннія (XIV в.—*Ἀρμονικῶν βιβλία γ*). Ранѣе этого византійскихъ писателей по музыкѣ не встрѣчается. О древнегреческой музыкѣ въ V в. пишутъ латинскіе авторы: Боэцій, Марціанъ, Калелла, Кассіодоръ и др.; греческіе же писатели объ этой музыкѣ встрѣчаются не позже II в., какъ: Алипій (*Εἰσαγωγή μουσική*), Никомахъ (*Ἀρμονικῆς ἐγχειρίδιον*), Гавденцій (*Ἀρμονικὴ εἰσαγωγή*), Клавдій Птоломей (*Ἀρμονικῶν βιβλία γ*), Бакхій (*Εἰσαγωγή περὶ μουσικῆς*), Аристидъ Квинтиліанъ (I—II вв.) (*Περὶ μουσικῆς*), Плутархъ (I в.) (*Περὶ μουσικῆς*). Изъ писателей дохристіанскихъ о греческой музыкѣ писали: Евклидъ (III в. до Р. X.—*Εἰσαγωγή ἀρμονικῆ* и *Κατατομὴ κατόνος*), Аристотель (IV в. до Р. X.—*Προβλήματα*), Аристофанъ (IV в.—*Ἀρμονικῶν τὰ σωζόμενα* и *Ρυθμικῶν τὰ σωζόμενα*) и др.

Обращаясь къ началу собственно русскаго церковнаго пѣнія, невольно приходится встрѣтиться съ полнымъ отсутствіемъ пѣвческихъ рукописей и скудостью историческихъ свѣдѣній, зависѣвшею какъ отъ печальныхъ условій удѣльнаго быта, такъ и отъ пагубныхъ татарскихъ нашествій. Крюковыя пѣвческія рукописи не ранѣе XII в. всѣ наперечетъ: „Уставъ“ Синодальной М. типографіи, „Кондакаръ“ лаврскій, „Кондакаръ“ Императорской П. библиотеки, „Стихирарь“ Синодальной библ., „Миней“ типографской библ., „Ирмологъ“ Воскресенскаго монастыря, „Ирмологъ“ типографской библ. (XIII—XIV вв.) и нѣкоторые др. Къ сожалѣнію, наша семиографическая наука пока еще не въ состояніи съ совершенною точностью воспроизвести въ нынѣшнихъ нотахъ содержащіяся въ этихъ манускриптахъ мелодіи, особенно же въ кондакаряхъ, и, слѣдовательно, интересъ этихъ памятниковъ для нашей науки значительно ослабѣваетъ. Съ XIV в. по XVI в. включительно мы располагаемъ уже значительнымъ числомъ крюковыхъ рукописей періода хомоніи, которыя почти безошибочно могутъ быть воспроизводимы въ нотахъ. Чтеніе крюковыхъ рукописей съ XVII в. и до позднѣйшаго времени, довольно разнообразныхъ и многочисленныхъ, не представляетъ собою уже никакого труда. Слѣдовательно, съ этой стороны мы располагаемъ, по крайней мѣрѣ,

съ XIV в., основательнымъ научнымъ матеріаломъ для исторіи церковнаго русскаго пѣнія за соответствующій періодъ времени, — періодъ наиболѣе интересный для нашей науки.

Западъ до времени раздѣленія Церквей находился въ полномъ общеніи съ Востокомъ и въ музыкально-пѣвческомъ отношеніи былъ въ значительной зависимости отъ него. По раздѣленіи Церквей, Западъ пошелъ въ музыкально-пѣвческомъ развитіи своимъ путемъ. Съ XII по XIII в. тамъ стала разрабатываться полифоническая многоголосная музыка, контрапунктъ, имитация, канонъ, фуга и, подъ конецъ, аккордовая гармонія. Въ началѣ XVII в. Юго-Западъ Руси столкнулся съ многоголосною музыкой Запада и подпалъ его значительному вліянію въ этомъ отношеніи, усвоивъ способъ партеснаго пѣнія церковныхъ пѣснопѣній. Этотъ способъ не замедлилъ распространиться и по всей Великороссіи, и вполне привился тамъ. Такъ возникло совершенно новое теченіе въ исторіи нашего церковнаго пѣнія, которое положило начало гармонической музыкѣ на Руси. Отъ этого времени осталось значительное количество рукописей партеснаго пѣнія, двухъ-четырехъ-шести-восьми-двѣнадцатиголосныхъ, тщательно отобранныхъ и хранящихся въ бібліотекѣ Синодальнаго училища. Здѣсь можно наблюдать интересныя попытки русскихъ доморожденныхъ композиторовъ дѣлать приемы своей особой русской гармонизации, въ духѣ народнаго творчества. Съ начала XVIII в. нахлынуло вліяніе итальянско-нѣмецкой музыки, которое, хотя и не коснулось древнихъ церковныхъ напѣвовъ, но оставило глубокіе слѣды на русской церковной музыкѣ послѣдующаго времени, и потому, наравнѣ съ предыдущимъ теченіемъ, не можетъ быть не отмѣчено въ исторіи церковнаго пѣнія. Здѣсь мы имѣемъ дѣло уже съ печатными партитурами, которыя легко обозрѣть. Наконецъ, должно быть отмѣчено позднѣйшее направленіе въ композиціи и гармонизации церковныхъ мелодій, которое хочетъ утвердиться на основахъ народнаго пѣсеннаго творчества. Это направленіе тѣсно связано съ именами Балакирева, Римскаго-Корсакова, Агѣева, Львовскаго и др.

При первомъ же взглядѣ нельзя не замѣтить, что поле нашей науки раскинулось и въ ширь пространства и въ даль вѣковъ: Востокъ и Западъ и православный Сѣверъ привлечены къ общей работѣ; языческій и христіанскій писатель наравнѣ съ современнымъ повѣствователемъ рука объ руку идутъ въ уясненіи фактовъ, раскрытіи принциповъ и освѣщеніи основныхъ идей нашей науки, имѣющей средоточіемъ область отечественнаго православнаго пер-

ковнаго пѣнія, — со стороны литургико-археологической, національно-исторической и музыкально-художественной.

Каждое новое и сложное дѣло, каждая серьезная работа можетъ ручаться за успѣхъ свой только тогда, когда ведется дружно, энергично, вѣтъ партій, увѣренно и сознательно. Если гдѣ, то въ новой неразработанной и сложной области церковнаго пѣнія такія условія работъ вполне необходимы, съ цѣлью возбудить живѣйшій интересъ къ этому важному дѣлу, привлечь лучшія силы къ его разработкѣ, поставить этотъ предметъ на должную высоту, сообразно съ его безусловнымъ значеніемъ для православной русской Церкви, для ея богослуженія, сообразно съ его художественнымъ значеніемъ для эстетическаго образованія и, наконецъ, сообразно съ важнѣйшимъ педагогическимъ и патриотическимъ значеніемъ его для народа.

Выполняя эту миссію, исторія церковнаго пѣнія, какъ наука, со-служить отечеству и Церкви неоцѣнимую службу.

С. М.

БИБЛІОГРАФІЯ.

Замѣчанія на „Короткій отвѣтъ“ проф., прот. П. Я. Свѣтлова (по поводу его брошюры: Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ, Кіевъ 1902 г.).

„Я далеко отъ узкой нетерпимости и высоко-мѣрнаго отношенія специалистовъ къ непо-священнымъ въ науку, съ обычнымъ преувеличеніемъ тутъ недоступности еи для простыхъ смертныхъ“.

(Проф. П. Я. Свѣтловъ.)

Профессоръ богословія въ Кіевскомъ университетѣ, о. Свѣтловъ обратилъ вниманіе на наши замѣчанія ¹⁾ о его „Курсѣ богословія апол-логетическаго“ и написалъ на нихъ свой отвѣтъ, озаглавивъ его: „Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ“, а также: „Короткій отвѣтъ на длинное обвиненіе въ ст. Д. Добромыслова“. Къ сожалѣнію, отвѣтъ этотъ, написанный въ запальчивомъ, гнѣвномъ тонѣ, не только не разъясняетъ дѣла и не доказываетъ ошибочности нашихъ замѣчаній и заключеній относительно нѣкоторыхъ мыслей и положеній о. Свѣтлова, а наоборотъ, только еще болѣе подтверждаетъ ихъ справедливость. Въ этомъ именно смыслъ, т.-е. для подкрѣпленія своихъ заключеній новыми данными изъ „Отвѣта“ о. Свѣтлова мы и считаемъ необходимымъ откликнуться на него во имя той именно ревности о вѣрѣ, которую о. Свѣтловъ называетъ ложною.

І. О. Свѣтловъ начинаетъ свой „отвѣтъ“ съ заявленія, что наша, „новая бібліографическая замѣтка“ о его трудѣ „однородна во всемъ“ съ напечатанною въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ (за апрѣль и май 1901 г.) о томъ же трудѣ критическою статьею г. Виноградова, съ тѣмъ, однако, различіемъ, что тогда какъ г. Виноградовъ въ своей

¹⁾ Въ журн. „Вѣра и Церковь“ за 1902 г., кн. I, стр. 138—166.

статьѣ проявляетъ себя рационалистомъ, я въ своей заявляюсь, вообще, какъ конфессіональ, „горячій апологетъ схоластическаго богословія“ и притомъ — „во всеоружіи большого Макарія“¹⁾.

Что касается возведенія насъ о. Свѣтловымъ въ званіе „горячаго апологета схоластическаго богословія“ и наименованія, вмѣстѣ съ тѣмъ, „слѣпымъ приверженцемъ“ послѣдняго, то мы не стыдимся и не отрицаемъ, что, дѣйствительно, въ духѣ этого, именно, такъ называемаго у проф. Свѣтлова, „схоластическаго богословія“, въ сужденіяхъ своихъ, въ статьѣ о „Курсѣ“ о. Свѣтлова, мы, по возможности, для своихъ силъ, старались основываться прежде всего на указаніяхъ Св. Писанія (въ частности, по вопросу объ искупленіи — по преимуществу на ученіи апп. Петра и Павла, ибо въ ихъ посланіяхъ, главнымъ образомъ, заключается откровенное ученіе объ искупленіи), — старались также держаться вѣроопредѣленій, духа ученія и вообще фактовъ изъ исторіи раскрытія догматовъ періода древнихъ соборовъ: доказательствомъ того служатъ цитаты и факты, приведенные въ нашей статьѣ, главнымъ образомъ, изъ этой, именно, области, — цитаты и факты историческіе, которые такъ легко усмотрѣть, въ особенности, на страницахъ: 144—147, 150—153, 155, 158—160²⁾.

Не стыдимся мы также, гдѣ слѣдуетъ, слѣдовать богословствованію *большого Макарія*. Богословствованіе этого русскаго святителя, во всякомъ случаѣ, несомнѣнно, имѣетъ свои великія достоинства. Оно, какъ бы то ни было, несомнѣнно также, составило цѣлую эпоху въ исторіи не только русскаго, но и всего православнаго богословія, и вообще митроп. Макарій, какъ богословъ, дѣйствительно, „большой“, такъ что во всемъ ряду послѣдующихъ богослововъ, не только — *не признавая*, но и дѣйствительно съ высокой репутаціей, равнаго ему указать очень не легко.

II. Затѣмъ, въ началѣ же своего „Отвѣта“ о. Свѣтловъ, останавливаясь на нашихъ сужденіяхъ о его (въ „Курсѣ“) замѣчаніяхъ касательно термина „пресуществленіе“ и символической книги „По-

¹⁾ „Образчикъ“ или „Короткій отв.“ о. Свѣтлова, стр. 1—4. Уже первое утвержденіе о. Свѣтлова, при всей своей незначительности, можетъ служить образчикомъ неустойчивыхъ, сбивчивыхъ, противорѣчивыхъ сужденій, обычно свойственныхъ запальчивымъ отвѣтамъ. Въ самомъ дѣлѣ, если наша статья о „Курсѣ“ о. Свѣтлова есть статья конфессіонала-схоластика, а статья г. Виноградова — крайняго рационалиста, то при столь существенномъ, рѣзкомъ различіи ихъ, какъ и въ чемъ собственно онѣ „однородны во всемъ“?...

²⁾ Стр. I кв. журн. „Вѣра и Церковь“ за 1902 г.

сланія восточныхъ патріарховъ“, и недовольный тѣмъ, что эти сужденія наши, по количеству (на пяти страницахъ), не соотвѣтствуютъ его краткимъ замѣчаніямъ въ „Курсѣ“, утверждаетъ, что мы неправильно придаемъ вѣроисповѣдное значеніе термину *пресуществленіе*, ибо и не должно быть и рѣчи, какъ о „не существующемъ (будто бы) фактѣ“, о наставваніи со стороны нашей Церкви на введеніи термина „пресуществленіе“ въ катихизисы ищущихъ соединенія съ этою Церковію старокатоликовъ, и что вообще всѣ наши о названныхъ выше предметахъ сужденія являются „простымъ лишь отголоскомъ неудачной полемики г. проф. Гусева“, рабски воспроизводя „эту полемику со всѣми фактическими ошибками“¹⁾.

Но все это напрасно. Что терминъ „пресуществленіе“ имѣеть,—получилъ, выражаясь словами самого о. Свѣтлова, *спеціально-догматическій* или *конфессіонально-догматическій смыслъ*,—это въ явное противорѣчіе себѣ и, слѣдовательно, въ свое осужденіе утверждаетъ и самъ о. Свѣтловъ въ своемъ „Опытѣ апологетическаго изложенія вѣрученія“, гдѣ онъ о позволительности употребленія богословами въ своихъ изслѣдованіяхъ нѣкоторыхъ новыхъ терминовъ (каковы, напримѣръ, „сотеріологія“, „дѣло Христово“), вмѣсто или на ряду со старыми терминами, пишетъ, между прочимъ: „запрещенія понятны только по отношенію къ тѣмъ терминамъ, которые имѣють спеціально-догматическій смыслъ; но такіа „выраженія“, какъ „сотеріологія“, „дѣло Христово“ и т. п., не имѣють ни положительнаго или православно-догматическаго смысла (въ родѣ — „единосущный“, *пресуществленіе*), ни отрицательнаго или еретическаго (въ родѣ — „подобосущный“, „соприсутствіе“) и т. д.“²⁾. Такимъ образомъ, по его же, о. Свѣтлова, заявленію въ другомъ мѣстѣ, терминъ „пресуществленіе“ имѣеть „положительный или православно-догматическій смыслъ“.

Что, такъ же, можетъ быть, именно, какъ о существующемъ фактѣ, рѣчь объ указаніи со стороны нашей Церкви на внесеніе термина „пресуществленіе“ въ старокатолическіе катихизисы, это можно видѣть изъ сужденій учрежденной въ Петербургѣ, въ 1892—1893 гг., спеціальной, по старокатолическому вопросу, комиссіи, состоявшей изъ авторитетныхъ богослововъ, изъ коихъ *множайшии пребываютъ доселѣ, нѣцки же, можетъ-быть, и почима*. Эти уполномоченные пред-

¹⁾ „Короткій отв.“, стр. 2.

²⁾ Свѣтловъ, П., свящ., „Опытъ апологет. изложенія правосл.-христ. вѣрученія“, т. II, Кіевъ 1898 г., стр. 14—15.

ставители православія рѣшительно поставили, между прочимъ, на видѣ, что старокатолическіе епископы *не высказываютъ ясно*, что хлѣбъ и вино въ Евхаристіи суть самое тѣло и самая кровь Христа вслѣдствіе „преложенія“ — *пресуществленія*¹⁾, такъ что ихъ способъ выраженія „по буквѣ не устраняетъ возможности такого пониманія, что хлѣбъ и вино въ Евхаристіи суть тѣло и кровь Господа per impranationem, вслѣдствіе ubiquitas corporis et sanguinis Christi“ ...; а — также, что въ „руководствѣ“²⁾ и *катихизисахъ*, т.-е. старокатолическихъ, въ ученіи о св. Евхаристіи нѣтъ упоминанія о „преложеніи“ — „пресуществленіи“³⁾... Да и можетъ ли, вообще, восточная Церковь въ настоящее время, по отношенію къ заявляющимъ о своемъ желаніи соединиться съ нею старокатоликамъ, которые, хотя бы по внѣшнимъ условіямъ жизни, такъ близко стоятъ къ протестантамъ и реформатамъ⁴⁾, по вопросу о необходимости термина „пресуществленіе“, остановиться на рѣшеніи отрицательномъ? Можно со всею, кажется, достовѣрностью сказать, что — нѣтъ, коль скоро эта Церковь и для давнихъ членовъ своихъ, не такъ близко стоящихъ (въ указанномъ отношеніи) къ протестантамъ и реформатамъ, противъ коихъ собственно направлено ученіе о „пресуществленіи“, нашла необходимымъ внести этотъ терминъ во всѣ свои символическія книги и катихизисы.

О причинѣ узаконенія новаго термина „пресуществленіе“ Константинопольскій соборъ 1691 г., подъ предсѣдательствомъ патр. Каллиника, такъ выразился: „Появились еретика, которые извратили древнецерковное ученіе. Когда же учителя св. Церкви стали противъ нихъ вооружаться, то они тотчасъ же воспользовались тѣми же самыми словами, что и Церковь, — для уловленія простѣйшихъ. Въ виду этого, Церковь, въ силу присущей ей власти и обычая, подъ руководствомъ Св. Духа, и воспользовалась словомъ „пресуществленіе“.

Не основательно, совершенно голословно проф. Свѣтловъ утверждаетъ, что, будто, мы въ своихъ сужденіяхъ о „пресуществленіи“ рабски воспроизводимъ „полемику г. проф. Гусева“, „со всѣми ея

1) Курсивъ нашъ.

2) Разумѣется „Руководство къ обученію католич. вѣрѣ въ высшихъ школахъ“, изд. (проф. Лангеомъ) по порученію старокатолич. снуда въ Боннѣ (въ 1875 г.).

3) См. „Донесеніе С.-Пб. комиссіи Св. Снуду“ въ „Церк. Вѣстникѣ“ за 1896 г., №№ 37—38, особен. столб. 1222—1223.

4) См. тоже „Донесеніе“, столб. 1223, подъ цифрою 5.

фактичскими ошибками“. Наши доказательства догматическаго значенія ученія о „пресуществленіи“ и законности, необходимости, въ новое время, термина „пресуществленіе“ почти всецѣло состоятъ изъ указанія аналогическихъ примѣровъ изъ исторіи раскрытія догматовъ періода вселенскихъ соборовъ, — примѣровъ узаконенія этими соборами новыхъ терминовъ (въ частности — термина или наименованія „Богородица“) и примѣровъ строгаго храненія, исповѣданія, на ряду съ общими, и частнѣйшихъ догматовъ вѣры, съ указаніемъ необходимости такого храненія отъ лица самихъ соборовъ (аналогія отношенія ученія о „пресуществленіи“ къ догмату о боговоплощеніи съ (указаннымъ отцами VII собора) отношеніемъ къ тому же догмату догмата объ „описуемости“ Божества, объ иконопочитанія. Пусть бы о. Свѣтловъ указалъ фактически: изъ какихъ произведеній г. проф. Гусева мы воспроизвели эти доказательства?... Въ настоящемъ случаѣ, чтобы избѣжать грубой „фактической ошибки... и иныхъ недостатковъ“, о. Свѣтловъ, кажется, могъ указать только развѣ на то, что вообще по вопросу о „пресуществленіи“ гораздо прежде и болѣе насъ писалъ г. проф. Гусевъ, какъ писали и многіе другіе, не только у насъ, но и на греческомъ Востокѣ...

III. Затѣмъ въ „Короткомъ отвѣтѣ“ дѣлается переходъ къ нашимъ сужденіямъ по части изложенія въ „Курсѣ богословія апологетическаго“ догмата объ искупленіи. О. Свѣтловъ не соглашается съ нашимъ названіемъ его ученія объ искупленіи „новаторскимъ“ („будто бы?“), замѣчаетъ онъ¹⁾.

Поучительно, поэтому, послушать, что самъ же о. Свѣтловъ говорить по этому вопросу въ статьѣ, написанной въ отвѣтъ г. Виноградову въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ (1901 г., декабрь, стр. 752, 755—756). „Среди разныхъ направленій богословской мысли въ изъясненіи догмата объ искупленіи“, говоритъ онъ здѣсь, „слѣдуетъ отмѣтить съ особенною силою проявившееся къ данному моменту и весьма симпатичное по своимъ стремленіямъ направленіе въ современномъ научномъ богословіи христіанскаго Запада... Пятнадцать-двадцать лѣтъ тому назадъ у насъ нельзя было уловить и слабого отголоска этого движенія въ робкихъ заявленіяхъ тамъ и сямъ желанія обработки ученія объ искупленіи... *Первый опытъ* исполненія этого желанія былъ бы среди такихъ условій предпріятіемъ, которое бы граничало съ подвигомъ въ своемъ родѣ, и подвигомъ нелегкимъ. И *жребій*

1) „Короткій отв.“, стр. 3.

здесь палъ на меня¹⁾... Далѣе о. Свѣтловымъ сообщаются нѣкоторыя автобіографическія свѣдѣнія по части „обработки (имъ) ученія объ искупленіи“ въ новомъ, „симпатичномъ направленіи“ богословія христіанскаго Запада; но, кажется, и приведенной выдержки уже достаточно, чтобы присутствовать на очень жалкомъ зрѣлищѣ избіенія г. профессоромъ самого себя...

Говоря о взятой на себя о. Свѣтловымъ задачѣ реформировать современную православно-догматическую науку и о полемикѣ или, точнѣе сказать, выходкахъ его по отношенію къ главнѣйшимъ представителямъ послѣдней, особенно — по вопросу объ искупленіи, мы, между прочимъ, писали: „хотя область богословія есть попреимуществу консервативная область, но что и въ этой области могутъ быть и должны быть ведущія къ прогрессу реформы, въ этомъ, конечно, не можетъ быть сомнѣнія, и потому всякая основательная попытка къ тому... не должна быть отвергаема“²⁾. Слѣдовательно, въ рѣчи о новаторствѣ о. Свѣтлова въ области богословія, мы имѣли въ виду не вообще его стремленіе къ этому новаторству, а собственно *безуспѣшность* реформаторской попытки его³⁾, которая, вмѣсто „всесторонняго воззрѣнія на искупленіе⁴⁾, привела его къ чувствительнымъ противорѣчіямъ⁵⁾ (къ сожалѣнію, о. Свѣтловымъ не замѣчаемымъ)⁶⁾ и къ „нѣкоторымъ положеніямъ сбивчивымъ и даже дающимъ поводъ для читателя къ неправильнымъ толкованіямъ о важнѣйшихъ предметахъ вѣры⁷⁾. Мы отчасти указали также и причины такихъ горькихъ плодовъ попытки о. Свѣтлова⁸⁾.

О. Свѣтловъ взялъ на себя задачу представить такое воззрѣніе на искупленіе, въ коемъ были бы устранены возможные со стороны раціонализма противъ этого пункта христіанскаго вѣроученія возраженія⁹⁾, такъ, чтобы вопросъ вмѣненія намъ искупленія, „столь опасный для богословія“ (т.-е. со стороны раціонализма), „совер-

1) „Богосл. Вѣстникъ“, декабрь 1901 г., стр. 752, 755—756. Рѣчь о. Свѣтлова въ данномъ случаѣ, съ приписаніемъ самому себѣ особенной, провиденціальной задачи въ исторіи православнаго богословія, можно сказать, рѣдкостная...

2) „Вѣра и Церковь“ 1902 г. кн. I, стр. 141—142; ср. примѣч. 1-е на стр. 143.

3) Тамъ же, стр. 150.

4) „Короткій отв.“, стр. 3.

5) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 154.

6) „Короткій отв.“, стр. 5.

7) „Вѣра и Церковь“, стр. 151.

8) Тамъ же, стр. 154—155, 156.

9) С в ѣ т л о в ъ, П., свещ., „Курсъ богословія апологетическаго“, стр. 315.

шенно потерялъ свой острый характер“¹⁾). Однако, это, по самому существу затрогиваемых предметовъ, оказывается далеко недостижимымъ²⁾). Отсюда, указанная задача о. Свѣтлова, выполняемая имъ съ особеннымъ, „слѣпымъ“ рвеніемъ, съ натяжками, привела его, вмѣсто „всесторонняго воззрѣнія“, на самомъ дѣлѣ къ воззрѣнію со сторонами (всѣми) ничѣмъ не связанными, всегда грозящими рухнуть одна на другую...

Знакомый, какъ нѣкто выразился объ о. Свѣтловѣ, „съ массовой психологіей нашей интеллигенціи“³⁾), *можетъ-быть*, желая быть популярнымъ, — въ виду этой „психологіи“, о. Свѣтловъ въ своемъ стремленіи приблизить ортодоксію къ рационализму допустилъ, очевидно, нѣчто лишнее, забывая при этомъ, что „богословская наука, какъ всякая наука“, по его же собственнымъ словамъ, „перестала бы, конечно, быть наукою и не выполнила бы своего назначенія, если бы примѣнялась къ капризнымъ и разнорѣчивымъ требованіямъ и вкусамъ публики или къ тому, что называется спросомъ“⁴⁾). Своимъ „всестороннимъ воззрѣніемъ на искушение“ о. Свѣтловъ не удовлетворилъ ни „схоластикомъ“ ни „раціоналистомъ“. По заявленію проф. Свѣтлова, онъ „присутствуетъ на зрѣлищѣ взаимнаго избіенія“ послѣднихъ; но это, съ ихъ стороны, было бы дѣломъ вполне естественнымъ, какъ для людей направленій противоположныхъ, враждебныхъ. Но почему же, спрашивается, не высятся между бьющимися „всестороннее воззрѣніе“ проф. Свѣтлова? Вѣдь, для того оно и создано, чтобы отношенія между богословіемъ и рационализмомъ „совершенно потеряли свой острый характер“, и между ними водворились отношенія мира и любви? О. Свѣтловъ объясняетъ это странное обстоятельство тѣмъ, что ни „раціоналистъ“ ни „схоластикъ“, по великой слѣпотѣ своей, какъ люди „съ темнымъ окомъ и нелѣпою головою“⁵⁾), не понимаютъ его; но не логичнѣе ли будетъ предположить, что „всестороннее воззрѣніе“ о. Свѣтлова оставляется въ „неприкосновенности“, а лучше сказать: *въ сторонѣ*, по той причинѣ, что есть воззрѣніе несостоятельное, какъ самое противорѣчивое, и что авторъ этого воззрѣнія, *можетъ-быть*, легкомысленно взялся за „предпріятіе“ не по силамъ?... Вотъ, „отсюда-то вытекаютъ“, говоря словами проф. Свѣтлова, „кажется,

1) Тамъ же, стр. 318.

2) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 156.

3) Д-ръ Пясковскій въ „Церк. Вѣстн.“ 1900 г., № 12, стр. 365.

4) „Богосл. Вѣстн.“ 1901 г., ноябрь, стр. 530.

5) Тамъ же, стр. 562.

всѣ (мои) обвиненія по поводу отдѣла объ искупленіи и всѣ ошибки (мои) въ оцѣнкѣ и пониманіи этого отдѣла“¹⁾. Inde ira et studium проф. Свѣтлова! Отсюда его прещенія и громы противъ насъ, впрочемъ — не страшные, а по мѣстамъ и жалостливые!

IV. *Въ частности*, „по отдѣлу объ искупленіи“, о. Свѣтловъ отмѣчаетъ, что, будто бы, мы искажаемъ его воззрѣніе на искупленіе сообщеніемъ, что въ его изложеніи искупленіе представляется дѣломъ любви по преимуществу, или любви — болѣе, чѣмъ правды²⁾; вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ утверждаетъ, что для насъ, будто бы, болѣе понятна правда въ искупленіи³⁾, и что „вообще типическую особенность богословія г. Добросмыслова составляетъ гоненіе на самое главное и дорогое для всякаго вѣрнаго *христіанина* въ *христіанской* религіи, — на любовь божественную“⁴⁾...

Въ отвѣтъ на эти, *весьма худыя, обвиненія* остается буквально привести утвержденія о. Свѣтлова съ тѣхъ страницъ его „Курса“, которыя, по ланному предмету, были указаны нами въ предыдущей статьѣ объ этомъ „Курсѣ“⁵⁾. Вотъ эти, собственные утвержденія о. Свѣтлова: „Богъ есть любовь, и воля Его направляется въ Своей дѣятельности *началомъ любви по преимуществу*“⁶⁾; „надлежитъ въ концѣ концовъ видѣть въ Богѣ *надъ всѣмъ главенствующую любовь*“⁷⁾; „Богъ не только справедливъ, но и *благъ по преимуществу*“⁸⁾; „Богъ по существу... для нашего сознанія *всего полнѣе обнимается понятіемъ любви*“⁹⁾ и т. п. А съ другой стороны, вотъ, какъ мы „громимъ“ и „гонимъ“ любовь! У насъ было написано: „въ *Безпредѣльномъ*, говорить св. Златоустъ, *нельзя находить ни большаго, ни меньшаго*. Потому, правда, въ Немъ не 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 любви, и любовь въ Богѣ праведная, такъ

1) „Короткій отв.“, стр. 4.

2) Тамъ же, примѣч.

3) Тамъ же, стр. 3.

4) Тамъ же, стр. 7.

5) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 151, примѣч. 1.

6) С в ѣ т л о в ѣ, П., проф., „Курсъ богосл. апологетическаго“. Кіевъ 1899 г., стр. 147. Курсавъ нашъ.

7) Тамъ же, стр. 189.

8) Тамъ же, стр. 216.

9) Тамъ же, стр. 305.

и любовь въ правдѣ, и правда Его благая“¹⁾. Большаго „гоненія на любовь божественную“ во всей рѣчи нашей о Богѣ не найти... Говоря же о человѣкѣ, мы поставляли любовь даже на первомъ планѣ,—предъ правдою, потому что чрезъ любовь только человѣкъ можетъ исполнить всякую правду²⁾. Любовь есть первѣйшее побужденіе и путь къ жизни совершенной, ибо въ любви—*весь законъ* (Мѡ. XXII, 40), *исполненіе закона* (Римл. XIII, 10); а правда—первѣйшая цѣль этой жизни, по написанному: *ищите прежде царствія Божія и правды его* (Мѡ. VI, 33), какъ и въ другомъ мѣстѣ сказано: *блаженнѣе алчущіи и жаждущіи правды... блаженнѣе изгнани правды ради* (Мѡ. V, 6, 10³⁾.

Я, говорить про себя о. Свѣтловъ въ „Отвѣтъ“ своемъ, „сущность своего возрѣнія безъ человѣческихъ ограниченій и добавленій смѣю выразить такъ: *искупленіе есть дѣло любви Божіей*“⁴⁾.— Но это

1) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 151—152. И въ самомъ дѣлѣ, что такое была бы благодѣть безпредѣльная безъ безпредѣльной же, совершенно равной ей, правды? Такая благодѣть могла бы однимъ благотворить безъ всякой мѣры, а другихъ — оставить...

2) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 152—153.

3) Какое значеніе придаемъ мы любви въ жизни христіанской, можно видѣть также изъ нашей статьи въ журн. „Вѣра и Разумъ“ за 1899 г., № 11.

Неправо укоряя, насъ въ искаженіи его возрѣнія и мыслей, о. Свѣтловъ самъ, съ своей стороны, допустилъ несомнѣнное искаженіе нашихъ сужденій. Такъ, онъ ложно приписываетъ намъ утвержденіе, что общее „представленіе о Богѣ“, какъ любви, происходитъ изъ несовершеннаго познанія Его („Короткій отвѣтъ“, стран. 7—8), а также ложно заявляетъ, что у насъ, будто бы „оспаривается дорогая каждой душѣ христіанская и научно-богословская истина о благодѣти Божіей, какъ побужденія творенія... Вотъ, до чего можно „доброегословствоваться“, замѣчаетъ о. Свѣтловъ при этомъ патетически (тамъ же, стран. 7). У насъ совершенно опредѣленно, кажется, высказывается, что не общее понятіе о Богѣ, какъ любви, а именно, представленіе о Немъ, какъ любви по преимуществу, т.-е. по сравненію послѣдней съ другими всѣми безпредѣльными свойствами въ Богѣ, при этомъ умалеными, свойственно собственно несовершенному познанію о Богѣ („Вѣра и Церковь“, стран. 152); и во-вторыхъ, у насъ такъ же ясно доказывается, что „величіе и слава Божія должны быть представляемы первою причиною или побужденіемъ къ сотворенію міра, а они составляютъ какъ бы слѣдствіе безмѣрной полноты и всесовершенства *не одной благодѣти, а всѣхъ безчисленныхъ свойствъ въ Богѣ*“ („Вѣра и Церковь“, стран. 161—162). Гдѣ же тутъ, спрашивается, оспариваніе „истины благодѣти, какъ побужденія творенія“?...

Кстати здѣсь замѣтимъ также, что послѣднее сужденіе наше, — о причинѣ и побужденіи къ творенію міра, не совсѣмъ вяжется съ „большимъ Макаріемъ“, въ слѣпость послѣдованію коему о. Свѣтловъ укоряетъ насъ.

4) „Короткій отвѣтъ“, стран. 4, примѣч.

уже будетъ совсѣмъ другое дѣло, совсѣмъ не то, что *искупленіе*, какъ, несомнѣнно, утверждается въ „Курсѣ“, *есть дѣло любви по преимуществу*, какъ *надъ всѣмъ въ Богъ главенствующей*... А съ другой стороны, въ совершенно равной этому утвержденію (въ „Отвѣтъ“) степени можно и должно утверждать, что *искупленіе есть дѣло правды Божіей*. По правдѣ, именно, Своей Господь явилъ падшему человѣку, какъ Своему собственному созданію и существу слабому, Свою безпредѣльную милость, — чрезъ искупленіе его (какъ съ другой стороны, по безпредѣльной милости Своей, а не по дѣламъ нашимъ, искупилъ насъ); и съ явленіемъ въ „искупленіи“ и въ „призваніи“ насъ безмѣрной благодати, милости Божіей, человѣкъ, не виявшій этому всеблагому призванію, является безотвѣтнымъ по той же вѣчной правдѣ: *виждь убо*, пишетъ ап. Павелъ, *благодать и непощадніе Божіе* (Римл. XI, 22), и подлинно, въ дѣлѣ „искупленія“ *милость и истина срѣтостяся, правда и миръ облобызастяся* (Псал. LXXXIV, 11).

V. Между прочимъ, по части той же христіанской любви или благодати, о. Свѣтловъ утверждаетъ о насъ, что „вопросъ о цѣли и смыслѣ жизни у этого богослова считается менѣе важнымъ вопросомъ (чѣмъ?) о ничего не измѣняющихъ въ нашей вѣрѣ и жизни словахъ“¹⁾. Съ точки зрѣнія этого-то „вопроса о цѣли и смыслѣ жизни“, мы считаемъ также необходимымъ сказать нѣчто о *страданіяхъ въ жизни человека*, имѣя въ виду неправильное воззрѣніе на нихъ о. Свѣтлова²⁾. Въ своемъ противорѣчивомъ „Курсѣ“, въ которомъ, по его заявленію, *полное систематическое изложеніе ученія объ искупленіи въ первый разъ нашло себѣ мѣсто*³⁾, о. Свѣтловъ, несомнѣнно приписываетъ страданіямъ человѣка искупительное значеніе, когда, напр., говорить, что покаяніе со страданіями „служить вполне достаточной жертвой со стороны человѣка, удовлетвореніемъ правдѣ Божіей, иначе — умилостивленіемъ правосуднаго гнѣва Божія“..., такъ какъ „здѣсь... *страданія превращаются въ вольныя и полу-*

¹⁾ „Корот. отв.“, стр. 7.

²⁾ Здѣсь, по выраженію о. Свѣтлова, „довольно зловредная тенденція „искателя ересей“ („Короткій отвѣтъ“, стран. 5—6), „сближающаго воззрѣніе“ о. Свѣтлова не съ такъ называемымъ, „схоластическимъ богословіемъ“, какъ это дѣлаетъ онъ, о. Свѣтловъ, съ главными представителями нашего богословія, а съ богословіемъ — дѣйствительно схоластическимъ, „латинскимъ ученіемъ“...

³⁾ „Богословскій Вѣстникъ“ 1901 г., декабрь, стран. 756; ср. „Курсъ“. Послѣсловіе, стран. 5.

чаютъ поэтому *искупительное значеніе*¹⁾. „Своими страданіями Іисусъ Христосъ не избавляетъ насъ отъ необходимости *намъ самимъ* страданіями *довершатъ* и осуществлять *облегченное Имъ дѣло искупленія*“ и т. п.²⁾.

Но если страданія не только неизбѣжны, какъ слѣдствія грѣха, ведущаго къ тлѣннѣ, смерти (Римл. V, 12), но и *необходимы* для каждаго человѣка, для того — именно, чтобы *довершатъ* (!) Христово *дѣло искупленія*, то не вытекаетъ ли отсюда тогъ практическій, по „вопросу о смыслѣ и цѣли жизни“, выводъ, что страданій нужно всячески искать³⁾? Имѣя въ виду грѣхъ — вину человѣка противъ безмѣрнаго величія Божія, нужно будетъ поставить страданія первою цѣлью жизни, нужно всю жизнь сдѣлать страданіемъ и молиться, чтобы дано было какъ можно болѣе пострадать⁴⁾... Но гдѣ же, спрашивается, это (т.-е. исканіе страданій) въ Откровеніи заповѣдано, — въ Откровеніи, въ коемъ, безъ сомнѣнія, ясно указано все, что человѣку первѣе всего дѣлать необходимо? Правда, сказано въ немъ, что *многими скорбями подобаетъ намъ внити въ царствіе Божіе* (Дѣян. XIV, 22), но, безъ сомнѣнія, сказано не въ смыслѣ необходимости, а неизбѣжности страданій и притомъ — по винѣ самого человѣка, какъ въ томъ же, конечно, смыслѣ сказано: *подобаетъ и ересею въ васъ быти* (1 Кор. XI, 19). Также св. апостоль Іаковъ пишетъ: *постраждите* (Іак. IV, 9), но опять, безъ сомнѣнія, не въ томъ

1) „Курсъ“, стран. 218—220.

2) Свѣтловъ, П., проф., „Курсъ богословія апологетич.“. Казань 1899 г., стран. 322, сл. стран. 222, 306—307, 319, 321, 395—396, также: „Короткій отвѣтъ“, стран. 5. При этомъ, въ послѣднемъ мѣстѣ, говоря „объ искупительномъ значеніи страданій и о безусловной необходимости личнаго участія каждаго въ *искупленіи* или(?) крестоношенія для спасенія“, о. Свѣтловъ непра- вильно, вопреки самому себѣ („Богосл. Вѣстникъ“ 1901 г. декабрь, стран. 707, примѣч.), „смѣшиваетъ“, не „различая“, искупленіе въ собственномъ смыслѣ, съ спасеніемъ вообще, ибо наше крестоношеніе хотя безусловно необходимо для спасенія, искупительнаго значенія, однако, не имѣетъ.

3) Въ своей магистерской диссертациі о. Свѣтловъ совершенно голословно отрицаетъ внутреннюю необходимость этого вывода (*Значеніе креста въ дѣлѣ Христовомъ. Киевъ 1893 г., стран. 374*).

4) Правда, въ этомъ случаѣ и такъ можно было бы разсуждать, что не нужно всю жизнь дѣлать страданіемъ, такъ какъ частію, и притомъ — болѣею, искупленіе за насъ принесено страданіями Христа. Но какъ тогда опредѣлить *мѣру*, на которой можно было бы остановиться въ этомъ случаѣ? Развѣ на томъ успокоиться, что чтѣ не понесемъ, въ свое искупленіе, въ этой жизни, потерпимъ за гробомъ?... И притомъ, эта *мѣра* (въ искупленіи насъ предъ правдою Божіей) не умалить ли въ нашемъ воззрѣніи не только силу жертвы Христовой, но и значеніе грѣховъ?...

смыслѣ, чтобы мы искали страданій, а въ томъ, чтобы тѣми страданіями, въ кои *впадаемъ* (1, 2), не соблазнялись, не падали и, не теряя надежды на щедрую руку Господню, посреди страданій съ терпѣніемъ содѣловали свое спасеніе. *Всяку радость, пишетъ онъ, имѣйте, братіе моя, егда въ искушенія впадаете различна. Блаженъ мужъ, иже претерпитъ искушеніе* (Іак. I, 2, 12). *Се блажимъ терпящія: терпѣніе Іовле слышасте и кончину Господню видѣсте, яко многомилостивъ Господь и щедръ* (V, 11). *Тѣмъ же, пишетъ другой апостоль, мняйся стояти, да блюдется, да не падетъ. Испушеніе васъ не достигже, точію человеческое: впренъ же Богъ, иже не оставитъ васъ искуситися паче, еже можете, но сотворитъ со испушеніемъ и избытіе, яко возможи вамъ понести* (1 Кор. X, 12—13).

Сами по себѣ, по своему происхожденію и существу, какъ слѣдствія грѣха и дѣла тлѣнія, страданія грѣховнаго человечества не только не могутъ имѣть искупительнаго значенія, но еще ведутъ, соблазняютъ, искушаютъ ко грѣху же, представляя въ этомъ случаѣ опасность иногда и для праведниковъ (почему ими и пользуется врагъ нашъ); и только Богъ, въ особенномъ промысленіи Своемъ, какъ и всякое зло, умаляетъ таковое значеніе страданій и, по всемогуществу Своему, содѣлываетъ ихъ даже орудіемъ добра (напримѣръ, обращая чрезъ нихъ грѣшника къ покаянію). *Не воста въ рожденныхъ женами болій Іоанна Крестителя* (Мѣ. XI, 11), и тотъ, страдая въ темницѣ, соблазнился о Христѣ. *И блаженъ есть, иже не соблазнится о Мнѣ*, сказалъ по этому поводу Спаситель (Мѣ. XI, 6). Нужно ли, послѣ того, искать страданій? Не должно ли, скорѣе, молиться о томъ, чтобы Богъ сотворилъ *ихъ избытіе*? И не ихъ ли, между прочимъ, имѣлъ въ виду Христосъ, когда заповѣдалъ молиться такъ: *Отче нашъ, ... не введи насъ во искушеніе, но избави насъ отъ лукаваго* (Лк. XI, 2—4)?

Промысленіе Божіе о падшемъ человѣкѣ всегда направлялось и направляется къ тому, чтобы избавить его отъ страданій, какъ и отъ прочихъ дѣлъ, ведущихъ „на послѣдокъ“ къ смерти („Посланіе патр.“, ч. VI), и призвать къ дѣламъ благимъ, ведущимъ къ жизни вѣчной. Для того и Сына Своего предалъ Богъ, чтобы, по удовлетвореніи жертвою этого Сына правды Божіей, люди избавились отъ страданій,—чтобы, какъ *искупленные уже* (по милости Божіей) и увѣренные въ томъ, именно — по безпредѣльности первоизбыточествующей, единой за всѣхъ жертвы Христовой, они не занимались суетнымъ стремленіемъ довершить дѣло Христово, удовлетворить

правду Божію страданіями своими, — чтобы не искали, хотя бы и по любви своей къ Богу, страданій, какъ цѣли жизни, а вмѣсто этихъ дѣлъ суетнаго и *тмного житія* (1 Петр. 1, 18), отложивъ ихъ, обратились, *искали дѣлъ жизни вѣчной, терпѣливо перенося тѣ страданія, въ кои впадаютъ, и кои составляютъ неизбѣжное слѣдствіе ихъ же, еще продолжающихся* (хотя и прощаемыхъ по вѣрѣ во Христа), *грѣховъ, или соблазновъ къ нимъ* (Мф. V, 29—30).

Такимъ образомъ, съ точки зрѣнія цѣли и смысла христіанской жизни, какъ они изображаются въ св. Писаніи, и въ пренебреженіи къ которымъ, между прочимъ, обвиняетъ насъ о. Свѣтловъ, его „ученіе объ искупительномъ значеніи страданій“ человѣка оказывается несостоятельнымъ, и это ученіе (какъ это ни казалось бы страннымъ Свѣтлову)¹⁾ дѣйствительно можно назвать несогласнымъ съ ученіемъ православнаго богословія²⁾, не имѣющимъ основанія въ св. Писаніи и въ особенности несогласнымъ съ ученіемъ апостоловъ Павла и Петра о единой за всѣхъ, преизбыточествующей, жертвѣ Христовой.

VI. Всѣ *остальныя возраженія* въ „Короткомъ отвѣтѣ“ о. Свѣтлова также неосновательны и голословны (и, вдобавокъ, неопредѣленны отчасти по существу).

Такъ, на наши замѣчанія, что не точно вознесеніе „Господа на небо представлять „естественнымъ возвращеніемъ Іисуса Христа къ божественной формѣ бытія“ (такъ какъ по божеству Іисусъ Христосъ отъ этого бытія не удалялся, а по человѣчеству до вознесенія еще не былъ превыше небесъ), что не точно такъ же утверждать о двухъ естествахъ во Христѣ, что „все, что... *испытываетъ человеческое естество, ... испытывается вмѣстѣ и божескимъ естествомъ*“ (такъ какъ, въ такомъ случаѣ, нѣужно будетъ приписать божескому естеству во Христѣ *испытаніе* страданій³⁾), — о. Свѣтловъ высказываетъ опять неясныя и неопредѣленныя, сбивчивыя разсужденія о соединеніи двухъ естествъ въ лицѣ Іисуса Христа, — разсужденія въ духѣ и съ прямою ссылкой при этомъ на модную теперь на Западѣ *кнотику*⁴⁾ (это — порожденіе гегельян-

¹⁾ „Короткій отвѣтъ“, стр. 5.

²⁾ Митрополитъ Макарій, „Прав. Догмат. Богосл.“, т. II, стр. 447 и 609, изд. 1895 г.

³⁾ „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стр. 163—164.

⁴⁾ „Короткій отвѣтъ“, стр. 6—7. Ужъ если о. Свѣтловъ хотѣлъ сказать по этому вопросу, въ поученіе другимъ, что-либо дѣйствительно дѣльнаго, то лучше обратился бы уже къ св. Кириллу Александрійскому, св. папѣ Льву и блж. Феодориту, ибо лучше ихъ объ этомъ предметѣ никто не богословствовалъ.

ства, замѣтимъ мы), о которой самъ же о. Свѣтловъ, въ своемъ „Опытѣ апологетич. изложенія вѣроученія“, рѣшительно говоритъ, что „общій всѣмъ кенотическимъ теоріямъ недостатокъ заключается въ томъ, что онѣ всегда поступаютъ вопреки опредѣленію Халкидонскаго собора *не сливать и не прелагать* естества въ Иисусѣ Христѣ“;... что „всѣ усилія самой напряженной богословской мысли не приводили ни къ чему въ данномъ случаѣ, кромѣ возобновленія подѣ тѣми или иными формами старыхъ христорологическихъ ошибокъ и даже ересей, осужденныхъ не только Церковію, но и(?) ходомъ исторіи“¹⁾.

На наше замѣчаніе о неточности у о. Свѣтлова описанія злыхъ ангеловъ, которые у него представляются „ничѣмъ !не связанными во всѣхъ актахъ“ (а *плъницы мрака*: 2 Петр. II, 4?), „ничѣмъ не замедляемыми и не ослабляемыми“, „никогда не требующими отдыха“, съ „движеніями, не подлежащими измѣренію“, безъ границъ „въ пространствѣ“ и безъ „всякихъ фактическихъ препятствій“, о. Свѣтловъ отвѣчаетъ, что „такъ [многое выжимается изъ столь малаго“, и что онъ (г. профессоръ) собственно хотѣлъ замѣтить „о *нѣкоторой, сравнительно съ людьми, независимости* (ангеловъ) отъ условій матеріально-пространственнаго бытія“²⁾. Въ такомъ случаѣ, значитъ, нечаянно какъ-то, получилось отмѣченное въ только что приведенныхъ словахъ о. Свѣтлова описаніе, которое вовсе не догматическое и даже не апологетическое, а совершенно фантастическое.

Наконецъ, на наше замѣчаніе, что о. Свѣтловъ немного спѣшитъ, издавая свои сочиненія въ незаконченномъ видѣ, что въ его „Курсѣ“, въ частности, нѣтъ отдѣла эсхатологіи³⁾, г. профессоръ ссылается на обычай „всѣхъ курсовъ апологетики въ русской и западной литературѣ обходиться безъ этого отдѣла⁴⁾); но во 1-хъ, и о. Свѣтловъ, конечно, долженъ знать, что не все, что принято, хорошо, во 2-хъ, и онъ, безъ сомнѣнія, знаетъ, что обычно не всѣ курсы апологетики обходятся безъ этого отдѣла⁵⁾, и въ 3-хъ, самъ же

1) Свѣтловъ, П., свящ., „Опытъ апологет. изложенія правосл. вѣроученія“, т. II, Кіевъ 1898 г. стр. 488—489.

2) „Короткій отвѣтъ“, стран. 8. Курсивъ нашъ.

3) „Вѣра и Церковь“ 1902 г., кн. I, стран. 138—139, 166.

4) „Короткій отвѣтъ“, стран. 10.

5) Можно указать для примѣра на классическую у насъ „Христіанскую апологетику“ проф. Н. П. Рождественскаго, по программѣ которой полагается отдѣлъ о загробной жизни, (т. II, стран. 443, изд. 1884 г.), или — „Чтенія“

онъ въ „Послѣсловіи“ къ „Курсу“, говорить: „мое *pium desiderium*, исполненіе котораго было бы увѣнчаніемъ всего труда моего, было бы помѣщеніе въ курсѣ апологетики эсхатологіи“. Еще г. профессоръ ссылается на таинственные „независящія обстоятельства“¹⁾, противъ которыхъ, дѣйствительно, нечего говорить. По нашему же мнѣнію, сверхъ другихъ причинъ, о. Свѣтловъ самъ себя затруднилъ внесеніе въ свой „Курсъ“ эсхатологіи, — съ ея ученіемъ о всеправедномъ судѣ Божіемъ, именно — своимъ умаленіемъ вѣчной правды Божіей²⁾.

Такимъ образомъ, „Короткій {отвѣтъ“ [проф. Свѣтлова, дѣйствительно, неадекватный, недѣльный, совершенно голословный, не имѣющій и тѣни объективности, и мы весьма сожалѣемъ, что оказались вынужденными на неприятное и неблагоприятное дѣло разбора такого отвѣта. Лучшаго отвѣта и трудно было, впрочемъ, ожидать отъ о. Свѣтлова, — вслѣдствіе уже того исключительнаго тона, какой онъ взялъ для своего „Короткаго отвѣта“. И какъ этотъ тонъ, — въ высшей степени запальчивый, высокобѣрный, съ тенденціей всячески (не исключая при этомъ возрастовъ, титуловъ, послужныхъ списковъ, знакомствъ и объявленій) третировать „непосвященнаго“ оппонента, противорѣчить собственному заявленію о протоіерея! „Я, — величаво заявлялъ онъ про себя недавно въ „Богословскомъ Вѣстникѣ“ (ноябрь 1901 г., стран. 527), — далека отъ узкой нетерпимости и высокобѣрнаго отношенія специалистовъ къ непосвящен-

предшественника о. Свѣтлова, по профессурѣ въ Кіевскомъ университетѣ, прот. Фаворова (Кіевъ 1890 г.).

1) „Короткій отвѣтъ“, стран. 9—10.

2) Что касается указанія о. Свѣтлова на то, что мы обвиняемъ его въ ереси, осужденной въ V вѣкѣ, тогда какъ эта ересь (о нравоучительномъ только значеніи „крестной смерти“) „встрѣчаетъ себя осужденіе не только въ V, но и въ XX вѣкѣ и притомъ уже въ еретическомъ „Курсѣ“ о. Свѣтлова („Короткій отвѣтъ“, стран. 5), то на это указаніе отвѣтимъ буквально словами своей статьи о „Курсѣ“. „Мы, — сказано тамъ, — не утверждаемъ, что авторъ прямо держится этого воззрѣнія: *въ другихъ мѣстахъ онъ о томъ же дѣлѣ иначе* говоритъ; но мы хотимъ только показать, какъ усиленное стремленіе его представить наше искупленіе не дѣломъ любви Божіей и правды вмѣстѣ, наравнѣ, но 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“ („Вѣра и Церковь“, стран. 154). Кажется, ясно, что въ подлинной рѣчи нашей и здѣсь до обвиненія въ ереси далеко.

нымъ въ науку, съ обычнымъ преувеличеніемъ тутъ (?) недоступности ея для *простыхъ смертныхъ* "... На самомъ дѣлѣ, о. Свѣтловъ оказывается, по крайней мѣрѣ, слишкомъ недалекимъ отъ всего этого.

Д. Добросмысловъ.

Сущность христіанства, проф. Ад. Гарнака. Изложеніе и критическій разборъ лекцій проф. Берлинскаго университета Ад. Гарнака, читанныхъ въ зимній сезонъ 1899—1900 года. С. Л. Кулюкинъ. Безплатное приложение къ духовному журналу „Странникъ“ за 1902 годъ. Петроградъ.

Названная книга только-что вышла изъ печати; послѣ появившейся въ началѣ года статьи проф. А. П. Лебедева о томъ же — это второе сочиненіе на русскомъ языкѣ, излагающее и разбирающее антихристіанскую теорію проф. Адольфа Гарнака о сущности христіанства безъ Христа-Богочеловѣка. Авторъ, по скромности, думаетъ своимъ трудомъ лишь „удовлетворить любознательность русскихъ православныхъ читателей“; на самомъ же дѣлѣ, онъ своимъ умнымъ и толковымъ разоблаченіемъ пресловутой теоріи Гарнака, несомнѣнно, многихъ можетъ предостеречь и избавить отъ увлеченія ею, — это тѣмъ дороже, что теорія Гарнака облечена въ приманчивую внѣшнюю форму.

Вся книга раздѣляется на двѣ равныя почти части. Въ первой части (4—82 стр.) авторъ излагаетъ содержаніе лекцій берлинскаго профессора; иногда, когда, напримѣръ, нужно представить цѣльный взглядъ Гарнака на тотъ или иной предметъ христіанской вѣры, г. Кулюкинъ собираетъ мысли профессора въ одно цѣлое, что только помогаетъ дѣлу. Во второй части, самой главной (83—181 стр.), наиболѣе цѣнной, представлено „критическое разсмотрѣніе взглядовъ проф. Ад. Гарнака на христіанство, его сущность и историческія видоизмѣненія“. Авторъ не разбираетъ теоріи Гарнака „шагъ за шагомъ“, а подвергаетъ основательной критикѣ главные положенія этой теоріи, — точка зрѣнія вполне философская и научно оправдываемая. Теорія берлинскаго профессора опирается на трехъ главныхъ мысляхъ. „Во-первыхъ, основатель христіанства Иисусъ Христосъ, будучи только человѣкомъ (а не человѣкомъ и Сыномъ Божиимъ), не включалъ Свою личность въ кругъ возвѣщеннаго Имъ благовѣстія и не требовалъ къ Себѣ со стороны Своихъ послѣдователей никакого иного отношенія, кромѣ только исполненія Его

заповѣдей: „въ евангеліе, какъ возвѣстилъ его Іисусъ, входитъ не Сынъ, а одинъ только Отецъ“. Во-вторыхъ, по своему содержанию „евангеліе“ есть нѣчто простое, всякому доступное, и возбуждающее въ душѣ каждаго человѣка одинаковыя въ сущности настроенія и убѣжденія; оно исчерпывается проповѣдію о царствіи Божіемъ, о Богѣ-Отцѣ и безконечной цѣнности человѣческой души и о лучшей праведности, т.-е. заповѣди о любви. Оно, „евангеліе“, выше всѣхъ жизненныхъ предметовъ и отношеній, и имѣетъ въ виду человѣка вообще, внѣ всякихъ различій пола, возраста, состоянія, положенія: въ него не входитъ ничего законно-обрядоваго и частнаго, „оно есть сама религія“. Въ возвѣщеніи такого евангелія и состояла вся миссія Іисуса Христа“. И, въ-третьихъ, это, „простое“, чисто духовное „евангеліе“ не осталось таковымъ въ постепенномъ историческомъ развитіи христіанской исторіи: за первыя два столѣтія этой исторіи оно постепенно облеклось во внѣшнія формы ученія, обрядности и дисциплины, „сдѣлалось католицизмом“, стало системой, положительной религіей. Дальнѣйшія историческія видоизмѣненія этого „католицизма“ въ форму, съ одной стороны, „греческаго католицизма“, съ другой — „римскаго“, повели еще дальше по проложенному пути: „евангеліе“ болѣе и болѣе „задавливалось“ внѣшними формами ученія, обрядности, дисциплины. Только протестантизмъ Лютера составилъ поворотъ опять къ чисто-духовному христіанству, къ „евангелію“, хотя и онъ имѣетъ еще свои тѣни и недостатки, освободиться отъ которыхъ онъ долженъ со временемъ“.

При ближайшемъ разсмотрѣніи такого пониманія „сущности христіанства“, оказывается, что оно не таково по своему характеру въ дѣйствительности, какимъ обѣщаетъ представить его берлинскій профессоръ. Гарнакъ обманываетъ читателя и, конечно, себя обѣщаніемъ представить христіанство „исключительно въ историческомъ смыслѣ, т.-е. при помощи исторической науки и того жизненнаго опыта, который получается изъ прожитой исторіи“:

- 1) источниками, евангеліями, онъ пользуется недобросовѣстно, „голословно“ отрицая историческую достовѣрность четвертаго евангелія, а въ то же время и пользуясь имъ, „когда это ему нужно“;
- 2) при отдѣленіи въ христіанской религіи „зерна“ отъ „скорлупы“ руководится своимъ „ричліанскимъ“ раціонализмомъ, поэтому ищетъ „евангелія въ евангеліи“ и, называя всѣ чудеса, кромѣ исцѣленій, все, относящееся только или къ еврейской исторіи или къ современному Іисусу Христу положенію вещей, все, наконецъ, истори-

ческое развитіе христіанства, — „скорлупой“, „зерномъ“ христіанства считаетъ только краткое и общее: „Богъ и душа, душа и ея Богъ“. Христіанскіе источники „просѣяны и очищены“ до потери ими всякаго значенія; и отъ самаго христіанства остался лишь звукъ пустой...

Явная несостоятельность такихъ пропедевтическихъ взглядовъ берлинскаго богослова-историка необходимо предполагаетъ несостоятельность и всей его теоріи. Дѣйствительно, какое бы положеніе этой теоріи мы ни взяли, оно прежде всего, оказывается, освѣщается подъ угломъ зрѣнія „невозможности личнаго вмѣшательства Божія въ общій хоръ мировой и человѣческой исторіи“. Тамъ, гдѣ этотъ принципъ явно не выдерживаетъ критики, въ угоду ему „выбираются и подбираются“ факты, придумывается даже психологія (напримѣръ, будто, „богопознаніе есть сфера богосыновства“, — послѣднее является, будто, у Иисуса Христа „практическимъ слѣдствіемъ“ перваго, т.-е. познанія Бога, какъ Отца и именно Своего Отца“), извращается научно-установленное понятіе о законахъ духовно-тѣлесной жизни человѣка. Въ результатѣ получается внутренняя несостоятельность всей теоріи Гарнака, виѣшне выражающаяся въ самопротиворѣчіи автора. Напримѣръ, отрицая принадлежность Христа евангелію на одной страницѣ, самъ же Гарнакъ въ другомъ мѣстѣ заявляетъ: „такъ, какъ Онъ (Иисусъ Христосъ) знаетъ Отца, никто еще не зналъ, и это познаніе Онъ приноситъ другимъ людямъ: этимъ Онъ совершаетъ несравненную услугу „многимъ“. Онъ ведетъ ихъ къ Богу не только чрезъ Свое слово, но и еще больше чрезъ то, что Онъ есть и что дѣлаетъ, и, наконецъ, чрезъ то, что страдаетъ... Онъ есть путь къ Отцу, и, какъ назначенный Отцомъ, Онъ есть также и Судія... Онъ былъ личнымъ осуществленіемъ и силою евангелія и таковымъ всегда и чувствуется еще“ (стр. 91—92). Сила истины превозмогла рационалистическую философію Гарнака и исторгла у него слова, подъ которыми съ готовностью подписался бы и православно-вѣрующій въ Иисуса Христа!... Такъ всегда и во всемъ у Гарнака: при блестящемъ изложеніи, тонкомъ анализѣ, прекрасномъ по частямъ экзегезисѣ преднамѣренная односторонность сужденій, тенденціозность историческихъ освѣщеній и обобщеній, нарушеніе элементарныхъ правилъ логическаго мышленія, невольное преклоненіе предъ самоочевидной истиной и сознательное отрицаніе ея, извращеніе христіанства до отнятія у него всего специфически-христіанскаго. Но „тщегны усилія соблюсти христіанство безъ Христа!...“

Таково содержаніе разбираемой нами книги г. Кулюкина. Простота изложенія при научной компетенціи автора, возможно-спокойное отношеніе къ разбираемой теоріи, ясность, раздѣльность и продуманность сужденій автора, правильность языка — все это заставляет забыть о встрѣчающихся въ книгѣ недостаткахъ и побуждаетъ высказать искреннее пожеланіе серьезнаго вниманія къ его книгѣ со стороны нашего общества и ея широкаго распространенія.

Связи. Г. Артинскій.

II. Соколовъ, О вѣрѣ. Рѣчь, произнесенная на торжественномъ актѣ Московской духовной академіи 1 октября 1901 г.

Бываютъ времена, когда люди преклоняются исключительно предъ такъ называемымъ точнымъ знаніемъ, предъ всѣмъ, что можно измѣрить и взвѣсить, предъ всѣмъ, что можно провѣрить чувственнымъ опытомъ, и упорно отрицаютъ все, лежащее за предѣлами чувствъ, все, о чемъ говорить намъ религіозное знаніе и религіозная вѣра. Таковъ, въ частности, и нашъ вѣкъ. И въ такіе моменты статьи и изслѣдованія, подобныя названной въ заголовкѣ рѣчи, становятся особенно цѣнными для людей религіозной вѣры. Тѣмъ болѣе они цѣнны, если ихъ авторами являются люди науки и точнаго знанія.

Названная рѣчь, произнесенная на годичномъ актѣ въ Московской духовной академіи, имѣетъ цѣлью выяснить слѣдующіе пункты: 1) безусловное господство вѣры во всей нашей жизни, во всѣхъ нашихъ знаніяхъ; 2) психологическое состояніе вѣры и 3) условія возникновенія вѣры.

Только для обычнаго, некритическаго сознанія вѣра, какъ неосмысленная, повидимому, увѣренность, кажется противоположной знанію — точному будто бы и провѣренному... Что, повидимому, достовѣрнѣе того, что мы можемъ видѣть своими глазами и осознать своими руками? Однако, если мы обратимся къ современному физіку, онъ скажетъ намъ, что нашъ чувственный опытъ есть только вѣра, сплошная вѣра и притомъ иллюзорная вѣра. То, что мы называемъ свѣтомъ и красками, суть лишь колебанія ээира и его преломленія; то, что мы считаемъ звукомъ, есть только движеніе воздушныхъ волнъ, прозаически бьющихъ въ нашу барабанную перепонку; то, что намъ кажется красотой и безобразіемъ, суть безжизненные формы равнодушныхъ къ красотѣ и безобразію элементовъ. Однако, можемъ ли мы утверждать, что сама эта концепція основывается

на истинномъ знаніи природы вещей и вполне выражаетъ ихъ дѣйствительность? Въ самомъ дѣлѣ, что знаетъ ученый о дѣйствительномъ существованіи матеріи и силы, движенія и законовъ природы? Столько же, сколько профанъ знаетъ о дѣйствительномъ существованіи свѣта и звука. Ученый отличается отъ профана только тѣмъ, что профанъ останавливается на своихъ ощущеніяхъ и принимаетъ ихъ за дѣйствительныя вещи, а ученый выходитъ за предѣлы ощущеній и замѣняетъ ихъ понятіями. Самое строгое научное мышленіе пропитано вѣрой нисколько не меньше, чѣмъ самая фантастическая миеология. Превращая міръ профана и міръ физика въ ничто, философъ предлагаетъ намъ метафизическую концепцію вселенной. Что правды въ этой послѣдней? Философъ этого не знаетъ. Онъ только вѣритъ, что его система истинна и неопровержима, вѣритъ немножко эгоистическою вѣрою, потому что всѣ остальные философскія системы кажутся ему невѣроятными. Другіе философы смѣются надъ этой вѣрой и предлагаютъ вмѣсто его теоріи свои собственныя рѣшенія міровыхъ проблемъ, — рѣшенія столь же разнообразныя и противоположныя, какъ разнообразны и противоположны умы, характеры и вѣрованія людей.

Господствуя въ области познанія, вѣра всецѣло руководитъ нами и въ нашей практической дѣятельности. Уже въ колыбели ребенокъ вѣритъ въ ласковую улыбку матери и въ строгій взоръ отца, и съ этой инстинктивной вѣрой связаны его первыя моральныя радости и страданія. Когда онъ выйдетъ изъ колыбели, вѣра въ чужой авторитетъ и въ свой собственный маленькій опытъ будетъ сопровождать его первые шаги въ этомъ необъятномъ и невѣдомомъ мірѣ и поведетъ его по пути дальнѣйшаго воспитанія и развитія. Когда онъ вступитъ въ жизнь взрослымъ человѣкомъ, вѣра окрылитъ его мечты, подскажетъ ему предметы желаній, создастъ его счастье и горе и научитъ его любить и ненавидѣть. Когда, наконецъ, онъ пройдетъ поле жизни, и похоронитъ свои несбывшіяся мечты и надежды, вѣра утѣшитъ его въ ихъ потерѣ и мирно проводитъ въ могилу. Что какъ не вѣра въ возможное будущее побуждаетъ людей стремиться къ ихъ цѣлямъ, корыстнымъ и безкорыстнымъ, низкимъ и благороднымъ, пошлымъ и возвышеннымъ? И вся исторія человѣчества есть не что иное, какъ воплощенная въ дѣйствіяхъ и событіяхъ человѣческая вѣра, — вѣра Колумба, открывающаго людямъ новый міръ, и вѣра калифа Омара, сжигающаго безцѣнныя сокровища Александрійской библіотеки, вѣра мучениковъ и героевъ, идущихъ на костры во имя своихъ убѣжденій,

и вѣра палачей, воздвигающихъ эти костры, вѣра пророковъ, призывающихъ толпу къ истинному Богу, и вѣра толпы, побивающей пророковъ камнями... (стр. 6—7).

Обращаясь къ уясненію психологическаго состоянія вѣры, авторъ разсматриваетъ теорію, которая связывала вѣру то съ интеллектуальной, то эмоциональной, то съ волевой сторонами душевной жизни, и находитъ ихъ односторонними, неправильными. Вѣра охватываетъ всѣ стороны нашей души — и интеллектуальную, и эмоциональную, и волевою. Въ ней живетъ вся наша личность въ ея конкретномъ единствѣ. Такъ что невозможно опредѣлить вѣру иначе, какъ слѣдующею синтетическою формулою: *вѣра есть представленіе объекта, соединенное съ чувствомъ его реальности и выражающееся въ соответствующихъ ему стремленіяхъ и дѣйствіяхъ* (стр. 7—14).

При какихъ же условіяхъ проявляется вѣра во что-нибудь? Вотъ общій законъ вѣры: *мы веримъ въ то, что живо представляемъ и мыслимъ*. Любой фактъ изъ области вѣры можетъ служить доказательствомъ этого закона. Въ самомъ дѣлѣ, что внушаетъ намъ наиболѣе твердую и непоколебимую увѣренность въ реальности вещей? Безъ сомнѣнія, самые живые, самые яркіе, самые конкретные элементы нашего сознанія — ощущенія. Вѣра въ реальность представленій имѣетъ ту же психологическую основу. Представленія суть образы минувшихъ ощущеній, и чѣмъ они ближе къ ощущеніямъ по своей живости, тѣмъ реальнѣе они намъ кажутся. Какъ скоро воспоминанія утрачиваютъ свою прежнюю живость, они вмѣстѣ съ нею теряютъ свою реальность: мы начинаемъ сомнѣваться въ томъ, что они выражаютъ нашъ дѣйствительный опытъ. Правда, мы можемъ вообразить любую фантастическую вещь съ такою же живостью, съ какою вспоминаемъ о предметахъ нашего реального опыта, и однако мы не станемъ вѣрить въ ея дѣйствительность, но это только повидимому. На самомъ дѣлѣ, если бы мы могли представить образъ фантазіи съ такою же яркостью, съ какою мы представляемъ видѣнныя нами вещи, мы неизбѣжно повѣрили бы въ его реальность, хотя бы на одинъ моментъ. Сложнѣе представляются условія вѣры въ отвлеченныя идеи и сверхчувственные истины. Но если мы ближе присмотримся къ дѣлу, то найдемъ, что и здѣсь основной законъ вѣры тотъ же самый. Общечеловѣческій опытъ свидѣтельствуетъ, что реальность сверхчувственныхъ истинъ становится для насъ гораздо яснѣе и ощутительнѣе, если намъ удастся представить ихъ въ чувственныхъ образахъ. Наша вѣра могла бы быть слаба и безсильна, если бы религіозная истина

открывалась ей только въ своемъ чистомъ, идеальномъ видѣ. Религіозный символъ приходитъ ей на помощь (стр. 14—20).

Въ разное время люди живутъ въ различныхъ сферахъ идей и отношеній, въ различныхъ „мірахъ реальности“, какъ выражается Джемсъ, и эти міры часто бываютъ отдѣлены у нихъ другъ отъ друга какими-то непроницаемыми переборками. Одни вѣрятъ преимущественно въ чувственный міръ и въ тѣ блага, которыя онъ обѣщаетъ; другіе болѣе вѣрятъ въ научные идеалы и философскія мечты; одни всецѣло отдаются практическимъ интересамъ и цѣлямъ, подчиняя имъ свои помыслы и чувства; другіе борются за торжество великихъ нравственныхъ началъ и вѣчныхъ истинъ религіи. Чѣмъ обусловливается складъ этихъ вѣрованій и ихъ перевѣсъ другъ надъ другомъ въ индивидуальной душѣ? Ихъ причины лежатъ прежде всего въ сложныхъ вліяніяхъ окружающей насъ жизни и въ свойствахъ той умственной и нравственной атмосферы, которою мы дышимъ. Наши вѣрованія залетаютъ къ намъ въ душу изъ той среды, съ которой связала насъ наша судьба и съ которой мы дѣлимъ свои радости и горе. Но слагаясь подъ вліяніемъ окружающей жизни, наши вѣрованія до нѣкоторой степени зависятъ все-таки отъ насъ самихъ. Измѣняя предметъ нашей мысли, мы можемъ постепенно измѣнять наши идеи и ихъ группировку; измѣняя свои идеи и ихъ взаимную связь, мы вмѣстѣ съ ними можемъ измѣнить нашу вѣру. Эта работа надъ своею собственною душою продолжительна и трудна; она требуетъ актовъ самоотверженія. Но только въ ней лежитъ для насъ якорь спасенія среди житейской пошлости, и только она открываетъ намъ путь къ разрѣшенію высшихъ жизненныхъ задачъ. Міръ окружаетъ насъ вѣчными тайнами. Гдѣ въ немъ дѣйствительность, этого мы не знаемъ. Мы теряемся въ этомъ океанѣ неизвѣстнаго, и только вѣра въ высшіе и неземные идеалы можетъ спасти насъ среди жизненныхъ кораблекрушеній. Дать торжество этимъ идеаламъ въ нашей душѣ, сдѣлать ихъ путемъ героическихъ усилій мысли и воли самыми живыми и яркими идеалами нашего сознанія, увѣровать въ нихъ и жить для нихъ — вотъ высшая цѣль человѣческаго существованія (стр. 20—25).

Таково содержаніе прекрасной и талантливой рѣчи ученаго служителя богословской науки. Обладая несомнѣнными научными достоинствами, написанная блестяще и увлекательно, рѣчь эта несомнѣнно можетъ сослужить немалую пользу многимъ колеблющимся и сомнѣвающимся въ вѣрѣ Христовой. Она разъяснитъ имъ три главныхъ положенія: 1) Нѣтъ различія между вѣрой и знаніемъ

въ томъ смыслѣ, какъ это различіе понимается нынѣшними ревнителями точнаго, позитивнаго знанія. Знаніе гордаго философа, ученаго позитивиста, претендующее на абсолютную и исключительную достовѣрность, — это та же слабая вѣра простого наивнаго сознанія.

2) Но если и нѣтъ съ объективной стороны различія между такъ называемой вѣрой и такъ называемымъ точнымъ знаніемъ, если то и другое представляетъ собою некритическую, непровѣренную и недоказанную теоретически вѣру, то зато есть громадное различіе между ними съ субъективной стороны. Та или другая вѣра наша служить показателницею внутренняго достоинства существа нашего, нравственной высоты его привязанностей и стремленій. Матеріалисты, какъ теоретики, такъ и практики, какъ бы ни казались обоснованными ихъ положенія, въ сущности обнаруживаютъ только внутренніе позывы души своей, прилѣпившейся къ земному, не могущей подняться выше земной дѣйствительности. Наоборотъ, человекъ идеальный, вѣрающій во все лучшее и святое, борющійся за вѣчныя истины религіи и нравственности, показываетъ тѣмъ самымъ внутреннее благородство и красоту души своей, ея высшую, неземную природу, озаренную лучами вѣчности.

3) Разсмотрѣнная рѣчь покажетъ, наконецъ, что отъ насъ, отъ нашихъ самоотверженныхъ усилій, зависитъ измѣнить и воспитать въ себѣ новую вѣру, что послѣдняя не есть нѣчто безусловно готовое и врожденное намъ навсегда, но дается намъ, какъ плодъ нашихъ личныхъ усилій и стремленій. „Идѣже бо есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше“, сказалъ Спаситель (Мѡ. 6, 31). И въ другомъ мѣстѣ: „Царствіе Божіе нудится и нуждицы восхищаютъ е“ (Мѡ. 11, 12).

Идея завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ ветхомъ завѣтѣ. (Опытъ богословско-философскаго обзорѣнія исторіи израильскаго народа.) *Михаиль Посновъ.* Богуславъ 1902 г. Цѣна 1 руб. 50 коп.

„Въ исторіи человѣчества нѣтъ ничего болѣе древняго и священнаго, важнаго и существеннаго, высокаго и глубокаго, какъ завѣтъ Бога съ человѣкомъ. Онъ начался съ перваго момента появленія человека на свѣтъ — и такъ же не будетъ имѣть конца, какъ и вѣчный неизмѣняемый Богъ и безсмертный человекъ, созданный по образу и подобию Божію. Правда, человѣчество уже на зарѣ своей исторіи нарушило завѣтъ свой съ Богомъ, да и послѣ оно въ большинствѣ своихъ членовъ жило не такъ, какъ должно жить

людямъ завѣта. Но все это измѣняло, такъ сказать, характеръ общенія человѣка съ Богомъ, но не разрушало окончательно и не отмѣняло совершенно самаго завѣта; да и не могло этого сдѣлать, ибо человѣкъ безъ завѣта съ Богомъ жить не можетъ". Этими словами самого же автора поименованнаго сочиненія, безспорно, вѣрными и истинными, можно опредѣлить неизмѣнный нравственный смыслъ, задачу и цѣль и исторіи и жизни человѣческаго рода на землѣ. Смѣняются времена и лѣта; мѣняются климатическія, географическія и вообще внѣшнія условія человѣческой жизни; появляются и исчезаютъ племена и народы; чередуются прогрессъ и регрессъ въ жизни человѣка: однѣ формы и степени и матеріальнаго и духовнаго бытія человѣческаго преемственно слѣдуютъ за другими,— только идея завѣта Бога съ человѣкомъ остается неизмѣнной и въ этомъ смыслѣ вѣчной, и притомъ настолько существенной въ личной, семейной, общественной,—человѣческой вообще жизни, что *именно ея* и исторія и жизнь человѣка, существуя во времени и пространствѣ, каждая и вмѣстѣ связуются въ единое нераздѣльное цѣлое, гдѣ настоящее тѣсно связано съ прошедшимъ и обуславливаетъ собою будущее. Понятно отсюда, что всякое слово, имѣющее своимъ предметомъ идею завѣта Бога съ человѣкомъ, даже въ извѣстный, историческій моментъ ея существованія и проявленія, получаетъ для насъ не теоретическое только значеніе, а и нравственно-практическое, какъ слово, такъ или иначе разъясняющее и нормирующее наше жизнеповеденіе. Съ этой-то точки зрѣнія и сочиненіе г. Поснова пріобрѣтаетъ двойной интересъ, двойную цѣнность — какъ научная работа въ спеціальному значеніи этого слова и какъ произведеніе, имѣющее въ виду существенную нравственную потребность человѣческаго духа въ извѣстный моментъ его исторической жизнедѣятельности. Съ полнымъ удовольствіемъ можно сказать, что сочиненіе М. Е. Поснова дѣйствительно и заслуживаетъ особеннаго вниманія за свои достоинства. Авторъ сдѣлалъ цѣнный вкладъ въ русскую библейско-богословскую литературу.

Соотвѣтственно поставленной темѣ авторъ, послѣ указанія на важность предмета изслѣдованія, разбора иностранной и русской литературы о немъ, опредѣленія самаго понятія „завѣтъ“ и выясненія плана сочиненія („Введеніе“, стр. 1—24), рассматриваетъ завѣтъ Бога съ израильскимъ народомъ въ генетической связи съ исторіей этого народа до- и послѣсинайскаго законодательства, а также съ исторіей досинайскихъ завѣтовъ Бога съ человѣкомъ.

Синайскому завѣту — жизненному импульсу ветхозавѣтной исторіи израильскаго народа — предшествовали четыре, такъ сказать, подготовительныхъ завѣта, завершеніемъ которыхъ явился синайскій: 1) вѣчный завѣтъ Бога съ Адамомъ, какъ первозданнымъ человѣкомъ; 2) временный или „ветхій“ завѣтъ Бога съ Адамомъ по его паденіи (часть первая, теоретическая, глава 1-я); 3) завѣтъ съ Ноемъ (глава 2-я) и 4) съ Авраамомъ (глава 3-я). Вѣчный завѣтъ Бога съ человѣкомъ, заключенный въ раю тотчасъ по сотвореніи человѣка, состоялъ „въ опредѣленіи цѣли жизни человѣка примѣнительно къ тѣмъ духовнымъ силамъ и способностямъ, которыми былъ надѣленъ человѣкъ при созданіи его“ — въ прославленіи и восхваленіи Бога (сравн. Сирах. XVII, 9—10). Достиженіе этой цѣли, единственно истинной, а потому вѣчной и неизмѣнной, обуславливалось „свободой“ человѣка съ возможностью и слѣдованія и уклоненія отъ предпоставленной цѣли. А такъ какъ первозданный человѣкъ „метафизическую возможность уклоненія отъ своей цѣли, отъ завѣта съ Богомъ, перевелъ въ реальную, хотя и очень печальную дѣйствительность преслушанія воли Божіей“, то Господь, вѣрный и неизмѣнный Себѣ, заключилъ съ человѣкомъ временный, или „ветхій“, завѣтъ, который служитъ „реальнымъ опредѣленіемъ жизни человѣка, какъ она должна была сложиться послѣ паденія его“ при руководствѣ обѣтованія о Сѣмени жены (Бытія III, 15). Въ отношеніи и къ этому завѣту человѣкъ проявилъ себя двояко, почему жизнь допотопнаго человѣка распадается на два нравственно неодинаковыхъ теченія, пока послѣднія не сливаются, не смѣшиваются до полной утраты памяти о Богѣ, подавленной господствомъ грубой и низкой чувственности. Тогда, послѣ потопа, Господь заключаетъ съ Ноемъ новый завѣтъ, которымъ обѣщается сохранность и цѣлость мірового порядка, внесеніе въ жизнь людей права и законности, а черезъ соотношеніе съ пророчествомъ Ноя о судьбѣ своихъ сыновей, имъ опредѣляются и носители обѣтованія о спасеніи, число которыхъ ограничивается потомствомъ Сима, такъ какъ *Иегова — Богъ спасенія* — будетъ достояніемъ лишь Сима: спасеніе для другихъ племенъ возможно только чрезъ Сима.

Вавилонское столпотвореніе обнаружило въ человѣчествѣ извѣстную степень культурности, духовнаго улучшенія, но вмѣстѣ съ тѣмъ показало въ человѣкѣ и желаніе жить своими лишь силами, спастись собственными средствами. Не отказываясь отъ спасенія, человѣчество въ несравненномъ своемъ большинствѣ отказалось хранить самое *божественное* обѣтованіе о спасеніи и возмнило, что можетъ итти

своимъ, а не Божимъ путемъ. Вотъ почему Господь, попустивши народамъ ходить своими путями (Дѣян. XIV, 16), избираетъ такихъ хранителей обѣтованія Своего, которые бы это сохраненіе имѣли своей жизненной задачей, воспитываемые для этого подъ *особымъ* божественнымъ руководствомъ.

Призывается и избирается Авраамъ, съ которымъ Богъ заключаетъ завѣтъ, обѣщая сдѣлать его 1) родоначальникомъ великаго народа и 2) посредникомъ въ спасеніи всѣхъ людей. „Вся цѣль патриархальной исторіи сводится къ тому, чтобы приготовить достойныхъ родоначальниковъ великаго будущаго народа“. Съ достиженіемъ послѣдней, Господь вступаетъ на г. Синаѣ въ завѣтъ со всѣмъ израильскимъ народомъ, каковой завѣтъ и является завершеніемъ предшествующихъ завѣтовъ (*часть первая, теоретическая, глава 4-я*). При естественной связи и сходствѣ съ послѣдними синайскій завѣтъ имѣетъ несомнѣнное *самостоятельное* значеніе: израильскій народъ, какъ „лучшій въ ветхомъ завѣтѣ“, призывается Господомъ, чтобы быть *народомъ Божиимъ* въ полномъ значеніи этого слова и основать на землѣ *царство Божіе*. Эта особенность, исключительность израильскаго народа опредѣлялась частицею тремя задачами, возложенными на него Самимъ Богомъ, „создавшимъ“ Себѣ изъ среды всѣхъ народовъ „избранный“ народъ для великихъ плановъ спасенія: 1) быть народомъ Божиимъ не только по идеѣ и вѣшнему осуществленію, но въ будущемъ несомнѣнномъ и по фактическому осуществленію; 2) хранить обѣтованіе о спасеніи и приготовить изъ себя среду для явленія Іисуса Христа и почву для воспріятія Его ученія, и 3) возвѣстять о грядущемъ спасеніи и царствѣ Божіемъ языческимъ народамъ. „Первая изъ этихъ задачъ собственно обуславливаетъ собою завѣтъ Бога съ Израилемъ, какъ цѣлымъ народомъ. Вторая задача перешла на Израиля отъ его предковъ; но она же обуславливала собою и фактическое состояніе народа, выдѣленіе его изъ другихъ народовъ для основанія на землѣ царства Божія. Третья задача вытекала изъ самаго существа дѣла и была связана съ первыми обѣими задачами, какъ слѣдствіе съ причиной“.

Для исполненія этихъ задачъ израильскій народъ получаетъ и соотвѣтствующее вѣшнее устройство — *теократическое* (глава 5-я). Израиль есть сынъ Іеговы; слѣдовательно, Іегова есть его Отецъ въ смыслѣ, конечно, духовномъ, *нравственномъ*, — въ смыслѣ особой любви, внутренняго общенія между Іеговою и Израилемъ. Израильскій народъ — царство священниковъ, народъ святой“ (Исх. XIX, 5—6);

слѣдовательно, Самъ только Іегова и есть и можетъ быть его Царемъ „въ собственномъ смыслѣ этого слова, значить *въ особенномъ* смыслѣ, нежели надъ другими народами“. Онъ принимаетъ на Себя права и обязанности надъ народомъ, которыя Онъ у другихъ народовъ предоставляетъ земнымъ царямъ. Іеговъ, какъ Царю Израиля, принадлежитъ верховное господство надъ нимъ и законодательство въ немъ. На Немъ же лежитъ забота о внутреннемъ благоустройствѣ народа и о внѣшней жизни его. Это и есть богоправленіе („теократія“), которое началось у Израиля со времени синайскаго законодательства. Сдѣлавшись Царемъ народа, Іегова не перестаетъ быть и Богомъ его, такъ что для Израиля совмѣщались въ лицѣ Іеговы и Царь и Господь, а потому не было строгаго разграниченія между сферами жизни религіозной и гражданской, между религіозными заповѣдями и гражданскими законами. Самъ же Іегова — Царь и Господь далъ Израилю всѣ законы, которыми опредѣлялась вся жизнь народа Божія не только религіозная, но и гражданская, общественная, семейная и частная — личная. Но „само собою разумѣется, Іегова Самъ *непосредственно* не могъ управлять всею жизнью народа Своего. Поэтому избираетъ изъ среды народа органовъ Своей власти и чрезъ нихъ осуществляетъ Свой планы и законы. Соответственно сторонамъ жизни и цѣлямъ призванія народа такихъ органовъ потребовалось три: 1) *священникъ во главѣ съ первосвященникомъ*, который бы чрезъ постоянныя жертвы, молитвы и наученія поддерживалъ непрерывное общеніе „святого народа“, „царства священниковъ“ съ Іеговою; 2) *судія или царь*, который долженъ былъ наблюдать, чтобы политическая, общественная и частная жизнь народа соответствовала нормѣ закона Божія, и 3) *пророкъ*, который бы, будучи толкователемъ теократическаго строя въ жизни народа, „параллельно исторіи, при помощи ея типовъ положительныхъ и отрицательныхъ, при посредствѣ ея явленій, лицъ и вещей, постепенно приподнималъ завѣсу (съ) грядущаго спасенія и такимъ образомъ все яснѣе и яснѣе представлялъ его восхищенному взору Израиля“, а также исправлялъ бы уклоненія жизни отъ нормы и направлялъ къ великимъ цѣлямъ.

На основаніи такихъ теократическихъ началъ должна была устраиваться и историческая жизнь израильскаго народа. И дѣйствительно, при всѣхъ печальныхъ, грубыхъ, тяжкихъ и частыхъ уклоненіяхъ народа отъ данной ему при Синаѣ нормы жизни, можно съ несомнѣнностью сказать, что израильскій народъ мало-по-малу воспитался въ мысли, что Іегова — Богъ Израилевъ въ особеннѣй-

шемъ смыслѣ — по избранію, укрѣпился въ вѣрѣ въ силу и непреложность обѣтованій Божіихъ (*часть вторая, историческая; эпоха 1-я, глава 1-я. Времена Моисея и Иисуса Навина*); перерабатывалъ и усвоилъ въ свою духовную собственность религіозны начала жизни (*тамъ же, глава 2-я. Времена судей*), — если не всегда самъ, то при помощи лучшихъ своихъ царей (*глава 3-я. Времена первыхъ трехъ еврейскихъ царей*), пророковъ (*стадія II, главы 1-я, 2-я, 3-я, эпоха II*), — дѣятелей и писателей. Въ началѣ своей исторіи израильскій народъ, за рѣдкими исключеніями, грубо смотрѣлъ на свой завѣтъ съ Іеговою и на Самого Іегову, быть можетъ, видя въ Немъ только національнаго бога. Но дѣятельность пророковъ просвѣтила его на этотъ счетъ, особенно дѣятельность пророковъ-писателей, которые съ особенной энергіей выяснили глубокую, внутреннюю связь народа съ Богомъ — Іеговою и необходимость нравственнаго отношенія къ завѣту съ Богомъ и сердечнаго служенія своему Іеговѣ. Плоды пророческой дѣятельности таковы: послѣ плѣна народъ всѣ свои силы посвящаетъ на изученіе закона Іеговы, дорожить каждымъ Его словомъ, даже буквой. Къ сожалѣнію, здѣсь были допущены колоссальныя заблужденія; и народъ израильскій, исполнивши возложенныя на него синайскимъ завѣтомъ задачи, самъ однако погибъ, не признавши въ большинствѣ своихъ членовъ мессіанскаго достоинства и значенія Иисуса Христа. Одно утѣшеніе, что исторія израильскаго народа не кончилась: „ожесточеніе произошло во Израилѣ отчасти, до времени, пока войдетъ полное число язычниковъ, и такъ весь Израиль спасется“ (Римл. XI, 25—27).

Вотъ въ главныхъ чертахъ содержаніе сочиненія г. Поснова, раздѣляющагося на двѣ неравныя части: 1) теоретическую (27—76 стран.), въ которой излагаются сущность синайскаго завѣта въ его отношеніи къ предшествующимъ завѣтамъ, задачи, которыя были возложены на еврейскій народъ въ силу этого завѣта, и отношенія, которыя устанавливались чрезъ этотъ завѣтъ между Богомъ и израильскимъ народомъ, и 2) историческую (78—197 стран.), въ которой представлена жизнь израильскаго народа подъ завѣтомъ, заключеннымъ съ Богомъ. Авторъ прекрасно, полно и обстоятельно освѣдомленъ въ иностранной и отечественной литературѣ по предмету своего изслѣдованія, о чемъ свидѣлствуется его приложение научныхъ примѣчаній въ 95 стран. (1—95). Свои положенія авторъ почти вездѣ излагаетъ ясно, точно, опредѣленно и кратко. Въ аргументаціи мыслей видна способность сильнаго и тонкаго анализа, что особенно проявляется, когда авторъ опредѣляетъ

библейско-богословское, заветное значеніе ученія пророковъ-писателей (132—166 стран.). Правда, трудность и обширность предмета изслѣдованія, не имѣющаго къ тому же для себя специальныхъ руководствъ и такимъ образомъ предоставляющаго автора „съ Библией въ рукахъ“ самому себѣ, не устранила нѣкоторыхъ положеній сомнительнаго научнаго достоинства; напр., на стран. 45 мнѣніе о патриархахъ — Авраамѣ, какъ типѣ „безграничной и непоколебимой вѣры въ Бога“; Исаакѣ, какъ типѣ „кроткой надежды“; Иаковѣ — отцѣ всепрощающей любви; или на стран. 56—57 — о безусловномъ призваніи Израиля; или на стран. 126 — объ одобрительномъ или какъ бы поощряющемъ отношеніи пророковъ къ революціи, произведенной Иуемъ въ обоихъ царствахъ еврейскаго народа. Но такіе недочеты вполнѣ извинительны; если имѣтъ въ виду указанныя неблагопріятныя условія работы авторской и вполнѣ покрываются безспорными и несомнѣнными достоинствами названнаго труда. Особенно цѣннымъ качествомъ сочиненія слѣдуетъ признать его положительную конструкцію: авторъ не загромождаетъ своего пути критикой отрицательныхъ или невѣрныхъ теорій, — эту, по его словамъ, „черновую“ работу онъ производитъ въ научныхъ примѣчаніяхъ и только раза два въ текстѣ. Отъ этого получается стройность изложенія и интересъ чтенія.

Въ заключеніе не можемъ не пожелать вмѣстѣ съ почтеннымъ авторомъ, чтобы его произведеніе сдѣлалось пособіемъ для воспитанниковъ семинарій при изученіи библейской исторіи, ибо это — прекрасное пособіе. Но хорошо было бы, если бы авторъ для этой цѣли нѣсколько „упрестилъ“ свое сочиненіе и расширилъ его фактическую сторону: въ послѣднемъ видѣ оно могло бы быть очень и очень полезнымъ пособіемъ и для учащихся въ светскихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ, которые также нуждаются въ руководствахъ по богословско-философскому изученію библейской исторіи, но, къ сожалѣнію, по своему общему развитію не легко могутъ пользоваться такими, какъ цѣнное само по себѣ произведеніе М. Е. Поснова...

Свящ. І. Артинскій.

Въ странѣ священныхъ воспоминаній. Издано подъ редакціею епископа *Арсенія*. Изданіе иллюстрированное, съ 60 рисунками, 1—503 стран. Цѣна 2 руб., съ пересылкой 2 руб. 50 коп.

Святая Земля... Страна священныхъ спасительныхъ воспоминаній... Кто изъ христіанъ не думалъ о ней? Кто не уносился туда мыслію

свою?... Тамъ колыбель религіи нашей, тамъ страна чудесъ и откровеній, тамъ страна друзей Божіихъ!... Авраамъ, Исаакъ, Іаковъ, Самуиль, Давидъ, Соломонъ, Исаія, Іеремія... — всѣ эти, столь дорогія и столь славныя лица, родоначальники религіи нашей, тамъ жили. Оттуда въ теченіе всей ветхозавѣтной исторіи исходилъ свѣтъ, просвѣщавшій народы; отсюда возсіяло напоследокъ дней Солнце Правды, Единородный Сынъ Божій. Радостно трепещетъ сердце при воспоминаніи объ этой дорогой странѣ, и невольно устремляется туда душа: тамъ она ищетъ поддержки и оживленія своего религіознаго чувства, лучшихъ своихъ идеаловъ и стремленій.

Вотъ почему завѣтнымъ желаніемъ многихъ благочестивыхъ христіанъ было посѣтить эту страну, хоть разъ взглянуть на святыя мѣста, освященные обитаніемъ въ нихъ Сына Божія, съ любовію облобызать ихъ, помолиться подъ тѣмъ небомъ, къ которому Онъ возводилъ Свои очи, облить слезами покаянія то страшное лобное мѣсто, гдѣ Онъ, Единородный Сынъ Божій, былъ распятъ за наши грѣхи, припасть грѣшными устами къ животворящему гробу, гдѣ было положено тѣло Его... Незабвенными до конца жизни будутъ эти минуты: онѣ дадутъ столько неизгладимыхъ впечатлѣній душѣ христіанина!

Немного однакоже такихъ счастливыхъ, которымъ самолично удается посѣтить Святую Землю... Большинству суждено ограничиваться только благочестивыми желаніями. Понятно, съ какою любовію читаются такими лицами всякія описанія паломническихъ путешествій въ Святую Землю: всякій звукъ, всякая вѣсть съ далекой родины духовной такъ пріятны сердцу, такъ отрадны душѣ христіанина! Останавливая вниманіе читателей на изданной епископомъ Арсеніемъ книгѣ, мы не сомнѣваемся, что она будетъ встрѣчена и прочтена ими съ несомнѣннымъ удовольствіемъ и пользою духовной не только потому, что представляетъ собой именно такую вѣсть съ далекой родины духовной, но и потому, что эта вѣсть принесена отсюда благочестивыми и просвѣщенными путешественниками.

Это было довольно оригинальное путешествіе. Оно составилось подъ главенствомъ преосвященнаго ректора Московской духовной академіи, епископа Арсенія, изъ двухъ профессоровъ и десяти студентовъ той же академіи, нѣсколькихъ монаховъ лавры и свѣтскихъ лицъ. „Тутъ были представители чуть ли не всѣхъ положеній: владыка и послушникъ, докторъ богословія и докторъ медицины, монахъ и священникъ, миссіонеръ и немиссіонеръ, просвѣщенные люди и

люди простые, некнижные, чтецы и пѣвцы“. Планъ ихъ путешествія былъ довольно широкъ: отправившись изъ Одессы 4-го іюня, паломники посѣтили Константинополь и въ теченіе почти недѣли осматривали его достопримѣчательности; изъ Константинополя они отправились на Аѳонъ, гдѣ также пробыли недѣлю и отсюда, наконецъ, отплыли въ Палестину. Здѣсь они посѣтили Іерусалимъ, Виолсемъ, Іерихонъ, были у Мертваго моря, на Іорданѣ, въ Хейронѣ, у Мамврійскаго дуба, въ Сихемѣ, Самаріи, Назаретѣ, на Ѡаворѣ, въ Тиверіадѣ, въ Канѣ Галилейской...

Не упуская изъ виду научныхъ цѣлей своего путешествія, паломники всюду съ любовію истинныхъ христіанъ удовлетворяли свои религиозныя потребности. Не посѣщали они ни одной почти святыни безъ того, чтобы единодушно не помолиться предъ ней, не пропѣть какого-либо религиознаго пѣснопѣнія. Много торжественно-поучительныхъ и умилительныхъ минутъ, полныхъ глубокаго религиознаго одушевленія, было ихъ въ путешествіи! Вотъ они у дуба Мамврійскаго, этого библейскаго великана подъ вѣтвями котораго почти 4000 лѣтъ тому назадъ патриарху Аврааму въ видѣ трехъ странниковъ явился Самъ Богъ... „Послѣ того какъ иконы были прилажены къ сучьямъ дуба, казалось необыкновенно торжественное по своей простотѣ и въ то же время необычайной обстановкѣ и рѣдкое по составу богомольцевъ богослуженіе. Всѣ присутствующіе — преосвященный ректоръ, профессора, студенты и прочіе спутники составили хоръ, стройное и воодушевленное пѣніе котораго далеко разносилось по окрестности среди нѣмой тишины ночи. И нельзя было не воодушевиться среди такой необычайной обстановки. Богослуженіе совершалось въ величественномъ храмѣ, куполомъ котораго было разстилавшееся надъ головами глубокое, темно-синее небо, поломъ — земля, освященная нѣкогда присутвіемъ Святой Троицы и истоптанная ногами праотцевъ; лампы замѣняли трепетно мерцавшія въ темно-синей глубинѣ далекаго неба звѣзды; окружающая, убаюканная ночью, природа въ нѣмомъ благоговѣніи, казалось, прислушивалась къ славословію Творца и принимала участіе въ богослуженіи“ (стр. 291). Вотъ они на берегу Іордана поютъ молебенъ. „Необычайное рѣдкое по своей обстановкѣ служеніе было дѣйствительно очень торжественно и умилительно. Съ берега священной рѣки въ синюю даль безоблачнаго неба стройно неслись звуки церковнаго пѣснопѣнія: „Во Іорданѣ“..., получавшаго особенно глубокой смыслъ при данной обстановкѣ... Кругомъ ни звука ни движенія. Рѣка

весело плескалась о берегъ, а золотые отвѣсные лучи солнца какъ-то особенно радостно играли въ глубокихъ водахъ ея и блестяли на ризахъ священнослужителей и митрѣ архіерея (стр. 272). И много такихъ минутъ было во все продолженіе путешествія! Последнее, благодаря одушевлявшему паломниковъ горячему религіозному чувству, приобрѣтало характеръ непрестанной религіозной процессіи.

Изданная преосвященнымъ Арсеніемъ книга является воспроизведеніемъ пережитого и пережитого паломниками въ ихъ единодушномъ кружкѣ. Она полна ихъ живыми впечатлѣніями, вынесенными изъ продолжительнаго путешествія, и впечатлѣнія эти невольно передаются читателю. Съ чувствомъ самаго живого интереса слѣдитъ онъ за каждымъ днемъ, который провели путешественники въ далекой странѣ... Онъ какъ бы путешествуетъ вмѣстѣ съ ними и переживаетъ то, что переживали они, ходя по той землѣ, на которую ступали ноги божественнаго Учителя, созерцая то небо, къ которому обращались Его очи...

Авторитетъ преосвященнаго ректора академіи, редактора книги, и ея авторовъ (книга составлена студентами Румянцовымъ, Войцѣховичемъ, Сѣнцовымъ и Никольскимъ) вполне ручается за ея достоинства. Книга издана изящно и опрятно, со множествомъ фотографическихъ снимковъ, большинство которыхъ сдѣлано самими же паломниками. Единственнымъ развѣ недостаткомъ книги можно считать ея большой объемъ... Дѣло въ томъ, что хотя составители и называютъ свою книгу только воспроизведеніемъ „пережитого и пережитого“ ими (стр. 5), но нельзя не видѣть, что она въ значительной степени представляетъ не просто записку ихъ непосредственныхъ чувствованій и впечатлѣній, а и продуктъ старательной послѣдующей обработки, послѣдующихъ справокъ. Авторы не упускаютъ, можно сказать, ни одного посѣщеннаго ими мѣста, чтобы не подѣлиться съ читателемъ свѣдѣніями объ его исторіи и настоящемъ состояніи. Такъ, читатели узнаютъ въ подробностяхъ историческую судьбу многочисленныхъ памятниковъ Константинополя, святынь Аѳона, Палестины, читаютъ точныя и подробныя описанія всѣхъ болѣе или менѣе замѣчательныхъ церквей Константинополя и Аѳона, статистическія данныя разныхъ учреждений...

Конечно, все это существенно важно и интересно, но въ нѣкоторыхъ случаяхъ можетъ быть утомительно. Намъ думается, было бы лучше, если бы авторы выдѣлили эти научныя, имѣющія специальный интересъ, свѣдѣнія и сдѣлали ихъ предметомъ другого

сочиненія, которое имѣло бы специальную, научную задачу, напри-
мѣръ обстоятельно познакомить интересующихся съ настоящимъ
состояніемъ Востока въ томъ или другомъ отношеніи, съ исторіей
его святынь и т. п. Тогда настоящая ихъ книга выигрывала бы
въ живости и общедоступности. Отмѣчая это, единственное и при-
томъ случайное, не для всякаго замѣтное неудобство въ книгѣ,
мы все-таки рекомендуемъ ее внимательному читателю, въ полной
увѣренности, что она доставитъ много минутъ религіознаго вооду-
шевленія и возбужденія...

О святыхъ таинствахъ церковныхъ. (По поводу новой
о нихъ жи.) *Андрея Владимірова.* Казань 1902 года.
Цѣна 20 коп. 72 стр.

Прискорбное сужденіе о святыхъ таинствахъ извѣстнаго отрица-
теля церковныхъ установленій, назвавшаго таинства' неразумнымъ
колдовствомъ, не могло не вызвать горячаго отпора со стороны
вѣрныхъ сыновъ православной Церкви. Надежнѣйшимъ способомъ
борьбы съ этою мыслию должно было явиться положительное вы-
ясненіе значенія таинствъ въ жизни христіанина. Оскорбительное
мнѣніе должно обнаружить свою несостоятельность, если предста-
вить съ полною ясностію, что въ отличіе отъ колдовства, въ кото-
ромъ нѣтъ никакого нравственнаго смысла, *святыя таинства*
имѣютъ великое нравственное значеніе, „какъ средства для борьбы
со всякимъ зломъ“.

Именно это положеніе и лежитъ въ основѣ публичныхъ чтеній
г. Владимірова о таинствахъ церковныхъ. Отвергать св. таинства,
въ которыхъ подается человѣку благодатная помощь для борьбы
съ грѣхомъ, можетъ только человѣкъ, не признающій поврежден-
ности человѣческой природы или забывшій о своей немощи и счи-
тающій себя вполне способнымъ одними своими собственными силами
побѣждать зло. Въ такомъ-то состояніи и находится, повидимому,
гр. Толстой, самоувѣренно заявляющій на закатѣ своей жизни, что
онъ спокойно и радостно живетъ, спокойно и радостно прибли-
жается къ смерти.

„Вотъ подлинно психологическая загадка“, восклицаетъ г. Вла-
диміровъ: „слыхалъ ли кто о такомъ спокойствіи и радости? гдѣ же
на землѣ эти блага?“ (стр. 5). „Чтобы спокойно и радостно жить...,
необходима нѣкоторая крупная атрофія нравственнаго чувства, по-
ниженіе въ себѣ нравственныхъ требованій“ (54 стр.).

Дѣйствительно, полное душевное спокойствіе не легко совмѣстимо съ яснымъ сознаніемъ нравственнаго идеала и окружающаго зла. Этотъ идеаль таѣь безконечно высокъ. Нужно любить своего ближняго, какъ самого себя, любить даже врага своего. „Это, несомнѣнно, выше природы человѣка, виѣь человѣческихъ силъ“ (стр. 58). „Какъ бы онъ ни напрягалъ естественныхъ своихъ силъ, онъ о себѣ и своихъ интересахъ никогда не забудетъ и въ лучшемъ случаѣ достигнетъ „спокойствія и радости“ въ забвеніи о нуждахъ ближняго“ (стр. 7).

Только Церковь можетъ доставить человѣку *нѣкоторое* душевное успокоеніе, не сопровождающееся пониженіемъ нравственнаго идеала. Она внушаетъ ему надежду на укрѣпленіе его силъ божественною благодатію, сообщаемою въ таинствахъ.

Дары благодати многообразны. Одинаковъ въ основѣ, но не тождественъ совершенно смыслъ каждаго таинства. Св. „крещеніе — это поднятіе человѣкомъ надъ собою... своего, таѣь сказать, жизненнаго знамени — знаменія креста“ (стр. 6). Въ крещеніи человѣкъ ставитъ предъ собою свой нравственный идеаль — „забвеніе себя“ и даетъ обѣтъ „подвергнуть себя постоянному мученію въ пользу ближняго..., быть постояннымъ мученикомъ“ (стр. 7), по примѣру Спасителя, пострадавшаго на крестѣ. Таѣь какъ исполнить такой обѣтъ ему невозможно однѣми своими силами, то онъ долженъ искать поддержки „въ обществѣ ему подобныхъ спасающихся, т.-е. ищущихъ нравственной чистоты“. Это общество и есть Церковь. Она принимаетъ крещающагося въ число своихъ членовъ, общаясь помогать ему, считать его своимъ, а не чужимъ. „Это принятіе она и *запечатлѣваетъ* таинствомъ мвропомазыванія, сообщающимъ воспринимаемому одинаковые со всѣми членами благодатные дары: устанавливается, такимъ образомъ, таинственное духовное родство между отдѣльнымъ добрымъ человѣкомъ и Церковью — обществомъ добрыхъ людей“ (стр. 14). Если въ послѣдствіи новопринятый членъ Церкви будетъ тяжко грѣшнить и этимъ выступить изъ церковнаго общенія, то св. Церковь предлагаетъ ему средство снова войти въ общеніе съ нею. Это средство — покаяніе. „Таинство покаянія есть по своему церковному значенію возстановленіе члена Церкви, удалившагося отъ нея чрезъ свой грѣхъ, въ его церковныхъ правахъ — вторичное принятіе его въ церковное общество святыхъ, обновленіе его душевныхъ силъ“ (стр. 22). Этимъ совершается актъ любви Церкви къ грѣшному человѣку. Онъ усиливается еще введеніемъ покаявшагося въ особенно близкое общеніе

со Христомъ въ таинствѣ Евхаристіи. Въ этомъ таинствѣ вѣрующіе сближаются между собою до степени полного единенія въ лицѣ своего Главы — Иисуса Христа. Въ нихъ какъ бы вливается жизнь Христова, и они сознаютъ, что въ нихъ „должны быть тѣ же чувствованія, какъ въ Иисусѣ Христѣ“ (стр. 26).

Въ такомъ же родѣ идетъ изложеніе у г. Владимірова значенія таинствъ елеосвященія, брака и священства. Онъ всячески старается — и безуспѣшно — выяснитъ *положительно* ихъ высокой нравственный смыслъ. Иногда, впрочемъ, ему приходится обращаться и къ противоположному методу. Онъ приводитъ отрицательныя мнѣнія о таинствахъ и старается показать ихъ внутреннюю несостоятельность. Дѣлаетъ это онъ очень искусно. Такъ, напр., противъ мысли, что надежда на прощеніе грѣховъ на исповѣди можетъ поощрять человѣка ко грѣху, онъ весьма удачно приводитъ описаніе мученій совѣсти Раскольникова (изъ романа Достоевскаго), приведшихъ къ публичному покаянію въ преступленіи, и спрашиваетъ читателей: неужели Раскольниковъ каялся въ преступленіи, въ которомъ уличить его не могли, для того, чтобы потомъ ему легче было еще грѣшнить?

Жаль, что въ полемическихъ мѣстахъ своихъ чтеній авторъ иногда слишкомъ увлекается и допускаетъ довольно рискованныя выраженія. Не слишкомъ ли сильно сказано у него въ бесѣдѣ о бракѣ: „*Естественень* для естественнаго человѣка *блудь*, животное удовлетвореніе похоти, *но не бракъ*“ (стр. 34). Неужели въ самомъ дѣлѣ для человѣка *нестественно*, ненормально сожитіе, наблюдаемое, однако, и у нехристіанъ, въ которомъ не исключительно одна лишь похоть, но и духовное общеніе, заботы о дѣтяхъ, обмѣнъ мыслей и чувствъ? Попадаются у автора, впрочемъ, не часто, довольно рѣзкія выраженія и о томъ лицѣ, заблужденіе котораго послужило поводомъ къ его разсужденіямъ. Мы полагаемъ, что апологету нужно бы тщательно воздерживаться отъ всякаго, сколько-нибудь, рѣзкаго слова. Это — лучшее средство привлечь симпатіи свѣтскихъ лицъ.

Брошюра разсчитана, несомнѣнно, на образованныхъ свѣтскихъ читателей. Зная не совсѣмъ достаточный уровень ихъ знакомства съ богословскими понятіями, мы не рѣшимся сказать, что они прочтутъ ее безъ всякаго напряженія мысли. Однако, можемъ отмѣтить, что она все же не принадлежитъ къ числу слишкомъ трудныхъ для пониманія *ученыхъ* трактатовъ. Авторъ разсуждаетъ не какъ ученый специалистъ-богословъ, а какъ христіанинъ, вдумчиво от-

носящийся къ тому, чего требуетъ отъ него православная Церковь. У него замѣтны похвальные старанія избѣгать академической сухости изложенія. Онъ заботится о живости рѣчи. Если же онъ и не достигъ вполне прозрачной ясности изложенія, то извиненіемъ *отчасти* можетъ служить глубина предмета его разсужденій.

И. Б.

НОВЫЯ КНИГИ.

Барсуковъ, Ив., Памяти Діонисія, еп. Якутскаго и Вилюйскаго. Ц. 1 р.
 Благоправовъ, Евг., Плънь Вавилонскій и значеніе его въ исторіи іудеевъ. Москва 1902 г.

Вѣланъ, І., прот., Краткая Библейская хрестоматія на славянскомъ языкѣ съ церковно-славянской азбукой. С.-Пб. Ц. 50 к.

Вигуру, Ф., Руководство къ чтенію и изученію Библии. Общедоступный и изложенный въ связи съ новѣйшими научными изысканіями курсъ свящ. Писанія Ветхаго Завета. Съ иллюстраціями по памятникамъ и видамъ библейскихъ мѣстностей. Переводъ съ дополнительныхъ примѣчаніями по лучшимъ иностраннымъ комментаріямъ свящ. В. В. Воронцова. Выпускъ пятый (стр. 849—1016) 2-го тома. Москва 1902 г. Ц. 1 р.

Елеонскій, Ф., проф., По поводу 150 лѣтія Елизаветинской Библии. О новомъ пересмотрѣ славянскаго перевода Библии. С.-Пб. 1902 г. Ц. 60 к.

Заозерскій, Н. А., проф., На чѣмъ основывается юрисдикція въ брачныхъ дѣлахъ. Сергіевъ посадъ 1902 г. Ц. 75 к.

Николевскій, Н., Значеніе вѣры въ личное безсмертіе для нравственной жизни. Воронежъ 1902 г. 35 стр.

А. С., свящ., Сборникъ проповѣдей учительскаго и мѣстнослужбенаго содержанія (1883—1901 гг.). С.-Пб. 1902 г. Ц. 75 к.

Филевскій, І. І., свящ., Ученіе православной Церкви о свящ. Преданіи. Апологетическое изслѣдованіе. Харьковъ 1902 г. Ц. 3 р.

Хитровъ, М. І., прот., Голосъ пастырскаго сердца. Сборникъ поученій и статей. Свято-Троицкая лавра 1902 г. Ц. 1 р.

Янышевъ, І. Л., прот., Новыя официальныя и другія данныя для сужденія о вѣрѣ старокатоликовъ. С.-Пб. 1902 г.

Шумовъ, П. С., прот., Для чтенія въ храмѣ, въ семьѣ и въ школѣ. Уроки изъ жизни святыхъ. 70 бесѣдъ. Выпускъ восьмой. Москва 1902 г. Ц. 60 к.



ОТКРЫТА ПОДПИСКА
на духовный богословско-апологетический журналъ

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

на 1903 годъ — пятый годъ изданія.

Журналъ имѣеть своею задачею отвѣчать на запросы религиозной мысли и духовной жизни современнаго общества въ противодѣйствіе рационализму и невѣрію.

Въ первомъ, **научно-богословскомъ** отдѣлѣ его помѣщаются статьи, служащія къ разъясненію въ строго-православномъ духѣ преимущественно такихъ богословскихъ (въ широкомъ смыслѣ слова) вопросовъ, которые подвергаются несогласнымъ съ ученіемъ православной Церкви толкованіямъ въ современной жизни и мнимо-либеральной печати; здѣсь, между прочимъ, печатаются статьи и по естественно-научной апологетикѣ. Утверждаясь на св. Писаніи и св. преданіи и въ то же время стремясь къ научной обоснованности, статьи этого отдѣла предлагаются въ общедоступномъ изложеніи.

Второй отдѣлъ — **церковно-общественный**, посвящается обзорнѣю выдающихся явленій церковной жизни современнаго общества. Въ немъ отмѣчаются и, по мѣрѣ нужды, обсуждаются на ряду съ типами и фактами положительнаго характера и встрѣчающіяся въ жизни отклоненія отъ устоевъ церковности, преимущественно засвидѣтельствованныя печатнымъ словомъ; въ число вопросовъ церковной жизни, подлежащихъ обсужденію, мы включаемъ и вопросъ о воспитаніи современнаго юношества въ духѣ православной вѣры.

Духовную библиографію, имѣющую предметомъ своимъ вновь выходящія книги, а съ 1903 года и журнальныя статьи богословско-апологетическаго, нравственно-назидательнаго и учебнаго содержанія, съ наступающаго года считаемъ полезнымъ выдѣлить въ особый — **библиографическій** — отдѣлъ.

Для болѣе нагляднаго представленія о содержаніи и характерѣ журнала позволяемъ себѣ указать на то, что въ немъ печатаются, между прочимъ, публичныя богословскія чтенія для свѣтскаго образованнаго общества изъ круга ведущихся въ Москвѣ и въ другихъ городахъ,

и рефераты, читаемые въ „Отдѣленіи Педагогическаго Общества при Московскомъ университетѣ по вопросамъ религіозно-нравственнаго образования“, — назовемъ также и важнѣйшія изъ статей журнала за 1902 годъ. Въ *первомъ* отдѣлѣ: „Философія евангельской исторіи“, „Христіанское ученіе о Богѣ личномъ и тріединомъ (противъ гр. Л. Толстого)“, „Христіанство и патриотизмъ (по поводу ученія Толстого)“, „О правѣ церковнаго отлученія и анаѳематствованія“, „Старокатолицизмъ и православіе“, „Современныя понятія о чести и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія“, „Изобразительныя искусства и свв. отцы“, „Библейская гигиѣна и макробиотика“; во *второмъ* отдѣлѣ: „Завѣты пресвящ. Амвросія, архіеп. Харьковскаго, современному обществу“, „Исторія и развитіе русской культуры (по поводу очерковъ г. Милюкова)“, „Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Толстого и ихъ психологическій генезисъ“, „Великая Церковь и гора св. Аѳонъ“, „Поездка въ Ченстоховъ“, „У преп. Тихона Калужскаго“, „Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду престоющей реформы средней школы“, „Педагогическія воззрѣнія Рачинскаго и Пирогова“ и до 50 библиографическихъ отчетовъ.

Ученымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ журналъ **одобренъ** для приобрѣтенія въ фундаментальныя и ученическія бібліотеки духовныхъ семинарій

Учебнымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ **одобренъ** для приобрѣтенія въ фундаментальныя бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній. Многими епархіальными преосвященными онъ **рекомендованъ** для церковныхъ и благотворительныхъ бібліотекъ.

Журналъ выходитъ десять разъ въ годъ (за исключеніемъ іюня и іюля мѣсяцевъ) книжками **не менѣе** 10 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна на годъ — пять рублей, съ доставкой и пересылкой — шесть рублей.

Подписка принимается у редактора-издателя, законоучителя Императорскаго лица въ память Цесаревича Николая, протоіерея Іоанна Ильича Соловьева (Москва, Остоженка, зданіе лица) и въ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга.

Въ редакціи продаются оставшіеся экземпляры журнала за 1900, 1901 и 1902 годы по пяти рублей за годъ съ пересылкой.

Редакторъ-издатель, прот. **І. Соловьевъ**.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

О ПОДПИСКѢ НА 1903 ГОДЪ

НА ЖУРНАЛЫ:

СТРАННИКЪ.

Съ бесплатнымъ приложеніемъ „Общедоступной Богословской Библіотеки“ и прибавленія къ ней.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1903 г. по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній, богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служить въ теченіе болѣе сорока лѣтъ. При журналѣ въ качествѣ бесплатнаго приложенія издается „Общедоступная Богословская Библіотека“, имѣющая своею цѣлю сдѣлать вполнѣ доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы. Въ 1903 г. подписчикамъ будутъ даны два капитальныхъ сочиненія: а) „Православная Богословская Энциклопедія“ или богословскій энциклопедическій словарь, содержащій въ себѣ необходимыя для всякаго серьезно образованнаго человѣка свѣдѣнія по всѣмъ предметамъ богословскаго и философскаго знанія, томъ IV, въ который войдутъ слова на Г, Д и Е (съ картами и иллюстраціями), и б) извѣстное сочиненіе Фаррара „Жизнь и труды св. отцевъ и учителей Церкви“ (томъ II), въ переводѣ А. П. Лопухина, 2-е изданіе съ иллюстраціями. в) Кроме того бесплатно будетъ разослано сочиненіе: „Воскресеніе Христово, какъ величайшее и достовѣрнѣйшее изъ чудесъ“, богословско-апологетическій трактатъ противъ новѣйшихъ воззрѣній на это событіе. Журналъ попрежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печатныхъ листовъ (до 200 страницъ въ книжкѣ).

Цѣна: а) въ Россію за журналъ „Странникъ“ съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской Библіотеки“ восемь (8) рублей съ пересылкой; б) за границей 11 рублей съ пересылкой. *Примѣчанія:* а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Богословской Библіотеки“ 2 руб. 50 коп. за томъ безъ пересылки и 3 рубля съ пересылкой. б) Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изящномъ англійскомъ переплетѣ благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ. в) Новые подписчики, желающіе

получить уже вышедшіе десять выпусковъ „Библиотеки“ (четыре тома „Православнаго Собесѣдника Богословія“, два тома „Исторіи Христовой Церкви въ XIX вѣкѣ“ и три тома „Православной Богословской Энциклопедіи“ и одинъ томъ сочиненія Фаррара: „Жизнь и труды свв. отцевъ и учителей Церкви“ съ иллюстраціями) прилагають при выпискѣ всѣхъ по 1 руб. за выпускъ (въ переплетѣ по 1 руб. 50 коп.), а при выпискѣ на выборъ по 1 руб. 50 коп. (въ переплетѣ по 2 рубля).

Адресоваться: Въ редакцію журнала „Странникъ“ — С.-Петербургъ, Невскій проспектъ, д. № 182. Городскіе С.-Петербургскіе подписчики благоволятъ обращаться въ контору редакціи — Телѣжная улица, д. № 5.

За редактора издатель, проф. *А. Лопухинъ*.

ДѢЯТЕЛЬ.

(СЕДЬМОЙ ГОДЪ ИЗДАНІЯ.)

Программа журнала слѣдующая: 1) Правительственныя распоряженія. 2) Статьи литературнаго, экономическаго, гигиеническаго, педагогическаго и медицинскаго содержанія. 3) Повѣсти, рассказы, стихотворенія и другія чтатьи бытового, нравственнаго и историческаго содержанія. 4) Письма изъ провинціи. 5) Свѣдѣнія, полезныя въ жизни. 6) Изъ жизни и печати. 7) Свѣдѣнія о дѣятельности благотворительныхъ учрежденій. 8) Борьба съ пьянствомъ въ Россіи и другихъ странахъ. 9) Свѣдѣнія о дѣятельности обществъ трезвости въ Россіи и за границею. 10) Протоколы Казанскаго общества трезвости. 11) Критика и библіографія. 12) Объявленія.

Подписная цѣна, только за полный годъ, два рубля.

Журналъ за 1897 годъ допущенъ Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія въ бесплатныя народныя бібліотеки и читальни.

Выписывающіе за 1897, 1898, 1899, 1900, 1901, 1902 годы платять 12 рублей.

Адресъ редакціи: Казань, Типографія университета.

Редакторъ-издатель *А. Т. Соловьевъ*.

Годъ IV. — Книга 9.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Значеніе праздника Покрова Пресвятыя Богородицы Прот. І. И. Сергіева.....	389
Философія евангельской исторіи. (Продслженіе.) М. М. Тарѣва	492
Христіанское ученіе о Богѣ личномъ и тріединомъ сравнительно съ воззрѣніями на Божество, какъ на Существо безличное и отвлеченное. Свящ. І. А. Орфанитскаго...	509
Изобразительныя искусства и святыя отцы Церкви IV вѣка. Ив. С. Бачалдина.....	526
Въ чемъ основная ложь Ренановской жизни Іисуса.....	546
Теистическій взглядъ на религію. Ив. П. Николина.....	586

ОТДѢЛЪ II

Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологической генезисъ. А. И. Солоникио.....	591
По поводу 150-лѣтія Елизаветинской библии. П. І. С.....	619
Библиографія.....	631

I. Ученіе православной Церкви о священномъ преданіи. I, I. — II. Проф. А. А. Бронзовъ, Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія. Св. А. П. — III. Проповѣдническіе труды прот. П. С. Шумова. А. П. С.

Новыя книги.

Объявленія.

Значеніе праздника Покрова Пресвятой Богородицы¹⁾.

Два дня предстоитъ въ Церкви, и съ лики святыхъ невидимо за ны молится Богу: ангелы со архіереи поклоняются; апостолы же со пророки ликоставуютъ; насъ бо ради молитъ Богородица Пречистаго Бога (Ковдакъ Покрова).

Ежегодно православная русская Церковь торжественно празднуетъ Покровъ Пресвятой Богородицы. Чудное явленіе Богоматери, послужившее поводомъ къ установленію настоящаго праздника въ нашей русской Церкви, было въ православной греческой Церкви въ X вѣкѣ въ Царьградѣ, при императорѣ Львѣ Мудромъ, во время осады столицы отъ сарацинъ.

Былъ вечеръ субботы; совершалось всенощное патриаршее богослуженіе, въ присутствіи царя и царицы, при общемъ умиленномъ настроеніи духа всего народа, находившагося въ бѣдѣ отъ враговъ, готовившихся завоевать городъ. Въ Церкви находились два праведника, духовнымъ очамъ коихъ Богъ далъ увидѣть чудесное зрѣлище подъ сводами Влахернскаго храма: паря въ свѣтоносномъ воздухѣ и вся осіянная свѣтомъ, явилась Божія Матерь, умиленно молящаяся Сыну и Богу Своему за людей бѣдствующихъ. Съ Нею видно было множество ангеловъ, пророковъ, апостоловъ, святителей и мучениковъ, молящихся вмѣстѣ съ Нею Богу; въ рукахъ Владычицы былъ блистающій, паче лучей солнечныхъ, архіерейскій омофоръ — знаменіе вѣчнаго Первосвященника Сына Ея и Бога, Господа Иисуса Христа; этимъ

¹⁾ Слово, произнесенное о. Іованномъ 1-го октября 1902 г. въ Костромскомъ кафедральномъ соборѣ.

омофоромъ Она покрывала молящійся народъ. Св. Андрей, Христа ради юродивый, увидѣвшій это явленіе, въ божественномъ восторгѣ и страхѣ спросилъ своего ученика Епифанія: *Видитъ ли братъ, Царицу небесную, молящуюся со святыми за народъ?* — *Вижу*, отвѣчалъ онъ, *и ужасаюсь*. Послѣдствія такого явленія и такого предстательства были поразительныя: непріатели, пораженные небеснымъ видѣніемъ, убѣжали отъ города и жители столицы были спасены.

Такъ какъ и въ Россіи Матерь Божія весьма часто являла знаменія Своего заступленія и покрова въ разныя времена ея бѣдствій, то Церковь узаконила ежегодно праздновать праздникъ Покрова Владычицы въ благодарность за материнское Ея попеченіе о цѣлости и благѣ Россіи и ея православіи. Она источила и источаетъ пучину чудесъ во всѣ бѣдственные годы нашего отечества, когда наши предки прибѣгали усердно къ Ея помощи. Свидѣтели тому Ея безчисленныя чудотворныя иконы, и столь еще недавнее чудо отъ Ея Знаменской иконы въ городѣ Курскѣ, спасшее самую икону чудотворную отъ злого умысла иконоборцевъ.

Покровъ Божіей Матери, столь очевидно простираемый Ею и надъ русской Церковью, и зрѣлище столь торжественнаго совокупнаго моленія съ Нею въ церкви ангеловъ, апостоловъ, пророковъ, святителей и мучениковъ — явно свидѣтельствуютъ о святомъ православіи нашей греко-восточной Церкви, ея богоугодности и спасительности — и о томъ, что она *единая, святая, соборная и апостольская*. Свидѣтельство всего неба о нашей Церкви, какъ таковой, вѣрнѣе и тверже всякаго земного свидѣтельства, и въ силу этого свидѣтельства да заградятся всякія хульные уста враговъ, называющія ее разными поносными именами, и нѣмы да будутъ уста, глаголющія на праведную Церковь гордынею и уничиженіемъ, особенно выросшихъ на почвѣ безвѣрія и самомянія русскихъ толговцевъ и пашковцевъ. Правильное почитаніе Божіей Матери св. ангеловъ и всѣхъ святыхъ и ихъ чудотворныхъ, неглѣнныхъ мощей, и св. иконъ, установленное Церковію съ древнихъ временъ, — есть дѣло богоугодное и спасительное, и никто, правильно и усердно почитавшій Владычицу Богородицу и всѣхъ святыхъ, никогда не былъ посрамленъ, но всегда получалъ благодать и милость на свое полезное прошеніе. Новыя наши еретики и сектанты,

хулящіе святыхъ и ругающіеся ихъ св. иконамъ, суть злыя орудія сатаны — этого древняго дракона, который своимъ хоботомъ отторгъ третью часть звѣздъ небесныхъ и который отверзъ уста свои богохульныя, чтобы хулить Бога и святыхъ Его и иконы ихъ.

А вы, православные, твердо держитесь своего древняго святого православія; чтите всегда усердно Царицу небесную, ангеловъ небесныхъ и всѣхъ святыхъ и честныя ихъ иконы, и молитвами Богоматери и всѣхъ святыхъ да спасетъ всѣхъ насъ Господь и введетъ въ царствіе Свое небесное. Аминь.

Кронштадтскій Іеромонахъ Сергій

Философія евангельской исторіи¹⁾.

Второй періодъ служенія Христова: кризисъ.

Се, лежитъ Сей на паденіе и на воз-
станіе многихъ въ Израилѣ и въ пред-
метъ пререкавій, да откроются помыш-
ленія многихъ сердець.

(Лук. II, 34—35.)

§ 28. Господь Христосъ являлъ „силы“ среди іудеевъ для того, чтобы они покаались и спаслись. Если бы іудеи истинно любили Бога и Его вѣчную жизнь, то, видя чудеса Іисуса Христа, они „покаались бы во вретницѣ и пеплѣ“ (Мѡ. XI, 20—24; Лук. X, 13—15). Они должны были рассу-
судать такъ: обиліе чудесныхъ благодѣяній, явленныхъ Израилю, свидѣтельствуеть, что Богъ посѣтилъ народъ Свой и что царство Его настало; поэтому Израиль долженъ при-
нять законъ царства Божія, — то новое ученіе, истинность котораго можетъ провѣрить всякій, кто хочетъ творить волю Божію, — долженъ покаяться, отбросить всякое пристрастіе и духовно возродиться. Но іудеи не покаались. Господь Христосъ сотворилъ множество чудесъ-благотвореній, слухъ о Немъ прошелъ по всей Галилеѣ, и десятиградію, и Іерусалиму, и Іудеѣ, и за Іорданомъ, по всей Сиріи; Онъ сотворилъ такъ много чудесъ, какъ іудеи могли ожидать только отъ времени Мессіи, но они не покаались.

Іудеи радовались чудесамъ Іисуса Христа, они видѣли, что самыя смѣлыя ожиданія ихъ становятся дѣйствитель-
ностью, они желали и надѣялись, чтобы эта дѣйствитель-

¹⁾ Продолженіе, см. 7-ю книгу.

ность продолжалась вѣчно. Такое ихъ душевное настроеніе скрывало въ себѣ много зла, и надлежало это зло обнаружить.

Когда слухъ о чудесахъ Иисуса Христа распространился и къ Нему стекался народъ отовсюду, Онъ пошелъ въ Иерусалимъ: тамъ торжественно началось Его служеніе, тамъ же надлежало начаться новому періоду Его служенія, — времени, когда „открылись сердечныя помышленія“ (Лук. II, 35) іудеевъ.

Въ Иерусалимѣ Иисусъ Христосъ исцѣлилъ больного, вѣроятно, разслабленнаго, который тщетно, въ теченіе тридцати восьми лѣтъ, ждалъ исцѣленія отъ источника, называвшагося Виезда. Иисусъ сказалъ больному: „хочешь ли быть здоровъ? Встань, возьми постель твою, и ходи“. И онъ тотчасъ выздоровѣлъ, и взявъ постель свою, и ходилъ. Было же это въ день субботній. По объясненію св. Ефрема Сирина, Иисусъ Христосъ слова „встань, возьми постель твою“ сказалъ для того, чтобы въ день субботній увидѣли исцѣленнаго¹⁾. Слѣдуетъ обратить вниманіе, что въ этотъ разъ Господь Христосъ не сказалъ исцѣленному: „встань, возьми постель твою, и иди въ домъ твой“ (*ἔλαθε εἰς τὸν οἶκόν σου* МѠ. IX, 6; Мр. II, 11; *πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου* Лук. V, 24), какъ это было сказано исцѣленному капернаумскому разслабленному, но сказалъ: „возьми постель твою, и ходи“ (*πρὸςπάτε*), и исцѣленный, съ кроватью въ рукахъ, „ходилъ“ по городу. Это былъ, несомнѣнно, вызовъ іудеямъ: выздоровѣвшій былъ вѣстникомъ іудеямъ о нарушеніи чудомъ Христа субботы. Іудеи говорили исцѣленному: „сегодня суббота; не должно тебѣ брать постели“. Онъ отвѣчалъ имъ: „Кто меня исцѣлилъ, Тотъ мнѣ сказалъ: возьми постель твою, и ходи“. Когда же было установлено, что исцѣлившій его есть Иисусъ, стали іудеи гнать Иисуса, и искали убить Его за то, что Онъ дѣлалъ такіа дѣла въ субботу.

Нарушалъ ли Христосъ субботу? Въ смыслѣ отрицательнаго отношенія къ закону Онъ не нарушилъ субботы, такъ какъ „законъ никогда не имѣлъ въ виду препятствовать добродѣланію, даже и въ дни субботняго покоя“; но въ смыслѣ совершеннаго исполненія закона, вопреки іудейскимъ обычаямъ, іудейскому пониманію, суббота была нарушена. „Ви

¹⁾ Св. Ефрема Сирина, *Толкованіе на четвероевангеліе*, гл. 13.

диль ли, законъ тогда преимущественно и остается въ своей цѣлости, когда Христось нарушилъ его¹⁾? Какъ бы то ни было, Онъ намеренно нарушилъ іудейскую субботу²⁾.

Этимъ іудеи были поставлены въ критическое положеніе, въ которомъ должны были открыться ихъ сердечныя помышленія. Съ одной стороны, они видѣли и не могли не видѣть въ Иисусѣ великаго чудотворца, человѣка, который имѣлъ силы насытить ихъ жажду чудеснаго, исполнить ихъ месіанскія ожиданія, учителя, пришедшаго отъ Бога; но, съ другой стороны, Онъ являлся предъ ними человѣкомъ, который не хранить субботы, не цѣнить ихъ преданій, съ которыми были связаны ихъ національныя надежды. На чапки вѣсовъ были положены—на одну ихъ вѣра въ учителя, пришедшаго отъ Бога, на другую—ихъ національныя ожиданія. Если вѣрить въ человѣка, который отъ Бога, если вѣрить въ Бога, въ Его царство, то нужно отвергнуть національныя земныя блага, отречься себя; если держаться земныхъ благъ, самоправедности, то необходимо отвергнуть посланнаго Богомъ. И сердечныя помышленія ихъ открылись: они рѣшили убить Иисуса. Впослѣдствіи они говорили о Немъ: „не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому что не хранить субботы“ (Іоан. IX, 16). Но это было только позднѣе придуманное ими оправданіе своей ненависти къ Нему; возникла же въ нихъ эта ненависть къ Нему, какъ къ „человѣку отъ Бога“: это и составляло глубокую драму ихъ сердца. Имъ ясно предстоялъ выборъ между славою Божіею и славою человѣческою, правдою Божіею и самоправедностью, вѣчною жизнью и земными благами. Въ этомъ отношеніи бесѣда, которую имѣлъ съ іудеями Господь Иисусъ по этому случаю, въ высшей степени примѣчательна ясностью и опредѣленностью содержанія: Онъ говорилъ іудеямъ, что исцѣливъ больнаго, Онъ нарушилъ субботу не чѣмъ инымъ, какъ дѣломъ Божіимъ, что въ этомъ Его дѣлѣ заключается судъ міру, что теперь должно выясниться, хотять ли іудеи прійти къ Нему, чтобы имѣть жизнь вѣчную, или же останутся при обрядовой самопра-

¹⁾ Св. Іоанна Златоуста, на ев. Іоанна, бес. 49.

²⁾ Св. Кириллъ Александрійскій, Толкованіе на ев. Іоанна: „Христось исцѣляетъ человѣка въ субботу и тотчасъ повелѣваетъ нарушить подзаконное установленіе, заставляя *ходить* въ субботу и притомъ обремененнаго постелью“ (in hoc loco).

ведности, корень которой въ ихъ славолюбіи, въ томъ, что они другъ отъ друга принимаютъ славу, а славы, которая отъ единого Бога, не ищутъ.

Слѣдуетъ обратить особое вниманіе на то, что въ этой бесѣдѣ Господь Иисусъ съ совершенною ясностью и прямою училъ о Себѣ, о Своемъ лицѣ, о Своемъ значеніи для міра. Прежде, совершая многочисленныя чудеса, создавшія Ему добрую славу среди народа, Онъ не училъ о Себѣ; а теперь, являясь нарушителемъ субботы и вызывая къ Себѣ ненависть, Онъ ясно говоритъ о Себѣ. Онъ говоритъ, что Онъ нарушилъ субботу дѣломъ, которое совершилъ какъ Сынъ Божій. Несомнѣнное разъясненіе этого обстоятельства въ томъ, что вѣра въ Иисуса Христа, спасительная вѣра въ Него, есть подвигомъ человѣка и возможна только въ смыслѣ его личнаго усилія; она начинается только тамъ, гдѣ есть соблазнъ, и крѣпнетъ вмѣстѣ съ побѣдою надъ пристрастіемъ, славолюбіемъ, самонадѣянностью. Это не есть только вѣра во внѣшне-объективный фактъ; но спасительная вѣра состоитъ во внутреннемъ переворотѣ вѣрующаго, она есть утвержденіе духовно-божественнаго во внутренней жизни человѣка, его собственное усиліе сдѣлать вѣчную жизнь дѣйствительностью для самого себя. Вѣра человѣка въ Сына Божія есть необходимо его вѣра въ свое богосыновство, и потому ея начало необходимо предполагаетъ пересмотръ земныхъ цѣнностей, переоцѣнку благъ. Вопросъ вѣры есть вопросъ духовной жизни и смерти. Такая вѣра не могла начаться въ то время, когда Господь творилъ чудеса, доставлявшія Ему добрую славу, и когда порождалась въ изобиліи та вѣра, которой Онъ не ввѣрялъ Себя. Истинная вѣра могла начаться только теперь¹⁾. Поэтому прежде, исцѣляя больного, Иисусъ Христосъ съ строгостью отсылалъ его отъ Себя, запрещая возвѣщать о Себѣ, а теперь, исцѣливъ разслабленнаго въ субботу, когда іудеи уже начали преслѣдовать исцѣленнаго (Іоан. V, 10), Онъ встрѣтилъ его и открылся ему (ст. 13—15). Такъ же Онъ поступилъ позднѣе съ исцѣленнымъ слѣпорожденнымъ, когда узналъ, что іудеи его отлучили (Іоан. IX, 35). Впрочемъ, изъ повѣствованія евангелиста объ исцѣленіи страдавшаго

¹⁾ Конечно, этого момента нельзя принимать въ безусловномъ смыслѣ: какъ было видно, отчасти и прежде было мѣсто для соблазна. Желаемъ только отгнать степень.

тридцать восемь лѣтъ не видно, чтобы его донесеніе іудеямъ объ Иисусѣ было подвигомъ, какъ это несомнѣнно по отношенію къ слѣпорожденному и какъ это вѣроятно въ первомъ случаѣ¹⁾; несомнѣнно же то, что для іудеевъ, которымъ объявилъ объ Иисусѣ исцѣленный при Виаездѣ, вѣра въ Иисуса, нарушителя субботы, была соблазномъ. „И еще болѣе искали убить Его іудеи за то, что Онъ не только нарушалъ субботу, но и Отцомъ Своимъ называлъ Бога, дѣлая Себя равнымъ Богу“ (V, 18). Конечно, тутъ дѣло было не въ однихъ словахъ Иисуса, какъ и не въ томъ одномъ, что Онъ нарушилъ субботу, а въ томъ, что Его богосыновство свидѣтельствовалось Его чудесами, что чудомъ Онъ нарушилъ субботу. Въ Иисусѣ противъ іудеевъ становилось то, въ чемъ они видѣли благоволеніе Божіе къ человѣку — Его чудотворная сила: чрезъ Него божественная сила дѣйствовала противъ ихъ обрядовѣрія и славолубія, противъ того, что составляло сущность ихъ души. Онъ былъ виновникомъ того, что Божіе отчуждалось отъ нихъ, и они „еще болѣе“ возненавидѣли Его, возненавидѣвъ въ Немъ это „Божіе“.

Изъ Іерусалима Иисусъ Христосъ пошелъ въ Галилею, чтобы и тамъ дѣлать то же, что сдѣлалъ въ Іерусалимѣ; за Нимъ послѣдовали іерусалимскіе книжники и фарисеи, чтобы зорко слѣдить за Нимъ и чтобы на всю Галилею распространить ту ненависть къ Нему, которая родилась въ ихъ душѣ.

Въ субботу „второпервую“, первую по второмъ днѣ Пасхи (Лук. VI, 1), Ему случилось проходить засѣянными полями, и ученики Его срывали колосья и ѣли, растирая руками. Слѣдившіе за ними фарисеи выразили Господу свое негодованіе на это нарушеніе субботы. Затѣмъ, тоже въ субботу, онъ пришелъ въ синагогу и исцѣлилъ тамъ, на глазахъ фарисеевъ, сухорукаго. Изъ евангелій Марка и Луки извѣстны другіе, подобные случаи, нарушенія субботы: исцѣленіе Господомъ въ субботу бѣсноватаго²⁾ и скорченной женщины

¹⁾ Ср. св. Кирилла Александрійскаго, in hoc loco:

²⁾ Это чудо въ евангеліи Марка поставлено первымъ среди чудесъ, совершенныхъ Христомъ. Но какъ извѣстно, всѣ четыре евангелиста различно начинаютъ дѣятельность Иисуса Христа: Матей — нагорною проповѣдью, Маркъ — исцѣленіемъ въ субботу бѣсноватаго, Лука — отверженіемъ Христа

въ синагогѣ и страдавшаго водяною болѣзнію въ домѣ одного изъ начальниковъ фарисейскихъ. Нарушеніе субботы исцѣленіемъ бѣсноватаго по ев. Марка прошло незамѣченнымъ. Когда Иисусъ училъ въ синагогѣ, находившійся тамъ бѣсноватый закричалъ: „что Тебѣ до насъ, Иисусъ Назарянинъ? Ты припелъ погубить насъ. Знаю Тебя, кто Ты, святой Божій“. Иисусъ со властью запретилъ ему и изгналъ духа, а весь народъ, ужаснувшись, дивился этой власти. Но другія изъ поименованныхъ исцѣленій были намѣренными нарушеніями субботы. Когда Господь вошелъ въ субботу въ синагогу, гдѣ былъ человекъ съ сухою рукою, то Его спросили: можно ли исцѣлять въ субботы? Сказавъ, что можно въ субботы дѣлать добро, Онъ исцѣлилъ больного. Скорченную

назаретянами и Иоаннъ — чудомъ въ Капѣ Галилейской. За исключеніемъ послѣдняго евангелиста, остальные руководятся не историческими соображеніями, но каждый изъ нихъ полагаетъ во главу евангельской исторіи дѣло Христа, наиболѣе соответствующее характеру того или другого евангелия. Указать для этихъ начальныхъ событій историческую связь весьма затруднительно. Впрочемъ, въ нагорной проповѣди евангелия Маттея собраны изреченія Христа, сказанныя Имъ въ разное время, — въ большинствѣ однако за первый періодъ дѣятельности Христа. Отверженіе Христа назаретянами можно помѣстить по связи евангелій Маттея и Марка. Но когда совершилось исцѣленіе въ субботу бѣсноватаго, которымъ начинается дѣятельность Христа по евангелію Марка? У Маттея это событіе не упоминается; Лука, поставивъ вначалѣ событіе въ Назаретѣ, затѣмъ слѣдуетъ, очевидно, Марку, а у Марка оно стоитъ вначалѣ: такимъ образомъ нельзя указать, послѣ чего слѣдовало это событіе. Отсюда слѣдуетъ, что нѣтъ препятствій отнести его къ позднѣйшему времени, какъ это и сдѣлано нами. Не дѣлаемъ ли мы насилія надъ исторіей ради теоріи? Но вѣдь мы же не отрицаемъ, что бѣсноватыхъ Христосъ исцѣлялъ и въ первый періодъ Своей дѣятельности. Посему, если мы отнесемъ чудо исцѣленія бѣсноватаго въ синагогѣ къ раннѣйшему времени, въ нашей теоріи ничего не намѣняется. Разнымъ образомъ и то, что это исцѣленіе было совершено въ субботу, ничего не измѣнило бы въ нашемъ планѣ евангельской исторіи, если бы мы это чудо отнесли къ раннѣйшему времени, такъ какъ нарушеніе субботы въ этомъ случаѣ прошло незамѣченнымъ и потому не было историческимъ событіемъ.

Вообще, по поводу того, что группы рассказовъ о нарушеніи субботы, выставленныя въ разной хронологической связи въ отдѣльныхъ евангеліяхъ, мы въ своемъ изслѣдованіи относимъ къ одному пункту и сводимъ къ одной причинной связи событій, — по поводу этого мы должны замѣтить, что при установленіи причинной послѣдовательности евангельской исторіи нельзя поступать иначе, нельзя избѣгать этой свободы изслѣдователя въ отношеніи къ хронологической связи евангельскихъ событій по отдѣльнымъ евангеліямъ. Тѣмъ болѣе то же самое нужно замѣтить въ отношеніи къ тѣмъ случаямъ, когда одно и

женщину, страдавшую этимъ недугомъ восемнадцать лѣтъ, Господь, увидѣвъ ее въ синагогѣ въ субботу, Самъ подо- звалъ и, возложивъ руки, исцѣлилъ, что вызвало негодованіе начальника синагоги. Когда въ домѣ фарисейскаго началь- ника, въ субботу, предъ Господомъ Иисусомъ предсталъ чело- вѣкъ, страдающій водяною болѣзнію, то Онъ Самъ спросилъ законниковъ и фарисеевъ: позволительно ли врачевать въ суб- боту? Они молчали, а Онъ, прикоснувшись, исцѣлилъ боль- ного и отпустилъ его. Какъ извѣстно, существуютъ осно- ванія (Іоан. XX, 30) для предположенія, что подобныхъ нарушеній субботы чудесами Христа было больше, чѣмъ сколько намъ извѣстно. Съ каждымъ такимъ событіемъ злоба

то же событіе передается у евангелистовъ въ различной хронологической связи, напр. очищеніе храма св. Іоанномъ относится къ первой пасхѣ служенія Христова, а синоптиками — къ послѣдней. Учеными историками жизни Іисуса Христа такія группы одинаковыхъ по смыслу разсказовъ и такія одинаковыя по буквѣ событія часто принимаются за двойныя и передаются въ одной связи по однимъ евангеліямъ и въ другой по другимъ. Но евангелія не протокольные записи... Если бы по четыремъ портретамъ одного лица, изъ которыхъ на одномъ лицѣ обращено вправо, на другомъ влѣво и т. д., потребовалось на- чертить одно изображеніе, въ которомъ былъ бы выраженъ существенный ха- рактеръ лица, то, конечно, нужно изучить лицо по всѣмъ портретамъ, однако нельзя придать ему на новомъ изображеніи повороты вмѣстѣ и вправо и влѣво, и вверхъ и внизъ. Такъ и въ отношеніи къ евангельской исторіи. Самое главное — это изучить значеніе событія по всѣмъ евангеліямъ и затѣмъ при изложеніи исторіи поставить его въ такой связи, которая наиболѣе отвѣ- чала бы значенію событія соотвѣтственно плану изложенія вообще и согласно хотя бы съ однимъ евангеліемъ въ частности. Выдержать связь каждаго событія по всѣмъ евангеліямъ возможно (если только возможно), не стѣсняясь удвоить и утроить событія, лишь для такого ученаго, который не видитъ никакого смысла въ евангельской исторіи, никакого развитія, никакого плана, но до- пользуется одною протокольною передачею событія. Этимъ правиломъ мы должны руководствоваться всякій разъ, какъ для двойного событія или группы событій не можемъ указать двойного значенія (по смыслу евангелій).

Если бы намъ возразили, что при такой свободѣ въ отношеніи къ хроно- логической связи евангельской исторіи возможно разнообразіе въ указаніи смысла ея событій, тогда какъ однообразіе въ ея изложеніи возможно лишь при механи- ческой свободѣ евангелій, то мы отвѣтили бы, что лучше разнообразіе смысловъ, чѣмъ однообразіе безсмысла.

Во всякомъ случаѣ, поставляя событіе субботы „второпервой“ вслѣдъ за исцѣ- леніемъ расслабленнаго въ Іерусалимѣ, мы можемъ сослаться на авторитетъ, еп. Теофана въ *Евангельской исторіи о Богѣ Сынѣ* etc., Москва 1885 г., стран. 44—45, ср. К. Гейки *Жизнь и ученіе Христа*, русскій пер., Москва 1894 г., вып. III, стран. 119.

іудеевъ прогрессивно возрастала: они приходили въ бѣшенство. Особенно разжигало ихъ ненависть то обстоятельство, что Господь Христось, нарушая чудесами іудейскую субботу, побѣдоносно отражалъ нападки іудеевъ указаніемъ на то, что Онъ дѣлаеть дѣла Божіи во благо народа, такъ что „всѣ противившіеся Ему стыдились, а весь народъ радовался о всѣхъ славныхъ дѣлахъ Его“ (Лук. XIII, 17). Собственно къ ненависти іудеевъ по отношенію къ Нему присоединялась ихъ боязнь потерять для своей власти и своего вліянія народъ, который готовъ былъ перейти на сторону ихъ врага. Озлобленіе іудеевъ достигло высокаго напряженія и разрѣшилось ихъ страшною хулою на Духа.

§ 29. Послѣ одного исцѣленія въ субботу (Мѣ. XII, 22) привели къ Господу бѣсноватаго слѣпого и нѣмого, и исцѣлилъ его, такъ что слѣпой и нѣмой сталъ говорить и видѣть¹⁾. И дивился весь народъ, и говорилъ: не это ли Христось, сынъ Давидовъ? Фарисей же и книжники, пришедшіе изъ Іерусалима (Марк. III, 22), услышавъ, сказали: Онъ изгоняеть бѣсовъ не иначе, какъ (силою) веельзевула, князя бѣсовскаго. А другіе изъ нихъ, а также саддукеи (Мѣ. XVI, 1), въ то же самое время (Мѣ. XII, 38 и особ. Лук. XI, 15—16), искушая, требовали отъ Него знаменія съ неба.

Выше уже было сказано о томъ, что значило признаніе іудеями чудотворной силы Христа силою князя бѣсовскаго и требованіе отъ Него знаменія съ неба: то и другое служило рѣшительнымъ обнаруженіемъ ихъ невѣрія во Христа, ихъ ненависти къ духовному царству Божію, ихъ неспособности къ его духовнымъ благамъ. Это было тою страшною хулою на Духа Божія, которая не прощается человѣку.

Можеть-быть, имѣеть нѣкоторое особенное значеніе то обстоятельство, что эта страшная хула была произнесена іудеями по поводу не какого-нибудь исцѣленія въ субботу, а именно исцѣленія бѣсноватаго. Если мы вникнемъ даже въ общія свойства болѣзни бѣснованія, одержанія нечистыми духами, и то уже мы должны замѣтить, что исцѣленіе этой болѣзни, преимущественно предъ всякими иными исцѣле-

¹⁾ Впрочемъ вѣроятно, это исцѣленіе совершено тоже въ субботу (Мѣ. XII, 22: „тогда“).

ніями, обнаруживало чудотворную силу Христа именно как святую силу Духа Божія. Мы, конечно, не думаемъ предложить вниманію читателей полнаго изложенія сущности этой болѣзни, вполне объяснить ее. Въ этомъ отношеніи должно быть несомнѣннымъ, какихъ бы мы ни держались воззрѣній, что душою чловѣка дѣйствительно владѣютъ нечистые духи, что собственный опытъ нашъ свидѣтельствуемъ намъ о нашемъ душевномъ рабствѣ и рабствѣ нечистомъ,— это должно быть столь же несомнѣннымъ, какъ и то, что во Христѣ дѣйствовала святая Божія сила. И Его спасительнымъ дѣломъ было то, чтобы освободить людей изъ рабства духамъ нечистымъ и призвать ихъ въ свободу сыновъ Божіихъ, основать царство Духа Божія вмѣсто царства духовъ нечистыхъ. Сила царства Божія, пришедшаго во Христѣ, свидѣтельствовалась исцѣленіемъ всякихъ болѣзней, но исцѣленіемъ бѣсноватыхъ открывалось именно то, что Христосъ исцѣлялъ силою Духа Святого. Когда же іудеи отрицали Святого Духа Христова, то они тѣмъ самымъ отвергали Его духовное царство и свободно отдавались прежнему рабству. Это значеніе іудейской хулы выступить предъ нами еще яснѣе, если мы, сверхъ указанныхъ общихъ свойствъ бѣснованія, какъ одержанія нечистыми духами, рассмотримъ историческія особенности іудейскаго бѣснованія времени Иисуса Христа. Это та замѣчательная особенность, что духи нечистые, когда видѣли Христа, падали предъ Нимъ и въ ужасѣ кричали: „оставь; что намъ и Тебѣ, Иисусъ Назарянинъ? Ты пришелъ погубить насъ. Знаемъ Тебя, кто Ты, святой Божій“. Замѣчательна эта настойчивость въ исповѣданіи Христа, и еще болѣе замѣчательно это соединеніе съ исповѣданіемъ ужаса! Въ ожиданіи какого-нибудь объясненія этой черты, мы полагаемъ въ основу ея особенность религіознаго состоянія іудеевъ въ ихъ враждѣ со Христомъ. Съ самаго перваго появленія Христа въ Іерусалимѣ, въ началѣ Его открытаго служенія, отношеніе къ Нему іудеевъ заключало въ себѣ внутренней разладъ: Иисусъ Назарянинъ былъ для нихъ учителемъ, пришедшимъ отъ Бога, но дѣйствующимъ противъ нихъ. Съ теченіемъ времени этотъ разладъ въ ихъ душѣ обострялся, и особенной остроты достигъ при Его второмъ посѣщеніи Іерусалима. Душевное состояніе іудеевъ представляется намъ исполненнымъ самаго глубокаго трагизма и поистинѣ ужаснымъ. И вообще, ихъ

релігійне настроєніє ко времени Христа отличалось крайнею напруженностью, а во Христѣ они видѣли силу Божию, дѣйствовавшую противъ нихъ, видѣли своего врага, пришедшаго отъ Бога! Ихъ сердцемъ владѣла сознательная ненависть, соединенная съ ужасомъ. Когда они рѣшили убить Иисуса Назарянина, ихъ душу сжигалъ неугасимый пламень вопроса: „а чтѣ, если это Христосъ?“ Когда народъ говорилъ: „не Христосъ ли это?“ то эти слова народа были ударами молота по самымъ натянутымъ струнамъ ихъ сердца. Они заглушали и не могли заглушить этого вопроса. Онъ былъ для нихъ *idée fixe*. Возбужденная Господомъ совѣсть не давала имъ покоя ни днемъ ни ночью, преслѣдовала ихъ ужасомъ, который, начавшись въ области сознанія, овладѣлъ всею ихъ душою, даже въ ея безсознательной сферѣ. Душевное разстройство (*ἀνομία*) на этой почвѣ было вполне возможно. Но душевное разстройство вопросъ этотъ скорѣе долженъ былъ произвести не у тѣхъ, у кого онъ прежде всего возникъ и которые руководили жизнью народа, — они были для этого слишкомъ сильны и активны, а у слабѣйшихъ изъ народа, подготовленныхъ къ тому душевными болѣзнями, рабствомъ нечистымъ духамъ. Въ этихъ условіяхъ бѣснованіе и приобрѣтало ту историческую особенность, въ которой оно являлось предъ Господомъ Христомъ. Бѣснованіе въ этой особенности было болѣзненнымъ внушеніемъ¹⁾ народу со стороны враговъ Господа, вождей народа, психическимъ отраженіемъ ихъ страстей, ихъ сомнѣній и ненависти, въ душѣ простецовъ, „изнуренныхъ и разсвѣянныхъ, какъ овцы, не имѣющія пастыря“, это было отравой іудейскимъ сомнѣніемъ вѣры народной въ чудеса Христа. Эти бѣсноватые не могли быть равнодушными по отношенію ко Христу, какъ бабочка не можетъ удержаться отъ огня: они, видя Его, въ ужасѣ, но неудержимо бѣжали къ Нему и исповѣдывали Его Христомъ. Это была вѣра, соединенная съ трепетомъ и

¹⁾ В. Weiss (*Das Leben Jesu*, 1882 г., I, S. 459) хорошо (вопреки теоріи аккомодации — въ менѣе грубой формѣ у Schleiermacher'a, Weissе, Schenkel'я, въ болѣе грубой у Renan'a, Strauss'a, Keim'a) указываетъ на связь одержанія злыми духами съ грѣхомъ, но упускаетъ изъ вниманія, что сами бѣсноватые, по справедливому замѣчанію G. B. Stevens'a (*The theology of the N. T.* 1091 г., p. 88) были the victims of misfortune rather than as monsters of wickedness. (Самъ Stevens держится тоже теоріи аккомодации.)

болѣзненной ненавистью. Въ лицѣ этихъ несчастныхъ предъ Христомъ являлись болѣзненные продукты душевной жизни Его враговъ іудеевъ, ихъ невѣрія и ненависти къ Нему. Вообще бѣсноватыхъ Христосъ встрѣчалъ и цѣлилъ съ самаго начала Своей чудотворной дѣятельности; можетъ-быть, и бѣсноватыхъ исповѣдниковъ Онъ встрѣчалъ уже послѣ возвращенія изъ перваго путешествія въ Иерусалимъ и переселенія (изъ Назарета) въ Капернаумъ, какъ это видно изъ общаго замѣчанія евангелистовъ Марка и Луки, что Христосъ уже въ то время не позволялъ бѣсамъ говорить, что они знаютъ, что Онъ Христосъ (I, 34); однако съ вѣроятностью можно предположить, что, по возвращеніи Христа изъ второго путешествія въ Иерусалимъ, такихъ бѣсноватыхъ Онъ встрѣчалъ болѣе, — по крайней мѣрѣ, нужно оцѣнить замѣчаніе евангелиста Марка, которое онъ дѣлаетъ послѣ исторіи исцѣленія сухорукаго: „и духи нечистые, когда видѣли Его, падали предъ Нимъ и кричали: Ты Сынъ Божій“ (III, 11)¹⁾.

Какъ бы то ни было, Христосъ исцѣлялъ бѣсноватыхъ исповѣдниковъ, въ лицѣ которыхъ предъ Нимъ являлись болѣзненные продукты невѣрія іудеевъ. Въ этихъ исцѣленіяхъ для іудеевъ былъ чрезвычайный урокъ, которой вызвалъ бы ихъ на обращеніе ко Христу, если бы они были къ нему способны: это было уничтоженіе послѣдствій ихъ собственнаго грѣха. Какъ эти больные произвольно несли на себѣ грѣхъ іудеевъ, такъ и Христосъ, исцѣляя больныхъ, бралъ на Себя этотъ же грѣхъ силою Своей любви. Черезъ исцѣленіе этихъ больныхъ царство Божіе достигало до самихъ іудеевъ. Если бы они обратились, то исцѣленіе бѣсноватыхъ было бы исцѣленіемъ грѣха іудеевъ. Но они не обратились и царство Божіе не достигло до нихъ своимъ духомъ, опаливъ ихъ своимъ огнемъ. Когда Христосъ разъяснялъ имъ значеніе ихъ хулы на Духа и указывалъ ей

¹⁾ Съ этимъ общимъ замѣчаніемъ стоитъ въ евангелии Марка въ связи повѣствованіе о хулѣ іудеевъ, и потому насъ ни мало не смущаетъ то обстоятельство, что по евангелиямъ Маттея и Луки эта хула поставлена въ связь *въ частности* съ исцѣленіемъ бѣсноватаго нѣмого. Во избѣжаніе излишней подробности воздерживаемся отъ раскрытія мнѣнія, что нѣмота бѣсноватаго могла быть проявленіемъ того же душевнаго состоянія, которое выражалось въ исповѣданіи бѣсноватыми Христа, что въ этомъ случаѣ отнимался языкъ отъ того же самаго ужаса, который вызывалъ у другихъ бѣсноватыхъ исповѣданіе Христа.

источникъ въ ихъ зломъ сердцѣ, они не покаялись, но довели свою хулу до высшей степени самооправданія, потребовавъ отъ Христа знаменія съ неба. Если бы они въ силѣ Христа, цѣлившей болѣзнь бѣсноватыхъ исповѣдниковъ — это болѣзненное порожденіе ихъ собственнаго грѣха, признали Духа Святого, то Духъ Христа вселился бы въ нихъ; но они признали ее за духа нечистаго, и тогда ихъ собственный нечистый духъ, котораго изъ больныхъ изгонялъ Христосъ, возвратился въ нихъ съ большею силою.

Когда нечистый духъ выйдетъ изъ человѣка, то ходитъ по безводнымъ мѣстамъ, ища покоя, и не находитъ. Тогда говорить: возвращусь въ домъ мой, откуда я вышла, и, пришедши, находитъ его незанятымъ, выметеннымъ и убраннымъ. Тогда идетъ, и беретъ съ собою семь другихъ духовъ, злѣйшихъ себя, и, вошедши, живутъ тамъ; и бываетъ для человѣка того послѣднее хуже перваго. Такъ, по словамъ Христа, было и съ злымъ родомъ іудеевъ¹⁾. (Мѡ. XII).

§ 30. Хула іудеевъ на Духа была однимъ изъ самыхъ рѣшающихъ моментовъ евангельской исторіи: за нимъ послѣдовалъ новый періодъ въ дѣятельности Христа, — періодъ ожесточенія іудеевъ, ослѣпленія ихъ.

Впрочемъ, новый періодъ въ дѣятельности Христа послѣдовалъ не прямо за хулою іудеевъ, но онъ былъ предваренъ нѣкоторыми событіями, въ виду его чрезвычайной важности.

Евангелистъ Матѳеѣй какъ бы два раза²⁾ повѣствуетъ о хулѣ іудеевъ: одинъ разъ (IX, 32—34) онъ повѣствуетъ за хулою іудеевъ объ этихъ предварительныхъ событіяхъ, а другой разъ (XII) онъ поставляетъ съ нею въ связь самый этотъ новый періодъ въ дѣятельности Христа.

Событіемъ, которымъ Господь предварилъ новый періодъ въ Своихъ отношеніяхъ къ іудеямъ, было посланіе двѣнадцати Его учениковъ на проповѣдь.

1) Между тѣмъ близорукая отрицательная критика въ этихъ словахъ Христа усматриваетъ поистинѣ жалкое указаніе на то, что испѣляемые Христомъ бѣсноватые снова впадали въ болѣзнь, не достигая глубокаго смысла рѣчи Господа въ призывеніи къ іудеямъ. Впрочемъ, предлагая свое объясненіе, мы должны сказать о себѣ словами Цицерона: *explico non quasi Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quae dico, sed ut homunculus unus e multis, probabilia conjectura sequens.* Это же проситъ читателя разумѣть о предшествующемъ и послѣдующемъ.

2) Хотя мы и не думаемъ соглашаться съ мнѣніемъ Н. Н. Wendt'a, *Die Lehre Jesu*, I, Gött. 1886 г., S. 100.

Господь, призвавъ двѣнадцать учениковъ Своихъ¹⁾, далъ имъ власть надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ, и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь, и послалъ ихъ, по два, проповѣдывать царствіе Божіе и исцѣлять больныхъ. Онъ заповѣдывалъ имъ, говоря: „на путь къ изычникамъ не ходите, и въ городъ самарянскій не входите, а идите наипаче къ погибшимъ овцамъ дома Израилева“. Давая имъ нравственныя наставленія, имѣющія не историческое значеніе, но общее примѣненіе ко всѣмъ проповѣдникамъ евангелія во всякое время, Онъ также говорилъ имъ: „если кто не приметъ васъ, и не послушаетъ словъ вашихъ, то, выходя изъ дома или изъ города того, отрясите прахъ отъ ногъ вашихъ. Истинно говорю вамъ: отраднѣе будетъ землѣ Содомской и Гоморрской въ день суда, нежели городу тому“. Эти слова имѣютъ историческое значеніе. Предсказывая имъ о гоненіи отъ людей и ненависти за имя Его, Онъ, такъ же примѣнительно къ историческимъ условіямъ ихъ проповѣди, наставлялъ ихъ: „когда же будутъ гнать васъ въ одномъ городѣ, бѣгите въ другой. Ибо истинно говорю вамъ: не успѣете обойти городовъ Израилевыхъ, какъ прійдетъ Сынъ человѣческій“.

Какое историческое значеніе имѣетъ это посольство двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь? О какомъ судномъ днѣ говорить Господь? Какое Онъ разумѣетъ пришествіе Сына Человѣческаго? Почему апостолы посылались только къ Израилю и почему они должны были съ успѣшностью обходить города израильскіе?

Пославъ двѣнадцать учениковъ Своихъ на проповѣдь, Самъ Господь Іисусъ Христосъ пересталъ (*μετέβη*) съ того времени (*εκείθεν*) учить и проповѣдывать въ городахъ (Мѡ. XI, 1), „успокаивается“²⁾ на время и удаляется въ пустыню (ст. 7 *τί ἐξηλθετε εἰς τὴν ἐρημον θεάσασθαι*). Это успокоеніе Господа было непродолжительнымъ. Вскорѣ Онъ вышелъ изъ пустыни и пришелъ къ Израилю, чтобы возобновить Свое

¹⁾ Это, какъ съ вѣроятностью можно сказать, было вмѣстѣ съ тѣмъ избраніемъ изъ болѣе широкаго круга учениковъ Христа именно двѣнадцати ближайшихъ учениковъ.

²⁾ По словамъ Теофилакта болгарскаго въ „Благовѣстникѣ“ (пер. 1855 г.), стран. 185. Къ Мѡ. XI, 1. См. А. Некрасова *Чтеніе греческаго текста св. евангелій*, 1888 г., стран. 34 слѣд.

дѣло съ новымъ характеромъ, чтобы начать ожесточеніе и ослѣпленіе Израиля. Это и было то пришествіе Сына человѣческаго, о которомъ Господь говорилъ апостоламъ: начавшись ожесточеніемъ іудеевъ, оно окончилось¹⁾ страданіями и смертью Сына человѣческаго. Это ожесточеніе іудеевъ было страшнымъ судомъ для нихъ, на которомъ имъ было тяжелѣе, чѣмъ землѣ Содомской и Гоморрской. Такъ какъ это былъ судъ для Израиля, то Господь и посылалъ апостоловъ только къ погибшимъ овцамъ дома Израилева. Такъ какъ судъ долженъ былъ открыться вскорѣ, то апостоламъ нужно было обходить города израильскіе съ крайнею поспѣшностью.

Посылая двѣнадцать учениковъ Своихъ на проповѣдь въ города израильскіе, Господь Іисусъ дѣйствовалъ какъ милостивый судія. Іудеямъ угрожалъ страшный судъ Сына человѣческаго; но Онъ пришелъ не только для того, чтобы осудить іудеевъ, но чтобы прежде всего спасти отъ этого суда всѣхъ, кто только могъ спастись, и затѣмъ осудить лишь тѣхъ, которые къ спасенію не способны. И вотъ Онъ наканунѣ суда посылаетъ апостоловъ, чтобы пробудить всѣхъ іудеевъ, чтобы предупредить каждую душу. „Спасайся, кто можетъ“: таковъ былъ смыслъ апостольской проповѣди. Въмѣстѣ съ тѣмъ, ихъ проповѣдь давала возможность суду Сына человѣческаго быть судомъ для всѣхъ іудеевъ: она была призывомъ всѣхъ іудеевъ на этотъ судъ...

Предупредить іудеевъ отъ грядущаго гнѣва — это было собственно призваніемъ Іоанна Крестителя: посланные на проповѣдь двѣнадцать учениковъ Господа Іисуса Христа дѣлали то же, что въ свое время дѣлалъ Іоаннъ Креститель (ср. Марк. VI, 12).

§ 31. Во время апостольской проповѣди случилось обстоятельство, которое послужило указаніемъ на близкое наступленіе времени суда и даже, можетъ-быть, ускорило наступленіе суда: это было посольство къ Іисусу Христу отъ Іоанна Крестителя.

Іоаннъ Креститель былъ взятъ подъ стражу Иродомъ четвертовластникомъ, едва только Христосъ началъ Свою

¹⁾ „Окончилось“ — для евангельской исторіи, но не окончилось въ своемъ эсхатологическомъ значеніи.

дѣятельность. Виною его предъ правителемъ было то, что онъ обличалъ Ирода за брачное сожитіе съ Иродіадой, женою брата. Въ темницу, въ которую былъ заключенъ Іоаннъ, къ нему имѣли доступъ его ученики, чрезъ которыхъ онъ имѣлъ свѣдѣнія объ ученіи и дѣлахъ Христа Іисуса. Конечно, слыша о чудесахъ Господа Іисуса, своего *прото*а, онъ ждалъ себѣ скорого избавленія, ждалъ грознаго осужденія всѣхъ враговъ Израиля, всѣхъ его притѣснителей. Но вотъ до него дошелъ слухъ, что Господь Іисусъ удалился въ пустыню, а вмѣсто Себя послалъ на проповѣдь учениковъ Своихъ, которые, ходя по городамъ, проповѣдуютъ о грядущемъ днѣ пришествія Сына человѣческаго и Его суда, подобно какъ самъ Іоаннъ былъ предтечею Господа Іисуса. Для Іоанна возникалъ вопросъ: ужели и Господь Іисусъ, его *протос*, покончилъ Свое дѣло? ужели Онъ не тотъ, который долженъ прійти? ужели „имъ“ еще ожидать другого? ужели еще не конецъ заключенію? Вѣроятно, смущало Іоанна и то, что ученики Іисуса не были грозными провозвѣстниками грядущаго суда: они дѣйствовали какъ смиренные ученики, бывшіе не выше своего учителя, котораго называли вельзевуломъ, они провозвѣщали о такомъ грозномъ судѣ, на которомъ самъ судія страдаетъ отъ подсудимыхъ. Такой судъ не освободитъ Іоанна отъ заключенія. Какъ бы то ни было, Іоаннъ соблазнился о Господѣ Іисусѣ, и послалъ двоихъ изъ учениковъ спросить Его: Ты ли тотъ, который долженъ прійти, или ожидать намъ другого?

Посланные нашли Господа Іисуса Христа въ пустынѣ, куда онъ удалился по отшествіи апостоловъ на проповѣдь. Это была пустыня, въ которой дѣйствовалъ Іоаннъ. Въ теченіе Своего служенія людямъ Господь Іисусъ неоднократно искалъ уединенія, и не могъ скрыться. Такъ было и въ этотъ разъ. И въ пустынѣ Онъ былъ окруженъ толпами народа. Когда пришли посланные отъ Іоанна, Онъ многихъ исцѣлилъ отъ болѣзней и недуговъ, и отъ злыхъ духовъ, и многимъ слѣпымъ даровалъ зрѣніе. Потомъ онъ сказалъ посланнымъ: „пойдите, скажите Іоанну, что вы видѣли и слышали. Блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“. Для Іоанна этотъ отвѣтъ означалъ: и въ пустынѣ Господь Іисусъ дѣлаетъ то же, что дѣлалъ прежде; Онъ есть тотъ, которому надле-

жало прийти. Но полный смысл отвѣта Господа Иисуса былъ болѣе глубокъ. Онъ творилъ чудеса, въ нихъ можно было видѣть Его славу. Но Ему Самому чудеса приготавливали смерть; Его проповѣдь была смиреннымъ благовѣстіемъ нищимъ. Поэтому Его слова: „блаженъ, кто не соблазнится о Мнѣ“, относились не только къ настоящему соблазну Іоанна, но и къ будущему соблазну многихъ Его страданіями.

Когда ученики Іоанна отошли, Господь Иисусъ Христосъ сталъ говорить народу о Іоаннѣ: „былъ ли Іоаннъ, котораго вы видѣли въ этой пустынѣ, человѣкомъ съ измѣнчивыми мыслями? Нѣтъ, онъ былъ пророкъ и даже больше пророка. Изъ рожденныхъ женами не возставалъ большій Іоанна Крестителя. Его немощь только отъ того, что онъ былъ провозвѣстникомъ царства небеснаго, но не членомъ его. Но чтò сказать о родѣ семъ, кому его уподобить?“ Такъ Господь Иисусъ отъ Іоанна перешелъ къ іудейскому народу. Въ соблазнѣ Іоанна Его духовный взоръ видѣлъ болѣе знаменательное явленіе, чѣмъ личную немощь Іоанна. Основа его соблазна—невѣріе народа. Если бы іудеи повѣрили Іоанну Крестителю, если бы повѣрили Сыну человѣческому, не постигъ бы ихъ грозный судъ, не потерпѣлъ бы Самъ Сынъ человѣческой страданій и смерти. Но іудеи не повѣрили. Мало того, предъ духовнымъ взоромъ Христа іудеи, отъ которыхъ Онъ Самъ пострадалъ впоследствии, являлись виновниками вскорѣ послѣдовавшей смерти Іоанна Крестителя, съ которымъ поступили, какъ хотѣли (Мѡ. XVII, 12—13). „Тогда“ началъ Господь Иисусъ укорять города, въ которыхъ наиболѣе явлено былъ силъ Его, за то, что они не покаяться. Онъ укорялъ Хоразинъ, Вилсаиду, Капернаумъ, до неба вознесшійся. Онъ говорилъ, что, если бы въ Тирѣ, Сидонѣ и Содомѣ явлены были силы, явленные въ этихъ израильскихъ городахъ, то тѣ города покаяться бы; Онъ угрожалъ этимъ израильскимъ городамъ страшнымъ грядущимъ судомъ.

Но во мракѣ этого суда надъ іудейскимъ народомъ, этого отверженія іудейской гордости, ослѣпленія мудрыхъ и разумныхъ, сіялъ радостный лучъ просвѣщенія младенцевъ, спасенія труждающихся и обремененныхъ.

Въ евангеліи Луки, между повѣствованіями о посольствѣ отъ Іоанна и объ ученіи притчами, передается о событіи,

которымъ освѣщается отношеніе ко Христу, съ одной стороны, іудеевъ, мнившихъ себя разумными и праведными, и съ другой стороны смиренныхъ грѣшниковъ. Нѣкто изъ фарисеевъ просилъ Господа Іисуса вкусить съ нимъ пищи; и Онъ, вошедъ въ домъ фарисея, возлегъ. И вотъ, женщина того города, грѣшница, пришла съ алавастровымъ сосудомъ мѹра, стала позади у ногъ Его, начала обливать ноги Его слезами, и отирать волосами, и цѣловала ноги Его, и мазала мѹромъ. Видя это, фарисей подумалъ: если бы Онъ былъ пророкъ, то не позволилъ бы грѣшницѣ прикасаться къ Нему. Но Господь Іисусъ въ отвѣтъ разъяснилъ ему, что и онъ, фарисей, и грѣшница—должники предъ Богомъ. Изъ двухъ должниковъ больше любитъ тотъ, кому больше прощается. Женщина проявила ко Христу великую и смиренную любовь, тогда какъ фарисей „считавшій честью не для себя принять Господа, но для Іисуса прійти къ нему, не далъ Ему ни воды на ноги, ни цѣлованія. Поэтому, продолжалъ Господь: „прощаются грѣхи ея многіе за то, что она возлюбила много; а кому мало прощается, тотъ мало любитъ“...

М. Тартевъ.

(Продолженіе будетъ).

Христіанское ученіе о Богѣ личномъ и тріединномъ сравнительно съ воззрѣніями на Вожество, какъ на существо безличное и отвлеченное¹⁾).

Теперь продолжимъ обсужденіе вопроса о личности Божества, руководствуясь въ вопросѣ о Его познаваемости не точкой зрѣнія пантеистовъ, а точкой зрѣнія св. Григорія Богослова. „Личность, — говорятъ они, — свойственна только одной изъ формъ конечнаго бытія, т.-е. человѣку, и потому, если мыслить Бога личнымъ, то это значитъ низводить Его въ разрядъ существъ конечныхъ“. Но мы видѣли, что отличительнымъ признакомъ личности служитъ свободный разумъ, а если такъ, то справедливо ли, что и такъ называемыя безличныя существа, т.-е. міръ животныхъ и неодушевленная природа, вполне непричастны разуму? Внимательное наблюденіе предметовъ и явленій природы показываетъ, что строеніе предметовъ царства неорганическаго природы обнаруживаетъ изумительный разумъ, въ нихъ скрытый; на слѣдующей ступени въ предметахъ органическихъ разумъ примѣтенъ не только въ ихъ устройствѣ, но и въ ихъ жизни. „О чемъ шумитъ дремучій лѣсъ; какія въ немъ сокрыты думы?“ — спрашиваетъ поэтъ, своимъ чуткимъ ухомъ прислушивающійся къ интимной жизни растительнаго царства. Но если думы и чувства лѣса дѣйствительно не ясны, то они гораздо яснѣе въ царствѣ живыхъ существъ: здѣсь мы наблюдаемъ уже замѣтную склонность разума къ обнаруженію себя въ формѣ личности, каковой онъ и достигаетъ въ человѣкѣ. Весьма справедливо говорить Лютардъ: „черезъ весь міръ

¹⁾ Окончаніе, см. 8-ю книгу.

проходить стремленіе къ личности. Отъ низшей ступень бытія жизнь стремится возвыситься до личной. Въ человѣкѣ бытіе достигаетъ степени личности. Откуда эта личная тенденція жизни, если она не есть законъ міра? И откуда этотъ законъ, если принципъ міра безличенъ ¹⁾? И дѣйствительно, вникая въ природу, примѣчаешь въ ней стремленіе къ личности, начиная съ первыхъ ея ступеней, съ низшихъ ея существъ; кажется, что каждое ея существо, проявляя въ своемъ стремленіи и жизни глубочайшій разумъ, хотѣло бы быть личностію и стремится къ этому, такъ что выразиться о личности въ природѣ будетъ всего точнѣе слѣдующимъ образомъ: въ природѣ существуетъ конечная личность, вполне развитая въ человѣкѣ, плюсъ болѣе или менѣе замѣтные ея признаки, болѣе или менѣе замѣтныя стремленія къ ней во всѣхъ остальныхъ предметахъ природы.

Не то, что мните вы, природа:
 Не слѣпокъ, не бездушный ликъ:
 Въ ней есть душа, въ ней есть свобода,
 Въ ней есть любовь, въ ней есть языкъ.

Отсюда совершенно несправедливо утверждать, что, если мыслить Божество безконечно разумнымъ Духомъ, то это значитъ мыслить Его подъ формою лишь одного изъ многихъ видовъ конечнаго бытія. Нѣтъ, приписывать Богу разумъ значитъ приписывать Ему коренное свойство, открывающееся въ цѣломъ Его твореніи, при чемъ, если требуется разумъ Божій мыслить въ опредѣленной формѣ, то, безъ сомнѣнія, наибольшую подходящую къ истинѣ будетъ форма разума самосознающаго. Уже и конечный самосознающій разумъ имѣетъ ту особенность, что онъ перехватываетъ за предѣлы строгой конечности. Будучи ограниченъ временемъ и пространствомъ, пребывая въ извѣстной точкѣ, онъ мыслію своею въ одну мгновеніе востекаетъ въ самые отдаленные міры, спускается въ самыя глубокія бездны и обнимаетъ въ сознаніи своемъ всю совокупность бытія, какъ конечнаго, такъ и безконечнаго, какъ личнаго, такъ и безличнаго. Теперь представимъ себѣ, что разумъ этотъ безграниченъ и принадлежитъ существу, обладающему всемогущею силой... Что

¹⁾ „Апология христіанства, пер. Лопухина“, стр. 44. С.-Пб. 1892 г.

удивительнаго, что этотъ безконечный разумъ въ состояніи не только представлять себѣ всѣ необъятные міры, но и реализовать во внѣ присущую безконечному разуму мысль о нихъ, воззвать къ объективному и реальному бытію изъ небытія всю вселенную или, выражаясь словами книги Бытія, „сотворить небо и землю“? Если же, по замѣчанію пантеистовъ, наши представленія о Богѣ антропоморфны, то прекрасное объясненіе этому обстоятельству находимъ въ словахъ св. Григорія Богослова, что „Богъ, какъ нѣкое море сущности, неопредѣлимое и безконечное, представляется нами и то весьма неясно и недостаточно не въ разсужденіи того, что есть въ Немъ Самомъ, но въ разсужденіи того, что окрестъ Его ¹⁾, т.-е. мы, такъ сказать, весьма неясно созерцаемъ только внѣшнюю сторону или, выражаясь библейски, „задняя“ Божества, но самую сущность Его постичь не можемъ“. „Мы постигаемъ“, говоритъ св. Іоаннъ Дамаскинъ, „не самую сущность Божию, но только то, что относится къ сущности (*τὰ περὶ τῆν οὐσίαν*). И вотъ, это-то обстоятельство и служитъ причиною, почему наше понятіе о Богѣ далеко не адекватно Самому безконечному Существо. „Бога никтоже видѣ нигдѣже“. По слову ап. Павла, мы видимъ Бога такъ, какъ видимъ предметъ, отраженный въ зеркалѣ, да притомъ въ зеркалѣ съ тусклымъ стекломъ; мы познаемъ Бога только гадательно; вѣрою разумѣваемъ. При всемъ томъ не должно преувеличивать. Какъ солнце отражается въ безчисленныхъ капляхъ водъ, такъ и Божество открывается во всякомъ, даже самомалѣйшемъ твореніи. Не одни только небеса повѣдаютъ славу Божию, и не одна только твердь возвѣщаетъ, что она — твореніе рукъ Божіихъ. Нѣтъ, въ каждой былинкѣ, въ самомъ простенькомъ полевомъ цвѣткѣ открывается безконечный разумъ Божій; однакоже всего поразительнѣе, всего яснѣе и чище онъ открылся въ чловѣкѣ, котораго посему слово Божіе именуется „образомъ и подобіемъ Божиимъ“; но по образу естественно заключать и о первообразѣ, по подобію — о томъ, чье подобіе онъ составляетъ; слѣдовательно, по чловѣку естественно заключать и о Богѣ и притомъ съ надеждою, что это заключеніе не будетъ ложно. Что же касается до такъ называемаго

¹⁾ Творенія св. отецъ, гл. III, стр. 238. М. 1844.

антропоморфизма при представлении Бога Существомъ личнымъ, то относительно этой стороны дѣла справедливо сказать слѣдующее, небезызвѣстное намъ классическое изреченіе древнегреческаго философа Ксенофонта: „если бы быки или львы умѣли говорить и дѣлать изображенія, то быки изображали бы боговъ въ видѣ быковъ, а львы — въ видѣ львовъ“, и этими словами дается понять, что люди изображаютъ боговъ въ видѣ людей, по своему образу. потому что они люди (т.-е. изображающіе)¹⁾. Но при всемъ томъ не трудно показать, что это подозрѣніе столько же относится и къ философамъ-пантеистамъ, сколько и къ богословамъ-теистамъ, защищающимъ христіанское ученіе о Божествѣ, какъ о личномъ Духѣ. Совершенно съ равнымъ правомъ можно сказать, что философы-пантеисты потому самому мыслятъ Божество, какъ бытіе отвлеченное и безличное, что ихъ душа слишкомъ сроднилась съ абстрактнымъ мышленіемъ, такъ что отвлеченная мысль стала составлять отличительную и коренную черту духовной личности этихъ философовъ, и посему, мысля Божество Существомъ безличнымъ, они создаютъ себѣ Бога по своему образу и подобию. Еще справедливѣе будетъ утверждать, что всѣ частныя черты въ понятіи безличнаго, абсолютнаго Существа они заимствовали отъ эмпирически наблюдаемаго міра и потомъ видоизмѣнили эти черты примѣнительно къ понятію объ абсолютномъ, составленномъ ими a priori. Начнемъ съ самаго общаго. Когда пантеисты говорятъ, что абсолютное есть „бытіе“, то они заимствуютъ понятіе бытія отъ вещей конечныхъ; но для того, чтобы приложить это понятіе къ Божеству, они понятію „бытіе“ придаютъ предикатъ „абсолютное“ и т. д., и т. д. Что каждый философъ-пантеистъ создаетъ Божество по своему образу и подобию, доказательствомъ этого служитъ многообразіе рѣшеній вопроса о *частныхъ признакахъ абсолютнаго бытія*. Въ то время какъ Спинозѣ Божество представляется въ видѣ субстанціи, частице мыслимой, какъ *res extensa* и *res cogitans*, — Гегель мыслилъ Его, какъ абсолютную идею, — Шопенгауеру Оно повстрѣчалось въ узкихъ вратахъ къ истинѣ въ образѣ воли и притомъ совершенно слѣпой, не ви-

1) Ср. сочиненія В. Д. Кудрявцева - Платонова, т. II, вып. 3, стр. 11 и 13. Сергіевъ посадъ 1893.

дящей ни на одинъ глазъ, и т. д. и т. д. Кратко сказать, сколько пантеистовъ-философовъ, столько и понятій о Божествѣ, при чемъ общее въ этихъ понятіяхъ есть ихъ антропоморфность и космоморфность, не взирая на всю ихъ отвлеченность. Когда Гегель мыслить Божество, какъ мысль, а Шопенгауеръ — какъ волю, то кто насъ увѣритъ, что понятія „мысль“ и „воля“ не заимствовали отъ человѣка, эмпирически обладающаго этими свойствами? Когда Спиноза мыслить Божество, какъ вещь, протяженную и мыслящую, то опять кто насъ увѣритъ, что понятія протяженія онъ не заимствовалъ изъ внѣшняго міра, а понятіе мышленія — отъ человѣка? Если изображеніе Божества филосогами-пантеистами въ чертахъ, заимствованныхъ отъ человѣка и отъ міра, но соединенныхъ лишь въ общее и отвлеченное понятіе, насколько не говоритъ, по мнѣнію этихъ философовъ, противъ соответствія этого понятія дѣйствительности, то почему же они съ пѣной у рта кричатъ противъ правильности понятій о Богѣ, когда въ этомъ понятіи замѣчаютъ нѣкоторыя черты, заимствованныя отъ человѣка, но объединенныя не въ понятіи объ отвлеченномъ Существовѣ, а въ мысли о живомъ свободно-разумномъ безконечномъ Духѣ? Тѣмъ болѣе, что божественное Откровеніе прекрасно объясняетъ намъ право, по которому мы приписываемъ Богу духовныя силы и совершенства, какія сами имѣемъ, когда учить, что человѣкъ созданъ по образу и подобию Божію, что поэтому его разумъ, свобода и вообще всѣ совершенства суть отображенія безконечныхъ совершенствъ Творца. Если человѣкъ есть образъ Творца, то естественно, что онъ созерцаетъ въ своемъ первообразѣ въ высшей степени тѣ свойства, которыя составляютъ богоподобіе его природы. Человѣкъ, вѣрно замѣчаетъ Якоби, потому необходимо антропоморфизуетъ Бога, что Богъ, создавая, его теоморфизировалъ¹⁾. Если лишить человѣка права пользоваться категоріями конечнаго, при возможномъ постиженіи Безконечнаго, то можно прійти развѣ къ полному скептицизму въ дѣлѣ познанія Божества и объявить Его совершенно непознаваемымъ, какъ это и сдѣлалъ Спенсеръ, заявивъ при этомъ, что ни одно доказательство пантеизма нельзя признать логически состоятельнымъ. Что личный Богъ

¹⁾ Сочиненія В. Д. Кудрявцева, т. II, вып. III, стр. 204.

не есть идеализованный человѣкъ, какъ это хотѣлось бы думать пантеистамъ, — доказательства этого на лицо. Въ понятіи о Богѣ личномъ гораздо болѣе признаковъ, несходныхъ съ понятіемъ о человѣкѣ, нежели подобныхъ. Начнемъ съ того, что Богъ по существу Своему есть Духъ, тогда какъ человѣкъ есть существо духовно-матеріальное. Человѣкъ ограниченъ и конеченъ, а Богъ безконеченъ, и этими двумя чертами, что Богъ есть чистѣйшій Духъ и Существо безконечное, — полагается столь рѣзкое различіе между Богомъ и человѣкомъ, что при этомъ различіи не только нельзя говорить о сходствѣ между Богомъ и человѣкомъ, доходящемъ едва не до тождества, какъ то хотятъ думать пантеисты, но можно говорить и о подобіи-то, столь слабомъ, что оно едва ли не менѣе, нежели между тѣломъ и его тѣнью, между величественнымъ свѣтиломъ-солнцемъ и его отображеніемъ въ малой каплѣ водъ. Правда, человѣкъ имѣетъ разумъ и свободу, чѣмъ и обуславливается его конечная личность, и Богъ имѣетъ безконечный разумъ и свободу, что и составляетъ Его безконечную личность. Но какая бездна лежитъ между безконечнымъ разумомъ и свободою Божіею и между конечнымъ разумомъ и свободою человѣка! Нѣкогда одинъ боговдохновенный мужъ возымѣлъ желаніе уяснить себѣ вопросъ, что есть разумъ и вѣдѣніе Божіе. Но, задавшись этимъ вопросомъ, онъ скоро долженъ былъ сознаться: „удивительно для меня вѣдѣніе Твое, Господи, глубоко оно, я его не постигаю“. А безконечность всей Божіей природы? Она окрашиваетъ, если позволительно такъ выразиться, всѣ свойства существа Божія въ столь чудный и неуловимый для нашего ограниченнаго духовнаго зрѣнія цвѣтъ, что какъ Самое Существо, такъ и свойства Божія вслѣдствіе этого становятся для насъ непостижимыми вполнѣ. „Какъ нѣкое море сущности“, скажемъ словами св. Григорія Богослова, „неопредѣлимое и безконечное, отгнѣяется Онъ умомъ въ одинъ какой-то обликъ дѣйствительности, убѣгающій прежде, нежели будетъ уловленъ, и ускользящій прежде, нежели умопредставленъ“¹⁾. Да, Божество неудобосозерцаемо именно вслѣдствіе того, что Оно безпредѣльно. Можно ли послѣ этого согласиться съ остроуміемъ пантеистовъ, что будто бы не

¹⁾ Ч. III, стр. 238.

Богъ творить человѣка по Своему образу, а человѣкъ создаетъ Бога по своему подобію? Если бы это была правда, то чѣмъ бы объяснить себѣ ту странность, что созданіе (Богъ) настолько превышаетъ своего создателя (человѣка), что послѣдній даже не постигаетъ своего созданія? Что истинная религія мыслить Бога Существомъ живымъ и личнымъ, то это есть не недостатокъ, а достоинство религіознаго понятія о Богѣ. Не странно ли, въ самомъ дѣлѣ, ставъ на точку зрѣнія пантеизма, объяснять живую и разумную природу такою причиною, какова пантеистическая субстанція или идея или бессознательная воля Шопенгауера, не заключающая въ себѣ ни разума ни жизни? Да, это большой недостатокъ пантеизма, что его Богъ не живой, а мертвый Богъ, Богъ Самъ въ Себѣ не живущій, не обладающій ни разумомъ ни свободою; что Богъ пантеизма нѣсть живой Богъ живыхъ, но мертвый Богъ мертвыхъ, вси бо предъ Нимъ мертви суть. Напротивъ, религіозное понятіе о Богѣ именно потому самому есть самое истинное и естественное, что оно въ объясненіи живой и разумной природы представляетъ, какъ истинную ея причину и творческую силу, живого Духа, безконечно разумнаго и безконечно свободнаго. Посему Богъ христіанства нѣсть Богъ мертвыхъ, но Богъ живыхъ, вси бо предъ Нимъ живи суть.

Если глубже и тщательнѣе вникнуть въ религіозное понятіе о Богѣ, то въ немъ найдутся совершенно достаточныя основанія для объясненія того пантеистическаго недоумѣнія, какимъ образомъ въ безконечномъ Существоѣ можетъ быть самосознаніе, когда послѣднее есть не что иное, какъ противоположеніе личнымъ существомъ себя другому. Глубокое проникновеніе понятія о личномъ Богѣ откроетъ намъ, что Богъ, хотя и одинъ, но не одинокъ, *solus non solutarius*: въ Немъ есть личное откровеніе божественной жизни или три лица св. Троицы: Отецъ, Сынъ и Св. Духъ. „Богъ — говоритъ Вернеръ¹⁾), — существуетъ въ трехъ лицахъ, изъ которыхъ каждое абсолютно, поелику въ каждомъ цѣлое божественное бытіе; каждое изъ нихъ отлично отъ другихъ, поелику одно божественное бытіе въ каждомъ заключается различнымъ

¹⁾ Wegner, Grundlinien d. Philosophie, S. 130, 1855. См. „Въ защиту христіанской вѣры противъ невѣрія“, гл. 2-я, стр. 34. Прот. І. Д. Петропавловскаго. Москва 1897.

образомъ; но всё они три составляютъ только одно абсолютное Существо, поелику во всёхъ трехъ состоитъ одна абсолютная божественная жизнь“. И вотъ изъ внутренняго отношенія между собою этихъ трехъ лицъ Пресв. Троицы и достаточно уясняется возможность самосознанія въ Божествѣ. Отецъ есть начало, первопричина, первовиновникъ, сущность, личная и живая идея Божества. Сынъ есть точный отпечатокъ, отобразъ Отца, отчаго Божества. Св. ап. Павелъ въ посланіи къ Евреямъ пишетъ о Сынѣ Божіемъ, что Онъ есть сіяніе славы Отца и образъ ипостаси Его: *ἀπαύρασμα τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, т.-е. Сынъ Божій есть отблескъ славы Отца и печать, точный отпечатокъ, точный снимокъ, точная копія сущности Отца или точная реализація божественной идеи. И вотъ, Богъ Отецъ, какъ субъектъ, противопоставляетъ Себя Сыну, какъ объекту, и результатомъ этого противоположенія является самосознаніе Божества. И это самосознаніе не есть безличный процессъ въ Богѣ, есть личное откровеніе Его божественной жизни, это именно Духъ Св., третье лицо Пресв. Троицы. Какъ самосознаніе въ человѣкѣ есть психическій актъ, который заключаетъ въ себѣ содержаніе психической жизни человѣка, такъ и въ безконечной личности божественной Духъ Св., третье лицо Пресв. Троицы, это личное сознаніе Божества, составляетъ постиженіе и откровеніе внутренней божественной жизни, почему и божественное Откровеніе приписываетъ Духу Св. испытаніе и вѣдѣніе самыхъ глубинъ внутренняго существа Божія, внутренней жизни Божіей. „Духъ все испытуетъ“, говоритъ апостоль, „даже и глубины Божіи“. Какъ никто изъ людей не знаетъ, что въ человѣкѣ, кромѣ духа человѣка, живущаго въ немъ, такъ и Божія никто не знаетъ, кромѣ Духа Божія¹⁾. Итакъ, Отецъ — начало и первовиновникъ божественной жизни. Сынъ — вѣчный отобразъ отчаго Божества, а Духъ — завершеніе внутренняго процесса божественной жизни. Съ этими основными свойствами три лица Пресв. Троицы являются и въ своемъ отношеніи къ міру въ главныхъ дѣйствіяхъ своихъ въ мірѣ, въ твореніи, промышленіи о мірѣ и спасеніи человѣка.

Въ дѣлѣ творенія міра Богу Отцу принадлежитъ мысль

¹⁾ 1 Коринт. 2, 10—11.

о твореніи міра и, если позволительно такъ выразиться, идея конечнаго бытія. Богу Сыну принадлежитъ осуществленіе этой идеи въ дѣйствительности; Богу Духу Св. — завершеніе творенія, приведеніе міра въ этотъ стройный порядокъ, сообщеніе ему той красоты, при видѣ которыхъ Самъ Господь изрекъ, что все сотворенное добро зѣло. Кратко, Богъ Отецъ сотворилъ міръ чрезъ Сына во Св. Духѣ. Сынъ былъ орудіемъ при приведеніи идей Божіихъ о мірѣ въ осуществленіе ихъ въ дѣйствительности при ихъ реализаціи, почему и въ словѣ Божіемъ говорится о Словѣ или Сынѣ Божіемъ: „вся Тѣмъ была и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть“ (Іоан. 1, 3); „Тѣмъ создана была всяческая, яже на небеси и яже на земли, видимая и невидимая, все создано Тѣмъ и чрезъ Него“ (Колосс. 1, 16). Вслѣдствіе сего и отцы Церкви говорятъ, что человѣкъ созданъ именно по образу Сына Божія, а нѣкоторые отцы даже утверждаютъ, что и весь міръ есть образъ Сына Божія. Но завершительный моментъ въ дѣлѣ творенія принадлежитъ Св. Духу. Книга Бытія повѣствуетъ, что Духъ Божій носился надъ первозданнымъ веществомъ затѣмъ, чтобы Своею животворящею силою придавать этому первозданному веществу стройный видъ и прекрасныя формы.

Въ дѣлѣ искупленія и спасенія человѣка Богу Отцу принадлежитъ предвѣчная мысль о спасеніи человѣка и, такъ сказать, инициатива въ дѣлѣ спасенія, но осуществляетъ Онъ эту вѣчную мысль объ искупленіи падшаго человѣка чрезъ Сына, завершаетъ же спасеніе чрезъ Духа Св.; кратко, Богъ Отецъ искупляетъ человѣчество чрезъ Сына во Св. Духѣ. „Такъ возлюбилъ Богъ міръ, что далъ Сына Своего Единороднаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“. Совершивъ искупительную жертву, воплощенное Слово Божіе однакоже для довершенія человѣческаго спасенія ниспослало на землю иного Утѣшителя, Духа Святого, Который и совершаетъ самымъ дѣломъ спасеніе искупленнаго человѣка, подавая ему благодатныя силы для духовнаго возрожденія, для постепеннаго претворенія въ новаго человѣка, въ новое твореніе.

Безспорно, что ученіе о троичности лицъ въ Богѣ есть самое непостижимѣйшее ученіе божественнаго Откровенія, ибо человѣческой умъ совершенно отказывается постигнуть,

какимъ образомъ три откровенія божественной жизни, эти *τρόποι ἐλάξεως* могутъ быть тремя личными ипостасями, не будучи однакоже тремя божескими Существовами или тремя Богами. При всемъ томъ ученіе о трехъ лицахъ не есть не имѣющее никакого приложенія и ничего не объясняющее тайны Божества. Напротивъ, ученіе о трехъ лицахъ Божества подробнѣе и полнѣе объясняетъ намъ дѣла Божіи въ мірѣ: мы совершенно не могли бы понять воплощенія и искупленія Сына Божія для спасенія рода человѣческаго, если бы намъ не было преподаано ученіе о тріединомъ Богѣ.

Но это послѣднее ученіе имѣетъ и чисто практическое значеніе для нравственной жизни человѣка. Основа нравственной жизни есть любовь; но нигдѣ человѣкъ не видитъ столь совершеннаго идеала любви, какъ въ благословенномъ царствѣ Отца, Сына и Св. Духа. Три лица Св. Троицы, Отецъ, Сынъ и Св. Духъ, соединены между Собою столь безконечно совершенною связью взаимной любви и внутренняго нравственнаго единенія между Собою, что эта любовь между Отцомъ, Сыномъ и Св. Духомъ составляетъ для человѣка недостижимый идеалъ любви и совершеннѣйшій образецъ для подражанія въ дѣлѣ нравственнаго отношенія къ Богу и къ другимъ людямъ, кратко, въ дѣлѣ любви къ Богу и людямъ. На это указываетъ Самъ Христосъ въ Своей первосвященнической молитвѣ передъ страданіями: „да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, такъ и они будутъ въ Насъ едино. Да будутъ едино, какъ Мы едино: Я въ нихъ, и Ты во Мнѣ, да будутъ совершенны во едино, и да познаетъ міръ, что Ты послалъ Меня и возлюбилъ ихъ, какъ возлюбилъ Меня“ (Іоан. 17, 21—23). Изъ приведенныхъ словъ Христа Спасителя нельзя не усмотрѣть той великой нравственной истины, что отношеніе между Отцомъ и Сыномъ, (а безъ сомнѣнія, и между Св. Духомъ) есть отношеніе глубочайшаго внутренняго нравственнаго единенія: „Мы едино“, свидѣтельствуетъ Христосъ о Своихъ отношеніяхъ къ Отцу, „и Ты возлюбилъ Меня“. И далѣе, по слову Того же Христа, эти отношенія между Сыномъ и Отцомъ должны быть недостижимымъ идеаломъ, образцомъ и примѣромъ для вѣрующихъ: да будутъ всѣ (вѣрующіе) едино, какъ Ты, Отче, во Мнѣ, и Я въ Тебѣ, да будутъ едино, какъ Мы едино“, (Іоан. 17, 21—22).

Объясненное нравственное отношеніе между лицами Святой Троицы и даетъ намъ уразумѣть, что Богъ есть любовь не только въ Его отношеніяхъ къ міру и человѣку, но и въ самомъ Своемъ Существовѣ: Онъ есть любовь, потому что внутренняя жизнь Божества, внутреннее отношеніе между лицами св. Троицы есть не иное что, какъ единая безпредѣльная вѣчная любовь. Изъ этого свойства Божія уже уясняется не только то, что и Богъ въ Своихъ отношеніяхъ къ конечному бытію есть любовь, но и то, почему Онъ и не можетъ быть въ Своихъ отношеніяхъ къ творенію ничѣмъ инымъ, какъ любовію же. И дѣйствительно, слово Божіе всюду представляетъ отношеніе Бога къ міру и человѣку, какъ отношеніе любви. „Не бо ненавидя что устроилъ еси, любиши же вся сущая“, говорится въ кн. Премудрости Соломоновой, „и ничесоже гнушаешия отъ тѣхъ, яже сотворилъ еси, Владыко Жизнелюбче“. Но въ особенности искупленіе падшаго человѣчества слово Божіе представляетъ, какъ дѣло безпредѣльной любви Божіей къ роду человѣческому. „Въ томъ любовь“, говоритъ апостоль любви, „что не мы возлюбили Бога, но Богъ возлюбилъ насъ и далъ Сына Своего въ милостивленіе за грѣхи наши“. „Богъ Свою любовь къ намъ показываетъ въ томъ“, говоритъ св. ап. Павелъ, „что Христосъ умеръ за насъ, когда мы были еще грѣшниками“ (1 Иоан. 4, 10; 1 Кре. 5, 8).

Чего же хочетъ для міра и въ особенности для людей Богъ, Который создалъ міръ и человѣка и возсоздалъ послѣдняго, когда тотъ нравственно палъ? Богъ хочетъ наивозможно высшаго совершенства для міра и, въ частности, возможно высшаго духовно-нравственного совершенства для человѣка. Онъ хочетъ, чтобы человѣкъ, безпредѣльно устремляясь къ этому совершенству, въ этомъ стремленіи находилъ себѣ внутреннее нескончаемое счастье и блаженство. Стремленіе человѣка къ высшему духовно-нравственному совершенству необходимо и по существу дѣла должно быть безконечнымъ, такъ какъ Богъ Самого Себя ставитъ этимъ, недосыгаемымъ для человѣка, идеаломъ духовно-нравственного совершенства. „Будьте милосерды, какъ милосердъ Отецъ вашъ небесный“. „Будьте святы, какъ святъ Я, Господь Богъ вашъ“. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“. Но такъ какъ Отецъ небесный безконечно совершенъ,

а люди, какъ существа конечныя, никогда не могутъ быть бесконечно совершенными, то отсюда слѣдуетъ, что стремленіе людей къ духовно-нравственному совершенству никогда окончиться не можетъ и должно быть нескончаемымъ. Но эта-то нескончаемость и есть необходимое условіе того, что цѣль человѣческой жизни, стремленіе къ духовно-нравственному совершенствованію есть нескончаемая и посему единственно истинная вѣчная цѣль человѣческаго существованія; частіе, стремленіе къ совершенству человѣка есть стремленіе къ истинѣ, добру и красотѣ, первооснова и живой бесконечный идеаль которыхъ есть въ Богѣ, ибо Богъ есть живая бесконечная истина, живое бесконечное добро и живая бесконечная красота. Стремленіе человѣка къ истинѣ, добру и красотѣ въ томъ только случаѣ возможно и плодотворно, когда человѣкъ имѣетъ искреннюю, живую и глубокую вѣру, что первооснова истины, добра и красоты не есть отвлеченно мыслимое ихъ единство, ничего не говорящее сердцу человѣка и не оказывающее живительнаго вліянія на ихъ волю, но есть дѣйствительно живой Богъ, какъ живой идеаль истины, добра и красоты. Въ самомъ дѣлѣ, у человѣка, существа живого, можетъ ли быть живое стремленіе къ мертвой отвлеченной идеѣ? Можетъ ли живой человѣкъ утолить свой голодъ и жажду идеей хлѣба и воды, однимъ отвлеченнымъ представленіемъ хлѣба и воды? Такъ точно и живую, хотя и духовную жажду истины, добра и красоты развѣ можетъ онъ утолить однимъ только представленіемъ отвлеченнаго первообраза этихъ духовныхъ совершенствъ? И тѣмъ болѣе, что, какъ показываетъ опытъ, на ряду съ идеальными стремленіями человѣка даютъ послѣдному сильно знать себя низшія грубыя чувственныя влеченія, которыя, какъ плевелы пшеницу, усиливаются заглушить идеальныя стремленія въ душѣ человѣка, и весьма часто вполнѣ этого достигаютъ, такъ что идеалисты безъ вѣры въ живого Бога, по большей части, бывають идеалистами на словахъ, людьми съ благими намѣреніями, но безъ благихъ дѣлъ, — съ тѣми благими намѣреніями, о которыхъ нѣкто замѣтилъ, что такими намѣреніями усланъ весь адъ. Не сомнѣваемся въ искренности идеальныхъ влеченій у этихъ идеалистовъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ не безызвѣстно намъ и то, что проза и пошлость жизни почти всегда имѣютъ столь рѣшительную

власть надъ ихъ волей, что всякій изъ нихъ, кто только захочетъ быть искреннимъ, скажетъ словами поэта: суждены мнѣ благіе порывы, а свершить ничего не дано. Вслѣдствіе этихъ-то причинъ мы и видимъ рѣзкій разладъ между словомъ и дѣломъ, между убѣжденіями и жизнью; видимъ идеалистовъ на бумагѣ и съ каедръ и грубыхъ, низкихъ эгоистовъ въ жизни... Нѣтъ, только вѣра, живая, искренняя вѣра въ живого Бога создаетъ цѣльныхъ людей, всецѣло преданныхъ служенію духовному идеалу, мучениковъ истины и добра. Эти люди и живутъ для истины и добра и въ служеніи имъ находятъ для себя источникъ счастья, не оставляющаго ихъ не только во время жизни, но и при смерти...

Безъ живого личнаго Бога нѣтъ ни вѣры, ни любви, ни упованія, ни блаженства и никакой религіи, достойной этого имени. Религія возможна только, какъ отношеніе къ живому личному Богу, къ Которому человѣкъ могъ бы обратиться съ молитвой, въ полной увѣренности, что ему внимаетъ Творецъ міровъ

И капли слезъ его считаетъ,
И отвѣчать ему готовъ.

Поэтому даже Шлейермахеръ, утверждая, какъ пантеистъ, что Богъ мыслится ограниченнымъ, насколько Онъ, какъ личность или какъ „ты“, противопоставляется міру или самому благочестивому человѣку, однакоже вынужденъ признать, что благочестивый человѣкъ въ моментъ религіознаго благоговѣнія предъ Богомъ неизбежно представляетъ себѣ Бога личнымъ Существомъ¹⁾. Признавать же, согласно съ авторомъ „Борьбы за идеализмъ“, что всякое цѣльное пониманіе и отношеніе къ міру есть религія, значитъ называть вещи не принадлежащимъ имъ именемъ²⁾. Если бы не было никакихъ логическихъ доказательствъ несостоятельности пантеизма, то его внутренняя несостоятельность была бы непосредственно ясна изъ того, что лучшія или благороднѣйшія требованія человѣческой совѣсти и человѣческаго сердца необходимо становятся осмѣиваемыми при пантеистическомъ

¹⁾ Рождественскій, „Христіанская апологетика“, т. I, стр. 375. С.-Пб. 1893.

²⁾ „Міръ Божій“ 1901 г., июнь, стр. 25.

міровозрѣніи: люди, считавшіеся до сихъ поръ лучшими представителями челоѳчества, съ точки зрѣнія этой теоріи не болѣе какъ страдающіе тихимъ помѣшательствомъ. Развѣ можно, въ самомъ дѣлѣ, иначе думать о благочестивомъ, который ведетъ жизнь свою въ честь Бога, когда Бога въ его смыслѣ совсѣмъ и не существуетъ? „Конечно,— говоритъ пантеистъ Паульсенъ,— какъ могли бы не поступить въ честь Бога всякое доброе дѣло и всякая чистая прекрасная жизнь? Крестоносецъ чувствовалъ себя поборникомъ Бога, миссіонеръ — работникомъ въ созиданіи Его царства; онъ увѣренъ въ благоволеніи Бога — какъ же онъ не находитъ въ этомъ и силу, и утѣшеніе, и блаженство? Но что иное могутъ представлять въ устахъ пантеиста эти и подобныя слова, какъ не снисходительную насмѣшку психіатра надъ своимъ пациентомъ? Въ самомъ дѣлѣ, челоѳкъ, совершающій въ честь Бога доброе дѣло, миссіонеръ, воображающій себя работникомъ въ созиданіи царства Божія, увѣренный въ благоволеніи къ нему Бога и находящій въ этомъ силу и утѣшеніе, и блаженство, — чтѣ такое всѣ эти люди съ точки зрѣнія пантеизма, какъ не психически больные и умственно невмѣняемые? Челоѳкъ находитъ силу, утѣшеніе и блаженство въ служеніи Богу, Котораго создала его фантазія, но Котораго не существуетъ въ дѣйствительности, — чтѣ можно думать о такомъ челоѳкѣ? Да, если признать справедливымъ пантеистическое представленіе о Божествѣ, то придется перевернуть вверхъ дномъ всѣ свои понятія, признать за ненормальныя и болѣзненныя явленія то, что до сихъ поръ считалось самымъ возвышеннымъ, великимъ и благороднымъ, и наоборотъ, признать разумнымъ и нравственнымъ то, что до сихъ поръ привыкли считать грубымъ извращеніемъ разума и нравственности. Придется воскликнуть съ поэтомъ: „я сжегъ все, чему поклонялся, поклонился всему, что сжигалъ“. Пантеизмъ хочетъ увѣрить насъ или, лучше сказать, вынужденъ увѣрять насъ, что нѣтъ существеннаго различія между добромъ и зломъ и что посему одинаковая участь праведника и грѣшника, добродѣтельнаго и злодѣя. Но при такой точкѣ зрѣнія на практическую дѣятельность челоѳка, кто въ своей жизни будетъ въ силахъ устоять на должной нравственной высотѣ, въ особенности, когда всѣмъ извѣстно, что неизмѣнная вѣрность долгу всегда сопровождается въ жизни

борьбой, нерѣдко весьма тяжелой и упорной, ибо между окружающими людьми никогда нѣтъ недостатка въ самыхъ законныхъ эгоистахъ, которые не останавливаются ни передъ какими средствами и мѣрами, чтобы обратить въ ничто самыя прекрасныя начинанія благороднаго человѣка, поставить его въ полную невозможность осуществить ихъ въ дѣйствительности? Въ этой жизненной борьбѣ человѣкъ иногда теряетъ и здоровье, и общественное положеніе, и матеріальныя средства къ жизни. И вотъ представьте себѣ, что человѣкъ, все потерявшій, всѣми оставленный, съ разбитою жизнью, остается одинъ на одинъ самъ съ собою. Если съ нимъ его Богъ, живой и видящій его душу, знающій ея состояніе и настроеніе, то онъ еще не погибъ, — онъ скоро почувствуетъ въ себѣ этого Бога крѣпкаго, живого и согласится съ поэтомъ:

Чѣмъ ночь темнѣй, тѣмъ ярче звѣзды, —
Чѣмъ глубже скорбь, тѣмъ ближе Богъ.

Но попробуйте-ка вы очутиться въ такомъ положеніи, одинъ на одинъ съ пантеистическимъ Божествомъ, — съ Божествомъ безъ разума, безъ любви, и вы скоро поймете, что вамъ ничего болѣе не остается, какъ пустить себѣ пулю въ лобъ; и совсѣмъ не случайно то обстоятельство, что эпохи, характеризующіяся наибольшимъ оскуднѣніемъ вѣры въ живого, личнаго, кратко — истиннаго Бога, сопровождаются оскуднѣніемъ сильныхъ нравственныхъ характеровъ, нравственнымъ измельчаніемъ и деморализаціею общества и увеличеніемъ числа самоубійствъ; напротивъ, между тѣмъ и другимъ явленіемъ существуетъ внутренняя необходимая связь.

Мысль о необходимости для нравственности убѣжденія въ высшемъ воздаяніи за наши нравственныя дѣянія настолько глубоко коренится въ нравственномъ сознаніи человѣка, что даже самъ пантеистъ нерѣдко вынужденъ признать ее. „Величественный подъемъ духа и идеалистическій энтузіазмъ возможенъ лишь въ томъ случаѣ“, говоритъ пантеистъ, авторъ ранѣе упомянутой статьи „Борьба за идеализмъ“, — въ томъ случаѣ, „если я чувствую всѣмъ своимъ существомъ, что, служа человѣческому прогрессу въ его современной исторической формѣ, я служу вѣчной правдѣ, что мои усилія и мои труды безсмертны по своимъ результатамъ и учитываются

въ міропорядкѣ¹⁾. Видите, и для пантеиста, какъ *conditio sine qua* попъ величественнаго подъема духа и идеалистическаго энтузіазма, необходимо убѣжденіе, что своимъ дѣломъ онъ служить вѣчной правдѣ и что его усилія и труды учтутся въ міропорядкѣ. Но вѣчная правда и нравственный міропорядокъ обратятся въ пустой звукъ, въ красивое, но безъ значенія слово, если мы за вѣчной правдой не усмотримъ живого личнаго Бога, отъ Котораго эта вѣчная правда исходитъ; если мы за міропорядкомъ не усмотримъ Того, Кто создалъ и непрестанно поддерживаетъ не только нравственный порядокъ въ мірѣ, но и самый міръ. И дѣйствительно, Сольнесъ, этотъ новый человѣкъ для автора „Борьбы за идеализмъ“, переставши строить церкви и колокольни и рѣшившій замѣнить ихъ высокой башней, символъ безконечнаго стремленія человѣчества ко все болѣе и болѣе высокому идеалу, — въ жизни этого идеала не осуществилъ; освободившись отъ узъ религіи, онъ сдѣлался плѣнникомъ своего эгоизма, своего властнаго темперамента: онъ старается задушить нарождающіеся таланты, эксплуатировать ихъ въ свою пользу и, наконецъ, находитъ смерть, упавъ съ той башни, которою онъ хотѣлъ замѣнить церкви и колокольни²⁾. Такимъ финаломъ своей драмы поэтъ, очевидно, хотѣлъ выразить ту непреложную истину, что нѣтъ другого источника для духовной жизни человѣка, кромѣ живого истиннаго Бога, и что человѣкъ найдетъ себѣ только нравственную гибель въ томъ идолѣ, котораго онъ захочетъ поставить на мѣсто истиннаго Бога, какъ бы кто этого идола ни назвалъ: нравственный міропорядокъ, безконечный Духъ, любовь, или какъ-нибудь еще...

„Я спрашивалъ землю“, говоритъ блаж. Августинъ въ одномъ блистательномъ мѣстѣ своей исповѣди: „ты ли мой Богъ, 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: „не мы твой Богъ, ищи выше“. Я спрашивалъ бушующіе вѣтры, и весь воздухъ со всѣми его обитателями отвѣчалъ мнѣ: „я — не Богъ“. Я спрашивалъ небо, солнце, луну и звѣзды,

1) „Міръ Божій“, стр. 25, іюнь 1901.

2) „Пессимизмъ Ибсена“ („Міръ Божій“, стр. 206—207, октябрь 1901).

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“¹⁾! Вотъ какого Бога ищетъ и желаетъ непредубѣжденный человѣческій разумъ, чистая человѣческая душа.

¹⁾ „Апология христіанства“ Лютарда, стр. 32. С.-Пб. 1892.

Священникъ *Іоаннъ Орфанитскій.*

Изобразительныя искусства и святые отцы Церкви IV вѣка.

Торжество христіанства надъ язычествомъ, совершившееся въ IV вѣкѣ, было чрезвычайно важнымъ событіемъ въ исторіи установленія правильныхъ отношеній христіанскаго общества къ искусству и художникамъ. Оно создало христіанамъ иныя условія жизни, которыя для искусства были гораздо благоприятѣе тѣхъ, какія существовали въ первые вѣка. Гоненія, которыя побуждали христіанъ въ предыдущую эпоху скрывать мѣста своихъ богослужебныхъ собраний и всѣ изображенія, относящіяся къ исповѣдуемой ими религіи, теперь прекращаются¹⁾. У христіанъ является право свободно и открыто совершать богослуженіе. Вслѣдствіе этого во всѣхъ главнѣйшихъ городахъ имперіи быстро воздвигаются прекрасныя храмы, полагавшіе начало созданію христіанскаго архитектурнаго искусства. Художники христіанскіе, дѣлавшіе прежде религіозныя изображенія въ недоступныхъ для язычниковъ, но зато и неудобныхъ для художнической работы, очень темныхъ и тѣсныхъ подземельяхъ, называемыхъ катакомбами, теперь получаютъ полную возможность работать въ свѣтлыхъ и просторныхъ помѣщеніяхъ: въ обширныхъ храмахъ, въ царскихъ дворцахъ и общественныхъ зданіяхъ, а также и въ домахъ богатыхъ христіанъ. Это, конечно, должно было вызвать развитіе ихъ художественной дѣятельности и, слѣдовательно, расцвѣтъ религіозно-христіанскаго живописнаго искусства. Съ другой стороны, въ описываемый періодъ значительно устраняются и главные препятствія для благосклоннаго отно-

¹⁾ Въ царствованіе Юліана Отступника была лишь кратковременная вспышка падавшаго язычества.

шенія христіанскаго общества къ искусству языческаго и вообще мірскаго, или свѣтскаго характера. Та реакція всему языческому, которая была столь естественна для многихъ христіанъ въ пылу борьбы съ гонителями-идолопоклонниками, — тенденція избѣгать, по возможности, всего, что могло бы уподобить христіанъ язычникамъ, теперь ослабѣваетъ. И слишкомъ суровое аскетическое настроеніе, — слѣдствіе постояннаго ожиданія смерти въ эпоху преслѣдованій, — препятствовавшее, конечно, свободному развитію эстетическихъ склонностей, по причинѣ наступившаго большаго спокойствія, теряетъ свою силу. Вслѣдствіе этого эстетическія потребности, — какъ всегда это бываетъ при ослабленіи преградъ для природныхъ влеченій, — съ особенною энергіей заявляютъ теперь свои права. И вотъ мы видимъ, что въ разсматриваемый періодъ въ христіанскомъ обществѣ не только явственно начинается расцвѣтать религіозное искусство, но проявляется влеченіе и къ искусству свѣтскому, тѣсно связанному съ старымъ языческимъ, вызывавшимъ ранѣе большею частью непріязненные чувства.

Яркими выразителями такого настроенія христіанскаго общества являются прежде всего христіанскіе императоры. Извѣстно, что первый христіанскій государь — Константинъ Великій очень благосклонно относился ко всякаго рода искусству и художественной дѣятельности. Онъ, видимо, способствовалъ развитію религіознаго христіанскаго искусства. Евсевій Кесарійскій съ восторгомъ описываетъ великолѣпные храмовъ, устроенныхъ Константиномъ въ новой столицѣ и на мѣстахъ распятія и воскресенія Господа¹⁾. Тотъ же писатель сообщаетъ намъ, что этотъ государь, помимо того, что сдѣлалъ на воинской хоругви изображеніе монограммы имени Христова²⁾, водрузилъ въ руку своей статуи копье въ видѣ креста³⁾, приказалъ начертать святыи крестъ на мозаичной картинѣ въ своемъ дворцѣ⁴⁾, — помимо всего этого измыслилъ

¹⁾ Сочиненія Евсевія Кесарійскаго въ русск. переводѣ. С.-Петербургъ 1858 г., т. II, „Жизнь цари Константина“, кн. III, гл. 30—40, стр. 191—197; кн. VI, гл. 58, стр. 274.

²⁾ Прибавл. къ твор. св. отцовъ 1889 г., ч. 43. Статья А. П. Голубцова „Къ исторіи изображеній креста“, стр. 248. — Сочиненія Евсевія, т. II, стр. 79.

³⁾ Т. II, стр. 87.

⁴⁾ Т. II, стр. 203—204.

самъ и приказалъ нарисовать картину, чисто христіанскаго содержанія, изображавшую его ликъ, знаменіе креста и низвергающагося въ бездну дракона, который обозначалъ древняго врага Церкви Христовой¹⁾. Но особенно замѣчательно сообщеніе Евсевія, что при Константинѣ Великомъ новая столица была украшена поставленными на видномъ мѣстѣ скульптурными изображеніями Добраго Пастыря и Давида со львами²⁾. Украшеніе столицы, да и всѣхъ другихъ городовъ имперіи, было вообще важною заботою Константина Великаго. Желая, чтобы „Новый Римъ“ его не уступалъ нисколько старому, онъ собралъ въ Константинополь со всей имперіи наилучшія произведенія классическаго искусства. Поступивъ такъ насильственно самъ, онъ однако отнюдь не хотѣлъ, чтобы и другіе слѣдовали его примѣру, чтобы префекты большихъ городовъ отнимали художественныя произведенія у городовъ менѣе значительныхъ и обращали ихъ въ свою пользу или въ пользу главнаго города. Онъ издалъ специальный указъ, чтобы каждый городъ хранилъ свои древнія украшенія и городскіе префекты берегли и реставрировали приходящее въ ветхость. На помощь маленькимъ городамъ въ дѣлахъ городского украшенія должны были, по мысли императора, придти болѣе важныя и богатые города³⁾. Охраняя такъ тщательно произведенія древняго языческаго искусства, Константинъ много заботился и объ успѣшной дѣятельности современныхъ ему художниковъ. Онъ, напр., послалъ указъ африканскому префекту, чтобы тотъ, поощряя особенно занятія архитектурою, объявилъ художникамъ въ своей провинціи свободу отъ налоговъ и общественныхъ должностей⁴⁾. То же самое и еще рѣшительнѣе было объявлено императоромъ всѣмъ архитекторамъ, живописцамъ и скульпторамъ въ самомъ Константинополѣ. Такую же заботливость о дѣятельности художниковъ проявляли и слѣдующіе за Константиномъ христіанскіе императоры. Такъ, Валентиніанъ особымъ распоряженіемъ обезпечилъ художникамъ полную свободу отъ солдатскаго постоя, отъ служебныхъ должностей

¹⁾ II, 168—169.

²⁾ II, 203.

³⁾ Ersch und Gruber, Allgemeine Encyclopedie der Wissenschaften und Künste. 1866, Erste Section, S. 359.

⁴⁾ Ibid.

и отъ издержекъ на общественныя работы. Феодосій Великій, безъ сомнѣнія, тоже предоставлялъ художникамъ обычныя привилегіи. Извѣстно, что онъ такъ любилъ искусство, что самъ упражнялся въ скульптурѣ и живописи¹⁾.

Мы сообщили эти краткія свѣдѣнія о покровительственномъ отношеніи христіанскихъ государей къ искусству въ томъ убѣжденіи, что государи были въ этомъ случаѣ не одинокими, но являлись выразителями настроенія всего окружающаго общества или, по крайней мѣрѣ, высшихъ его классовъ. Придворные и богатые люди, конечно, слѣдовали примѣру императоровъ и, подобно имъ, покровительственно относились къ произведеніямъ какъ древняго, такъ и новаго искусства. Съ полною достовѣрностью мы узнаемъ это изъ твореній знаменитѣйшихъ святыхъ отцовъ Церкви IV вѣка — Іоанна Златоуста, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго. Эти три писателя рѣзко отмѣчаютъ важную черту въ нравственной жизни тогдашняго общества: ослабленіе нравственности среди богатыхъ христіанъ, выражающееся въ томъ, что, вмѣсто прежняго строгаго аскетизма, въ ихъ жизни начинается господствовать стремленіе къ наслажденіямъ всякаго рода. Не обращая вниманія на нужды бѣдняковъ, богачи проявляютъ весьма откровенное влеченіе къ роскоши, которая выражалась у нихъ во всемъ — въ пищѣ и питъѣ, въ одеждѣ и жилищахъ. Между прочимъ, эта роскошь проявлялась также въ томъ, что богачи окружали себя прекрасными и дорогими произведеніями искусства. Вотъ что говорятъ объ этомъ святые отцы: „Теперьъ есть такіе жалкіе люди, которые украшаютъ здѣшніе дома свои и золотыми потолками, и разноцвѣтными камнями, и живописными картинами“²⁾. Живописныя изображенія (у богачей) на стѣнахъ, на потолкахъ и на камняхъ, которыми выстланы полы³⁾. „Ужели (бѣдняки) будутъ томиться подъ открытымъ небомъ, а мы станемъ жить въ великолѣпныхъ домахъ, расцвѣченныхъ всякаго рода камнями, блестящихъ золотомъ и серебромъ, гдѣ узорчатая мозаика и

¹⁾ Ibid., 359.

²⁾ Соч. Іоанна Златоуста въ русскоѣ переводѣ, „Слова и бесѣды на равныя случаи“. С.-Петербургъ 1864 г., т. I, стр. 27.

³⁾ Соч. Григорія Богослова въ русскоѣ переводѣ 1847 г., т. V, стр. 191, „Сравненіе жизни духовной и жизни мірской“.

разнообразная живопись прельщаетъ и приманиваетъ взоры? ¹⁾ „Что пользы тогда, когда *мы* строимъ свѣтлые и огромные дома, украшаемъ ихъ колоннами, мраморомъ, галлереями и гутьбищами, и всячески поставляемъ всюду истуканы и статуи?“ ²⁾ „Живопись и умѣнье выводить узоры... вводятъ только въ излишнія издержки... Изображать животныхъ на стѣнахъ или на одеждахъ... полезно ли къ чему-нибудь?“ ³⁾ „*Вы*... все дѣлаете, только бы на домѣ стояла чудная статуя и кровля была золотая“ ⁴⁾. „*Ты* хочешь огромныхъ домовъ, позолоченныхъ потолковъ, искусныхъ произведеній живописи и мозаики, едва не живыхъ изображеній“ ⁵⁾. „У *тебя* огромные дома... блестящiе картинами“ ⁶⁾. „*Ты*... заботишься, чтобы на столѣ у *тебя* было большое бремя серебра, прискиваешь ковачей этого вещества, любопытствуешь узнать исторiю чеканимыхъ на веществахъ изображенiй, чтобы они въ точности передали искусствомъ страсти и нравы, и тебѣ можно было узнать раздраженiе воина, когда заноситъ мечъ на закланiе, и страданiе раненаго, когда пораженный смертельно показываетъ видъ готоваго заплакать, и рыаность звѣролова и свирѣпство звѣря, и все иное, что съ такою изысканностью эти суетные люди изображаютъ на настольныхъ приборахъ“ ⁷⁾. „Одежда на *тебѣ* яркаго пурпурнаго цвѣта, разноцвѣтныя шелковыя ткани, испещренныя изображенiями сраженiй, звѣриныхъ охотъ или какихъ событiй“ ⁸⁾.

¹⁾ Соч. Григорiя Богослова въ русскомъ переводѣ 1843 г., т. II, стр. 16 („О любви къ бѣднымъ“).

²⁾ Иоанна Златоуста, Бесѣды на посланiе къ Филиппiйцамъ (Москва 1844 г.), стр. 203.

³⁾ Его же, Бесѣды на еванг. Маттея (Москва 1846 г.), т. II, стр. 342—343.

⁴⁾ Иоанна Златоуста, Слова. С.-Петербургъ 1850 г., т. III, стр. 167.

⁵⁾ Григорiя Богослова, т. V, 199.

⁶⁾ Ibid., 217.

⁷⁾ Соч. Григорiя Нисскаго въ русскомъ переводѣ (Москва 1861 г.), т. II, стр. 408, *ср.* т. VII, стр. 409 (изд. 1865 г.), ст. „О нищелюбiи и благотворительности“: (Роскошествующiе богачи) *дѣлаютъ очень дорогiе серебряныя столы, одни гладко отполированныя, другiе изукрашенныя рѣзьбою такъ, чтобы вмѣстѣ и служить имъ для чортани и насыщать взоръ изображенными на нихъ событiями.*

⁸⁾ Григорiя Нисскаго, II, 370 *ср.* т. VII, 522 („Слово къ скорбящимъ о представившихся отъ настоящей жизни въ вѣчную“): *Какая нужда... въ живописи ткачей, посредствомъ которой эти художники изображаютъ на хитонахъ и одеждахъ и битвы, и звѣрей, и тому подобное?*

Итакъ мы видимъ, что богатые христіане въ IV вѣкѣ обнаруживали сильное стремленіе окружать себя самыми разнообразными художественными произведеніями. Они украшали свои великолѣпные дома прекрасными статуями, драгоценными мозаичными и живописными картинами, наполняли свои столовые серебряными приборами съ вычеканенными на нихъ изображеніями различныхъ событій; носили, наконецъ, даже одежды, богато испещренныя вытканными въ нихъ рисунками. Святые отцы осуждаютъ это чрезмѣрное пристрастіе богачей къ украшеніямъ. Они не одобряютъ, повидимому, и самое

Хотя эти послѣднія слова объ изображеніяхъ на одеждахъ (какъ и нѣкоторыя изъ вышеприведенныхъ) сказаны въ общемъ смыслѣ, безъ указанія именно на христіанъ, однако въ основѣ подобныхъ, повидимому, общихъ выраженій должно было лежать наблюденіе надъ дѣйствительною христіанскою жизнью. Это легко доказать сопоставленіемъ ихъ съ тѣми выраженіями, которыя, безспорно, безъ всякой уже отвлеченности, относятся прямо и непосредственно къ христіанамъ. Таковы изъ приведенныхъ нами выше въ особенности слова Іоанна Златоуста. Такова же рѣчь противъ богачей св. Астерія, епископа Амасійскаго, писателя того же IV вѣка (умеръ уже въ началѣ V вѣка, приблизительно около 410 г., см. „Богословскій Вѣстникъ“ 1894 г., т. 4 (октябрь), стр. 1). Въ своей „Бесѣдѣ на притчу о богачѣ и Лазарѣ“ этотъ писатель оставилъ намъ слѣдующую замѣчательную характеристику современныхъ ему христіанскихъ нравовъ:

„Нѣкоторые преданные любители суетности..., изобрѣтши какой-то пустой и бесполезный способъ тканья, которое посредствомъ переплетенія основы съ уткомъ подражаетъ живописному искусству и выдѣлывается на плащадѣ *изображенія* всякихъ *животныхъ*, — искусно приготавливаютъ цѣлѣбную и многими иделами испещренную одежду — себѣ, женамъ и дѣтямъ“...

„И вотъ, когда они появляются разодѣтыми, то разсматриваются встрѣчными какъ расписанныя стѣны. А то и ребятишки обступаютъ ихъ, смѣясь другъ съ другомъ и указывая пальцами живопись на одеждахъ, — даже идутъ вслѣдъ имъ, очень долго не отставая. Тамъ львы и барсы, — медведи, быки и собаки, — лѣса и скалы, — люди и зѣвробійцы и всякаго рода живопись, изображающая природу. Да, имъ казалось нужнымъ не стѣны только свои и дома раскрасить, но даже нижнія и верхнія одежды“.

„Болѣе же благочестивые изъ богатыхъ у васъ мужей и женъ, подобравъ событія евангельскія, предали (ихъ) ткачамъ, — Самого, говорю, Христа нашего со всеми учениками и отдѣльныя чудеса, какъ (объ этомъ) повѣствуется.

„Увидишь (тутъ) бракъ Галилейскій и водоносъ, — разслабленнаго, несущаго постель на плечахъ, — слѣпца, исцѣляемаго брешіемъ, — кровоточивую (женщину), держащуюся за воскриліе, — грѣшницу, припадающую къ ногамъ Іисуса, — Лазаря, возвращающагося изъ гроба къ жизни. Дѣлая это, они думаютъ, что поступаютъ благочестиво и облакаются въ угодныя Богу одежды“.

(„Бесѣда на притчу о богачѣ и Лазарѣ“ въ русскомъ переводѣ, изданіе редакціи „Богословскаго Вѣстника“. Сергіевъ Посадъ, Московской губ., 1893 г., стр. 4—5).

искусство, произведеніями котораго были наполнены дома богачей. Но въ этомъ неодобреніи мы замѣчаемъ такія черты, которыя не позволяютъ придавать ему слишкомъ широкой смыслъ. Во-первыхъ, не маловажно отчасти уже то, что святые отцы находятъ нужнымъ отмѣтить вообще не только свѣтскій, но и невысокій характеръ сюжетовъ художественныхъ произведеній, украшавшихъ дома богатыхъ людей¹⁾. Во-вторыхъ, что особенно важно, о произведеніяхъ изобразительныхъ искусствъ въ своей характеристикѣ жизни богачей святые отцы говорятъ вообще какъ бы мимоходомъ. На первомъ же планѣ они выставляютъ вездѣ огромность и великолѣпіе домовъ, золото, серебро и пурпуръ въ нихъ, золотые потолки, разноцвѣтные камни, мраморныя колонны и т. п. Ясно, такимъ образомъ, что они осуждаютъ собственно излишнюю роскошь въ жизни богачей²⁾. Роскошь эта, конечно, заслуживала такого осужденія хотя бы потому уже, что она всегда вѣдъ является выраженіемъ не только эстетическихъ стремленій человѣка, но въ значительной мѣрѣ и его тщеславія³⁾. Главнымъ же образомъ она предосудительна тѣмъ, что въ заботахъ о блескѣ и пышности своей жизни богачъ обыкновенно забываетъ о томъ, что у другихъ не достаетъ даже самаго необходимаго. Это-то именно обстоятельство особенно и отмѣчаютъ святые

1) Мы видѣли, что, таковыми сюжетами, по ихъ словамъ, служили обыкновенно изображенія звѣрей, сцены изъ военной и охотничьей жизни, въ которыхъ проявляются „страсти и нравы“ — „свирѣпство звѣря, рыаность звѣролова, раздраженіе воина“ и т. п. Можно еще прибавить къ этому, что Григорій Богословъ и Григорій Нисскій говорятъ даже прямо о соблазнительныхъ произведеніяхъ скульптуры и живописи, не указывая впрочемъ, были ли подобныя изображенія у христіанъ, или только у язычниковъ.

Григорій Богословъ: „Видѣлъ я картину на отбѣленной стѣнѣ... Она представляетъ безобразную пляску женщинъ... Среди пляшущей толпы находится изображеніе мужчины... вѣчто среднее между мужчиной и женщиной... Это изображеніе окружали какія-то неумоляющія чудовища съ косматыми лицами на козлыхъ ногахъ“ (Соч. Григорія Богослова въ русскомъ переводѣ 1844 г., т. III, 197—198).

Григорій Нисскій: (У богачей) „видны мраморныя изваянія и живописныя картины, зрители которыхъ совершаютъ *блудъ очами*, потому что искусство, подражая тому, что не бываетъ видимо, *обнажаетъ* это на картинахъ“ (т. II, 248).

2) Это видно отчасти уже и изъ тѣхъ отрывочныхъ выраженій, какія мы привели; но въ особенностяхъ несомнѣнно, если читать ихъ рѣчи въ цѣломъ видѣ.

3) Особенно это тщеславіе и вообще суетность богачей видны изъ описанія щегольскихъ одеждъ, возбуждавшихъ, конечно, дестное для нихъ любопытство звѣякъ.

отцы. Ихъ возмущаетъ контрастъ между роскошью богачей и нищенскою жизнью бѣдныхъ христіанъ.

Такимъ образомъ, по поводу вышеприведенныхъ, повидимому, неодобрительныхъ выраженій о разнообразныхъ произведеніяхъ изобразительныхъ искусствъ, мы можемъ думать, что святые отцы въ нихъ собственно не одобряютъ искусство не само по себѣ, а лишь какъ выраженіе роскоши, соединенной съ невниманіемъ къ нуждамъ бѣдняковъ. Этимъ, правда, они отличаются уже въ своихъ отношеніяхъ къ искусству отъ обличаемыхъ ими богатыхъ христіанъ. Но отличіе это, очевидно, не настолько велико, чтобы можно было думать, что они *совершенно* разошлись съ остальнымъ обществомъ въ своемъ отношеніи къ дѣятельности художниковъ, что они были безусловными противниками всякаго рода изобразительныхъ искусствъ. При самомъ строгомъ толкованіи ихъ словъ, нельзя не видѣть, что у нихъ рѣчь идетъ собственно о *невысокомъ свѣтскомъ* искусствѣ, удовлетворявшемъ тщеславію *частныхъ* лицъ. Но они не говорятъ здѣсь о безчисленныхъ художественныхъ произведеніяхъ, украшавшихъ города, т.-е. городскія площади и общественныя зданія, а также объ изображеніяхъ хотя бы и въ частныхъ жилищахъ, но характера возвышеннаго, тѣмъ болѣе религіознаго. Уже одно это даетъ намъ основаніе предполагать, что въ мнѣніяхъ, по крайней мѣрѣ, о такого рода художественныхъ произведеніяхъ — общественныхъ по назначенію или возвышенныхъ по содержанію — у св. отцовъ должно было существовать извѣстное согласіе съ остальными христіанами. Вѣдь трудно же думать, чтобы общее влеченіе къ искусству, проявившееся въ то время, не коснулось нисколько пастырей Церкви! Мы не можемъ представлять себѣ ихъ совершенно лишенными эстетическихъ потребностей. Поэтому, разъ признавши, что устраненіе препятствій для проявленія эстетическихъ склонностей въ IV вѣкѣ способствовало усиленію и особенному оживленію влеченій къ искусству въ христіанскомъ обществѣ, то же самое мы должны предполагать и относительно святыхъ отцовъ. Въ ихъ твореніяхъ мы и находимъ дѣйствительно не мало свидѣтельствъ — отчасти прямыхъ и особенно косвенныхъ, — которыя подтверждаютъ эту мысль.

Послѣ сочиненій древнихъ христіанскихъ апологетовъ, изъ которыхъ многіе почти ничего не говорятъ объ искусствѣ, а также въ сравненіи съ нѣкоторыми другими позднѣйшими писателями, такъ же мало упоминающими о немъ, творенія знаменитыхъ пастырей Церкви IV вѣка — Іоанна Златоуста († 407 г.), Василия Великаго († 379 г.), Григорія Богослова († 389 г.), Григорія Нисскаго († 394 г.) и Ефрема Сирина († 372 г.), при изслѣдованіи поставленнаго сейчасъ вопроса, производятъ вообще замѣчательное впечатлѣніе. Читая ихъ, никакъ не можешь отдѣлаться отъ мысли, что въ отношеніяхъ этихъ лицъ къ художественной дѣятельности было нѣчто особенное, что ихъ умы, по крайней мѣрѣ, видимо, какъ-то чрезвычайно сроднились съ областью искусствъ. Такое впечатлѣніе производитъ на насъ то обстоятельство, что въ ихъ твореніяхъ мы замѣчаемъ не совсѣмъ обыкновенную склонность упоминать о художникахъ, о произведеніяхъ живописнаго и скульптурнаго искусства. Они вообще любятъ приводить различныя сравненія изъ области искусства для поясненія своихъ мыслей. Такимъ приѣмомъ они пользуются при изложеніи иногда самыхъ высокыхъ истинъ религіи. Такъ, у нихъ нерѣдко встрѣчаются сравненія съ художникомъ-живописцемъ и скульпторомъ — Бога-Творца въ Его отношеніяхъ къ міру и людямъ¹⁾. Они говорятъ, напримѣръ, что какъ отличный художникъ изъ презрѣннаго вещества — глины создаетъ прекрасную статую, такъ Богъ творитъ изъ земли прекрасное тѣло человѣка²⁾, или какъ художникъ, расплавивши въ огнѣ пришедшую въ негодность мѣдную статую,

1) Богъ обыкновенно называется „художникомъ“, „отличнымъ“, „наилучшимъ“, „великимъ художникомъ“, и не только тогда, когда идетъ рѣчь о твореніи, но и при всякомъ удобномъ случаѣ. (См., напр., творенія Василия Великаго, т. I, 12—14, 20, 51; т. III, 24, 130. Іоанна Златоуста „Бесѣды на евангеліе Іоанна“, т. II, 274—275. „Бесѣды на разныя мѣста священнаго Писанія, т. II, 48—49. Ср. Ефрема Сирина, т. I, 219. Григорія Нисскаго, т. I, 87; VIII, 71. Григорія Богослова, т. II, 37.)

2) „И ваятелю удивляюсь я“, говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, „не столько тогда, когда онъ дѣлаетъ прекрасную статую изъ золота, сколько тогда, какъ изъ распадающейся глины силою искусства можетъ образовать удивительную и невообразимую красоту художественнаго произведенія... Если хочешь звать, какова премудрость Создавшаго насъ, подумай, что дѣлается изъ глины... Великій художникъ изъ этого вещества, изъ котораго дѣлается только кирпичъ и черепица, могъ устроить глазъ столь прекрасный, что удивляются ему всѣ смотрящіе“. (Бесѣды къ Антиохійскому народу, т. I, 425—426, ср. стран. 422)

дѣлаетъ изъ нея лучшую прежней, такъ и Богъ можетъ воскресить и обновить тѣло человѣка¹⁾. Примѣняются свойства искусства и для объясненія попечительной дѣятельности Бога въ отношеніи къ душѣ человѣческой. Возсозданіе статуи художникомъ напоминаетъ, напримѣръ, обновленіе человѣческой души благодатію крещенія²⁾. Наложеніе живописцемъ различныхъ красокъ на картинѣ — это точное подобіе тѣхъ добродѣтелей, какими украшаетъ Богъ Своею благодатію избранныхъ мужей. Сравненіе добродѣтельныхъ лицъ съ прекрасно расцвѣченными живописными изображениями или съ отлично обдѣланными золотыми и каменными статуями, а людей порочныхъ — съ изображеніями дурными, плохо исполненными, особенно нравится святымъ отцамъ, и оно встрѣчается у всѣхъ безъ исключенія³⁾. Такъ какъ хорошія или дурныя качества чело-

Бесѣды на разныя мѣста священнаго Писанія, т. II, 48—49, ср. Григорія Нисскаго, т. I, 87—88).

¹⁾ Св. Григорія Нисскаго, т. VIII, 71; т. IV, 252—254. Ср. Іоанна Златоуста бесѣды въ Антиох., т. I, 138.

²⁾ „Какъ кто-нибудь, взявъ золотую статую, почервившую отъ долгаго времени, пыли и ржавчины, и переливъ ее, возвращаетъ ее намъ чистѣйшею и блестящею, — такъ и Богъ, взявъ наше естество, поврежденное ржавчиною грѣха, много оскверненное дымомъ пороковъ и лишенное той красоты, которую Онъ даровалъ ему вначалѣ, снова переплавляетъ его, ввергая въ воды, какъ въ горнило, и вмѣсто огня ниспосылая благодать Духа, и потомъ выводитъ насъ отсюда пересозданными, обновленными и въ блескѣ не уступающими лучамъ солнечнымъ“. (Слова и бесѣды Іоанна Златоуста на разные случаи, т. II, 278 ср. бесѣды на посланіе къ Колоссянамъ, стран. 110.)

³⁾ Св. Григорій Нисскій: „Если бы мы учились искусству живописи и учитель предложилъ намъ на картинѣ какой-либо *прекрасно начертанный образъ*, то, конечно, каждый (изъ насъ) долженъ былъ въ своемъ живописаніи подражать оному *прекрасному* (изображенію), чтобы картины всѣхъ украсились по подлежащему образу красоты. Такимъ же точно образомъ, поелику каждый есть живописецъ собственной жизни, а художникъ дѣла жизни есть свободная воля, краски же для воспроизведенія образа — добродѣтели, то немалая опасность, вмѣсто подражанія первообразной красотѣ, начертать какое-нибудь гнусное и безобразное лицо, вмѣсто вида Владычнаго грязными красками изобразить порокъ. Но для изображенія красоты мы должны брать, сколько возможно, чистыя краски добродѣтели, смѣшанныя между собою по правилу искусства, такъ, чтобы быть намъ образомъ Образа, чрезъ дѣятельное подражаніе отпечатлѣвая красоту“ (VII, 245—246 ср. I, 88—90; III, 381, 354; VII, 218; VIII, 323).

Василій Великій (о мученикѣ Варлаамѣ): „Какъ наименю тебя, доблій воинъ Христовъ? Назову ли *изваяннѣмъ*? Но много унижу твою терпѣливость“ (IV, 257 ср. V, 397, 410, 417). „Всякія негодныя представленія, на подобіе живописныхъ картинъ, запечатлѣваемыя въ душѣ, суть мерзости“ (II, 90).

вѣка зависятъ отъ воспитанія, то и это послѣднее уподобляется святыми отцами работѣ художника, старающагося какъ можно лучше отдѣлать свое произведеніе¹⁾. Но особенно интересны употребляемыя святыми отцами уподобленія художникамъ-живописцамъ и скульпторамъ — писателей и ораторовъ. Излагая повѣствованія священнаго Писанія, они сравниваютъ ихъ съ произведеніями живописнаго и скульптурнаго искусства, указывая на то, какъ живо и наглядно излагаются въ священномъ Писаніи тѣ или другія истины вѣры²⁾. Точно такъ же

Григорій Богословъ: „Займствуя у одного ту, у другого другую красоту, какъ дѣлаютъ живописцы, старающіеся довести изображаемый предметъ до *крайняго изящества*, и совокунивъ все сіе въ одну свою душу, онъ (св. Аванасій Александрійскій) изъ всего составилъ единый обликъ добродѣтели“ (II, 179 ср. 115).

Ефремъ Сиринъ: „Что царское изображеніе, приводящее въ *удивленіе* сочетаніемъ всякихъ *отмытыхъ и чистыхъ красокъ*, то и множество монаховъ, украшенныхъ разнообразными добродѣтелями“ (III, 216 ср. II, 86, 377).

Іоаннъ Златоустъ: „Душа (праведника) есть какъ бы нѣкая одушевленная картина, представляющая въ себѣ различные виды добродѣтелей“ (Толкованія на кн. Бытія, т. III, 3 ср. Бесѣды на разные случаи, I, 332; II, 295. На посланіе къ Ефесянамъ, I, 173. Слова, т. III, 167, изд. 1850 г. Петербургъ. Бесѣды къ Антиох., II, 273 и I, 551. Письма къ Олимпиадѣ, стран. 36).

¹⁾ „Какъ *искусный ваятель*, отдѣлывая золотныя статуи, украшаетъ ихъ весьма тщательно, такъ и Іовъ образовывалъ, улучшалъ и украшалъ души дѣтей“ (Іоаннъ Златоустъ, Бесѣды къ Антиох., I, 149). „Онъ (воспитанникъ), имѣя постоянно при себѣ руководителя, подобно статуѣ, все болѣе и болѣе вырабатываемой рукою художника, съ каждымъ днемъ увеличиваетъ свою душевную красоту“ (онъ же, Слова, т. III, 491).

„У меня родители не худыми красками расцвѣтили умъ, показавъ мнѣ преимуществъ добродѣтели“ (Григорій Богословъ, IV, 310 ср. Василій Великій, V, 122).

²⁾ Григорій Нисскій, III, 23—24.

Св. Ефремъ Сиринъ: „Такими *превосходными красками*, растворивъ ихъ сокровенностію Божества, очамъ Іерусалимской дщери живописуетъ Давидъ образъ царя славы“ (VI, 196). „Какъ на картинахъ будемъ разсматривать, какъ старцы въ Вавилонѣ принуждали блаженную Сусанну къ студоубіянію, и какъ она низложила ихъ силою благочестиваго и мужественнаго разсудка“ (II, 379).

Іоаннъ Златоустъ: „Ораторы, цари, живописцы, рѣзчики и скульпторы, народы и начальники, города и селенія удивляются побѣдителямъ; но никто изъ нихъ не начерталъ изображенія въ честь бѣгущаго и невоевавшаго, какъ это дѣлаетъ теперь Давидъ. Ибо говорится: „псаломъ Давиду, внигда отбѣгати отъ лица Авессалома, сына своего“ (Бесѣды на псалмы, I, 6 сравн. 463—464: „видишь ли черты порока, изображеннаго какъ бы на картинахъ?“) — „Дивная исторія Писаній какъ бы на какой высокой, великой и широкой картинѣ описываетъ для тебя жизнь древнихъ“ (Бесѣды на разные мѣста св. Писанія III, 473.

они охотно выставляют и себя самих, какъ писателей и проповѣдниковъ, въ видѣ художниковъ, создающихъ словомъ, какъ бы кистью и рѣзцомъ, наглядныя, живыя, художественныя изображенія. Такъ, св. Ефремъ Сиринъ настолько проникнуть убѣжденіемъ въ сходствѣ своихъ словъ по живости и наглядности съ живописными картинами, что даже не любить употреблять слова „говорить“, замѣняя его глаголомъ „живописать“. Онъ же выражается въ своихъ проповѣдяхъ о святыяхъ: „Начертаемъ добрые и дивные образцы ихъ житія“¹⁾; „изображеніе добродѣтели свѣтло и чудно, а краски мрачны и страшны“²⁾; „намѣреваюсь писать мученическій образъ и, не приобрѣтя свѣтлыхъ красокъ, вымышляю изобразить мученическую твердость“³⁾. „Малосмысленный, неученый и ничего не стоящій человекъ намѣревается написать и выставить всѣмъ на показъ прекрасную, величественную и привлекательную картину, т.-е. подвигъ святыихъ мучениковъ; между тѣмъ какъ нѣтъ у него и красокъ достойныхъ такой картины, и персты его неспособны даже этой картинѣ дать совершенное начертаніе. Какъ же, онъ ничтожный и неискусный, осмѣливается составить картину, которая выше мало-мощныхъ силъ его? Поелику знаетъ онъ свое искусство, не забываетъ и своего малосилія; то припадаетъ посему и со слезами умоляетъ общаго всѣхъ Владыку, Христа-царя, чтобы Самъ благій и святой Богъ даровалъ неискусному мудрость и смыслъ и силу составить великую картину, достойную самаго подвига святыихъ мучениковъ“⁴⁾. Совершенно подобно Ефрему Сирину выражаются о себѣ Василій Великій и отчасти Григорій Нисскій и Григорій Богословъ: „Наше, какъ кажется, дѣло уподобляться живописцамъ“⁵⁾; „возстановивъ въ памяти образъ (мучениковъ), предложу предстоящимъ здѣсь общую отъ нихъ пользу, показавъ всѣмъ, какъ бы на картинѣ, доблестные подвиги сихъ мужей... какъ бы изведя предъ взоры дѣянія ихъ“⁶⁾. „Постараемся точно живописать

Сравни. Бесѣды къ Антиох., II, 181—182. Бесѣды на 2-е посланіе къ Тимошею, стран. 35).

¹⁾ Соч. Ефрема Сирина, т. I, 307.

²⁾ Т. II, 86.

³⁾ Т. III, 173.

⁴⁾ IV, 246.

⁵⁾ Василія Великаго, т. IV, 262.

⁶⁾ Его же, IV, 274.

словомъ, какъ бы на картинѣ, весь подвигъ (мученика)¹⁾. Еще чаще прилагаетъ названіе „картина“ къ своимъ одушевленнымъ, живымъ рѣчамъ Іоаннъ Златоустъ. „Зачѣмъ я такъ широко раскинулъ передъ вами эту картину?“²⁾ „Можетъ-быть, довольно размягчила сердце ваше картина рассказаннаго“³⁾; „недавно предъ вами изображая словами какъ бы на картинѣ“⁴⁾; „выставимъ еще разъ картину“⁵⁾: такъ выражается онъ въ своихъ проповѣдяхъ⁶⁾. Особенно же характерны у него слѣдующія слова: *Мы пишемъ изображенія царскія... красками добродѣтели... Кисть наша здѣсь — языкъ, а художникъ — Духъ Святый*⁷⁾.

Нѣкоторыя сравненія, приводимыя святыми отцами, чрезвычайно замѣчательны въ томъ отношеніи, что въ нихъ мы видимъ не общія только и краткія указанія, но довольно подробныя замѣтки объ искусствѣ, которыя можно, безъ всякаго ущерба для смысла рѣчи, изложить отдѣльно, выпустивъ все остальное (другую половину сравненія). Въ такомъ изложеніи у насъ получатся хотя и случайно выраженные, но вполне опредѣленные сужденія объ искусствѣ, особенно хорошо показывающія степень знанія и пониманія его нашими писателями. Такъ, св. Василій Великій высказываетъ мимоходомъ свой взглядъ на сущность эстетическаго впечатлѣнія, которое производится, по его мнѣнію, главнымъ образомъ, *соразмѣрностью* всѣхъ частей художественнаго произведенія. „Когда рука лежитъ сама по себѣ, а глазъ особо, и каждый членъ статуи положенъ отдѣльно, тогда не для всякаго покажутся они прекрасными. А если все поставлено на своемъ мѣстѣ, то *красота соразмѣрности* часто и съ пер-

1) Григорія Нисскаго, VIII, 107 сравн. Григорія Богослова, III, 11 („какъ изваяніе, изсѣчемъ богослова во всей красотѣ“) или I, 270.

2) Бесѣды на посланіе къ Ефесеямъ, I, 173.

3) Бесѣды на разные случаи, I, 259.

4) Бесѣды къ Антиох., I, 165.

5) Бесѣды на посланіе къ Римлянамъ, стран. 328.

6) Сравн. Письма къ Олимпіадѣ (переводъ Бронзова), стран. 12: „Я начерчу и нѣкоторый образъ того, что теперь происходитъ, чтобы сдѣлать для тебя эту трагедію — эту печальную картину дѣлъ и событій болѣе ясно“.

7) Бесѣды на Дѣянія Апостоловъ, II, 47. Это выраженіе вызвало рукоплесканія слушателей (хотя дѣло было въ церкви). „Что это? Вы опять рукоплещете?“ замѣтилъ Златоустъ.

ваго взгляда усматривается *даже невѣждою*¹⁾. Иоаннъ Златоустъ выражаетъ необыкновенно высокое мнѣніе о значеніи самостоятельной оцѣнки художника своему произведенію, въ сравненіи съ сужденіями публики. „Отличный художникъ долженъ быть самъ судьей своихъ произведеній; хорошими или худыми они должны считаться тогда, когда произведшій ихъ умъ произнесетъ о нихъ тотъ или другой приговоръ; а о мнѣніи постороннихъ, невѣрномъ и неопытномъ, никогда и думать не нужно“²⁾. Онъ же вообще весьма много придаетъ значенія знанію правилъ искусства для надлежащаго пониманія художественныхъ произведеній³⁾; очень сильно изображаетъ онъ полное недоумѣніе несвѣдущаго чловѣка, не знающаго этихъ правилъ, передъ неоконченнымъ художественнымъ произведеніемъ: „Если я приведу тебя къ другому⁴⁾, болѣе простому искусству, напримѣръ къ живописи, то и здѣсь ты растеряешься. Скажи мнѣ, не напраснымъ ли тебѣ покажется то, что дѣлаетъ живописецъ? Къ чему для него служить начертанія и переплетенія линий? Когда же онъ положитъ краски, тогда бросится тебѣ въ глаза *красота искусства*, и все-таки и послѣ этого *ты не въ состояніи ничего понять въ точности*“⁵⁾. Отзываясь такъ презрительно о несвѣдущихъ въ области искусства, Иоаннъ Златоустъ⁶⁾, видимо, себя самого не считаетъ такимъ невѣждою. И мы дѣйствительно его, да и другихъ писателей (особенно Гри-

¹⁾ I, 51. Интересны также эстетическія наставленія Василія Великаго переписчику: „Пиши прямо я строки води прямо..., *косое не благовидно, а прямое пріятно* на видъ тѣмъ, что не заставляетъ глаза читающихъ, подобно цѣпамъ, то подниматься вверхъ, то опускаться внизъ“ (VII, 314). Здѣсь — удивительное соотвѣтствіе тому опредѣленію эстетически-прекраснаго, по которому (какъ говорятъ психологи) прекраснымъ кажется то, что требуетъ наименьшихъ усилій при обзорѣніи.

²⁾ Соч. Иоанна Златоуста, изд. 1895 г., т. I, кн. 2, стран. 457.

³⁾ „Живописецъ отличный и превышающій всѣхъ въ своемъ искусствѣ, видя, что люди *несвѣдущіе въ этомъ искусствѣ* осмѣиваютъ картину, написанную имъ съ большою тщательностью, не долженъ падать духомъ и считать картину худую *по суду невѣждъ*, равно какъ и считать удивительною и прекрасною дѣйствительно худую картину потому только, что ею восхищаются *невѣжды*“ (ibid.).

⁴⁾ Рѣчь шла раньше о врачеваніи.

⁵⁾ Бесѣды на посланіе къ Ефесеямъ, I, 305.

⁶⁾ А равно и Василій Великій, что видно изъ отмѣченныхъ выше курсивомъ послѣднихъ словъ его („*даже невѣждою*... усматривается красота соразмѣрности“).

горія Нисскаго), никакъ не можемъ считать входящими въ разрядъ такой публички, которая не имѣетъ объ искусствѣ точныхъ свѣдѣній. Такъ мы должны думать, между прочимъ, потому, что, кромѣ приведенныхъ выше, у св. отцовъ есть такія сравненія, которыя показываютъ *близкое знакомство ихъ съ самымъ процессомъ работы художника*. Вотъ какъ изображаютъ они этотъ процессъ созданія изящныхъ живописныхъ и скульптурныхъ художественныхъ произведеній.

„Живописецъ, каменотесецъ, созидающій золотое или мѣдное изваяніе 1) беретъ вещество, 2) смотритъ на первообразъ, 3) снимаетъ очертаніе видимаго и 4) отпечатлѣваетъ его въ веществѣ“¹⁾. Св. отцы, какъ видно отчасти изъ этихъ словъ Василія Великаго и изъ многихъ другихъ выраженій (приводимыхъ ниже), различаютъ въ работѣ художника особые моменты, между которыми главнѣйшими считаются: 1) заготовка вещества, 2) предварительное изученіе того, что слѣдуетъ изобразить, 3) первоначальный очеркъ и 4) окончательное „отпечатлѣніе“ его, или отдѣлка произведенія. Каждый изъ этихъ моментовъ требуетъ, по ихъ мнѣнію, отъ художника своей доли и знанія, и вниманія, и времени. Даже вещество недостаточно приобрѣсти, но въ живописи, напимѣръ, приобрѣтенныя разнообразныя краски слѣдуетъ смѣшать особеннымъ образомъ²⁾, а это невозможно безъ знанія законовъ сочетанія цвѣтовъ. Живописцы, по словамъ Григорія Нисскаго, дѣйствительно и знаютъ отлично „способъ, какъ цвѣта посредствомъ растворенія дѣлаются изъ однихъ другими“, знаютъ, „какая краска и съ какою производить извѣстный цвѣтъ, и какъ, по отмытіи другой, опять придетъ въ свой собственный“³⁾. Когда заготовлено вещество для изображенія, тогда художникъ, не приступая еще къ начер-

1) Соч. Василія Великаго, III, 154.

2) По правилу искусства см. Григорія Нисскаго, VII, 246, сравни Григорія Богослова, IV, 83 („Нѣтъ живописца, который бы... не смѣшивалъ разныхъ красокъ“), Іоанна Златоуста бесѣды къ Антиох., II, 273.

3) IV, 253. Выше Григорій Нисскій говоритъ: „Для подобія изображаемаго предмета смѣшаны вмѣстѣ краски бѣлая и черная, или красная и златовидная, или другая какая. Если каждая опять будетъ отдѣлена отъ смѣшенія съ другою и возьмется сама по себѣ, то утверждаемъ, что тѣмъ не менѣе художникъ узнаетъ тотъ же разъ краски, и не произойдетъ въ немъ никакого забвенія ни о красномъ, ни о черномъ, если отъ взаимнаго смѣшенія пріятшее на себя иной цвѣтъ опять возвратится въ свою природную краску“ (стр. 242 - 253).

танію послѣдняго, предварительно изучаетъ видъ того предмета, который предстоитъ ему изобразить; и это изученіе бываетъ очень внимательное и продолжается обыкновенно немалое время. „Живописцы — говоритъ св. Іоаннъ Златоустъ, — когда хотятъ написать портретъ сходный (съ подлинникомъ), сидятъ обыкновенно день, два и три предъ тѣмъ, съ кого хотятъ писать, чтобы при помощи продолжительнаго наблюденія сдѣлать изображеніе безошибочно вѣрнымъ“¹⁾. Послѣ этого уже приступаютъ къ самой работѣ надъ изображеніемъ, къ воспроизведенію того, что такъ усердно изучалось художниковъ въ теченіе нѣсколькихъ дней. Въ этомъ воспроизведеніи изображаемаго предмета строго различаются первоначальный очеркъ, первый эскизъ и затѣмъ дальнѣйшая отдѣлка эскиза до тѣхъ поръ, пока онъ не превратится въ готовое, законченное произведеніе. Ярко отмѣчены эти два момента работы художника въ словахъ св. Григорія Богослова: художники „сперва набрасываютъ очерки изображаемаго, а потомъ со второй и третьей руки окончательно ихъ отдѣлываютъ“²⁾. Еще ярче и подробнѣе въ области скульптуры различіе между первоначальнымъ очеркомъ и окончательно отдѣланнымъ художественнымъ произведеніемъ указываетъ св. Григорій Нисскій, который такъ изображаетъ созданіе каменной статуи: а) „Сперва очищаетъ онъ камень отъ приросшаго къ нему вещества, потомъ, обрѣвши излишнія его части, подражаніемъ предположенному *приближается* къ нему нѣсколько *въ грубомъ видѣ*, такъ что и искусный изъ видимаго угадываетъ цѣль искусства. б) Снова принимаясь обдѣлывать, еще *болѣе* приближается къ желаемому подобію. Потомъ, выработавъ изъ вещества совершенный и точный видъ, доводитъ искусство до конца“³⁾. Различіе между перво-

¹⁾ Бесѣды къ Антиох., II, 181.

²⁾ Григорія Богослова, т. VI, 318.

³⁾ Григорій Нисскій, т. I, 219. См. его же, II, 119: а) „Сперва надлежитъ отдѣлать камень отъ однородной съ нимъ скалы, потомъ обрѣчь на немъ безполезныя выпуклости, препятствующія тому, чтобы онъ уподобился предположенному, и такимъ образомъ обработать камень, выдолбивъ тѣ его части, по отнятіи которыхъ въ остальномъ *начинаетъ* быть видамъ образъ животнаго, которое изобразить старается художникъ; б) послѣ сего надобно какими-либо болѣе тонкими и слегка дѣйствующими орудіями очистить и выровнять шероховатость камня, и тогда уже *остальному сообщить видъ первообраза*; наконецъ,

начальнымъ очеркомъ и окончательно отдѣланнымъ скульптурнымъ произведеніемъ заключается, такимъ образомъ, по словамъ Григорія Нисскаго, въ томъ, что первый есть лишь *грубое* подобіе изображаемаго предмета. Въ живописи это различіе имѣетъ уже нѣсколько иной характеръ. Правда, и въ ней эскизъ не такъ похожъ на предметъ, какъ отдѣланное изображеніе, но онъ отличается собственно не грубостью, а скорѣе неясностью изображеннаго. „Живописецъ — говоритъ Григорій Богословъ, — изображая на картинѣ бездушныя изображенія вещей, *сперва* легкими и *неясными* чертами отгѣняетъ образъ и потомъ выводитъ полное изображеніе разными красками“¹⁾. Первоначальный очеркъ въ живописи есть, такимъ образомъ, только легкое очертаніе фигуръ на одноцвѣтномъ фонѣ темномъ или бѣломъ²⁾. Потомъ уже на него художникъ начинаетъ накладывать краски, между которыми различаются, повидимому, грунтовая и верхняя — тѣ, съ наложеніемъ которыхъ оканчивается работа. Этотъ процессъ совершается медленно, потому что живописцу приходится часто стирать неудачное и вновь намазывать. Живо изображаетъ это св. Іоаннъ Златоустъ: „Не видишь ли, какъ живописцы, желая начертить *красивое* лицо, то наводятъ, то стираютъ краски?“³⁾ „Прежде нежели наведутъ *истинныя* краски, со всею свободою одно стираютъ, а другое вмѣсто того пишутъ, исправляя погрѣшности и передѣлывая неправиль-

поверхности камня придать лоскъ и большую гладкость и сообщить произведенію такую красоту тѣми средствами, какія знаетъ искусство“ (сравни. III, 354).

¹⁾ V, 56. См. еще Іоанна Златоуста, Бесѣды на посланіе къ Евреямъ, стран. 284: „Въ живописи, пока дѣлаютъ только очертаніе, рисунокъ есть только *тѣнь*, а когда положить краски и слѣдаютъ цвѣта, тогда онъ становится изображеніемъ“ (сравни. Бесѣды на посланіе къ Филиппійцамъ стран. 197), Григорій Нисскій различаетъ первоначальный „черный очеркъ, изображающій брови и глаза“, и слѣдующее „сраствореніе красокъ, отгѣняющее углубленныя черты“ (I, 89).

²⁾ „Ты часто видалъ“, говорятъ св. Іоаннъ Златоустъ, „какъ на царскомъ изображеніи, нарисованномъ темными красками, живописецъ проводитъ бѣлыя полосы, и изображаетъ царя и царскій престолъ, и коней, предстоящихъ ему, и колыбельницу, и враговъ, связанныхъ и поверженныхъ. И однако, смотря на всѣ эти *тѣни*, ты не все узнаешь и не все понимаешь, но только *неясно* различаешь, что изображается человекъ и конь; а какой это царь и какой врагъ, ты не очень отчетливо видишь, пока наложенныя настоящія краски не изображать лица ихъ и не слѣдаютъ ихъ яснѣйшими“ (Толкованіе на разныя мѣста св. Писанія, II, 545 сравни. Бесѣды на разныя случаи, II, 89).

³⁾ Бесѣды на евангеліе Маттея, II, 27.

ное¹⁾. Когда же „наведутъ истинныя краски“, которыхъ нельзя уже „опять стирать и перерисовывать, иначе они повредили бы красотѣ образа“²⁾, то-есть когда картина становится вполнѣ законченною, тогда она выставляется художникомъ для обозрѣнія. И тутъ художникъ не остается однакоже совсѣмъ безъ занятія. Онъ заботится о соблюденіи зрителями законовъ перспективы, то-есть о томъ, чтобы картина разсматривалась зрителями съ того разстоянія, для котораго она была приноровлена. „Желая хорошо показать картину, (художники) нѣсколько отводятъ зрителей отъ доски, и потомъ уже открываютъ ее, на разстояніи давая имъ яснѣе видѣть картину“³⁾.

Итакъ, мы видимъ, что святые отцы очень живо и подробно изображаютъ сложную и медленную работу художниковъ, ясно представляютъ себѣ ея отдѣльные моменты и различіе между эскизами и законченными произведеніями. Они знаютъ законы фигуративныхъ искусствъ — перспективы, соединенія цвѣтовъ, строгой постепенности работы какъ въ скульптурѣ, такъ и въ живописи⁴⁾. Не показываетъ ли это, что святые отцы внимательно присматривались къ художественной дѣятельности, слѣдовательно интересовались ею? „Войди въ мастерскую живописца, и найдешь тамъ великую тишину“, говоритъ въ одной бесѣдѣ Іоаннъ Златоустъ⁵⁾. Эти слова служатъ яснымъ признакомъ, что онъ самъ заходилъ въ мастерскія художниковъ. То же самое, судя по детальному описанію работы художника, приходится думать о Григоріи Богословѣ и Григоріи Нисскомъ. И замѣчаемая у святыхъ отцовъ особенная склонность приводить сравненія изъ области искусства

¹⁾ Бесѣды на разные случаи, II, 295.

²⁾ Ibid.

³⁾ Іоаннъ Златоустъ, Бесѣды на разные случаи, т. I, 128.

У Григорія Богослова есть указаніе на употребленіе этого приѣма (то-есть удаленія отъ картины на нѣкоторое разстояніе) самими художниками во время работы для того, чтобы убѣдиться въ ея успѣшности. Онъ говоритъ о себѣ и своей паствѣ: „Разлучившись другъ съ другомъ на столько времени, чтобы дознать взаимную любовь, и какъ живописцы *постраютъ картины*, извѣдать ее издали, мы опять вѣдѣтъ“ (II, 247).

⁴⁾ „Художники, — утверждаетъ, между прочимъ, Іоаннъ Златоустъ, — начинаютъ съ головы, потомъ переходятъ къ шеѣ и, наконецъ, къ ногамъ“ (Бесѣды на посланіе къ Ефесеямъ, I, 344).

⁵⁾ Бесѣды на Дѣянія Апостоловъ, II, 47.

должна также свидѣтельствовать о далеко неравнодушномъ отношеніи ихъ къ этому роду человѣческой дѣятельности¹⁾. Человѣкъ обыкновенно любитъ поговорить о томъ, что его интересуетъ и что особенно пріятно или нравится ему. И въ сравненіяхъ, приводимыхъ святыми отцами, есть слѣды именно пріятнаго дѣйствія на нихъ художественныхъ произведеній. Это эпитеты, которые прилагаются ими къ произведеніямъ искусства и къ самимъ художникамъ. Они называютъ художниковъ „отличными, искусными, добрыми“²⁾; произведенія искусства именуютъ „прекрасными, величественными, привлекательными“; говорятъ объ „изяществѣ“ ихъ, о сочетаніи „превосходныхъ и отиѣнныхъ цвѣтистыхъ“ красокъ, о „красотѣ“ и даже объ „удивительной и невообразимой красотѣ“ картинъ и статуй; указываютъ, наконецъ, прямо на „пріятное впечатлѣніе“, производимое „великолѣпными“ созданіями художниковъ³⁾. Подобныя выраженія

1) Замѣтимъ, что не всѣ вѣдъ св. отцы отличаются этою любовію къ сравненіямъ изъ сферы художественной дѣятельности. У Аванасія Александрійскаго, Кирилла Иерусалимскаго, блаженнаго Иеронима мы почти не находимъ упоминаній объ искусствѣ. Поэтому-то мы и можемъ предполагать у нихъ равнодушіе къ искусству, чего совсѣмъ не допускаемъ у разсматриваемыхъ пяти писателей.

2) Григорій Богословъ пишетъ Евтропію: „Ты самъ первый удостоилъ написать мнѣ, подражая *добрымъ живописцамъ*, которые обучаютъ учениковъ тѣмъ, что показываютъ имъ много образцовъ“ (VI, 170 сравн. Іоанна Златоуста Бесѣды на равныя случаи, I, 392. Бесѣды къ Антиох., I, 149 и приведенныя выше примѣры).

3) Эти эпитеты отиѣчены курсивомъ въ приведенныхъ выше примѣрахъ сравненій изъ области искусства. Впрочемъ, прибавимъ для доказательства еще нѣсколько выраженій:

Іоаннъ Златоустъ: „Многому удивляемся мы... напр. *красотѣ* колоннъ, *живописи* образовъ, цвѣтамъ тѣлъ“. (Слова и бесѣды на равныя случаи, I, 363).

Григорій Нисскій: (На картинахъ все) „изобразено въ *изумительной красотѣ*“ (II, 248). „Воскъ, приложенный къ печати на камнѣ перстня, на которомъ *рѣзбою* изображенъ какой-либо *прекрасный* образъ, принимаетъ на себя всю *красоту*, находящуюся въ рѣзномъ изображеніи, весь очеркъ его воспроизводится собственными чертами, такъ что словомъ никто не опишетъ *излишнюю красоту* рѣзбы...“ (VIII, 323 сравн. „Научная рѣзба“, I, 249).

Григорій Богословъ: „У художника сначала нестройное и неровное вещество потомъ является весьма *искусно* обдѣланнымъ, когда изъ него устроится какое-нибудь произведеніе; послѣ чего и мы, увидѣвъ это произведеніе въ *совершенной красотѣ* его, понимаемъ и признаемъ искусство художника“ (II, 37); (Знамена съ различными живописными изображеніями на нихъ) „представляютъ взорамъ *пріятное... зрѣлище*“ (I, 123 сравн. V, 213; I, 270).

о произведеніяхъ искусства ясно показываютъ, что св. отцы испытывали при созерцаніи картинъ и статуй живое и глубокое эстетическое наслажденіе. Они, видимо, вообще всё отличались весьма развитыми эстетическими наклонностями. Трое изъ нихъ ¹⁾ были даже поэты, значить, натуры по преимуществу художественныя, то-есть такія, которымъ въ наибольшей степени свойственно эстетическое отношеніе ко всему окружающему. Слѣдуетъ, поэтому, думать, что таково именно было отношеніе ихъ къ произведеніямъ художниковъ. Мы полагаемъ, что, вслѣдствіе природныхъ своихъ влеченій къ изящному, они должны были относиться положительно если не ко всѣмъ, то хотя къ нѣкоторымъ видамъ изобразительныхъ искусствъ.

Василій Великій: „Фидій и Поликлеть, если бы много стали превозноситься золотомъ и слоновю костью, изъ которыхъ первый сдѣлалъ иліадамъ Діа, а другой аргивянамъ Иру, подверглись бы посмѣянію за то, что, хвастая чужимъ богатствомъ, оставили въ сторонѣ искусство, отъ котораго и золото стало прятнее и драгоцѣннѣе“ (IV, 336). „Непріятно видѣть изображеніе въ половину доведенное до сходства“ (IV, 64).

Ефремъ Сиринъ: „Художники примышляютъ нѣчто такое, чего не имѣетъ въ себѣ вещество, и, чѣмъ нибудь обыкновеннымъ украсивъ то, производятъ *пріятное впечатлѣніе*“ (I, 220).

¹⁾ Свв. Ефремъ, Григорій Богословъ и Григорій Нисскій, изъ которыхъ первые два писали настоящія стихотворенія, названныя гимнами, а послѣдній равняется имъ по количеству художественныхъ образовъ и поэтическихъ сравненій, постоянно встрѣчающихся въ его твореніяхъ.

Иванъ Бачалдинъ.

(Окончаніе будетъ.)

Въ чемъ основная ложь Ренановской жизни Іисуса.

Давно Ренанъ написалъ свою пресловутую „Жизнь Іисуса“, давно и многіе ею увлекаются. И однако нѣтъ у насъ обстоятельныхъ критическихъ трудовъ, хотя они были бы не бесполезны. Досадно и горько бываетъ видѣть, какъ даже именующіе себя искренними христіанами на исповѣдуемую ими религію смотрять, часто невѣдомо для самихъ себя, глазами Ренана. Самымъ обстоятельнымъ критическимъ трудомъ попрежнему остается кпига Геттэ, „Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса“, но въ ней довольно обстоятельно разобрать только взглядъ Ренана на четверосвангеліе, собственно введение (introduction) къ жизни Іисуса, но не самая „жизнь“. А ее-то прежде всего и надо бы имѣть въ виду критику: больно ужъ по вкусу пришлась она современному слабовѣрному, трусливому и похотливому вѣку. Подъ перомъ Ренана жизнь Господа нашего Іисуса Христа приняла искаженную и уродливую форму, хотя онъ и хвалится, что писалъ ее на основаніи нашихъ евангелій. Лучше и честнѣе было бы съ его стороны совсѣмъ не ссылаться на нихъ, потому что рѣдкія ссылки сдѣланы имъ правильно, рѣдкіе тексты приведены въ истинномъ свѣтѣ. Все чудесное онъ напередъ и безапелляціонно выкинулъ изъ евангелій на томъ глубокомысленномъ замѣчаніи, что существованіе чудесъ такъ же намъ извѣстно, какъ и существованіе кентавровъ. Далѣе, задавшись цѣлью — представить христіанство исключительно земною и жизнерадостною религіей или, лучше, моралью безъ опредѣленныхъ догматическихъ вѣрованій, культа, а тѣмъ болѣе „несносныхъ апокалипсическихъ идей“ о загробной жизни, всеобщемъ судѣ и вѣчномъ мученіи, Ренанъ силится достичь этого, искусственно разбивая жизнь Христа на два несравнимыхъ, будто бы, и разнохарактерныхъ періода.

Первый періодъ обнимаетъ дѣятельность Иисуса Христа въ Галилеѣ. Здѣсь, подъ вѣчно голубымъ ея небомъ, среди красивой природы, окруженный добродушнымъ и мечтательнымъ населеніемъ, Христосъ впервые возвѣстилъ людямъ возвышенное ученіе о любви къ Богу и ближнему, о всепрощеніи и милосердіи, внушалъ имъ презрѣніе мірскихъ заботъ, вообще впервые призвалъ людей къ радостямъ жизни. Это и есть истинное христіанство, въ этомъ и былъ полный расцвѣтъ реформаторской дѣятельности Иисуса.

Второй періодъ обнимаетъ дѣятельность Иисуса Христа въ Іудеѣ. Въ это время Онъ проповѣдуетъ въ равнодушномъ, будничномъ и косномъ Іерусалимѣ среди окрестной мрачной природы. Представители религіи — фарисеи, книжники и саддукеи, ведутъ съ Нимъ постоянныя препирательства. Иисусъ Христосъ будто бы не выдерживаетъ, выходитъ изъ Себя, — въ словахъ появляется раздраженіе, ученіе о любви отступаетъ на второй планъ, а вмѣсто него выдвигается совершенно несродное духу Христа ученіе о необходимости страданій, песенія креста, и, что всего печальнѣе для Ренана, ученіе о будущей жизни, второмъ пришествіи и какомъ-то судѣ. Вообще этотъ періодъ — упадокъ дѣятельности Иисуса, порча его характера...

Такъ представилъ Ренанъ земную жизнь нашего Господа и на этомъ старается обосновать свой взглядъ на христіанство, какъ исключительно на религію радости. Разобрать этотъ взглядъ мы и хотѣли бы въ своемъ очеркѣ; намъ хотѣлось бы показать его полную историческую несостоятельность, при чемъ евангелія взять лишь въ томъ объемѣ, въ какомъ пользовался ими самъ Ренанъ.

Болѣе или менѣе достовѣрными Ренанъ считаетъ евангелія отъ Марка и Маттея. Въ первомъ онъ видитъ первоисточникъ для воспроизведенія хода событій евангельской исторіи, во второмъ — первоисточникъ для рѣчей Иисусовыхъ. Ими онъ главнымъ образомъ и пользуется, конечно выбрасывая изъ нихъ все сверхъестественное и по его мнѣнію легендарное (преимущественно чудеса).

3-е евангеліе онъ считаетъ первоисточникомъ 2-й руки уже съ нѣкоторыми преувеличеніями и извращеніями и пользуется имъ только для параллелей.

О евангеліи Іоанна онъ и говорить не можетъ равнодушно;

всюду мерещится ему предвзятость, искаженіе текста, метафизика (а извѣстный критикъ Рейсъ¹⁾ считаетъ евангеліе Іоанна — самымъ достовѣрнымъ: какое противорѣчіе!) Пользуется имъ въ немногихъ исключительныхъ случаяхъ.

Точно въ такомъ же объемѣ будемъ пользоваться евангеліями и мы; даже и разбирать будемъ главнымъ образомъ тѣ мѣста, что и Ренанъ; правда, мы нѣсколько полнѣе будемъ приводить затрагиваемые тексты, но въ этомъ, надѣмся, большого проступка съ нашей стороны не будетъ¹⁾.

I.

„Два разнохарактерныхъ періода въ проповѣди Іисуса“, по изображенію ихъ у Ренана.

Іисусъ былъ простолюдинъ и родился въ небольшомъ галилейскомъ городкѣ Назаретѣ. Галилея — колыбель царства Божія. Страна эта, теперь еще довольно цвѣтущая, во время жизни Іисуса положительно изобиловала пріятностью и удобствами жизни. „Вся въ зелени, въ тѣни, какъ рай земной, веселая и очаровательная, она была поистинѣ странною вдохновенья и любви, завѣтнымъ краемъ Пѣсни Пѣсней“ (которая однако писалась не въ Галилеѣ). Затѣмъ, распространяясь очень долго о природѣ Галилеи и Назарета, Ренанъ прибавляетъ: „Иные утверждаютъ, что съ ранняго же возраста пустыня была для Него другой школой, и что будто бы Онъ подолгу проживалъ тамъ; но Богъ, Котораго Онъ встрѣчалъ тамъ, былъ чуждый Ему Богъ, Который развѣ могъ быть Богомъ Іова, грознымъ и ужаснымъ. Поэтому Онъ всегда сгѣшилъ оттуда въ Свою милую Галилею и здѣсь встрѣчалъ Своего истиннаго любвеобильнаго Отца небеснаго, среди хороводовъ дѣтей и женщинъ, которыя съ веселіемъ въ душѣ, съ пѣснями ангеловъ на сердцѣ ждали спасенія Израиля“²⁾.

Іисусъ не учился книжной мудрости и не проходилъ школьной науки; греческая философія и схоластика также не дошли до Него. Въ Іудеѣ тогда составляли раскаленную

¹⁾ При своей работѣ мы имѣли французское издание: *Vie de Jésus par E. Renan. Septième édition. Paris 1863*, и позднѣйшій нѣмецкій переводъ его: *Das Leben Jesu von E. Renan. Leipzig 1893*.

²⁾ E. Renan, *Vie de Jésus. Paris 1863, chap. IV, p. 70*.

атмосферу идеи безсмертія, воскресенія, будущаго суда, новаго Іерусалима, царствія Божія, пришествія Мессіи, и ими дышала фантазія каждаго еврея. „Идеи эти не преподавались ни въ какой школѣ, — онѣ носились въ воздухѣ, и ими-то съ ранняго дѣтства и была проникнута душа молодого реформатора. Наши сомнѣнія, наши колебанія никогда не касались Его. На той вершинѣ горы Назаретской, гдѣ и нынѣ никто не можетъ сидѣть безъ тревожнаго раздумья о судьбѣ своей, конечно, не разъ сживалъ и Іисусъ, полный Своего спокойствія. Свободный отъ эгоизма, источника нашихъ грустныхъ настроеній, упорно заставляющихъ насъ искать пользы отъ добродѣтели даже за гробомъ, думалъ Онъ только о Своемъ дѣлѣ, о Своемъ племени, о человѣчествѣ. Эти горы, это море, это голубое небо, эти высокія равнины на горизонтѣ не были для Него грустнымъ видѣніемъ души, вопрошающей природу о ея участи; они были для Него вѣрнымъ отраженіемъ, прозрачной тѣнью невидимаго міра и новаго неба“¹⁾.

„Чудесное не казалось Ему исключеніемъ; оно было для Него нормальнымъ ходомъ вещей. Но въ Его великой душѣ это вѣрованіе производило дѣйствіе, совершенно противоположное обыкновенному результату его въ радovýchъ людяхъ; у этихъ вѣра въ непосредственное правленіе Божіе ведетъ обыкновенно къ вздорному легковѣрію и плутнямъ, а у Него она высказывалась глубокимъ сознаніемъ самыхъ близкихъ отношеній человѣка къ Богу и преувеличеннымъ чрезъ то довѣріемъ къ могуществу человѣка, — милыя заблужденія, составлявшія источникъ Его силы, хотя послѣ и уронившія Его въ глазахъ химика и физика“²⁾.

„Каковъ былъ ходъ развитія Іисуса въ этотъ темный періодъ Его жизни? Съ какими мыслями выступилъ Онъ на пророческое служеніе? Этого не знаютъ, такъ какъ Его исторія дошла до насъ въ видѣ разрозненныхъ рассказовъ безъ хронологическаго порядка. Но развитіе живыхъ существъ вездѣ собственно одинаково, и не подлежитъ сомнѣнію, что развитіе такой могучей личности, какъ Іисусъ, должно было слѣдовать особенно строгимъ законамъ. Основ-

¹⁾ Шар. IV, р. 59.

²⁾ Шар. III, р. 34, 40—42.

нимъ началомъ всей Его силы нужно считать высокое понятіе о Божествѣ, которымъ Онъ не былъ обязанъ іудейству и которое цѣликомъ вылилось изъ Его великой души. Иисусъ видѣній не имѣлъ. Богъ съ Нимъ бесѣдуетъ не извнѣ, — Богъ въ Немъ живетъ, Онъ чувствуетъ въ Себѣ Бога и изъ Своего же сердца извлекаетъ вѣщаніе о Своемъ Отцѣ. Посредствомъ непрерывающагося ни на одну минуту сообщенія Онъ живетъ въ нѣдрахъ Божества; Онъ не видитъ, но чувствуетъ Его, не нуждаясь для этого ни въ громѣ Моисея, ни въ бурѣ Іова. *Но ни на одинъ мигъ не промелькнула у Иисуса святотатственная мысль, что Онъ есть Богъ (!)*. Онъ считаетъ Себя въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ, Онъ считаетъ Себя сыномъ Божиимъ. Но, выходя изъ такой настроенности, Иисусъ никогда не былъ спекулятивнымъ философомъ, подобно Сакіа-Мунее. Ничто такъ не чуждо схоластическаго богословія, какъ евангеліе. Умозрѣнія греческихъ отцовъ о существѣ Бога были совершенно другого духа. Богъ, непосредственно понимаемый, какъ отецъ, — вотъ все богословіе Иисуса. И для этого у Него не было никакого теоретическаго положенія, никакого болѣе или менѣе доказательнаго ученія, которое бы Онъ старался насадить въ другихъ. Никакихъ доказательствъ не давалъ Онъ Своимъ ученикамъ; Онъ проповѣдывалъ имъ не мнѣнія Свои, — Онъ проповѣдывалъ Себя Самого“.

„Конечно, Иисусъ не сразу пришелъ къ такой оцѣнкѣ Себя, но очень можетъ быть, что, съ первой же поры вступленія на Свое поприще, Онъ смотрѣлъ на Свои отношенія къ Богу, какъ на сыновнія. Это было великимъ плодомъ Его оригинальности; въ этомъ Онъ существенно отступалъ отъ Своего племени. Ни іудей, ни магометанинъ не понимали этого величественнаго богословія любви. Богъ Иисуса не есть тотъ роковой Владыка, Который умерщвляетъ и спасаетъ насъ, когда Ему угодно. Богъ Иисуса есть Отецъ нашъ. Его мы слышимъ, внимая сладостному трепету своего сердца при словѣ „отецъ“. Богъ Иисуса не пристрастный деспотъ, избравшій Израиля Своимъ народомъ, — это Богъ чловѣчества“¹⁾.

Первыя поученія Иисуса были какъ бы отзвукомъ Его бо-

¹⁾ Слрр. V, р. 72—78.

жественной души и дивно гармонировали съ галилейской обстановкой. Онъ, подобно раввинамъ Своего времени, не употреблялъ послѣдовательной цѣпи логическихъ доказательствъ, а выражалъ Свое ученіе въ краткихъ и выразительныхъ афоризмахъ. Синагога изобиловала тогда изреченіями мудрости; Иисусъ почти цѣликомъ усвоилъ ихъ, но, усвоивъ, проникалъ ихъ высшимъ духомъ. Всѣ добродѣтели смиренія, милости, любви, самоотверженія¹⁾, строгости къ самому себѣ были извѣстны и въ ветхомъ завѣтѣ, но Иисусъ возвелъ ихъ къ высшей идеѣ и одухотворилъ новымъ началомъ. Вотъ Его первыя поученія: „Кто ударить тебя въ правую щеку, обрати ему и лѣвую; кто будетъ оспаривать у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду“ (Мѡ. V, 39) (а древняя мудрость гласила: „не дѣлай другимъ того, чего себѣ не желаешь“). „Если правый глазъ твой соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя“ (Мѡ. V, 29—30). „Любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящихъ васъ, молитесь за преслѣдующихъ васъ“ (Мѡ. V, 44). „Не судите, и не судимы будете“ (Мѡ. VII, 1). „Прощайте, и простится вамъ“ (Лук. 6, 37). „Будьте милосерды, какъ милосердъ Отецъ вашъ небесный“ (Лук. VI, 36). „Давать блаженнѣе, чѣмъ принимать“ (Дѣянія XX, 35). „Смиряющій себя вознесется, возносящій себя смирится“ (Мѡ. XXIII, 12)²⁾.

„Богослуженіе чистое, религія безъ священниковъ и безъ внѣшнихъ обрядовъ, основанная всецѣло на чувствованіяхъ сердца, на богоуподобленіи, на непосредственномъ общеніи совѣсти съ Отцомъ небеснымъ — таковъ былъ прямой выводъ изъ этихъ началъ. Иисусъ никогда не отступалъ отъ этого смѣлаго вывода, а послѣдній дѣлалъ Его въ глазахъ іудеевъ *революціонеромъ перваго ранга*, противникомъ закона Моисеева, разрушителемъ храма и богослуженія. Для чего посредники между Богомъ и человѣкомъ? Если Богъ смотритъ только на чистоту сердца, то зачѣмъ эти очищенія, всѣ эти обряды, которые касаются только тѣла? Выраженіемъ такихъ высокихъ отношеній человѣка къ Богу служить Его молитва: „Отче нашъ“³⁾. Эти истины, долго зрѣвшія въ сердцахъ, Иисусъ

¹⁾ О, если бы Ренанъ обратилъ вниманіе на эти добродѣтели!

²⁾ Шар. V, р. 81—84.

³⁾ Шар. V, р. 86—88.

и проповѣдывалъ ближайшимъ къ Себѣ лицамъ. „Толпившаяся молодежь жадно слушала Его и старалась уразумѣть то, чтѣ Онъ говорилъ. Христіанъ тогда еще не было, но истинное христіанство было уже основано, и никогда, конечно, оно не было такъ совершенно, какъ въ этотъ первый моментъ. Иисусъ потомъ не прибавилъ уже къ нему ничего болѣе прочнаго. Мало того! Онъ въ нѣкоторомъ смыслѣ даже повредилъ его чистотѣ“¹⁾).

„Иисусъ — основатель царства Божія, царства кроткихъ и смиренныхъ, — вотъ Иисусъ первыхъ дней, тѣхъ свѣтлыхъ и непогреченныхъ, когда голосъ Его Отца звучалъ чище въ Его груди. Былъ тогда небольшой періодъ времени, нѣсколько мѣсяцевъ, быть можетъ, около года, въ который дѣйствительно Богъ обиталъ на землѣ. Подлинно рай осуществился бы на землѣ, если бы идеи юнаго Учителя не перешли ужъ слишкомъ далеко за тотъ уровень посредственной добродѣтели, выше котораго доселѣ роду человѣческому не удавалось подняться“²⁾).

Прежде всего вредно отозвалось на Иисусѣ вліяніе Іоанна Крестителя, отъ котораго Онъ вмѣстѣ съ другими принялъ крещеніе, ибо несомнѣнно, что Иисусъ, прибывъ на Іорданъ, имѣлъ идеи возвышеннѣе Іоанновыхъ. Отъ этого вліянія освободило Иисуса только заключеніе Крестителя въ темницу. Обнаружилось оно прежде всего въ томъ, что послѣ знакомства съ Іоанномъ Иисусъ начинаетъ проповѣдывать Свои идеи народу гораздо настойчивѣе и властнѣе. Затѣмъ, около Крестителя созрѣла у него окончательно идея царства Божія.

Въ мірѣ, какъ онъ есть, царить зло. Сатана есть князь міра сего, и все ему повинуется. Но Богъ возстанетъ, и воздастъ за святыхъ Своихъ. Преобразование, какого желаетъ Иисусъ, будетъ нравственное: Его царство не отъ міра сего; это — царство духа, доктрина свободы душъ. Лозунгомъ Его было теперь благовѣстіе, т. - е. возвѣщеніе, что царство Божіе приблизилось (Мрк. I, 14 — 15)³⁾.

Съ Іордана Иисусъ снова возвращается въ Галилею; нѣсколько учениковъ отселъ всегда окружаютъ Его; нѣкоторые изъ нихъ перешли къ Нему изъ школы Іоанна. За время

¹⁾ Chap. V, p. 90—91.

²⁾ Chap. V, p. 80—81.

³⁾ Chap. VII, p. 116—119.

второй Своей проповѣди въ Галилеѣ Иисусъ все-таки пока остается учителемъ любви, смиренія и кротости, особенно на первыхъ порахъ. Идеи Его начинаютъ мѣняться, главнымъ образомъ, къ концу галилейскаго періода, когда долженъ былъ наступить мрачный іудейскій періодъ и была близка развязка. Средоточіемъ дѣятельности Иисуса въ эту эпоху Его жизни былъ небольшой городокъ Капернаумъ, расположенный на берегу Геннисаретскаго озера. Въ Назаретѣ Его авторитету слишкомъ вредило то обстоятельство, что здѣсь знали Его родителей, братьевъ, сестеръ и, конечно, не принимали Его за сына Давидова. Капернаумъ сдѣлался Его вторымъ отечествомъ¹⁾.

Идеи царства Божія нашли себѣ здѣсь самую благодатную почву. Иисусъ повсюду встрѣчалъ радужный пріемъ и пріютился въ городкѣ, какъ родной. Кромѣ учениковъ, за Нимъ слѣдовали три или четыре галилеянки, оспаривавшія другъ у друга удовольствіе слушать Его и служить Ему²⁾. „Свои многочисленныя завоеванія Иисусъ дѣлалъ, благодаря отчасти безпредѣльному очарованію Своей личности и Своего языка. Проницательное слово, взглядъ, упавшій на наивную совѣсть, которая нуждалась только въ пробужденіи, пріобрѣтали Ему пламеннаго ученика. Иногда Онъ напоминалъ о какомъ-либо обстоятельстве, близкомъ сердцу собесѣдника, какъ это было съ Наанаиломъ и самарянкой. Скрывая истинную причину Своей силы, — я полагаю, превосходство надъ окружающей средой, — Онъ допускалъ вѣрить, *уступая идеаламъ времени*, что откровеніе свыше обнаруживаетъ Ему тайны и открываетъ сердца“. Въ Капернаумѣ вліяніе молодого Учителя росло съ каждымъ днемъ, и естественно, чѣмъ болѣе вѣрили Ему, тѣмъ болѣе Самъ Онъ вѣрилъ въ Себя³⁾.

Иисусъ любилъ простой народъ; въ немъ Онъ больше находилъ достоинствъ души, чѣмъ въ господской спеси и формализмѣ. Его видали за столомъ съ людьми, слывшими грѣшниками. На упреки Онъ отвѣчалъ, что „не здоровые, а больные имѣютъ нужду во врачѣ, и что Онъ пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ, и сласти погибшее“

¹⁾ Chap. VIII, p. 134—135.

²⁾ Chap. IX, p. 148—151.

³⁾ Chap. IX, p. 162.

(Мѡ. IX, 12—13). Свободный доступъ къ Нему имѣли также и женщины, слабыя и грѣшныя, и Иисусъ не отгонялъ ихъ¹⁾.

„Сколько времени продолжалось это упоеніе, неизвѣстно. Въ теченіе этого магическаго привидѣнія (pendent le cours de cette magique apparition) никто не замѣчалъ времени, какъ не замѣчаютъ его во снѣ. Обыкновенное измѣреніе времени было не приложимо: *недѣля могла равняться столѣтію*. Но сколько бы лѣтъ или мѣсяцевъ ни продолжалось это очарованіе, оно было столь прекрасно, что человѣчество съ тѣхъ поръ живетъ воспоминаніемъ о немъ по сіе время. *До такой степени восторга никогда еще не возвышалось человеческое сердце*. Блаженъ, кто могъ испытать на себѣ вліяніе этого несравненнаго обольщенія! Но еще блаженнѣе, сказалъ бы намъ Иисусъ, тотъ, кто, освободясь отъ всякаго обольщенія, умѣетъ въ себѣ самомъ воспроизводить это небесное явленіе, не нуждаясь для этого ни въ химерномъ раѣ, ни въ тысячелѣтнемъ царствѣ“²⁾.

Конечно, „если бы евангеліе ограничилось нѣсколькими главами Матѡея и Луки, то оно было бы совершеннѣе, и если бы Иисусъ умеръ въ тотъ моментъ Своего поприща, на которомъ мы теперь остановились, то жизнь Его освободилась бы отъ нѣкоторыхъ смутныхъ страницъ; Онъ еще чище былъ бы предъ очами Своего Бога, но предъ людьми Онъ остался бы въ неизвѣстности, истина не получила бы своего распространенія, и міръ не воспользовался бы ей. *Для того же, чтобъ успѣть въ міръ, всякая идея должна принести свои жертвы, и изъ этой борьбы на жизнь и смерть ничто не выйдетъ незапятнаннымъ*. Въ самомъ дѣлѣ, добро сознать не значитъ все: надобно умѣть пустить его съ успѣхомъ въ люди, а для этого требуются пути не безусловно чистые“³⁾.

Этотъ второй періодъ въ проповѣди Иисуса, періодъ затемненія Его свѣтлой личности и искаженія христіанства, начинается послѣ посѣщенія Имъ Іерусалима во время праздника Пасхи. Но спросать, зачѣмъ Онъ туда ходилъ тогда? Ходилъ Онъ для того, чтобы побѣдить іудаизмъ въ самомъ сильномъ его мѣстѣ. Іерусалимъ былъ городъ педантизма, фана-

¹⁾ Шар. XI, p. 184—186.

²⁾ Шар. XI, pp. 193—194.

³⁾ Шар. V, p. 91—92.

тизма, изувѣрія и религиозныхъ споровъ. Надъ всѣмъ господствовали здѣсь гордые своею мудростью фарисеи и легкомысленные саддукеи. Пустые холодные и внѣшне приличные іерусалимляне съ презрѣніемъ смотрѣли на галилеянъ и потѣшались надъ ихъ ломанымъ іудейскимъ языкомъ. Нѣжнымъ и чувствительнымъ галилеянамъ жилось въ столицѣ тяжело¹⁾. Народу на праздникъ приходило много, и Иисусъ терялся въ толпѣ. Все, что Онъ видѣлъ здѣсь, приводило Его въ негодование. Храмъ сдѣлался мѣстомъ торгашескихъ операций. Иисусъ сердился, говорилъ, что домъ молитвы обратили въ вертепъ разбойниковъ, и однажды разгнѣвался до того, что съ бичомъ выгналъ всѣхъ этихъ торгашей (Мѡ. XXI, 12; Марк. XI, 15; Лук. XIX, 45; Іоан. II, 14).

Возвратился Онъ въ Галилею совершеннымъ отступникомъ отъ іудейской вѣры. Теперь ужъ *настойчиво* призываетъ всѣхъ людей къ богослуженію, основанному на сыновствѣ Богу, властно провозглашаетъ права человѣка, въ противность правамъ іудея, и религію человѣческую, въ противность религіи іудейской (Мѡ. XIX, 14; Марк. XII, 10)²⁾.

Прежніе нравственные афоризмы переходятъ въ рѣшительную политику. Онъ становится трансцендентальнымъ преобразователемъ, задумавшимъ обновить міръ въ самой его основѣ. Мессія пришелъ; законъ будетъ уничтоженъ, и уничтожить его Онъ; царство Божіе скоро откроется.

Но, несмотря на всю Свою нравственную силу и рѣшительность, Иисусъ хорошо понималъ, что препятствія слишкомъ велики, и что рано или поздно, а придется Ему считаться еще съ іудейскими предрасудками, чаяніями и стремленіями и что, считаясь, Онъ не будетъ имѣть успѣха, если не пойдетъ на какія-либо сдѣлки съ ними. И вотъ начинается цѣлый рядъ сдѣлокъ, начинается тотъ грустный періодъ, во время котораго Иисусъ терпѣлъ одни только разочарованія и жестокія нападки, — начинается тотъ періодъ, въ который религія любви и жизнерадостности замѣнялась мало-по-малу апокалипсическимъ ученіемъ о второмъ славномъ, а потому и болѣе удачномъ, пришествіи Мессіи на облакахъ небесныхъ, — ученіемъ о неизбѣжности страданій, отреченія отъ себя и отъ

¹⁾ Шар. XIII, р. 206—207.

²⁾ Шар. XIII, pp. 214, 218, 221—223.

радостей жизни; отреченія эти носили въ устахъ Иисуса даже противоестественный характеръ. Это искаженіе истинно евангельскаго ученія происходитъ постепенно. Прежде всего Онъ приобщилъ къ Своему догмату „царствія Божія“ все, что тогда воспламеняло сердца и воображеніе. Тогда всѣ вѣрили, что Мессія будетъ сыномъ Давидовымъ. Иисуса считали за Мессію, слѣдовательно Онъ *долженъ былъ* быть и сыномъ Давидовымъ. И вотъ титулъ „сынъ Давидовъ“ является первымъ, который позволилъ Себѣ принять Иисусъ, такъ какъ безъ него Онъ не надѣялся достигнуть чего-нибудь. Только, вѣроятно, Онъ не участвовалъ при этомъ въ тѣхъ невинныхъ поддѣлкахъ, которыми усердные ревнители старались упрочить его (титулъ) за Нимъ (вѣдь родъ Давидовъ давно прекратился). Такъ какъ далѣе чудеса составляли необходимый элементъ въ общенародномъ представленіи Мессіи, то волей-неволей Иисусъ долженъ былъ сдѣлаться и чудотворцемъ. И вотъ къ Нему притекають разные больные и увѣчные, касаются Его одежды и проч. Иисусъ знаетъ, что Онъ не обладаетъ такимъ сверхъестественнымъ могуществомъ, но Онъ не только поддерживаетъ больныхъ въ ихъ заблужденіи, но даже Самъ иногда предлагаетъ имъ исцѣленія, возлагаетъ на нихъ руки, запрещаетъ болѣзни и проч.; впрочемъ, за исключеніемъ, можетъ-быть, нѣсколькихъ исцѣленій, путемъ симпатическаго вліянія, Онъ не совершилъ ни одного дѣйствительнаго чуда¹⁾.

Апокалипсическія идеи Иисуса были таковы: настоящій порядокъ человѣческихъ дѣлъ приближается къ концу. Скоро и внезапно наступитъ кончина, которая обновитъ міръ, при чемъ ей будетъ предшествовать великая скорбь. Мессія явится на облакахъ во славу, окруженный ангелами. Мертвые воскреснутъ, и начнется судъ. Праведные будутъ блаженствовать въ раю, а грѣшники мучиться въ адѣ²⁾.

Такъ какъ скоро должна была наступить кончина міра, то въ обществѣ Иисусовомъ считается теперь бесполезнымъ все, что служить къ продолженію этого міра.

1) Смар. XV, р. 236—239. Хотя мы и не поставили здѣсь кавычекъ, но мы очень близки къ подлиннику. Всѣ наши выраженія суть выраженія самого Ренана.

2) Смар. XVII, р. 272—274.

„Желаніе собственности разсматривается, какъ несовершенство (Мѣ. XIX, 21; Лук. XIV, 33; Дѣян. IV, 32, V, 1—11). Все, что отвращаетъ Его отъ неба, должно быть изгнано. Хотя нѣкоторые ученики были женаты, но по вступленіи *въ секту* вновь не женились, кажется (Мѣ. XIX, 10; Луки XVIII, 29). Безбрачіе предпочиталось открыто. (Это постоянное ученіе Павла, ср. Откр. XIV, 4.) Въ одно время учитель, казалось, хвалитъ тѣхъ, которые уродуютъ себя ради царства Божія; въ этомъ Онъ придерживался Своего главнаго правила: „если твоя рука или нога соблазняетъ тебя, то отсѣки ее и брось отъ себя; лучше тебѣ хромымъ и увѣчнымъ войти въ животъ, чѣмъ съ двумя руками и двумя ногами быть ввержену въ огонь вѣчный. Также, если твой глазъ соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя; лучше тебѣ съ однимъ глазомъ войти въ животъ, чѣмъ съ двумя быть ввержену въ гѣнну огненную“ (Мѣ. XVIII, 8—9). Прекращеніе размноженія людей разсматривалось часто, какъ знакъ и условіе царства Божія (Мѣ. XXII, 30; Марк. XII, 25; Лук. XX, 35)“.

„Наставленія, которыя, какъ полагаютъ, Иисусъ давалъ Своимъ ученикамъ, дышать тою же самой экзальтаціей. Столь снисходительный къ невѣрнымъ, довольствовавшійся иногда полусогласіемъ, онъ дѣлается крайне строгимъ къ Своимъ. Онъ не хочетъ середины. Нужно думать, что это былъ бы орденъ, основанный на самыхъ строгихъ правилахъ. Вѣрный Своей мысли, что житейскія заботы беспокоятъ и унижаютъ человѣка, Иисусъ требуетъ отъ Своихъ учениковъ совершеннаго отреченія отъ земного, безграничной преданности Своему дѣлу. Они не должны съ собой брать въ дорогу ни денегъ, ни дорожной провизіи, ни даже суммы или одежды для перемѣны. Они должны обречь себя на безусловную бѣдность, жить милостыней и гостепріимствомъ. „Даромъ получили, даромъ и давайте“, сказалъ Онъ въ Своей прекрасной напутственной рѣчи. Взятые подъ стражу, ведомые къ судьямъ, пусть они не заботятся о своей защитѣ. Утѣшитель внушить имъ, что они должны говорить. Отецъ пошлетъ имъ съ неба Своего Духа, Который будетъ ихъ помощникомъ въ поступкахъ, руководителемъ въ мысляхъ и вождемъ въ жизни. Гонимые изъ города, они должны отрясть прахъ отъ ногъ своихъ, но засвидѣтельствовать, что

приблизилось царство Божіе, дабы тѣ не имѣли извиненія въ своемъ незнаніи. „Ибо прежде, чѣмъ вы обойдете города израильскіе, придетъ Сынъ человѣческой“ (Мѡ., X).

„Въ этихъ порывахъ строгости Онъ доходилъ до отрицанія плоти. Его требованія не имѣютъ уже границъ. Презирая священный предѣлъ человѣческой природы, Онъ желалъ, чтобы для Него одного жили, Его одного любили. „Если кто приходитъ ко Мнѣ“, говорилъ Онъ, „и не возненавидитъ отца своего, матери, жены, дѣтей, братьевъ, сестеръ и самой своей жизни, тотъ не можетъ быть Мой ученикъ“ (Лук. XIV, 26). „Кто не отрѣшится отъ всего, что имѣетъ, не можетъ быть Мой ученикъ“ (Лук. XIV, 33). Что-то свѣше-человѣческое и странное отражалось тогда въ Его словахъ, — это былъ какъ бы огонь, поглощающій жизнь въ самомъ ея корнѣ и все превращающій въ ужасную пустыню. Горькое и печальное чувство отвращенія къ міру, преувеличеннаго отреченія, тѣмъ не менѣе оно-то и характеризуетъ (по мысли Иисуса) христіанское совершенство, было основано не радостнымъ и не принужденнымъ учителемъ нравственности перваго времени, но мрачнымъ гигантомъ, котораго какое-то грандіозное предчувствіе все болѣе и болѣе уносило изъ человѣчества. Можно было бы сказать, что въ эти моменты Своихъ нападокъ на самыя законныя потребности сердца Онъ *забывалъ объ удовольствіи* — жить, любить, видѣть и чувствовать. Какая то странная увѣренность и иногда выраженіе какой-то своеобразной кротости заставляютъ насъ вскользь пробѣгать всѣ эти преувеличенія, хотя они и ниспровергаютъ всѣ наши понятія. „Придите, — восклицалъ Онъ, — ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите ярмо Мое на плечи свои; научитесь отъ Меня, какъ Я кротокъ и смиренъ сердцемъ, и найдете покой душамъ вашимъ, ибо иго Мое благо и бремя Мое легко“ (Мѡ. XI, 28—30).

„Серіозную опасность готовило будущее этой экзальтированной морали, выраженной преувеличеннымъ языкомъ и крайне энергично. Отрывая человѣка отъ земли, его лишали жизни. Христіанина будутъ хвалить, если онъ плохой сынъ, плохой патріотъ, если онъ ради Христа противится своему отцу и борется противъ своего отечества. Древнее гражданство, республика, мать всего — государство, общій всѣмъ

законъ становятся во вражду съ царствомъ Божиимъ. Роковой зародышъ теократіи заложенъ въ міръ“.

„Съ этого момента можно было предвидѣть и нѣкоторое другое еще слѣдствіе (отъ этой морали). При перенесеніи въ лоно спокойнаго и крѣпкаго общества, мораль эта, какъ основанная въ критическій моментъ, должна была казаться невозможной. Такимъ образомъ, евангелію суждено было обратиться для христіанъ въ утопію, которую очень немногіе попытаются осуществить. Эти громовержущія правила для массы должны были дремать въ глубокомъ, поддерживаемомъ самимъ духовенствомъ, забвеніи, ибо евангельскій человѣкъ будетъ опаснымъ человѣкомъ... Такъ какъ совершенство должно лежать внѣ обычныхъ условій общества, и такъ какъ дѣйствительно евангельская жизнь можетъ быть порождаема только внѣ міра, то чрезъ это было положено начало аскетизму и монашескому сословію. Христіанскія общества имѣютъ съ этого времени два нравственныхъ закона: одинъ, посредственно великій, для всѣхъ людей; другой, преувеличенный до чрезмѣрности, — для совершеннаго человѣка. И этимъ совершеннымъ человѣкомъ будетъ монахъ, имѣющій притязаніе осуществить евангельскій идеалъ. Такимъ образомъ, монахъ въ нѣкоторомъ смыслѣ единственно истинный христіанинъ, но противъ такого преувеличенія вооружается здравый смыслъ; по его сужденію, невозможное есть признакъ слабости и заблужденія“.

„Не трудно понять, что въ тотъ періодъ, до котораго мы дошли, для Іисуса совершенно исчезало все, что не было царствомъ Божиимъ. Онъ былъ, такъ сказать, всецѣло внѣ природы: семья, дружба, отчизна не имѣли для Него ужъ никакого значенія. Безъ сомнѣнія, Онъ именно въ то время рѣшилъ принести жизнь Свою въ жертву. „Если міръ васъ ненавидитъ, то знайте, что Меня прежде васъ возненавидѣлъ. Помните слово Мое, которое сказалъ вамъ: рабъ не больше господина своего. Если Меня гнали, будутъ гнать и васъ“ (Іоан. XV, 18—20)“.

„Настоятельный, властный, Онъ не терпѣлъ никакого возраженія: нужно отказаться отъ Себя, Онъ ждетъ этого. Его природная мягкость, казалось, покинула Его; иногда Онъ дѣлался суровымъ и страннымъ (Мѡ. XVII, 17; Марк. III, 5; Лук. VIII, 45; IX, 41). Его ученики иногда не понимали Его

и испытывали къ Нему какой-то страхъ (въ особенности черта эта проглядываетъ у Марка, IV, 40; V, 15; IX, 31). Иногда Его неудовольствіе ко всякому сопротивленію доводило Его до непонятныхъ и, повидимому, несообразныхъ поступковъ (Марк. XI, 12—14, 20)¹⁾.

Наступала пора умереть, чтобъ прекратить это до крайности натянутое положеніе, увести Его съ невозможнаго безвыходнаго пути и, освобождая отъ слишкомъ продолжительнаго испытанія, безгрѣшнымъ ввести въ Его небесное величіе²⁾.

Начинала подниматься гроза. „Иисусъ часто жалуется на встрѣчаемое Имъ невѣріе и ожесточеніе сердца. Хотя, конечно, въ этихъ восклицаніяхъ и упрекахъ многое слѣдуетъ приписать нетерпѣнію и преувеличенію со стороны самого проповѣдника, однакожъ ясно, что даже и въ галилейскомъ краѣ рвеніе къ царствію Божію было далеко не общимъ. „Горе тебѣ, Хоразинъ! Горе тебѣ, Вивсаида! — восклицалъ Онъ, — ибо если бы Тиръ и Сидонъ видѣли знаменія, подобныя тѣмъ, которыхъ свидѣтелями были вы, то давно бы во вретичѣхъ и пеплѣхъ покаялись. А потому говорю: въ день суда отраднѣе будетъ Тиру и Сидону, нежели вамъ“ (Мѡ. XI, 21—24; Лук. X, 12—15)³⁾.

„Его скитальческая жизнь, сперва столь для Него восхитительная, стала теперь уже нѣсколько тяготить его. „Лисицы, — говорилъ Онъ, — имѣютъ норы и птицы — гнѣзда, а Сыну Человѣческому негдѣ главы Своей приклонить“ (Мѡ. VIII, 20). Горечь и желчь день ото дня все ближе и ближе подступали къ Его сердцу“. Въ полемикѣ Иисусъ принялъ язвительный тонъ. „Уже не прежнимъ былъ Онъ, какъ въ проповѣди „на горѣ“, тихимъ учителемъ, не извѣдавшимъ ни сопротивленія, ни препятствія. Страсть, составлявшая основу Его характера, увлекала Его теперь къ самымъ энергическимъ укорамъ“³⁾.

Приближалось время страданій. Послѣ прощальной вечера съ учениками, Онъ пришелъ въ Геосиманскій садъ и здѣсь пожелалъ остаться одинъ. Отойдя отъ учениковъ, Онъ припалъ къ землѣ и горячо молился. Мучительная тоска, по-

¹⁾ Имѣется въ виду „взсушеніе Христомъ смоковницы“.

²⁾ „*Vie de Jésus*“, chap. XIX, pp. 307—320.

³⁾ Chap. XX, p. 323—325.

добно смертельной агоніи, снѣдала Его. „Душа Моя, — воскликнулъ Онъ, — страдаетъ: Отче, избавь Меня отъ часа сего“ (Іоан. XII, 2). „Исусу было тяжело подѣ страшнымъ бременемъ принятаго на Себя призванія“.

„На минуту пробудилась природа человѣческая. Можетъ-быть, Имъ овладѣло сомнѣніе въ разумности Своего дѣла. Ужась, колебанія охватили Его и повергли въ уныніе, горшее самой смерти. Человѣкъ, который жертвовалъ великой идеѣ своимъ покоемъ и законными уладами жизни, всегда испытываетъ моментъ тяжкаго искушенія, когда образъ смерти впервые представляется ему и старается убѣдить его, что все — тщетно. Можетъ-быть, въ эту минуту явились у Него кое-какія изъ тѣхъ трогательныхъ воспоминаній, которыя хранятъ въ себѣ сильныя души и которыя по временамъ проникаютъ ихъ до глубины души. Не вспомнилъ ли Онъ свѣтлыхъ родниковъ Галилеи, у которыхъ могъ освѣжаться, — садовъ виноградныхъ и фиговыхъ, въ которыхъ могъ отдыхать, — и юныхъ дѣвъ, которыя могли бы согласиться Его полюбить? Не возропталъ ли Онъ на Своей суровой жребій, отказавшій Ему въ радостяхъ жизни, — вѣщавшій всѣмъ о слишкомъ высокихъ дарахъ Своей природы, и, жертва Своего величія, не поскорбѣлъ ли Онъ о томъ, что не остался простымъ ремесленникомъ въ Назаретѣ? — Неизвѣстно это, такъ какъ все это волненіе внутреннее осталось для учениковъ Его тайной“.

Но божественная природа скоро взяла верхъ. Онъ могъ еще избѣжать смерти, но не хотѣлъ. Любовь къ Своему дѣлу превозмогла, и Онъ согласился донить чашу Свою до конца. Съ этой минуты Исусъ снова является въ свѣтѣ безоблачномъ. Онъ остается только несравненнымъ героемъ страданія, основателемъ правъ свободной совѣсти¹⁾...

II.

Критика мнѣній Ренана съ евангельской точки зрѣнія.

Какъ, повидимому, искренно, съ какимъ увлекательнымъ краснорѣчіемъ, теплотой и сочувствіемъ изобразилъ намъ Ренанъ трагедію изъ жизни „самаго великаго и божествен-

¹⁾ Шар. XXIII, pp. 376—379.

наго генія“ — Иисуса! Однако по прочтеніи ея становится яснымъ, что цѣль автора заключалась только въ издѣвательствѣ надъ Нимъ. Больно и горько становится отъ такого предательскаго искаженія образа Христа. Если это дѣлаютъ люди, съ любовью относящіеся къ религіознымъ вѣрованіямъ, сами почти вѣрующіе, то что же ожидать отъ холодныхъ и послѣдовательныхъ отрицателей?

„Во всей своей книгѣ Ренанъ предаетъ божественный ликъ Богочеловѣка на заушенія и заплеванія, наряжаетъ Его въ шутовскую одежду, насмѣшливо влагаетъ въ руку Его скипетръ и, лицемѣрно падая ницъ предъ Нимъ, восклицаетъ: радуйся, высшій изъ людей; радуйся, человѣкъ несравненный, радуйся, сынъ Бога; радуйся, нѣжный равнинъ; радуйся, прекрасный юноша! Тебя считаютъ Сыномъ Божиимъ, и по справедливости, хотя Ты и не сынъ Божій“¹⁾.

Нѣтъ, пусть Ренанъ при изображеніи жизни Иисуса пользовался только двумя Евангеліями, пусть онъ многого „необыкновеннаго“ изъ нихъ не принималъ, считая то легендой, все-таки у него не вышелъ бы такой образъ Иисуса, если бы онъ относился къ первоисточникамъ чистосердечно. Для этого, помимо научнаго слабовѣрія, принимающаго изъ четырехъ евангелій только два, нужно имѣть еще предвзятость, недобросовѣстность человѣка и увлеченіе дилетанта (какимъ и былъ всю жизнь Ренанъ), усмѣшкой попирающаго все истинное и святое.

Мы не беремся опровергать Ренана на всѣхъ, даже частныхъ, пунктахъ: отъ этого мы только разбросаемся (Ренанъ съ своей фантазіей способенъ завести и въ буддизмъ, и въ магометанство, и куда угодно).

Въ своемъ критическомъ очеркѣ мы ограничимся только самымъ существеннымъ, именно: разберемъ (въ общихъ чертахъ) галилейскій періодъ проповѣди Иисуса Христа, эту „милую идиллію“, которую почему-то Ренанъ считаетъ истиннымъ христіанствомъ, — и іудейскій періодъ, время искаженія христіанства, отъ котораго Ренанъ такъ отворачивается. Спѣшимъ предупредить, что при критикѣ мы будемъ пользоваться тѣми же источниками, что и Ренанъ.

Прежде всего постараемся возстановить ходъ событій этого

¹⁾ Геттэ, „Опроверженіе на выдуманную жизнь Иисуса“, стран. 122.

„галилейскаго періода“, тѣмъ болѣе, что Ренанъ даетъ къ этому полную возможность.

На основаніи Евангелій Маттея и Марка (также и Луки) Иисусъ Христосъ начинаетъ Свое спасительное служеніе грѣшному роду человѣческому не до знакомства съ Іоанномъ, которое, по увѣренію Ренана, вредно отразилось на Иисусѣ¹⁾, а *послѣ* него. „И было въ тѣ дни (св. евангелистъ Лука добавляетъ: „когда крестился весь народъ“) пришелъ Иисусъ изъ Назарета Галилейскаго и крестился отъ Іоанна въ Іорданѣ“ (Мрк. I, 9; Мѣ. III, 13; Лук. III, 21). „Немедленно послѣ того Духъ ведетъ Его въ пустыню. И былъ Онъ тамъ въ пустынѣ сорокъ дней, искушаемъ сатаною“ (Мрк. I, 12—13; Мѣ. IV, 3; Лук. IV, 3). По принятому всѣми плану жизни Иисуса далѣе слѣдуетъ: 1) бракъ въ Канѣ Галилейской (Ренанъ его признаетъ), 2) краткое пребываніе въ Капернаумѣ и 3) отшествіе на праздникъ Пасхи въ Іерусалимъ, *откуда только собственно и начинается дѣятельность Иисуса Христа.*

Признаетъ ли Ренанъ это первое путешествіе Спасителя въ Іудею? Приводимъ относящіяся сюда мѣста. Въ примѣчаніи къ 13-й главѣ читаемъ: „ясно обозначены два пилигримства (Іоан. II, 13 и V, 1), не говоря о послѣднемъ путешествіи, послѣ котораго Иисусъ уже не возвращался въ Галилею. *Первое имѣло мѣсто въ то время, когда Іоаннъ еще крестилъ*; оно поэтому будетъ падать на Пасху 29-го года. Но обстоятельства, которыя относятся къ этому путешествію, должны принадлежать позднѣйшей эпохѣ; ср. особенно Іоан. II, 14 и Мѣ. XXI, 12—13; Мрк. XI, 15—17 (здѣсь имѣется въ виду „изгнаніе торгующихъ изъ храма“)²⁾. Въ трактатѣ о четвертомъ Евангеліи по поводу Іоан. II, 14 читаемъ у Ренана слѣдующее: „первый случай за время пребыванія Иисуса въ Іерусалимѣ, рассказанный нашимъ евангелистомъ, упоминается также и синоптиками, и относится ими почти на день передъ смертію Иисуса, именно исторія объ изгнаніи торгующихъ изъ храма. Можно ли, въ самомъ дѣлѣ, приписать галилеянину такой поступокъ, который во всякомъ случаѣ долженъ заключать нѣчто истин-

¹⁾ См. I гл., стран. 17.

²⁾ Vie de Jésus, chap. XIII, p. 205—206.

ное, такъ какъ сообщается четырьмя текстами? Отвѣтъ слѣдующій: „въ хронологической группировкѣ преимущество во всякомъ случаѣ на сторонѣ нашего евангелиста. Заимствуетъ ли онъ его изъ синоптиковъ? Нѣтъ, такъ какъ онъ здѣсь дѣлаетъ важныя отступленія отъ нихъ“¹⁾.

Какъ быть при такомъ противорѣчii себѣ? Последнее мнѣніе Ренана появилось позже (въ первыхъ изданіяхъ „Жизни Иисуса“ на французскомъ языкѣ трактата о четвертомъ Евангеліи не было); нужно думать, что онъ считаетъ его и болѣе истиннымъ. Во всякомъ случаѣ, несомнѣнно вотъ что: *прежде чѣмъ начать проповѣдывать въ Галилею, Иисусъ подпалъ вредному вліянію Іоанна Крестителя, и служеніе Свое, къ несчастью, началъ съ Іерусалима, этого „мрачнаго и нравственно мертваго города“, идѣя молодому раввину „все было не по сердцу“, и гдѣ Онъ, по всей вѣроятности, имѣлъ уже столкновеніе съ будущими Своими убійцами. Начало галилейской идилліи оказывается не такъ просто и мило. И напрасно Ренанъ забываетъ, что только послѣ сею Христосъ началъ проповѣдывать въ Галилею, — до крещенія же и іерусалимской Пасхи Спаситель проповѣдывалъ не въ дѣйствительности, указываемой всѣми евангелистами, а въ грезахъ одного Ренана. И если съ точки зрѣнія Ренана, въ самомъ дѣлѣ было изгнаніе изъ храма торгующихъ, то правъ Дидонъ, который замѣчаетъ по этому поводу слѣдующее: „Этотъ поступокъ полагаетъ начало борьбѣ, которую Иисусу приходилось испытывать въ Своей общественной жизни. Между Нимъ и народною, религіозною властью отнынѣ неизбежное столкновеніе началось, и оно продолжается съ крайней рѣзкостью“ до конца жизни Господа*²⁾.

Иисусъ Христосъ оставилъ Іудею только тогда, когда услышалъ, что Іоаннъ отданъ подъ стражу (Мрк. I, 14; Мѣ. IV, 12; Іоан. IV, 3). „Когда же пришелъ Онъ въ Галилею, говоритъ св. евангелистъ Іоаннъ, то галилеяне приняли Его, видѣвъ все, что Онъ сдѣлалъ въ Іерусалимѣ въ праздники; ибо и онѣ ходили на праздникъ“ (Іоан. IV, 45). Ясно, что *не миловидное лицо и не пріятная рѣчь были причиной того,*

¹⁾ Das Leben Jesu, v. E. R e n a n. „Über den Gebrauch, den man bei einer Beschreibung des Lebens Jesu vom virten Evangelium machen soll“. Seite 428.

²⁾ Дидонъ, „Иисусъ Христосъ“, изд. „Русскаго Паломника“ за 1891 г., часть I, стран. 309.

что Ею приняты въ Галилею, а прежде всего сила духа и знаменія, которыя Онъ сотворилъ въ Иерусалимѣ.

Итакъ, „послѣ того какъ преданъ былъ Иоаннъ, пришелъ Иисусъ въ Галилею, проповѣдуя евангеліе царства Божія и говоря, что исполнилось время, и приблизилось царствіе Божіе: покайтесь и вѣруйте въ евангеліе“ (Мрк. I, 14—15; Мѣ. IV, 17).

Знаменательно это мѣсто у евангелиста и какъ о многомъ говорить оно! Прежде всего, что означаютъ слова Спасителя: „исполнилось время, и приблизилось царствіе Божіе“? Исполнилось время чего, и какое приблизилось царство? Пристало ли Христу говорить такъ, если Самъ Онъ не считалъ Себя ни пророкомъ, ни тѣмъ болѣе Мессіей, а просто независимымъ отъ всякой метафизики и богословія, дѣятельнымъ (хотя и гениальнымъ) учителемъ любви?

Ренанову Иисусу невозможно было такъ проповѣдывать; только дѣйствительный посланникъ Божій, пришедшій для спасенія людей и для основанія царствія Божія, могъ сказать, начиная свое служеніе, что исполнилось время, т.-е. прошли дни томительнаго ожиданія: Богъ смилвался надъ заблудившимся родомъ человѣческимъ и послалъ ему Избавителя.

И далѣе, какую первую заповѣдь даровалъ Господь людямъ, выступивши на общественное служеніе? Съ точки зрѣнія Ренана это была странная заповѣдь, — заповѣдь о покаяніи: „покайтесь, — говорилъ Онъ, — ибо приблизилось царствіе Божіе“ (Мрк. I, 15; Мѣ. IV, 17).

Покайтесь, какъ бы такъ говорилъ Христосъ, осудите себя за вашу плотскую и грѣховную жизнь и возымѣйте твердое желаніе исправиться; потому говорю вамъ: покайтесь, что иначе вы не въ состояніи будете увѣровать въ Того, Кого по исполненіи временъ послалъ вамъ Отецъ вашъ небесный; а не увѣруете потому, что „всякій, дѣлающій худыя дѣла, ненавидитъ свѣтъ и не идетъ къ свѣту, дабы не обличились дѣла его, которыя — злы“ (Іоан. III, 20). Вотъ почему, когда увѣровавшіе іудеи спросили св. Петра, что имъ дѣлать, то и онъ имъ отвѣчалъ: „покайтесь (сначала, а потомъ уже), да крестится каждый изъ васъ во имя Иисуса Христа для прощенія грѣховъ“ (Дѣян. II, 38). Такъ же и ап. Павелъ возвѣщалъ іудеямъ и еллинамъ (прежде) „покаяніе

предъ Богомъ (а потомъ уже) и вѣру въ Господа Иисуса Христа“ (Дѣян. XX, 21).

Итакъ, первой заповѣдью Спасителя была заповѣдь о покаяніи. Покаянія требоваль и предтеча Мессіи Іоаннъ Креститель. Ренанъ вопреки сказаніямъ всѣхъ четырехъ евангелистовъ (а иначе неоткуда и почерпнуть свѣдѣній) совершенно искажаетъ образъ Предтечи и характеръ его дѣятельности. Всѣ евангелисты единодушно утверждаютъ, что дѣятельность его была *подготовительная* и выразилась въ томъ же призывѣ къ покаянію, съ котораго началъ и Христосъ, а Ренанъ выставляетъ Іоанна Крестителя самостоятельнымъ учителемъ, ставшимъ къ Иисусу Христу съ самаго начала во враждебныя отношенія.

„Явился Іоаннъ, — говоритъ св. евангелистъ Маркъ, — крестя въ пустынѣ и проповѣдая крещеніе покаянія *для прощенія грѣховъ*. И выходили къ нему вся страна Іудейская и іерусалимляне, и крестились отъ него, *исповѣдуя грѣхи свои*“ (Мрк. I, 4—5). Если Ренанъ не понимаетъ, чтò значить здѣсь *исповѣдывать грѣхи*, то приводимая дальше у евангелистовъ обличительная рѣчь Іоанна къ народу и фарисеямъ (Мѣ. III, 7—10; Лук. III, 7—14) достаточно выяснитъ это и безъ того ясное понятіе.

Обличая приходившихъ креститься и требуя отъ нихъ исповѣди грѣховъ, твердаго намѣренія — исправить въ корнѣ грѣховную жизнь, св. Іоаннъ Предтеча добавлялъ: „идеть за мною Сильнѣйшій меня, у Котораго я недостойнъ, наклонившись, развязать ремень обуви Его; я крестилъ васъ водою, а Онъ будетъ крестить васъ Духомъ Святымъ“ (Мрк. I, 7—8). И для народа эти слова не были загадочны, какъ не была загадочна для него и проповѣдь о покаяніи въ грѣхахъ и исправленіи. Мессію ждали, чего, впрочемъ, не отвергаетъ и самъ Ренанъ¹⁾, и ожиданіе это было настолько напряженно, что нѣкоторые за Мессію стали принимать Іоанна, но онъ снова напомнилъ о своемъ подготовительномъ служеніи. „Когда же народъ былъ въ ожиданіи и всѣ помышляли въ сердцахъ своихъ объ Іоаннѣ, не Христосъ ли онъ“, то Іоаннъ всѣмъ отвѣчалъ, что не онъ, а Тотъ, Кто грядетъ за нимъ, есть Христосъ (Лук. III, 15).

¹⁾ См. гл. I, стран. 8.

И когда къ нему пришелъ Иисусъ, то онъ всѣмъ указалъ на Него, какъ на Мессію, называя Его Агнцемъ Божиимъ, вземлющимъ на Себя грѣхи всего міра, и снова обстоятельно выяснилъ цѣль *своего* служенія и служенія пришедшаго Испытателя (Іоан. I, 29, 36).

Итакъ, изъ этихъ единодушныхъ свидѣтельствъ четырехъ евангелистовъ видно, что самъ Креститель-то и проповѣдывалъ о пришествіи Мессіи — Христа, и что этого Мессію онъ и открылъ всѣмъ, когда Иисусъ пришелъ къ нему на Иорданъ. Не странно ли послѣ этого слышать, что Иисусъ и Іоаннъ Креститель соревновали другъ съ другомъ, какъ вожди двухъ сектъ, и что Иисусъ усвоилъ себѣ титулъ Мессіи лишь впоследствии? Нѣтъ, Мессіей явился Онъ въ глазахъ народа *съ самаго начала*, и въ этомъ заключался весь смыслъ Его служенія.

Итакъ, по исполненіи временъ обѣщанный Богомъ и провозвѣщенный пророками Мессія явился и началъ проповѣдывать о наступленіи царствія Божія, о грядущемъ избавленіи всѣхъ людей отъ грѣха и проклятія, повторяемъ — *избавленіи отъ грѣха*, ибо эта, а не какая другая идея проходитъ черезъ всю религіозную жизнь еврейскаго народа до пришествія Мессіи, около нея, какъ около центра, группируется все содержаніе Библии. *Эта* идея осмысливала жизнь ветхозавѣтнаго человѣка, ея осуществленія онъ чаялъ и объ этомъ со многими слезами умолялъ Бога. Вѣсть о наступленіи этого спасенія подлинно была для него „евангеліемъ“, т.-е. великой, радостной вѣстью. Ренанъ приводитъ слова Христа о покаяніи¹⁾, но нисколько не вдумывается въ ихъ смыслъ, а они проливали такой свѣтъ на дѣятельность Христа и на характеръ Его личности.

Для того, чтобы ознакомиться съ дальнѣйшимъ ходомъ евангельскихъ событій, откроемъ евангелиста Марка, которому Ренанъ отдаетъ предпочтеніе, и послушаемъ, что св. евангелистъ говоритъ на самыхъ первыхъ страницахъ, гдѣ у него, къ тому же, и хронологія выдержана.

Проходя по возвращеніи въ Галилею близъ Галилейскаго моря, Господь Иисусъ Христосъ увидѣлъ Симона, Андрея, Іакова и Іоанна и призвалъ ихъ слѣдовать за Нимъ

¹⁾ См. главу I, стран. 18.

(Мрк I, 16—20; ср. Мѡ. IV, 18—22). „И приходять въ Капернаумъ; и вскорѣ въ субботу вошелъ Онъ въ синагогу и училъ. Въ синагогѣ ихъ былъ человекъ, одержимый духомъ нечистымъ“. Иисусъ запретилъ духу и исцѣлилъ больного (Мрк. I, 21—28; ср. Лук. IV, 31—37). „Вышедши вскорѣ изъ синагоги, пришли въ домъ Симона, теща же Симона лежала въ горячкѣ; и тотчасъ говорятъ Ему о ней. Подошедши, Онъ поднялъ ее за руку, и горячка тотчасъ оставила ее“ (Мрк. I, 29—31; ср. Лук. IV, 38—39 и Мѡ. VIII, 14—17)¹⁾. „При наступленіи же вечера, когда заходило солнце, приносили къ Нему всѣхъ больныхъ и бѣсноватыхъ, и весь городъ собрался къ дверямъ. И Онъ исцѣлилъ многихъ, страдавшихъ различными болѣзнями; изгналъ многихъ бѣсовъ и не позволялъ бѣсамъ говорить, что они знаютъ, что Онъ — Христосъ“ (Мрк. I, 32—34; Лук. IV, 40—41). Утромъ, послѣ молитвы въ пустынномъ мѣстѣ, Иисусъ вышелъ съ Своими учениками на проповѣдь. И ходилъ Иисусъ, замѣчаютъ евангелисты, по Галилеѣ, уча въ синагогахъ іудейскихъ и проповѣдуя евангеліе Царствія, изгоняя бѣсовъ и исцѣляя всякую болѣзнь и всякую немощь въ людяхъ, за что и былъ отъ всѣхъ прославляемъ (Мрк. I, 39; Мѡ. IV, 23; Лук. IV, 44).

Приходятъ въ это время къ Нему прокаженный и умоляя просить исцѣлить его. Иисусъ умилился, простеръ руку и сказалъ: „хочу, очистишься“. „Послѣ сего слова проказа тотчасъ сошла съ него, и онъ сталъ чистъ. И посмотрѣвъ на него строго, тотчасъ отослалъ его и сказалъ ему: *смотри, никому ничего не говори, но пойдѣ покажись священнику*“ (Мрк. I, 40—44).

¹⁾ Сказавши вмѣстѣ съ Маркомъ о призваніи четырехъ рыбаей, „св. Матѡей идетъ въ сказаніяхъ своимъ путемъ; къ евангелисту же Марку присоединяется св. Лука, — и оба они совершенно согласно ставятъ подъ радъ слѣдующія событія: ученіе въ синагогѣ Капернаумской съ исцѣленіемъ въ ней же бѣсноватаго; исцѣленіе тещи Симона въ его домѣ; вечеромъ — исцѣленіе многихъ, удаленіе въ пустое мѣсто и утромъ ишествіе на проповѣдь по Галилеѣ“. (Еп и с к о л ѣ Ѳ е о ф а н ѣ, „Евангельская исторія о Богѣ Сынѣ“, стран. 19—20.) У Матѡея исцѣленіе тещи Симона, а также исцѣленіе разслабленнаго и призваніе Левія, помѣщается послѣ ужъ нагорной проповѣди. Въ подобныхъ случаяхъ и Ренанъ отдастъ предпочтеніе тому изъ первыхъ двухъ евангелистовъ, съ которымъ согласенъ бываетъ и евангелистъ Лука. Итакъ, отдаемъ предпочтеніе изложенію Марка.

Итакъ, первая исторически-достоверная черта въ обликѣ Іисуса Христа та, что Онъ — чудотворецъ, цѣлитель, а не проповѣдникъ жизнерадостнаго взгляда на жизнь. Обманываетъ читателя Ренанъ, когда говорить, что Іисусъ сталъ творить чудеса только вполслѣдствіи, когда уже пошелъ на сдѣлки съ Своей совѣстью. Если соблазняться Спасителемъ-чудотворцемъ, то соблазняться надо уже теперь и совсѣмъ не заикаться о непринужденномъ и жизнерадостномъ учителѣ нравственности, потому что съ чудесами Господь выступилъ на самыхъ первыхъ порахъ Своего служенія, когда до нагорной проповѣди было еще далеко.

Далѣе, что особенно примѣчательно, Спаситель запрещалъ бѣсамъ „говорить, что они знаютъ, что Онъ — Христосъ“. Слѣдовательно, согласно указанію Предтечи, и Самъ Господь смотрѣлъ на Себя, какъ на Мессію, только исповѣдывать это открыто пока запрещалъ, — и исцѣленнымъ, и Своимъ ученикамъ (Мрк. 8, 29—30). Запрещалъ Онъ разглашать и о чудесахъ. Ренанъ замѣчаетъ, что Господь нашъ принялъ титулъ Мессіи лишь вполслѣдствіи, когда безъ этой поддѣлки подъ народныя суевѣрія Онъ не надѣялся имѣть успѣха и когда для этой же цѣли сталъ дѣлать видъ, что творить чудеса¹⁾.

Совершенно вѣрно, открыто всему народу (не ученикамъ и исцѣленнымъ только) и міру Господь назвалъ Себя Мессіей вполслѣдствіи, но въ такое время, когда смѣшно было думать о какомъ-либо успѣхѣ, именно на допросѣ у Пилата — за нѣсколько часовъ до Своей смерти; и народъ тогда вовсе уже не былъ расположенъ слѣдовать за Нимъ (Мрк. XIV, 60—64; Мѡ. XXVI, 63—65; Лук. XXII, 67—70; Іоан. XVIII, 37).

Если бы Господь не налагалъ запрещеній, то Онъ безусловно имѣлъ бы теперь виѣшній успѣхъ; не даромъ одно время народъ, пораженный Его чудесами, хотѣлъ сдѣлать Его царемъ (чего бы лучше? — вотъ и царство Его было бы готово), но Онъ взялъ и удалился на гору (Іоан. IV, 15). Итакъ, снова Ренанъ искажаетъ правду. Господь считаетъ Себя за Мессію съ самаго начала, творить и чудеса съ самаго начала, *но не ища человѣческаго успѣха* („царство Мое не отъ міра сего“ Іоан. 18, 36), запрещалъ разглашать о

¹⁾ См. гл. I, стран. 28 и 29.

томъ и другомъ. Запретъ этотъ снятъ былъ тогда, когда по соображенію Ренана все дѣло Иисуса было проиграно.

Мы просмотрѣли первую главу евангелиста Марка, познакомимся теперь со второй.

„Черезъ нѣсколько дней пришелъ Онъ въ Капернаумъ“, и принесли къ Нему разслабленнаго. „Иисусъ, видя вѣру ихъ, говоритъ разслабленному: чадо, прощаются тебѣ грѣхи твои“.

Тутъ сидѣли книжники и въ сердцахъ своихъ помышляли, что Онъ богохульствуетъ. Иисусъ, узнавъ ихъ помышленія, сказалъ имъ: „что легче? сказать ли разслабленному: прощаются тебѣ грѣхи, или сказать: встань, возьми свою постель и ходи?“ Но Сынъ человѣческой имѣетъ власть на землѣ прощать грѣхи, посему говорю разслабленному: встань, возьми постель твою и иди въ домъ твой. Всѣ изумлялись и прославляли Бога, говоря: никогда ничего такого мы не видали (Мрк. II, 1—12; ср. Мѡ. IX, 2—8; Лук. V, 17—26). Проходя оттуда, Иисусъ увидѣлъ Левія Алфеева и говоритъ ему: слѣдуй за Мною. И когда Иисусъ возлежалъ въ домѣ, а съ Нимъ многіе мытари и грѣшники, то книжники и фарисеи говорили ученикамъ Его: „для чего учитель вашъ ѣстъ и пьетъ съ мытарами и грѣшниками?“ Услышавъ это, Иисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, а больные. Я пришелъ призвать не праведниковъ, но грѣшниковъ на покаяніе“.

„Ученики Іоанновы и фарисейскіе постились; приходятъ къ Нему и говорятъ: почему ученики Іоанновы и фарисейскіе постятся, а Твои — нѣтъ? И сказалъ Иисусъ: могутъ ли поститься сыны чертога брачнаго, когда съ ними женихъ? Но придутъ дни, когда отнимется у нихъ женихъ, и тогда будутъ поститься въ тѣ дни“ (Мрк. II, 14—29; ср. Мѡ. IX, 9—17; Лук. V, 27—39).

Изъ этого приведеннаго мѣста мы знакомимся съ новыми чертами въ образѣ божественнаго Искупителя. Именно, Онъ испѣляетъ болѣзни, но даетъ понять, что болѣзни происходятъ отъ грѣховъ, и все дѣло въ грѣхѣ, а не въ болѣзни самой по себѣ. Прежде всего нужно уврачевать (простить) грѣхи, и тогда ужъ говорить о болѣзни. Цѣль Его пришествія и заключается въ томъ, чтобы спасти погибшихъ, призвать къ покаянію грѣшныхъ (Мрк. II, 17). Затѣмъ,

книжники и фарисеи негодуютъ на Иисуса за Его чудеса и за Его любовь къ грѣшнымъ и падшимъ, они злобствуютъ противъ Него, и это опять *съ самаго начала, а не въ концѣ, и въ Галилеѣ еще, а не въ Иудеѣ*. Наконецъ, въ словахъ: „но придутъ дни, когда отнимется отъ нихъ женихъ“ (Мрк. II, 20), Иисусъ намекаетъ уже на Свои страданія. Гдѣ же тутъ радость, гдѣ ученіе о „наслажденіи самой жизнью“? По поводу послѣднихъ словъ евангелиста Златоустъ, между прочимъ, замѣчаетъ: „Господь предсказываетъ о Своемъ страданіи, заранѣе приучая учениковъ Своихъ помышлять о происшествіяхъ, повидимому, скорбныхъ. Если бы Спаситель сказалъ о семъ имъ самимъ, это было бы для нихъ тяжело и прискорбно; ибо и послѣ, когда говорилъ имъ о страданіи, они приходили въ смущеніе. Но когда говорилъ о семъ другимъ, для учениковъ Его слышать сіе было менѣе тягостно“¹⁾.

И не трудно понять, почему Христосъ на первыхъ порахъ говоритъ падшимъ людямъ о *ихъ нравственной испорченности, о пучинѣ грѣха, въ которой они погрязли, а не о возвышенныхъ заповѣдяхъ всепрощающей и всеобъемлющей любви, кротости и духовной радости*. Спаситель приходилъ не затѣмъ, чтобы предложить людямъ возвышенную мораль, какъ какой-нибудь философъ. Мораль и до Него была у іудеевъ, — и мораль очень возвышенная. Но народъ историческимъ и личнымъ опытомъ дошелъ и зналъ, что выполнять ее онъ не можетъ и погрязаетъ только въ грѣхахъ, а потому и ожидалъ цѣлителя душъ согласно пророческимъ обѣтованіямъ, — такого цѣлителя, который обладалъ бы силой высшей, чѣмъ развращенная и поэтому больная природа человѣка. Вотъ почему Спаситель, какъ мы видѣли, съ самаго начала мало проповѣдуетъ, а больше исцѣляетъ болѣзни (душевныя и тѣлесныя), открыто называетъ Себя врачомъ и постоянно ищетъ грѣшныхъ и погибающихъ людей.

Итакъ, еще разъ обратимъ вниманіе на всѣ указанныя особенности: 1) *Спаситель отъ первыхъ дней Своей проповѣди исцѣляетъ болѣзни, прощаетъ грѣхи, творитъ чудеса и запрещаетъ говорить о нихъ*; 2) *книжники съ фарисеями преслѣдуютъ Его тоже съ самаго начала и еще въ Галилеѣ*;

¹⁾ Іоаннъ Златоустъ, Бесѣды на ев. Маттея, ч. II, стран. 24, изд. 1843 г.

3) при первомъ удобномъ случаѣ Онъ намекаетъ на Свои страданія.

Какой обманъ допускалъ Господь нашъ въ первомъ случаѣ, какой идилліей и поэзіей дышала Его жизнь во второмъ, и какое разочарованіе проскальзывало въ третьемъ случаѣ — это можетъ понять одинъ только Ренанъ, а мы, грѣшныя, отказываемся; да и не до идилліи, кажется, тамъ, гдѣ дѣло касается спасенія всего человѣческаго рода и уничтоженія всего существующаго зла.

Мы считаемъ излишнимъ — возобновлять дальнѣйшій ходъ событій, хотя до сихъ поръ мы и разобрали только первую да половину второй главы евангелиста Марка, столь уважаемаго Ренаномъ¹⁾. Замѣтимъ лишь, что на дальнѣйшихъ страницахъ Евангелія все болѣе и болѣе уясняются уже намѣченныя нами черты облика божественнаго Испытателя.

Сдѣлаемъ удовольствіе Ренану, перейдемъ скорѣе къ нагорной проповѣди, къ краеугольному камню его системы, его неглубокаго оптимистическаго пониманія христіанства. Только необходимо напередъ установить, когда она была произнесена. Если сличить свидѣтельства всѣхъ четырехъ евангелистовъ, то — лишь послѣ *второй Пасхи*, т.-е. *полтора* года спустя послѣ выступленія Господа на проповѣдь²⁾. И это можно принять по чисто философскимъ соображеніямъ. Безусловно, нагорная проповѣдь есть проповѣдь возвышенной христіанской морали, — морали любви и святости; но могъ ли падшій челоуѣкъ, — челоуѣкъ съ извращенной душой и чувственной настроенностью, сразу возвыситься до того, что превыше всего земнаго, что служить совершеннѣйшимъ Откровеніемъ Божиимъ? Вѣдь только усовершенствовавшіеся могутъ понять и свою нравственную порчу, и величіе добродѣтели;

¹⁾ Всѣ приведенныя нами мѣста Евангелія приводитъ и Ренанъ, только какъ и гдѣ?! О чудесахъ и гонѣніяхъ со стороны книжниковъ и фарисеевъ онъ говоритъ при изображеніи іудейскаго періода; текстъ о грядущемъ сраданіи: „не здоровые имѣютъ нужду во врачѣ, а больные“... „...ученики будутъ поститься, когда отнимется у нихъ женихъ...“, — приводитъ хотя и послѣ нагорной проповѣди, но все-таки въ галилейскомъ періодѣ; привелъ онъ его здѣсь по недоразумѣнію: онъ не клеился ни съ предыдущими, ни съ послѣдующими фантазіями Ренана; поэтому-то онъ и прошелъ его какъ то молчаніемъ (см. гл. I, стран. 22).

²⁾ Порядокъ евангеліской исторіи прекрасно изложенъ и объясненъ еп. Теофаномъ въ его „Исторіи евангеліской о Богѣ-Сынѣ, воплотившемся ради нашего спасенія“.

только чистые сердцемъ могутъ зрѣть Господа. Поэтому-то, Спасителю, прежде проповѣди людямъ возвышенной христіанской любви, нужно было нѣсколько очистить окружавшую духовную атмосферу, взорать душевную ниву людей и только послѣ сего приступить къ посѣву духовныхъ сѣмянъ. Эту ниву Спаситель и подготовлялъ въ теченіе полоторыхъ лѣтъ.

Но и здѣсь нѣтъ намъ нужды быть оптимистами и въ тонѣ Ренану говорить, что рѣчь молодого раввина была увлекательна, обаяніе безгранично, и всѣ шли къ Нему. Правда, Спаситель училъ съ силой и властью, передъ которыми блѣднѣютъ всякое человѣческое обаяніе и краснорѣчіе, но при этомъ далеко не всѣ шли къ Нему и не всѣ проникались новымъ настроеніемъ. Напримѣръ, говоря объ исцѣленіи сухорукаго въ субботу, ев. Маркъ замѣчаетъ про Христа: „воззрѣвъ на нихъ (на фарисеевъ и ихъ единомышленниковъ) съ гнѣвомъ, скорбя объ ожесточеніи сердецъ ихъ, говоритъ тому человѣку: протяни руку твою“ (Мар. III, 5). И дальше: „Фарисеи, вышедши немедленно, составили съ иродіанами совѣщаніе противъ Него, какъ бы погубить Его“ (Марк. III, 6).

И наивно предполагать, что ожесточенное настроеніе было только у фарисеевъ, вообще представителей религіи: какъ были и изъ нихъ люди разсудительные и Христу невраждебные (Никодимъ, Гамаліилъ), такъ многіе ненавидѣли Его и изъ народа. Впослѣдствіи въ невѣрїи Господь обличалъ цѣлые города (Мѡ. XI, 21—24).

Нагорная проповѣдь приводится, главнымъ образомъ, у Маттея (съ V по VIII главы), котораго Ренанъ вполне признаетъ (у ев. Луки она очень кратка: VI, 20—32). И мы, поэтому приведемъ эту возвышенную проповѣдь по Маттею.

Отверзши уста Свои, Господь училъ, говоря:

„Блаженны нищіе духомъ, ибо ихъ естъ царство небесное“ (Мѡ. V, ст. 3).

„Блаженны плачущіе, ибо они утѣшатся“ (ст. 4).

„Блаженны кроткіе..., чистые сердцемъ..., миротворцы..., милостивые...“ (ст. 5—9).

Блаженны изгнанные за правду, ибо ихъ естъ царство небесное“ (ст. 10).

„Блаженны вы, когда будутъ поносить васъ и гнать и всячески неправедно злословить за Меня: радуйтесь и веселитесь, ибо велика ваша награда на небесахъ“ (ст. 11—12).

„Вы — соль земли..., вы — свѣтъ міру...; (посему) говорю вамъ: если праведность ваша не превзойдетъ праведности книжниковъ и фариисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное“ (ст. 13—20).

„Древнимъ сказано: не убивай, а Я говорю, что всякій, гнѣвающійся на брата своего напрасно, подлежитъ суду“.

„Древнимъ сказано: не прелюбодѣйствуй, а Я говорю вамъ, что всякій взирающій на женщину съ вожделѣніемъ, уже любодѣйствовалъ съ нею въ сердцѣ своемъ“ (ст. 21—28).

„Если правый твой глазъ соблазняетъ тебя, вырви его и брось отъ себя, ибо лучше для тебя, чтобы погибъ одинъ изъ членовъ твоихъ, а не все тѣло твое ввержено было въ геенну“.

„Если правая твоя рука соблазняетъ тебя, отсѣки ее и брось ее отъ себя“... (ст. 29—30).

„Вы слышали, что сказано: люби ближняго твоего и ненавидь раба твоего. А Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ, да будете сынами Отца вашего небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ. Ибо если вы будете любить любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлаютъ и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ, что особеннаго дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники? Итакъ, будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (ст. 39, 42—48).

Затѣмъ слѣдуютъ наставленія о милостынѣ (Мѣ. IV, 1—4), о молитвѣ (ст. 5—13), о прощеніи обидъ (ст. 14—15), о постѣ, (ст. 16—18), о собираніи сокровищъ на небѣ (ст. 19—21), о всецѣломъ служеніи Богу (ст. 24), о житейской безпечальности (ст. 25—34), о неосужденіи ближнихъ (VII, 1—5).

„Просите, — говорилъ далѣе Спаситель, — и дано будетъ вамъ, ищите, и найдете“ (VII, ст. 7).

„Входите тѣсными вратами, потому что широки врата и пространенъ путь, ведущіе въ погибель, и многіе идутъ ими; по тому что тѣсны врата и узокъ путь, ведущіе въ жизнь, и немногіе находятъ ихъ“ (ст. 13—14).

„Не всякій, говорящій Мнѣ: Господи! Господи! — вой-

дети въ царство небесное, но исполняющій волю Отца Моего небеснаго. Многіе скажутъ Мнѣ въ тотъ день: Господи! Господи! не отъ Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоимъ ли именемъ бѣсовъ изгоняли? и не Твоимъ ли именемъ многія чудеса творили? И тогда объявлю имъ: Я никогда не зналъ васъ; отойдите отъ Меня, дѣлающіе беззаконіе“ (ст. 21—23).

Таково содержаніе нагорной проповѣди; она приводится у Ренана почти цѣликомъ, именно съ 3 ст. V главы до 5 ст. VII главы. Да и какъ было не привести этого мѣста? Такъ сладкогласна здѣсь рѣчь молодого плотника, такъ очаровательна Его личность; обратите только вниманіе на Его слова; Онъ говоритъ о кротости голубиной, о чистотѣ и невинности души, о смиреніи, любви даже ко врагамъ, о совершенствѣ по подобію совершенства Отца небеснаго. Не правда ли, какая возвышенная поэзія? А особенно Ренану нравятся слова: „любовь, любить“. Мы съ намѣреніемъ употребляемъ терминъ „слово“, такъ какъ Ренанъ, повидимому, на „слова“, какъ на внѣшнее выраженіе мысли, только и обращаетъ вниманіе, нисколько не вдумываясь въ ихъ значеніе; это тоже дилетантизмъ, любовь къ формѣ безъ отношенія ко внутреннему содержанію.

Но читатель спроситъ, почему же Ренанъ опустилъ вторую половину нагорной проповѣди съ 7 по 28 ст. VII главы? Отвѣтъ кратокъ: онъ опустилъ ее безъ всякихъ основаній и даже безъ всякой оговорки, какъ несогласную съ его выдуманнѣмъ христіанствомъ, но неподлежащую никакимъ сомнѣніямъ со стороны своей исторической подлинности. Впрочемъ, и самое начало нагорной проповѣди не мирится съ Ренановскимъ взглядомъ на христіанство. Это видно прежде всего изъ того, что для изображенія духовныхъ совершенствъ, необходимыхъ христіанину, Господь и образы употребляетъ тяжелые, скорбные. Онъ говоритъ: „блаженны нищіе“, но кому не извѣстно, что нищета—состояніе, далекое отъ блаженства, пусть это будетъ даже нищета духовная, которую собственно и имѣетъ въ виду Господь: зрѣніе своего паденія, сознаніе своей испорченности и смиренное понятіе о себѣ — вотъ что именуется „нищетою духа“; а видѣть и сознавать свои язвы не такъ-то весело и пріятно.

Далѣе, „блаженны плачущіе“. И это тоже не „милое и

радостное состояніе“. Иначе Спаситель не добавилъ бы, что они „утѣшатся“ (будущее время). Если же „утѣшатся“ (будущее время), то значить *настоящее положеніе* плачущихъ далеко неутѣшительное. Слушаемъ дальше: „блаженны изгнанные за правду..., блаженны, когда будутъ поносить васъ и гнать и всячески неправедно злословить за Меня“. „Что кажется страшнѣе такихъ наставленій,— замѣчаетъ Іоаннъ Златоустъ,— называть то вождельнымъ для человѣка, чего должно избѣгать по мнѣнію другихъ, т.-е. нищенствовать, плакать, быть гонимому, слыть худымъ? Но Онъ говоритъ объ этомъ и убѣждаетъ въ томъ не двухъ или десять, и не двадцать или сто, или тысячу человѣкъ, но убѣждаетъ весь міръ. И многочисленное собраніе народа, слушая столь тяжкія, трудныя и противныя общему понятію наставленія, изумлялось“¹⁾. Особенно тяжела была заповѣдь о терпѣніи злословія. Даже въ опасностяхъ есть много такого, что облегчаетъ скорбь, напримѣръ сочувствіе и одобреніе другихъ; „но въ злословіи отнимается и самое утѣшеніе. Ибо переносить злословіе не представляется ничѣмъ великимъ, хотя въ самомъ дѣлѣ злословіе уязвляетъ подвижника болѣе, нежели самыя опасности. Многіе удавились, не могли перенести худой о себѣ молвы“. И Іовъ, этотъ адмантъ терпѣнія, легко переносилъ потерю своего имущества, дѣтей, здоровья. Когда же увидѣлъ друзей, порицающихъ его и упрекающихъ въ тайныхъ грѣхахъ, то и этотъ мужественный столпъ поколебался и пришелъ въ смятеніе“²⁾.

Вотъ какой смыслъ имѣютъ разобранныя нами евангельскія блаженства. Сопоставляя это ихъ значеніе съ той формой, въ какой они выражены, невольно удивляешься, какъ прикровенно и постепенно возводилъ Христосъ Своихъ слушателей до божественной правды и истины! Больное зрѣніе не могло безъ прикрытія вынести солнечнаго свѣта; поэтому Христосъ сначала изображаетъ народу идеаль христіанина въ его божественной красотѣ (ст. 3—9); послѣдователь Христа — тихъ, смирененъ, кротокъ, любитъ міръ, чистъ сердцемъ. Господь мудръ, пока умалчиваетъ о тѣхъ усиліяхъ, той внутренней борьбѣ, какая необходима человѣку для достиженія идеала. Далѣе (въ ст. 10—11) Онъ говоритъ о внѣш-

¹⁾ Златоустъ, „Бесѣды на ев. Маттея“, I гл., стран. 227, изд. 1843 г.

²⁾ Тамъ же, стран. 287.

немъ положеніи христіанина. Ублажая гонимыхъ за правду, злословимыхъ, Онъ мудро опять скрываетъ о неизбѣжности и даже нормальности *гоненій* въ жизни христіанина (тьма міра не можетъ возлюбить свѣта Христова). Спаситель какъ бы спѣшитъ перевести мысль слушателей съ факта на его послѣдствія, говорить, что награда гонимыхъ велика на небесахъ, что, поэтому, гоненіямъ скорѣе нужно радоваться, чѣмъ печалиться.

Господь предугадалъ слабыя силы человѣка и мудро считалъ ихъ. То, что Онъ сообщалъ, правда, „удивляло народъ“ (VII, 28); сообщаемое казалось ему необыкновеннымъ, чѣднымъ, но не жестокимъ, соблазнительнымъ: больной вынесъ мягкое и слабое сіяніе божественной истины; теперь можно было постепенно усиливать этотъ свѣтъ, не боясь раздражить больного. Это и дѣлаетъ Иисусъ Христосъ въ дальнѣйшихъ Своихъ наставленіяхъ. Прикровенность, завѣса съ ученія, чѣмъ дальше, тѣмъ приподнимается все больше и больше. Спаситель дѣлаетъ уже шагъ впередъ, когда говоритъ о необходимости жертвовать человѣку самымъ дорогимъ (правымъ глазомъ, правой рукой), если это дорогое приноситъ только вредъ душѣ (Мѡ. V, 29—30),— когда замѣчаетъ, что евангельская праведность должна быть другая,— выше праведности книжниковъ и фарисеевъ, и что съ праведностью книжниковъ и фарисеевъ человѣкъ не войдетъ въ царство небесное (V, 20—48). Свою мысль о высшей праведности Онъ проводитъ въ дальнѣйшихъ наставленіяхъ — о милостинѣ, молитвѣ, постѣ, нестяжательности, храненіи святяци (Мѡ. VI—VII, 6). Тутъ же Онъ призываетъ Своихъ послѣдователей къ терпѣнію и постоянству (VII, 7—11), опять какъ бы намекая, что добродѣтельная жизнь *не лека*. Но вслѣдъ за этимъ Спаситель, наконецъ, *прямо* (хотя и очень кратко) говоритъ о томъ, чѣмъ въ сущности будетъ жизнь Его истинныхъ учениковъ — это будетъ жизнь борьбы и страданія, тѣсный путь и узкія врата. Только одинъ этотъ путь будетъ вести въ жизнь вѣчную, и немногіе найдутъ Его.

Такой именно смыслъ имѣетъ нагорная проповѣдь, и такой идеалъ христіанской жизни въ ней начертанъ.

Послѣ того какъ мы разъяснили истинный смыслъ евангельскихъ блаженствъ и указали ихъ органическую связь со всѣмъ остальнымъ содержаніемъ нагорной проповѣди, гдѣ

говорится и о страданіи, тѣсномъ пути (впрочемъ, между евангельскими блаженствами и ученіемъ о тѣсномъ пути больше, чѣмъ „органическая связь“; евангельскія блаженства суть тоже *ученіе о тѣсномъ, скорбномъ пути*, только ученіе прикровенное, смягченное указаніемъ на блаженство христіанина), намъ остается разобрать еще одно мѣсто, тоже изъ нагорной проповѣди, гдѣ такъ же, какъ и въ блаженствахъ, христіанскій идеаль выставляется съ положительной стороны, только выставляется на этотъ разъ во всемъ уже величіи своей божественной красоты. Вотъ слова Господни: „любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ, и молитесь за обижающихъ васъ и гонящихъ васъ; да будете сынами Отца вашего небеснаго, ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ... Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мѡ. V, 44—48).

Ренанъ, какъ и слѣдовало ожидать, еще съ большей любовью останавливается на этихъ словахъ Евангелія, но, усладившись ихъ внѣшней, дѣйствительно, прекрасной формой, онъ обидно не вдумывается въ ихъ смыслъ¹⁾, не замѣчаетъ ни божественнаго величія христіанскаго идеала, ни всей его недосыгаемости и даже трудности для человѣка при всемъ стремленіи исполнить. А трудность эту необходимо и здѣсь разъяснить²⁾; тогда почитатели Ренана увидятъ, наконецъ, тѣсную, органическую связь между положительной, радостной стороной христіанскаго идеала и отрицательной, скорбной, — связь между возвышенными добродѣтелями христіанина и тѣснымъ путемъ, страданіями, крестомъ.

„Любите, — сказалъ Господь, — враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ, благотворите ненавидящимъ васъ“... (Мѡ. V, 44). Это — *нужно любить*: а кого, спросимъ теперь, мы любимъ?

У естественнаго человѣка, не просвѣщеннаго духомъ Евангелія, любовь является не добродѣтелью, а скорѣе самой сильной и вредной страстью³⁾. Любовь для него не по-

¹⁾ См. I гл., стран. 14.

²⁾ Мы не принимаемъ здѣсь во вниманіе родственной любви (любви къ родителямъ, братьямъ, сестрамъ), потому что эта любовь дается человѣку самой природой безъ подвига и вѣдома съ его стороны.

жертвованіе всё́мъ для любящаго существа, не жизнь его жизнью съ забвеніемъ своей личности, не обоюдное стремленіе черезъ любовь къ высшему совершенству, а это прежде всего страстное, пріятное волненіе или, лучше, цѣлая настроенность, насквозь пропитанная эгоизмомъ. Любовь естественнаго человѣка, которая только и можетъ простираться *на любящихъ его* (и никогда не простирается на враговъ), не освѣщаетъ и не живить. Но не любовь къ любящимъ проповѣдуетъ Господь. Вѣрная любовь взаимности христіанину сравнительно легка, а потому Христось и не придаетъ ей большого значенія. „Если вы любите любящихъ васъ, какая вамъ награда? Не то же ли дѣлають и мытари? И если вы привѣтствуете только братьевъ вашихъ, что особеннаго дѣлаете? Не такъ же ли поступаютъ и язычники?“ (Мѣ. V, 46—47). Кого же послѣ того любить? „Любите, — отвѣтствуетъ Христось, — враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ..., молитесь за обижающихъ и гонящихъ васъ“ (Мѣ. V, 44). Не кажутся ли эти слова ироніей? Вѣдь мы можемъ еще любить любящихъ насъ — и то, когда это бываетъ намъ пріятно, полезно или, во всякомъ случаѣ, легко. Но какъ любить врага?

Вотъ что по этому поводу говоритъ одинъ опытный въ душевной жизни святитель: „не подумай, возлюбленный братъ, чтобы заповѣдь о любви къ ближнему была такъ близка къ нашему падшему сердцу: заповѣдь духовна, а нашимъ сердцемъ овладѣли плоть и кровь. Естественная любовь наша повреждена паденіемъ; ее нужно умертвить и почерпнуть изъ Евангелія святую любовь къ ближнему, любовь во Христѣ. *Не имѣетъ цѣны предъ Евангеліемъ любовь отъ движенія крови и чувствованій плотскихъ.* И какую можетъ имѣть она цѣну, когда при разгоряченіи крови человѣкъ даетъ клятву положить душу за брата, а черезъ нѣсколько часовъ, по охлажденіи крови, говоритъ, что не знаетъ его? „Тотъ, кто *по естеству способенъ съ горячностью любить ближняго, долженъ дѣлать себѣ необыкновенное принужденіе, чтобъ любить его такъ, какъ повелѣваетъ любить его Евангеліе*¹⁾. Пламеннѣйшая естественная любовь легко обра-

¹⁾ Епископъ Игнатій, Сочиненія, т. I, стран. 121—122: „О любви къ ближнему“.

щается въ отвращеніе, въ непримиримую ненависть и иногда выражается кинжаломъ“.

Съ заповѣдью о любви къ ближнему Господь заповѣдуетъ и любовь къ Богу. Любовь эта должна выражаться въ близкихъ, чисто сыновнихъ отношеніяхъ къ Богу и въ стремленіи къ безконечному усовершенствованію. Легко ли приобрѣтается такая любовь? Опять предоставимъ слово вышеупомянутому святителю: „люби Бога“, говоритъ еп. Игнатій, „такъ, какъ Онъ заповѣдалъ любить Его, а не такъ, какъ думаютъ любить Его самообольщенные мечтатели. *Не сочиняй себѣ восторговъ, не приводи въ движеніе своихъ нервовъ, не разгорячай себя пламенемъ вещественнымъ, пламенемъ крови твоей.* Жертва, пріятная Богу, смиреніе сердца, сокрушеніе. Съ гнѣвомъ отвращается Богъ отъ жертвы, приносимой съ самонадѣянностью, съ гордымъ мнѣніемъ о себѣ. Гордость приводитъ нервы въ движеніе, разгорячаетъ кровь, возбуждаетъ мечтательность, оживляетъ жизнь паденія; смиреніе успокаиваетъ нервы, укрощаетъ движеніе крови, уничтожаетъ мечтательность, умерщвляетъ жизнь паденія“¹⁾.

А у Ренана имѣется въ виду именно грѣховная, страстная любовь къ Богу — даже не къ Богу, а къ міровому цѣлому, — любовь, выражающаяся въ страстномъ восторгѣ и имѣющая основаніе въ разгоряченной крови и фантазіи. Это — болѣзненное уже явленіе въ духовной жизни и, какъ таковое, очень опасно. Встрѣчается оно у многихъ нашихъ сектантовъ (хлыстовъ, духоборовъ) и у протестантовъ. „Ты хочешь“, спрашиваетъ далѣе еп. Игнатій, „научиться любви Божіей, — изучай тщательно въ Евангеліи заповѣданія Господа и старайся исполнить ихъ самымъ дѣломъ, ибо любящему свойственно съ точностью исполнять волю любимаго“²⁾ („если любите Меня, соблюдайте Мои заповѣди“, Іоан. XIV, 15). Но „твердо знай, что любовь къ Богу есть высшій даръ Святого Духа, человекъ же можетъ только приготовить себя чистотою и смиреніемъ къ принятію этого великаго дара. Тщетенъ трудъ, бесплоденъ онъ и вреденъ, когда мы ищемъ преждевременно раскрыть въ себѣ высокія духовныя дарованія: ихъ подаетъ милосердый Богъ въ свое время постоян-

¹⁾ Тамъ же, стран. 127: „О любви къ Богу“.

²⁾ Епископъ Игнатій, т. I, стран. 128.

нымъ, терпѣливымъ, смиреннымъ исполнителямъ евангельскихъ заповѣдей¹⁾.

Намѣтимъ теперь дальнѣйшій ходъ евангельскихъ событій.

Послѣ нагорной проповѣди, по повѣствованію евангелистовъ Марка и Матеея, подтверждаемыхъ прочими евангелистами, слѣдуетъ рядъ притчей: о сатанѣ, изгоняющемъ сатану (гдѣ *обличаетъ* фарисеевъ за невѣріе Его чудесамъ), о сѣятелѣ, сѣющемъ сѣмя (Марк. IV, 3—9; ср. Мѣ. XIII, 1—9), о свѣчѣ, полагаемой на свѣщницѣ (Марк. IV, 21; ср. Мѣ. V, 15), о зернѣ горчичномъ (Марк. IV, 30—34; ср. Мѣ. XIII, 31—35). Далѣе, Христось укрощаетъ бурю на морѣ (Марк. IV, 35—41; ср. Мѣ. VIII, 23—27) и исцѣляетъ гадаринскаго бѣсноватаго (Марк. V, 1—20; ср. Мѣ. VIII, 28—34). Возвратившись въ Капернаумъ, Исусъ исцѣляетъ кровоточивую (Марк. V, 25—34; ср. Мѣ. IX, 18—22) и воскрешаетъ дочь начальника синагоги Іаира (Марк. V, 35—43; ср. Мѣ. IX, 23—26).

При исцѣленіи кровоточивой обращаетъ на себя вниманіе обстановка, при которой совершилось чудо. Тутъ не было со стороны Спасителя ни внушенія любви на слабое существо (женщину), ни молчаливой уступки народнымъ суевѣріямъ (какъ думаетъ Ренанъ, см. стран. 29, гл. I). Обстановка чуда поражаетъ своей объективностью: Спаситель даже не зналъ, что къ Нему хочетъ прикоснуться женщина; чудо происходитъ безъ вѣдома Спасителя, какъ человѣка, и какъ-то невольно, подъ вліяніемъ Его божественной личности. Христось ощутилъ *исшедшую изъ Него силу* и не только по скромности и правдивости не умолчалъ объ этомъ (вѣдь, по Ренану, это былъ все-таки обманъ, такъ лучше бы и умолчать о немъ), но постарался совершившееся событіе поставить на видъ всѣхъ, хоть условія и не благоприятствовали этому (страшная тѣснота, спѣшный путь и огромное стеченіе народа). Воскрешая дочь Іаира, Господь, наоборотъ, выбираетъ самую уединенную обстановку и запрещаетъ свидѣтелямъ о такомъ великомъ чудѣ разглашать народу. Церковь учитъ, что Господь это сдѣлалъ изъ желанія оградить дѣло Божіе отъ молвы и неправильнаго пониманія,—пониманія въ чисто земномъ духѣ.

Отъ Іаира Господь возвратился въ Назаретъ и ходилъ

¹⁾ Тамъ же, стран. 129—130.

тамъ по окрестнымъ селеніямъ (Марк. VI, 1—5; ср. Мѡ. IX, 35). Тутъ Онъ призываетъ къ Себѣ двѣнадцать учениковъ и посылаетъ ихъ на проповѣдь. Напутствуя ихъ, Спаситель говоритъ о тѣхъ гоненіяхъ, скорбяхъ и крестѣ, которые такъ смутили Ренана и которые онъ отнесъ къ послѣднему періоду проповѣди Иисуса Христа, — къ тому времени, когда голосъ Отца умолкъ въ душѣ Иисуса, разумъ Его помутился, борьба становилась невыносимой, и смерть казалась вожделѣннымъ покоемъ.

Мы держались тѣхъ же источниковъ, что и Ренанъ, но увидѣли нѣчто совсѣмъ другое, до странности другое. Оказывается, что и нагорная проповѣдь, и напутственное слово апостоламъ (съ предсказаніями и заповѣданіями, имѣющими отношеніе ко всѣмъ христіанамъ) были по времени *не началомъ и концомъ, а серединой* служенія Спасителя. Началось это служеніе, по нашему времячисленію, приблизительно въ январѣ первой Пасхи, когда Иисусъ крестился отъ Іоанна; нагорная проповѣдь была произнесена *послѣ второй Пасхи*, — и то спустя значительное время; такимъ образомъ, ея произнесеніе можно отнести къ апрѣлю или маю мѣсяцу; и тогда служенія Иисусова до нагорной проповѣди будетъ *полтора (1½) года*. Теперь, сколько прошло времени отъ нагорной проповѣди до отправленія отъ двѣнадцати апостоловъ на проповѣдь? Сличая сказанія всѣхъ евангелистовъ ¹⁾, мы приходимъ къ слѣдующимъ даннымъ: Христосъ на третьей Пасхѣ не былъ; около этого времени (т. - е. незадолго до третьей Пасхи, приблизительно въ мартѣ мѣсяцѣ) Онъ насытилъ пять тысячъ челоуѣкъ. Насыщенію пяти тысячъ челоуѣкъ предшествовало: 1) хожденіе съ проповѣдью апостоловъ и отдѣльно отъ нихъ Иисуса (Марк. VI, 7; Мѡ. X, 1—5; Лук. IX, 1—2), 2) возвращеніе апостоловъ съ проповѣди и удаленіе въ пустыню Висаидскую для отдыха (Марк. VI, 30—33; Мѡ. XIV, 13; Лук. IX, 10—11). По всей вѣроятности, эти событія потребовали значительнаго періода, и, во всякомъ случаѣ, на нихъ ушло не меньше времени, чѣмъ на укрощеніе бури, произнесеніе нѣсколькихъ притчей, исцѣленіе кровоточивой и воскрешеніе дочери Іаира, *предшествовавшихъ* отправленію апостоловъ на проповѣдь. Если даже предположить, что эти

¹⁾ См. Теофанъ, „Евангельская исторія“, стран. 35—37.

періоды были одинаковые, и отправленіе апостоловъ съ проповѣдью произошло въ половинѣ промежутка между *нагорной проповѣдью* (маемъ) и *насыщеніемъ пяти тысячъ* (мартомъ; отъ мая до марта — 10 мѣсяцевъ), то и тогда нагорную проповѣдь любви будутъ отдѣлять отъ проповѣди креста, страданія, борьбы какихъ-нибудь четыре-пять мѣсяцевъ, а то, можетъ-быть, и того меньше. Поэтому, мы имѣли полное право сказать, что эти двѣ проповѣди представляютъ *не два крайнихъ, а одинъ средний періодъ* (отъ отправленія апостоловъ на проповѣдь до смерти Спасителя прошло приблизительно тоже 1½ года, какъ и до нагорной проповѣди), и притомъ періодъ сплошной, органически цѣльный, безъ всякихъ превращеній и искаженій. Последнюю мысль намъ врядъ ли нужно доказывать, когда мы знакомы съ истиннымъ содержаніемъ нагорной проповѣди.

Впрочемъ, правда и то, что Ренанъ, комментируя вторую проповѣдь, — проповѣдь о страданіи, постарался нарочно сгустить краски. Такъ, напрасно онъ привелъ слова о необходимости жертвовать ради царства небснаго всѣмъ, что соблазняетъ челоѣка¹⁾, („вырви глазъ, и брось его отъ себя“... Мѣ. XVIII, 8—9) потому что это мѣсто приводится еще въ нагорной проповѣди (Мѣ. V, 29—30). Затѣмъ, когда Спаситель говорилъ о необходимости оставить домъ, отца и мать, братьевъ и сестеръ ради царства Божія, то Онъ вѣсье не „объявлялъ войны противъ естества“²⁾. Такъ Церковь *никогда* не понимала этихъ словъ, а что ради земной любви и привязанности мы часто жертвуемъ своимъ долгомъ и спасеніемъ, это знаетъ даже отрокъ. Далѣе, *никогда* „горькое и печальное чувство отвращенія къ міру“ Его не охватывало³⁾. Міръ, какъ созданіе Божіе, Спаситель любилъ, о Иерусалимѣ часто проливалъ слезы (Лук. XIII, 34—35), а что не любилъ зла и грѣха въ мірѣ, это — правда. Никакой не „переходилъ Онъ мѣры“, когда „осмѣлился сказать“: „кто хочетъ быть моимъ ученикомъ, пусть отвергнется себя и слѣдуетъ за Мною“⁴⁾. И сберечь Свою жизнь (дѣлать себя) дѣйствительно значитъ погубить себя. Вообще,

¹⁾ См. I гл., стран. 31.

²⁾ Лук. 18, 29—30. Vie de Jésus, chap. XIX, p. 308.

³⁾ См. I гл., стран. 35.

⁴⁾ Лук. 14, 26. Vie de Jésus, chap. XIX, p. 314.

если говорить правду, въ напутственной проповѣди Спасителя сравнительно съ нагорной *новаго ничего нтъ*; тамъ и здѣсь одни и тѣ же побужденія къ добродѣтели; тамъ и здѣсь изображается одна и та же жизнь христіанина: внутренняя и внѣшняя. Первая по своему характеру есть узкій путь, работа надъ собой, подавленіе грѣховныхъ привязанностей и любленіе Бога паче твари; вторая — гоненія отъ людей, борьба съ міромъ, клеветы, поношенія. Общій колоритъ той и другой — терпѣніе и страданіе. Надѣмся, на основаніи всего раньше сказаннаго, мысль наша настолько ясна, что подтверждать ее соответствующими мѣстами изъ Евангелія будетъ излишне, а можетъ-быть и утомительно.

Для того, чтобы почитатели Ренана не обрушились на насъ упреками въ пессимистическомъ пониманіи христіанства, мы спѣшимъ ихъ предупредить, что, хотя существенный характеръ христіанства есть скорбь и терпѣніе, тѣмъ не менѣе до пессимизма тутъ еще далеко. Истинное настроеніе христіанина радостное, блаженное, только, конечно, не страстно-идиллическое. „Радуйтесь“, сказалъ воскресшій Господь мирноносцамъ (Мѣ. XXVIII, 9); „присно радуйтесь“, заповѣдалъ ап. Павелъ христіанамъ (I Тес. V, 16).

Мы разобрали основы, на которыхъ Ренанъ утверждаетъ свой взглядъ на христіанство.

Основы эти взяты Ренаномъ не кстати, извращены, сдвинуты съ своихъ настоящихъ мѣстъ и рѣшительно лишены всякаго серіознаго освѣщенія. По нашему мнѣнію, Ренанъ съ успѣхомъ могъ бы взять всякія другія мѣста изъ Евангелій и на нихъ доказывать правдивость своихъ воззрѣній: фантазія помогла бы ему ихъ скомбинировать, надѣлать несвойственнымъ содержаніемъ и выставить въ ложной противоисторической обстановкѣ.

Многое еще можно было бы сказать противъ Ренана; можно было бы провести черезъ все Евангеліе единство образа Іисуса Христа, единство Его дѣла, единство Его проповѣди; можно было бы далѣе указать на величайшія радостныя минуты въ послѣдній годъ жизни Спасителя, уже долгое время спустя послѣ Ренановскаго мрачнаго періода, напр. Мѣ. XI, 25—30: обличивши невѣріе городовъ, Спаситель прославляетъ Творца за то, что Онъ утаилъ истину отъ мудрыхъ и открылъ ее младенцамъ; призываетъ къ благому игу труждающихся и

обремененныхъ; Мѡ. XVII, 1—13: преображеніе Господне, Мѡ. XVIII, 12—35: здѣсь притчей объ одной овцѣ заблудшей Господу научаетъ любви къ падшимъ; притчей о должникахъ и талантахъ научаетъ взаимному прощенію согрѣшеній; Мѡ. XX, 1—16: притча о рабочихъ, призванныхъ въ виноградникъ (т.-е. ко спасенію) даже въ поздніе часы.

Особенно много такихъ мѣстъ въ Евангеліяхъ Луки и Іоанна, напр. Лук. XV, 11—32; XIX, 1—10; XXIII, 28; XXIII, 34; Іоан. XI—XIII, 8; но самыя важныя XIII—XVII главы, въ которыхъ говорится о прощальной вечери Спасителя съ учениками; ихъ совсѣмъ откинуть не въ силахъ былъ и Ренанъ; онъ приводитъ у себя Іоан. XIII, 34—35 и XV, 12—17¹⁾.

Во всѣхъ подобныхъ мѣстахъ свѣтится такая возвышенная, спокойная, свѣтлая и побѣдоносная любовь, что *психологически невозможно* считать Спасителя въ это время „разочарованнымъ“, признавшимъ Свое положеніе „невыносимымъ“.

Можно было бы еще указать, какъ мудро и постепенно открывалъ Господь Своимъ ученикамъ необходимость (а вовсе не неизбѣжность) и пользу Своихъ страданій (обыкновенно послѣ великихъ и радостныхъ событій: послѣ двукратнаго чудеснаго насыщенія хлѣбами (Мрк. VIII, 31—38), послѣ славнаго преображенія (Мѡ. XVII, 9—12).

Если можно такъ выразиться, Спаситель, какъ любящая мать, лелѣялъ этихъ слабыхъ птенцовъ вѣры и зорко слѣдилъ за ихъ духовнымъ возрастаніемъ. Радость Его не имѣла границъ, когда ученики очами вѣры проникали въ тайны Божьяго домостроительства (напр. XVII, 13—19: ап. Петръ исповѣдуетъ Иисуса Христа Сыномъ Божиимъ; Іоан. XVII гл.: прославленіе Бога-Отца и молитва къ Нему Спасителя за учениковъ и вѣрующихъ). Если бы вочеловѣчившійся Господь былъ разочарованнымъ страдальцемъ, пессимистомъ, не столько Онъ пекся бы о другихъ, не столько жилъ бы ихъ жизнью; сколько жаловался на Свою судьбу и всѣхъ призывалъ къ плачу съ Собою. Все это, говоримъ мы, можно было бы сдѣлать, пользуясь каждой строкой любого изъ Евангелій, но внимательный ихъ читатель можетъ и самъ все это провѣрить.

¹⁾ Снар. XXIII, р. 388—389.



Теистическій взглядъ на религію¹⁾.

Теизмъ, выходя изъ представленія о личномъ (противъ пантеизма) и живомъ (противъ деизма) Богѣ, опредѣляетъ религію, какъ личное взаимоотношеніе между Богомъ и человѣкомъ. Теистическое ученіе о религіи подвергается возраженіямъ. Оно, говорятъ, построено на началахъ грубаго антропоморфизма. Личность есть форма человѣческой внутренней жизни. Отсюда приписывать Богу личность значить приписывать безконечному и высочайшему Существу образъ конечной, ограниченной человѣческой жизни, — значить ограничивать Его. Если же такъ, то и говорить о личномъ отношеніи въ религіи между Богомъ и людьми нельзя. Развѣ здѣсь можетъ быть взаимный обмѣнъ мыслей, чувствъ, такое же отношеніе, какъ, напр., между родителями и дѣтьми, между друзьями и сосѣдями? Личное отношеніе религіознаго человѣка къ Богу можно допустить въ смыслѣ иносказательномъ — въ смыслѣ жизни для Бога, въ честь Бога, по-божьи и т. п.

Итакъ, можетъ ли быть переносима категорія личности на Бога?

Есть всѣ основанія отвѣчать на этотъ вопросъ утвердительно. Къ признанію Бога личнымъ Существомъ мы можемъ, прежде всего, приходить дедуктивно, путемъ умозаключеній. Во внѣшней дѣйствительности высшее проявленіе бытія представляютъ личныя духовно-разумныя существа. Но такъ какъ въ причинѣ не можетъ быть менѣе, чѣмъ въ слѣдствіи, то мы и заключаемъ къ существованію личнаго Бога, какъ Первопричины разумнаго бытія. Признавать Первопричину міровой жизни безличною, неразумною — это значить

¹⁾ Изъ уроковъ по основному Богословію въ Вязьской духовной семинаріи.

совсѣмъ опускать изъ вниманія человѣческую личность, не выяснять ея существованія. А между тѣмъ цѣль всѣхъ философскихъ построеній должна заключаться въ объясненіи внутренняго смысла и значенія личной жизни. Этотъ истинно-философскій путь указанъ въ глубокой древности Сократомъ въ его изреченіи: „познай самого себя“. Не говоримъ уже объ отцахъ Церкви, какъ, напр., Григорій Богословъ, который исходнымъ пунктомъ для выясненія міровой жизни также указываетъ изслѣдованіе собственной личности человѣка. Но, анализируя себя, человѣкъ приходитъ къ выводу, что причину міровой жизни нужно искать въ безусловной и совершенной Личности. Человѣкъ идеальной природою своей личности прямо, фактически раскрываетъ истинную природу совершенной и безусловной Личности. Переживая въ себѣ факты личнаго бытія — самосознаніе и свободу, представляющую себѣ извѣстныя цѣли, — человѣкъ приходитъ къ опознанію своего Первообраза — личнаго Бога. Только въ дѣйствительномъ существованіи Бога, какъ своего Первообраза, человѣкъ находитъ безусловную истину своего бытія. И только въ идеѣ Божественной Личности человѣкъ находитъ безусловную мѣру для развитія своей личности. Итакъ, самая природа человѣческой личности свидѣтельствуетъ о дѣйствительномъ существованіи личнаго Бога. Значитъ, истина бытія личнаго Бога не есть только выводъ умозаключающаго разсудка, а опирается на фактическую почву, — внутренній опытъ самого человѣка. Но противъ переживаемой дѣйствительности бессильны всякія отвлеченныя возраженія. Пусть личность есть форма *человѣческой* жизни, но если человѣческая личность есть отобразъ Божества, то почему мы не можемъ усвоить той же формы бытія Богу? Скажутъ, что личность есть форма *конечной* жизни, а потому она не можетъ быть усвоена безконечному Существо. Но именно личность и приподнимаетъ человѣка надъ міромъ конечныхъ явленій и придаетъ ему безусловную цѣнность. Съ развитіемъ человѣческаго самосознанія развивается и личность, а отсюда ясно, что существо личности состоитъ не въ ограниченной опредѣленности. Личность можетъ быть абсолютной и неабсолютной, смотря по носителю ея. Личность только въ такомъ случаѣ не могла бы быть усвояема Божеству, если бы было доказано, что она пред-

ставляетъ собою ограниченіе или отрицаніе бытія, простое явленіе, подобное исчезающей радугѣ въ небесахъ или морской волнѣ. Но разъ личность человѣка является еущественнымъ въ бытіи, заключаетъ въ себѣ полноту положительныхъ признаковъ, то приписывать ее Богу не значитъ ограничивать Его или унижать. Не нужно при этомъ забывать, что личность усваивается Богу не въ ея конечной ограниченной формѣ, а въ совершеннѣйшей, безусловной. Самосознаніе человѣческое не есть самосознаніе Божеское, равно какъ знаніе, воля и чувство человѣческія не опредѣляютъ всецѣло знанія, воли и чувства Божества. Значитъ, теизмъ вовсе не переносить на Бога формы или проявленія человѣческаго существа.

Но въ такомъ случаѣ не лучше ли представлять Бога Существомъ сверхличнымъ, чтобы показать, что существо Бога нужно искать въ направленіи повышенія, а не пониженія человѣческой духовной жизни, какъ совѣтуетъ пантеизмъ? Ясно, что далеко не лучше, потому что тогда живой Богъ религіознаго сознанія исчезаетъ въ туманѣ метафизическихъ отвлеченій и превращается въ абсолютъ, идею, принципъ и другія отвлеченныя понятія. Еще въ древности, напр., у Плотина развивалось ученіе, что Богъ не есть ни бытіе, ни небытіе, но нѣчто, стоящее превыше бытія и небытія, разума и мышленія. Но такое опредѣленіе Божества, не заключающее въ себѣ никакого положительнаго содержанія, не въ состояніи удовлетворить ни умъ, ни сердце. Опредѣлять такъ Бога — это, по словамъ св. Григорія Богослова, то же самое, что на вопросъ, сколько составитъ дважды пять, отвѣчать отрицательно: не два, не три, не четыре, не двадцать, не тридцать и т. п. и не давать положительнаго отвѣта. „Извѣдывающій естество Сушаго къ тому, чѣмъ Онъ не есть, присовокупить и то, что Онъ есть, чтобы мыслимое сдѣлалось удобопонятнымъ“. Еще неудовлетворительнѣе отрицательное опредѣленіе Бога для сердца, которое хочетъ войти въ личное общеніе съ Богомъ, обрѣсти Его, какъ абсолютную любовь. Человѣкъ — не только разумное существо, но и нравственное. Поэтому запросы его сердца такъ же законны, какъ и запросы ума. Но нравственность мыслима только въ личномъ духѣ. Къ внѣшней природѣ мы не прилагаемъ никакой нравственной оцѣнки, а только къ существамъ личнымъ. Самосознаніе и самоопредѣленіе одинаково

входятъ какъ въ понятіе нравственности, такъ и въ понятіе личности. „Нѣтъ ничего, что бы я могъ назвать добрымъ, — говоритъ Кантъ, — кромѣ воли личнаго существа“. Только въ личности находится корень нравственности, добра, любви. Въ самомъ дѣлѣ, можно ли любить, напр., безличнѣйшій міровой разумъ, достигающій въ людяхъ своего сознанія? Можно ли молиться о помощи безличной или сверхличной сущности, когда любовь есть чувство по преимуществу личное?

У отрицателей теизма и на это готовъ отвѣтъ въ томъ смыслѣ, что или не надобно совсѣмъ молиться, или что молитва имѣетъ значеніе лишь для умиротворенія сердца человѣческаго. Но оно ошибается, когда вѣритъ, что безконечная любовь можетъ услышать его и отвѣтить ему. Небо не слышитъ нашихъ молитвъ. Не течетъ ли жизнь вселенной по неизмѣннымъ законамъ? Можно ли требовать, чтобы законы эти измѣнились по нашему произволу, чтобы болѣзнь и смерть миновали насъ только изъ-за того, что мы любимъ Бога, молимся Ему и считаемъ себя Его дѣтьми? Время чудесъ уже прошло. Ни ангелъ не спустится теперь съ неба, чтобы питать насъ, какъ питалъ нѣкогда пророка Ілію, ни чья бы то ни было рука не остановитъ солнца, чтобы продлить хоть на день нашу жизнь. — Ну, пусть будетъ даже такъ! Что изъ этого? Богъ есть Богъ порядка. Онъ могъ бы удовлетворить каждой молитвѣ, направить каждое событіе къ тому, чтобы благословлять или карать кого-либо. Но тогда всѣ служили бы Ему изъ боязни или изъ-за выгоды, и никто не служилъ бы Ему изъ любви. Богъ требуетъ не рабской зависимости, Онъ хочетъ, чтобы познавали Его вѣрою, а не видѣніемъ. Поэтому Онъ скрывается отъ видѣнія, чтобы открыться вѣрѣ. Видѣніе открываетъ намъ общіе законы, по которымъ солнце Его сіяетъ надъ злыми и добрыми, и которымъ природа слѣдуетъ въ своемъ неизмѣнномъ теченіи. Вѣра же открываетъ намъ въ общей связи причинъ и слѣдствій незримое дѣйствіе Провидѣнія Божія, чрезъ которое Богъ вникаетъ въ каждое существованіе, такъ что Онъ знаетъ каждого изъ насъ, и ему не чужда ни одна изъ нашихъ слезъ и ни одинъ изъ нашихъ вздоховъ. Но вѣра имѣетъ такую же правоспособность въ постиженіи предметовъ невидимыхъ и сверхчувственныхъ; какую видѣніе въ познаніи чувственнаго и осязаемаго. Самая узкая нетерпимость —

думать, что нѣтъ ничего выше нашего разума, нѣтъ никакихъ другихъ формъ жизни, кромѣ тѣхъ, которыя вѣдаетъ наша біологія. Молящійся Богу ощущаетъ на себѣ Его воздѣйствіе, и это служитъ для него непосредственнымъ завѣреніемъ въ личномъ общеніи съ Богомъ. И это непосредственное завѣреніе служитъ лучшимъ ручательствомъ истинности теизма.

Ив. Николінъ.

ОТДѢЛЪ II.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И ИХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ГЕНЕЗИСЪ.

(Критическіе очерки.)

VI. „Смерть Ивана Ильича“.

Задачу настоящаго очерка составитъ раскрытіе тенденціозной основы разсказа гр. Толстого: „Смерть Ивана Ильича“. Изъ трехъ разсказовъ гр. Толстого: „Смерть Ивана Ильича“, „Три смерти“ и „Хозяинъ и работникъ“, заимствующихъ свое содержаніе въ изображеніи психическаго состоянія человѣка на смертномъ одрѣ, мы остановимся на разсмотрѣніи перваго изъ этихъ трехъ разсказовъ — „Смерть Ивана Ильича“, какъ наиболѣе полно выражающаго фанатическую гордыню автора, осуждающаго съ безсердечіемъ фанатика-моралиста своего ближняго, современнаго культурнаго человѣка, за грѣхи, въ которыхъ, какъ мы увидимъ, наиболѣе всѣхъ насъ грѣшныхъ повиненъ самъ моралистъ Ясной Поляны. „Изъ всѣхъ евангелій, какъ что-то особенное, всегда выдѣлялась для меня нагорная проповѣдь, — говоритъ гр. Толстой. — И ее-то я читалъ чаще всего“¹⁾). Разсказъ: „Смерть Ивана Ильича“ служитъ явной уликой противъ искренности вышеприведенныхъ словъ автора и доказываетъ, что духъ нагорной проповѣди совершенно чуждъ сердцу гр. Толстого, побивающаго камнями своихъ грѣшныхъ собратьевъ и не внемлющаго словамъ Иисуса Христа: „Что ты смотришь на сучокъ въ глазѣ брата твоего, а бревно въ твоемъ глазѣ не чувствуешь... Лицемеръ! вынь прежде бревно изъ твоего глаза, и тогда увидишь, какъ вынуть сучекъ изъ глаза брата твоего“²⁾).

„Смерть Ивана Ильича не только сатира, но злорадная сатира, — говоритъ М. Протопоповъ. — Для Толстого страшная судьба Ивана

1) „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 10.

2) Мате. VII, 3—5.

Ильича — дѣло совершенно постороннее. Онъ не проливаетъ, надъ нимъ никакихъ слезъ, — ни зримыхъ, ни незримыхъ... и какъ бы говорить: „Что жъ? Это въ порядкѣ вещей, въ *вашемъ* порядкѣ *вашихъ* вещей. Жизнь прекрасна, и смерть не страшна, но не для васъ, а для насъ съ Герасимомъ... Собакъ — собачья смерть, а намъ съ Герасимомъ тутъ нѣтъ печали. Мы съ Герасимомъ, какъ не боялись жизни, точно такъ же не испугаемся и смерти“¹⁾.

Было, однако, время, когда и гр. Толстой не менѣе, чѣмъ и мы, грѣшные, испытывалъ ужасъ передъ неизбежностью смерти. Доказательства этому мы находимъ какъ въ его беллетристическихъ произведеніяхъ, такъ и въ письмѣ его къ Фету, писанномъ по поводу смерти старшаго брата Н. Толстого, въ Пьерѣ, близъ Ниццы, 20 сентября 1860 г.²⁾ „Ничего въ жизни не производило на меня такого потрясающаго впечатлѣнія, — писалъ гр. Толстой Фету. — Онъ (братъ Николай) былъ правъ, говоря, что *ничего нѣтъ ужаснѣе смерти*; и если хорошенько вдуматься, что смерть есть исходный конецъ всего живущаго, то нѣтъ *ничего хуже жизни*... Къ чему все, если завтра начнутся страданія, смерти со всѣмъ ужасомъ, ложью, самообманомъ, и если все это закончится *уничтоженіемъ, нулемъ*? Веселая будущность! Будь полезенъ, добродѣтеленъ, счастливъ, пока ты живъ, — говорить одинъ человѣкъ другому... Но ты самъ и счастье, и добродѣтель, и польза — все заключается въ истинѣ. Истина же, какъ я ее понималъ въ эти 32 года, есть та, что положеніе, въ которое мы поставлены, ужасно“³⁾.

Это письмо гр. Толстого къ Фету, свидѣтельствуя, съ одной стороны, объ ужасѣ, испытанномъ лично гр. Толстымъ въ виду смерти брата, представляетъ для насъ еще болѣе большой интересъ указаніемъ на *причину* этого ужаса: оказывается, что смерть внушаетъ ужасъ потому, что съ нею „все *оканчивается уничтоженіемъ, нулемъ*“, и потому *положеніе, въ которое мы поставлены, ужасно*. Это и составляло для гр. Толстого въ 1860 г., когда ему было 32 года, истину. Но при обладаніи такой истиной нельзя было мириться съ жизнью: „если смерть есть исходный конецъ всего живущаго, — говорить гр. Толстой въ своемъ письмѣ, — то нѣтъ ничего хуже жизни“. Слѣдовало, поэтому, искать такой истины, при которой смерть не могла бы быть пугаломъ для человѣка, а жизнь пред-

1) „Сѣверный Вѣстникъ“ 1888 г., № 11, стран. 127, статья: „Л. Толстой“.

2) „Исповѣдь“ гр. Толстого такъ же вызвана мучительнымъ страхомъ смерти.

3) Р. Левенфельдъ: „Гр. Л. Н. Толстой“, стран. 173.

ставляла бы величину нѣсколько большую нуля. Этотъ, именно, процессъ исканія гр. Толстымъ подобной истины, которая устраняла бы страхъ смерти, изложенъ авторомъ въ его „Исповѣди“; самое же обрѣтеніе истины— въ его книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра?“ и въ трактатѣ „О жизни“. Поэтому для правильного уясненія тенденціозной основы разсказа: „Смерть Ивана Ильича“, темой котораго служитъ вопросъ о смерти и смыслѣ жизни, необходимо предварительно выяснитъ сущность воззрѣній автора по этому предмету на основаніи его „Исповѣди“, книги „Въ чемъ моя вѣра?“ и трактата „О жизни“.

„Исповѣдь“ гр. Толстого по логическому противорѣчію, встрѣчающемуся въ ходѣ развитія мыслей, въ ней излагаемыхъ, представляетъ разительный примѣръ логического абсурда, именуемаго *circulus vitiosus* (*заколдованный кругъ*) и объясняемаго, по нашему крайнему разумѣнію, *роющеюся болѣзнию* автора, какъ назвала де-Вогюэ болѣзненное развитіе аналитической способности въ графѣ Толстомъ¹⁾. На этотъ же душевный недугъ автора указывалъ также и К. Аксаковъ²⁾; въ немъ же признается неоднократно и самъ графъ Толстой въ „Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности“.

Чтобы убѣдиться въ существованіи такого „заколдованнаго круга“, въ который попалъ гр. Толстой въ своей „Исповѣди“, мы изложимъ собственными словами автора послѣдовательный ходъ его мыслей въ исканіи имъ истиннаго смысла жизни, не уничтожаемаго смертью³⁾. „Не нынче, такъ завтра придутъ болѣзни,— разсуждаетъ гр. Толстой,— придетъ смерть на любимыхъ людей, на меня, и ничего не останется, кромѣ смрада и червей...“

„Я не могъ видѣть дня и ночи, бѣгущихъ и вѣдущихъ меня къ смерти“. „Вопросъ мой, приведшій меня на 50-лѣтнемъ возрастѣ къ мысли о самоубійствѣ, былъ самый простой, лежащій въ душѣ каждаго человѣка..., вопросъ; безъ котораго жизнь не возможна. Вопросъ этотъ можно выразить такъ: Есть ли въ моей жизни такой смыслъ, который не уничтожается неизбѣжно предстоящей мнѣ смертью?“

¹⁾ См. нашъ 5-й очеркъ: „Крейперова соната“.

²⁾ См. нашъ 1-й очеркъ: „Дѣтство, отрочество и юность“.

³⁾ Приводимъ цитаты изъ „Исповѣди“ по тексту ея, помѣщенному въ книгѣ профессора А. Гусева: „Графъ Л. Н. Толстой, его Исповѣдь и мнимовая вѣра“, стран. 15—49.

„Не найдя разъясненія смысла жизни въ знаніи, я сталъ искать этого разъясненія въ жизни“.

„Выходило то, что разумное знаніе (т.-е. человѣческое знаніе, наука и философія) не даетъ смысла жизни“.

„Разсудокъ не постигаетъ безконечнаго. Понявши это, я увидѣлъ, что нельзя было искать въ разумномъ знаніи отвѣта на мой вопросъ“.

„Разрѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни — въ вѣрѣ. И это единственное разрѣшеніе, которое мы находимъ всегда и вездѣ, у всякаго народа“.

„Я начинаю понимать, что въ отвѣтахъ, даваемыхъ вѣрою, хранится глубокая мудрость человѣчества, что я не имѣлъ права отрицать ихъ на основаніи разума“.

„Я видѣлъ, что знаніе смысла жизни заключается въ вѣрѣ“.

„Поставивъ вопросъ, какъ мнѣ жить, получаешь прямой отвѣтъ: по закону Божію. Спросимъ, что выйдетъ неуничтожаемаго изъ нашей жизни? Отвѣтъ опять-таки прямой: вѣчныя мученія или вѣчное блаженство. Вопросъ: какой смыслъ жизни, не уничтожаемый смертію? Отвѣтъ: соединеніе съ безконечнымъ Богомъ“.

До сихъ поръ, какъ видимъ, развитіе мыслей въ „Исповѣди“ такое: страхъ смерти наводитъ человѣка на исканіе смысла жизни, т.-е. на вопросъ о томъ, что въ ней не уничтожимо смертію. Человѣческій разумъ и знаніе, будучи заняты изслѣдованіемъ конечнаго бытія, отвѣта на этотъ вопросъ не могутъ дать. Отвѣтъ на него даетъ только *религіозная вѣра, не подлежащая контролю человѣческаго разума*, ограниченнаго областію конечнаго бытія; область же вѣры — бытіе вѣчное, безконечное, не подлежащее смерти.

Но затѣмъ, во второй половинѣ „Исповѣди“, ходъ мыслей графа Толстого принимаетъ *обратное, понятное* движеніе (*petitio principii*), образуя, такимъ образомъ, замкнутый кругъ. „Я вполне убѣдился, — говоритъ гр. Толстой, — что въ томъ знаніи (въ *откровенномъ, въ вѣрѣ*), къ которому я присоединился, не все истина... Волей-неволей я приведенъ былъ къ изученію и *изслѣдованію этого Писанія и Преданія*. Что въ этомъ ученіи есть истина, это для меня несомнѣнно; но несомнѣнно и то, что въ немъ есть и *ложь*, и я *долженъ найти истину и отдѣлится первую отъ послѣдней*“.

Итакъ, вопреки собственному утвержденію, что „въ отвѣтахъ вѣры хранится глубокая мудрость человѣчества, и что онъ, гр. Толстой, не имѣлъ права отрицать ихъ на основаніи разума“, теперь, тотъ же гр. Толстой заявляетъ, что въ отвѣтахъ вѣры есть на

ряду съ истиной и ложь, и что *онъ де, Л. Толстой, по своему личному усмотрѣнію*, подвергнувъ религиозную, *откровенную вѣру* своему разсудочному анализу, укажетъ, что въ ней ложь и что истина! Тотъ самый ограниченный человѣческій разумъ, компетентность котораго въ рѣшеніи вопроса о смыслѣ жизни, не уничтожаемомъ смертію, отрицается гр. Толстымъ въ первой половинѣ его „Исповѣди“, во второй ея части призывается быть *судьей и рѣшителемъ откровенныхъ истинъ вѣры*? Не представляетъ ли такимъ образомъ „Исповѣдь“, какъ мы выше сказали, въ этомъ отношеніи разительный и самый убѣдительный примѣръ логическаго абсурда, единственнымъ объясненіемъ котораго можетъ служить „роющая болѣзнь“ автора?

Плодомъ такого критическаго, разсудочнаго и притомъ *патологическаго* анализа откровенныхъ истинъ вѣры и является книга графа Толстого: „Въ чемъ моя вѣра?“ — книга, доказывающая, что гр. Толстой *не обрѣлъ* смысла жизни, не уничтожаемаго смертію, отвергнувъ тайны вѣры, недоступныя его пониманію, такъ какъ, согласно его собственному признанію въ „Исповѣди“, *смыслъ жизни открываетъ только одна вѣра*. Равнымъ образомъ и ужасъ передъ неизбежностью смерти, спасеніе отъ котораго, опять-таки по завѣренію самого гр. Толстого, заключается *единственно въ религиозной вѣрѣ*, надо думать, продолжаетъ омрачать душу графа, несмотря на его неоднократныя увѣренія въ противномъ. Отвергнувъ все вѣроученіе христіанской Церкви, гр. Толстой богохульно и гордо возглашаетъ: „я такъ же, какъ разбойникъ на крестѣ, *поверилъ ученію Христа, и спасся*... Я услышалъ слова Христа, понялъ ихъ, и жизнь и смерть перестали мнѣ казаться зломъ, и вмѣсто отчаянія я испыталъ радость и счастье жизни, не нарушимыя смертію“¹⁾. Слова гр. Толстого, что онъ *поверилъ ученію Христа, и спасся* — представляютъ примѣръ кощунственнаго (издѣвательства надъ Христовой вѣрой, такъ какъ въ его книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра?“ не заключается не только слѣдовъ христіанской догмы, но, вообще, *никакой религиозной догмы*. „По принципиальному отсутствію метафизики (религиозной догмы) въ его (гр. Толстого) „религии“, мы не можемъ признать ее за религію, — говорить проф. Козловъ по поводу книги гр. Толстого: „Въ чемъ моя вѣра?“²⁾. — „Идея истины, идея кра-

¹⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стр. 5.

²⁾ „Религія“ гр. Л. Н. Толстого, стр. 26.

соты, личная любовь и *личный Бог и общеніе съ Нимъ* — все это, какъ призракъ и ложь, изгоняется изъ человѣческой души, — писалъ покойный П. Астафьевъ объ ученіи гр. Толстого. — Оставляется въ ней одинъ *зѣрпородный идеаль физической особи, работающей для своего прокормленія*¹⁾.

Чтобы не быть голословными въ главномъ нашемъ положеніи, именно, что *гр. Толстой не обрѣлъ* не только православно-христіанской вѣры, но никакой, вообще, религіозной вѣры, а потому смыслъ истинной жизни, избавляющей человѣка отъ „страха смертнаго“, ему остался чуждъ, мы приведемъ изъ книги: „Въ чемъ моя вѣра?“ его главнѣйшія лжеученія объ основнѣхъ догматахъ христіанства.

„Меня оттолкнули отъ Церкви, — заявляетъ гр. Толстой, — *странности догматовъ Церкви*“²⁾. „*Ложное представленіе* есть то, что называется догматическою христіанскою вѣрою“³⁾. *Ложью*, какъ мы видимъ, обзывается гр. Толстымъ *сущность божественнаго Откровенія*, которую „Спаситель, — по выраженію святителя черниговскаго Филарета, — всего чаще называлъ *проповѣдью о царствіи Божіемъ*“ (Матѣ. 4, 17; 10, 7)⁴⁾. „Апостоль Павелъ основнымъ ученіемъ христіанской вѣры, — говоритъ высокопреосвященный Филаретъ, — признаетъ ученіе объ Иисусѣ Христѣ, Спасителѣ падшаго человѣчества (I Кор. 3, 9)⁵⁾. Этими, именно, основъ христіанской догматики объ искупительной силѣ воплощенія Сына Божія и спасенія падшаго человѣка вѣрою въ Него, — не признаетъ графъ Толстой, обзывая ихъ *странностями*“.

„По толкованію Церкви, — мудрствуетъ русскій графъ, — Христось училъ тому, что Онъ — второе лицо Троицы, Сынъ Бога Отца, пришелъ на землю и искупилъ Своею смертію грѣхъ Адама. Но всякій, читавшій Евангеліе, знаетъ, что Христось въ Евангеліяхъ или ничего, или очень сомнительно говорить про это“⁶⁾.

Лжеучитель Л. Толстой, фарисейски завѣряющій насъ, что онъ „повѣрилъ въ ученіе Христа, и спасся“, вѣроятно, проглядѣлъ 17-ю главу Евангелія отъ Іоанна: въ ней находится прямое свидѣтельство *Самого Спасителя* о Его божественности, какъ второй ипостаси, и Его божественной миссіи на землѣ. Приведемъ наиболѣе

1) „Вопросы философіи и психологіи“ 1890 г., № 1, стр. 77.

2) „Въ чемъ моя вѣра?“ стр. 8.

3) Ibid., стр. 112.

4) „Правосл. догм. богосл.“; Филарета, архіеписк. Черниговскаго, стр. 7.

5) Ibid.

6) „Въ чемъ моя вѣра?“ стр. 60.

важныя мѣста въ этомъ отношеніи изъ указанной 17-й главы евангелиста Іоанна: „Отче! пришелъ часъ: прославь Сына Твоего, да и Сынъ Твой прославитъ Тебя, такъ какъ Ты далъ Ему власть надъ всякою плотью, да всему, что Ты далъ Ему, дастъ Онъ жизнь *вѣчную*. Сія же есть *жизнь вѣчная*, да знаютъ Тебя, *Единого истиннаго Бога и посланнаго Тобою Иисуса Христа... Я совершилъ дѣло (искупленія отъ грѣха)*, которое Ты поручилъ мнѣ исполнить... Они (ближайшіе ученики Спасителя) уразумѣли истинно, что *Я исшелъ отъ Тебя, и утѣрпѣвалъ, что Ты послалъ Меня*“¹⁾. Эти слова Спасителя отказываютъ гр. Толстому, какъ отрицающему божественность Иисуса Христа и Его значеніе Искушителя падшаго человѣчества, въ пониманіи вѣчной жизни и участія въ ней и осуждаютъ его на пребываніе въ вѣчномъ ужасѣ передъ смертью, служа въ то же время опроверженіемъ его лжеученія о второй ипостаси Св. Троицы.

Догматъ о всеобщемъ воскресеніи мертвыхъ имѣеть своимъ основаніемъ вѣру въ воскресшаго Спасителя, и потому эти два догмата составляютъ *основу* христіанскаго вѣроученія. „Я преподалъ вамъ, — пишетъ св. апостоль Павелъ коринтянамъ, — что Христосъ умеръ за грѣхи наши, по Писанію, и что Онъ погребенъ и воскресъ въ третій день, по Писанію... Если же Христосъ проповѣдуется, что Онъ воскресъ изъ мертвыхъ, то какъ нѣкоторые изъ васъ говорятъ, что нѣтъ воскресенія мертвыхъ? Если нѣтъ воскресенія мертвыхъ, то и Христосъ не воскресъ; а если *Христосъ не воскресъ*, то и *проповѣдь наша тщетна, тщетна и вѣра ваша*“²⁾. Такимъ образомъ, по словамъ ап. Павла, вся евангельская проповѣдь зиждется на вѣрѣ въ воскресшаго Спасителя и во всеобщее воскресеніе мертвыхъ. Лжеученіе гр. Толстого оба эти догмата отрицаетъ, давая имъ совершенно превратное толкованіе. „Христосъ, отрицая личное плотское воскресеніе, — говоритъ самозванный апостоль, — признаетъ возстановленіе (ложный, толстовскій переводъ греческаго слова *ἀνάστασις* — *воскресеніе*) жизни въ томъ, что человѣкъ переноситъ жизнь свою въ Бога. Онъ говоритъ о возстановленіи (воскресеніи) сына человѣческаго изъ мертвыхъ, разумѣя подъ этимъ не *плотское и личное* возстановленіе (*воскресеніе*) мертвыхъ, а *пробужденіе жизни* въ Богѣ. О плотскомъ же личномъ воскресеніи Онъ никогда не говорилъ“³⁾. Противъ подобнаго ложнаго толкованія воскресенія мер-

¹⁾ Іоан., 17, 1—8. См. также гл. 7, 23: „Кто не чтитъ Сына, тотъ не чтитъ и Отца, пославшаго Его“, говоритъ Спаситель іудеямъ.

²⁾ I Коринт. 15, 3—5, 12—14.

³⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 143.

твухъ мы приведемъ слова апост. Павла изъ его втораго Посланія къ Тимофею: „Непотребнаго *пустословія* удаляйся, ибо они еще болѣе будутъ преуспѣвать въ нечестіи, и слово ихъ, *какъ ракъ*, будетъ распространяться... они отступили отъ истины, говоря, что *воскресеніе уже было*“¹⁾ (разумѣя, подобно гр. Толстому, *нравственное* воскресеніе — *пробужденіе къ жизни*).

Приводя это мѣсто изъ Посланія ап. Павла къ Тимофею, высокопреосвященный Филаретъ говоритъ: „Этимъ облыченіемъ апостоль говоритъ намъ, что проповѣдуемое имъ воскресеніе не означаетъ *нравственнаго преобразованія*, а есть *возвращеніе мертвыхъ по тѣлу къ жизни физической*“²⁾.

Какъ видимъ, гр. Толстой, отвергнувъ божественность Іисуса Христа и Его искупительную миссію на землѣ, отрицаетъ затѣмъ основной христіанскій догматъ воскресенія Спасителя и тѣсно связанную съ нимъ вѣру во всеобщее *личное, тѣлесное* воскресеніе умершихъ“. Бога-Отца въ лжеученіи гр. Толстого замѣнилъ *безличнѣй* міровой разумъ, а Бога-Сына — человѣческій разумъ, частица безличнаго мірового разума. „Ученіе Христа есть ученіе о сынѣ человѣческомъ, т.-е. *объ общемъ всемъ людямъ разумѣ*, освѣщающемъ человѣка... То, что человѣкъ сознаетъ въ себѣ свободнымъ — это-то и есть то, что рождено отъ безконечнаго, отъ того, что мы называемъ Богомъ“³⁾. Такъ лжемудрствуетъ самозванный вѣроучитель о лицахъ Св. Троицы, именно, о Богѣ-Отцѣ и о соприсущемъ Ему Сынѣ Божіемъ. Свято-отеческая же православно-христіанская Церковь, согласно ученію Самого Іисуса Христа и Его апостоловъ, учитъ, что какъ Богъ-Отецъ, такъ и Богъ-Сынъ и Св. Духъ суть *лица* тріпостаснаго единаго по своему существу божества. „Тайна Святой Троицы,— говоритъ архіеписк. Филаретъ,— *ясно* предлагается въ тѣхъ *многообразнѣйшихъ* наставленіяхъ апостоловъ и *Самого Іисуса Христа*, гдѣ въ частности ясно говорится или о Сынѣ, какъ объ истинномъ Богѣ, или о Св. Духѣ, какъ о *лицѣ* божественномъ, или отличается въ божествѣ Отецъ и Сынъ, какъ *лица*. Ибо если и Отецъ, и Сынъ, и Духъ Святой есть Богъ, крѣтомъ *каждый* съ *качествами лица*,—то ясно, что въ божествѣ *три раздѣльныхъ лица*“⁴⁾.

¹⁾ II Тим. 2, 16—18.

²⁾ Догм. Богосл., стран. 299.

³⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“ а, стран. 123.

⁴⁾ „Правосл. догм. богосл.“ а, стран. 74. Для подтвержденія ученія Церкви о *лицахъ* Св. Троицы приведены слѣдующія указанія Новаго Завета: Мате. 11,

Такимъ образомъ въ лжеученіи гр. Толстого *личнѣй* христіанскій трипостасный Богъ вытѣсненъ буддѣйско-пантеистическимъ представленіемъ *безличнаго* мірового разума.

„Нигдѣ въ ветхомъ завѣтѣ,— поучаетъ далѣе Л. Толстой, отрицая *безсмертіе* души,— не сказано того, чему учать насъ въ священныя исторія, — что Богъ вдунулъ въ человѣка душу безсмертную“¹⁾.

Вѣрованіе въ безсмертіе души врождено самою природою человѣческому сознанию. „Неискоренимое сознание продолжительности личнаго я невольно выступаетъ даже въ тѣхъ системахъ, въ которыхъ теоретически отрицается самостоятельность личности и признается уничтоженіе я въ абсолютномъ“, говоритъ архіепископъ Филаретъ²⁾. Это врожденное человѣческой душѣ сознание ея безсмертія находитъ себѣ подтвержденіе въ существованіи подобнаго вѣрованія у *всѣхъ* народовъ³⁾. Наконецъ, основаніемъ вѣрованію въ безсмертіе души служатъ прямыя указанія какъ ветхаго, такъ, особенно, новаго завѣта. „Въ ветхомъ завѣтѣ,— говоритъ архіепископъ Филаретъ,— болѣе или менѣе ясно показывается намъ безсмертіе души то въ примѣрѣ вознесенія Эноха и Иліи на небо, то когда Богъ именуетъ Себя Богомъ Авраама, Исаака и Іакова, уже почившихъ, при чемъ несообразно было бы представлять Его Богомъ небытія (Быт. 25, 8, 9, 49, 32; Исх. 3, 6; Матѣ. 22, 32), или когда временная жизнь называется *странствованіемъ* (Бытійя 46, 9; Исх. 6, 4; I Пар. 24, 15), а смерть — *приложеніемъ* въ отцамъ (Быт. 37, 35; Іов. 3, 11; Исх. 14, 9). Евлезіастъ проповѣдуетъ: „и возвратится прахъ въ землю, гдѣ онъ и былъ, а духъ возвратится къ Богу, Который далъ его“ (Еккл. 12, 7).

„Въ новомъ завѣтѣ мыслью о безсмертіи души проникнуто все“ ученіе. Христіанство основано на той мысли, что Богъ нашъ есть Богъ жизни... Побѣда Его, Царя нашего, надъ смертію есть побѣда всѣхъ вѣрующихъ. „Азъ живъ, и вы живы будете“, говоритъ Онъ (Іоан. 14, 49; то же 1, 3—5; Евр. 9, 12)“⁴⁾.

25; Ефес. 4, 6; I Кор. 8, 6; Іоан. 1, 18; 3, 17; Евр. 1, 2; Еф. 4, 6; 13, 14. О божествѣ Сына: Іоан. 10, 30; 8, 56, 17, 5, 5, 17; 1, 1—18, и много другихъ мѣстъ; см. стр. 77 Догм. Богосл. архіепископа Филарета.

¹⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 148.

²⁾ „Правосл. догм. богосл.“, стран. 273.

³⁾ См. доказательства этому, приведенныя въ Догматическомъ Богословіи архіепископа Филарета, стран. 273, прим. 4

⁴⁾ Ibid., стран. 174.

Какъ видимъ, главнѣйшіе догматы христіанскаго вѣроученія гр. Толстымъ отвергнуты. Единственное же спасеніе отъ ужаса, внушаемаго человѣку смертію, и единственное пониманіе *истинной* жизни, не уничтожимой смертію, дается только *религіозной вѣрой*. Эту истину призналъ и гр. Толстой въ своей „Исповѣди“. Поэтому, основываясь на этомъ признаніи самого автора, мы считаемъ себя въ правѣ не вѣрить самодовольству, которое гр. Толстой высказываетъ въ предисловіи къ своей книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра?“: „Вдругъ я услышалъ слова Христа, — рассказываетъ намъ авторъ о своемъ просвѣщеніи *вѣрой*, — *понялъ* ихъ, и жизнь и смерть перестали мнѣ казаться зломъ, и, вмѣсто отчаянія, я испыталъ радость и счастье жизни, не нарушимой смертію“ ¹⁾. Слова эти, по нашему мнѣнію, служатъ только новымъ доказательствомъ фарисейской гордыни и фарисейскаго самодовольства автора.

Но, можетъ-быть, въ книгѣ: „Въ чемъ моя вѣра?“ содержится какое-либо *иное* вѣроученіе, только выдаваемое авторомъ за евангельское, благодаря которому гр. Толстой и самъ спасся, и намъ предлагаетъ спасеніе? Мы уже выше привели мнѣніе по этому вопросу *проф. А. А. Козлова*, который не находитъ въ книгѣ гр. Толстого: „Въ чемъ моя вѣра?“ *никакого религіознаго значенія*, такъ какъ въ ней *принципіально* отрицается сущность всякой религіи: представленіе божества *личнымъ* существомъ. То же мнѣніе высказывалъ по данному вопросу и покойный П. Астафьевъ. „Особенно важное значеніе имѣетъ отрицаніе гр. Толстымъ начала *личности* въ религіи, — писалъ онъ о нравственномъ ученіи гр. Толстого. Въ подобномъ религіозномъ ученіи, замѣняющемъ *личнаго Бога* безличнымъ *разумніемъ жизни*, конечно, не можетъ быть и рѣчи о какомъ-либо мистическомъ общеніи человѣческой личности съ безличнымъ Богомъ въ молитвѣ, таинствѣ и обрядѣ“ ²⁾.

Итакъ, гр. Толстой, какъ доказываетъ его книга: „Въ чемъ моя вѣра?“, не обрѣлъ *никакой* религіозной вѣры, а потому не могъ обрѣсти ни спасенія отъ ужаса, внушаемаго человѣку смертію, ни смысла истинной, вѣчной жизни, лежащей внѣ царства смерти, такъ какъ и то и другое обрѣтается, по собственному признанію автора, только въ вѣрѣ.

¹⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 5.

²⁾ „Нравственное ученіе гр. Л. Н. Толстого“ („Вопросы филос. и псих.“ 1890 г., № 4, стран. 79—80).

Отвергнувъ религіозную метафизику, т.-е. догматическое вѣроученіе Церкви и тайны откровенной религіи, гр. Толстой въ книгѣ „О жизни“ старается замѣнить ихъ *философской метафизикой*, чтобы въ ней найти основанія своему ученію о смыслѣ непреходящей, вѣчной жизни и убѣжище отъ ужаса смерти. Разсматриваемый съ этой точки зрѣнія трактатъ „О жизни“ служить молчаливымъ признаніемъ самого автора вѣрности высказаннаго нами выше положенія, что гр. Толстой, несмотря на его завѣреніе въ томъ, что онъ *услышалъ слова Христа, понялъ ихъ, и жизнь перестала ему казаться зломъ*, продолжаетъ пребывать во власти смерти. Съ другой стороны, попытка его найти спасеніе отъ страха смерти и разгадку жизни въ философской метафизикѣ стоитъ въ противорѣчій съ признаніемъ самого автора въ его „Исповѣди“, что „разрѣшеніе вопроса о смыслѣ жизни — въ *вѣру*, и что это *единственное* разрѣшеніе, которое мы находимъ *всегда и вездѣ* у всѣхъ народовъ“. Въ этомъ отношеніи „Исповѣдь“, книга „Въ чемъ моя вѣра?“ и трактатъ „О жизни“ представляютъ для насъ глубокой психологическій интересъ въ вопросѣ о генезисѣ ученія гр. Толстого, служа подтвержденіемъ признанія, которое авторъ сдѣлалъ еще въ „Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности“ въ томъ, что онъ очень рано *изтѣрился въ силу ума человеческого* и утратилъ *вѣру въ „непроницаемое“* ¹⁾. Передъ ужасомъ, внушаемымъ смертью, гр. Толстой ищетъ спасенія въ религіозной вѣрѣ; но, не находя ея въ себѣ, онъ обращается за спасеніемъ къ философіи, т.-е. къ человѣческому разуму, несостоятельность котораго въ этомъ вопросѣ онъ самъ призналъ. И вотъ образовался, благодаря *роющей болѣзни* автора, тотъ роковой, заколдованный кругъ, въ которомъ блуждаетъ гр. Толстой, не находя изъ него выхода.

Намъ остается выяснить *общій* характеръ ученія, изложеннаго гр. Толстымъ въ его книгѣ „О жизни“. „Гр. Толстому, — говоритъ проф. А. А. Козловъ, — хотѣлось быстро, безповоротно рѣшить возникшіе у него „вопросы жизни“... Занимаются ими и рѣшаютъ ихъ религія и философія. Но всякая религія опирается въ своемъ рѣшеніи на преданіе и откровеніе божества... Такъ какъ гр. Толстой *не желалъ* подчиниться такому авторитету, то ему оставалось обратиться къ философіи. Но *философію онъ не считалъ наукой*. Тогда гр. Толстой уже *отъ себя* созидаетъ изъ отрывочныхъ воззрѣній различныхъ философскихъ системъ ту систему, которая высказана

1) См. первый нашъ очеркъ: „Дѣтство, отрочество и юность“.

имъ въ сочиненіи „О жизни“. Чтобы дать этому ученію неподлежащей сомнѣнію авторитетъ, онъ формулируетъ его въ видѣ *откровеній верховнаго разума*, который дѣйствуетъ въ мірѣ и во всѣхъ людяхъ и особенно выражается въ ученіи всѣхъ мудрецовъ¹⁾, а въ настоящее время имѣетъ своимъ пророкомъ самого гр. Толстого²⁾.

Но, будучи агломератомъ различныхъ и даже противоположныхъ одна другой философскихъ системъ, съ преобладающимъ, однако, характеромъ буддизма, книга „О жизни“ тѣмъ не менѣе вполне соответствуетъ общему мировоззрѣнію гр. Толстого, какъ оно отразилось во всѣхъ его произведеніяхъ, и суть котораго состоитъ въ *отрицаніи личнаго начала въ божествѣ и въ человѣкѣ*. Какъ божество — безличный мировой разумъ, такъ и истинная жизнь человѣка — *безлична* и протекаетъ внѣ условій пространства и времени. Личная же жизнь, ограниченная условіями пространства и времени — это „*иллюзія*, обманъ, ложь“ и равносильна смерти. „Жить для цѣлей личности разумному существу нельзя, — поучаетъ гр. Толстой. — Нельзя потому, что всѣ пути заказаны ему, всѣ цѣли, къ которымъ влечется животная личность человѣка, — всѣ явно не достижимы!“ Истинная жизнь человѣка, по ученію гр. Толстого, исключаетъ все, что содѣйствуетъ развитію человеческой личности, служить ея проявленію и охраняетъ ее. „Въ этой внѣпространственной и внѣвременной жизни нѣтъ мѣста для безчисленныхъ потребностей человѣка, нѣтъ мѣста для безконечно разнообразныхъ человеческихъ страстей (само-сохраненія, продолженія рода, — половой и родственной любви, дружбы и т. д.), — говоритъ проф. Козловъ. Нѣтъ, наконецъ, въ ней мѣста государству, со всѣми его учрежденіями, просвѣщенію, цивилизаціи“³⁾.

„Истинная, *безличная* жизнь“, находясь внѣ условій времени и пространства, по этому самому *безначальна* и *безконечна*: „Сознаю я всегда свою жизнь, — говоритъ гр. Толстой, — не такъ, что я былъ или буду, а сознаю свою жизнь такъ, что я есть, *никогда не начинаюсь, никогда и нигдѣ не кончаюсь*. Съ состояніемъ моей жизни не соединимо понятіе времени и пространства. Сама жизнь, сознаваемая мною, сознается мною внѣ времени и пространства“⁴⁾.

1) Будды, Лаодзи, Конфуція.

2) Ученіе гр. Толстого „О жизни и любви“, стран. 213.

3) Ученіе гр. Толстого „О жизни и любви“, стран. 156.

4) Томъ XIII, стран. 292.

Если отрицаніе личности въ представленіи о божествѣ равносильно отрицанію самого божества, то и представленіе *истинной жизни безличной* равносильно отрицанію самой жизни. *Истинная жизнь*, проповѣдуемая гр. Толстымъ, есть *ничто, пустота*, буддйская нирвана, о чемъ мы уже говорили по поводу „Крейцеровой сонаты“¹⁾, представляющей въ своихъ выводахъ отрицаніе жизни въ ея источникѣ, именно, въ половой любви, признанной гр. Толстымъ *противоестественной*.

Вся дѣйствительная, личная жизнь человѣка гр. Толстымъ обзывается *смертью*: „Все существованіе такого человѣка, (т.-е. всѣхъ людей, не слѣдующихъ ученію гр. Толстого объ *истинной* жизни) — говорить авторъ, — есть одна *неперестающая смерть*. Смерть видна и страшна ему не только въ будущемъ, но и въ настоящемъ... Съ каждымъ днемъ и часомъ положеніе такого человѣка дѣлается хуже и хуже, и ничто не можетъ улучшить его“²⁾. По поводу такого ученія гр. Толстого о жизни истинной и ложной профессоръ А. А. Козловъ говоритъ: „По ученію гр. Толстого, *живутъ* только люди, слѣдующіе ученію мудрецовъ, тѣ же, которые слѣдуютъ ученію фарисеевъ, книжниковъ, или, вообще, ученію „міра сего“, не имѣютъ *никакой жизни* и никакого знанія о ней, т.-е. не живутъ, а имѣютъ одно только существованіе, подобно камнямъ, песку, глинѣ и проч. Напрасно мы думаемъ, что на земномъ шарѣ живетъ около миллиарда съ четвертью людей; настоящее число ихъ гораздо меньше, можетъ-быть, въ десять, въ сто, въ тысячу разъ меньше. Въ нашемъ отечествѣ, пожалуй, *живутъ* только гр. Толстой и „иже съ нимъ“.

Такъ какъ проповѣдуемая гр. Толстымъ *безначальная и безконечная истинная жизнь* отрицаетъ принципиально всякое *личное начало*, то, скажемъ мы, *vice versa*, она-то, эта *безличная* жизнь, и есть, именно, *дѣйствительная смерть*. Поэтому торжественное провозглашеніе гр. Толстымъ, что смерти не существуетъ, звучитъ нѣсколько комично. „*Нѣтъ смерти*, говоритъ людямъ голосъ истины, — декламируетъ авторъ. *Нѣтъ смерти* — говорятъ всѣ великіе учителя міра... Но люди, не понимающіе жизни, (т.-е. *буддйской нирваны*), не могутъ не бояться смерти... То чувство, которое выражается въ людяхъ страхомъ смерти, есть только сознаніе внутреннего противорѣчія жизни“³⁾.

¹⁾ См. нашъ пятый очеркъ: „Крейцера соната“.

²⁾ Томъ XIII, стран. 305.

³⁾ Томъ XIII, стран. 289.

Такимъ образомъ трактатъ „О жизни и любви“, не представляя никакого *объективнаго* значенія, какъ философское сочиненіе, по отсутствію въ немъ опредѣленной философской системы, имѣеть, однако, для насъ большое *субъективно-психологическое* значеніе. Въ этомъ своемъ трактатѣ гр. Толстой, вполне послѣдовательно и согласно всему міросозерпанію своему, отрицающему индивидуальное начало жизни, создаетъ для себя и понятіе о *безсмертіи* столь же *безличною*, какъ само божество, сама дѣйствительная жизнь и „законъ жизни“ — любовь. Богъ — источникъ жизни, любви и безсмертія. Обезличеніе божества совершенно логически ведетъ къ обезличенію жизни, любви и безсмертія, что, понятно, равносильно ихъ полному отрицанію.

Таковъ общій характеръ ученія гр. Толстого, изложеннаго имъ въ книгѣ „О жизни и любви“; такова его *метафизика*, совершенно чуждая духу христіанства, въ которомъ личное, индивидуальное начало жизни получило свое высшее проявленіе и освященіе въ догматѣ о воплощеніи Сына Божія.

„Воззрѣнія гр. Толстого, — говоритъ проф. А. А. Козловъ, — болѣе соотвѣтствуютъ азіатскимъ религіямъ, нежели христіанству, и притязаніе его на отождествленіе своего ученія съ якобы очищеннымъ христіанствомъ — несостоятельно. Философія гр. Толстого вовсе не есть философія христіанства, а скорѣе всего философія браманизма и еще болѣе буддизма“¹⁾. Сущность буддизма, какъ извѣстно, составляетъ отрицаніе жизни и божества; высшій идеаль буддиста — нирвана, полное погруженіе въ ничто. Таково по существу своему и ученіе гр. Толстого объ истинной жизни и безсмертіи. Поэтому торжественный, литургическій его возгласъ „нѣтъ смерти!“ — не имѣеть никакого реального смысла, такъ какъ все ученіе гр. Толстого, какъ оно выражено имъ въ его книгѣ „О жизни“, представляетъ апофеозъ смерти. Если книга „Въ чемъ моя вѣра?“ служить доказательствомъ, что ея автору чужда религіозная вѣра, такъ какъ онъ отрицаетъ личное божество и всю догматику вѣроученія, то трактатъ „О жизни“ доказываетъ, что созданная гр. Толстымъ *философская метафизика* привела его къ буддійской нирванѣ, т.-е. къ отрицанію жизни.

¹⁾ Ученіе гр. Толстого „О жизни и любви“, стр. 144.

Представленный нами краткій обзоръ содержанія „Исповѣди“ гр. Толстого, его книги: „Въ чемъ моя вѣра?“ и трактата „О жизни“ приводитъ насъ къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1) Страхъ смерти и исканіе истинной жизни, не уничтожимой смертью, привели гр. Толстого къ убѣжденію, что единственно религіозная вѣра спасетъ человѣка отъ страха смертнаго и дастъ жизнь вѣчную.

2) Но гр. Толстой по причинѣ психологическаго недуга, — *роющейся болѣзни*, — не могъ обрѣсти въ себѣ такой вѣры, доказательствомъ чему служить его книга: „Въ чемъ моя вѣра?“, а потому не могъ спастись и отъ страха, внушаемаго человѣку смертью, и познать смысла истинной жизни.

3) Отсутствіе религіозной вѣры привело гр. Толстого къ отрицанію имъ и самой жизни, къ ученію о буддійской нирванѣ, какъ доказываетъ его трактатъ „О жизни и любви“.

Выяснивъ, на сколько самому моралисту Ясной Поляны и лже-реставратору христіанства чуждо познаніе истинной жизни, избавляющее человѣка отъ ужасовъ смерти, мы считаемъ себя въ правѣ видѣть въ рассказѣ гр. Толстого „Смерть Ивана Ильича“ объективированное душевное состояніе самого автора. Какъ въ „Крейперовой сонатѣ“ гр. Толстой субъективные психическіе недуги своего alter ego, Поздышева, возводитъ въ явленія, общія всему современному культурному обществу, такимъ же образомъ бессмысленная жизнь Ивана Ильича и протекающей отсюда ужась его на смертномъ одрѣ изображаются авторомъ, какъ естественное слѣдствіе культурнаго строя современной жизни, которая, по ученію гр. Толстого, есть одна непробудная смерть. Поэтому, какъ мы выше сказали, рассказъ: „Смерть Ивана Ильича“ представляетъ злую сатиру и карикатуру на всѣхъ насъ, слѣдующихъ ученію „мира сего“, — ученію книжниковъ и фари́сеевъ. „Иванъ Ильичъ, — говоритъ М. Протопоповъ, — не человѣкъ, а какой-то *деревянный чурбанъ*. Онъ не только *обезличенъ*, онъ *обездушенъ* Толстымъ, и въ этомъ нѣтъ ни житейской ни художественной правды... Толстовскій Иванъ Ильичъ лишень элементарнѣйшихъ человѣческихъ чувствъ... И этого-то нравственно-опустошеннаго человѣка Толстой выдаетъ за нашего представителя и въ его лицѣ неумолимо казнить насъ“¹⁾.

¹⁾ „Сѣверный Вѣстникъ“, 1888 г. № 11, стран. 128—129, статья М. Протопопова: „Левъ Толстой“.

Окарикатуренная въ лицѣ Ивана Ильича жизнь современнаго русскаго культурнаго человѣка, дѣйствительно, представлена авторомъ, какъ одно безсмысленное прозябаніе, подобно „камнямъ, песку, глинѣ и проч.“ „Прошедшая жизнь Ивана Ильича, — рассказываетъ авторъ, — была самая простая и обыкновенная, но и самая ужасная“¹⁾. Однако эта „ужасная жизнь“ Ивана Ильича, которую авторъ, обобщая, выдаетъ за „самую обыкновенную“ т.-е. естественный продуктъ культуры, представляетъ много общаго съ жизнью самого автора до обрѣтенія имъ мнимаго спасенія, и нѣкоторыхъ изъ его двойниковъ, напр. Иртеньева, Д. Оленина, Позднышева. Въ картинѣ „ужасной жизни“ Ивана Ильича и не менѣе ужасной его смерти мы имѣемъ новый фактъ *обобщенія* уродливыхъ явленій культурной жизни, нарочито преувеличенныхъ и окарикатуренныхъ авторомъ. Гр. Толстой нѣкогда, именно, когда слѣдовалъ еще ученію „міра сего“, переболѣлъ самъ всѣми этими язвами цивилизаціи, всѣми ея уродливостями. Затѣмъ, на 50-мъ году своей жизни, озаренный духовнымъ просвѣтленіемъ, обрѣлъ спасеніе. Спасшись, онъ выступилъ обличителемъ и карателемъ язвъ „міра сего“, призывая всѣхъ насъ ко спасенію и указывая путь къ нему. Но выдавать свои субъективные, патологичекіе недуги и недуги своихъ двойниковъ за эпидемическую или, вѣрнѣй, *эндемическую* болѣзнь всего культурнаго общества значитъ извращать художественную и жизненную правду въ угоду мнимому пути спасенія, обрѣтенному графомъ, т.-е. своей тенденціозной морали. Поэтому мы только можемъ радоваться спасенію гр. Толстого отъ безсмысленной жизни, которую онъ велъ нѣкогда, и отъ ужасовъ передъ смертью, каковыя онъ испытывалъ раньше, до своего озаренія свѣтомъ истины. Но въ портретахъ Иртеньева, Оленина, Позднышева, Ивана Ильича мы видимъ только извѣстныя *стадіи психологическаго развитія* самого автора, предшествовавшія его спасенію, а никоимъ образомъ не представителей истинной, здоровой культурной жизни русскаго общества.

Жизнь Ивана Ильича не болѣе ужасна, чѣмъ жизнь Иртеньева, Оленина, Позднышева и самого автора. Въ подтвержденіе этихъ нашихъ словъ представимъ нѣкоторые факты, сообщаемые авторомъ объ Иванѣ Ильичѣ, параллельно съ фактами изъ жизни двойниковъ гр. Толстого и его самого. „Выйдя изъ правовѣднія десятыхъ классомъ, — повѣтствуетъ авторъ объ Иванѣ Ильичѣ, — онъ“

¹⁾ Томъ XII, стран. 436.

заказалъ себѣ платье у Шармера, повѣсилъ на брелокѣ медальку съ надписью: *respice finem...* пообѣдалъ съ товарищами у Дюнона и съ новымъ моднымъ чемоданомъ, бѣльемъ, платьемъ, бритвенными и туалетными принадлежностями и пледомъ, заказанными и купленными въ самыхъ лучшихъ магазинахъ, уѣхалъ въ провинцію на мѣсто чиновника особыхъ порученій губернатора“¹⁾). По поводу поступленія Н. Иртеньева въ университетъ гр. Толстой рассказываетъ слѣдующее: „8-го мая, вернувшись съ послѣдняго экзамена Закона Божія, я нашелъ дома подмастерья отъ Розанова... который принесъ мнѣ совѣтъ готовое платье, съ блестящими золотыми пуговицами, завернутыми бумажками... Дворецкій Гаврило передалъ по приказанію папа четыре бѣленькія бумажки и сказалъ, что съ нынѣшняго дня кучеръ Кузьма, пролетка и гвѣдой Красавчикъ въ моемъ полномъ распоряженіи“²⁾). Затѣмъ идетъ подробное повѣствованіе о покупкахъ Н. Иртеньева совершенно ненужныхъ ему вещей у Даціаро на Кузнецкомъ Мосту, о кутежѣ новичка-студента у Яра и о безобразной ссорѣ его съ нѣкимъ Колпиковымъ³⁾). Вышеприведенная параллель, какъ можно видѣть, говоритъ не въ пользу Иртеньева: во-первыхъ, — Иванъ Ильичъ *окончилъ* правовѣдѣніе, а Иртеньевъ, послѣ двухлѣтняго пребыванія въ университетѣ, бѣжалъ изъ него; во-вторыхъ, Иванъ Ильичъ покупаетъ вещи необходимыя для него, Иртеньевъ — совершенно ненужныя ему, только ради тщеславія; въ третьихъ, Иванъ Ильичъ на товарищескомъ обѣдѣ у Дюнона не упиивается, подобно Иртеньеву, и не заводитъ ссоры, „воспоминаніе о которой, — по словамъ самого Иртеньева, — было для него многіе годы ужасно живо и тяжело“, заставляя его „подергиваться и вскрикивать лѣтъ пять послѣ этого“⁴⁾).

Не были чужды Ивану Ильичу, по словамъ автора, и обычныя для молодежи удовольствія, согласно мудрому французскому изреченію: „il faut que jenesse se passe“⁵⁾). „Но все проходило, — рассказываетъ гр. Толстой, съ чистыми руками, въ чистыхъ рубашкахъ, съ французскими словами и, главное, въ самомъ высшемъ обществѣ, слѣдовательно съ одобренія высокостоящихъ лицъ“⁶⁾). Отно-

1) Томъ XII, стран. 488.

2) Томъ I, стран. 288.

3) Ibid., стр. 290ан, 300, 303—304.

4) Ibid., стран. 307.

5) Томъ XII, стран. 489.

6) Ibid.

сительно слѣдованія въ жизни правилу: „il faut que jeunesse se passe“, какъ самъ гр. Толстой, такъ и его двойники К. Левинъ и особенно Позднышевъ, далеко оставили за собой скромнаго Ивана Ильича. Панигеристъ и биографъ Р. Левенфельдъ сообщаетъ намъ, что онъ, гр. Толстой, имѣлъ въ своей теткѣ, Пелагеѣ Ильиничнѣ Юшкевой, очень опытную руководительницу своей юности, внушавшую питомцамъ своимъ, Л. Толстому и его братьямъ, что *rien ne forme un jeune homme comme une liaison avec une femme comme il faut*“¹⁾.

Левинъ счелъ для себя нравственнымъ долгомъ ознакомить свою невѣсту, Кити Щербацкую, съ дневникомъ грѣховъ своей юности. Подобныя же признанія, но въ самой цинической формѣ, о своей добрачной жизни дѣлаетъ намъ и герой „Крейцеровой сонаты“, Позднышевъ.

„Были и попойки съ пріѣзжими флигель-адъютантами, — рассказываетъ намъ далѣе гр. Толстой объ удовольствіяхъ и *приятностяхъ* жизни Ивана Ильича. — Но настоящія радости Ивана Ильича были радости игры въ винтъ. Онъ признавался, что послѣ какихъ бы то ни было событій нерадостныхъ въ его жизни, радость, которая, какъ свѣча, горѣла передъ всѣми другими, — это сѣсть съ хорошими игроками и некрикунами партнерами въ винтъ“²⁾. И относительно пооекъ и кутежей съ заѣзжими флигель-адъютантами, а также радостей и утѣхъ, доставляемыхъ *зеленымъ полемъ*, Иванъ Ильичъ далеко уступаетъ гр. Л. Толстому и его двойникамъ. Припомнимъ, напр., путевыя размышленія Д. Оленина во время его бѣгства отъ соблазновъ культурной жизни къ гребенскимъ казакамъ. „И представляется ему (Оленину), — рассказываетъ авторъ, — послѣдній вечеръ игры съ Васильевымъ въ клубѣ... И представляется ему вся ночь... это была попойка съ цыганами, которую затѣяли пріѣзжіе изъ Петербурга Сашка Б..., флигель-адъютантъ и кн. Д...“³⁾. О пристрастія самого гр. Толстого къ „зеленому полю“ свидѣтельствуесть тотъ же Р. Левенфельдъ: „ему (гр. Л. Толстому), — говоритъ онъ, — нравились карточные игры въ Москвѣ, а о завтрашнемъ днѣ онъ вовсе не заботился... Онъ проигралъ больше, чѣмъ могъ заплатить, и рѣшилъ слѣдовать за старшимъ братомъ на Кавказъ“⁴⁾.

1) Р. Левенфельдъ, стран. 23.!

2) Томъ XII, стран. 489, 505.

3) Томъ II, стран. 281.

4) Р. Левенфельдъ, стран. 42.

«Объ Иванѣ Ильичѣ авторъ не говоритъ намъ, чтобы онъ *блуждалъ* отъ карточного проигрыша на Кавказъ, подобно Оленину и гр. Толстому.

О бракѣ и семейной жизни Ивана Ильича авторъ намъ сообщаетъ факты, напоминающіе собой семейныя отношенія, изображенныя въ „Крейцеровой сонатѣ“, и отчасти въ идеальномъ семейномъ счастіи К. Левина въ „Аннѣ Карениной“. „Самый процессъ женитьбы, — рассказываетъ гр. Толстой объ Иванѣ Ильичѣ, — и первое время брачной жизни съ супружескими ласками... до беременности жены прошло очень хорошо... Но тутъ, съ первыхъ мѣсяцевъ беременности жены, явилось что-то новое, неожиданное, непріятное, тяжелое и неприличное, чего нельзя было ожидать и отъ чего никакъ нельзя было отдѣлаться“ ¹⁾. Подобныя же чувства, по свидѣтельству автора, переживалъ и идеальный семьянинъ К. Левинъ при появленіи на свѣтъ своего первенца: „Онъ чувствовалъ къ нему только гадливость“, рассказываетъ гр. Толстой объ отеческихъ чувствахъ Левина къ новорожденному сыну ²⁾.

Взаимная ревность супруговъ, приливы и отливы *влюбленности* между ними, постоянныя безпричинныя ссоры, непримиримый антагонизмъ, который нисколько не устраняетъ появленіе на свѣтъ дѣтей, а напротивъ, увеличиваетъ — составляютъ одинаково характерныя черты семейной жизни Ивана Ильича и Позднышева въ „Крейцеровой сонатѣ“. „Жена безъ всякихъ поводовъ, какъ казалось Ивану Ильичу, *de gaeté de coeur*, — рассказываетъ гр. Толстой, — ревновала его, придиралась ко всему и дѣлала непріятныя и грубыя сцены... жена одинъ разъ съ такой энергіей начала грубыми словами ругать его, что Иванъ Ильичъ ужаснулся... Пошли дѣти. Жена становилась все ворчливѣе и сердитѣе. Большинство предметовъ разговора между мужемъ и женой, особенно воспитаніе дѣтей, наводили на вопросы, по которымъ были воспоминанія ссоръ, и ссоры всякую минуту готовы были разгораться. Оставались только тѣ рѣдкіе періоды влюбленности, которые находили на супруговъ, но продолжались недолго“ ³⁾.

Какъ видимъ, семейную жизнь Ивана Ильича гр. Толстой изображаетъ не только одинаковыми чертами, но почти одними и тѣми же словами, какими онъ позднѣе изобразилъ намъ въ „Крейцеровой сонатѣ“ жизнь четы Позднышевыхъ.

¹⁾ XII, 493.

²⁾ XI, 251; сравни также стран. 252 и 253.

³⁾ XII, 495—496.

„Въ служебномъ мірѣ, — рассказываетъ авторъ, — сосредоточился для Ивана Ильича весь интересъ жизни... Радости служебныя были радости *самолюбія*; радости общественныя — *радости тщеславія*“¹⁾. Что касается тщеславія и самолюбія, то въ этомъ отношеніи Иванъ Ильичъ является пигмеемъ сравнительно съ гр. Толстымъ. Доказательствомъ справедливости такого нашего утвержденія можетъ служить вса „Исповѣдь“ гр. Толстого, представляющая самообвинительный актъ всей литературно-художественной его дѣятельности, признанной самимъ авторомъ служеніемъ своей гордости, тщеславію и самолюбію.

Сопоставленіе представленныхъ нами выше фактовъ *ужасной жизни* Ивана Ильича съ фактами, сообщаемыми гр. Толстымъ о своихъ двойникахъ: Иртеневѣ, Оленинѣ, Левинѣ, Позднышевѣ, а также съ фактами изъ жизни самого автора, — полагаемъ, достаточно подтверждаетъ высказанное нами положеніе, что Иванъ Ильичъ далеко уступаетъ по ужасамъ своей жизни, какъ вышеназваннымъ кошіямъ гр. Толстого, такъ и самому ихъ оригиналу.

Руководящимъ началомъ въ жизни Ивана Ильича было стремленіе „къ веселой пріятности и приличію“²⁾. „Жизнь Ивана Ильича, — рассказываетъ гр. Толстой, пошла такъ, какъ, по его вѣрѣ, должна была протекать жизнь: легко, пріятно и прилично“³⁾. Вся и все: семья, служба, сотоварищи, знакомые, — должно было содѣйствовать осуществленію идеала легкой, пріятной и приличной жизни. Этотъ идеалъ опредѣлялъ отношенія Ивана Ильича ко всѣмъ его окружавшимъ, къ его ближнимъ.

Какъ лицо чиновное, служащее, Иванъ Ильичъ „не допускалъ, — говоритъ авторъ, — съ людьми никакихъ отношеній помимо служебныхъ, и поводъ къ отношеніямъ долженъ быть только служебный, и самыя отношенія — только служебныя, но при этомъ Иванъ Ильичъ соблюдалъ *подобіе* человѣческихъ дружелюбныхъ отношеній, — т.-е. учтивость“⁴⁾. И женитба Ивана Ильича, какъ и служебная дѣятельность, должна была служить тому же идеалу пріятной и приличной жизни: „Иванъ Ильичъ женился по обоимъ этимъ соображеніямъ, — говоритъ авторъ, — онъ дѣлалъ пріятное для себя, приобретая такую жену, и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлалъ то, что наи-

1) XII, 505.

2) XII, 499.

3) Ibid., 503.

4) Ibid., 503.

выше поставленные люди считали правильнымъ¹⁾. Лишь только Иванъ Ильичъ нашель, что „супружеская жизнь... въ сущности есть очень сложное и тяжелое дѣло“, онъ тотчасъ поняль, что „для того, чтобы исполнить свой долгъ, т.-е. вести приличную, одобряемую обществомъ жизнь, нужно выработать определенное отношеніе (къ семьѣ), какъ и къ службѣ“²⁾.

Таковъ былъ, по словамъ гр. Толстого, жизненный идеаль Ивана Ильича, всецѣло посвященный служенію пріятностямъ жизни, т.-е. удовлетворенію мелкому самолюбію, тщеславію и эгоизму.

Эта „ужасная жизнь“ Ивана Ильича, чуждая *закона любви* къ ближнимъ закончилась столь же ужасною смертью, — ужасною, какъ по тѣмъ душевнымъ и физическимъ страданіямъ, которыми авторъ казнить Ивана Ильича на смертномъ одрѣ за попраніе имъ *закона любви*, такъ и по чувствамъ, вызваннымъ ею въ близкихъ ему людяхъ, въ его сослуживцахъ и въ женѣ. „Услыхавъ о смерти Ивана Ильича, — рассказываетъ гр. Толстой, — первая мысль каждаго изъ господъ, собравшихся въ кабинетъ (сотоварищей умершаго), была о томъ, какое значеніе можетъ имѣть эта смерть на перемѣщеніе или повышеніе самихъ членовъ или ихъ знакомыхъ“³⁾. „Самый фактъ смерти, — говоритъ далѣе авторъ, — вызвалъ во всѣхъ, узнавшихъ про нее, какъ *всегда, чувство радости* о томъ, что умеръ онъ, а не я... Такъ называемые друзья Ивана Ильича при этомъ подумали неволью и о томъ, что теперь имъ надобно исполнить очень скучныя обязанности приличія и поѣхать на панихиду и къ вдовѣ съ визитомъ собогѣзнованія“⁴⁾.

Въ квартирѣ умершаго, во время панихиды по немъ, Петръ Ивановичъ, другъ покойнаго и его товарищъ по училищу правовѣдѣнія, встрѣчается со Шварцемъ, однимъ изъ своихъ сослуживцевъ. „Товарищъ Петра Ивановича, Шварцъ, — говоритъ авторъ, — увидавъ входившаго, остановился... Петръ Ивановичъ поняль, зачѣмъ: онъ, очевидно, хотѣль сговориться, гдѣ повинтять нынче... Одинъ видъ его (Шварца) говорилъ: инцидентъ панихиды Ивана Ильича никакъ не можетъ помѣшать намъ провести пріятно сегодняшній вечеръ. Онъ и сказалъ это шопотомъ проходившему Петру Ивановичу, предлагая соединиться на партію у Феодора Васильевича“⁵⁾.

1) XII, 492.

2) Ibid., 494.

3) Ibid., 476.

4) Ibid., 477.

5) Ibid., 478—480.

О чувствахъ жены покойнаго Ивана Ильича, вызванныхъ смертью мужа, можно судить по слѣдующему разговору, происходившему между нею и Петромъ Ивановичемъ: „Ахъ, Петръ Ивановичъ, какъ тяжело, какъ это ужасно тяжело! — Петръ Ивановичъ вздыхалъ и ждалъ, когда она *высморкается*. Когда она *высморкалась*, онъ сказалъ: „Повѣрьте“..., и опять она разговорила и высказала то, что было, очевидно, ея главнымъ дѣломъ къ нему; дѣло это состояло въ вопросахъ о томъ, какъ бы, по случаю смерти мужа, достать денегъ отъ казны... Онъ видѣлъ, что она уже знаетъ до мельчайшихъ подробностей все то, что можно вытянуть изъ казны по случаю этой смерти; но что ей хотѣлось узнать: нельзя ли какъ-нибудь вытянуть еще побольше денегъ... Петръ Ивановичъ, изъ приличія побранивъ наше правительство за его скаредность, сказалъ, что, кажется, больше нельзя“ ¹⁾.

Если Иванъ Ильичъ во имя закона любви обезличенъ и обездушенъ гр. Толстымъ, если онъ *не человекъ, а какой-то деревянный чурбанъ*, то такими же обездушенными чурбанами, какъ мы видимъ, представлены авторомъ и близкія Ивану Ильичу лица: его сослуживцы, друзья, товарищи, жена. По поводу такой злорадной, тенденціозной, извращающей жизненную и художественную правду, карикатуры на современную культурную среду русскаго общества М. Протопоповъ говоритъ: „когда художникъ начинаетъ взводить на насъ небылицы, когда въ своемъ предубѣжденіи противъ насъ онъ лишаетъ насъ даже такихъ свойствъ, безъ которыхъ человекъ перестаетъ быть человекомъ, тогда позвольте и намъ вступиться за свое человеческое достоинство. Если у насъ нѣтъ высокихъ идеаловъ и живемъ мы *день да ночь — сутки прочь*, коптя небо и поигрывая въ винтъ, то все-таки у насъ есть, по крайней мѣрѣ, личныя привязанности... Никакой заслуги, разумѣется, нѣтъ въ этихъ привязанностяхъ, но все же онѣ доказываютъ, что не высохло, не окоченѣло наше сердце, и что мы не винтеры и не служаки только, но и отцы, мужья, сыновья, братья“ ²⁾. Въ данномъ разѣ М. Протопоповъ неполнѣ безпристрастенъ въ своемъ сужденіи о гр. Толстомъ: послѣдній, именно, и казнить насъ за присущія намъ *личныя привязанности*, за то, что „въ насъ не окоченѣло сердце“, способное питать отеческія, супружескія, сыновнія, братскія, дружескія чувства; всѣ подобныя *человѣческія, этическія* чувства, по

¹⁾ Ibid., 484.

²⁾ „Сѣверный Вѣстникъ“ 1888 г., № 11, стр. 128—129.

ученію гр. Толстого, суть проявленія *животной личности*. *Истинная Толстовская любовь* не допускаетъ никакого опредѣленнаго объекта, и, будучи сама *безличной*, она все любить одинаково, иначе говоря, *ничего* не любить. „Кто изъ живыхъ людей, — поучаетъ яснополянскій философъ, — не знаетъ того блаженнаго чувства, при которомъ хочется любить всѣхъ: и близкихъ, и отца, и мать, и братьевъ, и собаку, и лошадь, и травку... Любовь, не имѣющая въ основѣ своей отреченіе отъ личности, есть только жизнь животная и подвержена тѣмъ же бѣдствіямъ и еще большому *неразумію*, чѣмъ жизнь безъ этой *мнимой* любви“¹⁾. Воплощеніе такой *безличной* и *безпредметной* любви представлено намъ гр. Толстымъ въ „Войнѣ и мирѣ“, въ лицѣ солдата Платона Каратаева, который, по словамъ автора, одинаково любилъ и „свою *шавку*, любилъ товарищей, французовъ, любилъ Пьера“.

Мы уже имѣли случай говорить объ антихристіанскомъ характерѣ Толстовскаго ученія о любви въ нашемъ четвертомъ очеркѣ, а потому теперь мы ограничимся отзывомъ проф. Козлова о подобной любви, обезличивающей какъ самое любящее *я*, такъ и его объектъ: „Дѣйствительная любовь ко всѣмъ людямъ невозможна логически, — говоритъ проф. Козловъ. — Въ силу самаго понятія о любви она немыслима безъ соотвѣтствующихъ ему противоположныхъ понятій равнодушія, отвращенія, гнѣва, ненависти и т. п.... Реальная любовь къ людямъ не можетъ быть мыслима безъ своего коррелата, т.-е. *любви къ себѣ*. Любовь къ себѣ... есть *единственный источникъ, примѣръ и образецъ* любви, которую всякій можетъ имѣть къ другому. Поэтому всякій любить другихъ на тотъ манеръ, на какой онъ любить себя“²⁾.

Другой, еще болѣе мучительной казни, чѣмъ равнодушіе ближнихъ, подвергаетъ гр. Толстой Ивана Ильича за неисполненіе имъ въ жизни *закона любви*, заставляя его на смертномъ одрѣ переживать страшную душевную агонію. Весь трагизмъ Ивана Ильича заключается въ невозможности для него *пролезть въ черную дыру* — по картинному, образному выраженію автора, т.-е. умереть, пока онъ, наконецъ, не приходитъ къ сознанію лжи всей своей жизни.

„Всѣ три дня, — рассказываетъ гр. Толстой, — въ продолженіе которыхъ для него не было времени, онъ барахтался въ томъ *черномъ тинкѣ*, въ который просовывала его невидимая, непреодолимая

1) XIII, 284—287.

2) Ученіе гр. Толстого „О жизни и любви“, стран. 209.

сила. Онъ бился, какъ бьется въ рукахъ палача приговоренный къ смерти, зная, что онъ не можетъ спастись... Онъ чувствовалъ, что мученія его въ томъ, что онъ всовывается въ эту *черную дыру*, и еще больше въ томъ, что онъ не можетъ пролѣзть въ нее. Пролѣзть же ему мѣшаетъ признаніе того, что жизнь его была хорошая. Это-то оправданіе своей жизни цѣпляло и не пускало его впередъ и больше всего мучило его¹⁾. Такова образная, *художественная* картина смерти нераскаяннаго грѣшника, не познаваго въ жизни закона любви: *хозяинъ-палачъ* всовываетъ несчастную свою жертву въ *черный мѣшокъ, въ черную дыру*; но упорный грѣшникъ не можетъ *пролѣзть въ нее*, пока не сознаетъ всей лжи своей жизни. Таково грубое, поистинѣ *языческое* представленіе гр. Толстого о *Хозяинѣ*, представленіе, совершенно чуждое евангельскому, христіанскому ученію о милосердіи и любви Праведнаго Судіи живыхъ и мертвыхъ. Только послѣ трехдневной мучительной агоніи авторъ, наконецъ, сжалился надъ своей жертвой: Ивана Ильича *освѣняетъ просвѣтленіе*. „Вдругъ, — повѣствуетъ гр. Толстой, — какая-то сила толкнула его въ грудь, въ бокъ, еще сильнѣе сдавило ему дыханіе, онъ *провалился въ дыру*, и тамъ, въ концѣ дыры, *засвѣтилось что-то...* Иванъ Ильичъ *провалился, увидѣлъ свѣтъ*, и ему открылось, что жизнь его была не то, что надо... онъ искалъ своего прежняго привычнаго страха смерти и не находилъ его... *Вмѣсто смерти былъ свѣтъ*. „Кончена смерть, — сказалъ онъ себѣ. — Ея больше нѣтъ“²⁾.

Какъ видимъ, и жизнь и смерть людей *міра сею*, не познавшихъ Толстовской любви, ужасны. Моралистъ Ясной Поляны, обрѣтшій спасеніе, освобождающее отъ ужасовъ смерти, проповѣдникъ любви, казалось, долженъ бы удѣлить хоть малую толику своего сожалѣнія намъ, грѣшнымъ людямъ, а не безсердечно пугать насъ такими ужасами, какими онъ окружилъ смертный одръ несчастнаго Ивана Ильича. Но вмѣсто ожидаемаго сожалѣнія и любви тонъ всего повѣствованія автора отъ начала до конца сохраняетъ характеръ гордой фарисейской безсердечности и надменной, самоувѣренной радости о своемъ мнимомъ спасеніи. „Хладнокровная, самообладающая иронія — вотъ основной тонъ повѣсти... авторъ какъ бы говорить: „собакѣ — собачья смерть, а намъ съ Герасимомъ тутъ нѣтъ печали“ — вполне вѣрно опредѣлилъ М. Протопоповъ основную тенденцію разсматриваемаго произведенія“³⁾.

1) XIII, стран. 548.

2) XII, 548—550.

3) „Сѣверный Вѣстникъ“ 1888 г., № 11, стран. 127.

Такое бездушное, безсердечное, ироническое отношеніе гр. Толстого къ *человѣку* служить самыхъ убѣдительнымъ и неопровержимымъ доказательствомъ отсутствія истинной, христіанской любви въ самомъ авторѣ разсказа „Смерть Ивана Ильича“, служа въ то же время подтвержденіемъ нашему выводу о призрачности обрѣтеннаго гр. Толстымъ спасенія. Этотъ же разсказъ обнаруживаетъ всю ложь тенденціозной морали гр. Толстого, всю безжизненность его пресловутыхъ *пяти заповѣдей*, основу которыхъ якобы составляетъ *любовь къ ближнимъ*. „Христосъ показалъ мнѣ, — лицемѣрно фарисействуетъ гр. Толстой, — что первый соблазнъ, губящій мое благо, есть моя вражда къ людямъ, мой гнѣвъ на нихъ... Если я знаю теперь, что гнѣвъ мой есть неестественное, вредное для меня, болѣзненное состояніе, то я знаю еще, какой соблазнъ приводилъ меня въ него. Этотъ соблазнъ состоялъ въ томъ, что я *отдѣлялъ себя отъ другихъ* людей, признавая только нѣкоторыхъ изъ нихъ равными себѣ, а всѣхъ остальныхъ — ничтожными, *не* людьми (рака), или глупыми, безумными. Я вижу теперь, что это отдѣленіе себя отъ людей и признаніе другихъ за *рака* и безумныхъ было главной причиной моей вражды съ людьми“ ¹⁾. Противъ этой декламаторской тирады фарисея-моралиста говорить весь тонъ и характеръ разсматриваемаго нами разсказа гр. Толстого. Какъ самъ Иванъ Ильичъ, такъ и всѣ близкія ему лица — жена, дочь, сослуживцы, товарищи, знакомые, всѣ, кромѣ кухоннаго мужика Герасима, для гр. Толстого — слѣпые, безумные, деревянные чурбаны, „рака“, жизнь и смерть которыхъ одинаково ужасны. Можно ли себѣ представить болѣшую степень гордыни, самоиѣнія, надменной самоувѣренности въ своей непогрѣшимости, чѣмъ какую обнаружилъ гр. Толстой въ своемъ разсказѣ „Смерть Ивана Ильича“, принимая на себя роль обличителя и судьи надъ жизнью и смертью своихъ близкихъ и въ то же время выступая проповѣдникомъ противъ человѣческихъ судовъ вообще, якобы отрицаемыхъ заповѣдью Христовой: *не судите, да не судимы будете?*

Не входя здѣсь въ обстоятельное разсмотрѣніе морали гр. Толстого, ограничимся отзывомъ проф. А. Гусева объ общемъ ея характерѣ: „Гр. Толстой выступаетъ съ моралью, выдаваемою имъ за специальную, христіанскую. Сущность и основу христіанства составляетъ догматическая его сторона. Въ прямой и неразрывной зависимости отъ этой догматической стороны въ христіанской ре-

¹⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 243.

лиги стоять и учение о нравственности“¹⁾. Мы выше видѣли, что гр. Толстой въ своей книгѣ „Въ чемъ моя вѣра?“ отрицаетъ всю догматику христіанства. Поэтому, пять пресловутыхъ заповѣдей гр. Толстого, выдаваемыхъ имъ за сущность христіанской морали, уподобляются зданію, не имѣющему фундамента и построенному на пескѣ.

Самымъ лучшимъ и краснорѣчивымъ подтвержденіемъ общаго положенія о невозможности построить религіозную мораль помимо догматической основы могутъ служить тѣ выводы, которые можно сдѣлать изъ разсказовъ гр. Толстого въ XII томѣ его сочиненій; служащихъ иллюстраціей его главной заповѣди о непротивленіи злу. Такъ, напр., по поводу разсказа „Вражье лѣшко, а Божье крѣшко“²⁾, Н. Михайловскій писалъ слѣдующее: „Если вдуматься въ дѣло попристальнѣе, такъ дьяволъ, пожалуй, поторопился срезать зубами и проваливаться сквозь землю. Если добрые остаются въ рабствѣ, а злой получилъ волю, то дьяволу еще нѣтъ отъ чего огорчаться. Рабство — учрежденіе угодное дьяволу, а свобода ему ненавистна“³⁾. А вотъ выводъ, который дѣлаетъ Н. Михайловскій изъ разсказа „Крестники“⁴⁾: „Вы видите, — говоритъ онъ, — какъ трудно помогать ближнему, заступаясь за обиженнаго. Думаешь поправить зло, а выходитъ еще хуже. Само по себѣ зло еще не очень большая бѣда: если бы разбойнику удалось убить женщину, такъ она бы грѣховъ такъ много не натворила, и зла на землѣ было бы меньше, а вотъ противленіе злу — это совсѣмъ не хорошо: повидимому, спасъ человекъ мать свою; что можетъ быть проще, законнѣе, естественнѣе? Анъ, нѣтъ, — онъ погубилъ ее, ибо представилъ ей возможность грѣшнить“⁵⁾. Итакъ, не слѣдуетъ спасать мать отъ руки убійцы.

Законъ любви требуетъ отъ насъ активной помощи ближнему. Но въ чемъ же, по морали гр. Толстого, должна заключаться такая помощь? Защищать обиженнаго мы не можемъ, какъ показываютъ разсказы: „Вражье лѣшко, а Божье крѣшко“ и „Крестники“⁶⁾, безъ

1) А. Гусевъ, „Гр. Л. Н. Толстой, его исповѣдь и мнимоновая вѣра“, стран. 132—133.

2) Томъ XII, стран. 115—118.

3) „Сѣверный Вѣстникъ“ 1886 г., № 6, статья Н. М.: „О гр. Толстомъ, по поводу XII тома его сочиненій“, стран. 207.

4) XII томъ, стран. 192—213.

5) „Сѣверный Вѣстникъ“ 1886 г., № 6, стран. 215—216.

6) Сравни также разсказъ „Свѣчка“ (XII томъ, стран. 53—67).

нарушенія заповѣди о непротивленіи злу. Матеріальной помощи, напр. денежной, тоже нельзя оказывать, такъ какъ, по морали г. Толстого, деньги — зло. „На этотъ счетъ, — говоритъ Н. Михайловскій, — у гр. Толстого есть художественная иллюстрація въ видѣ разсказа „Два брата“ ¹⁾). Мораль его: пусть деньги лежатъ тамъ, гдѣ ихъ застанетъ проповѣдь гр. Толстого: на дорогѣ, — такъ на дорогѣ, въ государственномъ банкѣ — такъ въ государственномъ, въ кубышкѣ — такъ въ кубышкѣ. Вотъ у самого гр. Толстого 600.000 есть; но ими людямъ онъ помогать не будетъ, не соблазнить его дьяволъ, а пусть себѣ лежатъ, гдѣ лежатъ. Завелись у него 37 рублей, которые онъ долженъ былъ раздать, такъ и то намутился: все „боялся дьяволу угодить“ ²⁾).

Характеристику Толстовской морали по XII тому его сочиненій Н. Михайловскій заканчиваетъ слѣдующими словами: „гр. Толстой *презираетъ* жизнь со всѣми ея сложными формами. Онъ выстроилъ себѣ *келью подь елью*, куда разрѣшается ходить всѣмъ на поклоненіе и откуда онъ самъ выглядываетъ презрительно на весь Божій міръ... Все, все — тринь трава, лишь бы старца подь елью слушали, да злу не противились“ ³⁾). Презрѣніе къ „міру сему“ и гордое самодовольство составляютъ преобладающій тонъ проповѣдника Ясной Поляны; до страданій же и бѣдствій ближняго ему нѣтъ никакого дѣла, какъ это доказываетъ отношеніе автора разсказа „Смерть Ивана Ильича“ къ окарикатуренному имъ представителю культурной среды русскаго общества.

По поводу характера морали разсказовъ XII тома сочиненій гр. Толстого рецензентъ журнала „Русская Мысль“ писалъ слѣдующее: „Какъ трудно богатому войти въ царствіе Божіе ⁴⁾, такъ же трудно богатому подавать совѣты бѣдному рабочему, поучать его, какъ жить и въ чемъ искать счастья. Въ Евангеліи сказано: если хочешь быть совершеннымъ, продай имѣніе твое, раздай нищимъ и иди за Мною. Но нигдѣ въ писаніи не сказано: отдавай земли внаймы и положи капиталы въ банкъ, или: передай тѣ и другіе своей супругѣ и поучай о суетности и вредѣ богатства. Такимъ поученіямъ никто не вѣрять“ ⁵⁾).

¹⁾ XII, стран. 121—125.

²⁾ „Сѣверный Вѣстникъ“ 1886 г., № 6, стран. 214—215.

³⁾ Ibid., 216.

⁴⁾ Эпиграфъ, избранный гр. Толстымъ къ его статьѣ: „Мысли, вызванныя переписью“ (XII томъ, стран. 268).

⁵⁾ „Русская Мысль“ 1886 г., июнь, стран. 380—383.

Таковъ общій смыслъ и тонъ морали гр. Толстого, выдаваемой имъ за *евангельскую*: вся она только прикрывается евангельскими текстами, а въ существѣ своемъ представляетъ самый черствый, грубый эгоизмъ и фарисейское лицемеріе и ложь. Иной морали и нельзя было ожидать отъ моралиста, отвергшаго догматическую сторону христіанства. Мораль, проповѣдуемая гр. Толстымъ, отвергнувшимъ вѣроученіе христіанской Церкви, напоминаетъ своей безжизненностью и фальшью тѣ *Правила жизни*, которыя молодой Н. Иртеньевъ сочинялъ для себя въ пору своей юности и отрочества. Правила эти оставались *протисной моралью*, а въ жизни Н. Иртеньевъ и его позднѣйшіе двойники слѣдовали *ученію міра сего*, и даже, согласно показанію гр. Толстого, превзошли „средняго“ человѣка нашего круга ¹⁾.

Представленный нами въ началѣ настоящаго очерка краткій обзоръ „Исповѣди“, книги: „Въ чемъ моя вѣра?“ и трактата „О жизни и любви“ показали намъ отсутствіе въ гр. Толстомъ религіозной вѣры, признаваемой имъ самимъ за *conditio sine qua* non познанія истинной жизни, избавляющаго человѣка отъ страха передъ неизбѣжностью смерти и доставляющаго ему утѣшеніе при переходѣ въ жизнь вѣчную. Разсмотрѣніе повѣсти „Смерть Ивана Ильича“ доказываетъ въ ея авторѣ высокомерное притязаніе на неподобающую ему роль обличителя „ложной жизни“, якобы обрѣтшаго для себя путь спасенія, и безпощаднаго бичевателя всѣхъ насъ, слѣдующихъ „ученію міра сего“ и не познавшихъ *закона любви*. Но изъ представленной нами краткой характеристики морали гр. Толстого, выдаваемой имъ за христіанскую этику, мы видимъ, что мораль эта, будучи лишена своего основанія, заключающагося въ вѣроученіи и догматахъ христіанства, не имѣетъ никакого жизненнаго начала, какъ это можно видѣть изъ рассказовъ, помѣщенныхъ въ XII томѣ его сочиненій и долженствующихъ служить ея иллюстраціей. Толстовская истина подъ эгидой евангельскихъ текстовъ, заключая въ себѣ грубый, узкій эгоизмъ, въ то же время есть отрицаніе самыхъ элементарныхъ, этическихъ чувствъ человѣческихъ и личныхъ привязанностей, обезличивая человѣка и объектъ его любви.

¹⁾ XII, стран. 329: „Я такой же человѣкъ, — говоритъ гр. Толстой о себѣ, — какъ и всѣ, и если отличаюсь чѣмъ-нибудь отъ средняго человѣка нашего круга, то главное тѣмъ, что я больше служилъ и потворствовалъ ложному ученію нашего міра... больше другихъ развратился и сбился съ пути“.

Таковъ характеръ морали, и таковы „вѣрованія“ грознаго, фанатическаго моралиста-обличителя и карателя язвъ русскаго общества, призывающаго своихъ ближнихъ къ покаянію во грѣхахъ, въ которыхъ самъ онъ и его присные въ сто кратъ превосходятъ обездушеннаго и окарикатуреннаго авторомъ Ивана Ильича и окружающую его среду, якобы представителей русскаго культурнаго элемента. А потому мы считаемъ себя въ правѣ закончить этотъ нашъ очеркъ евангельскимъ текстомъ, приведеннымъ нами въ началѣ его: „что ты смотришь на сучокъ въ глазѣ брата твоего, а бревно въ твоемъ глазѣ не чувствуешь?... Лицемеръ! вынь прежде бревно изъ твоего глаза, и тогда увидишь, какъ вынуть сучокъ изъ глаза брата твоего“¹⁾.

¹⁾ Мате. 7, 3—5.

А. Соловико.

ПО ПОВОДУ 150-ЛѢТІЯ ЕЛИЗАВЕТИНСКОЙ БИБЛІИ. О НОВОМЪ ПЕРЕ- СМОТРѢ СЛАВЯНСКАГО ПЕРЕВОДА БИБЛІИ.

(По поводу книги профессора Э. Елеонскаго подъ тѣмъ заглавіемъ и о ней.)

22 года тому назадъ въ издававшемся тогда въ Москвѣ духовномъ журналѣ „Православное Обозрѣніе“ (1880 г., ноябрь, стр. 427—440) въ статьѣ: „По вопросу о нуждѣ исправленія славянскаго текста Библіи“, мы писали: „Вопросъ о необходимости исправленія славянскаго текста Библіи — вопросъ не новый. Его поднимали еще два вѣка тому назадъ, когда... въ Москвѣ въ 1663 году появилось первое печатное, собственно московское, изданіе славянской Библіи, перепечатанное почти слово въ слово съ Острожскаго изданія 1581 года. Однимъ изъ недовольныхъ, требовавшихъ исправленія Библіи, былъ высокопросвѣщенный патріархъ Никонъ; за нимъ шли другіе. И вотъ въ силу этого недовольства и этихъ требованій уже при Петрѣ Великомъ началось исправленіе печатной Библіи, которое съ перерывами велось до царствованія Елизаветы Петровны; исправленія велись при помощи греческаго текста, а по мѣстамъ и еврейскаго подлинника. Исправленное такимъ образомъ изданіе славянской Библіи въ 1751 г. появилось на свѣтъ.

„Правда, и всѣ послѣдующія изданія славянской Библіи составляютъ лишь перепечатку этого Елизаветинскаго изданія безъ всякихъ измѣненій; но изъ этого не слѣдуетъ, что наша Церковь считала и считаетъ эти изданія правильными, не нуждающимися въ исправленіи“. Вслѣдъ за этимъ мы указывали на тѣхъ авторитетныхъ богослововъ послѣдующаго времени, которые не только видѣли неправоильности настоящаго славянскаго перевода Библіи и говорили о необходимости новаго исправленія его, а и выясняли тѣ начала, на которыхъ должно вести это дѣло, и даже представляли опыты этого исправленія отдѣльныхъ ли мѣстъ Библіи или даже цѣлыхъ книгъ ея, — мы указывали на Амвросія, архіепископа Московскаго, Псалтирь котораго въ новомъ славянскомъ

переводъ съ еврейскаго только-что напечатана была тогда на страницахъ „Православнаго Обозрѣнія“, на труды по исправленію славянской Псалтири же архимандрита Амфилохія и протоіерея М. С. Боголюбскаго (въ „Чтеніяхъ любителей духовнаго просвѣщенія“), проф. Якимова (о кн. пр. Іереміи въ „Христіанскомъ Читеніи“) и др. Обобщая затѣмъ эти историческія справки, мы писали далѣе: „Славянскій языкъ долженъ остаться для насъ самымъ, такъ сказать, авторитетнымъ языкомъ Библии до тѣхъ поръ, пока на немъ будетъ совершаться богослуженіе нашей Церкви; до тѣхъ поръ славянская Библия должна быть употребляема и въ Церкви, и въ проповѣди, и въ школѣ. Но эта Библия прежде всего должна быть исправлена и не по греческому только переводу, а и по еврейскому подлиннику. Это исправленіе должно совершаться у всѣхъ на глазахъ, при содѣйствіи духовной журналистики; и не просто должно указывать разности славянскаго и еврейскаго текстовъ, и неправильности перваго (такимъ указаніямъ многіе не повѣрятъ, и вполнѣ основательно); нѣтъ, должно дѣлать критическій разборъ этихъ разностей, — филологическій, грамматическій, логическій и др., чтобы всѣ видѣли самый процессъ исправленія славянской Библии, видѣли всѣ основанія, всѣ данныя, по которымъ извѣстное мѣсто должно быть исправлено по еврейскому подлиннику. Тогда, и только тогда, не слышно будетъ глухого ропота противъ этого исправленія“. Отмѣтивъ затѣмъ нѣсколько опытовъ такого рода исправленія, мы говорили: „Такіе опыты должны быть первой и существенной задачей современныхъ русскихъ богослововъ-экзегетовъ; они будутъ подготовительной работой къ давно столь ожидаемому исправленію славянскаго текста Библии; они ускорятъ наступленіе, облегчатъ выполненіе и появленіе въ свѣтъ новаго славянскаго перевода Библии, отъ лица и по благословенію Святѣйшаго Свѣда, какъ исполненъ былъ переводъ русскій“.

Во второй и большей половинѣ статьи мы представили тогда разборъ въ указанномъ выше смыслѣ седьмого стиха 38-й главы кн. Іова, какъ образчикъ и опытъ такой подготовительной работы къ изданію исправленнаго славянскаго перевода Библии. Мы не станемъ излагать содержанія этого разбора¹⁾, въ силу котораго указанный стихъ долженъ читаться не: *егда (сотворены) быша звезды*,

¹⁾ Нѣсколько поднѣе сдѣланъ былъ нами подобный же разборъ съ указаніемъ нужныхъ исправленій и нѣкоторыхъ мѣстъ изъ книги пр. Іоны въ нашемъ сочиненіи: „О книгѣ пр. Іоны. Опытъ исагогико-экзегетическаго изслѣдованія“. Москва 1883 г.

восхваляша Мя гласомъ велиимъ вси ангели Мои, а: егда миковаша вся звезды утренни, егда восклицаша вси сынове Божии. Выпишемъ заключительныя строки статьи: „Нечего намъ бояться, нечего намъ стыдиться неправильности нашего славянскаго текста Библии; не наша вина этой неправильности. Сознавшись въ этой неправильности, нѣтъ основаній, — нечего намъ медлить исправленіемъ этой неправильности; чѣмъ скорѣе, тѣмъ лучше позаботиться объ немъ, начавъ это исправленіе съ догматикъ и катихизисовъ, какъ самыхъ общепотребительныхъ книгъ; такое исправленіе облегчитъ и ускоритъ появленіе новаго славянскаго изданія Библии по благословенію Святѣйшаго Синода. Утверждая это послѣднее, мы имѣемъ въ виду всё, разсѣянное по духовнымъ журналамъ и ученымъ сочиненіямъ по Библии и имѣющіе появиться, труды по исправленію отдѣльныхъ частей ея. Къ нимъ мы во имя Церкви и науки и дерзаемъ призывать всѣхъ русскихъ богослововъ-экзегетовъ; нужда належить въ нихъ, — нужда крѣпкая и неотложная“.

10 декабря 1901 года исполнилось 150 лѣтъ со времени перваго изданія славянскаго Библии въ томъ видѣ, какъ она употребляется у насъ въ настоящее время, такъ называемой Елизаветинской Библии. Этотъ знаменательный юбилей подалъ поводъ маститому профессору Петербургской духовной академіи, извѣстному богослову-библеисту, Ѡ. Г. Елеонскому, въ рядѣ статей въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ и „Христіанскомъ Читеніи“ подробно рассказать о трудахъ справщиковъ библейскаго текста, подготовившихъ его новое изданіе при императрицѣ Елизаветѣ Петровнѣ, указать достоинства и недостатки послѣдняго и выдвинуть на очередь вопросъ о необходимости новаго пересмотра славянскаго перевода Библии и, какъ подготовительной работы къ нему, изданія древнеславянскаго перевода ея. „Въ виду того, что въ новѣйшее время“, такъ заключаетъ свои статьи г. Елеонскій, „отечественная литература по библейскимъ предметамъ замѣтно оживилась у насъ, какъ показываетъ значительное число посвященныхъ имъ новыхъ трудовъ, позволительно надѣяться, что между наставниками нашихъ духовныхъ академій, семинарій, духовныхъ училищъ, между духовными лицами и свѣтскими людьми, найдутся самоотверженные труженики, которые откликнутся на этотъ призывъ (изученія, обследованія и вообще приготовленія къ изданію списковъ древнеславянскаго перевода Библии) не только словомъ, но и готовностію трудиться на благо православно-русскихъ людей“. Статьи эти вышли теперь отдѣльнымъ изданіемъ подъ вышеприведеннымъ заглавіемъ.

Можно ли съ равнодушнымъ безучастіемъ отнестись къ этому авторитетному призыву ученаго мужа? То дѣло, о которомъ говорить онъ, такъ существенно важно и давно-давно неотложно необходимо, что едва ли можно выставлять что-либо за его не только отрицаніе, а и наше какое бы то ни было промедленіе, а слово маститаго профессора, при всей его виѣшной и видимой краткости и сдержанности, такъ обстоятельно-точно въ его положеніяхъ и предложеніяхъ, такъ въ каждомъ положеніи, въ каждомъ словѣ: глубоко-основательно и документально доказательно, что не откликнуться на него, и прежде всего низкимъ поклономъ профессору никто не можетъ, кому дороги истинные интересы духовнаго просвѣщенія Россіи.

Не входя въ подробное изложеніе содержанія первыхъ главъ книжки досточимаго автора, гдѣ говорится объ исправленіяхъ славянскаго текста Библии при Елизаветинскомъ ея изданіи, о неблагоприятныхъ обстоятельствахъ, при которыхъ совершалось это исправленіе, о вытекавшихъ отсюда недостаткахъ его, о другихъ побужденіяхъ къ новому пересмотру существующаго славянскаго перевода Библии, равно какъ и о сознаніи потребности въ этомъ пересмотрѣ, которое давно и не разъ высказывалось нашими архипастырями, учеными богословами и другими духовными писателями, мы, въ интересахъ самаго дѣла, считаемъ справедливымъ познакомиться своихъ читателей съ послѣдними двумя (7 и 8) главами книжки, гдѣ профессоръ указываетъ „основанія для увѣренности въ томъ, что при новомъ пересмотрѣ текста Елизаветинской Библии достигнуто будетъ его усовершеніе“, а равно и то, „что прежде всего нужно бы сдѣлать въ виду этого пересмотра и даже независимо отъ него“.

Итакъ, утвердившись въ мысли о дѣйствительно насущной потребности новаго пересмотра славянскаго перевода Елизаветинской Библии, можемъ ли мы надѣяться, что при этомъ пересмотрѣ славянской переводъ Библии будетъ доведенъ до большаго совершенства? Есть ли основанія для этой надежды? Есть, отвѣчаетъ г. Елеонскій, и очень прочныя. Они, по его мнѣнію, заключаются вообще въ томъ, что въ настоящее время существуютъ болѣе благоприятныя условія для надлежащаго выполненія этого столь важнаго и труднаго дѣла, чѣмъ при какихъ трудились елизаветинскіе справщики.

Елизаветинскіе справщики пользовались весьма незначительнымъ числомъ памятниковъ перевода LXX, который долженъ былъ служить для нихъ почти исключительнымъ основаніемъ при исправленіи славян-

скаго перевода ветхозавѣтныхъ книгъ. Вслѣдствіе этого они далеко не всегда имѣли возможность выбрать изъ имѣвшихся у нихъ изданій наиболѣе точныя и сообразныя чтенія, принадлежащія этому переводу. Въ теченіе минувшихъ 150 лѣтъ со времени послѣдняго пересмотра славянскаго перевода Библии, прежняя скудость памятниковъ греческаго текста смѣнилась большимъ богатствомъ, которое съ каждымъ, можно сказать, годомъ, все болѣе и болѣе увеличивается. Въ началѣ XIX вѣка знаменитымъ англійскимъ библеистамъ, издавшимъ греческій текстъ ветхозавѣтныхъ книгъ съ разночтеніями, извѣстно было только 311 греческихъ списковъ; къ концу же минувшаго столѣтія въ важнѣйшихъ европейскихъ книгохранилищахъ списковъ греческаго перевода насчитывается болѣе 400, при чемъ это число признается ниже дѣйствительнаго, такъ какъ въ него не входятъ греческіе списки, находящіеся въ Аѳинахъ, на Аѳонѣ, Патмосѣ, въ Іерусалимѣ и въ синайскомъ монастырѣ. Изъ 400 греческихъ списковъ на долю Россіи назначается западными библеистами 23; въ дѣйствительности же ихъ въ предѣлахъ нашего отечества должно быть значительно больше, — въ одной Московской синодальной библіотекѣ имѣется около 32 списковъ. А греческихъ списковъ новозавѣтныхъ книгъ въ настоящее время насчитывается въ европейскихъ библіотекахъ 3829, въ томъ числѣ 127 отъ IV по IX вѣкъ; у насъ же въ одной лишь Императорской публичной библіотекѣ болѣе 50, въ томъ числѣ знаменитый синайскій списокъ, открытый Тишендорфомъ и относимый къ IV вѣку. Еще больше имѣется въ отечественныхъ библіотекахъ списковъ славянскаго перевода Библии. По послѣднему подсчету, отъ XI по XIV вѣкъ сохранилось ихъ 226, въ этомъ числѣ Евангелій — 133 списка. Къ этому числу нужно присоединить еще немалое количество рукописей библейскаго содержанія, принадлежащихъ XV—XVIII вѣкамъ и имѣющихъ важное значеніе. Нѣкоторые древнѣйшіе изъ греческихъ и славянскихъ списковъ библейскаго содержанія сдѣлались уже общедоступными чрезъ изданіе ихъ путемъ обыкновенной печати или посредствомъ фототипіи, передающей съ большою точностію особенности древняго письма. Однимъ словомъ, въ продолженіе минувшихъ полутора вѣка лѣтъ со времени перваго изданія Елизаветинской Библии сдѣлались извѣстными такіе важные памятники библейскаго текста, пользованіе которыми должно отразиться самымъ благотворнымъ образомъ на характерѣ нашего отечественнаго перевода Библии. Изъ многаго можетъ быть, безспорно, сдѣланъ лучший выборъ, чѣмъ изъ немногаго. Сравненіе возможно большаго числа

памятниковъ библейскаго текста представляетъ самый надежный изъ человѣческихъ путей къ тому, чтобы достигнуть наиболѣе совершеннаго его перевода. При этомъ не встрѣтятся, можно надѣяться, такія затрудненія, какія испытывали елизаветинскіе справщики, и не потребуются особыя, отчасти искусственные приемы, къ какимъ они прибѣгали.

Другое, столь же важное обстоятельство, благопріятствующее болѣе успѣшному въ настоящее время выполнению пересмотра славянскаго перевода Библии, г. профессоръ указываетъ въ томъ, что „воззрѣніе на греческій текстъ, какъ на единственную основу или норму, съ которою должна быть согласована славянская Библия, совершенно утратило у насъ въ минувшія полтора ста лѣтъ внутреннюю свою состоятельность вслѣдствіе крайнихъ трудностей, какія представило примѣненіе этого воззрѣнія къ дѣлу исправленія славянскаго перевода ветхозавѣтныхъ книгъ. Уже первые исполнители повелѣнія Петра Великаго о *непретѣнномъ соглашеніи* славянской Библии съ греческимъ переводомъ LXX не могли выполнить его въ точности и нашли себя вынужденными обращаться, кромѣ греческаго текста, къ еврейскому и другимъ древнимъ переводамъ; необходимость эту ясно выразилъ и Святѣйшій Синодъ въ своемъ докладѣ о семъ императрицѣ въ 1744 г. Всестороннее раскрытіе и прочное обоснованіе мыслей о недостаточности текста LXX для надлежащаго исправленія славянскаго перевода Библии получила въ извѣстной запискѣ митрополита Филарета о догматическомъ достоинствѣ греческаго и славянскаго переводовъ священнаго Писанія. Въ ней съ признаніемъ высокаго догматическаго значенія за первымъ съ совершенною ясностію раскрыты и съ несомнѣнностію доказаны „справедливость, польза и необходимость усвоенія такого же значенія и еврейскому тексту“. Обосновывая далѣе мысль эту по существу, г. Елеонскій указываетъ на то, что „Христосъ Спаситель и апостолы мѣста изъ ветхозавѣтныхъ книгъ приводили не только по переводу LXX, но и по еврейскому тексту“¹⁾. Сообразно съ употребленіемъ еврейскаго текста въ новозавѣтныхъ книгахъ имъ же пользовались и отцы и учителя Церкви въ своихъ толкованіяхъ священнаго Писанія и при этомъ не только объясняли невразумительныя реченія греческаго перевода LXX болѣе ясными почерпнутыми изъ еврейскаго текста или другихъ древнихъ переводовъ, но и исправляли

¹⁾ Несомнѣнность этого признана и документально доказана особенно въ сочиненіи И. Н. Корсунскаго: „Переводъ LXX“, стр. 603 сл. и др.

нѣкоторыя чтенія перваго по чтеніямъ втораго, замѣняя неточныя выраженія болѣе точными или исключая нѣкоторыя реченія греческаго перевода, какъ не находящіяся въ еврейскомъ текстѣ; нѣкоторыя же изъ учителей Церкви, какъ Оригенъ и др., исправляли вообще текстъ греческаго перевода, подвергшійся искаженію, по еврейскому тексту. Въ виду этого совершенно естественно, что и древнеславянскій переводъ, насколько онъ извѣстенъ въ настоящее время, является въ нѣкоторыхъ мѣстахъ болѣе близкой задачей чтеній еврейскаго текста, а не греческаго. Воззрѣніе на переводъ LXX, какъ на единственный подлинникъ, съ которымъ долженъ быть согласованъ славянскій переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ, составляетъ, слѣдовательно, и у насъ не болѣе, какъ временное явленіе, которое поэтому уступило затѣмъ свое мѣсто правильному столько же библейскому, сколько и древне-отеческому воззрѣнію на памятники, на основаніи которыхъ долженъ устанавливаться отечественный переводъ ветхозавѣтныхъ книгъ. И если сознаніе равночестнаго вообще достоинства этихъ главныхъ памятниковъ библейскаго текста ветхозавѣтныхъ книгъ не получило у насъ доселѣ примѣненія къ дѣлу исправленія славянскаго перевода этихъ книгъ, то причинъ этого нужно искать не въ недостаткѣ живости и устойчивости сознанія, а въ другихъ условіяхъ нашей церковной жизни, между которыми большое значеніе имѣетъ то особое обстоятельство, которое побудило Святѣйшій Синодъ (въ 1744 году) обратиться къ императрицѣ Елизаветѣ Петровнѣ съ докладомъ по поводу повелѣнія императора Петра Великаго *о непремѣнномъ соглашеніи* славянской Библии съ греческимъ переводомъ LXX и которое остается доселѣ неустраненнымъ.

„Что примѣненіе древнехристіанскаго воззрѣнія на равночестное вообще достоинство перевода LXX и нынѣшняго еврейскаго текста отразится благотворнымъ образомъ на составѣ славянскаго перевода ветхозавѣтныхъ книгъ, это, говоритъ г. Елеонскій, не можетъ подлежать сомнѣнію. Тѣ слабыя стороны, которыя по мѣстамъ замѣчаются въ славянскомъ переводѣ и своимъ происхожденіемъ обязаны особенностямъ перевода LXX, будутъ устранены при помощи еврейскаго текста. Мѣста, оставленныя въ Елизаветинской Библии съ „переводомъ темнымъ“, по невозможности перевести ихъ яснѣе съ греческаго, получатъ желаемую ясность. Многочисленныя дополненія, внесенныя въ библейскій текстъ греческими переводчиками и позднѣйшими исправителями, перешедшія затѣмъ и въ славянскій переводъ, будутъ удалены изъ него, а сдѣланные пропуски дополнены. Суще-

ствующія въ настоящее время разночтенія между славянскимъ и русскимъ переводами сгладятся въ большей, по крайней мѣрѣ, части, благодаря сравненію текстовъ и выбору изъ принадлежащихъ имъ чтеній одного достовѣрнѣйшаго. Вслѣдствіе всего этого получится переводъ возможно болѣе точный, ясный и выразительный. Какъ показаніями двухъ или трехъ свидѣтелей утверждается, по слову Господа (Мѡ. 18, 16), всякое дѣло, такъ и пользованіе двумя важнѣйшими памятниками библейскаго текста (ветхозавѣтныхъ книгъ) вмѣстѣ съ пособіями къ правильному ихъ пониманію должно вести къ достиженію наиболѣе совершеннаго перевода на славянскій или русскій языкъ.

Такой переводъ, основанный не на одномъ, какъ у большинства христіанскихъ народовъ, а на двухъ главныхъ текстахъ, требуетъ, безъ сомнѣнія, весьма большого труда, разнообразныхъ основательныхъ знаній и продолжительнаго времени; но можно ли жалѣть времени и трудовъ для достиженія такого великаго блага, какое представляетъ возможно болѣе совершенный переводъ даннаго людямъ въ письмени божественнаго Откровенія? „Если когда, то въ нынѣшнемъ вѣкѣ“, скажемъ словами архіеп. Амвросія (Зертисъ-Каменскаго), просвѣщенныя государства, желая лучше разумѣть священное Писаніе и имѣть оное на своихъ языкахъ въ самосовершеннѣйшемъ переводѣ, употребляютъ все стараніе и не щадятъ иждивенія для изученія еврейскаго, арабскаго, сирскаго, копскаго и халдейскаго языковъ. Нынѣ посылаются ученые люди въ Палестину, дабы узнать остатки древнихъ сихъ нарѣчій. Въ Швеціи для новаго перевода Библіи опредѣлены, сверхъ духовныхъ особъ, сенаторы, первѣйшіе архитекторы и разныхъ званій и художествъ искуснѣйшіе сорокъ человекъ, дабы тѣмъ вразумительнѣе всякое слово могло быть изображено. Россіянамъ ли, въ благочестіи всему свѣту не уступающимъ, оставить безъ испытанія тѣ живоносные священнаго Писанія источники, на коихъ вѣра наша, аки на незыблемомъ камени, основаніе имѣетъ?“

Сказаннымъ въ этой главѣ мысль о необходимости и плодотворности пересмотра славянскаго перевода Библіи утверждается настолько документально доказательно, что едва ли возможно сказать что-либо существенное не только противъ нея, а и въ еще большее ея обоснованіе. Но здѣсь не дано никакихъ еще указаній относительно того, какъ можно и нужно выполнить это настоящее дѣло такъ, чтобы оно не возбуждало ни возраженій противъ него, ни недовѣрія, или ропота. А все это можетъ быть, если

дѣло поведено будетъ не такъ, какъ слѣдуетъ. Вопросу о томъ, какъ начать это дѣло, и посвящена послѣдняя глава книжки г. Елеонскаго, и нужно сознаться, что указываемый имъ путь есть наилучшій во всѣхъ отношеніяхъ. Въ данномъ случаѣ главная задача состоитъ въ томъ, чтобы приготовить, такъ сказать, народъ и общество къ этому дѣлу и вмѣстѣ указать для него безспорныя и для всѣхъ авторитетныя руководящія начала.

Въ этихъ видахъ г. Елеонскій предлагаетъ прежде самаго пересмотра Елизаветинскаго изданія Библии издать древнеславянскій переводъ ея. Переводъ этотъ помимо своего вышшняго авторитета имѣетъ высокія внутреннія достоинства, признаваемые за нимъ не только нашими отечественными (напр. Гр. Воскресенскій и др.), но и иностранными учеными. „Какъ библейскій именно текстъ, онъ имѣетъ“, говоритъ далѣе г. Елеонскій, еще другое высшее значеніе — религиозно-нравственное. Если всякій переводъ библейскаго текста служить отчасти его толкованіемъ, то древнеславянскій переводъ, отличающійся съ внутренней стороны — точностію, выдержанностію смысла подлинника, съ вышней — чистотою и правильностію формъ славянской рѣчи, представляетъ прекрасное средство къ проведенію въ умъ и сердце человѣка открытыхъ въ священномъ Писаніи истинъ вѣры и нравственности. Изучая древнеславянскій языкъ по образцовому славянскому переводу Библии и запоминая древнія формы и, при особой склонности къ языкознанію, увлекаясь ими, читающій или изучающій древнеславянскій текстъ незамѣтно будетъ воспроизводить и то, что заключено въ этихъ фразахъ, проникнется тѣмъ животворнымъ духомъ, который вѣетъ въ Библии. Обнародованіе древнеславянскаго перевода явится, такимъ образомъ, однимъ изъ наиболее цѣлесообразныхъ въ настоящее время средствъ къ воспитанію народа въ христіанскомъ духѣ. Удовлетворяя въ возможно болѣе полной мѣрѣ стремленія научнымъ, потребностямъ учебнымъ или простой любознательности, изданіе цѣлаго древнеславянскаго перевода Библии привлечетъ къ чтенію слова Божія новый кругъ лицъ. Изданіе этого текста, находящагося въ спискахъ XI—XV вв., необходимо и въ цѣляхъ просто охранительныхъ: отъ болѣе древняго времени списковъ библейскаго содержанія и въ настоящее время извѣстно немного; въ будущемъ вслѣдствіе разныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ число ихъ еще болѣе можетъ сократиться, и наши потомки, благодаря невниманію своихъ предковъ къ письменнымъ памятникамъ родной старины, будутъ знать ихъ только по описаніямъ. Для будущаго же

пересмотра славянскаго перевода Библии елизаветинскаго изданія предлагаемое изданіе дастъ наиболѣе важныя свѣдѣнія по вопросамъ, рѣшеніе которыхъ лежитъ прежде всего на обязанности нашей отечественной библейской науки, каковы вопросы о Кирилло-Меѳодіевскомъ переводѣ, о текстѣ и спискахъ, по которымъ онъ сдѣланъ, а впослѣдствіи былъ исправляемъ и измѣняемъ. „При самомъ же пересмотрѣ оно будетъ настоящей справочной книгой, указанія которой будутъ имѣть руководственную важность во всѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ расходятся чтенія еврейскаго текста и различныхъ греческихъ списковъ; согласіе древнеславянскаго перевода съ однимъ изъ нихъ придастъ послѣднему особенный вѣсъ и можетъ прекратить или уменьшить колебанія въ выборѣ того или иного чтенія или перевода извѣстнаго мѣста Библии“.

Выяснивъ такимъ образомъ съ точки зрѣнія образовательной, религіозно-воспитательной, охранительной и руководственной въ дѣлѣ усовершенія отечественнаго перевода Библии важное значеніе изданія древнеславянскаго перевода, авторъ, не входя въ подробности относительно плана самаго этого изданія, говоритъ о необходимости привлеченія къ этому дѣлу изученія списковъ древнеславянскаго перевода Библии и приготовленія ихъ къ изданію возможно большаго числа лицъ, способныхъ и расположенныхъ отдать на это дѣло свой трудъ и время. „Было бы больше, — говоритъ онъ, — надежды на успѣшное выполненіе дѣла, если бы нашлось столько же труженниковъ, сколько всѣхъ книгъ въ нашей Библии; 76 — число небольшое для многочисленнаго населенія нашего отечества“.

Мы почти дословно передали содержаніе послѣдней главы книжки г. Елеонскаго, указывающей, съ чего именно должно начать дѣло пересмотра. По нему, прежде всего нужно научнымъ образомъ приготовиться къ изданію и затѣмъ издать древнеславянскій переводъ Библии въ его цѣломъ. Такое изданіе, имѣя непосредственное отношеніе къ должествующему слѣдовать за нимъ пересмотру настоящаго перевода, въ смыслѣ руководственнаго справочника для самихъ исполнителей этого пересмотра, должно будетъ подготовить къ этому послѣднему дѣлу и все вообще общество. „Оно дастъ возможность, — говоритъ г. Елеонскій, — съ основательностью судить о томъ, не лучше ли намъ, какъ думаютъ нѣкоторые изъ уважаемыхъ ученыхъ (напр. Ильминскій), стремиться къ тому, чтобы возвратиться подъ сѣнь славянскихъ апостоловъ, т.-е. возстановить церковное употребленіе древнеславянскаго перевода, какъ сдѣланнаго правильнымъ, чистымъ языкомъ и какъ употребляемаго у дру-

гихъ православныхъ славянскихъ народовъ“. Смысль этого осторожнаго слова г. профессора, мы думаемъ, тотъ, что тогда ясно будетъ видна невыполнимость этого желанія въ его цѣломъ; ибо на ряду съ достоинствами этого перевода со стараго языка, которыми необходимо воспользоваться при предлагаемомъ пересмотрѣ Елизаветинскаго изданія, въ немъ не мало и такихъ недочетовъ, которые должны подлежать исправленію. Съ другой стороны, очевидныя для всѣхъ достоинства этого перевода въ языкѣ покажутъ всю несостоятельность и другого крайняго мнѣнія, будто вмѣсто славянскаго перевода Библия сдѣдуетъ озаботиться лучше исправленіемъ русскаго перевода. Когда такимъ образомъ ясно признана будетъ не только необходимость новаго пересмотра Библии, а и важность его исправленія по греческому переводу 70-ти и еврейскому подлиннику подъ руководствомъ древнеславянскаго перевода, можно будетъ приступить и къ самому пересмотру.

Слѣдовательно, весь вопросъ въ томъ, найдутся ли люди и средства для всѣхъ указываемыхъ профессоромъ работъ. Но едва ли можно сомнѣваться въ томъ, что нужныя для этихъ работъ средства Св. Синодомъ будутъ исходатайствованы предъ Высочайшей властью, а усердіе благочестивѣйшаго Государя нашего къ св. Церкви и ея нуждамъ, не разъ уже проявлявшееся въ обильныхъ жертвахъ въ ея пользу, — надежная порука за успѣхъ ходатайства. Для того же, чтобъ нашлись люди, способные и расположенные тратить на это дѣло и трудъ и время, нужно всемѣрно заботиться о широкомъ распространеніи мыслей и предложеній г. Елеонскаго и объ ознакомленіи съ ними наличныхъ богослововъ-библеистовъ. Въ данномъ случаѣ многое будетъ зависѣть отъ того лица, которое должно стать во главѣ этого дѣла, — отъ его энергіи, таланта и ученаго авторитета. И кто лучше самого г. Елеонскаго можетъ сдѣлать все это? Кто лучше него найдетъ сотрудниковъ себѣ и кто можетъ быть болѣе его авторитетнымъ руководителемъ?

Итакъ, въ добрый часъ! Помоги ему, Богъ!

Прот. *И. С—овъ.*

БИБЛІОГРАФІЯ.

Ученіе православної Церкви о священномъ Преданіи.
Апологетическое изслѣдованіе. Священника *Іоанна Филевскаго*.
Харьковъ 1902 г. IV+LXVII+652 стран. Ц. 3 руб.

Священное преданіе служитъ однимъ изъ главныхъ источниковъ православно-христіанскаго вѣроученія. Поэтому надлежащее и основательное знаніе ученія православною Церквію о свящ. Преданіи имѣеть первостепенное значеніе и важность для православнаго богослова, въ частности, для пастыря Церкви. Еретики и сектанты отвергають догматическій авторитетъ церковно-религіознаго преданія. Это обстоятельство еще болѣе возвышаетъ важность и еще болѣе доказываетъ необходимость для пастыря Церкви имѣть у себя подъ руками книгу, заключающую въ себѣ православно-церковное ученіе о свящ. Преданіи. Несмотря на такую важность и догматико-апологетическое значеніе ученія о свящ. Преданіи, у насъ доселѣ не было такого изслѣдованія, гдѣ бы излагалось полное ученіе православною Церквію о свящ. Преданіи и рѣшались многоразличные вопросы, съ какими необходимо связано ученіе о свящ. Преданіи. Такое весьма важное руководственное, полезное для всякаго пастыря Церкви, пособіе даеть изслѣдованіе о. Филевскаго.

Обширное сочиненіе о. І. Филевскаго содержитъ въ себѣ введеніе, три отдѣла, распадающихся на главы, и заключеніе. Во введеніи авторъ обстоятельно выясняетъ важное значеніе вопроса о преданіи въ настоящее время¹⁾, излагаетъ подробно исторію этого вопроса, въ древнемъ сектантствѣ, въ средніе вѣка, въ новое время,

¹⁾ Вопросъ этотъ раскрывается авторомъ и въ рѣчи его предъ защитой настоящаго изслѣдованія представленнаго имъ на степень магистра богословія. Защита состоялась 28 октября и авторъ удостоенъ искомой степени. Указанная рѣчь автора будетъ напечатана въ слѣдующей книжкѣ журнала.

у католиковъ, протестантовъ и у насъ, въ отечественномъ богословіи, и, наконецъ, опредѣляетъ задачу, методъ и источники своей работы. „При научной постановкѣ и рѣшеніи вопроса о преданіи, центръ тяжести долженъ заключаться не въ полемикѣ только съ инославными и отечественными сектантскими ученіями и учителями, а преимущественно въ апологетикѣ христіанской вѣры и православной Церкви, при которой достаточно полно и точно выясняется *положительная идея* православно-церковнаго ученія о преданіи и его значеніи“.

Въ первомъ отдѣлѣ основательно раскрывается „откровенное ученіе о преданіи“. Въ главѣ первой излагается „ученіе о преданіи на основаніи примѣра и заповѣди Иисуса Христа“. Здѣсь авторъ подробно разсматриваетъ вопросъ о томъ, почему христіанское Откровеніе впервые появилось въ живомъ словѣ, въ богодухновенномъ преданіи. Въ главѣ второй изслѣдуется „библейски-апостольское ученіе о преданіи“, разбираются „библейскіе акты“ въ пользу абсолютной истины православнаго взгляда. Отдѣлъ второй посвященъ историческому обзору „ученія Церкви о преданіи“. Это центръ тяжести научнаго изслѣдованія автора и самая обширная часть его. Въ главѣ первой этого отдѣла излагается „ученіе мужей апостольскихъ о свящ. Преданіи“ (св. Климента Римскаго, Игнатія Богоносца, св. Поликарпа Смирнскаго, св. Папія Іераспольскаго, св. Діонисія Ареопагита). Во второй главѣ — „ученіе о свящ. Преданіи св. отцовъ и учителей Церкви II и III вѣковъ“ (св. Иринея Ліонскаго, Тертулліана, Климента, Оригена, св. Кипріяна Карфагенскаго); въ третьей — „ученіе о свящ. Преданіи въ періодъ вселенскихъ соборовъ“ (св. Афанасія Великаго, св. Кирилла Іерусалимскаго, св. Василия Великаго, св. Григорія Богослова, св. Григорія Нисскаго, св. Іоанна Златоуста, св. Епифанія Кипрскаго, св. Кирилла Александрійскаго, св. Іоанна Дамаскина, св. Амвросія Медиоланскаго, бл. Августина и св. Викентія Лирийскаго); въ четвертой — „православно-символическое ученіе о преданіи“ (по символическимъ книгамъ). Отдѣлъ третій содержитъ „общіе выводы“ автора и „апологетическую оцѣнку иновѣрныхъ взглядовъ по различнымъ сторонамъ вопроса о свящ. Преданіи“. Это опытъ установки цѣльнаго богословскаго понятія о преданіи. Въ главѣ первой опредѣляется понятіе о „преданіи въ широкомъ смыслѣ“. Глава вторая трактуетъ о „формальномъ преданіи“: а) устный способъ распространенія и утвержденія христіанскаго Откровенія и вѣры, б) преданіе, какъ формально-объективный источникъ христіанскаго

откровенія, и в) источникъ или памятники преданія. Въ третьей главѣ идетъ рѣчь о „матеріальномъ преданіи“ (вопросъ о дѣленіи преданій). Глава четвертая говоритъ о „преданіи въ субъективномъ смыслѣ“ и объ „отношеніи объективнаго преданія къ субъективному“. Въ небольшомъ заключеніи авторъ указываетъ, что въ своемъ изслѣдованіи онъ старался итти навстрѣчу основнымъ богословско-философскимъ потребностямъ и задачамъ современности по вопросу о православной теоріи религіознаго сознанія. Преданіе — и единая догматическая истина, и единый историческій фактъ. Какъ догматъ, оно абсолютно непреложный авторитетъ и составляетъ предметъ православно-церковной вѣры, а какъ историческій фактъ, оно подлежало научно-апологетическому обсужденію автора.

Уже изъ этого общаго обзорѣнія содержанія обширной книги о. Филевскаго можно съ основательностію заключить о важномъ апологетическомъ значеніи и высокомъ достоинствѣ ея. Въ книгѣ не только положительно излагаются и выносятся православно-христіанское ученіе о преданіи и отношеніе къ преданію иновѣрцевъ: католиковъ и протестантовъ, а и документально обосновывается истина перваго, и путемъ обстоятельной и безпристрастной критики доказывается полная несостоятельность послѣднихъ. Книга обращаетъ на себя вниманіе и даже поражаетъ обиліемъ собраннаго въ ней библейскаго и особенно свято-отеческаго матеріала; едва ли можно найти въ свято-отеческихъ твореніяхъ что-либо существенно относящееся къ вопросу о преданіи, что не приведено было бы въ книгѣ о. Филевскаго. И все это обиліе свято-отеческихъ свидѣтельствъ о преданіи дано въ книгѣ не въ механическомъ видѣ сырого матеріала, а обстоятельно обработанномъ, строго и точно проанализированнымъ. Конечно, все это не означаетъ того, что спорный и неясный доселѣ даже въ сочиненіяхъ православныхъ богослововъ вопросъ о преданіи въ книгѣ о. Филевскаго выясненъ вполне безспорно и окончательно; но то несомнѣнно, что во всѣхъ будущихъ работахъ по вопросу о преданіи, настоящій трудъ долженъ будетъ имѣть осново-положительное значеніе; въ настоящее же время эта книга можно сказать, послѣднее слово богословской науки о свящ. Преданіи, какъ источникѣ православнаго христіанскаго вѣроученія. Книгу эту можно считать такимъ вкладомъ въ науку, который никогда не потеряетъ своего значенія.

Обращаемъ поэтому на книгу о. Филевскаго вниманіе всѣхъ ревнителей православной вѣры въ ея отличіи отъ иновѣрія и рационализма — не только пастырей, которымъ приходится вести борьбу

съ рационалистическимъ сектантствомъ, а и оо. законоучителей свѣтскихъ учебныхъ заведеній и учителей духовныхъ семинарій и другихъ.

Г. Г.

Проф. А. А. Бронзовъ, Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія. С.-Пб. 1902 г. 349 стр. Цѣна 3 р.

Проф. Петербургской духовной академіи А. А. Бронзовъ оказалъ настоящимъ своимъ трудомъ такую великую услугу и наукѣ нравственнаго богословія, и особенно читающей публикѣ, что услуга эта должна быть почтена особенною благодарностью: того, что далъ своимъ трудомъ наукѣ нравственнаго богословія и читающей публикѣ проф. Бронзовъ, не дождалась еще ни одна изъ другихъ богословскихъ наукъ.

По нравственному богословію у насъ хотя и не много было труженниковъ и талантливыхъ работъ, сдѣлано все-таки не мало въ смыслѣ систематической разработки этой науки на почвѣ сочетанія научнаго отношенія къ дѣлу съ чисто православною вѣрностью свято-отеческому, т.-е. аскетико-психологическому направленію. Проф. Бронзовъ и принялъ на себя нелегкій трудъ историко-библиографической систематизаціи всего написаннаго по этой наукѣ на русскомъ языкѣ. Какъ профессоръ, т.-е. какъ представитель истинной науки, А. А. Бронзовъ отнесся къ дѣлу съ чисто профессорскою основательностью и присущею истинно ученымъ людямъ самоотверженностью. Въ своей книгѣ проф. Бронзовъ не только собираетъ, перечисляетъ и реферрируетъ подлежащій его обсужденію обширѣйшій матеріалъ, но и освѣщаетъ общій характеръ, положеніе данной науки въ тотъ или иной періодъ времени, выясняя съ тѣмъ вмѣстѣ сравнительную цѣнность каждой отдѣльно взятой работы по нравственному богословію. Предъ читателемъ проходитъ такимъ образомъ не безсвязно собранная и ужающая своимъ количественнымъ обиліемъ громада курсовъ, ученыхъ диссертаций, разнообразныхъ монографій и даже отдѣльных брошюръ, журнальныхъ статей и замѣтокъ, а умѣло подобранный, закономѣрно расположенный, научно систематизированный и, главное, съ примѣрно научнымъ безпристрастіемъ и основательностью освѣщенный и оцѣненный рядъ хорошо проштудированныхъ работъ по нравственному богословію. Какъ знатокъ своего дѣла и специалистъ въ избранной области, онъ даетъ въ руки читателю самый главный въ подобныхъ положеніяхъ и единственно спасающій отъ смертельнаго утомленія руководящій компасъ — общее и постоянное

освѣщеніе вопроса на всемъ пространствѣ изслѣдованія. Оттого въ читателѣ неослабно и въ теченіе всего времени ознакомленія съ трудомъ проф. Бронзова поддерживается истинный и живой интересъ къ книгѣ. Строго православное и всегда возвышенно чистое общее освѣщеніе того или иного отдѣла науки или частнаго вопроса, въ немногихъ, но всегда весьма замѣтныхъ для читателя контурахъ дѣлаемое самимъ профессоромъ повышаетъ общую морально-научную настроенность и самого читателя. А тотъ чисто объективный, невозмутимо спокойный и всегда благородный тонъ, коимъ проникнута вся работа проф. Бронзова, вноситъ и въ душу читателя какое-то особенно пріятное и умиротворяющее настроеніе. Это достоинство книги особенно ясно чувствуется въ ней въ тѣхъ весьма многочисленныхъ по самому характеру работы мѣстахъ ея, гдѣ автору приходилось имѣть дѣло съ трудами неособенно важными и цѣнными для науки нравственнаго богословія. Съ великодушною снисходительностью и ученою деликатностью авторъ всегда умѣетъ щадить, ободрять и даже воодушевлять и мелкихъ тружениковъ по наукѣ нравственнаго богословія, ни чуть не унижая при этомъ и самой науки, и отнюдь не умаляя и своихъ идеально-возвышенныхъ требованій къ надлежащей разработкѣ вопросовъ этой науки. Указывая на эти внутреннія глубокія достоинства труда проф. Бронзова, нельзя обойти молчаніемъ и тѣхъ, кои вызывались нѣкоторыми внѣшними обстоятельствами настоящаго труда проф. Бронзова. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ удивительное трудолюбіе, замѣчательно добросовѣстную ученую кропотливость автора и поражающее обиліе ученаго, справочнаго библиографическаго и т. п. матеріала. Трудно указать на то, что опущено проф. Бронзовымъ; еще труднѣе представить себѣ, какого труда стоила ему разсматриваемая нами книга. Безъ преувеличенія можно сказать, что врядъ ли скоро найдется достойный подражатель проф. Бронзову по другимъ отраслямъ богословскаго знанія. Тѣмъ большей благодарности заслуживаетъ авторъ настоящаго труда! Веѣ тѣ, коимъ когда-либо придется имѣть дѣло съ такимъ или инымъ вопросомъ нравственнаго богословія и кои по собственному опыту и хотя отчасти представляютъ себѣ характеръ труда „собиранія источниковъ“ на ту или иную „тему“, всегда будутъ съ удивленіемъ и искренней благодарностью обращаться къ настоящему труду проф. А. А. Бронзова.

Свящ. А. П.

Проповѣдническіе труды прот. П. С. Шумова. (По поводу завершенія имъ „круга поученій“ на каждый день мѣсяца цѣлаго года по житіямъ святыхъ.)

Извѣстнымъ и весьма популярнымъ въ Москвѣ проповѣдникомъ, прот. П. С. Шумовымъ, недавно изданъ 8-й и послѣдній выпускъ „Уроковъ изъ жизни святыхъ“. Подъ этимъ заглавіемъ десять лѣтъ тому назадъ (въ 1892 г.) имъ начата была цѣлая серія выпусковъ „Для чтенія въ храмѣ, въ семьѣ и въ школѣ“; нынѣ изданіе это благополучно и благоуспѣшно доведено до конца. Во всѣхъ вышедшихъ восьми выпускахъ мы имѣемъ 414 поученій, такъ что нѣтъ ни одного такого дня въ году, на который не было бы дано здѣсь поученія изъ житія того или иного дневного святого, а на нѣкоторые дни дано по два и больше поученій. Кромѣ этого четвертиначейшаго круга поученій у прот. П. С. Шумова имѣются еще два „Сборника общепонятныхъ поученій на всѣ воскресные и праздничные дни“. Первый выпускъ этого изданія содержитъ въ себѣ 84 поученія, а второй—170. Этими сборниками обнять весь такъ называемый церковный проповѣдническій годъ; въ нихъ предлагается по нѣскольку поученій на каждый воскресный и праздничный день въ году, и кромѣ того здѣсь есть еще поученія на нѣкоторые главнѣйшіе моменты въ церковной жизни христіанина (напр. поученія передъ исповѣдью, причащеніемъ и послѣ причащенія). Предметомъ для бесѣдъ въ этихъ двухъ сборникахъ чаще всего являются изъясненія евангельскихъ зачалъ, но не въ видѣ послѣдовательнаго, стихъ за стихомъ ведомаго истолкованія ихъ, а въ формѣ нравственно-назидательныхъ приложений изъ этихъ зачалъ, для уразумѣнія всякаго рода слушателей примѣненныхъ. Воскресныя же апостольскія чтенія явились для прот. П. С. Шумова предметомъ особливаго примѣненія къ церковной каедрѣ. Они положены имъ въ основу особыхъ „бесѣдъ на воскресныя апостольскія чтенія“ (53 бес.). Для полноты обозрѣнія проповѣдническихъ трудовъ о. Шумова надлежитъ упомянуть еще о „Внѣбогослужебныхъ бесѣдахъ о страданіяхъ Спасителя“ (5 бес.), о „Девяти бесѣдахъ о покаяніи“ и „Пяти бесѣдахъ о явленіяхъ воскресшаго Спасителя“. Три послѣднія изданія—небольшія брошюры (въ 73, 47 и 47 стран.). Наконецъ, у прот. П. С. Шумова есть еще „Воспоминанія пастыря“ (15 стран.), „Изъ воспоминаній о П. М. Третьяковѣ“ (7 стран.) и „Объясненіе символа вѣры, десяти заповѣдей закона Божія, девяти заповѣдей блаженствъ, молитвы

Господней и литургіи“ (т.-е. учебникъ для 3-го года начальныхъ школъ) (78 стран.).

Изъ перечисленнаго видно, что прот. П. С. Шумовъ — проповѣдникъ плодовитый и разносторонній. Въ доселѣ изданныхъ имъ проповѣдническихъ и другихъ литературныхъ трудахъ нѣтъ только проповѣдей на особые случаи въ пастырской дѣятельности (при погребеніяхъ, бракосочетаніяхъ, освященіяхъ храмовъ, предъ ученіемъ и т. п. особенныхъ случаяхъ) и бесѣдъ такъ называемыхъ виѣбогослужебныхъ или катихизическихъ, для простыхъ же слушателей приуроченныхъ, на болѣе продолжительное время разсчитанныхъ и въ систематическомъ видѣ изложенныхъ. Все же главное и болѣе необходимое для приходскаго пастыря въ вышедшихъ уже проповѣдяхъ прот. П. С. Шумова имѣется.

Общее и главнѣйшее достоинство проповѣдей прот. Шумова — это ихъ особенная сердечность, или такая душевная искренность, которая въ одинаковой степени и съ первыхъ строкъ его проповѣдей увлекаетъ вниманіе всякихъ читателей или слушателей, невольно вноситъ въ сердца ихъ чувства христіанско-покаянной настроенности и умиленности. Проповѣдникъ всегда начинаетъ прямо съ дѣла: „Сегодня мы празднуемъ такой-то праздникъ...“; или „Изъ евангельскаго зачала вы слышали о томъ-то и о томъ-то; „Изъ житія сего святого мы научаемся такой-то или такой-то добродѣтели“. Затѣмъ проповѣдникъ сейчасъ же обращается къ сердцу научаемаго. „Но что же мы? Какъ мы ведемъ себя въ сей праздникъ?...“; или: „Какія наизданія изъ сего евангельскаго чтенія должны извлечь для своего спасенія мы, христіане?“ „Чему учить Спаситель насъ еими словами?...“ „Такъ ли мы живемъ въ семь мірѣ?...“ „Печемся ли мы о единомъ на потребу?“ И опять обращеніе къ сердцу и совѣсти: „Спросите свою совѣсть, вполнѣ ли вы отдаете лучшую часть времени Господу. Когда сонъ смыкаетъ глаза, а св. Церковь зоветъ на молитву, кому вы тогда скорѣе повинуетесь?“ А въ заключеніе слова дѣлается обыкновенно общее наставленіе: „Будемъ же, братіе, стараться жить по ученію Господа. Будемъ любить Его всего болѣе на свѣтѣ. А это мы можемъ доказать только тѣмъ, если будемъ въ жизни своей изображать Христа. Будемъ и мыслить, и чувствовать, и говорить, и дѣлать такъ, какъ училъ Иисусъ Христосъ. Онъ жизнь Свою отдалъ за насъ; будемъ и мы готовы всею пожертвовать для блага ближняго... А какъ чистъ, непороченъ, какъ святъ былъ Онъ!... Но мало въ насъ подражанія Христу... Часто трудно бываетъ

узнать по жизни нашей и то, какой мы вѣры. Трезвенности, цѣломудрія, чистоты, любви, кротости во многихъ изъ насъ даже и зачатковъ нѣтъ“. „Придемъ же въ себя! Опомнимся, братіе“... Иногда слово кончается молитвою: „Пресвятая Дѣво Мати! Ты Сама Своими всесильными молитвами... содѣлай нашъ духъ способнымъ къ радости о Богѣ, да сподобимся мы небеснаго царствія“. Есть нѣсколько поученій, написанныхъ въ большей своей части или даже цѣликомъ въ тепломъ лирическомъ тонѣ („Хвали, христіанинъ, Христа твоего“, „Пойдемъ ко Христу“ и т. п.).

При своей сердечности и задушевности, поученія прот. Шумова отличаются и богатствомъ содержанія. Какъ проповѣдникъ опытный и искусный, онъ въ каждомъ предметѣ быстро находитъ многообразныя стороны и каждую изъ нихъ умѣетъ въ должной мѣрѣ отгнать, привести въ согласіе съ общей темой поученія, или же сдѣлать предметомъ цѣлой самостоятельной бесѣды. Иногда, чаще всего въ бесѣдахъ, по житіямъ святыхъ составленныхъ, онъ выскиваетъ такія удачныя и жизненныя темы для поученій, что ими можно цѣликомъ пользоваться всякому проповѣднику. Поученія этого, такъ сказать, четы-минейнаго характера особенно хороши для пользованія еще и въ томъ отношеніи, что житія святыхъ всегда передаются о Шумовымъ въ весьма компактной формѣ, чрезвычайно удобной для созданія въ головѣ читателя общей характеристики того или иного святого; оттого проповѣднику, трудами прот. Шумова пользующемуся, во многихъ случаяхъ можно довольствоваться ими одними, не обращаясь къ первоисточнику, т.-е. четыминейамъ св. Димитрія Ростовскаго или Прологу, коихъ иные проповѣдники иногда и совсѣмъ не имѣютъ у себя подъ руками.

Нѣсколько особеннымъ характеромъ отличаются „Бесѣды на Апостольскія чтенія“. Здѣсь, въ отличіе отъ бесѣдъ по евангельскимъ зачаламъ, всегда приводится порусски самый текстъ апостольскаго чтенія, и его ближайшее истолкованіе дѣлается предметомъ всего поученія. Нельзя не одобрить и этой особенности. Дѣло въ томъ, что евангельскій текстъ болѣе или менѣе извѣстенъ всякому простецу; апостольскія же зачала едва ли знакомы и кой-кому изъ людей достаточно учившихся; посему познакомиться съ ними поближе надлежитъ всякому проповѣднику. „Бесѣды“ прот. Шумова какъ разъ помогаютъ пастырю Церкви въ этомъ важномъ дѣлѣ.

Очень хороши по своему призыву къ покаянію девять бесѣдъ о покаяніи и пять бесѣдъ о явленіяхъ воскресшаго Спасителя по своей ясности, простотѣ и систематичности.

Всѣ вышеизложенныя поученія прямо принаровлены собственно для богослужбнаго пользованія.

Для вѣбогослужбныхъ же цѣлей у прот. Шумова имѣются пока лишь пять себѣдъ о страданіяхъ и смерти Спасителя. Это тоже очень хорошія по своему анализу и назидательности бесѣды. Здѣсь изложеніе евангельскихъ сказаній о страданіяхъ Господа очень хорошо чередуется съ истолкованіемъ ихъ и еще лучше перемежаются нравственно-назидательными обращеніями къ читателю.

Весьма хорошо, но, кажется, нѣсколько пространно, составленъ учебникъ для 3-го года начальныхъ училищъ. Этотъ учебникъ надо признать далеко неизлишнимъ въ цѣломъ многочисленномъ уже рядѣ другихъ изданій подобнаго рода. Кромѣ своей точности и полноты онъ отличается еще своеобразнымъ методомъ концентраціи даннаго курса. Курсъ 3-го года начинается у о. Шумова изъясненіемъ символа вѣры, причемъ въ изложеніе его находчиво введено повтореніе праздниковъ и главнѣйшихъ церковныхъ гѣснопѣній въ эти праздники. Это очень полезно и заслуживаетъ полнаго вниманія со стороны оо. законоучителей. Продолжаясь ученіемъ о таинствахъ, изъясненіемъ заповѣдей Моисеевыхъ и блаженствъ, курсъ заканчивается изъясненіями молитвы Господней и церковнаго богослуженія. Учебникъ этотъ можетъ быть далеко не безполезнымъ и для проповѣдническихъ цѣлей.

Кратки, далеко не обильны и очень не многословны напечатанныя „Воспоминанія“ прот. Шумова, но и отъ нихъ вѣтъ такъ же пастырской теплотой, сердечностью и мягкостью, какъ и отъ всѣхъ вообще трудовъ о. протоіерея. Видно, что на все авторъ смотритъ и о всемъ судитъ съ одной только своей, чисто пастырской точки зрѣнія. Оттого все у него хорошо и жизнерадостно, что проникнуто духомъ Христовымъ, а все чуждое этого духа — несчастно и мрачно.

Ко всѣмъ перечисленнымъ общимъ и частнымъ достоинствамъ проповѣдническихъ трудовъ П. С. Шумова нужно въ заключеніе прибавить еще одно, также чрезвычайно важное. Мы имѣемъ въ виду счастливыя стилистическія особенности его проповѣдническаго дара. Всѣ безъ исключенія поученія о. Шумова просты, кратки, ясны, изложены чистымъ и общепонятнымъ языкомъ и вообще совершенно безупречны по своему изложенію.

Изъ всего вышесказаннаго надлежитъ сдѣлать тотъ общій справедливый выводъ, что самое широкое распространеніе проповѣдническихъ трудовъ о. прот. Шумова было бы чрезвычайно желательно

и весьма полезно ¹⁾). Не только еельскіе священники, кои могутъ прямо и непосредственно руководиться этими трудами, но и городскіе и даже столичныя извлекутъ изъ нихъ весьма цѣнную пользу для себя и въ смыслѣ прямого руководства ими, и въ видѣ примѣрно составленныхъ и безусловно изложенныхъ гомилетическихъ образцовъ. Что же касается пастырей молодыхъ и потому малоопытныхъ въ трудномъ и важномъ дѣлѣ проповѣдыванія слова Божія, то для нихъ это прямо настоящій кладъ. Вообще, имя о. Шумова давно пора поставить въ одинъ рядъ съ оо. Путятинымъ, Родіоновымъ, Бѣлоцвѣтовымъ и др. извѣстными проповѣдниками.

¹⁾ Благопріятствуетъ этому и дешевизна изданій о. Шумова. Цѣны ихъ слѣдующія:

1) „Сборникъ общепонятныхъ поученій“ (84) на каждый праздникъ по одному поученію, вып. 1-й, 1 р. съ перес. 2) „Сборникъ поученій“ на каждый праздникъ, на нѣкоторые по два, по три поученія, въ томъ числѣ предъ исповѣдію и постъ причащенія нѣсколько поученій, вып. 2-й (170 поуч.), 562 стран. убристой печати, 1 р. 30 к. 3) „Бесѣды“ на апостольскія воскресныя чтенія, 60 к. 4) „Для чтенія въ храмѣ, въ семьѣ и школѣ“. Уроки изъ жизни святыхъ; вып. 1-й. 43 поуч., 60 к. 5) Вып. 2-й, 36 виѣбогослужебныхъ бесѣдъ, 70 к. 6) Вып. 3-й, 10 виѣбогослужебныхъ бесѣдъ, 20 к. 7) Вып. 4-й, 53 бесѣды, съ 50 картинками, 60 к. 8) Вып. 5-й, 52 бесѣды, 50 к. 9) Вып. 6-й, 100 бесѣдъ, 400 стран., 1 р. 20 к. съ перес. 10) „Десять бесѣдъ“ о покаяніи, 20 к. 11) „Виѣбогослужебныя бесѣды“ о страданіяхъ Спасителя, на пять воскресныхъ дней Великаго поста, 25 к. 12) „Пять бесѣдъ“ о явленіяхъ воскресшаго Спасителя, 10 к. 13) „Учебникъ для начальныхъ школъ“, третій годъ ученія, написанный самымъ простымъ, понятнымъ для дѣтей слогомъ. Объясненіе символа вѣры (съ разсказами о 12 праздникахъ), молитвы Господней, таинствъ, десяти заповѣдей, девяти блаженствъ евангельскихъ и литургія, 20 к. 14) „Мои воспоминавія“, въ коихъ помѣщено до 20 наизидательныхъ разсказовъ, 10 к.

За пересылку прилагается 20 к. на каждый рубль. Выписывающіе полное собраніе высылаютъ семь рублей.

Продаются: въ Москвѣ, на Якиманкѣ, у протоіерея Николо-Голутвинской церкви Петра Шумова, а также у Салаева, у Сытина, у Ступина, въ Петербургѣ у Тузова, въ Кавани у Дубровина, въ Киевѣ у Оглобина, въ Томскѣ у Макушина.

Для лицъ съ ограниченными средствами можно рекомендовать по преимуществу 1-й и особенно 2-й „Сборники общепонятныхъ поученій“.

НОВЫЯ КНИГИ.

Амвросій, архіеп. Харьковскій, Полное собраніе проповѣдей, съ приложеніями. Томъ 1-й, приложение къ 1-му тому и т. 2-й. Изданіе Совѣта Харьковскаго епархіальнаго женскаго училища. Харьковъ 1902 г.

Антоній, епископъ, Почему Господь Іисусъ Христосъ не называлъ Себя Богомъ. С.-Пб. 1902 г., 20 стр.

Александровъ, Дм., самарскій епархіальный миссіонеръ, О клятвахъ соборовъ 1656—1667 гг. и объ единовѣрїи. Самара 1902 г. 142 стр. Ц. 1 р.

Багрецовъ, Леонидъ, Современное устройство прихода по сравненію съ древнерусскимъ его устройствомъ. Вильна 1902 г. 22 стр.

Бронзовъ, А. А., профессоръ, Мораль стараго и новаго іезуитизма. С.-Пб. 1902 г.

Іеремія, епископъ Нижегородскій, Народная сокровищница духовная. Нижний Новгородъ 1002 г. Ц. 60 к.

Михилъ, епископъ, Библейская наука. Книга седьмая. Св. пророкъ Іеремія, книга его пророчествъ и плачь Іереміи. Академическія чтенія. Изданіе подъ редакцію П. И. Троицкаго. Тула 1902 г. 54 стр.

Неграсовъ, П. А., Философія и логика науки о массовыхъ проявленіяхъ челоуѣческой дѣятельности (Пересмотръ основаній соціальной физики Кетле). Изданіе Математическаго общества. Москва 1902 г. 138 стр. Ц. 70 к.

— Св. Четырдесятница и Страстная седмица. Сборникъ статей для назидательнаго чтенія. Изданіе П. А. Смирнова. Шацкъ 1902 г. 343 стр. Ц. 1 р.

Сергіевъ, І. И., прот., Во славу Божию. С.-Пб. 1902 г. 224 стр. Ц. 35 к.

Филевскій, І., свящ., Ученіе православной Церкви о священномъ Преданіи. Апологетическое изслѣдованіе. Харьковъ 1902 г. 652 стр. Ц. 3 р.



ОТКРЫТА ПОДПИСКА
на духовный богословско-апологетический журнал
ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

на 1903 годъ — пятый годъ изданія.

Журналъ имѣетъ свою задачу отвѣчать на запросы религіозной мысли и духовной жизни современнаго общества въ противодѣйствіе рационализму и невѣрію.

Въ первомъ, **научно-богословскомъ** отдѣлѣ его помѣщаются статьи, служащія къ разъясненію въ строго-православномъ духѣ преимущественно такихъ богословскихъ (въ широкомъ смыслѣ слова) вопросовъ, которые подвергаются несогласнымъ съ ученіемъ православной Церкви толкованіямъ въ современной жизни и мнимо-либеральной печати; здѣсь, между прочимъ, печатаются статьи и по естественно-научной апологетикѣ. Утверждаясь на св. Писаніи и св. преданіи и въ то же время стремясь къ научной обоснованности, статьи этого отдѣла предлагаются въ общедоступномъ изложеніи.

Второй отдѣлъ — **церковно-общественный**, посвящается обзорнѣю выдающихся явленій церковной жизни современнаго общества. Въ немъ отмѣчаются и, по мѣрѣ нужды, обсуждаются на ряду съ типами и фактами положительнаго характера и встрѣчающіяся въ жизни отклоненія отъ устоевъ церковности, преимущественно засвидѣтельствованныя печатнымъ словомъ; въ число вопросовъ церковной жизни, подлежащихъ обсужденію, мы включаемъ и вопросъ о воспитаніи современнаго юношества въ духѣ православной вѣры.

Духовную библиографію, имѣющую предметомъ своимъ вновь выходящія книги, а съ 1903 года и журнальныя статьи богословско-апологетическаго, нравственно-назидательнаго и учебнаго содержанія, съ наступающаго года считаемъ полезнымъ выдѣлить въ особый — **библиографическій** — отдѣлъ.

Для болѣе нагляднаго представленія о содержаніи и характерѣ журнала позволяемъ себѣ указать на то, что въ немъ печатаются, между прочимъ, публичныя богословскія чтенія для свѣтскаго образованнаго общества изъ круга ведущихся въ Москвѣ и въ другихъ городахъ, и рефераты, читаемые въ „Отдѣленіи Педагогическаго

Общества при Московскомъ университетѣ по вопросамъ религіозно-нравственнаго образованія“, — назовемъ также и важнѣйшія изъ статей журнала за 1902 годъ. *Въ первомъ отдѣлѣ*: „Философія евангельской исторіи“, „Христіанское ученіе о Богѣ личномъ и тріединомъ (противъ гр. Л. Толстого)“, „Христіанство и патриотизмъ (по поводу ученія Толстого)“, „О правѣ церковнаго отлученія и анаематозованія“, „Старокатолицизмъ и православіе“, „Современныя понятія о чести и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія“, „Изобразительныя искусства и свв. отцы“, „Библейская гигиѣна и макробиотика“; *во второмъ отдѣлѣ*: „Завѣты пресвящ. Амвросія, архіеп. Харьковскаго, современному обществу“, „Исторія и развитіе русской культуры (по поводу очерковъ г. Милюкова)“, „Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Толстого и ихъ психологическій генезисъ“, „Великая Церковь и гора св. Авонъ“, „Поѣздка въ Ченстоховъ“, „У преп. Тихона Калужскаго“, „Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду престольей реформы средней школы“, „Педагогическія воззрѣнія Рачинскаго и Пирогова“ и до 50 библиографическихъ отчетовъ.

Ученымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ журналъ **одобренъ** для пріобрѣтенія въ фундаментальныя и ученическія бібліотеки духовныхъ семинарій

Учебнымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ **одобренъ** для пріобрѣтенія въ фундаментальныя бібліотеки среднихъ учебныхъ заведеній. Многими епархіальными прееосвященными онъ **рекомендованъ** для церковныхъ и благочинническихъ бібліотекъ.

Журналъ выходитъ десять разъ въ годъ (за исключеніемъ іюня и іюля мѣсяцевъ) книжками **не менѣе** 10 печатныхъ листовъ.

Подписная цѣна на годъ — пять рублей, съ доставкой и пересылкой — шесть рублей.

Подписка принимается у редактора-издателя, законоучителя Императорскаго лица въ память Цесаревича Николая, протоіерея Іоанна Ильича Соловьева (Москва, Остоженка, зданіе лица) и въ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга.

Въ редакціи продаются оставшіеся экземпляры журнала за 1900, 1901 и 1902 годы по пяти рублей за годъ съ пересылкой.

Редакторъ-издатель, прот. **І. Соловьевъ.**

**О ПОДПИСКѢ НА 1903 ГОДЪ
НА ЖУРНАЛЫ:**

ПРАВОСЛАВНЫЙ БЛАГОВѢСТНИКЪ

(одиннадцатый годъ изданія).

Изданіе миссіонерскаго журнала „Православный Благовѣстникъ“ будетъ продолжаться и въ 1903 году. „Православный Благовѣстникъ“, какъ органъ Православнаго миссіонерскаго общества, имѣетъ своею цѣлю, съ одной стороны, выясненіе великой важности миссіонерскаго служенія для русской православной Церкви и Русскаго государства, а съ другой—возможно полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ, (миссіонеровъ), и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время.

Программа журнала слѣдующая: 1) Отдѣлъ officialный. Постановленія и распоряженія правительства, касающіяся миссіонерскаго общества и его дѣятельности. Распоряженія совѣта миссіонерскаго общества. Его отчеты. Свѣдѣнія о дѣятельности епархіальныхъ комитетовъ общества. 2) Руководящія статьи по вопросамъ, касающимся миссіонерскаго дѣла въ Россіи. 3) Современное положеніе отечественныхъ миссій. Географическіе очерки мѣстностей, населенныхъ инородцами и служащихъ поприщемъ дѣятельности для нашихъ вѣропроповѣдниковъ. Очерки этнографическіе, изображающіе религиозно-нравственныя воззрѣнія инородцевъ, ихъ бытъ, а также семейныя и общественныя отношенія въ связи съ религиозными вѣрованіями. Русскіе вѣропроповѣдники—въ мѣстахъ ихъ постоянной дѣятельности, внѣшняя сторона ихъ жизни. Проповѣдь; условія, благоприятствующія проповѣди или же останавливающія ея успѣхи. Мѣры, принимаемыя къ утвержденію православія между новообращенными инородцами и сближенію ихъ съ русскими. Просвѣтительно-благотворительныя учрежденія въ православно-русскихъ миссіяхъ. 4) Очерки и рассказы изъ исторіи первоначальнаго распространенія христіанства въ раз-

ныхъ странахъ свѣта и преимущественно въ Россіи. Судьбы отечественныхъ миссій въ ближайшемъ прошломъ. 5) Миссіонерская дѣятельность на Западѣ. Свѣдѣнія о католическихъ и протестантскихъ миссіяхъ и ихъ дѣятельности преимущественно въ тѣхъ мѣстахъ и странахъ, гдѣ эти миссіи вступаютъ въ соприкосновеніе борьбу съ православіемъ. 6) Извѣстія и замѣтки: краткія отрывочныя свѣдѣнія, относящіяся къ миссіонерскому дѣлу и заимствуемая изъ газетъ, писемъ и проч. 7) Библиографія. Отзывы о разныхъ книгахъ и статьяхъ, относящихся къ миссіонерству. 8) Извѣстія о пожертвованіяхъ, поступающихъ въ пользу православно-русскихъ миссій. 9) Объявленія.

Журналъ выходитъ два раза въ мѣсяць (15 и 30) книжками, въ объемѣ не менѣе четырехъ печатныхъ листовъ. Цѣна изданія четыре рубля 50 коп. безъ пересылки и пять рублей съ пересылкою.

Подписка принимается въ редакціи журнала „Православный Благовѣстникъ“, а также въ канцеляріи совѣта Православнаго миссіонерскаго общества.

Адресъ редакціи и канцеляріи: Москва, Срѣтенка, домъ Спасской церкви.

Остающіеся въ небольшомъ количествѣ экземпляры журнала за прежніе (съ 1893) годы могутъ быть высланы по три рубля.

Редакторъ *Н. Комаровъ.*

БОГОСЛОВСКІЙ ВѢСТНИКЪ

(двѣнадцатый годъ изданія).

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

ТВОРЕНІЙ СВЯТАГО АѦНАСІЯ,

АРХІЕПИСКОПА АЛЕКСАНДРІЙСКАГО.

Въ 1903 году Московская духовная академія будетъ продолжать изданіе „Богословскаго Вѣстника“ ежемѣсячно, книжками въ пятнадцать и болѣе печатныхъ листовъ, по слѣдующей программѣ: 1) Творенія св. отцовъ въ русскомъ переводѣ. 2) Исслѣдованія и статьи по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ, составляющія въ большей своей массѣ труды профессоровъ академіи. 3) Изъ совре-

менной жизни: обзорѣнія важнѣйшихъ событій изъ церковной жизни Россіи, православнаго Востока, странъ славянскихъ и западно-европейскихъ и сообщенія изъ области внутренней жизни академіи. 4) Систематическій обзоръ текущей русской журналистики, преимущественно духовной, а также критика, рецензіи и библиографія по наукамъ богословскимъ, философскимъ и историческимъ. 5) Приложенія, въ которыхъ будутъ печататься Автобіографическія Записки высокопреосвященнаго Саввы, архіепископа Тверскаго (время пребыванія его на харьковской кафедрѣ), и протоколы совѣта академіи за истекающій 1902 годъ (полностью). Въ качествѣ собственнаго приложенія къ журналу „Богословскій Вѣстникъ“ всѣмъ подписчикамъ его въ 1903 году будутъ выданы: третья и четвертая части твореній св. Аѳанасія, архіепископа Александрійскаго, въ исправленномъ и дополненномъ изданіи. Высокія богословскія достоинства и твореній св. Аѳанасія, ихъ догматическая и церковно-историческая важность, глубокая назидательность нравоучительныхъ посланій и сочиненій его и вытекающая отсюда необходимость для всякаго православнаго, ищущаго здраваго наученія и назиданія въ предметахъ своей вѣры и поведенія, ближе ознакомиться съ ними—не требуютъ объясненія. Многимъ изъ своихъ дѣятелей Церковь усвоила имя „Великихъ“, и къ сонму ихъ принадлежитъ св. Аѳанасій, котораго она въ своихъ пѣснопѣніяхъ именуешь „столпомъ православія“. Какъ высоко цѣнились створенія его въ древности, объ этомъ свидѣтельствуетъ замѣчательный отзывъ о нихъ, сдѣланный однимъ подвижникомъ (аввой Космою) въ такихъ словахъ: „если ты найдешь сочиненіе Аѳанасія, и у тебя не будетъ бумаги, — запиши его на своей одеждѣ“. На древнеславянской языкъ нѣкоторыя творенія св. Аѳанасія переведены были очень рано, въ IX и X вв., вмѣстѣ съ насажденіемъ христіанства среди славянскихъ племенъ и въ числѣ тѣхъ немногихъ памятниковъ святоотеческой письменности, которые являлись наиболѣе необходимыми для укрѣпленія вѣры и насажденія духовнаго просвѣщенія въ новообращенныхъ странахъ. Въ полномъ русскомъ переводѣ они появились въ первый разъ въ 1851—1854 гг. трудами Московской духовной академіи, исполненными по благословенію и при непосредственномъ руководствѣ приснопамятнаго святителя русской Церкви Филарета, митрополита Московскаго. Но этотъ переводъ, уже вышедшій изъ продажи, въ настоящее время представляетъ собой библиографическую рѣдкость и, кромѣ того, нуждается въ пересмотрѣ и дополненіяхъ, особенно благодаря открытію нѣкоторыхъ, тогда еще неизвѣстныхъ, сочиненій св. Аѳанасія. Удовлетворяя этой давно чувствуемой потребности въ новомъ и лучшемъ переводѣ твореній св. Аѳанасія, редакція „Богословскаго

Вѣстника“ съ 1902 года приступила ко второму, тщательно исправленному и дополненному, изданію ихъ; изъ полученныхъ въ истекшемъ году первыхъ двухъ частей новаго изданія читатели могли непосредственно убѣдиться въ томъ, что по своимъ внѣшнимъ и внутреннимъ качествамъ оно вполнѣ отвѣчаетъ всѣмъ требованіямъ, какія могутъ быть предъявлены къ предпріятіямъ подобнаго рода. Предлагаемыми на 1903 годъ третьей и четвертой частями заканчивается все изданіе, и такимъ образомъ постоянные подписчики „Богословскаго Вѣстника“ получаютъ возможность, при незначительныхъ матеріальныхъ затратахъ, къ полному собранію твореній св. Василя Великаго, разосланному въ 1899 — 1901 гг., присоединить еще и творенія св. Аѳанасія Александрійскаго тоже въ полномъ составѣ.

Подписная цѣна на „Богословскій Вѣстникъ“ совмѣстно съ приложеніемъ третьей и четвертой части твореній св. Аѳанасія Александрійскаго восемь рублей съ пересылкой, безъ пересылки — семь рублей, за границу — десять. Новые подписчики, желающие получить первую и вторую части твореній св. Аѳанасія, сверхъ подписной цѣны, уплачиваютъ по одному рублю за каждую часть, а всего десять рублей.

Адресъ редакціи: Сергіевъ посадъ, Московской губерніи, въ редакцію „Богословскаго Вѣстника“.

Редакторъ, проф. *А. Спаскій*.

НОВЫЯ ИЗДАНИЯ ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА,

епископа Екатеринбургскаго:

„Объясненіе 14 посланій ап. Павла“. Цѣна 5 руб. „Слова и рѣчи“ (выпускъ 3-й). Цѣна 2 руб. „Церковныя чтенія“ (1 — 15.) Цѣна 1 руб. 50 коп. „Изображеніе Мессіи въ Псалтири“. Цѣна 1 руб. 50 коп.

Выписывающимъ (изъ канцеляріи) на 10 рублей пересылка бесплатная, на 25 руб. — уступка 10%, на 50 руб. — 20%. Въ С.-Петербургѣ можно приобрести эти изданія у И. Л. Тузова, Гостиный дворъ, № 45.

Всѣ подписавшіеся до 25-го декабря 1902 г. получают даромъ журналъ и всѣ приложения за ноябрь и декабрь 1902 г.

60 ЛЕТЪ

188 при-лож.

Открыта подписка на 1903 г. на
ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЙ ЖУРНАЛЪ
домашняго хозяйства и полезныхъ свѣдѣній

4 руб.
годъ.

Разсрочна.

ХОЗЯЙКА

ПО РАСШИРЕННОЙ ПРОГРАММѢ.

Подписавшіеся до 25-го декабря 1902 г. получаютъ

60

№№ богато иллюстр. журнала. Больше 2000 стр. текста. Статьи по всемъ вопросамъ домашняго хозяйства. Уходъ за домомъ въ городѣ и деревнѣ.—Порядокъ въ квартирѣ.—Садоводство.—Огородничество.—Полководство.— Домашнія животныя.—Полезныя искусства въ общедоступномъ примѣненіи.—Полезныя свѣдѣнія, необходимыя въ практической жизни. Бесплатные отвѣты Гг. Специалистовъ на всѣ вопросы Гг. Подписчиковъ.—Масса иллюстрацій. Отд. № 20 ноп.

60

№№ „МАТЬ И ДИТЯ“ Больше 1000 стр. текста. Физическое и духовное воспитаніе дѣтей.—Гигіена дѣтскаго возраста.—Какъ ухаживать за здоровымъ и больнымъ ребенкомъ.—Дѣтскія игры и забавы дома и на воздухѣ.—Масса иллюстрацій. Отд. № 20 к.

60

№№ „КУЛИНАРЬ“ Больше 1000 стр. текста. Какъ готовить здоровыя и дешевыя кушанья.—Скромный и постный столъ.—Вегетарианскій столъ.—Домашніе консервы и заготовки. Кондит. издѣл.—Напитки.—Меню за недѣлю.—Масса иллюстр. Отд. № 20 н.

28

№№ „МОДЫ“ Больше 500 стр. журнала „МОДЫ“ текста.—Моды дамскія и дѣтскія.—Прически.—Бѣлье.—Обувь.—Духи и бездѣлушки.—Хроника моды.—Письма изъ Парижа, Вѣны, Лондона.—Искусство красиво и дешево одѣваться. Отд. № 30 к.

28

№№ „ВЫКРОЙКИ И ВЫШИВКИ“ По новѣйш. парижск., вѣнск. и лондонскимъ образцамъ а равно и по рисункамъ русск. художникъ.—Цѣль этого журнала дать возможность красиво одѣваться домашними средствами. Отд. № 30 н.

7

КНИГЪ • богато иллюстрированныхъ • КНИГЪ 7

Каждая книжка 150—200 стр. текста обыкн. книжн. формата.

1. РОСКОШНЫЙ АЛЬБОМЪ ВЫШИВОКЪ ВЪ КРАСНАХЪ (отд. стоитъ 2 р. 50 к.).
2. Проф. А. Андреев: Домовѣдѣніе (116 рис.).
3. Н. Вортъ: Кройка и шитье дамскихъ и дѣтскихъ платьевъ (съ атласомъ).
4. Проф. К. Фишеръ: Цвѣтоводство (93 рис.).
5. Проф. Н. Гаутгартъ: Книга чудесъ (118 рис.).
6. И. Макензи: Кройка и шитье бѣлья (съ атлас.).
7. А. Фреденборгъ: Самоучитель женскихъ рукодѣлій (съ атласомъ).

Всѣ подписавшіеся послѣ 25-го декабря 1902 г. получаютъ только 52 №№ журн. „Хозяйка“.—52 №№ журн. „Мать и Дитя“.—52 №№ журн. „Кулинарь“.—24 №№ журн. „Моды“.—24 №№ журн. Выкр. и Выш. и 6 книгъ (безъ первой).

Цѣна на годъ съ доставной и перес. 4 руб. Допускается разсрочка: Три подпискѣ 2 р., къ 1-му марта 1 руб. и къ 1-му мая 1 руб. Или первые 8 мѣсяцевъ по 60 коп. Подписка принимается въ Гл. Конт. „Хозяйка“: С.-Петербургъ, Жевскій пр., д. 69, и во всѣхъ книжн. магаз.

Отвѣтств. Редакторъ Д-ръ Г. М. Бубисъ.

Годъ IV. — Книга 10.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1902.

МОСКВА.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

	<i>Стран.</i>
ОТДѢЛЪ I	
Назначеніе и мѣсто женщины въ мірѣ и въ церкви. Прот. I. И. Сергіева.....	649
Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) М. М. Тарѣва	653
Изобразительныя искусства и святые отцы Церкви IV вѣка. Ив. С. Бачалдина. (Окончаніе.)	675
О значеніи вопроса о преданіи въ наше время. Свящ. I. I. Филевскаго.....	697
Открытое письмо за атлантическій океанъ. Н. И. Троицкаго	709
Библия и наука. Свящ. I. I. Филевскаго	720

ОТДѢЛЪ II

Русская духовная миссія на дальнемъ востокѣ. Н. Е. Румянцева	724
Двѣнадцатый археологическій съѣздъ въ г. харьковѣ. Л. М. Багрецова.....	740
Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологической генезисъ. А. И. Солоникио.....	758
Библиографія.....	793

I. Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. апостола Павла къ Галатамъ. Свящ. I. Артинскаго. — II. Новый и традиціонный духовные ораторы, оо. Григорій Петровъ и Іоаннъ Сергіевъ (Кронштадтскій. С. — III. Мораль стараго и новаго іезуитизма. С. А. П—ъ. — IV. Переводъ на русскій языкъ и объясненіе текстовъ священнаго Писанія, находящихся въ „Пространномъ христіанскомъ катехизисѣ православныя кавеолическія восточныя Церкви“. Стараго законоучителя.

Оглавленіе.

Объявленія.

Назначеніе и мѣсто женщины въ мірѣ и въ церкви ¹⁾).

Марія благую часть избра, яже не отъимется отъ нея. (Лук. 10, 42).

Торжественно празднуемъ день рожденія матери Царевой, чрезъ которую единый и вѣчный Царь, царствующій надъ всѣми царствами и всѣми земными царями, далъ Россіи царствующаго нынѣ благополучно Государя.

Да хранитъ Господь во всякомъ благополучіи Царицу, мать Царя, и Его Самого на много лѣтъ для благоденствія царства, для утвержденія вѣры и благочестія!

Побесѣдуемъ кратко о благой части, которую избрала евангельская Марія, и о томъ, какое назначеніе и мѣсто женщины въ мірѣ и въ церкви? Что это за часть, которая никогда не отнимется отъ человѣка, во времени и въ вѣчности, и всегда будетъ неотъемлемымъ достояніемъ человѣка, избравшаго эту часть? — Предметъ, достойный размышленія и крайняго вниманія.

Что дѣлала Марія, когда Господь посѣтилъ домъ, въ которомъ она жила съ сестрой и братомъ? Она сѣла у ногъ Спасителя міра и усердно слушала слово Его, — слово вѣчнаго спасенія души. Марія искренно вѣровала въ Иисуса Христа, какъ въ Сына Божія, какъ въ Искупителя, пришедшаго въ міръ возстановитъ падшій родъ человѣческій, просвѣтитъ его свѣтомъ евангелія Своего, отворитъ заключенное для него грѣхами небо, указать ему путь къ небу и даро-

¹⁾ Слово на день рожденія Благочестивѣйшей Государыни Императрицы, матери Царя, Маріи Θεодоровны 14 ноября 1902 года.

вать всё средства къ восхожденію на него, — а вмѣстѣ съ тѣмъ показать человѣку всю суетность и пагубу земныхъ пристрастій человѣка, всю бездну грѣха и тлѣнія, въ которую онъ ниспалъ чрезъ грѣхъ, всю тяготу проклятія Божія и всю бездну разстоянія, которую грѣхъ произвелъ между Богомъ и человѣкомъ, и уничтоженіе этого проклятія и этой бездны добровольными страданіями и смертію Христа Мессіи за родъ человѣческій.

Эта глубокая, разумная вѣра Маріи во Христа привлекла къ Нему все сердце, все вниманіе ея; она не хотѣла проронить мимо ушей ни одного слова Его, какъ слова жизни вѣчной. Марѳа же, сестра ея, тоже горячо любившая Господа, заботилась о большомъ угощеніи дорогого Гостя, между тѣмъ какъ Онъ пришелъ въ домъ ихъ совсѣмъ не для тѣлеснаго угощенія, а для душевнаго просвѣщенія и утѣшенія ихъ; ибо Онъ Самъ говорилъ ученикамъ Своимъ въ другое время: *Мое брашно, т. - е. Моя пища, есть творить волю Пославшаго Меня и совершить дѣло Его* (Іоан. 4, 34), т. - е. чтобы спасти погибающій родъ человѣческій.

Потому Господь, любившій и Марѳу, какъ и Марію и Лазаря, кротко обличилъ ее въ суетной заботливости и похвалилъ Марію, прилежно слушавшую слово Его, сказавъ: *Марѳа, Марѳа! ты заботишься и суетишься о многомъ, а одно только нужно. Марія же избрала благу часть, которая не отнимется у нея* (Луки 10, 41—42). Въ самомъ дѣлѣ, со смертію человѣка все земное отнимется отъ него: и знатность и слава мірская, власть и величіе царское, красота тѣлесная, богатство, всё мірскія и плотскія радости; самое тѣло, какъ временная одежда человѣка, обратится въ прахъ: закроются очи, сомкнутся уста, замретъ обоняніе, бездѣйствовать будетъ слухъ; руки прижмутся къ груди, не подвигнутся ноги; ничто, земное не нужно будетъ человѣку. А вѣра правая, а слово Божіе, падшее на сердце человѣка и оплодотворенное имъ, воспитавшее его душу, очистившее, освятившее, обновившее ее, соединившее ее съ Богомъ и возродившее ее посредствомъ таинствъ — крещенія, покаянія и причащенія божественныхъ таинъ, — доставитъ человѣку вѣчное благовolenіе Божіе и вѣчное блаженство на небѣ, къ которому человѣкъ

предназначенъ. Вотъ благая часть, которая никогда не отнимется отъ человѣка и будетъ вѣчнымъ его достояніемъ.

А потому какъ женщина, такъ и мужчина, родившіеся и воспитавшіеся въ христіанской вѣрѣ, должны *прежде всего искать царствія Божія и правды Его* (Мѡ. 6, 33), водворяя ихъ внутрь себя, и проявлять внѣ себя для назиданія другихъ, и, если они супруги, насаждать это царство Божіе и правду въ дѣтахъ своихъ, если Богъ далъ ихъ.

Какой урокъ лицамъ женскаго пола преподаетъ Господь въ этомъ евангеліи?

Нельзя не замѣтить, что современный намъ женскій полъ, особенно такъ называемый интеллигентный, *печется и молвитъ о многомъ*, о чемъ не должно, и оставилъ то, что *едино на потребу*, что одно особенно нужно ему, — оставилъ свое прямое женское назначеніе и взялся за разсужденіе и дѣло, ему не принадлежащее. Мѣсто и назначеніе дѣвицы или женщины указано и Богомъ и природою въ семьѣ, въ домашнемъ обиходѣ, въ пособіи матери въ домашнемъ хозяйствѣ и въ христіанскомъ воспитаніи себя и семьи; для того она рождена, для того даны ей способности, для того дано ей доброе, мягкое, сочувственное сердце, особенно способное къ воспринятію вѣры и благочестія. Словомъ сказать, женщина должна заниматься христіанскимъ воспитаніемъ, какъ древнія благочестивыя жены, — напирмѣръ мать Василия Великаго и ея дщери, мать св. Іоанна Златоуста, мать блаженнаго Августина, мать Григорія Богослова и прочія святыя женщины.

Нынѣшнія женщины забыли эти обязанности, и, какъ мужчины, многія изъ нихъ выступили на ученые поприща и взялись разсуждать о политикѣ, о переустройствѣ общественной жизни, — судить и рядить вкривь и вкось о церковныхъ постановленіяхъ и обрядахъ, — отвергать церковныя таинства, глумиться надъ богослуженіемъ и его совершителями, послѣдуя своему учителю Толстому; стали отвергать догматы вѣры, правила христіанскаго благочестія и воспитанія, принимать участіе въ общественныхъ смутахъ. Женское ли это дѣло? Не оставила ли женщина естественное свое, указанное ей Богомъ и природою, и древнимъ обычаямъ, положеніе? Не вышла ли она изъ своихъ границъ? Не къ погибели ли она идетъ и другихъ ведетъ? Не

вверхъ дномъ ли инныя дѣвицы и женщины поставили общественную и семейную жизнь?

Но вотъ, когда я говорю это, меня назовутъ отсталымъ человѣкомъ, не идущимъ рядомъ съ вѣкомъ, съ міромъ. Но я иду рядомъ и вмѣстѣ съ вѣчнымъ евангеліемъ Господа Иисуса Христа, въ которомъ нельзя убавить или прибавить ни одной іоты, и я повторяю: *Марія благу частъ избра, яже не отзмется отъ нея, а Марѳа суетится и молвитъ о многомъ. Аминь.*

Александръ Леонидовъ

Философія евангельской исторіи¹⁾.

Третій періодъ служенія Христова: ослѣпленіе іудеевъ и судъ надъ ними.

А) Отъ дня притчей до правдника обновленія.

На судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы не-
видящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы.

(*Іоан. IX, 39*).

§ 32. Апостоль Павель, разсуждая объ отверженіи Богомъ народа Своего, за исключеніемъ небольшого остатка, пишетъ: „Израиль чего искалъ, того не получилъ: избранные же получили, а прочіе ожесточились, какъ написано: Богъ далъ имъ духъ усыпленія, глаза, которыми не видятъ, и уши, которыми не слышатъ“ (Ис. XXIX, 10; Римл. XI, 7—8).

Это ожесточеніе и ослѣпленіе народа израильскаго составляетъ фактъ евангельской исторіи.

Евангелистъ Іоаннь, обозрѣвая всю дѣятельность Господа Іисуса Христа до пасхи страданій, выражаетъ крайнее удивленіе предъ тѣмъ, что Христосъ столько чудесъ сотворилъ предъ іудеями, а они не вѣровали въ Него. Это удивительное (ср. Марк. VI, 6) невѣріе іудеевъ вызываетъ вопросъ, почему они не вѣровали. На этотъ вопросъ евангелистъ даетъ ясный отвѣтъ словами пророка: „потому не могли они вѣровать, что, какъ еще сказалъ Исаія: ослѣпилъ глаза ихъ, и окаменилъ сердце ихъ²⁾, да не видятъ гла-

¹⁾ Продолженіе см. 9-ю книгу.

²⁾ См. по греческому тексту.

зами, и не уразумѣють сердцемъ, и не обратятся, чтобъ Я исцѣлилъ ихъ“ (Ис. VI, 10). Кто ослѣпилъ іудеевъ и кто могъ бы исцѣлить ихъ? „Сіе,— продолжаетъ евангелистъ,— сказала Исаія, когда видѣлъ славу Господа Иисуса Христа, и говорилъ о Немъ“ (Іоан. XII, 37—41). Господь Иисусъ Христосъ ослѣпилъ іудеевъ Своею славою, Своими чудесами, они ожесточились, и въ безуміи распяли Его¹⁾.

Это было ожесточеніе іудейской вѣры въ чудеса. Въ этомъ ослѣпленіи и ожесточеніи состоялъ судъ Божій надъ Израилемъ.

Ожесточенію іудеевъ Господомъ Иисусомъ предшествовала Его начальная дѣятельность, когда Онъ училъ іудеевъ о царствѣ Божіемъ рѣчами прямыми и ясными, когда Онъ во множествѣ творилъ предъ ними чудеса-благотворенія, привлекавшія къ Нему радостныя толпы народа. Къ нему Господь приступилъ уже послѣ того, какъ во время испытанія, послѣдовавшее за тою начальною дѣятельностью, оказалось, что іудейская вѣра въ чудеса не есть истинная спасительная вѣра, но коренится въ ихъ привязанности къ матеріальнымъ благамъ,— послѣ того какъ обнаружилась неспособность іудеевъ къ духовнымъ благамъ царства Божія. Итакъ, первою причиною ослѣпленія іудеевъ было ихъ собственное сердце: они сами закрыли свои глаза, они сами удалялись отъ свѣта, потому что дѣла ихъ были злы. Но судъ Божій надъ іудеями былъ болѣе, чѣмъ ихъ самоослѣпленіемъ. Когда обнаружилась ихъ привязанность къ матеріальнымъ благамъ, ихъ самоправедность и славолубіе, тогда Иисусъ Христосъ Своимъ ученіемъ и Своими дѣлами такъ ослѣпилъ и ожесточилъ ихъ, что они уже не могли вѣровать. Имъ не только не было дано того, къ чему они были неспособны, но отъ нихъ было отнято и то, что они имѣли; на нихъ исполнился тотъ законъ, что всякому имѣющему дается и приумножается, а у неимѣющаго отнимается и то, что имѣеть, или что онъ думаетъ имѣть (Мѡ. XIII, 12 пар.; Лук. XIX, 26). Несмотря на неспособность іудеевъ къ духовнымъ благамъ царства Божія, мы по-человѣчески все еще можемъ разсуждать такъ: если бы Господь Иисусъ Христосъ

¹⁾ По Исаіи VI, 9—11 (евр.) Богъ далъ пророку повелѣніе сдѣлать безчувственнымъ сердце іудеевъ и проч. Это дѣло пророка евангелистъ рассматриваетъ, какъ прообразъ дѣятельности Христа.

уступилъ іудеямъ и далъ имъ знаменіе съ неба, если бы Онъ открылся имъ въ той формѣ, въ какой они могли принять Его, если бы Онъ не держалъ ихъ въ недоумѣніи, если бы Онъ устрашилъ ихъ грознымъ величіемъ, — они признали бы Его, хотя и вынужденно, внѣшне, формально, они, по крайней мѣрѣ, не сдѣлались бы Его убійцами. Но мысль Божія не такова, какъ мысль человѣческая: не нужно Богу внѣшнее поклоненіе, не нужна Ему человѣческая слава, Ему дороги труждающіеся и обремененные, Ему дороги младенцы. Чтобы открыть царство Божіе для младенцевъ, нужно было утаить его отъ мудрыхъ и разумныхъ; чтобы основать универсальное царство духа, Господу Иисусу нужно было пострадать отъ ожесточенной гордости іудеевъ.

Судъ надъ іудеями, ожесточеніе ихъ, Господь Иисусъ Христосъ началъ съ ученія притчами.

§ 33. Когда апостолы возвратились съ проповѣди и Христосъ снова явился „въ городахъ“ учить и дѣлать, въ Его ученіи произошла большая перемѣна: Онъ сталъ учить народъ притчами. Это былъ опредѣленный день, отмѣченный евангелистами. Вышедши въ день тотъ изъ дома, Иисусъ сѣлъ у моря. Собралось къ Нему множество народа. Онъ вошелъ въ лодку и сѣлъ, а народъ весь стоялъ на берегу. И училъ ихъ много притчами. Перемѣна была вполне намѣренная: евангелисты ясно замѣчаютъ, что въ тотъ день Господь проповѣдывалъ народу многими притчами, и безъ притчи не говорилъ имъ, а ученикамъ наединѣ изъяснялъ все (Марк. IV, 34—34). Факта этой перемѣны въ ученіи Христа ни мало не можетъ ослабить то, что и раньше этого дня Господь употреблялъ притчи, чтобы, какъ вѣроятно, придать Своему ученію наглядность и изобразительность, — таковы притчи о строителяхъ на камнѣ и на пескѣ (Мѡ. VII, 24—27; Лук. VI, 47—49), о заплатѣ изъ небѣленной ткани на ветхой одеждѣ и о винѣ молодомъ въ мѣхахъ ветхихъ (Мѡ. IX, 16—17; Марк. II, 21—22; Лук. V, 36—37). Фактъ перемѣны въ томъ, что раньше Господь ученіе пояснялъ притчами, а теперь училъ народъ только притчами, ученикамъ же наединѣ все изъяснялъ. Это была рѣзкая перемѣна, такъ что ученики Иисуса Христа съ недоумѣніемъ спрашивали Его: „для чего притчами говоришь имъ?“ Чтобы понять смыслъ этого вопроса, должно имѣть въ виду, что впоследствии ученики говорили

своему Учителю: „вотъ теперь Ты прямо говоришь, и притчи не говоришь никакой. Теперь видимъ, что Ты знаешь все, и не имѣешь нужды, чтобы кто спрашивалъ Тебя. Посему вѣруемъ, что Ты отъ Бога испелъ“ (Іоан. XVI, 29—30). Вотъ каково было дѣйствіе на учениковъ прямой рѣчи Его. Очевидно, притчи производили на народъ совершенно иное дѣйствіе, и это заставило учениковъ, приступивъ къ Нему, спросить Его: „для чего притчами говоришь имъ?“

Іисусъ Христосъ на этотъ вопросъ отвѣтилъ ученикамъ, по евангелію Марка, такъ: „Вамъ дано знать тайны царствія Божія, а тѣмъ вѣшнимъ все бываетъ въ притчахъ, чтобы (*ὅνα*) они смотря смотрѣли и не увидали, и слушая слушали и не уразумѣли, да не обратятся и прощены будутъ имъ грѣхи“ (Марк. VI, 11—12 по греческому тексту). По этимъ яснымъ и опредѣленнымъ словамъ евангелиста, притчи, какъ приемъ въ ученіи Іисуса Христа, имѣли цѣлью ослѣпить народъ, чрезъ нихъ производился надъ іудеями судъ и ожесточеніе. Іудеи, которые доселѣ не желали обратиться къ покаянію, теперь не могли обратиться¹⁾. „Ибо кто имѣетъ, тому дано будетъ; а кто не имѣетъ, у того отнимется и то, что имѣетъ“ (ст. 25). Текстъ евангелія Маттея вноситъ въ дѣло лишь ту разницу, что въ то время какъ по евангелію Марка самое ученіе притчами имѣло цѣлью ожесточеніе іудеевъ, по первому евангелію оно было слѣдствіемъ ожесточенія іудеевъ: потому, отвѣчалъ Господь, говорю имъ притчами, „что вамъ дано знать тайны царствія небеснаго, а имъ не дано... Того ради говорю имъ притчами, что они видя не видятъ, и слыша не слышатъ, и не разумѣютъ. И сбывается надъ ними пророчество Исаіи... ибо огрубѣло сердце людей сихъ, и ушами съ трудомъ слышали, и глаза свои сомкнули, да не увидятъ глазами, и не услышатъ ушами, и не уразумѣютъ сердцемъ, и да не обратятся, чтобы Я исцѣлилъ ихъ“ (Ис. VI, 10; Мѣ. XIII, 11—15). Эта разница легко примиряется тѣмъ, что сначала іудеи сомкнули глаза свои, а затѣмъ послѣдовалъ надъ ними судъ Божій чрезъ ихъ полное ослѣпленіе. Оба евангелиста вполнѣ

¹⁾ Изъ комментаторовъ хорошо говоритъ Meyer-Weiss (*Die Evangelien des Marcus und Lucas*. Götting. 1901): durch das Parabelreden Jesu vollzieht sich an ihnen (на іудеяхъ) das Verstockungsgericht, in Folge dessen sie, die bisher sich nicht bekehren wollten, sich nun nicht bekehren sollen (S 62—63).

примиряются на той истинѣ, что имѣющему дается, а у неимѣющаго отнимается и то, что онъ имѣеть: эти слова приводятся и въ евангеліи Маттея (ст. 12). Въ евангеліи Луки отвѣтъ Христа передается кратко, но въ смыслѣ евангелія Марка (*ὅσα*—VIII, 10).

Итакъ, Христосъ училъ притчами, чтобы ослѣпить и ожесточить іудеевъ¹⁾.

Въ виду ясныхъ словъ евангелій о цѣли притчей, для насъ уже не имѣютъ первостепенной важности вопросы: какимъ образомъ притчи достигали этой цѣли: формою ли своею, или содержаніемъ? всѣ ли притчи имѣли такую цѣль, или же притчи, произнесенныя ранѣе „дня притчей“, и нѣкоторыя изъ позднѣйшихъ были только поясненіемъ къ ученію? Во всякомъ случаѣ, какой бы ни былъ данъ отвѣтъ на эти вопросы, сказанное выше о цѣли притчей останется неизмѣленнымъ.

¹⁾ Для той точки зрѣнія въ объясненіи евангельской исторіи, на которой мы стоимъ, ожесточеніе іудеевъ со стороны Іисуса Христа вполне понятно и удобоприемлемо. Но не такъ для философіи „мышленія о земномъ, а не о небесномъ, о человѣческомъ, а не о Божіемъ“ (Ме. XVI, 23). Эта философія незамысловата: „Христосъ пришелъ для того, чтобы научить людей истинѣ. Онъ былъ учитель. Думать, что Онъ училъ притчами для того, чтобы Его не понимали, значить мыслить недостойное Его. Онъ училъ притчами только для того, чтобы сдѣлать Свое ученіе понятнымъ для народа“. И вотъ является надобность объяснять слова евангелистовъ о цѣли притчей такъ, чтобы они получили смыслъ противный тому, который имъ свойственъ,— является надобность устранить изъ словъ евангелистовъ смыслъ, который они имѣютъ. Попытки въ этомъ направленіи разнообразны, хотя всѣ неудачны. (О нихъ смотри въ *Die Gleichnisreden Jesu* von A. Jülicher, 1 T., 2 Aufl. Freib. 1899 S. 131—143.) Одна изъ такихъ попытокъ состоитъ въ объясненіи *μῦθος* (Ме. XIII, 15: да не *μῦθος* увидятъ глазами; Марк. IV, 12: да не *μῦθος* обратятся) въ смыслѣ *si quando* (какъ 2 Тим. II, 25: съ кротостью наставляя противниковъ, не дасть ли *μῦθος* *δὲ* имѣ Богъ покаянія къ познанію истинѣ). Къ тѣмъ филологическимъ замѣчаніямъ, которыя даны объ этомъ объясненіи у Юлихера (S. 131), добавимъ, что это объясненіе совершенно отвергается словами: „кто имѣеть“ и пр. Упоминаемъ объ этомъ объясненіи потому, что въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“ за 1900 годъ былъ сдѣланъ В. Н. Мышленнымъ опытъ пересадки его на русскую почву. Авторъ позднѣйшаго, названнаго выше, труда по вопросу о притчахъ Господа, Юлихеръ не принимаетъ взгляда, что притчи были средствомъ ослѣпленія народа, но онъ убѣдительно доказываетъ, что этотъ именно взглядъ выражается въ словахъ синаптиковъ о цѣли притчей: онъ съ полною сознательностью, отвергая этотъ взглядъ, идетъ противъ евангелистовъ. Это по крайней мѣрѣ, прямо! (См. S. 143—148.)

При отвѣтѣ на эти вопросы нужно болѣе всего опасаться узкихъ теорій, помня, что различные пути часто ведутъ къ одной и той же цѣли, и что по одному и тому же пути можно идти въ двухъ противоположныхъ направленияхъ. И прежде всего, какъ вообще судъ Божій надъ іудеями не былъ подобенъ судамъ человѣческимъ, но былъ слѣдствіемъ дарованія людямъ высочайшаго блага — духовной жизни, наступленія царства Божія, и неспособности іудеевъ къ этому благу, такъ и ослѣпленіе притчами предполагаетъ, что въ притчахъ заключались глубокія истины для тѣхъ, которые ихъ разумѣли и что онѣ были ослѣпленіемъ для тѣхъ, которые ихъ или не разумѣли или разумѣя не принимали тѣхъ истинъ. Такимъ образомъ, въ то время какъ одни ожесточались притчами, другихъ были блаженны очи, что видѣли, и уши, что слышали притчи (Мѡ. XIII, 16—17). Неразумніе притчей вызывалось ихъ формою, тѣмъ, что онѣ предлагались народу безъ изъясненія, а непринятіе скрывавшихся въ нихъ истинъ, при разумѣніи ихъ, объясняется свойствомъ этихъ истинъ, содержаніемъ притчей, при чемъ первоначальною причиною и непониманія рѣчи Господа Іисуса Христа и непринятія ея было то, что іудеи не могли слышать слова Его (Іоан. VIII, 43), оно не вмѣщалось въ нихъ (поэтому Марк. IV, 33). Слѣдствіе было одинаково: когда іудеи не понимали притчей Господа Іисуса (Іоан. X, 6), они отходили отъ Него (VI, 60—66), и когда понимали ихъ, они старались схватить Его (Мѡ. XXI, 45—46 пар), а между тѣмъ тѣ и другія притчи заключали въ себѣ глубокія истины и дѣлали блаженными апостоловъ. Поэтому въ притчахъ Господа форма и содержаніе нераздѣльны. Не входя въ разсужденія о томъ, что такое притча, легко видѣть ту особенность притчей Господа Іисуса, что въ нихъ форма не была (не говоримъ уже чуждою, но даже) вѣшнею для содержанія, вѣшнимъ образомъ, какъ это бываетъ въ художественныхъ произведеніяхъ вообще и въ частности въ басняхъ. Въ притчахъ Христа образы служатъ формами или символами живыхъ отношеній (Его къ народу), а не образами мыслей и чувствъ. Сѣмя въ Его притчахъ символизируетъ слово Его, потому что слово Его дѣйствительно растетъ въ человѣческомъ сердцѣ, или заглушается, — всходитъ и растетъ такъ, что человѣкъ не знаетъ; Онъ уподобляетъ царство Божіе доброму сѣмени, вмѣстѣ съ ко-

торымъ вырастаютъ плевелы, потому что какъ собираютъ плевелы и огнемъ сжигаютъ, такъ будетъ и при кончинѣ вѣка сего; Онъ уподобляетъ Себя пастырю, жениху, сыну хозяина виноградника, потому что Онъ дѣйствительно пастырь, женихъ, сынъ. Если даже согласиться, что самые образы, которыми Онъ пользовался въ притчахъ, часто не создавались Имъ, но заимствовались изъ сокровищницы народной мудрости, все-же въ Его устахъ эти образы приобрѣтали совершенно новое значеніе, изъ вымысла становились символами живыхъ отношеній. Символическаго въ Его притчахъ было не больше, чѣмъ въ Его чудесахъ,— столько, сколько заключается въ самой нашей временной жизни, блага которой, будучи дѣйствительными благами, какъ были дѣйствительными благами чудеса Христа, должны однако вышаты взоръ человѣка къ невидимому божественному, которое есть единственная полная и истинная дѣйствительность. Не на существѣ притчей основывалось различіе ихъ дѣйствія на слушателей, которые или ослѣплялись ими, или понимая ихъ ожесточались, или же просвѣщались ими, такъ что притчи служили поясненіемъ ученію, прямой рѣчи: это различіе основывалось или на различіи слушателей, или на томъ, соединялись ли притчи съ объясненіемъ, или нѣтъ. Предлагаемая безъ объясненія „внѣшнимъ“, онѣ ослѣпляли ихъ своею темнотою; предлагаемая имъ съ объясненіемъ, онѣ ожесточали ихъ; обращаема же къ ученикамъ съ объясненіями или въ связи съ прямою рѣчью, онѣ служили источникомъ наученія. И до „дня притчей“ Господь могъ поучать слушателей притчами, придававшими Его ученію наглядность, и послѣ этого дня Онъ употреблялъ такія же притчи; но это не лишало особеннаго характера дѣйствія на слушателей тѣхъ его притчей, которыя ослѣпляли и ожесточали народъ. Для исторіи евангельской особенно важны эти послѣднія притчи. Выдѣлать ихъ изъ ряда другихъ съ точностью характеристики каждой притчи въ отдѣльности трудно, да и нѣтъ въ этомъ нужды. Но, можетъ быть, значительные результаты дадутся наблюденіемъ надъ евангеліемъ Маттея. Этотъ евангелистъ большую часть притчей Господа Иисуса распредѣляетъ въ двѣ группы¹⁾: гл. XIII (ср. Марк. IV) и XXI—XXII

¹⁾ Что именно „группы“ притчей имѣютъ для себя историческое основаніе, это видно изъ Марк. IV, 13: „всѣ“ притчи.

(ср. Марк. XII; Лук. XX). Изъ нихъ первая группа была предложена Господомъ народу именно въ тотъ день; когда Онъ говорилъ народу многими притчами безъ изъясненія, а безъ притчей ничего не говорилъ имъ. Это притчи о сѣятелѣ, плевелахъ, горчичномъ зернѣ, закваскѣ, сокровищѣ, драгоцѣнной жемчужинѣ, неводѣ. Въ нихъ раскрывается законъ царства Божія — его ростъ въ человѣческомъ сердцѣ и его значеніе въ мірѣ. Это притчи, которыя были непонятны для народа, потому что предлагались ему безъ объясненія, дѣлая въ то же время учениковъ Христовыхъ книжниками, наученными царству небесному, подобными хозяину, выносящему изъ сокровищницы своей новое и старое. Другая группа притчей относится къ позднѣйшему времени. Это притчи о двухъ сыновьяхъ, злыхъ виноградарахъ, званыхъ на брачный пиръ. Во всѣхъ нихъ выражается мысль объ отверженіи іудеевъ. Слушая эти притчи, первосвященники и фарисеи понимали, что Господь Иисусъ объ нихъ говоритъ, и старались схватить Его. Эти притчи Господь соединялъ съ прямою рѣчью — съ грознымъ обличеніемъ книжниковъ и фарисеевъ¹⁾.

Объ историческомъ положеніи притчей второй группы будетъ сказано ниже; теперь же обратимся къ тому, что послѣдовало за первымъ „днемъ притчей“.

¹⁾ Остальныя притчи евангелія Маттея (VII, 24—27; IX, 16—17; XV, 14; XVIII, 12—13; 23—35; XXIV, 32—33; 45—51; XXV, 1—30), не сгруппированныя, разсѣяныя тамъ и сямъ, учительнаго характера. Изъ прочихъ синоптиковъ, въ евангеліи Марка приводится крайне ограниченное число притчей (II, 21—22; IV, XII и XIII, при чемъ IV соответствуетъ Мѣ. XIII, а XII соответствуетъ Мѣ. XXI—XXII), а евангеліе Луки вообще слабо отбѣяетъ историческое значеніе притчей Христа, и многочисленныя, содержащіяся въ немъ притчи, за исключеніемъ немногихъ (V, 36—38; VI, 39. 47—49; VIII, 5—8; XIII, 18—21; XV, 1—7; XX, 9—16; XXI, 21—31) не совпадающія съ притчами евангелій Маттея и Марка, разсѣяны, не сгруппированы: онѣ частью обличительнаго характера (XIII, 6—9 о неплодной смоковницѣ; XIV, 16—24 ср. Мѣ. XX, 2 слѣд. о званыхъ на вечерю; XV, 11—32 о блудномъ сынѣ; XVIII, 9—14 о мытарѣ и фарисеѣ; эти притчи подходятъ къ притчамъ второй группы евангелія Маттея), частью учительнаго характера (въ гл. VII, 41—42; X, 30—35; XI, 5—8; XII, 16—20; 35—38 (—48); XIV, 28—33; XV, 8—10; XVI, 1—8; 19—31; XVII, 7—9; XVIII, 1—6; XIX, 11—27 ср. Мѣ. XXV, 14 и сл.). Разумѣется, обиліе послѣднихъ не нарушаетъ историческаго плана притчей, каковаго въ евангеліи Маттея.

§ 34. По евангелію Марка, вечеромъ дня притчей Господь переправился на восточный берегъ озера Галилейскаго, гдѣ совершенно было исцѣленіе бѣсноватаго (VI, 35 ср. Лук. VIII, 22). а по евангелію Матѳея вскорѣ, какъ окончилъ Іисусъ Христосъ притчи того дня, Онъ пришелъ въ отечество Свое, а затѣмъ, снова переправившись на восточный берегъ, насытилъ пять тысячъ пятью хлѣбами. Всѣ эти дѣла Господа Іисуса имѣли такое же значеніе, какъ и Его притчи,— это были дѣла, которыми Онъ ожесточалъ народъ.

Вечеромъ дня притчей Господь съ учениками переправился „на ту сторону“ озера; утишивъ поднявшуюся бурю, Онъ прибылъ на другой берегъ, въ страну Гадаринскую, или Гергесинскую. Едва Онъ вышелъ изъ лодки, Его встрѣтилъ бѣсноватый (по евангелію Матѳея — два бѣсноватые), весьма свирѣпый. Увидѣвъ Іисуса издалека, онъ прибѣжалъ, поклонился Ему и громкимъ голосомъ закричалъ: „Что мнѣ и Тебѣ, Іисусъ, Сынъ Бога Всевышняго? Заклинаю Тебя Богомъ, не мучь меня“. Господь исцѣлилъ этого больного, но при этомъ произошло весьма странное событіе: больной просилъ Господа, чтобы Онъ не высылалъ бывшаго въ немъ нечистаго духа (ср. Марк. V, 8) изъ страны той, но чтобы позволилъ ему войти въ стадо свиней. Іисусъ тотчасъ позволилъ, и устремилось стадо съ крутизны въ море, а ихъ было около двухъ тысячъ, и потонули въ морѣ.

Много давалось отвѣтовъ на вопросъ, почему Господь позволилъ погибнуть громадному стаду свиней, — и ни одного изъ нихъ нѣтъ удовлетворительнаго, потому что обычно событіе разсматривается оторванно отъ другихъ событій евангельской исторіи, внѣ ея планомѣрнаго теченія, тогда какъ это, какъ и всякое другое, событіе евангельской исторіи можно объяснить только въ ея послѣдовательности. Господь Христосъ, совершивъ исцѣленіе бѣсноватаго, позволилъ погибнуть стаду свиней для того, чтобы ожесточить жителей той мѣстности, ожесточить вѣру ихъ въ чудеса. Вотъ въ немногихъ словахъ полное объясненіе событія. Это именно значеніе событія предполагается евангельскимъ повѣствованіемъ. Послѣ гибели стада, пасущіе свиней побѣжали и рассказали въ городъ и въ деревняхъ, что произошло съ бѣсноватымъ, и о свиньяхъ. И жители устрашились, и начали просить Господа Іисуса, чтобы отошелъ отъ предѣ-

ловь ихъ. Не одинъ матеріальный убытокъ удалил ихъ отъ Господа, а то, что чудо, совершенное Имъ, стало противъ нихъ, — проявившаяся въ чудѣ божественная сила направилась противъ ихъ матеріальнаго благополучія. Это было для нихъ ужасно. Конечно, если бы они имѣли любовь, они пренебрегли бы матеріальнымъ убыткомъ ради бѣсноватаго, который теперь былъ въ приличномъ видѣ и въ здоровомъ умѣ, но они не имѣли любви, и чудо устрасило ихъ и удалило ихъ отъ Господа. Знаменательно, что теперь Господь Иисусъ уже не воспрещаетъ исцѣленному разглашать о Немъ, но даже повелѣлъ ему идти къ своимъ и рассказывать имъ о происшедшемъ.

§ 35. Возвратившись послѣ этого на западный берегъ озера, Господь Иисусъ пришелъ въ Назаретъ, гдѣ былъ воспитанъ, и вошелъ, по обыкновенію Своему, въ день субботній въ синагогу, и всталъ читать. Ему подали книгу пророка Исаи; и Онъ, раскрывъ книгу, нашель мѣсто, гдѣ было написано: Духъ Господень на Мнѣ, ибо Онъ помазаль Меня благовѣствовать нищимъ, и послалъ Меня исцѣлять сокрушенныхъ сердцемъ, проповѣдывать плѣннымъ освобожденіе, слѣпымъ прозрѣніе, отпустить измученныхъ на свободу, проповѣдывать лѣто Господне благопріятное (Ис. LXI, 1—2). И закрывъ книгу, и отдавъ служителю, сѣлъ; и глаза всѣхъ въ синагогѣ были устремлены на Него. И Онъ началъ говорить имъ: нынѣ исполнилось писаніе сіе, слышанное вами. И всѣ засвидѣтельствовали Ему это. Всѣ согласились, что пророческія обѣтованія о времени Мессіи исполнились, что протекшая дѣятельность Иисуса Назарянина сдѣлала для іудеевъ дѣйствительностью обѣтованное Богомъ лѣто благопріятное. Но іудеи чудеса Христа приняли съ нечистымъ пристрастіемъ, они приняли Его благодворенія какъ должное имъ отъ Бога, какъ принадлежащее имъ по праву происхожденія отъ Авраама, по праву іудейства, по праву родства съ чудотворцемъ. А это пристрастное отношеніе къ чудесамъ имѣло своею обратною стороною исключительно человѣческое, основанное на внѣшнихъ соображеніяхъ, отношеніе къ чудотворцу: съ внѣшней, исключительно человѣческой стороны, Онъ былъ для нихъ не болѣе, какъ сыномъ Іосифа. Это соблазняло назаретянъ, соблазнъ же рождалъ въ нихъ жажду чудеснаго, которая укрѣплялась въ нихъ зем-

ными расчетами: они хотѣли, чтобы Онъ въ Своемъ отечествѣ совершилъ тѣ чудеса, которыя творилъ въ Капернаумѣ и окрестностяхъ. Такъ они не приняли Господа Иисуса, какъ Сына Божія, не имѣя силы оторваться отъ пристрастнаго суда по наружности, по плоти, и на нихъ исполнился общій законъ: никакой пророкъ не принимается въ своемъ отечествѣ. Но вѣдь не принять пророка, удалить его, значитъ удалиться отъ него, потерять его для себя, лишиться тѣхъ благъ, которыя онъ несетъ съ собою: не принявшіе Христа назаретяне должны быть совершенно отвергнуты Имъ. И Онъ не только не совершилъ у нихъ никакого чуда, только исцѣливъ немногихъ больныхъ (Марк. VI, 5), но и отнялъ у нихъ, именно какъ у Своихъ соотечественниковъ, какъ у іудеевъ, всякую надежду на чудо. Такъ Ілія, во время голода, былъ посланъ не къ одной изъ многихъ вдовъ израильскихъ, а ко вдовѣ въ Сарепту Сидонскую; такъ при Елисеѣ очистился не одинъ изъ многихъ прокаженныхъ израильскихъ, а Нееманъ сиріянинъ. Услышавъ это, всѣ въ синагогѣ исполнились ярости и, выгнавъ Иисуса изъ города, свергли Его съ вершины горы, на которой городъ ихъ былъ построенъ. „Назаретяне, — по словамъ св. Ефрема Сирина, видѣли, что Онъ отвергаетъ всю землю Израильскую, а язычниковъ чтитъ неизмѣримо (выше), возстали противъ Него и съ порицаніями вывели (изъ города) и низвергли Его. Ибо воспламенены были ревностью за потомковъ Авраама, говоря: Богъ почтилъ ихъ болѣе всѣхъ язычниковъ“¹⁾.

§ 36. Прошедши посреди исполненныхъ ярости назаретянъ, Иисусъ удалился отъ нихъ. Въ это время ученики Іоанна возвѣстили Иисусу о мученической смерти своего учителя, убитаго Иродомъ четвертовластникомъ²⁾. И, услышавъ, Иисусъ снова отправился съ Своими учениками на ту сторону озера Галилейскаго и удалился въ пустынное мѣсто, близь города, называемаго Внесаидою³⁾. Ученики Его только

¹⁾ Толкованіе на четвероевангеліе, гл. 11.

²⁾ Впрочемъ, ср. Мѡ. XVII, 12—13.

³⁾ Въ русскомъ переводѣ Іоан. VI, 1 ошибочно сказано: „на ту сторону моря Галилейскаго, въ окрестности Тиверіады“ вмѣсто: „Галилейскаго, Тиверіадскаго“. Названная въ ев. Луки Внесаида (IX, 10) лежала на восточномъ берегу, называлась Юліной, въ отличіе отъ Внесаиды ев. Марк. VI, 45, о которой Іоан. XII, 21; I, 44; но въ Марк. VIII, 22 снова разумѣется Внесаида Юліина, въ которой имѣло мѣсто исцѣленіе слѣпого. О. Holtzmann (*Leben Jesu*, 1901,

недавно возвратились съ проповѣди; немедленно по ихъ возвращеніи, Господь началъ учить народъ притчами; затѣмъ послѣдовали въ тотъ же и, можетъ-быть, слѣдующій дни событія въ Гергесѣ и Назаретѣ. За все это время апостолы не могли отдохнуть съ дороги и теперь Господь избралъ для нихъ пустынное мѣсто. Однако и сюда за Нимъ послѣдовало множество народа, потому что видѣли чудеса, которыя Онъ творилъ надъ больными. Можетъ-быть, это были толпы паломниковъ въ Іерусалимъ по случаю приближавшейся пасхи. Господь сжалился надъ ними, и началъ учить ихъ много, и такъ задержалъ ихъ до поздняго времени; а потомъ, Самъ зная, что хотѣлъ сдѣлать, обнаружилъ чрезъ апостоловъ, что у народа не было хлѣба и негдѣ было достать его въ этомъ пустынномъ мѣстѣ, что только у одного мальчика было пять ячменныхъ хлѣбовъ и двѣ рыбы, и этими немногими хлѣбами и рыбами насытилъ весь народъ, котораго было до пяти тысячъ человѣкъ. Это было поразительное чудо. Оно было поразительно для народа, несмотря на то, что онъ видалъ уже много чудесъ Іисуса Христа, — оно было необыкновенно по сравненію съ прежними чудесами. То были чудеса надъ больными (Іоан. VI, 2), избавлявшія отъ страданія отдѣльныхъ людей, вызывавшіяся ихъ нуждою, а это чудо давало положительное благосостояніе громадной толпѣ народа. Самыя смѣлыя мессіанскія мечты іудеевъ становились дѣйствительностью: они ѣли хлѣбъ въ царствѣ Божіемъ. Это чудо довело ихъ чувственные мессіанскія ожиданія, ихъ національныя мечтанія, ихъ страстную привязанность къ чудесному до высшаго напряженія. Тогда люди, видѣвшіе чудо, сотворенное Іисусомъ, сказали: это истинно тотъ пророкъ, которому должно прійти въ міръ, — и они хотѣли прійти, нечаянно взять Его и сдѣлать царемъ. Они хотѣли насильно овладѣть царствомъ Божіимъ: какая грубая чувственность,

S. 141—143) евангельскую Внесаиду видитъ единственно въ Внесайдѣ Юліной, но ему приходится для оправданія своего взгляда не только исправлять Іоан. XII, 21, но и противорѣчить общему для всѣхъ евангелій представленію, что насыщеніе 5000 было на восточномъ берегу озера, откуда Христосъ переправился на западный берегъ къ Внесайдѣ западной Марк. VI, 45, или Капернауму Іоан. VI, 4, вообще въ землю Геннисаретскую Мѣ. XIV, 34; объясненіе же Гольцмана, почему ученики, отправившись къ Внесайдѣ вост., оказались въ Капернаумѣ, произвольно.

какая неспособность видѣть въ знаменіи духовное значеніе, оторваться отъ земли и поднять взоры къ небу! Господь Іисусъ прежде всего поспѣшилъ охранить Своихъ учениковъ отъ этого страстнаго порыва національныхъ мессіанскихъ чаяній: Онъ тотчасъ понудилъ учениковъ Своихъ войти въ лодку, и отправиться впередъ на другую сторону къ Капернауму, пока Онъ отпустить народъ. Отпустивъ же народъ, Онъ пошелъ на гору одинъ помолиться. Онъ непрестанно молился; однако въ нѣкоторые часы Онъ особенно нуждался въ молитвѣ. Такъ было теперь. Намъ неизвѣстно, о чемъ Онъ молился, но мы легко можемъ предположить, что Онъ укрѣплялся молитвою къ предстоявшему дѣлу, — къ той бесѣдѣ, которую Онъ имѣлъ на слѣдующій день въ Капернаумѣ и которая имѣла рѣшающее значеніе въ отношеніяхъ къ Нему народа. Эта бесѣда была продолженіемъ чуда, она придавала ему опредѣленное историческое значеніе.

Чудесно пройдя по морю, Онъ вошелъ съ учениками въ Капернаумъ. Здѣсь встрѣтили Его толпы народа, усердно искавшія Его на томъ и другомъ берегу озера, и сказали Ему: равви! когда Ты сюда пришелъ? Іисусъ сказалъ имъ въ отвѣтъ: „Истинно, истинно говорю вамъ: вы ищете Меня не потому, что видѣли знаменія, но потому, что ѣли хлѣбъ, и насытились. Старайтесь не о пищѣ тлѣнной, но о пищѣ, пребывающей въ жизнь вѣчную, которую дастъ вамъ Сынъ человѣческій“. На это іудеи съ неудержимымъ порывомъ плотской страсти просили Его непрерывно питать ихъ чудеснымъ хлѣбомъ, подобно какъ отцовъ ихъ питалъ манною Моисей. Тогда Господь Іисусъ сталъ разъяснять, что истинный, живой, небесный хлѣбъ есть тотъ, который даетъ человѣку жизнь вѣчную, жизнь по воскресеніи; что такой небесный хлѣбъ есть Онъ Самъ, Іисусъ, посланный Отцомъ небеснымъ; что для полученія вѣчной жизни человѣку необходимо ѣсть Его собственную плоть и пить Его кровь, — необходимо вѣрять въ униженнаго Сына человѣческаго и участвовать въ Его страданіяхъ. Эти слова Господа Іисуса вызвали въ іудеяхъ ропоть. Они роптали на то, что Іисусъ, сынъ Іосифовъ, котораго отца и матеря они знали, называлъ Себя хлѣбомъ, спешшимъ съ небесъ; они роптали на то, что Онъ хотѣлъ дать имъ ѣсть плоть Свою. Что собственно вызвало ихъ негодованіе? „Повидимому, они досадовали на

то, что Онъ сказалъ: Я сошелъ съ небесъ; но настоящею причиною ихъ негодованія было не это, а то, что они потеряли всякую надежду насладиться трапезою тѣлесною. Они услышали, что больше не получаютъ уже пищи (тѣлесной)... и ропотомъ выражали свою досаду на то, что Онъ не далъ имъ трапезы, какой они хотѣли¹⁾. Кромѣ того, іудеевъ соблазняла странная приточная рѣчь Господа Иисуса. Многіе изъ учениковъ Его, слыша Его рѣчь, говорили: какія странныя слова! Кто можетъ это слушать? Они хорошо понимали, что имъ отказано въ чувственномъ хлѣбѣ, но они не понимали, какой хлѣбъ обѣтовалъ имъ Сынъ человѣческій. Они не могли понять Его словъ, тогда какъ слова Его суть духъ и жизнь, „божественны и духовны, не заключаютъ въ себѣ ничего плотскаго“²⁾. Духъ животворить, плоть не пользуетъ ни мало. Такъ, слово Христа было для іудеевъ поистинѣ „жестоко“.

Если мы теперь спросимъ, какое значеніе имѣло чудо насыщенія пяти тысячъ, въ связи съ капернаумскою бесѣдою, то отвѣтъ можетъ быть одинъ: этимъ чудомъ чувственная вѣра іудеевъ въ чудеса доведена до крайняго напряженія, чтобы потомъ быть ожесточенною.

И ожесточеніе было велико. Съ этого времени многіе изъ учениковъ Господа Иисуса отошли отъ Него и уже не ходили съ Нимъ.

Ожесточеніе народа и многочисленныхъ учениковъ противъ Него было столь велико, что Онъ даже двѣнадцати сказалъ: „не хотите ли и вы отойти?...“ Между тѣмъ эти ближайшіе ученики Христа находились подъ впечатлѣніемъ не только чуда насыщенія народа, но еще чудесъ укрощенія бури и хожденія по водамъ. Это было сильное впечатлѣніе. Вечеромъ дня притчей, ученики Господа, отпустивъ народъ, взяли Его съ собою въ лодку и отплыли къ Гадаринской странѣ. Поднялась великая буря, такъ что волны потопляли лодку, а Онъ спалъ на кормѣ на возглавіи. Они разбудили Его въ ужасѣ. Онъ всталъ, запретилъ вѣтру и морю, и сдѣлалась великая тишина. Тогда новый страхъ объялъ учениковъ, и они говорили между собою: „Кто же это, что и вѣтеръ

1) Св. Іоанна Златоустаго бесѣда на ев. Іоанна, 45.

2) Его же бесѣда на ев. Іоанна, 47.

и море повинуются Ему?“ Хожденіе по водамъ было послѣ насыщенія народа, когда ученики одни отплыли по морю. Также поднялся сильный противный вѣтеръ, и они бѣдствовали въ плаваніи. Около четвертой стражи они увидали Его, идущаго по морю. Они испугались, думая, что это призракъ. Но Онъ сказалъ имъ: „это Я, не бойтесь“. И вошелъ къ нимъ въ лодку, и вѣтеръ утихъ. И въ этомъ случаѣ они также чрезвычайно изумлялись и дивились. Эти чудеса, несомнѣнно, были явленіями личной славы Христа предъ ближайшими учениками. Но чтобы правильно оцѣнить ихъ значеніе, нужно помнить, что это было время ожесточенія вѣры въ чудеса. Съ какою цѣлью было совершено Господомъ для народа чудо его насыщенія, съ такою же именно цѣлью были совершены Имъ для учениковъ эти чудеса. Они усиливали въ глазахъ учениковъ Его чудотворную силу. И какъ народная вѣра искушалась и была ожесточена Его дѣйствіями въ Гадаринской странѣ и въ Назаретѣ и Его бесѣдою въ Капернаумѣ, такъ еще большее искушеніе пережили ученики... Но они побѣдили искушеніе. На слова Христа они устами Симона Петра отвѣтили: „Господи! къ кому намъ итти? Ты имѣешь глаголы вѣчной жизни“. Однако и изъ ихъ среды одинъ съ этого времени сдѣлался дьяволомъ: въ сердцѣ Іуды Искаріота зародилась вражда къ Учителю.

Такъ Господь Іисусъ покончилъ съ Галилеею. Послѣ того Онъ понесъ судъ ожесточенія Іудеѣ.

§ 37. Приближался праздникъ іудейскій—поставленіе кушей. Тогда братья Господа Іисуса сказали Ему: „выйди отсюда и пойдѣ въ Іудею, чтобы и ученики Твои видѣли дѣла, которыя Ты дѣлаешь. Ибо никто не дѣлаетъ чего-либо втайнѣ, и ищетъ самъ быть извѣстнымъ. Если Ты творишь такія дѣла, то яви Себя міру“. Ибо, замѣчаетъ евангелистъ, и братья Его не вѣровали въ Него. На это Іисусъ сказалъ имъ: „Мое время еще не настало; а для васъ всегда время. Васъ міръ не можетъ ненавидѣть, а Меня ненавидитъ, потому что Я свидѣтельствую о немъ, что дѣла его злы. Вы пойдите на праздникъ сей, а Я еще не иду на сей праздникъ, потому что Мое время еще не исполнилось“. Сіе сказавъ имъ, остался въ Галилеѣ. Но когда пришли братья Его, тогда и Онъ пришелъ на праздникъ, не явно, а какъ бы тайно.

Эти слова: пришелъ на праздникъ не явно, а какъ бы тайно (*οὐ φανερός, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ*) служатъ темой цѣлаго отдѣла въ Евангеліи Іоанна VII—X, характеризуя пребываніе Іисуса въ Іерусалимѣ и Его ученіе и дѣла тамъ, какъ ослѣпленіе и ожесточеніе іудеевъ. Это притчи и символическія дѣйствія Іисуса въ Іерусалимѣ¹⁾.

Іудеи искали Іисуса на праздникъ, и много толковъ было о Немъ въ народѣ. Мы знаемъ, что іудейскіе начальники уже возненавидѣли Его; но мнѣніе народа о Немъ было неопредѣленно: одни говорили о Немъ, что Онъ добръ, а другіе, что Онъ обольщаетъ народъ. Вліяніе начальниковъ на народъ сказывалось лишь въ томъ преимущественно, что никто, боясь ихъ, не говорилъ о Немъ явно. Вотъ эту неопредѣленность отношеній народа къ Нему нужно было прекратить.

Въ половинѣ праздника вошелъ Іисусъ въ храмъ, и училъ. Его рѣчь примыкала своимъ началомъ къ прежней іерусалимской бесѣдѣ по поводу исцѣленія больного при Виѣздѣ. Онъ разъяснялъ іудеямъ, что Его ученіе таково, что принять его можетъ лишь тотъ, кто хочетъ творить волю Божію, и, напротивъ, отвергнуть его значитъ возлюбить болѣе славу человѣческую, нежели славу Божію; что Его дѣло — исцѣленіе больного

¹⁾ Изъ даннаго отдѣла Евангелія Іоанна должны быть рассмотрѣны, какъ его составныя части: 1) рѣчи Іисуса Христа, 2) Его чудеса и 3) собственно „пневматическія“ символическія дѣйствія Его. Первые двѣ части рассматриваются нами въ текстѣ, а послѣднія символическія дѣйствія Іисуса Христа указываются только въ подстрочныхъ примѣчаніяхъ. И это вотъ почему.

Выше мы замѣтили о своихъ объясненіяхъ евангельской исторіи, что даемъ ихъ не какъ несомнѣнную истину, а какъ свое личное мнѣніе; но особенно это мы должны сказать о своемъ пониманіи упомянутыхъ дѣйствій Христа. Въ предчувствіи ожидаемаго недовѣрія читателя мы и выносимъ рѣчь о нихъ въ подстрочныя примѣчанія, желая, чтобы это недовѣріе не распространялось на текстъ.

Въ качествѣ введенія къ примѣчаніямъ объ этихъ символическихъ дѣйствіяхъ Іисуса Христа укажемъ на сказанное выше о воодушевленности Его (въ главѣ о крещеніи Іоанновомъ), а равно на слова Іоанна Златоустаго, что Господь Іисусъ „могъ присутствовать и не быть видимымъ“ (на евангеліе Іоанна бесѣда 48 ср. бесѣду 86).

Вопросъ, не нарушали ли такія свойства тѣла Христова, временно обнаруживавшіяся, общаго уничтоженія земной жизни Его, можетъ быть устраненъ однимъ указаніемъ на то, что эти свойства обнаруживались временно и притомъ не по личной Его нуждѣ, а въ дѣлахъ Его служенія людямъ, что придавало Его пневматическимъ дѣйствіямъ символическое значеніе.

въ субботу есть Божіе дѣло, и гнать Его за это дѣло значить преслѣдовать за доброе дѣло. Тогда нѣкоторые изъ народа склонились на Его сторону и, слыша Его смѣлую рѣчь, спрашивали, не удостовѣрились ли начальники, что Онъ подлинно Христосъ. Они только смущались извѣстностью Его происхожденія, тогда какъ, согласно ихъ преданію, происхождение Христа должно быть неизвѣстно. На это Господь Иисусъ во всеуслышаніе отвѣтилъ, что невѣріе не можетъ основываться на внѣшнихъ признакахъ, что по существу оно проистекаетъ изъ незнанія Бога, нежеланія служить Ему. Тогда искали схватить Его, но ¹⁾ не могли, потому что еще не пришелъ часъ Его. Пораженные этимъ, многіе изъ народа увѣровали въ Него и припоминали все множество сотворенныхъ Имъ чудесъ. Фарисеи же и первосвященники, услышавъ такіе толки о Немъ въ народѣ, послали служителей схватить Его. Поэтому Иисусъ сказалъ имъ: „еще не долго Мнѣ быть съ вами, и Я отхожу ²⁾ къ Пославшему Меня. Будете искать Меня, и не найдете; и гдѣ Я теперь нахожусь, туда вы не можете прійти“. Это привело іудеевъ въ изумленіе...

Въ каждый изъ семи дней праздника кушей, совершавшагося въ воспоминаніе странствованія израильтянъ по пустынѣ, одинъ священникъ въ сопровожденіи народа отправлялся съ сосудомъ къ пруду силоамскому, черпалъ тамъ воду и приносилъ ее въ храмъ. Израильтяне въ пустынѣ „всѣ ѣли одну и ту же духовную пищу, и всѣ пили одно и то же духовное питіе, ибо пили изъ духовнаго послѣдующаго камня: камень же былъ Христосъ“ (1 Кор. X, 6). Въ послѣдній великій день праздника стоялъ Иисусъ и возгласилъ: „кто жаждетъ, иди ко Мнѣ и пей. Кто вѣруетъ въ Меня, у того изъ чрева потекутъ рѣчки воды живой“. Это былъ вдохновенный возгласъ. Тогда одни изъ народа говорили: „Онъ точно пророкъ“, а другіе говорили: „Это Христосъ“. Нѣкоторые же снова смущались Его происхожденіемъ изъ Галилеи, а не изъ Вилеаема, города Давидова.

¹⁾ „Никто не наложилъ на Него руки“, подобно тому какъ нельзя наложить руки на неуловимую тѣнь.

²⁾ Въ это время Господь Иисусъ становится невидимымъ, что должно было символически указывать на Его духовность въ противоположность іудейскости ихъ земными привязанностями.

Итакъ, произошла о Немъ распра въ народѣ. Нѣкоторые изъ нихъ хотѣли схватить Его; но никто не наложилъ на Него руки. Служители возвратились къ первосвященникамъ и фарисеямъ, не приведя Иисуса, и это снова вызвало негодованіе іудеевъ.

Вечеромъ Господь Иисусъ ушелъ на гору Елеонскую, а утромъ опять пришелъ въ храмъ, и остановился у сокровищницы. Здѣсь, вѣроятно, находились два громадные свѣтильника, которые зажигались по ночамъ въ теченіе праздника. Опять ¹⁾ началъ говорить Иисусъ и сказалъ: „Я свѣтъ міру; кто послѣдуетъ за Мною, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни“. Тогда фарисеи спросили Его, кто о Немъ свидѣтельствуетъ? гдѣ Его Отець? Господь Иисусъ снова отвѣтилъ имъ, что они не знаютъ Бога и что могутъ узнать Бога только чрезъ Него. Іудеи снова хотѣли Его взять, но никто не схватилъ Его, потому что еще не пришелъ часъ Его. Поэтому опять сказалъ имъ Иисусъ: „Я отхожу, и будете искать Меня, и умрете во грѣхѣ вашемъ. Куда Я отхожу, туда вы не можете прійти“ ²⁾. Іудеи были въ величайшемъ недоумѣніи, а Господь Иисусъ продолжалъ говорить ³⁾: „вы отъ нижнихъ (ср. Дѣян. II, 11), Я отъ вышнихъ (ср. Іоан. III, 31; Гал. IV, 26; Филип. III, 14); вы отъ міра сего, Я не отъ міра сего. Потому Я и сказалъ вамъ, что вы умрете во грѣхахъ вашихъ: ибо если не увѣруете, что это Я, то умрете во грѣхахъ вашихъ“. Вниманіе іудеевъ было доведено до крайняго напряженія; образъ дѣйствій Иисуса вынудилъ ихъ поставить Ему вполне опредѣленный вопросъ: „кто же Ты?“ Иисусъ сказалъ имъ: „О Своемъ началѣ чтѣ Мнѣ и говорить вамъ? Я имѣю много говорить вамъ о васъ, и не только говорить, но и судить васъ. Однако, хотя Я буду говорить вамъ не о Себѣ, а о васъ, моя рѣчь истинна, потому что Я говорю міру то, чтѣ слышаль отъ Пославшаго Меня, а Онъ истиненъ“. Такъ свойство Его рѣчи о нихъ указывало имъ на Его Отца и давало отвѣтъ

¹⁾ Исторію жены, взятой въ прелюбдѣяніи, мы опускаемъ по причинамъ, понятнымъ для всякаго, знакомаго съ исторіей евангельскаго текста.

²⁾ При этомъ Господь Иисусъ снова становится невидимымъ.

³⁾ Голосъ Его слышался свыше: „Я вверху, вы внизу“, чтѣ символически означало: вы отъ міра сего, Я не отъ міра сего. Это было отверженіе іудеевъ.

на вопросъ, кто Онъ, но они не поняли, что Онъ говорилъ имъ объ Отцѣ. Затѣмъ Онъ указалъ имъ на Свою грядущую смерть и сказалъ: „Когда вознесете Сына человѣческаго, тогда узнаете, что это Я“. Когда Онъ говорилъ это, многіе увѣровали въ Него. Это былъ расколъ въ средѣ іудеевъ: увѣровавшіе отдѣлились отъ начальниковъ. Но это была вѣра іудейская; она не сопровождалась самоотреченіемъ, напротивъ, вмѣстѣ съ нею крѣпли національныя пристрастія. Это была та вѣра, которую ожидало ожесточеніе. Тогда Господь сталъ говорить къ увѣровавшимъ въ Него іудеямъ, что истинная вѣра въ Него, какъ въ Сына Божія, требуетъ отъ нихъ свободы отъ національныхъ пристрастій. Поскольку они остаются въ упованіи на свое происхожденіе отъ Авраама и не принимаютъ истины универсальнаго богосыновства человѣка—богосыновства всѣхъ людей, они сами не могутъ быть дѣтьми Бога,—они дѣти діавола. Это было грознымъ отверженіемъ іудеевъ, какъ дѣтей Авраама. Тогда іудеи взяли каменя, чтобы бросить на Иисуса (и бросили)¹⁾; но Онъ скрылся, и вышелъ изъ храма, прошедши посреди ихъ; и пошелъ далѣе²⁾.

И проходя, увидѣлъ человѣка, слѣпорожденного отъ рожденія. Господь Иисусъ исцѣлилъ его, сказавъ: доколѣ Я въ мірѣ, Я свѣтъ міру. Это было поразительное чудо, а была суббота, когда Иисусъ исцѣлилъ слѣпорожденного. Весь Іерусалимъ пришелъ въ волненіе. Въ средѣ самихъ фарисеевъ произошла распря. Одни изъ нихъ говорили: не отъ Бога этотъ человѣкъ, потому что не хранить субботы. Другіе говорили: какъ можетъ человѣкъ грѣшный творить такія чудеса? Это не былъ внѣшній расколъ фарисеевъ, такъ чтобы нѣкоторые изъ нихъ выдѣлились какъ вѣрующіе; въ этомъ отношеніи они были единомысленны; это было раздвоеніе въ ихъ совѣсти, такъ что мысли ихъ

¹⁾ Ср. Іоан. X, 38. Этотъ стихъ въ *Трудахъ Московскаго митрополита Филарета по переложенію Новаго Завета на русскій языкъ*, С.-Пб. 1893 г., стран. 91, вѣрно переданъ въ лѣвомъ столбцѣ, а не въ правомъ.

²⁾ Очевидно, что символически-пневматическія дѣйствія Иисуса Христа имѣли для іудеевъ вполне такое же значеніе, какъ чудо насыщенія пяти тысячъ для галилеянъ. Въ этихъ дѣйствіяхъ іудеямъ давалось какъ бы знаменіе съ неба, въ нихъ Господь открывался іудеямъ какъ бы въ той (формѣ, которая была для нихъ убѣдительною, но это откровеніе соединялось съ отверженіемъ іудеевъ,— съ отверженіемъ не матеріальныхъ ожиданій, а наивысшихъ упованій ихъ на происхожденіе отъ Авраама. Это было отверженіемъ іудеевъ именно какъ іудеевъ.

то обвиняли, то оправдывали одна другую. Гораздо важнѣе, какъ эта распря въ совѣсти начальниковъ сказалась на народѣ. Иудеи сговорились уже, чтобы, кто признаетъ Иисуса за Христа, того отлучать отъ синагоги. Посему въ народѣ вѣра во Христа стлкнувалась со страхомъ предъ іудеями. И страхъ побѣдилъ вѣру. Самъ народъ отвелъ бывшаго слѣпца къ фарисеямъ. Даже родители исцѣленного отказались исповѣдать предъ фарисеями, кто отверзъ очи ихъ сыну. Только одинъ самъ исцѣленный, вопреки всей злобѣ фарисеевъ и ихъ угрозамъ, воспротивился признать вмѣстѣ съ фарисеями Иисуса за человѣка - грѣшника, но открыто исповѣдалъ Его человѣкомъ, пришедшимъ отъ Бога. Онъ не устрасился отлученія отъ синагоги. И за это онъ удостоился высшаго откровенія. Иисусъ, услышавъ, что его отлучили, и нашедши его, съ совершенною ясностью открылъ ему, что Онъ Сынъ Божій. Тогда исцѣленный отвѣтилъ: „вѣрую, Господи!“ и поклонился Ему. Такъ, высшаго откровенія удостоился только одинъ слѣпорожденный; всѣ остальные іудеи оказались на другой сторонѣ, — на сторонѣ начальниковъ и фарисеевъ. Тогда Господь Иисусъ, объясняя значеніе совершеннаго чуда, а равно и вообще пребыванія Своего въ Іерусалимѣ, сказалъ: „на судъ пришелъ Я въ міръ сей, чтобы невидящіе видѣли, а видящіе стали слѣпы“. Услышавъ это, нѣкоторые изъ фарисеевъ, бывшихъ съ Нимъ, сказали Ему: неужели и мы слѣпы? Иисусъ сказалъ имъ: „если бы вы были слѣпы (т.-е. считали себя слѣпыми), то не имѣли бы на себѣ грѣха; но какъ вы говорите, что видите, то грѣхъ остается на васъ“.

Затѣмъ Господь Иисусъ Христосъ сказалъ имъ притчу о пастырѣ и единомъ стадѣ. Онъ называлъ Себя добрымъ пастыремъ, полагающимъ жизнь Свою за овецъ, чтобы даровать имъ вѣчную жизнь, и собирающимъ всѣхъ людей въ единое стадо Отца небеснаго, а фарисеевъ и начальниковъ наемниками и ворами, всѣхъ же іудеевъ овцами не Его стада. Эта притча привела іудеевъ въ бѣшенство и они говорили: „Онъ одержимъ бѣсомъ и безумствуетъ; чтѣ слушаете Его?“ Но въ глубинѣ ихъ собственной совѣсти не умолкалъ вопросъ: можетъ ли бѣсъ отверзать очи слѣпымъ?

Эта бесѣда Господа Иисуса съ іудеями продолжалась на праздникѣ обновленія. Праздникъ этотъ былъ установленъ

Иудой Маккавеемъ въ память очищенія храма отъ оскверненія его Антиохомъ Епифаномъ. Это былъ праздникъ, въ теченіе котораго особенно оживали національныя мечтанія іудеевъ, оживавшихъ въ лицѣ Мессіи національнаго героя, подобнаго Іудѣ. Онъ совершался черезъ два мѣсяца послѣ праздника купчей. Но евангелистъ Іоаннъ тѣсно связываетъ событія евангельской исторіи, совершившіяся на томъ и другомъ праздникѣ, и мы не имѣемъ права разрывать ихъ, хотя и не знаемъ, чѣмъ наполнить этотъ промежутокъ. Или Господь Іисусъ Христосъ въ теченіе времени отъ одного праздника до другого скрывался гдѣ-нибудь, или же за все это время продолжались Его бесѣды съ іудеями. Какъ бы то ни было, во время зимняго праздника обновленія Іисусъ ходилъ въ храмъ, въ притворѣ Соломоновомъ. Тутъ іудеи обступили Его, и говорили Ему: „долго ли Тебѣ держать насъ въ недоумѣніи? Если Ты Христосъ, скажи намъ прямо“. Самый вопросъ показываетъ, что іудеи видѣли въ Іисусѣ Христа, но такого Христа, какимъ былъ Іисусъ, они не могли принять: они видя не видѣли. Іисусъ отвѣчалъ имъ: „вы не изъ овецъ Моихъ. Только Моимъ овцамъ Я даю жизнь вѣчную, потому что Я и Отецъ одно“. Тутъ опять іудеи схватили камень, чтобы побить Его уже за то, что Онъ объявилъ Себя Сыномъ Божиимъ. Въ высшей стѣпени знаменательно, что Господь Іисусъ истину Своего богосыновства сопоставилъ съ истиною богосыновства каждаго человѣка. Онъ отвѣчалъ іудеямъ: „не написано ли въ законѣ: Я сказалъ: вы боги (Псал. LXXXI, 6)? 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?“ И прежде іудеи искали убить Господа Іисуса за то, что Онъ Отцомъ Своимъ называлъ Бога (Іоан. V, 18). Но тогда богосыновнее самооткровеніе Господа Іисуса Христа было для нихъ исключительно богохульствомъ; теперь же тѣмъ, что истина богосыновства Господа Іисуса была сопоставлена съ богосыновствомъ іудеевъ, они были поставлены въ необходимость рѣшать вопросъ о богосыновствѣ Христа въ связи съ своимъ собственнымъ богосыновнимъ призваніемъ. Теперь истина богосыновства Іисуса представлялась имъ яснѣе, чѣмъ когда-либо прежде; теперь для нихъ отрицать эту истину значило

самимъ отказаться отъ неба. И что же? Они опять искали схватить Его; но Онъ уклонился отъ рукъ ихъ¹⁾. Теперь Онъ совсѣмъ оставилъ Иерусалимъ, чтобы возвратиться сюда уже на распятіе.

Онъ оставилъ теперь Иерусалимъ потому, что въ іудеяхъ окрѣпло желаніе убить Его, какъ Сына Божія. Чтобы созрѣло въ нихъ это желаніе — такова была цѣль Его пребыванія въ Иерусалимѣ. Онъ ослѣпилъ ихъ до такой степени, что они стали готовы на безумное рѣшеніе убить Сына Божія. До того времени іудеи неоднократно хотѣли взять Его и предать смерти, но Онъ уклонялся отъ рукъ ихъ, потому что еще не пришелъ часъ Его, и снова бесѣдовалъ съ ними. „Не пришелъ часъ Его“ — это значитъ, что еще не окрѣпло въ іудеяхъ желаніе распять Его именно какъ Сына Божія. Его страданія были спасительными для чловѣка единственно потому, что это были страданія Сына Божія. Распятый врагами, какъ Сынъ Божій, Онъ, какъ Сынъ Божій, вселился въ сердца вѣрующихъ, породилъ въ нихъ богосыновнее настроеніе. И вотъ, какъ только іудеи рѣшили убить Его за то, что Онъ назвалъ Себя Сыномъ Божіимъ, Онъ оставилъ іерусалимлянъ, какъ уже подготовленныхъ къ тому, чтобы распять Его. Нужно было еще немного сдѣлать Ему, чтобы это ихъ рѣшеніе достигло въ нихъ полной ясности: это было сдѣлано Имъ въ тѣ немногіе дни, на которые Онъ въ послѣдній разъ пришелъ въ Иерусалимъ для смертныхъ страданій.

1) *Ἐξῆλθεν ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν* — вывелъ отъ рукъ ихъ — выраженіе весьма сильное; оно можетъ быть передано такъ: ускользнулъ изъ ихъ рукъ, подобно тѣни, или водѣ, которую сжимаютъ въ рукѣ.

М. Тартевъ

(Продолженіе будетъ).

Изобразительныя искусства и святые отцы Церкви IV вѣка*).

Что св. отцы, вслѣдствіе природныхъ своихъ влеченій къ изящному, должны были относиться положительно если не ко всѣмъ, то хотя къ нѣкоторымъ видамъ изобразительнаго искусства, это мнѣніе свое мы можемъ подтвердить данными, относящимися къ тому или другому роду искусства и даже ко всякой вообще художественной дѣятельности. *Двое* изъ св. отцевъ IV в. ¹⁾ оставили въ своихъ твореніяхъ выраженія объ искусствѣ, можно сказать, принципиальнаго характера. Такъ св. Василій Великій различаетъ вообще три рода искусствъ: „необходимыя для жизни“, „пустыя“ и „служащія къ украшенію“. Первые — это, въ сущности, по-нашему, ремесла (которыя на высшей своей ступени дѣйствительно, впрочемъ, стремятся перейти въ область изящнаго) ²⁾. Вторыя — это тѣ искусства, дѣйствіе которыхъ — забава или увеселеніе — слишкомъ мимолетно. Таковы, по мнѣнію Василя Великаго, „искусства играть на гусляхъ или свирѣли, или плясать“, въ которыхъ *вмѣстѣ съ окончаніемъ дѣйствія исчезаетъ и самое произведеніе* ³⁾. То обстоя-

*) Окончаніе, см. 9-ю книгу.

¹⁾ А то и трое, пожалуй, если подразумѣвать скульптурное искусство въ слѣдующихъ словахъ Іоанна Златоуста, придающаго довольно одобрителный зпитетъ занятіямъ ваятеля: „Когда бы земледѣлецъ или ваятель... вздумалъ оставить свое ремесло и *честныя занятія* и употреблять столь многіе годы на изученіе того, въ чемъ состоитъ честное, то прежде нежели узналъ бы сіе, принужденъ бы былъ извурить себя отъ голода и погибнуть изъ за сего честнаго, не узнавъ ничего полезнаго“ (Бесѣда на еванг. Мате. I, 13).

²⁾ Таковы, напр., „домостроительное“ и „столярное искусство“ (II, 171). Изящная мебель, прекрасно устроенный домъ — произведенія, вѣдь, и ремесленника и артиста вмѣстѣ.

³⁾ II, 171.

тельство, что въ числѣ „пустыхъ“ искусствъ не упоминаются у него ни скульптура ни живопись, которыя и не подходятъ подъ данное опредѣленіе, ибо въ нихъ, какъ и въ искусствахъ необходимыхъ для жизни, *конецъ* (т.-е. произведеніе) *всегда предъ глазами*“¹⁾, показываетъ ясно, что, по убѣжденію этого писателя, изобразительныя искусства должны, очевидно, входить въ третій разрядъ — не необходимыхъ для жизни, но и не суетныхъ, — иначе такихъ, которыя имѣютъ право на существованіе и порицанія не заслуживаютъ. Что такой разрядъ, въ его глазахъ, существуетъ и *долженъ* существовать, объ этомъ свидѣтельствуетъ еще слѣдующее. Одинъ благочестивый правитель области устроилъ храмъ и страннопріимницу. Восхваляя его за это, Василиій Великій говоритъ между прочимъ: „за симъ неотъемлемо *должны слѣдовать и искусства* какъ необходимыя для жизни, такъ и *изобрѣтенныя для приличнаго препровожденія* оной“²⁾. Въ другомъ мѣстѣ этотъ святой отецъ высказываетъ весьма высокое мнѣніе объ искусствахъ, выражая удивленіе, какимъ образомъ человѣкъ, изобрѣвшій ихъ (вмѣстѣ съ науками) могъ унизиться до поклоненія идоламъ. „Кто позналъ все земное, силы растений, корней, плодовъ, не убоился моря, изучилъ сестество воздуха, происхожденіе вѣтровъ, положеніе звѣздъ, ихъ движеніе, разстоянія, времена соединеній, устройство, примѣчаемое на землѣ, общество, законы, ратное дѣло, *искусства* необходимыя для жизни и *служащія къ украшенію и на показъ*, тотъ повергся передъ идоломъ, какъ будто требуетъ отъ него спасенія — одушевленный отъ бездушнаго, *разумный* отъ безчувственнаго!“³⁾ Эти слова очень ярко свидѣтельствуютъ, что *искусства... служащія къ украшенію и на показъ*⁴⁾, т.-е. назначенныя для удовлетворенія эстетическихъ потребностей, каковыми и являются скульптура и живопись), Василиій Великій считаетъ признакомъ „разумности“ и вообще высокаго достоинства природы человѣческой. Въ такомъ же точно смыслѣ, только развѣ съ меньшею отчетливостію, высказывается объ искусствахъ и Григорій

1) II, 171.

2) VI, 204.

3) II, 91.

4) Не то же ли это, что „изобрѣтенныя для приличнаго препровожденія“ жизни?

Нисскій. Онъ идетъ даже дальше Василія Великаго въ томъ отношеніи, что, несомнѣнно, любитъ и музыку, о которой тотъ позволилъ себѣ отозваться съ нѣкоторою холодностію. Это видно уже изъ того, что Григорій Нисскій охотно приводитъ различныя сравненія изъ музыкальной области¹⁾. Но особенно замѣчательно то, что въ одномъ мѣствѣ онъ прямо заявляетъ, что „музыка согласна съ нашимъ естествомъ“²⁾. Заявленіе это настолько характерно, что заставляетъ подозрѣвать подобное же отношеніе и къ другимъ искусствамъ. Вѣдь всѣ искусства такъ близки между собою по своей цѣли и источнику. А нашъ писатель какъ разъ и высказываетъ благопріятныя мысли о самомъ источникѣ всѣхъ искусствъ, именно о *примышленіи*, т.-е. творческой способности человѣческой души. „Примышленіе— говоритъ онъ,— есть драгоценнѣйшее изъ всѣхъ благъ, данное Богомъ“, ибо въ книгѣ Іова говорится, что Богъ „Самъ научилъ человѣка *искусству* и даровалъ женѣ *умѣнье* ткать и *вышивать узоры*“³⁾. Къ такимъ искусствамъ, происходящимъ, по мнѣнію автора, отъ Бога, т.-е. отъ даннаго Богомъ для примышленія ихъ ума, Григорій Нисскій относитъ, очевидно, и живопись⁴⁾, потому что на возраженіе, что человѣкомъ „примышляется“ иногда и нѣчто негодное, даетъ отвѣтъ, что это уже злоупотребленіе дарованными отъ Бога способностями, которое возможно во всякомъ искусствѣ, въ томъ числѣ и въ живописномъ⁵⁾.

У св. Ефрема Сирина и Григорія Богослова нѣтъ такихъ *принципіальныхъ* благосклонныхъ замѣтокъ объ искусствѣ вообще, какія мы видимъ у Василія Великаго и Григорія Нисскаго. Но зато въ твореніяхъ св. Ефрема мы не находимъ рѣшительно ни одного, хотя бы вскользь брошеннаго, выраженія объ искусствѣ сколько-нибудь порицательнаго ха-

1) I, 103—104; 116, 126; II, 10, 14—15, 57; VIII, 98.

2) II, 13.

3) VI, 336—337.

4) „Узоры“, вѣдь, не слишкомъ далеки отъ живописи. Вспомнимъ одежды, въ которыхъ узорами служили различныя „изображенія“.

5) Умѣющій хѣбарствами помогать больнымъ сумѣлъ бы, если бы сталъ употреблять искусство во вредъ, внести ядъ и въ здоровыхъ, а направляющій судно, при помощи кормила, къ пристани могъ бы направить его на скалы и утесы, если бы ему по злобѣ захотѣлось погубить плавающихъ. *И живописецъ при помощи одного и того же искусства пишетъ на доскѣ самый изысканный образъ, и онъ же опять даетъ изображеніе самаго гнуснаго вида*. (VI, 339).

рактера. Между тѣмъ у него были случаи, по крайней мѣрѣ — одинъ, когда онъ долженъ былъ бы, повидимому, выразить порицаніе художественной дѣятельности, если бы чувствовалъ къ ней какое-либо нерасположеніе. Мы разумѣемъ его рассказъ объ одномъ художникѣ, сдѣлавшемся монахомъ и въ монашествѣ продолжавшемъ свои прежнія занятія. „Одинъ братъ“, такъ повѣствуетъ объ этомъ св. Ефремъ, „рассказывалъ мнѣ слѣдующее: Былъ у меня дядя художникъ, золотарь, и, отрекшись отъ мірской жизни, сталъ онъ монахомъ. При старости его приходитъ къ нему одинъ мірянинъ, родомъ изъ Александріи, художествомъ *ваятель* и хочетъ быть также монахомъ. Старецъ принимаетъ его въ монастырь свой. Чрезъ нѣсколько же времени старецъ дозволилъ брату принять на себя святую схиму, и послѣ того пересталъ онъ быть послушникомъ у старца. Старецъ же далъ ему двѣ келліи въ монастырѣ своемъ. *Братъ съ жаромъ занимался день и ночь работой своей, дѣлая каменные изваянія*, потому что расходились они на мѣстѣ; и онъ, *будучи одержимъ сребролюбиемъ*, не заботился ни о чемъ другомъ, — ни о молитвѣ, ни о церковной службѣ¹⁾). Неизвѣстно, какого рода изваянія дѣлалъ этотъ монахъ-художникъ. Но каковы бы ни были эти изображенія, устроеніе ихъ было продолженіемъ прежней художественной дѣятельности ваятеля. И вотъ, для насъ очень важно, что въ рассказѣ Ефрема Сирина мы видимъ порицаніе только сребролюбія художника; но не замѣчаемъ ни тѣни осужденія собственно художественной дѣятельности. Нѣчто подобное мы усматриваемъ въ случайныхъ замѣткахъ о нѣкоторыхъ опредѣленныхъ произведеніяхъ искусства у Григорія Богослова да и у другихъ упоминаемыхъ нами писателей. Григорій Богословъ безъ порицанія говоритъ объ одномъ произведеніи, несомнѣнно, свѣтскаго искусства, притомъ совсѣмъ невозвышеннаго характера. „Одинъ *мудрый мужъ*“, такъ выражается онъ, „своимъ искусствомъ ввелъ въ обманъ тельца, изобразивъ на доскѣ красками телицу“²⁾). Въ другомъ мѣстѣ онъ довольно благосклонно отзывался объ украшеніи городовъ произведеніями скульптуры, высказывая мысль, что разрушеніе ихъ иногда *бываетъ прискорбно*³⁾).

¹⁾ II, 257.

²⁾ V, 233—234.

³⁾ Не то горько, что нѣсколько статуй будетъ сокрушено, *хотя и это*

Іоаннъ Златоустъ также считаетъ въ порядкѣ вещей, чтобы города были украшены, по крайней мѣрѣ, царскими изображениями. Это ясно изъ частыхъ упоминаній его о царскихъ портретахъ и изъ того негодованія, какое проявилъ онъ въ своихъ рѣчахъ по поводу разрушенія царскихъ статуй антиохійцами. Тотъ же Златоустъ, видимо, одобряетъ обычай дѣлать портреты такихъ уважаемыхъ лицъ, каковъ былъ Мелетій, епископъ Антиохійскій, изображенія котораго, по его словамъ, были почти у всякаго благочестиваго жителя Антиохіи¹⁾. Портретное искусство вообще пользуется особеннымъ сочувствіемъ нашихъ писателей. Григорій Богословъ, напр., съ полнымъ одобреніемъ говоритъ о скульптурномъ изображеніи Немесія, правителя каппадокійскаго, утверждая, что „городамъ доставляетъ славу и самый образъ добраго правителя, видимый потомками“²⁾. Григорій Нисскій не выражаетъ никакого неодобренія свѣтскому искусству, когда живописцы изображаютъ на картинахъ *красивыхъ* людей. Напротивъ онъ скорѣе какъ будто жалѣетъ лишь о томъ, что искусство иногда не вполне передаетъ красоту человѣческаго (женскаго) лица. Такъ онъ говоритъ (въ надгробномъ словѣ) о красотѣ императрицы Плаксиллы: „Какова была собою она? Этого нельзя и выразить словами. Самыя точныя изображенія искусства не оставили намъ вѣрнаго подобія ея; а если что и передали намъ картины или вааніе, то все очень далеко отъ истины“³⁾, и о прекрасной Макринѣ, сестрѣ Василія Великаго: „во всемъ отечествѣ, казалось, не было удивительнаго, что могло бы сравниться съ ея красотой и благонавіемъ; такъ что даже руки живописцевъ не могли передать оной красоты: но и искусство, котораго изобразительности все доступно и которое смѣло приступаетъ къ изображенію величайшихъ предметовъ, такъ что подражательно начертываетъ образъ самыхъ стихій, не могло точно передать счастливой красоты ея вида“⁴⁾.

въ другихъ случаяхъ бываетъ прискорбно“ (Слова Григорія Богослова въ виду разрушенія, которымъ грозилъ Діокесарія, за происшедшее въ ней возмущеніе, областеначальникъ Олимпій. (VI, 215).

1) Слова и бесѣды на разные случаи, I, 50.

2) V, 255—256.

3) VIII, 408.

4) VIII, 330—331.

Въ устахъ св. отца, великаго подвижника, какимъ былъ Григорій Нисскій, помимо упоминанія о живописномъ искусствѣ, очень замѣчательно самое восхваленіе женской красоты. Оно служитъ неопровержимымъ свидѣтельствомъ, что Григорій Нисскій умѣлъ соединить аскетизмъ съ влеченіемъ къ изящному, что онъ былъ эстетикомъ въ полномъ смыслѣ слова, тонкимъ цѣнителемъ красоты, вообще, во всѣхъ ея проявленіяхъ, какъ естественной, такъ и создаваемой руками художниковъ. Чтобы еще сильнѣе подчеркнуть это эстетическое настроеніе его, приведемъ въ отрывкахъ составленное имъ описаніе усадьбы нѣкоего Адельфія, которая отличалась красотой зданій и въ которой были произведенія и живописнаго искусства. Григорій Нисскій, побывавъ здѣсь въ отсутствіе Адельфія и восхитившись видѣннымъ, вздумалъ послать ему письмо, въ которомъ передаетъ свои впечатлѣнія. Сдѣлавъ прелестное описаніе мѣстности, обличающее въ немъ глубокое чувство красотъ природы¹⁾, онъ пишетъ Адельфію о произведеніяхъ искусствъ: „Издали, какъ бы пламя какое отъ великаго костра, *засіяла предъ нами красота зданій*. По лѣвую руку на нашемъ пути виденъ молитвенный домъ, построенный въ честь мучениковъ; правда, постройка его еще не доведена до конца; онъ не имѣетъ еще крыши, но при всемъ томъ онъ *блистателенъ*. По прямому же пути идутъ *красивыя* зданія; каждое изъ нихъ представляетъ что-либо *особенное, придуманное для удовольствія*: выдающіяся башни постройки для пиршествъ, широкіе и высокіе ряды деревьевъ, предъ дверями увѣнчивающіе входъ“... „Во всѣхъ садахъ, *сверхъ красоты*, являлось и обиліе каждаго рода деревьевъ, распорядокъ въ ихъ насажденіи и *стройная живописность*. Ибо поистинѣ это *дивное зрѣлище больше произведеніе живописца, чѣмъ земледѣльца*“²⁾... „Потомъ привели меня къ нѣкому дому, назначенному какъ бы для отдохновенія: ибо крыльцо заставляло думать о домѣ, но переступивши порогъ, мы очутились не въ домѣ, а въ галлерей; галлерей же эта

1) VIII, 516.

2) Обращаемъ вниманіе читателя на эти послѣднія слова, выражающія лучшую похвалу, какую могъ придумать благочестивый писатель для возвеличенія того предмета, о которомъ пишетъ. Сейчасъ мы увидимъ, что онъ восхищается и дѣйствительною живописью, наравнѣ съ естественными красотою мѣстности и съ изящными произведеніями архитектуры.

стояла на возвышеніи, весьма высоко поднимаясь надъ глубокимъ прудомъ: вода ударяла въ фундаментъ, поддерживавшій галерею, которая служила какъ бы преддверіемъ *внутренней роскоши*. Ибо по правую руку галерея закончилась *домомъ* съ высокою кровлею, отовсюду, освѣщеннымъ солнечными лучами, *расцвѣченнымъ различными живописными изображеніями, такъ что мы, будучи на этомъ мѣстѣ позабыли то, что видѣли прежде*“... Выразивъ такое восхищеніе передъ украшеннымъ живописью домомъ¹⁾, восхищеніе, заставившее его почти позабыть все предыдущее, и сказавъ еще нѣсколько о красотѣ помѣстья Адельфіева, св. Григорій такъ, наконецъ, заключаетъ письмо: „Когда насытившись, я намѣревался отойти ко сну, то, поставивъ около себя писца, какъ бы какія *резьбы*, написалъ тебѣ это письмо. Но желалъ бы я не на бумагѣ и при помощи чернилъ, а собственнымъ моимъ голосомъ и языкомъ подробно рассказать тебѣ самому и любящимъ тебя о всемъ, что я видѣлъ у тебя *прекраснаго*“²⁾.

Дальше этого восторженнаго описанія красоты естественной и искусственной трудно итти кому бы то ни было въ выраженіи своихъ эстетическихъ склонностей. Мы видимъ, что Григорій Нисскій восхищается здѣсь прямо *роскошью* жилища Адельфіева, выражающеюся, въ частности, въ прекрасной живописи, украшавшей домъ. Онъ является, такимъ образомъ, поклонникомъ искусства въ самомъ широкомъ смыслѣ слова, искусства, очевидно, свѣтскаго, украшавшаго частное жилище богатаго христіанина. Онъ считалъ Адельфія благочестивымъ, видѣлъ, вѣроятно, что искусство и роскошь не мѣшаютъ ему помнить о христіанскихъ обязанностяхъ по отношенію къ бѣднымъ, и потому произведенія искусства въ домѣ этого христіанина, не возмущаютъ, а восхищаютъ его. Не должны ли мы предполагать подобное же отношеніе къ „частному“ (если можно такъ выразиться) свѣтскому искусству — въ домахъ богатыхъ христіанъ — и у Григорія Богослова? Не относится ли онъ, если не покровительственно, то благодушно къ увлеченію искусствомъ, замѣчавшемуся у такихъ христіанъ, которые

¹⁾ *Домъ привлекалъ къ себѣ; говорится далѣе.*

²⁾ VIII, 517—521.

оставались все же благочестивыми и не забывали о бѣднякахъ? Въ настроеніи Григорія Богослова очень много сходнаго съ настроенностію Григорія Нисскаго. Во всякомъ случаѣ о немъ, Василии Великомъ и Ефремѣ Сиринѣ должно сказать, что они, видимо, отнюдь не были гонителями, по крайней мѣрѣ, „общественнаго“ свѣтскаго искусства, т.-е. такого, которое украшало общественныя зданія и города. Не высказываетъ, какъ мы видѣли, прямо какого-либо порицанія подобному искусству и св. Іоаннъ Златоустъ. Но объ этомъ писателѣ намъ необходимо сдѣлать оговорку, которая объяснитъ, почему, говоря объ отношеніяхъ къ свѣтскимъ художественнымъ произведеніямъ, мы ставимъ его здѣсь не въ началѣ, а въ концѣ ряда писателей, о которыхъ у насъ идетъ рѣчь.

Въ отношеніяхъ св. Іоанна Златоуста къ изобразительнымъ искусствамъ мы замѣчаемъ нѣкоторую двойственность, почти противорѣчіе, которое представляетъ значительное препятствіе для произнесенія рѣшительнаго и совершенно точнаго сужденія о немъ. Съ одной стороны — безспорный фактъ, что онъ обнаруживаетъ въ своихъ твореніяхъ вообще чрезвычайно живой интересъ къ художественной дѣятельности, степени котораго едва ли не превосходитъ остальныхъ писателей. Но, съ другой стороны, именно у него-то мы и находимъ самыя рѣзкія нападки на склонность богатыхъ христіанъ украшать свои дома картинами и статуями, самыя сильныя и многократныя обличенія всякаго рода, какъ онъ выражается, „безполезныхъ украшеній“. Немаловажно то, что, — въ отличіе отъ другихъ обличителей роскоши, осуждавшихъ собственно соединяющееся съ нею жестокосердіе по отношенію къ бѣднякамъ, — Іоаннъ Златоустъ въ своихъ обличеніяхъ чаще задаетъ какъ будто принципиальнаго характера *вопросъ о пользѣ* художественныхъ произведеній, украшавшихъ дома богатыхъ людей¹⁾. Этимъ вопросомъ устанавливается, очевидно, вполне утилитарная точка зрѣнія на произведенія искусства. На ней, въ сущности, стоитъ

¹⁾ См. начало очерка. Срв. также „похвальное слово всѣмъ святымъ мученикамъ“, гдѣ онъ говоритъ: „Какъ желающіе украсить свои дома расписываютъ ихъ со всѣхъ сторонъ разноцвѣтною живописью; такъ и мы на стѣнахъ души нашей изобразимъ казни мучениковъ. Та живопись *безполезна*, а эта живопись *приноситъ пользу*“ („Слова и бесѣды на разные случаи“ I, 12).

Златоустъ и тогда, когда съ удовольствіемъ, какъ мы замѣтили уже, упоминають о „*святомъ образѣ*“ Мелетія, назначенномъ для *утѣшенія* въ разлукѣ съ этимъ пастыремъ¹⁾. Ту же тенденцію усматриваемъ мы и въ томъ случаѣ, когда читаемъ въ одной бесѣдѣ: „*Напиши на стѣнѣ* дома твоего... *летающій серпъ* тотъ“, символъ грядущаго за грѣхи наказанія (Зах. 5, 1 по слав.)²⁾, или въ другой: „*эту притчу* (о богачѣ и Лазарѣ) *напишите* и богатые и бѣдные; богатые на стѣнахъ домовъ вашихъ, а бѣдные на стѣнахъ души... *И будетъ она училищемъ и источникомъ всякаю лобомудрія*“³⁾. Все показываетъ, что практически-моральныя и религіозныя стремленія у Іоанна Златоуста были такъ сильны, что не находились въ такомъ равновѣсіи съ влеченіями эстетическими, какое мы видимъ у Григорія Нисскаго, но въ значительной степени, повидимому, ограничивали и подавляли ихъ. Поэтому мы можемъ предполагать, что, при всемъ своемъ внутреннемъ влеченіи къ искусству, Іоаннъ Златоустъ могъ удовлетворяться единственно такими художественными произведеніями, которыя отвѣчали запросамъ души — не только или, пожалуй, даже не столько эстетическимъ, сколько религіозно-нравственнымъ, которыя были поучительны и назидательны, слѣдовательно *полезны* въ духовномъ смыслѣ. Таковыми, конечно, должны были быть, въ его глазахъ, преимущественно, если не исключительно, всѣ изображенія *религіознаго характера*⁴⁾.

1) „Многіе начертывали этотъ *святой образъ* и на чашечкахъ перстней и на печатяхъ и на чашахъ и на стѣнахъ брачныхъ чертоговъ и вездѣ, чтобы не только слышать святое имя его, но и вездѣ видѣть тѣлесный образъ его и такимъ образомъ имѣть двойное *утѣшеніе* въ разлукѣ съ нимъ“ (Слова и бесѣды на разные случаи I, 49). Такой же взглядъ на портреты высказываетъ не обнаруживающій эстетическия склонностей и вообще равнодушный къ искусству Аванасій Александрійскій, говоря въ одномъ мѣстѣ (почти единственномъ упоминаніи объ искусствѣ), что портреты дѣтей дѣлаются для того, чтобы родители могли, „*видя напоминаемое картиной, утѣшиться*“ въ несуществованіи умершихъ лицъ. (Твор. Аванасія Александрійскаго въ русскомъ переводѣ. 1851 г. Москва, ч. I, 21).

2) Бесѣда къ антиохійскому народу, I, 397.

3) Бесѣда къ антиох. I, 116.

4) Что Іоаннъ Златоустъ долженъ былъ *вполнѣ благосклонно* относиться, по крайней мѣрѣ, къ религіознымъ изображеніямъ, это настолько ясно вытекаетъ изъ всего сказаннаго нами о необычайно живомъ интересѣ, проявленномъ имъ, по отношенію къ искусству, что мы считаемъ излишнимъ приводить въ текстѣ

Само собою понятпо, что не одинъ однако Іоаннъ Златоустъ, но и другіе святые отцы, какъ бы ни сильны были у нихъ чисто эстетическія влеченія и склонности, изображеніямъ религіознымъ должны были, конечно, отдавать предпочтеніе предъ всякими иными произведеніями изобразительныхъ искусствъ. И въ наше время, вѣдь, набожный человѣкъ наибольшее наслажденіе получаетъ въ созерцаніи *священной живописи*, возбуждающей въ немъ много благочестивыхъ думъ и чувствъ. Любуется онъ, конечно, и произведеніями свѣтскаго искусства. Но и между ними онъ предпочитаетъ произведенія болѣе серьезнаго характера, которыя, доставляя пріятныя впечатлѣнія, въ то же время и поучаютъ своимъ содержаніемъ, внушаютъ какую либо важную мысль. То же самое, очевидно, и даже въ болѣе сильной степени должно было быть и въ ту эпоху, когда у христіанъ еще только начинало расцвѣтать собственное искусство и когда религіозно-нравственныя требованія предъявлялись еще все же съ болѣею строгостью, чѣмъ въ наши дни. Не удивительно, поэтому, что святые отцы, обращая свое вниманіе на поучительное значеніе живописи, съ особеннымъ удовольствіемъ говорятъ объ изображеніяхъ, производящихъ глубокое нравственное воздѣйствіе на душу зрителя, имѣющихъ высокій религіозно-нравственный смыслъ.

Такъ св. Григорій Богословъ съ увлеченіемъ (въ стихотворной формѣ) рассказываетъ намъ о необыкновенно сильномъ и благотворномъ впечатлѣніи, произведенномъ на одну развратную женщину изображеніемъ Полемона, праведнаго человѣка, въ молодости предававшагося постыднымъ удовольствіямъ, но потомъ прославившагося своею святостію. „Одинъ невоздержный юноша“, говоритъ онъ, „приглашалъ къ себѣ

слова его объ одной картинѣ религіознаго характера изъ проповѣди „о томъ, что одинъ Законодатель Ветхаго и Новаго Завѣта“, подлинность которой подвергается сомнѣнію. Но если правы тѣ, которые считаютъ эту бесѣду принадлежащею Златоусту (или, по крайней мѣрѣ, написанною *въ стѣхъ Златоуста*, какъ свидѣтельствуютъ нѣкоторыя выраженія, указывающія на времена императора Валента, современнаго Златоусту), то слова, эти дѣйствительно замѣчательны. Вотъ они: „Я полюбилъ и залитую воскомъ картинку, полную благочестія, потому что я видѣлъ на иконѣ ангела, поражающаго полчища варваровъ, я видѣлъ поправными племена варварскія, и Давида справедливо говорящимъ: „Господи, во градѣ Твоемъ образъ ихъ уничтожили“ (Псал. 72, 20). Ioannis Ghrisostomi opera, ed. Savillii, t. VI, pag. 640.

свою пріятельницу. Она, какъ разсказываютъ, подошла уже къ дверямъ; но на дверяхъ изображенъ былъ Полемонъ, и его образъ имѣлъ такой почтенный видъ, что развратница, увидѣвъ его, тотчасъ ушла назадъ, пораженная симъ видѣніемъ и устыдившись написаннаго, какъ бы живого¹⁾. Св. Ефремъ Сиринъ передаетъ о чрезвычайно трогательномъ душевномъ состояніи, какое испытывалъ онъ самъ всякій разъ, когда смотрѣлъ на картину, изображавшую принесеніе Исаака въ жертву Авраамомъ. „Сколько разъ ни смотрѣлъ я на изображеніе сего отрока, никогда не могъ пройти безъ слезъ; искусство, дѣйствуя на зрѣніе, производило во мнѣ ясное впечатлѣніе сего событія. Близъ жертвенника лежитъ Исаакъ съ загнутыми назадъ руками; Авраамъ сзади попираетъ его ногу; потомъ одной рукой отведя къ себѣ волосы сына, наклоняется къ нему и смотритъ въ лицо Исааку, который жалобно устремляетъ на него взоръ и ожидаетъ удара. Правая рука у Авраама вооружена ножомъ и заносится на закланіе; отецъ уже касается тѣла; остріе ножа уже у гортани; остается вонзить ножъ въ ея внутренность. И въ это время слышится голосъ, которымъ стремленіе руки удержано и дѣло воспрещено²⁾. Такъ же точно, почти въ буквально сходныхъ выраженіяхъ, разсказываетъ объ этой картинѣ и о внушаемомъ ею настроеніи Григорій Нисскій. „Нерѣдко видалъ я живописное изображеніе этого страданія и никогда не проходилъ безъ слезъ мимо сего зрѣлища: такъ живо эту исторію представляетъ взору искусство. Исаакъ лежитъ предъ отцомъ у самаго жертвенника, припавъ на колѣно и съ руками загнутыми назадъ; отецъ же, ставъ позади отрока и, лѣвой рукой отведя къ себѣ волосы сына, наклоняется къ лицу, смотрящему на него жалостно, а правую руку, ножомъ вооруженную, направляетъ, чтобы заклать сына, и остріе ножа касается уже тѣла; тогда приходитъ свыше голосъ, останавливающій дѣло³⁾).

¹⁾ V, 147.

²⁾ III, 142—143.

³⁾ IV, 393. Василій Великій о такомъ умиленномъ душевномъ состояніи, при созерцаніи картинъ, о какомъ свидѣтельствуютъ Григорій Нисскій и Ефремъ Сиринъ, прямо не говоритъ. Но о симпатіяхъ его къ религиозной живописи безопибочно можно заключать на основаніи слова въ день мученика Варлаама, гдѣ, разсказавъ о подвигахъ мученика и оставшись недоволенъ своимъ разска-

Основное впечатлѣніе, какое производятъ на насъ приведенныя выраженія свв. отцовъ объ изображеніяхъ религіознаго характера, прежде всего, безспорно, то, что святые отцы были, очевидно, горячими поклонниками прекрасной и высокой религіозной живописи. Мы видимъ, что они подробно передаютъ содержаніе картинъ, свидѣтельствуя тѣмъ, что очень внимательно всматривались въ нихъ, и даже прямо говорятъ, что вообще часто любовались ими (*„нерпдко видалъ я“... „сколько разъ ни смотрѣлъ я на изображение сего отрока“*...). Но самое главное, что можно вывести изъ этихъ разсказовъ, это — опредѣленіе того душевнаго состоянія, какое вызывается подобными картинами. Онѣ приводятъ зрителя (самихъ нашихъ писателей) въ необыкновенное волненіе, выражающееся слезами и внезапнымъ отказомъ отъ задуманныхъ дурныхъ поступковъ, какъ это было съ развратною женщиною, о которой говоритъ Григорій Богословъ. Выходитъ, что картины религіознаго характера производятъ глубокое нравственное вліяніе на душу зрителя. Онѣ показываютъ, чего не должно дѣлать, и вызываютъ умиленіе передъ тѣмъ, чему должно подражать. Онѣ учатъ человѣка — точно такъ же, какъ учитъ проповѣдникъ, и даже дѣлаютъ это съ большею силой, чѣмъ словесное изображеніе того, что можетъ быть сюжетомъ картины. Картина производитъ болѣе сильное впечатлѣніе, чѣмъ слово. Вотъ почему свв. отцы и любили приводить сравненія изъ области искусства. Они, очевидно, высоко цѣнили это свойство скульптуры и живописи — дѣлать наглядною отвлеченную

зомъ, онъ проситъ какихъ-то древнихъ „учителей“ (*τῶν διδασκάλων*), „славныхъ живописателей“ (*ζωγράφοι*, *pictores*, подъ которыми въ актахъ VII собора разумѣются, по видимому, даже прямо „живописцы“), чтобы они живѣе представили картину этихъ подвиговъ: „Востаньте теперь передо мною вы, славные живописатели подвижническихъ заслугъ! Добавьте своимъ искусствомъ это неполное изображеніе военачальника! Цвѣтами вашей мудрости освѣтите неясно представленнаго мною вѣднѣноса! Пусть буду побѣжденъ вашимъ живописаніемъ доблестныхъ дѣлъ мученика; радъ буду признать надъ собою и нынѣ побѣду вашей крѣпости. *Посмотрю на эту точнѣе изображенную вами борьбу руки съ огнемъ. Посмотрю на этого борца живѣе (φαιρότερον) изображеннаго на вашей картинѣ. Да плачутъ демоны и нынѣ поражаемые у васъ доблестями мученика! Опять да будетъ показана имъ палящая и побѣждающая рука! Да будетъ изображенъ на картинѣ (ἐυγράφεῶν τῶ πίνακι) и подвигоположникъ въ борьбахъ, Христосъ!“* (Вас. Вел. IV, 257).

мысль и производить сильное нравственное воздѣйствіе на душу зрителя, если въ наученіи своихъ слушателей истинамъ вѣры и нравственности прибѣгали къ подобіямъ статуи и картинъ¹⁾. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ святые отцы и прямо выражали свое сознаніе важности учительнаго значенія живописи. Они говорятъ, напримѣръ, совершенно ясно: „Живописецъ больше учитъ своими картинами“²⁾ „Живопись молча умѣетъ говорить на стѣнахъ и доставляетъ величайшую пользу“³⁾. „Что повѣствовательное слово передаетъ чрезъ слухъ, то живопись показываетъ молча чрезъ подражаніе“⁴⁾. „Доблести, оказанныя въ браняхъ, нерѣдко изображали исторіописатели и живописцы,

1) Въ самомъ дѣлѣ о чемъ другомъ, какъ не объ этомъ важномъ свойствѣ — нагляднаго ученія, присущемъ скульптурному и живописному искусству, свидѣтельствуютъ, напримѣръ, такія выраженія Ефрема Сирина и Василія Великаго: „Исторію о содомлянахъ, подобно нѣкоторой страшной картинѣ, сотворившій насъ Богъ предложилъ совѣсти каждого изъ насъ, чтобы, смотря на сей предметъ, уклонялись мы отъ подобныхъ дѣлъ“... „Ты напрягай око ума своего, всматривайся въ подобныя изображенія, чтобы страхомъ подавить въ себѣ гнусныя страсти и чтобы чаяніе гнѣва устудило разжигающее насъ славостлюбіе“ (Ефр. Сир. II, 378). „Будемъ такъ же, какъ на картинѣ, сохранять въ себѣ памятованіе о томъ, какъ египтянка старалась привлечь къ себѣ Іосифа; боголюбивый же Іосифъ оставилъ одежду свою и бѣжалъ отъ преступленія. И еще, какъ на картинѣ, будемъ разсматривать, какъ старцы въ Вавилонѣ принуждали блаженную Сусанну къ студоудвѣнью и какъ она низложила ихъ силою благочестиваго и мужественнаго разсудка... Такъ и мы будемъ подвизаться“ (Ефр. Сир. II, 379). „Житія блаженныхъ мужей, представленныя въ письменахъ, подобно кажимъ-то одушевленнымъ картинамъ жизни по Богу, предлагаются намъ для подражанія добрымъ дѣламъ“ (Вас. В. VI, 9—10). „Жизнь свою Спаситель представилъ въ образецъ и начертаніе добродѣтели всѣмъ хотящимъ жить благочестиво, чтобы и прочіе, взирая на сіи черты, ни въ чемъ не уклонялись отъ Первообраза отступленіемъ въ подражаніи“ (Вас. В. V, 366). „Всякое дѣйствіе, возлюбленный, и всякое слово Спасителя нашего Иисуса Христа есть правило благочестія и добродѣтели. Для того и воплотился Онъ, какъ бы на иконѣ изображая благочестіе и добродѣтель, чтобы каждый и каждая, взирая на Него, по возможности подражали Первообразу“ (Вас. В. V, 345). Оставимъ „великую картину (подвиговъ мученическихъ) къ созерцанію всѣмъ грядущимъ родамъ, да и они узнаютъ прекрасное терпѣніе и весьма великую твердость побѣдоносныхъ мучениковъ“ (Ефр. Сир. IV, 246). „Выставляю предъ вами знамя, ставлю предъ вами зеркало и въ немъ изображеніе, чтобы вы непрестанно взирали на него и старались уподобляться ему“ (Ефр. Сир. VII, 202).

2) Григорій Богословъ, V, 200.

3) Григорій Нисскій, VIII, 201.

4) Василій Великій, IV, 244.

одни, украшая ихъ словами, а другіе, *начертывая на картинахъ*; а симъ тѣ и другіе многихъ *возбуждали къ мужеству*¹⁾. „Люди по мірскому понятію доблестные въ бра-няхъ берутъ *картины*, на стѣнахъ и доскахъ изображая исторію военныхъ дѣлъ: какъ одни натягиваютъ луки, другіе наносятъ раны, иные бѣгутъ, иные нападаютъ, иные же, употребивъ въ дѣло мечъ, пожинаяютъ противниковъ, какъ колосья, — и все сіе придумываютъ, *чтобы возбудить соревнованіе въ потомкахъ и сохранить память объ отличившихся въ воинскихъ подвигахъ*“²⁾.

Но какъ ни ясно говорятъ свв. отцы о нравоучительномъ значеніи живописи, какъ ни высоко цѣнятъ свойство ея — возбуждать соревнованіе изображаемымъ ею подвигамъ выдающихся лицъ, не слѣдуетъ однако думать, что именно эта только черта живописнаго искусства и привлекала симпатіи нашихъ писателей, что ими руководили только нравственные, а не эстетическіе мотивы въ положительномъ отношеніи къ возвышеннымъ произведеніямъ религіозной живописи. Такое заключеніе совершенно противорѣчило бы собранному нами матеріалу, свидѣтельствующему о присутствіи имъ эстетическихъ склонностей³⁾. Впрочемъ и приведенные теперь рассказы о впечатлѣніи, какое производили картины на Григорія Нисскаго и Ефрема Сирина, въ сущности нельзя толковать въ узкомъ смыслѣ исключительно одной нравоучительной тенденціи. Это впечатлѣніе, въ дѣйствительности, есть тоже эстетическое, или, скажемъ для отличія, — „художественное“ — въ широкомъ смыслѣ слова. Дѣло въ томъ, что эстетическая эмоція можетъ быть понимаема двояко: какъ пріятныя зрительныя (или слуховыя) ощущенія и какъ *вообще нѣкоторое повъшеніе духовной жизни, необычное волненіе, обусловливаемое возбужденіемъ живыхъ мыслей и чувствъ, которое также само по себѣ пріятно* для человѣка и которое собственно и должно составлять задачу искусства. Въ этомъ волненіи должна быть,

1) Василий Великій, IV, 274.

2) Ефремъ Сиринъ, II, 377.

3) Даже у Іоанна Златоуста, если сознательнымъ мотивомъ положительнаго отношенія къ религіознымъ изображеніямъ былъ мотивъ нравственный, то безсознательно все же влекли его къ живописи и склонности эстетическія, хотя онъ и подавлялъ ихъ въ себѣ изъ-за своихъ аскетическихъ воззрѣній.

конечно, какъ одинъ изъ составныхъ элементовъ, и черта эстетическая въ узкомъ смыслѣ — наслажденіе техникой картины, совершенствомъ изображенія, потому что если картина написана плохо, то она и не можетъ взволновать человѣка, не въ состояніи произвести то духовное дѣйствіе, которое составляетъ ея главный смыслъ. И вотъ мы видимъ, что то и другое — и духовное волненіе и самая техника живописнаго искусства — отмѣчены нашими писателями. Они говорятъ, что картины умиляли ихъ, доводили до слезъ, и въ то же время довольно ясно показываютъ, что это происходило отъ живости, отъ технического достоинства этихъ изображеній. „Образъ“, замѣчаютъ они, „имѣлъ такой почтенный видъ“, „искусство, дѣйствуя на зрѣніе, производило ясное впечатлѣніе событій“, „устыдились написаннаго, какъ бы живого“, „такъ живо эту исторію представляетъ взору искусство“¹⁾.

Кромѣ всѣхъ этихъ выразительныхъ замѣтокъ о живости

¹⁾ Еще ярче эту сторону — технику живописи, какъ условіе сильнаго дѣйствія картины на зрителя, отмѣчаетъ упомянутый уже нами въ началѣ очерка писатель Астерій Амасійскій. Мы не говоримъ о немъ въ текстѣ и этимъ выдѣляемъ нѣсколько изъ ряда остальныхъ писателей собственно потому, что относительно тѣхъ никогда не существовало подозрѣнія, что они были противниками священной живописи, о которой у насъ идетъ теперь рѣчь, а Астерія Амасійскаго иконоборцы считали безусловнымъ противникомъ употребленія иконъ. Такое мнѣніе ихъ основывалось на одномъ мѣстѣ изъ упомянутой нами бесѣды о богачѣ и Лазарѣ, гдѣ Астерій не совѣтуетъ изображать Христа и евангельскія событія на одеждахъ, какъ это любили дѣлать богачи. („Не пиши Христа, ибо достаточно Ему единого смиренномудрія воплощенія, которое Онъ добровольно воспріялъ ради насъ, но въ душѣ своей подъемля духовно безтѣлесное Слово, носи повсюду. Не на одеждахъ имѣй рааслабленнаго, но отъщизна лежачаго въ немощи. Не исторію кровоточивой постоянно напоминай (изображеніями на одеждахъ), но вдовѣ утѣсняемой окажи милость. Не на грѣшную жену, какъ на преклоняющуюся предъ Господомъ, внимательно смотри, но, сокрушаясь о своихъ прегрѣшеніяхъ, проливай чистыя слезы. Не Лазара, воздвигаемаго изъ мертвыхъ, живописуй, но благоутроуляя добрую защиту твоего воскресенія. Не слѣнца повсюду носи на одждѣ, но живого и лишеннаго зрѣнія человѣка утѣшай благодѣяніями. Не короба съ остатками изображай, но штай алчущихъ. Не водоносы, которые Онъ наполнилъ въ Канѣ Галилейской, носи на одеждахъ, но подавай пить жаждущему“ (Бесѣда на притчу о богачѣ и Лазарѣ. Брош. Сергіевъ Посадъ 1893 г., стран. 5—7). Отцы VII вселенскаго собора однако не согласились съ иконоборцами и рѣшили такъ, что эти слова, какъ и вся проповѣдь Астерія, направлены собственно противъ роскоши богачей, выражающейся въ ношеніи одеждъ, богато украшенныхъ различными рисунками, и противъ нѣкотораго лицемерія ихъ, проявляющагося въ томъ, что

исполненія или о техническомъ достоинствѣ картинъ, кромѣ соображеній относительно совершенства или техники ри-

они старались выказать свое благочестіе религіозными изображеніями на одеждахъ и въ то же время презирали бѣдныхъ, имѣющихъ нужду въ хлѣбѣ и одеждахъ (Дѣянія VII вселенскаго собора. Казань 1873 г., стран. 522—523). Такое толкованіе можно считать правильнымъ, если припомнить, что Григорій Нисскій осуждалъ изображенія на одеждахъ, какъ выраженіе роскоши, равно какъ и живопись въ домахъ по той же причинѣ, и однако ту же живопись у Адельфія не осуждаетъ, а любитъ ее, и картину, изображающую Авраама и Исаака, описываетъ съ любовію и увлеченіемъ. Во всякомъ же случаѣ для того, чтобы въ настоящее время имѣть смѣлость не соглашаться съ толкованіемъ отцовъ VII собора и признавать правильнымъ мнѣніе иконоборцевъ, безусловно необходимо отвергнуть подлинность и доказать подложность слова Астерія Амасійскаго о картинѣ, изображающей св. мученицу Евфимію, которое дважды приводится въ актахъ собора, какъ свидѣтельство положительнаго отношенія Астерія Амасійскаго къ употребленію въ церкви священныхъ изображеній. Такъ какъ подложность слова не доказана, то мы, не имѣя побужденій отвергать мнѣніе отцовъ VII собора, можемъ привести это слово, какъ очень любопытное выраженіе взгляда на религіозныя изображенія, въ которомъ при глубокомъ нравственномъ дѣйствіи картинъ отмѣчено значеніе ихъ технического достоинства, какъ условія такого дѣйствія.

Слово это (по мнѣнію Тиллемонта, не произносившееся въ церкви и написанное въ то время, когда Астерій еще не былъ епископомъ) было составлено Астеріемъ по слѣдующему поводу. Однажды онъ, послѣ чтенія сочиненій Демосфена, пошелъ прогуляться, зашелъ въ одинъ храмъ и увидѣлъ тамъ картину, произведшую на него такое сильное впечатлѣніе, что онъ послѣдшій подѣлиться имъ съ другими посредствомъ описанія этого удивительнаго произведенія живописнаго искусства. „Входя въ оный (храмъ)“, такъ говоритъ онъ въ началѣ сочиненія, „увидѣлъ я въ одномъ портикѣ картину, которой видъ поразилъ меня. Можно было подумать, что она написана Евфраноромъ или другимъ древнимъ художникомъ, которые довели искусство живописи до великаго совершенства и представляли картины свои почти одушевленными“. Это совершенство видѣнной имъ картины онъ и хочетъ изобразить въ своемъ словѣ, надѣясь приблизиться къ живописному искусству на томъ основаніи, что, „будучи воспитаннѣйшимъ музъ, и мы имѣемъ у себя краски не хуже живописныхъ“. Прежде всего онъ сообщаетъ свѣдѣнія о мученицѣ Евфиміи, которая въ началѣ IV вѣка, въ гоненіе Діоклетіана, претерпѣла страшныя мученія за то, что не хотѣла отказаться отъ исповѣданія христіанской религіи. Сообщивъ это, онъ говоритъ: „Нѣкоторый благочестивый живописецъ съ великимъ искусствомъ и весьма живо представилъ на картинѣ исторію всѣхъ ея страданій, и повѣсилъ картину сію около гроба ея, чтобы всѣ смотрѣли на оную. Картина сія представляетъ слѣдующее:

На возвышенномъ мѣстѣ, на сѣдалищѣ, подобномъ трону, сидятъ судія, и грозно и съ гнѣвомъ смотрятъ на дѣвицу. Живописное искусство и на неодушевленномъ предметѣ можетъ представлять картину гнѣва. Недалеко отъ судій стоятъ многіе воины и оруженосцы, находящіеся обыкновенно при начальствующихъ лицахъ. Около ихъ видны писцы, которые записываютъ весь ходъ судо-

сунка, какъ необходимаго условія глубокаго дѣйствія картины на зрителя, эстетическая тенденція въ положительномъ отношеніи святыхъ отцовъ къ редигозной живописи

производства. Они держатъ въ рукахъ дощечки и грифели. Одинъ писецъ, поднявши нѣсколько руку отъ дощечки, пристально смотритъ на дѣвицу и, наклонивъ нѣсколько голову къ ней, взорами своими какъ будто приказываетъ ей говорить яснѣе, опасаясь, что какихъ-нибудь словъ не услышитъ и напишетъ вѣхъ неправильно и ложно. Дѣвица стоитъ предъ судьей въ темноцвѣтной одеждѣ, и самую одежду показываетъ свою скромность. *Въ лицѣ ея видна красота*, какъ написалъ ее живописецъ, но въ душѣ ея, какъ я думаю, гораздо больше красоты добродѣтелей. Два воина ведутъ ее къ суди, изъ которыхъ одинъ идетъ передъ нею, а другой слѣдуетъ за нею и побуждаетъ ее идти. Въ положеніи ея видна вмѣстѣ и стыдливость дѣвицы и неустрашимость мученицы. Она наклонила голову свою къ землѣ, какъ бы скрывая себя отъ взоровъ мужчинъ, но вмѣстѣ стояла прямо и смѣло, нимало не показывая страха. Прежде *я свалилъ другихъ живописцевъ*, когда видѣлъ картину, изображающую известную баснословную женщину Колхидскую (т.-е. Медею, изъ желанія отомстить супругу Язону за невѣрность умертвившую своихъ дѣтей), которая, желая поразить сыновей своихъ мечомъ, выражала въ лицѣ своемъ вмѣстѣ и сожалѣніе и сильное негодованіе. Одинъ глазъ показываетъ въ ней сильный гнѣвъ, другой, напротивъ, — мать, которая нѣжно любитъ дѣтей своихъ и ужасается злодѣянія. *Удивленіе, которымъ пораженъ былъ я при видѣ сей картины, уменьшилось во мнѣ, когда я увидѣлъ послѣднюю. Съ великимъ удивленіемъ видѣлъ я въ сей картинѣ, что живописецъ гораздо лучше соединилъ между собою такія расположенія души, которыя совершенно противны другъ другу — мужскую неустрашимость и женскую стыдливость.*

Далѣе на картанѣ представляемы палачи въ легкихъ одеждахъ, почти нагіе. Они уже начали мучить дѣвицу. Одинъ изъ нихъ, взявши ея голову и наклонивши нѣсколько назадъ, привелъ лицо ея въ такое положеніе, что другой удобно могъ бить по оному. Сей послѣдній приблизился къ дѣвицѣ и выбиваетъ у ней зубы. Около палачей изображены и орудія мученій — молотъ и буравъ (орудіе для сверленія). При воспоминаніи сего я невольно проливаю слезы, и чувство сильной горести прерываетъ мое повѣствованіе. *Живописецъ такъ хорошо изобразилъ капли крови, что можно подумать, что онъ въ самомъ дѣлѣ каплетъ изъ устъ дѣвицы, и невозможно смотреть на оныя безъ слезъ.* Ещѣ далѣе видна темница, въ которой сидитъ достойная уваженія дѣвица въ темноцвѣтной одеждѣ одна, простирая руки свои къ небу, и призываетъ на помощь Бога облегчить несчастія ея. Во время молитвы являтся надъ головою ея то знаменіе, которому христіане поклоняются и которое вездѣ изображаютъ (т.-е. знаменіе креста) думаю, что оно было предзнаменованіемъ блиакой мученической смерти ея. Наконецъ, недалеко отъ сего, въ другомъ мѣстѣ картины живописецъ возжигаетъ сильный огонь, и пламя оваго изображаетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ багряными красками. Посреди огня оный составляетъ дѣвицу, которая простираетъ руки свои къ небу, но не показываетъ въ лицѣ своемъ никакой печали, а напротивъ, радуется, что переселяется въ живни безтѣлесной и блаженной. Изобразивъ сіе, живописецъ окончилъ произведеніе свое, и я оканчиваю повѣствованіе мое. Если тебѣ угодно и позволяетъ время, ты самъ

очень ярко можетъ быть доказана еще на основаніи тѣхъ мѣстъ изъ ихъ твореній, гдѣ они говорятъ о великолѣпныхъ произведеніяхъ архитектурнаго искусства, объ устройствѣ и украшеніи храмовъ въ наиболѣе богатыхъ городахъ имперіи. Изъ сочиненій, напримѣръ, Григорія Нисскаго мы узнаемъ, что онъ предполагалъ построить прекрасный, величественный храмъ, и такъ увлекся этою мыслию, что подробно изложилъ весь планъ предполагаемаго зданія и намѣтилъ всѣ, даже самыя мелкія украшенія его¹⁾. Григорій Богословъ не предполагалъ только, а и дѣйствительно построилъ великолѣпный храмъ „Анастасіи“ въ Константинополѣ, который казался ему такъ прекраснымъ, что онъ предпочиталъ его всѣмъ другимъ храмамъ²⁾. Будучи активнымъ участникомъ въ созданіи христіанскаго архитектур-

можешь посмотрѣть картину. Тогда ты ясно увидишь, соответствуетъ ли повѣствованіе намъ *совершенству картины*“.

(Дѣян. VII вселенскаго собора. Казань 1873 г., стр. 240 и далѣе 524—527. „Христ. Чтеніе“ 1827 г., ч. XXVII, 33—48.)

Окончаніе слова, какъ и его начало, а также неоднократныя выраженія въ самомъ повѣствованіи объ удивительномъ искусствѣ живописца, о необычайной живости, какъ бы одушевленности изображеннаго на картинѣ, о превосходствѣ, наконецъ, этой картинѣ надъ художественнымъ изображеніемъ баснословной женщины, которому Астерій удивлялся ранѣе, — все это ярко свидѣтельствуеетъ, что онъ пораженъ былъ художественнымъ совершенствомъ картины, и это именно совершенство и хотѣлъ передать въ своей рѣчи. Вся рѣчь его клонится къ тому, чтобы убѣдить читателя слова, какъ живо, иначе сказать, прекрасно изобразилъ живописецъ страданія мученицы. Живое изображеніе страданій вызвало слезы изъ глазъ Астерія, произвело глубокое духовное дѣйствіе. Очевидно, этого дѣйствія, по мысли писателя, не могло бы быть (въ такой силѣ и степени), если бы страданія мученицы были изображены съ меньшимъ искусствомъ, не такъ живо и близко къ дѣйствительности. Замѣчательно при этомъ, что, указавъ эту зависимость духовнаго вліянія отъ техники картины, отмѣтивъ глубокое душевное волненіе, возбуждаемое ею, авторъ не останавливается однако на поучительномъ значеніи описываемаго имъ изображенія, не говоритъ читателю, какъ благотѣльно можетъ подѣйствовать созерцаніе такихъ великихъ подвиговъ. Цѣль его слова, очевидно, — не назиданіе, не нравственный урокъ, а желаніе очаровать читателя техническими достоинствами, необычайнымъ искусствомъ, съ какимъ написана картина, желаніе произвести на него такое же сильное эстетическое впечатлѣніе, какое получилъ онъ самъ при созерцаніи этой картины.

¹⁾ VIII, 529—533.

²⁾ IV, 331. Замѣчательны сказанныя по случаю удаленія изъ столицы слова *ево* объ этомъ храмѣ, ярко характеризующія высокую степень эстетическаго настроенія святыхъ отцовъ:

наго искусства, Григорій Богословъ сильно интересовался постройкою храма, производившеюся и другими лицами. Онъ съ восторгомъ описываетъ красоту одного храма, устроеннаго его отцомъ, съ восхищеніемъ говорить объ „изыществѣ дверей“ его, о „внѣшнемъ украшеніи“, о „красотѣ четверугольныхъ камней“ и прочихъ качествахъ храма, доставляющихъ эстетическое наслажденіе зрителямъ¹⁾. Въ увлеченіи Григорій Богословъ называетъ даже описываемый храмъ такимъ *дѣломъ, о которомъ нельзя умолчать*, потому что онъ *превосходитъ красотой почти всѣ другіе храмы*²⁾. Съ подобнымъ же чувствомъ говорить о благолѣпнн и вообще украшеніяхъ храма во имя велико-

„Много изящныхъ произведеній зодчества въ царственномъ городѣ, которыми гордится онъ, но преимущественно предъ прочими можетъ похвалиться небесными храмами, храмами нѣкогда моими, а теперь для меня чуждыми, въ числѣ же другихъ и великолѣпнымъ храмомъ апостоловъ, который крестообразными стѣнами разсѣкается на 4 части. Впрочемъ, всѣ сіи храмы не возбуждаютъ во мнѣ столько сожалѣнія и скорби, сколько Анастасія — новый Виселеемъ.

„Много, правда, потерпѣлъ я напастей на морѣ и на сушѣ отъ враговъ и отъ друзей, отъ пастырей и отъ волковъ, отъ мучительной болѣзни и отъ старости, которая дѣлаетъ меня согбеннымъ, но никогда прежде сего не постигала меня такая скорбь. Не плакалъ такъ о великомъ храмѣ поработенный ассириянами народъ, когда веденъ былъ далеко отъ отечества; не плакали такъ израильяне о животѣ, который взятъ былъ иноплемениками; не рыдалъ такъ и прежде ихъ Іаковъ о похищеніи любимаго сына; не сокрушался такъ и косматый левъ объ убитыхъ ловцами дѣтицахъ, и пастухъ о потерянномъ стадѣ, и птица о невозльно поклянутомъ гнѣздѣ на гостепріимномъ деревѣ, и полянь объ оставляемомъ имъ дождѣ, какъ я донныѣ сѣтую о новоустроенномъ храмѣ, объ этомъ плодѣ моихъ трудовъ, которыми пользуется другой.

„Если когда-нибудь сердце мое забудетъ о тебѣ, Анастасія, или языкъ мой произнесетъ что-нибудь прежде твоего имени, — то да забудетъ меня Христосъ!“

¹⁾ „Сіяя изяществомъ дверей и преддверій, приглашаетъ онъ издали входящихъ, не говоря уже о *внѣшнемъ украшеніи*, о *красотѣ* четверугольныхъ камней, непримѣтно между собою соединенныхъ, изъ которыхъ одни въ основаніяхъ и надглавіяхъ, *украшающихъ* углы, мраморные, привезенные изъ далекихъ странъ, а другіе добыты здѣсь, но ничѣмъ не уступаютъ иноземнымъ. Не говорю о различныхъ видахъ и цвѣтомъ выдававшихся поясахъ отъ основанія до вершины, которая, ограничивая взоръ, подавляетъ собою зрителя. Но какъ могло бы слово въ столь короткое время изобразить произведеніе, которое потребовало большого времени, многихъ трудовъ и искусства? Или довольно будетъ сказать одно то, что когда другіе города *украшаются* многими и частными и общественными зданіями, намъ *одно сіе зданіе пріобрѣтеть славу* у многихъ! Таковъ сей храмъ! II, 142.

²⁾ Ibid.

мученика Θεодора и св. Григорій Нисскій¹⁾. Ясно, что оба писателя были чрезвычайно горячими поклонниками такъ называемаго „благолѣпія церковнаго“, что они желали, чтобы храмы производили самое пріятное эстетическое впечатлѣніе какъ съ своей внѣшней, такъ и съ внутренней стороны. Отсюда слѣдуетъ, что если бы они въ своихъ восторженныхъ описаніяхъ красоты различныхъ храмовъ упомянули, между прочимъ, и о живописи, о священ-ныхъ изображеніяхъ на стѣнахъ храма, то цѣль устроенія этихъ изображеній мы, очевидно, должно бы были предпо-лагать эстетическую (какъ одного изъ средствъ украшенія зданія), если бы даже они и не говорили объ этомъ прямо. Но они не только ясно говорятъ объ изображеніяхъ въ опи-сываемыхъ храмахъ, но и выражаются о нихъ такъ, что, видимо, подчеркиваютъ специально эстетическія качества ихъ.

Вотъ ихъ слова объ этихъ изображеніяхъ: „Надъ пре-красными столбами и крыльцами подѣмлетъ онъ (храмъ) вверхъ свои своды съ изображеніями на нихъ, не уступаю-щими самой природѣ²⁾. „Входъ будетъ изъ мраморныхъ камней, обдѣланныхъ съ приличными украшеніями. Надъ входами помѣщаются ниши съ какими-нибудь отчетливо по выступу карниза вытопленными рисунками“³⁾. Кто войдетъ въ какое-либо мѣсто, подобное сему (храму велико-мученика), гдѣ сегодня мы собрались, гдѣ совершается память праведнаго и гдѣ святые останки его, тотъ, во-пер-выхъ, утѣшитъ свою душу великолѣпіемъ того, что пред-ставляется его взору, видя сей домъ, какъ храмъ Божій, светло благоукрашенный и величіемъ постройки и благолѣ-піемъ украшеній, идъ и тръзчикъ придадеъ дереву видъ раз-личныхъ животныхъ, и каменотесъ каменные плиты довелъ до гладкости серебра, и живописецъ украсилъ искусствен-ными цвѣтами, изобразивъ на иконѣ доблестныя подвиги мученика, его твердое стояніе на судъ, мученія, зѣврооб-разныя лица мучителей, ихъ насильственныя дѣйствія, пла-менемъ горящую печь, блаженнѣйшую кончину подвижника, начертаніе челоуѣческаго образа подвижника — Христа⁴⁾.

¹⁾ VIII, 200.

²⁾ Григорій Богословъ, (II, 142.)

³⁾ Григорій Нисскій, VIII, 532.

⁴⁾ Григорій Нисскій, VIII, 200—201.

Мы видимъ изъ этихъ словъ, что святые отцы съ чрезвычайнымъ сочувствіемъ относятся къ устроению въ храмахъ не только живописныхъ изображеній, но и рѣзныхъ, то-есть приближающихся уже къ барельефамъ и скульптурѣ, что они одобряютъ даже изображенія животныхъ, которыя (если только не видѣть въ нихъ употребляемые нынѣ символы евангелистовъ, или звѣрей пророческихъ и апокалиптическихъ) едва ли могли имѣть другой смыслъ, кромѣ украшенія храма¹⁾. Украшеніемъ храма должны были служить, очевидно, и остальные изображенія (съ неупомянутыми, но, вѣроятно, въ большинствѣ религіозными сюжетами), какъ свидѣлствуютъ объ этомъ подчеркнутыя нами слова, явно говорящія о техническомъ достоинствѣ картинъ. И эта же цѣль указана словомъ „украсилъ“ и для изображеній подвиговъ великомученика Θεодора, даже какъ будто для изображенія подвигоположника — Христа. Такимъ образомъ становится безспорнымъ, что устрояемыя въ храмахъ священныя изображенія, по мнѣнію святыхъ отцовъ, должны имѣть назначеніе эстетическое.

Но возможно ли, чтобы только „украшеніе“, „пріятныя зрительныя впечатлѣнія“ были цѣлью устроения въ храмахъ священныхъ изображеній? Конечно, нѣтъ. Святые отцы, какъ показали мы выше, въ своихъ симпатіяхъ къ изобразительнымъ искусствамъ не одно лишь наслажденіе зрѣнія имѣли въ виду, но и учительное значеніе живописи. Они прекрасно понимали, что одно другимъ обусловлено и стоитъ въ такой тѣсной связи между собою, что нельзя раздѣлять этихъ двухъ сторонъ какъ въ живописи вообще, такъ, въ частности, и въ священныхъ изображеніяхъ. Поэтому точное опредѣленіе смысла и дѣла употребленія послѣднихъ у нихъ получается такое, въ которомъ совмѣщаются и

¹⁾ Надобно замѣтить, что въ описываемую эпоху, повидимому, не всѣми считалось предосудительнымъ украшеніе храмовъ изображеніями и нерелигіознаго характера. Объ этомъ можно догадываться на основаніи вопроса одного областнаго начальника, обращеннаго къ преп. Пилу, писателю 1-й половины V вѣка († 450), о томъ, нельзя ли въ устрояемомъ этимъ начальникомъ храмѣ „стѣны съ правой и лѣвой стороны наполнить изображеніями всякаго рода ловли животныхъ, чтобы видны были растягиваемыя по землѣ сѣти, спасающіеся бѣстемомъ зайцы“ и проч., и „сверхъ сего сдѣлать лѣвныя изъ гипса всякаго рода изображенія для услажденія очей въ дому Божіемъ“. (Сочиненіе преп. Пила, т. III. Письмо къ епарху Илюдору.)

чисто-эстетическая и нравоучительная или идейная задача изобразительныхъ искусствъ. Они говорятъ о *поучительности* и о *пріятномъ впечатлѣніи* отъ священной живописи. Такъ именно опредѣляетъ это Григорій Нисскій, доканчивая описаніе изображеній подвиговъ великомученика Феодора: „Все это искусно начертавъ намъ красками, какъ бы въ какой объяснительной книгѣ ясно разсказалъ (живописецъ) подвиги мученика и *свѣтло украсилъ храмъ, какъ бы цвѣтущій лугъ*“¹⁾. Св. Ефремъ Сиринъ говоритъ: „Многіе и подвиги святыхъ изображаютъ въ молитвенныхъ домахъ, конечно, чтобы *возбудить ревность* въ простыхъ умахъ и *пріятно подействовать* на зрителей“²⁾.

Списокъ изданій твореній св. отцовъ, которыми пользовался авторъ: Іоанна Златоуста, Бесѣды къ антіохійскому народу, С.-Петербургъ 1848 г., т. I, 1850 г., т. II. Слова и Бесѣды на разные случаи. С.-Петербургъ 1864 г. т. I, 1865 г., т. II. Бесѣды на еванг. Маттея, Москва 1846 г., ч. I, 1846 г. ч. II—III. Бесѣды на посланіе къ Евреямъ, Петербургъ 1859 г. Бесѣды на посланіе къ Филиппійцамъ, Москва 1844 г. Бесѣды на ев. Іоанна, Петерб. 1854 г. ч. I, 1855 г. ч. II. Бесѣды на книгу Бытія, Петерб. 1853 г. ч. III. Бесѣды на Дѣянія Апостольскія, Петерб., ч. II, 1856 г. Бесѣды на Псалмы, Петерб. 1860 г., т. I. Бесѣды на разные мѣста свящ. Писанія, Петерб. 1861 г., т. I, 1862 г. т. II. Бесѣды на посланіе къ Римлянамъ, Москва 1844 г. На посланіе къ Ефесеямъ, Петерб. 1858 г., ч. I. Слова, т. III, Петерб. 1850 г. Письма къ діаконалисѣ Олимпіадѣ. Перев. Бронзова. Петерб. 1892 г. Творенія I. Златоуста, изд. 1895 г., т. I, кн. 1—2. — Творенія Ефрема Сирина, Москва, изд. 1848 г., 1849 г., 1850 г., 1851 г., 1852 г. — Григорія Нисскаго Москва 1861 г., 1862 г., 1863 г., 1864 г., 1868 г., 1872 г. — Григорія Богослова, изд. Москва, 1851 г., 1843 г., 1844 г. — Василія Великаго, Москва, изд. 3-е, 1891 г.; Сергіевъ Посадъ (при „Богосл. Вѣстникѣ“, изд. 3-е, 1892 г.

¹⁾ VIII, 201.

²⁾ II, 377.

О значеніи вопроса о преданіи въ наше время¹⁾.

Ваши Преосвященства, досточтимое собраніе!

Благосклонному вниманію настоящаго высокопрсвѣщеннаго собранія осмѣливаюсь предложить нѣсколько словъ о значеніи вопроса о священномъ Преданіи въ наше время, съ цѣлью объясненія общаго характера моего сочиненія, подлежащаго теперь ученому суду и обсужденію.

Въ ряду богословско-философскихъ вопросовъ, касающихся *апологетическаго ученія о христіанской религіи*, вопросъ о сущности и происхожденіи божественнаго откровенія, о догматическихъ первоисточникахъ и историческихъ способахъ передачи и сохраненія религіозной вѣры, т.-е. о свящ. Преданіи и Писаніи, занимаетъ основное положеніе. Это первоначальный и вмѣстѣ съ тѣмъ центральный пунктъ православнаго богословія, который прежде другихъ вопросовъ долженъ подлежать научному изученію и раскрытію. „Нужно прежде всего увѣриться въ томъ, во что уже вѣруемъ“²⁾. Нужно сначала рѣшить вопросы: „откуда идетъ извѣстное религіозное ученіе, гдѣ оно находится, кто именно передаетъ его, гдѣ должно искать откровенную истину“. Необходимо прежде всего убѣдиться во внутреннемъ достоинствѣ того авторитета, который сообщаетъ намъ извѣстную религіозную истину, въ достовѣрности способовъ и органовъ ея историческаго распространенія и утвержденія. И только послѣ того, какъ найдены и прочно установлены эти

¹⁾ Рѣчь предъ защитой (28 октября 1902 г.) въ Кіевской духовной академіи магистерской диссертациі на тему: „Ученіе православной Церкви о св. Преданіи. Апологетическое изслѣдованіе“. Харьковъ 1902 г. Произнесена была въ сокращеніи.

²⁾ Св. Кирилль Іерусалимскій.

источныя первоначала откровеннаго ученія и эти гносеологическія нормы религіозной вѣры, можно говорить о методологическомъ развитіи цѣлой системы богословскихъ знаній о религіи, а иначе ложныя мнѣнія и всяческія погрѣшности могутъ незамѣтно войти въ чистую область высокихъ истинъ откровенія Божія, въ кругъ православныхъ понятій о вѣрѣ. Такимъ образомъ ясно, что нѣтъ предмета большей важности для богословской науки, какъ обстоятельное изслѣдованіе коренныхъ источниковъ и нормъ истинно-христіанскаго вѣроученія. Приобрѣтаемое такимъ путемъ знаніе всего лучше уясняетъ намъ вопросъ о важности и значеніи божественнаго откровенія въ отличіи его отъ нехристіанскихъ религіи и всяческихъ религіозно-философскихъ вѣрованій. Только при немъ точнымъ образомъ опредѣляется догматико-каноническій авторитетъ Церкви, какъ истинной хранительницы и богодухновенной носительницы живого слова Божія, и каждое христіанское вѣроисповѣданіе, каждая секта находитъ свою безпристрастную оцѣнку. Только здѣсь указываются истинно-научныя методы и раскрывается планъ богословской науки, систематически разрабатывающей глубочайшія основы православнаго міросозерцанія и вмѣстѣ съ тѣмъ дающей вѣрное средство для побѣды надъ невѣріемъ и всяческими возраженіями противъ христіанской религіи. Это, въ существѣ дѣла, исходная точка истинно-православной теоріи религіознаго знанія и жизни. Безъ нея нельзя ни начинать, ни продолжать никакихъ работъ въ области богословскаго изученія основныхъ истинъ вѣроученія. Отсюда понятно, какой глубокой интересъ представляетъ самая научная постановка этого ученія объ источникахъ и нормахъ христіанскаго знанія объ откровеніи и вѣрѣ,— ученія, составляющаго существенную часть „предварительныхъ понятій“ въ православно-догматическомъ богословіи. Здѣсь дается вѣрное пониманіе православнаго ученія о сущности и происхожденіи первоисточниковъ откровенія Божія и ученія Церкви во всемъ ихъ многосоставномъ объемѣ, въ цѣлости и полнотѣ ихъ абсолютной истины.

Но этотъ столь важный вопросъ объ источникахъ и нормахъ христіанскаго знанія объ откровеніи и вѣрѣ обыкновенно подвергается всякаго рода сомнѣніямъ, недоумѣніямъ и возраженіямъ. Всѣ христіанскія вѣроисповѣданія и секты, какъ бы по пѣкоторому общему уговору, признаютъ свящ. Пи-

саніе въ качествѣ истиннаго и достовѣрнаго источника откровеннаго вѣроученія. Но также почти всѣ они, не довольствуясь одною Библіей, ссылаются и на другіе источники и критеріи, съ цѣлью какъ бы большаго углубленія въ истину откровеннаго ученія и большаго расширенія круга его вліянія. Здѣсь именно и находится „горькій корень“ сектантскаго произвола какъ въ выборѣ, такъ и въ оцѣнкѣ догматико-гносеологическаго значенія и авторитета этихъ „внѣ-библейскихъ источниковъ и нормъ“ въ области религіознаго познанія и жизни. Въ числѣ этихъ-то спорныхъ и недомѣнныхъ источниковъ религіозно-христіанскаго знанія и вѣры важнѣйшее мѣсто занимаетъ свящ. Преданіе.

Вопросъ о преданіи въ антицерковномъ сектантствѣ — это тяжелый „камень претыканія и камень соблазна“. Всѣ ереси такъ или иначе отвергали догматическій авторитетъ церковно-религіознаго преданія. Это извѣстно изъ исторіи религіозныхъ сектъ древняго времени, среднихъ вѣковъ и особенно новаго періода. Но древнія ереси и средневѣковыя секты уже умерли, и своею смертію убѣдительно все доказываютъ всю несостоятельность своихъ теоретическихъ воззрѣній на источники и нормы христіанскаго знанія объ откровеніи и вѣрѣ. Остаются секты новѣйшаго времени, съ новою силою устремляющіяся на православный догматъ о преданіи и колеблющіяся на вѣковѣчные устои. Это протестантство и католичество, двѣ „родныя сестры“, въ страшной злобѣ разошедшіяся на безконечное разстояніе другъ отъ друга и въ вопросѣ о преданіи. Это два непримиримые лагеря, ведущіе отчаянную борьбу „даже до сего дня“.

Собственно говоря, вопросъ о преданіи получилъ особенно важное значеніе въ богословской наукѣ только со времени появленія антицерковнаго протестантства, вообще не признающаго догматико-каноническаго авторитета за *небиблейскимъ* преданіемъ. Только со времени реформаціи Лютера спорный вопросъ о преданіи принялъ характеръ систематическаго раскрытія и изложенія, тѣсно соединился со всѣмъ богословіемъ, особенно съ догматикой и апологетикой, и оказалъ на него всевозможное вліяніе. Съ тѣхъ поръ специально-богословская литература обогатилась множествомъ цѣнныхъ въ научномъ отношеніи сочиненій, трактатовъ, монографій и цѣлыхъ системъ по вопросу о преданіи и его значеніи.

Сущность „ортодоксально-протестантскаго“ взгляда на преданіе сосредоточивается въ общей мысли о догматико-канонической самодовлѣмости писанія, т.-е. въ особомъ ученіи объ одномъ писаніи безъ преданія, помимо преданія. Все необходимое для спасенія въ Библии. Писаніе есть una custodia fidelis memoriae rerum gestarum. Какъ несомнѣнный документъ христіанскаго откровенія, оно само себя изъясняетъ secundum analogiam fidei. Право „свободнаго толкованія слова Божія“ принадлежитъ всякому христіанину. Нѣтъ никакой нужды въ особомъ догматико-каноническомъ преданіи. Преданіе виѣ Библии — materia peccans, corpus delicti. Отсюда то протестантское *отождествленіе* откровенія Божія съ однимъ только писаніемъ и систематическое *противоположеніе* богооткровеннаго ученія преданію Церкви. Вотъ кругъ главнѣйшихъ „протестантскихъ аксіомъ“ по нашему вопросу.

Римско-католическая Церковь въ своей богословской наукѣ развиваетъ противоположную точку зрѣнія по вопросу о важности и значеніи преданія при писаніи. Dogma de traditione есть въ сущности не что иное, какъ систематическое *противодѣйствіе* (противовѣсъ) протестантскому догматико-гносеологическому воззрѣнію. Отсюда основная мысль о двойствѣ богооткровенныхъ источниковъ христіанскаго вѣроученія: о преданіи и писаніи. Но все, въ чемъ римская Церковь существенно отличается отъ прочихъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, всецѣло покоится на одномъ преданіи. Виѣ-библейское преданіе — это твердый „камень вѣры“ римскаго католичества въ его цѣломъ, это своего рода „палладіумъ“ его. На основаніи его одного изъясняется Библия secundum analogiam fidei римской Церкви. Римская Церковь только себя одну считаетъ богодухновенною носительницею и истинною хранительницею божественнаго откровенія при помощи своего преданія. А кто составляетъ эту Церковь, какъ не обоготворенный и непогрѣшимый папа, этотъ ничѣмъ неограниченный princeps ecclesiasticus? Онъ-то и носитъ въ своей груди (in scrinio pectoris sui) преданіе вѣры. „Преданіе — это я“ — вотъ олицетворенная въ папствѣ апогея іезуитскаго католичества, по формулѣ Пія IX. Папство — это послѣднее слово и „драгоценная корона“ всего римскаго ученія о преданіи. И насколько католическая Церковь съ появле-

ніемъ протестантства должна жить въ виду своей чистой противоположности, она по необходимости должна была занять эту единственную подходящую для нея точку зрѣнія на источники и критеріи вѣбблейскаго преданія, т.-е. точку зрѣнія римско-іезуитскаго папства. Здѣсь, очевидно, совершается окончательное *уравненіе* папскаго преданія съ авторитетомъ откровенія Божія, и здѣсь-то находится все отличие католическаго пониманія необходимости преданія на ряду съ писаніемъ отъ православнаго. Здѣсь и извилисты корни оригинальной теоріи о развитіи догматовъ, о такъ называемомъ догматическомъ прогрессѣ.

Вотъ два рѣзко обозначившіяся и господствующія до нынѣ въ западно-европейской наукѣ воззрѣнія на преданіе, происшедшія изъ своеобразныхъ особенностей протестантства и католичества. Ясно, что здѣсь вопросъ о преданіи поставленъ на ложный путь, находится въ „критическомъ положеніи“, а вслѣдствіе этого и абсолютная истина общехристіанскаго, всецерковнаго ученія о преданіи затемнена здѣсь до неузнаваемости въ его научномъ разрѣшеніи. Уже однимъ этимъ предназначаются существенно-апологетическія задачи по вопросу о преданіи для православнаго богословія, стоящаго нынѣ „лицемъ къ лицу“ къ главнѣйшимъ результатамъ многолѣтней борьбы между католиками и протестантами. Научное изслѣдованіе церковнаго ученія о преданіи должно разграничить православное пониманіе этого ученія отъ инославныхъ догматико-гносеологическихъ воззрѣній, и такимъ образомъ дать рѣшительный отпоръ этимъ послѣднимъ. Критическая оцѣнка инославной теоріи религіознаго познанія особенно необходима въ наше время, которое для католичества и протестантства какъ въ хорошемъ, такъ и въ худомъ смыслѣ, считается „эпохой своеобразной реставраціи“.

Но „пограничный вопросъ о преданіи“, въ существенномъ отличіи составляющій пунктъ непримиримаго раздора между протестантами и католиками, для насъ имѣетъ и нѣкоторый ближайшій интересъ. Онъ весьма важенъ въ вопросѣ о „соединеніи Церквей“, въ дѣлѣ практическаго осуществленія этого единенія въ наше время.

Извѣстно, что православная Церковь въ послѣднее время стала предметомъ особенно оживленнаго интереса въ западно-европейской наукѣ. Взоры лучшихъ людей извѣрившагося и

истомившагося по вѣрѣ Запада устремлены на нашъ Востокъ, къ нашей Церкви, въ ожиданіи отсюда получить живоносный свѣтъ божественной истины. Отсюда-то неустанная, непрерывно цѣпью идущія къ намъ съ Запада попытки къ соединенію съ православною Церковію. Основная тенденція такихъ, напр., религіозно-общественныхъ и научно-богословскихъ движеній въ сторону вселенскаго православія (единой, нераздѣленной Церкви), какъ галликанизмъ, старокатолицизмъ, пьюзенизмъ, партія уніонистовъ, покоится на признаніи абсолютной истины и необходимости всецерковнаго преданія для познанія общественнаго откровенія, такъ и для наилучшаго изысканія вѣрныхъ способовъ къ религіозному примиренію, къ установленію и укрѣпленію общаго согласія всѣхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій. Всѣ религіозныя раздѣленія и распри должно считать преходящими (Іоан. 10, 10). Но это религіозное единеніе „западныхъ Церквей“ съ православіемъ невозможно, если не будетъ выяснено во всей полнотѣ и совершенствѣ идеальное понятіе о преданіи, если это понятіе не войдетъ въ кругъ основныхъ истинъ и коренныхъ убѣжденій, одинаково исповѣдуемыхъ всѣми христіанами. И первое дѣло нашей богословской науки въ этомъ отношеніи должно состоять въ ознакомленіи инославныхъ христіанъ, грядущихъ къ намъ, съ православіемъ съ той именно стороны, съ какой они всего легче могли бы уразумѣть его истинный духъ и внутренній смыслъ, т.-е. со стороны ученія о преданіи, — ученія, не чуждаго имъ, но сроднаго, близкаго имъ, по крайней мѣрѣ — въ идеалѣ, въ чаяніи истины. Всестороннее обслѣдованіе этого ученія всего лучше укажетъ имъ тотъ прямой путь, при которомъ постепенно должны устраняться догматическія разности и культурно-историческая обособленность христіанскихъ вѣроисповѣданій, разсѣиваться односторонніе взгляды и крайнія предубѣжденія, при которыхъ люди посягали даже на украшеніе самыхъ свѣтильниковъ вѣропознанія, и водворяться „единъ духъ и едина вѣра“ у всѣхъ христіанъ. Задача эта, конечно, чрезвычайно сложная, весьма трудная; но зато она и безусловно необходимая для того, чтобы инославіе увидѣло чистыми очами истинной вѣры свѣтъ Божій, *идуцій отъ востока солнца до запада* (Пс. 49), и чтобы при помощи православія религіозно объединилось все, чтò въ вѣка давно прошедшія

насильственно было расторгнуто, расхищено, разрушено на Западѣ. Таковъ общій смыслъ вопроса о преданіи въ цѣляхъ достиженія религіознаго взаимообщенія всѣхъ христіанъ въ наше время.

Въ числѣ основныхъ побужденій къ научно-богословскому изложенію и разбору православно-церковнаго ученія о преданіи не послѣднее мѣсто занимаетъ особое положеніе этого ученія въ нашемъ отечественномъ богословіи.

Въ символическихъ книгахъ нашей Церкви ученіе о преданіи раскрыто достаточно ясно и полно. Но у нашихъ богослововъ ученіе проявляется въ нѣсколько различныхъ видахъ и такимъ образомъ имѣетъ нѣкоторую исторію своего развитія, особенно если принять во вниманіе, что наша наука въ своемъ историческомъ движеніи такъ или иначе соприкасалась съ римско-католическими и протестантскими воззрѣніями на данный предметъ и испытывала такое или иное вліяніе отъ нихъ.

Какъ извѣстно, вопросъ о преданіи въ нашей богословской литературѣ не новый. По особенностямъ въ рѣшеніи его на двѣ группы можно раздѣлить нашихъ древнихъ богослововъ. Одни изъ нихъ держатся строго-православнаго образа мыслей о преданіи и не обинуясь его высказываютъ. Таковы святитель Димитрій Ростовскій и Стефанъ Яворскій. Другіе еще нѣсколько колеблются при точнѣйшемъ опредѣленіи различныхъ сторонъ символическаго понятія о преданіи. Таковы Теофанъ Прокоповичъ и богословы его направленія. Два главные пункта въ вопросѣ о преданіи возбуждали нѣкоторое несогласіе между нашими богословами этого періода. Первый о томъ, должно ли считать преданіе *источникомъ христіанскаго вѣроученія*? Св. Димитрій Ростовскій и Ст. Яворскій положительно утверждаютъ совершенную необходимость его на ряду съ писаніемъ, какъ особаго богооткровеннаго источника и правила вѣры, а богословы Теофановой школы считали его только полезнымъ пособіемъ. Другой вопросъ заключался въ томъ, какую *важность* (авторитетъ) должно имѣть преданіе, живущее въ Церкви? Св. Димитрій Ростовскій и Ст. Яворскій безъ всякаго колебанія усвоили ему божественное достоинство, какъ неписанному слову Божію, а богословы Теофанова направленія уравнивали съ библейскимъ ученіемъ только тѣ церковныя преданія, которыя могутъ быть выве-

дены по правиламъ логическаго мышленія, богословскаго силлогизма. Всѣ эти недостатки объясняются помимо такого или иного отраженія западно-европейскихъ, протестантскихъ и католическихъ взглядовъ на отношеніе преданія къ писанію недостаточно яснымъ различіемъ богословско-научныхъ способовъ религіознаго познанія отъ существенныхъ свойствъ источниковъ божественнаго откровенія.

Второй періодъ нашего богословія въ ученіи о преданіи начинается съ первой половины прошлаго столѣтія и идетъ до нашего времени. Это періодъ болѣе яснаго и глубокаго обсужденія вопросовъ, относящихся къ нашей темѣ. Мнѣніе Теофановой школы о писаніи, какъ единственномъ источникѣ богословскихъ знаній объ откровеніи и вѣрѣ, мало-по-малу оставляется и уже навсегда. Взамѣнъ его раскрывается и укрѣпляется взглядъ митрополита Филарета на преданіе, какъ на равноправный съ Библіею источникъ вѣроученія, т.-е. какъ на такой источникъ, который находится въ Церкви „при писаніи и вмѣстѣ съ нимъ“. Теперь преданіе не только считается необходимымъ для объясненія писанія, но и для доказательства догматико-канонической истины его и исторической достовѣрности и для дополненія его въ другихъ отношеніяхъ (тайнства, обряды и проч.). Въ то время какъ древніе богословы задавались болѣе *полемическими* цѣлями (отстоять православіе противъ католичества и протестантства), теперь ученіе о преданіи носитъ на себѣ характеръ положительно-догматическій съ цѣлью систематическаго изложенія основныхъ истинъ православной вѣры. Впрочемъ, и въ данный періодъ времени вопросъ объ отношеніи преданія къ писанію и авторитету Церкви не получилъ абсолютнаго рѣшенія, какое мы видимъ въ православно-символическомъ ученіи о совершенномъ уравненіи преданія и писанія, такъ какъ и теперь писаніе иногда называется главнымъ источникомъ откровенія и ученія Церкви, а преданіе только второстепеннымъ.

Таково, въ общемъ, положеніе вопроса о преданіи въ нашемъ богословіи. Задача нашей эпохи состоитъ въ томъ, чтобы воспользоваться добытыми нашей наукой результатами въ дѣлѣ разработки ученія о преданіи, пробѣлы заполнить, шероховатости сгладить, а золотыя нити искусственно иплести въ одинъ свѣтзарный узоръ православно-вселен-

скаго религіозно-философскаго міросозерцанія. Церковь наша, предписывая строго держаться свящ. Преданія, однако не опредѣляетъ во всей точности логической формулировки всѣхъ сторонъ ученія о немъ. Это долгъ положительной науки, а съ этой стороны богословская формулировка вопроса о преданіи есть дѣло существенной потребности.

Есть еще одно изъ специально-богословскихъ побужденій къ всесторонней разработкѣ православнаго ученія о преданіи. Оно состоитъ въ религіозно-практической важности этого ученія въ дѣлѣ современной противосектантской миссіи.

Въ послѣднее время особенно усилилось у насъ расколосектантство. Не только въ извѣстныхъ сферахъ нашего образованнаго общества, но и среди простого народа замѣтны антицерковныя религіозныя броженія и (мистическіе и рационалистическіе) толки, дышащія враждой къ православной Церкви и вѣрѣ. Пашковщина, толстовство, шгундизмъ — всѣ эти секты одинаково сходны между собою въ фанатическомъ отрицаніи православнаго преданія и ученія о немъ. Не имѣя яснаго понятія объ этомъ ученіи, нельзя успѣшно защищать дѣло вѣры и Церкви предъ еретикомъ и невѣрующими людьми, обвиняющими насъ, православныхъ, въ духовной слѣпотѣ и невѣдѣніи истины своихъ упованій, заподозривающихъ насъ въ извращеніи и измѣненіи божественнаго откровенія и, однакоже, для оправданія своихъ особыхъ мнѣній о вѣрѣ пользующихся тѣмъ же самымъ откровеніемъ. Подъ вліяніемъ современныхъ догматико-полемическихъ миссіонерскихъ интересовъ, въ русскомъ обществѣ пробудился сильный интересъ къ религіознымъ вопросамъ, сталъ замѣтенъ общій подъемъ православнаго самосознанія о жизни. Въ связи съ этимъ и вопросъ о преданіи самъ собою выступаетъ въ рядъ неотложныхъ задачъ, научное раскрытіе его и твердое теоретическое обоснованіе становится вѣрнымъ залогомъ желаннаго успѣха противосектантской миссіи въ наше время.

Вотъ въ самыхъ общихъ чертахъ кругъ главнѣйшихъ побужденій къ нашей работѣ. Ими въ достаточной степени опредѣлялись какъ основная задача нашего изслѣдованія, такъ и самый выборъ и оцѣнка богословско-научнаго матеріала, которымъ мы пользовались, его систематическое распредѣленіе и группировка. Задача наша состояла въ апологетикѣ ученія православной Церкви о преданіи, въ разграниченіи

православнаго пониманія отъ католическаго и протестантскаго. Въ положительной части ея нашъ трудъ состоялъ въ систематически связномъ разсмотрѣннн и изложенн тѣхъ библейскихъ и свято-отеческихъ основъ, которыми въ достаточной степени ясности и полноты оправдывается наша увѣренность въ безусловной истинѣ преданія. И такъ-какъ всѣ православные догматы получали надлежащую научно-богословскую формулировку чрезъ разграниченіе ихъ отъ еретическихъ мнѣній, то и въ дѣлѣ обоснованія и раскрытія глубочайшаго смысла и значенія православнаго ученія о преданіи всего важнѣе положительно разъяснить и всесторонне описать его внутренній составъ, его существенное содержаніе, т.-е. библейскія и свято-отеческія основаначала его догматической истинности и исторической достовѣрности, его вселенски-православной правды. Богооткровенные источники и коренныя истины, въ нихъ находящіяся, заключаютъ въ самихъ себѣ наилучшій оплотъ своей апологетики. Такъ и въ ученіи о преданіи вопросъ о его, такъ сказать, „внутреннемъ устройствѣ“, о его составныхъ элементахъ — самый первый и центральный. Поэтому, съ положительной-апологетической стороны (принципiallyно-теоретической) мы смотримъ на наше изслѣдованіе, какъ на своего рода подробное объяснительное чтеніе и разборъ того великаго надписанія, горящаго огненными словами на библейской и свято-отеческой хартіи, которое Церковь наша держитъ въ своихъ пречистыхъ рукахъ и показываетъ и провозглашаетъ всему міру: *братіе, стойте и держите преданія и: хранимъ не нововодно въ писаніемъ или безъ писанія установленныя для насъ церковныя преданія.*

Въ отрицательно-полемиической части наша задача состояла въ критическомъ разборѣ сектантскихъ взглядовъ на преданіе, особенно римско-католическихъ и протестантскихъ, какъ самыхъ типичныхъ и самыхъ опасныхъ. Нельзя вести защиты своего достоянія, не вступая въ борьбу со своимъ противникомъ, не обезоруживая, не обезсиливая его. Здѣсь апологетика переходитъ въ полемику, въ разборъ возраженія инакомыслящихъ. Поэтому мы и полемиическимъ путемъ старались уяснить догматическую сущность православнаго ученія о преданіи и, такимъ образомъ, показать безусловное преимущество православія предъ католичествомъ и протестантствомъ.

Главнѣйшая цѣль наша здѣсь — установить догматическое единство и историческую независимость православно-церковной точки зрѣнія на преданіе. У католиковъ и у протестантовъ вопросъ о преданіи раздвоился, ибо въ отношеніи между преданіемъ и писаніемъ мыслится различіе, доведенное въ силу различныхъ историческихъ обстоятельствъ и особыхъ догматическихъ соображеній до противоположности. Православное ученіе о преданіи проникнуто началомъ строгаго догматико-каноническаго единства и равночестности писанія и преданія. Основная мысль объ этомъ и составляетъ центръ нашей противо-католической и противо-протестантской полемики.

Какъ видно, намѣченная нами задача была не изъ легкихъ. Трудъ по разнообразію сторонъ, съ которыхъ мы обзорѣвали нашъ предметъ, былъ огромный. Конечно, не намъ судить, насколько намъ удалось выполнить наши *pia desideria*. Съ своей же стороны мы должны сказать, что нисколько не обольщаемся въ своемъ сужденіи о научной цѣнности нашей работы. Нисколько не претендуя на „безусловную непогрѣшимость“ своихъ выводовъ, опредѣленій и умозаключеній, мы только хотѣли предложить свою посильную попытку изъяснить и осмыслить вопросъ о преданіи со стороны богословско-апологетическихъ интересовъ нашей современности въ надеждѣ на возбужденіе къ этому вопросу вниманія какъ среди богослововъ, такъ и среди размышляющей, заботливой части нашего образованнаго общества. Въ нашей работѣ мы знаемъ и промахи и недочеты, неизбежные, впрочемъ, при систематическомъ изложеніи такого чрезвычайно сложнаго и труднаго вопроса, какъ вопросъ о преданіи и при полемическомъ разсмотрѣніи тѣхъ разнорѣчивыхъ взглядовъ на преданіе, какіе наблюдаются въ католичествѣ и протестантствѣ. Допускаемъ, что несмотря на свою заботу быть объективными въ изслѣдованіи, мы, можетъ-быть, не сохранили вездѣ надлежащаго спокойствія и ровности при оцѣнкѣ мнѣній инакомыслящихъ; впрочемъ, въ рѣшеніи поставленнаго темой вопроса и трудно было бы совсѣмъ освободиться отъ личныхъ убѣжденій. Есть слѣды и поспѣшности при типографскомъ выполненіи нашей работы. Но тѣмъ не менѣе мы просимъ и возможнаго снисхожденія къ своему труду, какъ потому что онъ является первымъ опытомъ подобнаго рода изслѣдованій въ нашей богословско-апологетической литературѣ, не

имѣющей еще такого спеціальнаго сочиненія, въ которомъ бы въ систематическомъ порядкѣ излагалось полное ученіе православной Церкви о свящ. Преданіи, рѣшались бы многоразличные вопросы, съ какими необходимо связано это ученіе и разбирались бы всѣ важнѣйшія возраженія противъ него со стороны католиковъ и протестантовъ, такъ равно и потому, что по самому существу дѣла попытка дать въ настоящее время вполне точно и всесторонне выраженную формулировку нашего вопроса представляется намъ работой рѣшительно непосильной для одного изслѣдователя, особенно при наличномъ у насъ недостаткѣ научныхъ изысканій въ области даннаго вопроса.

Свящ. Іоаннъ Филевскій.

Открытое письмо за Атлантический океанъ.

четвертое.

Г. д-ръ Бергманъ.

Настоящее письмо является нѣсколько запоздалымъ по особому, неожиданному обстоятельству. Мое третье письмо, дошедши въ Нью-Йоркъ, вернулось обратно съ отмѣтками почтамта разныхъ странъ: non trouvé, not found и проч., вслѣдствіе того, что на адресъ было поставлено 497,8 авен. вмѣсто 1297,8 авен. По исправленіи ошибки, тоже письмо было снова отправлено къ вамъ. Затѣмъ, для составленія настоящаго письма потребовались точныя справки по книгѣ, какую пришлось выписывать и ждать изъ-за границы (Германія). Наконецъ, ожидалось ваше отвѣтное письмо, котораго, однако, доселѣ еще не получено, не знаю, почему собственно; а можетъ-быть, потому, что я въ томъ — третьемъ письмѣ отвѣтилъ вамъ еще не на всѣ высказанныя вами сужденія. Имѣя это въ виду, пишу, не дожидаясь вашего отвѣта.

Кезалось бы, для вашей цѣли — утвердить вашъ натуралистическій или рационалистическій взглядъ — совершенно достаточно вашихъ ссылокъ „на такія науки, какъ астрономія, физика, біологія“ и проч.; но вы, какъ будто не довѣряя имъ, указываете еще и на нѣсколькихъ отдѣльныхъ мыслителей. Вы говорите своему брату: „ты читаешь только книжки, затемняющія твой умъ; отчего не знакомишься съ наукой, съ ея приемами?... А вотъ не попробуешь ли ты прочесть такую книжку, какъ „Основанія соціологіи“ Герберта Спенсера? — Или бери прочти Ч. Дарвина „Происхожденіе видовъ“ и „Происхожденіе человѣка“, читай хоть что-нибудь Штрауса, Файэрбаха, Ренана, Бюхнера, и повѣрь, что ты будешь говорить, думать и дѣйствовать *совсѣмъ иначе*. А то человѣкъ взялъ, углубилъ или, вѣрнѣе говоря, затмилъ свой умъ только въ одномъ направленіи и больше ничего знать не хочетъ“...

Соглашаюсь съ вами, г. Бергманъ, что названные мыслители пользуются обширною извѣстностью и знакомство съ ними весьма не лишне; но совершенно не согласенъ съ тѣмъ, будто бы при чтеніи и внимательномъ (конечно, безпристрастно-критическомъ) отношеніи къ нимъ придется „думать, говорить и дѣйствовать совсѣмъ иначе“ (— даже и дѣйствовать!), — т.-е. иначе, нежели, какъ думаетъ вашъ братъ-христіанинъ. Нѣтъ, нѣсколько разъ „нѣтъ“, и вотъ почему.

Отдѣльное сочиненіе, съ особымъ взглядомъ того или другого мыслителя, еще не есть наука, и, слѣдовательно, не имѣетъ рѣшительнаго, принудительнаго значенія, — такъ, чтобы, принявъ его къ свѣдѣнію, нужно было совсѣмъ иначе думать, говорить и даже дѣйствовать. Въ самомъ дѣлѣ, напр. Гербертъ Спенсеръ, въ своей „Соціологіи“, говоритъ о происхожденіи религіи, но — какъ? безспорно ли вѣрны его сужденія? — конечно, нѣтъ: прежде всего, они далеко не полны, не обнимаютъ всего предмета. Говоря весьма подробно о происхожденіи религіи, онъ, собственно, раскрываетъ развитіе (эволюцію) язычества или исторію всякихъ суевѣрій, и увы! — *ничего* не говоритъ о происхожденіи, характерѣ и значеніи истинной религіи — или собственно іудейства и христіанства. Онъ предоставляетъ самому читателю сдѣлать *свой* самостоятельный выводъ изъ его разсужденій и приложить его къ этимъ религіямъ. А это, конечно, не научный отвѣтъ на вопросъ объ этихъ религіяхъ: о нихъ, конечно, можетъ быть отдѣльное сужденіе и съ особой точки зрѣнія, чего у Спенсера нѣтъ, Или. Чарльзъ Дарвинъ говоритъ о „Происхожденіи видовъ“ животныхъ и — человѣка. Но такъ ли говоритъ о нихъ біологія, какъ наука? — Опять, нѣтъ; ибо теорія Дарвина не полна, не объясняетъ всѣхъ явленій своего рода: ея выводы, особенно о происхожденіи человѣка, прямо отрицаются другими (проф. Р. Вирховъ). — Штраусъ, Фэй-эрбахъ, Ренанъ и Бюхнеръ также стоятъ отдѣльно и настолько, что даже и двое изъ нихъ не согласны между собой въ одномъ и томъ же вопросѣ. Штраусъ совсѣмъ не то, что Ренанъ; теорія Штрауса сближаетъ евангельскія сказанія о чудесахъ съ мѣтами, Ренанъ объясняетъ многое въ Евангеліи, какъ произведеніе поэтическаго художественнаго творчества и т. д. Спрашивается, какъ такіе два мыслителя могутъ дать основу одного взгляда для читателя? — Они неизбѣжно

вызываютъ критику и требуютъ отъ читателя своего собственного взгляда, безъ сомнѣнія уже не сходнаго вполнѣ ни съ тѣмъ, ни съ другимъ. Гдѣ же здѣсь научная принудительность „думать совсѣмъ иначе?“ — Еще болѣе расходятся Фейербахъ и Бюхнеръ. Не ограничиваясь уже общими замѣчаніями, обратимъ больше вниманіе на того или другого изъ нихъ; но на кого? — Вамъ, какъ натуралисту и врачу, ближе, безъ сомнѣнія, не Фейербахъ, вышедшій изъ идеализма Гегеля, а Бюхнеръ, который стоитъ на почвѣ наблюденія и опыта и, съ точки зрѣнія именно экспериментальной науки, рѣшаетъ главнѣйшіе вопросы естествознанія — о силѣ и матеріи и проч. Итакъ, рѣчь о Бюхнерѣ.

Извѣстно, что книга Людвигъ Бюхнера *Kraft und Stoff* — „Сила и матерія“ появилась уже давно и выдержала нѣсколько изданій¹⁾. Однако и доселѣ пресловутая книга Бюхнера отнюдь не имѣетъ признаннаго за ней строго научнаго значенія: въ отношеніи къ наукѣ собственно она стоитъ какъ философскій трактатъ, не болѣе; и если еще пользуется доселѣ извѣстностью, то лишь потому, что представляетъ въ значительной мѣрѣ сводъ и объединеніе мнѣній нѣсколькихъ другихъ, болѣе извѣстныхъ натуралистовъ-мыслителей. Чтобы уяснить себѣ характеръ, достоинство и значеніе трактата Бюхнера о „силѣ и матеріи“, рассмотримъ его основное положеніе, примѣняя къ нему требованія точной науки.

Въ основу своего взгляда Бюхнеръ полагаетъ доказанную (будто бы) и очевидную (будто бы) истину: *kein Kraft ohne Stoff, kein Stoff ohne Kraft* — „нѣтъ силы безъ матеріи, нѣтъ матеріи безъ силы“²⁾. Но если такъ, то откуда слѣдуетъ, что Бюхнеру вполнѣ извѣстно — чтѣ такое сила и чтѣ такое матерія сами по себѣ. Однако, такъ ли это? — Обратимся къ *точной наукѣ*.

И прежде всего — чтѣ такое матерія? По принятому научной опредѣленію, матерія есть то, чтѣ производитъ впечатлѣніе на органы чувствъ и вызываетъ наше ощущеніе.

1) Вотъ полное заглавіе этой книги по изданію, находящемуся у меня подъ руками: *Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Nebst einer darauf gebauten Moral oder Sittenlehre. In allgemein verständlichen Darstellung von Proz. Dr. Ludwig Büchner. Neunzehnte deutsche Auflage Leipzig 1898.*

2) *Kraft und Stoff. St 3.*

Такъ именно понимаетъ это современная физика.— „Объектируя причину ощущенія, т.-е. перенося ее въ опредѣленное мѣсто пространства, мы представляемъ себѣ это мѣсто содержащимъ *нѣчто*, называемое *матеріей* или веществомъ. Ограниченная часть пространства, содержащая матерію, называется *физическимъ тѣломъ*. Матерія встрѣчается двухъ родовъ: *неорганизованная* и *организованная*; послѣдняя входитъ въ составъ животныхъ и растений. Происхождение первой — организованной матеріи намъ еще *неизвѣстно*: хотя мы и наблюдаемъ переходъ неорганизованной матеріи въ организованную (питаніе, дыханіе); но этотъ переходъ совершается только въ присутствіи уже готовой организованной матеріи. *Тайна* же перваго перехода *скрыта*“¹⁾). Таково послѣднее слово науки — физики по нашему вопросу.

Еще менѣе извѣстно то, чтò такое сила сама въ себѣ и, какъ причина общей дѣятельности матеріи, т.-е. движенія. Въ этомъ отношеніи, при первой же попыткѣ разсудка уяснить себѣ явленіе движенія, онъ встрѣчается съ двумя противоположными представленіями — движеніе и покой: то и другое находитъ для себя основу въ предположеніи инерціи и ся видоизмѣненіи — энергіи, т.-е. является мысль, что матерія можетъ-быть въ движеніи и можетъ быть въ покой, можетъ настойчиво двигаться и упорно оставаться въ одномъ и томъ же состояніи покоя. А это, въ свою очередь, находитъ себѣ объясненіе только въ признаніи всемірной силы — тяготѣнія. Что же это за сила сама въ себѣ, въ своей природѣ? — Наука не знаетъ и никогда не узнаетъ ни природы, ни предѣла вліяній этой силы на всю міровую массу вещества, потому что никогда не узнаетъ по наблюденію самыхъ предѣловъ вещества. Справедливо и краснорѣчиво говорить объ этомъ Циммерманъ: „Весь міръ, не только на такомъ отдаленномъ пространствѣ, какое доступно нашему вооруженному зрѣнію, но и въ его безконечномъ протяженіи,

¹⁾ Такъ говоритъ профессоръ физики при С.-Петербургскомъ университетѣ, О. Д. Хвольсонъ въ своемъ специальномъ, обширномъ и глубоко основательномъ трудѣ: „Курсъ физики“, томъ I. С.-Пб. 1897 г., стран. 2. И это опредѣленіе понятія „матеріи“, данное проф. Хвольсономъ, прежде, чѣмъ оно вошло въ его „Курсъ“ и появилось въ печати, было подвергнуто пересмотру и проверено со стороны компетентнѣйшихъ ученыхъ — проф. Ф. Ф. Петрушевскаго, проф. А. И. Садовскаго, проф. А. И. Введенскаго (см. „Предисловіе“).

какое можетъ быть объято механическимъ инструментомъ несравненно менѣе, чѣмъ челоувѣческимъ гениемъ, — *весь міръ*, въ „самомъ смѣломъ значеніи этого слова“, управляется мощными, всѣ и даже самыя отдаленнѣйшія пространства проникающими силами“¹⁾. А притяженіе и есть одна изъ такихъ силъ, необъятныхъ ничѣмъ — ни зрѣніемъ, ни даже мыслью...

Переходя затѣмъ въ міръ явленій, подлежащихъ наблюденію, — въ область физическихъ тѣлъ, рассудокъ опять дробить понятіе силы и становится вынужденнымъ признать дѣятельность силъ противоположныхъ, какъ притяженіе и отталкиваніе. Если эти силы образуютъ разстояніе между небесными тѣлами въ мировомъ пространствѣ, то онѣ же образуютъ пространство пустоты и между атомами, слѣд., дѣйствуютъ на нѣкоторомъ разстояніи въ пространствѣ и безъ посредства вещества. Отсюда, если, съ одной стороны, наблюденіе показываетъ, что сила соединена съ массой матеріи, то, съ другой стороны, проявленіе самой дѣятельности этой силы, именно движеніе, необходимо принуждаетъ признать, что сила дѣйствуетъ и внѣ матеріи, иначе немислимо самое движеніе, какъ отдѣленіе и удаленіе одной частицы вещества отъ другой, что требуется также однимъ изъ существенныхъ свойствъ вещества — его дѣлимостью.

Но если въ области чисто физическихъ явленій — въ неорганической матеріи необходимо признать присутствіе силы, дѣйствующей въ пространствѣ безъ посредства частицъ вещества въ немъ присущихъ, то въ области явленій органической матеріи необходимо признать даже самостоятельность силы въ извѣстной степени ея дѣятельности. Наилучшимъ образомъ эта самостоятельность обнаруживается въ высшей дѣятельности челоувѣка — въ мышленіи и желаніи, — когда мысль не зависитъ отъ массы вещества, а желаніе противорѣчить расположеніямъ организма.

Очевидно, вопросъ о силѣ въ отношеніи къ матеріи, какъ ея субстрату, и сложный и еще совершенно не разъясненный въ наукѣ ни опытомъ, ни наблюденіемъ. Естественно, что такимъ же онъ долженъ былъ остаться и остался и у Бюхнера.

¹⁾ Dr. J. A. Zimmermann, Die Wunder der Urwelt. Elfte Auflage. Berlin, 1860 St. 18.

Въ своемъ трактатѣ о силѣ и матеріи, Бюхнеръ поступаетъ такъ: онъ приводитъ цѣлый рядъ мнѣній разныхъ натуралистовъ, объединяетъ ихъ, дѣлаетъ выводъ и ставитъ его основнымъ тезисомъ своей натурфилософіи. Онъ приводитъ мнѣнія именно Молешотта, Дюбуа-Реймона, Котты, Геккеля, Т. Виньоли, А. Майера, С. Корнелия, Вэйса, Нэгеля, Гельмгольца, Левеса, А. Герцена и А. Лефевра. Мнѣнія эти, напримѣръ, таковы:

„Сила есть динамическая сторона матеріи, а матерія — статическая сторона силы“ (Левесъ).

„Въ природѣ сила и матерія суть одинъ и тотъ же принципъ и могутъ быть отдѣляемы одна отъ другой только на словахъ“ (А. Герценъ).

„Первымъ и послѣднимъ словомъ науки(?) всегда будетъ нераздѣляемое единеніе или *тождество* силы и матеріи“ (А. Лефевръ)¹⁾.

Конечно, эти и другія такія мнѣнія суть именно только мнѣнія, а не научныя положенія, вполне доказанныя. Между тѣмъ Бюхнеръ, приведя эти и подобныя, далеко, однако, несогласныя между собой мнѣнія разныхъ натуралистовъ, произвольно объединяетъ ихъ въ одномъ выводѣ: „нѣтъ силы безъ матеріи, нѣтъ матеріи безъ силы“. И этотъ простой выводъ признаетъ вполне вѣрнымъ, важнымъ и основнымъ для дальнѣйшаго своего изслѣдованія, хотя самъ же относитъ его къ числу „истинъ еще мало извѣстныхъ и непризнанныхъ“²⁾.

Но несостоятельность убѣжденія, какое полагаетъ Бюхнеръ въ основу своего взгляда на природу и жизнь, вполне очевидна изъ его же непосредственно слѣдующихъ за тѣмъ словъ и приводимыхъ имъ потомъ справокъ изъ исторіи естествознанія. Бюхнеръ говоритъ: „нѣтъ силы безъ матеріи — нѣтъ матеріи безъ силы. Одна сама по себѣ (*für sich*) также не возможна или не мыслима, какъ и другая сама по себѣ (*für sich*). Взятая другъ отъ друга, онѣ распадаются обѣ въ пустыя отвлеченности (абстракціи) или понятія, которыя служатъ только къ тому, чтобы разсматривать двѣ стороны или два вида явленія одного и того же, по собствен-

¹⁾ Kraft und Stoff. St. 3.

²⁾ Kraft und Stoff. St. 3.

ной его природѣ *неизвѣстнаго намъ* существа вещей¹⁾. Къ этому и мы охотно можемъ только прибавить: „да, намъ неизвѣстна природа матеріи и силы; а потому мы и не можемъ научно отрицать мысль о самостоятельности силы или матеріи“.

Вы, г. Бергманъ, говорите своему брату — „читай Бюхнера...“ А вотъ видите, и самъ Бюхнеръ говоритъ, что онъ не знаетъ природы тѣхъ явленій, которыя подлежатъ его наблюденію, какъ матерія и сила. А вѣдь мысль вашего брата ищетъ ту силу, которой обязано своимъ бытіемъ все мірозданіе. На этомъ пути — что можетъ ему сказать Бюхнеръ или какой другой натуралистъ? Оставьте же естествознаніе въ покоѣ... Ничего оно не можетъ сказать противъ вѣры въ Бога, какъ верховной причины мірозданія, ибо не знаетъ и даже прямо заявляетъ, что не знаетъ причинъ и существа даже и тѣхъ вещей, кои подлежатъ наблюденію. Такъ именно заявляетъ вашъ Бюхнеръ.

Но если сила обнаруживается въ движеніи матеріи, какъ причина его, то что такое движеніе въ отношеніи къ матеріи? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Бюхнеръ, какъ истый нѣмецкій ученый, опять слагаетъ свой взглядъ изъ мнѣній цѣлаго ряда представителей философіи природы, углубляясь воспоминаніемъ даже въ даль древнихъ вѣковъ. Онъ говоритъ:

„Вѣчность движенія и необходимость его существованія (экзистенціи) уже древнѣйшими греческими философами до Сократовскаго времени была принята какъ аксіома. Именно, такъ называемые атомисты, Левкиппъ и Демокритъ, и ихъ славные послѣдователи, Эпикуръ и Лукрецій, признавали само собою понятнымъ то, что атомы (изъ коихъ они производили все бытіе) слѣдуетъ разсматривать находящимися въ движеніи отъ вѣчности. Напротивъ того, греческій философъ Анаксагоръ (500 лѣтъ до Р. Хр.) первый, отдѣливъ духа отъ матеріи, старался произвести движеніе изъ дѣятельности разумнаго Духа (*νοῦς*), приводящаго матерію въ порядокъ. Къ нему примыкалъ ученикъ Платона Аристотель, который точно такъ же считалъ матерію неспособной къ ея собственному движенію и утверждалъ, что необходимо признать существованіе міродвижущаго духа или разума или первого

1) Kraft und Stoff. St. 3.

двигателя, который самъ уже ничѣмъ другимъ не движется. Это воззрѣніе, по существу отвѣчающее христіанскому понятію о Богѣ, держалось, благодаря могущественному вліянію Аристотелевой философіи, даже до времени Декарта и Спинозы. Даже величайшій математикъ Ньютонъ, открывшій законъ тяготѣнія, допускалъ, что матерія возникла и приведена въ движеніе волей Божіей. Только Лейбницъ (1646—1716 гг.), одинъ изъ всеобъемлющихъ гениевъ, которые когда-либо жили, рѣшился снова изъяснить движеніе изъ него самого. „Всюду, — говоритъ онъ, — существуетъ дѣятельность, и я основываю ее тверже, нежели господствующая философія, поелику я того взгляда, что никакое тѣло безъ движенія, никакая субстанція безъ стремленія, обладающаго силой, не существуетъ“. Впрочемъ, уже и прежде Лейбница величайшій матеріалистъ-философъ Тома Гоббсъ признавалъ движеніе вѣчнымъ, безначальнымъ и — причиною всякой и каждой перемѣны. Оно образуетъ, по Гоббсу, единственную дѣйствительность въ мірѣ. По этому воззрѣнію, матерія не есть ничто мертвое или неподвижное, и не толкаетъ ее извѣстнымъ образомъ или не гонитъ совнѣ чуждый ей *deus ex machina*, но сама она есть и сила и предметъ. Понятіе мертвой матеріи есть чистая абстракція, ничему дѣйствительному не соотвѣтствуетъ, такъ какъ матерія, которую мы знаемъ по опыту, всюду полна жизни и движенія и свою силу образования (*Gestaltungskraft*) носитъ въ себѣ самой. Совершенно такой же взглядъ защищалъ великій современникъ Лейбница, англійскій философъ Толандъ, который написалъ особое сочиненіе о движеніи, какъ существенномъ свойствѣ матеріи. Матерія безъ движенія, по Толанду, совершенно непонятная вещь. Только большая необразованная толпа думаетъ о ея неподвижности и о возникновеніи движенія, которое въ дѣйствительности вѣчно и безконечно. „Я стою за то, — говоритъ Толандъ, что движеніе есть существенное свойство матеріи, т.-е. такъ же неотдѣлимо отъ ея природы, какъ непроницаемость или протяженіе, и что оно должно составлять признакъ въ ея опредѣленіи. Я отрицаю, что есть гдѣ-либо или была когда-либо недѣятельная, мертвая масса въ абсолютномъ покоѣ, недвижимая и неподатливая“.

Эту точку зрѣнія въ отношеніи движенія защищали ма-

теріалисты-философы восемнадцатаго столѣтія. Міръ, по Гольбаху (*Systeme de la Nature*), ничего болѣе не представляетъ, какъ матерію и движеніе и безконечное сдѣвленіе причинъ и дѣйствій. Въ *Universum*'ѣ все положительно теченіе и переменна, и всякій покой есть только кажущійся. Матерія и движеніе вѣчны. Такихъ же взглядовъ держался Дидро и его послѣдователи. Ко всему этому новѣйшее естествознаніе можетъ сказать только: „Да“. Обоснованіе движенія и есть собственно его задача, и его предметъ есть все, что можно возводить къ движенію. Подвижная или въ движеніи находящаяся матерія есть его первое и послѣднее слово или таковымъ должно быть. Не существуетъ никакого *бытія*, а есть только *бываніе*, и ничто въ мірѣ не постоянно, кромѣ переменны¹⁾.

Къ этому и мы можемъ сказать: „да!“ Можно думать, какъ и думали, что матерія движется вѣчно; но можно думать, — какъ и думали истинно величайшіе гени всѣхъ вѣковъ, Анаксагоръ, Аристотель и Ньютонъ, что матеріи сообщено движеніе Перводвигателемъ — Богомъ. Это думать можно. А что же можно не только думать, но и строго научно доказать? Отвѣтъ: нельзя доказать ни наблюденіемъ, ни опытомъ того, что въ дѣйствительности движеніе вѣчно и безконечно (мнѣніе Толанда); слѣдовательно, мысль о вѣчности движенія матеріи приходится принять *на вѣру*. А если это — предметъ вѣры, то спрашивается, что же лучше принять на вѣру, вѣчное бытіе самодвижущейся матеріи или существованіе вѣчнаго разума, ея перводвигателя? По сознанію собственного личнаго разума, мы необходимо должны предпочесть вѣру въ бытіе вѣчнаго разума, перводвигателя матеріи, который сообщилъ матеріи разумные законы, — что очевидно, такъ какъ движеніе матеріи и образованіе предметовъ совершается строго по законамъ разума. А что самъ разумъ не есть свойство матеріи, это очевидно изъ его самосознанія: не мыслимо самосознаніе одного въ отношеніи къ другому, если при этомъ нѣтъ существеннаго различія одного отъ другаго.

И вотъ почему естествоиспытатель, стоя только на почвѣ опыта и наблюденія, долженъ сознавать ограниченность своего

¹⁾ Kraft und Stoff. St. 83—85.

основаніи и права дѣлать заключеніе о вѣчности того или другого; это дѣлать въ правѣ только философія и религія. Если философія необходимо признаетъ движеніе матеріи вѣчнымъ, а движеніе совершается по законамъ разума, — то въ бытіи и дѣятельности мірозданія должно признать присутствіе и этого вѣчнаго разума, какъ верховной причины движенія. Но о вѣчности собственно движенія нельзя судить по наблюденію, ибо наблюденіе наше не вѣчно: и мы не знаемъ, и по наблюденію никогда не узнаемъ, вѣчно ли было движеніе или оно начало быть съ нѣкотораго отдаленнаго отъ насъ момента времени. А разумъ, какъ первопричина движенія и его законовъ, иначе не можетъ быть мыслимъ, какъ именно самостоятельнымъ и вѣчнымъ. За правильность такого сознанія самостоятельности разума и за его превосходство надъ силами природы ничто не говоритъ такъ рѣшительно, какъ сама же точная наука: ибо чт) такое наука, въ ея цѣломъ и со всѣми ея приложениями, если не побѣдоносное господство разума надъ всякими силами вещества? И вотъ почему геній Ньютона, опредѣлившаго основной законъ основныхъ силъ движенія въ мірозданіи, призналъ и не могъ не признать, что первая причина движенія или перводвигатель мірозданія есть вѣчный разумъ Божій.

Теперь, если философія естествознанія требуетъ признанія верховнаго Разума, то религіозное чувство благоговѣнія предъ этимъ Разумомъ — требуетъ поставить себя въ непремѣнную и полную зависимость — и свое бытіе и свою дѣятельность (или въ связь, *religio*) отъ этого вѣчнаго верховнаго Разума, въ религіи именуемаго Богомъ.

А съ признаніемъ вѣчнаго Разума, какъ верховной перво-причины всякаго бытія, христіанство, какъ религія, является наилучшей, совершеннѣйшей изъ всѣхъ, ибо оно одно только исповѣдуетъ воплощеніе этого верховнаго Разума въ сферѣ мысли, жизни, науки и искусства, и представляетъ какъ міръ внѣшній, такъ и исторію человѣчества въ свѣтѣ разума Божія, чт) одинаково достойно и вѣры и науки. И вы, г. Бергманъ, совершенно неосновательно обращаете упрекъ своему брату, будто онъ, ставъ на сторону религіи, сталъ на сторону мрака. Нѣтъ, религія — и она только — вноситъ свѣтъ въ мірозданіе и исторію. И вотъ почему, вы поступаете (— простите —) крайне опрометчиво, когда въ письмѣ

къ брату приводите наглое острословіе поэта—еврея Гейне о томъ, будто „всякая религія непріятно пахнетъ“. Что же? для кого — какъ: по русской пословицѣ — „сатана всегда ладана боится“. Для поэта еврея, потерявшаго вѣру своихъ отцовъ и не имѣющаго никакого мѣста ни въ философіи, ни въ наукѣ, оно — такъ; а для ученыхъ и даже еще строгихъ натуралистовъ оно — совершенно иначе. Вашъ Гейне говоритъ, что „всякая религія непріятно пахнетъ“, а вотъ творецъ новѣйшей науки, Бэконъ сказалъ, что религія есть ароматъ, необходимый для того, чтобы не испортилось знаніе¹⁾. Только одинъ еще вопросъ — какая религія является, пребываетъ и пребудетъ столь благодѣтельною для *разума разумныхъ*? Конечно, та, которая въ своей истинности выдерживаетъ всякую научную критику и свидѣтельствуется исторіей лучшихъ народовъ міра въ теченіе вотъ уже девятнадцати вѣковъ, — религія Христа! Не даромъ даже и Дидро, натуралистъ и матеріалистъ, признававшій со своими послѣдователями вѣчность матеріи и ея движенія, на коего ссылается въ рѣшеніи этого вопроса и Бюхнеръ, — сей самый Дидро однажды возбудилъ удивленіе въ одномъ изъ своихъ друзей, заставивши свою дочь читать Евангеліе. „Что же лучшаго я могъ дать ей для чтенія?“ сказалъ Дидро своему изумленному другу²⁾.

Вы, г. Бергманъ, совѣтуете своему брату читать Спенсера, Дарвина, Штрауса, Фэйрбаха, Ренана, Бюхнера... Въ свою очередь, и я искренно желаю, чтобы вы читали и изучали — какъ вы думаете — что? Да ужъ если и самая ложь, въ смыслѣ фальсифицированнаго естествознанія, въ лицѣ Дидро, вынуждена была искренно засвидѣтельствовать превосходныя достоинства Евангелія, то и я что же лучшее могу указать вамъ для глубоко-внимательнаго чтенія и безпристрастнаго изученія, если не Евангеліе Иисуса Христа?

¹⁾ Слова Бэкона приведены въ письмѣ графа де-Местра къ графу Разумовскому. См. „Иезуиты въ Россіи съ царствованія Екатерины II и до нашего времени“. Свящ. Мих. Морозкина, часть II. С.-Пб. 1870, стран. 491.

²⁾ Морозкинъ, II, 499.

Николай Троицкій.

Библия и наука.

Вначалѣ сотворилъ Богъ небо и землю...
И создалъ Богъ два свѣтила великія,—свѣтило
большее для управленія днемъ, и свѣтило
меньшее для управленія ночью и звѣзды. И
былъ вечеръ, и было утро: день четвертый.

(Бытія м. I.)

Библия и наука даны человѣку отъ Бога; онѣ и ведутъ его къ Богу. Путь религіи и науки одинъ — это непрестанное дѣятельное познаніе истины Божіей и жизни Божіей, открытой людямъ въ словѣ Божіемъ и въ жизни міра Божія. Отрицать Бога нельзя. Богъ вездѣ,—и на небѣ, и на землѣ. У Бога все предъ очами. И весь этотъ видимый и вещественный міръ Божій, достойный удивленія по стройности и согласію цѣлаго въ немъ и „одно къ другому“, и „все ко всему“, и этотъ свѣтозарный кругъ небесный, подобно какому-то роднику, на все обильными потоками изливающей радужные лучи свои, какъ бы наводняя насъ и погружая въ море красоты, и этотъ стройный составъ земли, удивительный по прекраснымъ качествамъ каждой вещи, — всѣ вообще чудеса природы — это не „дѣло случая“, а твореніе Божіе, свѣтоносная риза Божія. Нужно только имѣть „умъ Христовъ“ (1 Кор. 2, 16), разумъ богопрсвѣщенный, чтобы въ многочисленныхъ явленіяхъ природы, „изъ-за воскрылій завѣсы внутри Божія храма, за которыми сокрыто царственное естество Божіе“ (св. Григорій Богословъ), сознать Бога, найти Его, поклониться Ему. Разумъ нашъ — не просто вещество, само себя мыслящее, а неуловимая струя безконечнаго свѣта Божія, образъ Безсмертнаго, царствующій и въ персти и въ душѣ. Только „разумъ самоученый“, борющійся съ самимъ собою, томящій смертельною скорбію сердце человѣка, только такой

разумъ — „источникъ загражденный“ (Притч. 25, 27), — свѣтильникъ, сокрытый въ темной пазухѣ (Лук. 11, 33). Здѣсь глубокая тьма. А разумъ мыслящій, созерцающій, вѣрующій въ Бога — это пламенная сила научнаго творчества и одинъ изъ чистыхъ источниковъ религіознаго познанія. Здѣсь — вѣрные пути къ мудрости и успѣхамъ науки. Ошибочно думать, будто наука сама по себѣ когда-либо способна дойти до отрицанія Бога. Атеизмъ — это аномалія, а научный способъ богопознанія — всеобщій законъ и необходимая задача жизни разумнаго человѣка. И истинно-научный разумъ не только постигаетъ божественную красоту этого міра, но и воспѣваетъ стройность этого міра, еще болѣе совершенную, чѣмъ настоящая, — стройность, которой мы ожидаемъ, потому что всѣ поспѣшатъ „къ единой гармоніи Божества“ (св. Григорій Богословъ), когда „будетъ Богъ все во всемъ“ (1 Кор. 15, 28)...

И новѣйшая положительная наука блестящими своими теоретическими изслѣдованіями только подтверждаетъ эту крѣпкую и существенную связь религіи и науки, вѣры и знанія, духовнаго созерцанія и практическаго опыта. Въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей она несетъ всѣмъ людямъ радостное убѣжденіе, что міръ — великое дѣло рукъ Божіихъ. Особенно ярко на скрижаляхъ современной науки отмѣчается тотъ неоспоримый фактъ, что научныя теоріи о мірозданіи не противорѣчатъ слову Божію, религіозному откровенію, а вполне съ нимъ согласны. Это не „да“ и „нѣтъ“, никогда не соприкасающіеся и не сливающіеся, а одинъ образъ истины Божіей, одна мысль религіозной вѣры, одно чувство сердечныхъ завѣтныхъ упованій.

Въ № 9492 „Новаго Времени“ помѣщена прекрасная статья профессора *С. Глазенапа*, посвященная изложенію и разбору научной гипотезы мірозданія недавно (4-го іюля) скончавшагося въ Парижѣ, маститаго французскаго астронома *Г. Фая*. Его превосходная книга „О происхожденіи міра“ обогатила науку новыми космогоническими и геологическими воззрѣніями. На французскомъ языкѣ она уже выдержала нѣсколько изданій, и переведена на всѣ европейскіе языки, въ томъ числѣ и на русскій. Гипотеза Фая настолько интересна, что „достойна вниманія не только астрономовъ, но и всего образованнаго общества“.

Для насъ особенно любопытны тѣ мѣста философско-религіозной „системы міра“ Фая, гдѣ онъ на основаніи научныхъ данныхъ устанавливаетъ глубокія параллели между Моисеевымъ описаніемъ міроздаія и научнымъ объясненіемъ. Свое сочиненіе „О происхожденіи міра“ Фай начинаеть указаніемъ на Моисееву книгу „Бытія“, какъ на первоисточникъ, изъ котораго человекъ почерпаетъ достовѣрныя свѣдѣнія о твореніи міра. Онъ приводитъ отсюда слѣдующія слова: „И создалъ Богъ два свѣтила великія, — свѣтило большее для управленія днемъ, и меньшее для управленія ночью и звѣзды. И былъ вечеръ, и было утро: *день четвертый*“. Здѣсь повѣствуется, что *солнце создано послѣ земли*, только въ четвертый день. И по гипотезѣ Фая, солнце тоже создано послѣ земли. На этой мысли (первая часть гипотезы) Фай особенно настаиваетъ. Если бы земля была создана послѣ солнца, то вращалась бы съ востока на западъ, а не съ запада на востокъ. Справедливость своей гипотезы Фай находитъ и въ прошлой жизни нашей планеты. Изученіе первобытной флоры, „вторичной эпохи“ приводитъ къ заключенію, что въ эти незапамятныя времена чисто тропическая растительность покрывала всю землю отъ экватора до полюсовъ. Тогда не было ни временъ года, ни климатовъ, и освѣщеніе земного шара распространялось за предѣлы полярныхъ круговъ. Какъ объяснить это великое явленіе? *Земля создана, но солнца еще нѣтъ*. Земля покрылась тонкою корою, чрезъ которую проходитъ внутреннее тепло, необходимое для тропической растительности. За отсутствіемъ солнца нѣтъ климатовъ, и первобытная растительность встрѣчается одинаково по всей поверхности земли. Хотя нѣтъ солнца (оно еще не создано), но земля получаетъ свѣтъ отъ свѣтшагося газообразнаго вещества первобытной туманности, со всѣхъ сторонъ окружающей землю. Теплота земной коры передавалась и водѣ, въ которой могли жить дивныя формы растительныхъ и животныхъ организмовъ. вмѣстѣ съ періодомъ охлажденія земной коры, когда внутренняя теплота земли перестала оказывать существенное вліяніе на органическую жизнь, сформировалось солнце, и явились климаты, явилась новая жизнь, приспособившаяся къ новымъ стихійнымъ условіямъ космическаго бытія.

Такова научная гипотеза міроздаія Фая въ точкахъ со-

прикосновенія и согласія съ библейски-христіанскимъ ученіемъ о сотвореніи міра. Простота и изящество построенія и большая степень вѣроятности ея очевидны. Главнѣйшія слѣдствія, изъ нея вытекающія, могутъ служить цѣнными и прочными опорами при научномъ комментарий Моисеева шестоднева, особенно первыхъ четырехъ дней мірозданія. Вопросы: „Откуда свѣтъ въ первый день творенія?“ „Какъ могли расти растенія до солнца?“ „Развѣ земля могла образоваться раньше солнца?“ — всѣ эти вопросы обыкновенно приводятся въ качествѣ устойчивыхъ возраженій противъ библейскаго ученія о твореніи міра и вселенной. Съ точки зрѣнія гипотезы Фая эти „камни претыканія и соблазна“ отброшены въ сторону, и богословская наука въ этой гипотезѣ полу чаеъ новыя данныя, чрезвычайно важныя для своихъ доказательствъ, выводовъ и построеній, а въ особенности для научной провѣрки и увѣренности въ совершенной истинѣ Моисеевой „космогоніи и геогоніи“. Есть пробѣлы и въ астрономическихъ изысканіяхъ Фая; но это не важно. Важно то, что эта гипотеза идетъ навстрѣчу Библии и во внутреннѣйшихъ основахъ и наблюденіяхъ своихъ, ставшихъ неприкосновеннымъ достояніемъ положительной науки, она энергично устремляется къ доказательству „научной гармонизаціи“ Моисеева сказанія о мірозданіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ и разумности религіозной вѣры въ Бога, Творца міра.

Нѣкогда волхвы, восточные мудрецы, изучая теченіе звѣзднаго неба, „научились поклоняться Христу, Солнцу правды“. Не то ли самое богопознаніе совершается и нынѣ въ современной астрономіи, обогатившей въ недавнее время науку столь замѣчательными наблюденіями и блестящими изслѣдованіями, какъ космическая теорія Фая? Міръ созданъ Богомъ для человѣка, царственный чертогъ для образа Божія. Лѣпота свѣтилъ небесныхъ красотою и величіемъ своимъ проповѣдуетъ славу Божію. Долгъ науки итти своимъ путемъ въ познаніи міра, и она несомнѣнно въ книгѣ природы отыщетъ и укажетъ людямъ „звѣзду благовѣстницу“ о великой славѣ Божіей.

Священникъ *Іоаннъ Филевскій*.

ОТДѢЛЪ II.

РУССКАЯ ДУХОВНАЯ МИССІЯ НА ДАЛЬНЕМЪ ВОСТОКѢ.

(Статья 2-я. Японія и Корея.)

Цѣлый рядъ неблагопріятныхъ условій, какъ мы говорили въ первой статьѣ о русской духовной миссіи на Дальнемъ Востокаѣ, задерживалъ распространеніе православія среди желтолицыхъ обитателей восточнаго материка, особенно среди китайцевъ. Къ числу такихъ неблагопріятныхъ условій относятся конкуренція между представителями различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, подрывавшая въ китайцахъ довѣріе къ проповѣдуемой ими религіи, пренебрежительно-высокомѣрное отношеніе къ китайцамъ западно-европейцевъ, оскорблявшихъ на каждомъ шагѣ китайскія національныя чувства и возбуждавшихъ тѣмъ самымъ враждебныя къ себѣ чувства, наконецъ, неблагоустройство дѣлъ въ самой русской миссіи, члены которой нерѣдко не стояли на высотѣ своего призванія, отличаясь предосудительнымъ поведеніемъ¹⁾. Но исторія свидѣтельствуегь, что было время, когда проповѣдь христіанства встрѣчала себѣ радушный пріемъ среди китайскаго населенія, когда христіанское ученіе охранялось защитой законовъ и его исповѣдники пользовались покровительствомъ правительства. Изъ одной обширной надписи, найденной въ Синаифу, западной столицѣ Китая (см. статью Слупскаго въ „Русскомъ Вѣстникѣ“ за 1901 г., кн. I, стр. 151—165: „Древнѣйшій христіанскій памятникъ въ Китаѣ“) мы узнаемъ, что Китай зналъ христіанство гораздо ранѣе, чѣмъ пришли сюда европейскіе миссіонеры, — раньше даже, чѣмъ стало извѣстно въ Европѣ самое существованіе этой страны; и тогда уже онъ сумѣлъ оцѣнить его возвышенное ученіе, усвоивъ ему въ законодательномъ порядкѣ

¹⁾ Особенно дурную память оставилъ по себѣ третій архимандритъ миссіи Иларіонъ. (Въ цитированныхъ словахъ въ первой статьѣ о миссіи на стр. 663-й вкралась ошибка; тамъ сказано: *первый* архимандритъ миссіи Иларіонъ вмѣсто *третій*.)

имя „пресвѣтлой вѣры“. Но тогдашніе проповѣдники христіанства приходили сюда не подъ охраной пушекъ и броненосцевъ, не во имя торговыхъ и политическихъ цѣлей, а ради евангелія и любви къ ближнему, шли сюда, вооруженные однимъ оружіемъ — „великою добродѣтелью, смотря на солнце и неся писаніе“, какъ выражается о нихъ надпись¹⁾. И въ настоящее время восточные народы, отличающіеся вообще широкою вѣротерпимостью, ничего не имѣютъ противъ христіанства по существу; при болѣе же или менѣе благопріятныхъ условіяхъ дѣло христіанской пропаганды можетъ развиваться на Востокѣ съ прежнимъ успѣхомъ, что доказываетъ успѣхъ русскихъ миссій въ Японіи и въ Корей.

Страна восходящаго солнца, — Японія, принадлежитъ къ числу оригинальнѣйшихъ уголковъ земного шара. Небольшая по пространству (9000 кв. м.), ежеминутно готовая провалиться сквозь землю (землетрясенія въ Японіи почти постоянны), Японія въ то же время занимаетъ выгодное положеніе въ центрѣ европейскихъ странъ и обладаетъ роскошнымъ климатомъ и богатѣйшею растительностью²⁾, дѣлающими обитателей этой страны счастливыми и вѣчно веселыми, дѣтски-беззаботными существами. Путешественниковъ по Японіи обыкновенно поражаетъ эта дѣтская беззаботность, неподдѣльная веселость и необыкновенная кротость нрава. Всякаго рода брань и кулачныя расправы, — говоритъ путешественникъ по Японіи — проф. Красновъ, — къ которой такъ охотно прибѣгаютъ наши соотечественники безъ различія степени образованія и развитія — внѣ всякаго пониманія у японцевъ³⁾. По словамъ другого путешественника, въ японцахъ особенно поражаетъ ихъ вѣжливость, опрятность и привѣтливость безъ различія классовъ общества, веселость, дѣтское добродушіе и правдивость. При всемъ томъ у японцевъ чрезвычайно тонко развито чувство собственного достоинства, заставляющее ихъ предпочитать смерть (чрезъ распарываніе живота — *hatakigi*, — очень распространенное въ Японіи) безславію или перенесенію незаслуженнаго оскорбленія, и они обладаютъ большою воспримчивостью и способностью къ усвоенію лучшихъ формъ гражданской жизни. Многочисленныя неурядицы въ гражданской жизни Японіи,

¹⁾ См. „Богословскій Вѣстникъ“ 1901 г., ст. Спасскаго: Обзоръ журналовъ, стран. 611.

²⁾ Въ Японіи полезныхъ челоуѣку растительныхъ формъ можно насчитывать до 1500.

³⁾ Красновъ, „У колыбели цивилизаціи“. Письма кругосвѣтнаго путешественника. С.-Пб. 1898 г., стран. 646.

выразившіяся въ борьбѣ шиогунъ за власть и порабощеніе народа, не ослабили энергіи и предпріимчивости японцевъ и, какъ только въ половинѣ прошлаго вѣка стѣна между Японіей и другими цивилизованными государствами была разрушена, японцы тотчасъ же восприняли, не измѣняя своей національности, лучшія стороны европейской культуры и съ такою быстротою, какая поражаетъ европейскихъ наблюдателей. „Путешествуя по Японіи, — говоритъ проф. Красновъ ¹⁾, — краснѣешь за Россію, видя, что въ 25 лѣтъ маленькое государство это далеко оставило за собою Россію, ставшую на ту же дорогу 200 лѣтъ тому назадъ“. Японцы съ невѣроятною быстротою скопировали европейскіе порядки, оставивъ себѣ національный костюмъ и преданія. Во многихъ отношеніяхъ они превзошли даже европейцевъ — своихъ учителей. Администрація, войско, народное образованіе (грамотность распространена въ Японіи въ гораздо большей степени, чѣмъ въ Россіи), желѣзныя дороги и телеграфъ уже могутъ служить образцами для европейцевъ. Въ Японіи мы видимъ попытку согласить европейскіе порядки съ азіатскими идеями, видимъ стремленіе сдѣлать дешевымъ, доступнымъ массѣ народа то, что въ Европѣ дорого, доступно только богатымъ. Бѣдное крестьянское населеніе получаетъ здѣсь образованіе, доступное немногимъ городскимъ жителямъ въ Россіи; крестьяне зажигаютъ электрическую лампу въ своемъ домѣ; телеграфъ и желѣзныя дороги здѣсь дешевле и доступнѣе, чѣмъ гдѣ-либо; дорогіе приборы дѣлаются за гроши путемъ успѣшной конкуренціи коллективнаго кустарнаго труда съ фабричнымъ. Что же касается религіи, то въ этомъ отношеніи японцы отличаются большею вѣротерпимостью. Поэтому многіе путешественники считаютъ ихъ народомъ равнодушнымъ къ религіи. Это, едва ли, однако, справедливо. Вѣротерпимостью японцевъ можно объяснить у нихъ разнообразіе вѣрованій и сектъ. „Свобода совѣсти, — говоритъ историкъ Японіи Кемпферъ, — нисколько ни противорѣчила интересамъ свѣтскаго правительства и не возмущала спокойствія государства, всегда была признаваема въ Японіи, какъ и въ большей части другихъ азіатскихъ странъ“. Оттого чужія религіи вводились и утверждались тамъ легко, уменьшая число туземныхъ вѣрованій. Но безрелигиозными японцевъ назвать нельзя. Правда, по свойству своего темперамента, японцы болѣе заботятся о здѣшней жизни, представленія же ихъ о загробномъ мірѣ, обыкновенно, очень смутны; но одна изъ распро-

¹⁾ Цит. сочиненіе, стран. 473.

страненныхъ религій японскихъ — культъ ками — высшимъ благомъ считаетъ чистоту души и сердца, которая дается тѣмъ, кто исполняетъ законы природы, разума и власти и имѣетъ безупречную совѣсть. Несомнѣнно же, что японцы очень набожны. Число храмовъ или молеленъ ками около 30 тысячъ; буддійскихъ же храмовъ болѣе ста двадцати тысячъ; кромѣ того, въ Японіи много послѣдователей Конфуція, и очень давно тамъ появились христіане, крещенные римско-католическими священниками, прибывшими къ берегамъ Японіи въ половинѣ XVI вѣка на португальскихъ корабляхъ. Около этого времени (въ первой четверти XVI в.) римско-католическая Церковь потеряла большую часть своихъ владѣній вслѣдствіе распространенія протестантизма; папы, однако, не легко мирились съ сокращеніемъ сферы ихъ вліяній и, теряя часть своихъ владѣній въ Европѣ, задумали подчинить своему престолу другіе народы, обративъ ихъ предварительно ко Христу по обряду католической религіи. И вотъ вѣрные слуги папы — члены недавно основаннаго ордена іезуитовъ — отправились во всѣ страны міра для распространенія католической религіи. Часть ихъ во главѣ съ Францискомъ Ксавье — человѣкомъ способнымъ и энергичнымъ — прибыла въ 1549 году въ Японію для проповѣди евангелія. Обстоятельства сложились благопріятно для проповѣдниковъ. Въ Японіи въ это время происходила борьба между представителями различныхъ религій. Буддійское духовенство достигло въ это время апогея своей славы. Многіе изъ японцевъ тяготились властолюбіемъ и непомѣрными требованіями буддійскихъ монаховъ и на дѣятельность іезуитовъ-миссіонеровъ смотрѣли, какъ на противовѣсъ усиленію буддистовъ. Фактическій правитель страны Набунаига, смотрѣвшій съ завистью на могущество буддійскихъ монаховъ и монастырей и ненавидѣвшій жрецовъ, отнесся благосклонно къ дѣятельности Франциска Ксавье. Проповѣдь приобрѣла милость и значеніе при дворѣ и имѣла большой успѣхъ у воспримчивыхъ японцевъ. Проповѣдники дѣйствовали смѣло и наступательно. Они бранили туземныхъ жрецовъ, нападали на ихъ поведеніе, затѣвали всенародныя пренія и этимъ хотя и раздражали нѣкоторые слои общества, однако приобрѣтали извѣстность и популярность. Кромѣ того, іезуиты завели свои школы, больницы и церкви; въ городѣ Фалай была устроена семинарія, гдѣ получали степени доктора и магистра богословія. Успѣхъ христіанской религіи въ Японіи былъ громадный. Въ 1581 уже году тамъ насчитывалось 150.000 христіанъ, 200 церквей и 89 монастырей. Въ слѣдующее правленіе Тайкоамы число

христіанъ еще больше увеличилось. Въ 1583 году іезуиты послали посольство изъ новообращенныхъ христіанъ въ Европу для засвидѣтельствванія почтенія папѣ. Сами іезуиты были вполне довольны плодами своей дѣятельности. „Религія въ Японіи, — говоритъ одинъ изъ нихъ, — въ теченіе 38 лѣтъ, съ тѣхъ поръ какъ св. Ксаверій посѣлялъ первыя сѣмена христіанства на этой невоздѣланной почвѣ, доросла до такого прекраснаго цвѣтущаго состоянія, что ее можно будетъ сравнить съ апельсиннымъ деревомъ, обремененнымъ со всѣхъ сторонъ плодами и цвѣтами“. Въ 1587 году въ Японіи считалось болѣе 200.000 христіанъ (по счету іезуитовъ около милліона), въ числѣ которыхъ находился весь цвѣтъ японскаго дворянства. Но этотъ необычайный успѣхъ католической миссіи былъ причиною ея паденія: онъ вскружилъ голову миссіонерамъ; они вели недостойную проповѣдниковъ христіанской религіи жизнь, возбуждали противъ себя туземное духовенство рѣзкими нападками на него и общество — неуваженіемъ къ законамъ страны и вмѣшательствомъ въ ея политическую жизнь и борьбу. Японцы стали бояться, что проповѣдники ведутъ ихъ къ подчиненію какой-либо европейской державѣ; взаимная же вражда проповѣдниковъ новой религіи — іезуитовъ съ францисканцами и доминиканцами — подрывала въ нихъ довѣріе къ ея святости. Всѣ эти причины навлекали грозу на христіанскую религію въ Японіи, заговоръ же новообращенныхъ христіанъ противъ шіогуна, открытый мѣстнымъ правительствомъ, явился къ ней поводомъ. Гроза надъ японскими христіанами и католическими проповѣдниками разразилась страшная въ концѣ XVI вѣка, при этомъ много проповѣдниковъ было приговорено къ смертной казни. Однако іезуиты не унимались и продолжали вести прежнюю политику; поэтому въ первой половинѣ XVII вѣка былъ изданъ цѣлый рядъ указовъ (1614, 1616, 1638, 1640 и др. годахъ), запрещавшихъ проповѣдь христіанства въ Японіи. Іезуиты были изгнаны. Нѣсколько тысячъ ихъ погибло отъ рукъ раздраженныхъ ихъ дѣятельностью японцевъ. Изгнанные же были напутствуемы такими словами: „Пока солнце освѣщаетъ землю, пусть ни одинъ христіанинъ не дерзаетъ являться въ Японію“.

Такимъ образомъ христіанство нашло хорошую почву для себя въ Японіи; но его распространеніе было задержано преслѣдованіемъ, вызваннымъ характеромъ дѣятельности іезуитовъ, стремившихся, какъ всегда, къ величайшей славѣ не Бога, а папы. При другихъ же условіяхъ христіанско-миссіонерское дѣло въ Японіи могло бы крѣпнуть и развиваться. И это дѣйствительно случилось, когда въ 50-хъ

годахъ прошедшаго столѣтія, послѣ политическаго переворота, повлекшаго за собою обновленіе всѣхъ сторонъ общественной жизни Японіи, снова былъ разрѣшенъ доступъ туда миссіонерамъ и тамъ водворилась православная миссія во главѣ съ преосвященнымъ Николаемъ, апостоломъ Японіи.

До XVIII столѣтія Россія почти не знала Японіи, такъ какъ владѣнія ея въ восточной Азіи не примыкали къ имперіи Микадо; послѣ же Нерчинскаго договора, какъ извѣстно, она должна была отступить даже съ береговъ Амура. Но 14 января 1855 года былъ подписанъ договоръ, которымъ открывались для Россіи двѣ японскія гавани. Съ тѣхъ поръ и началось сближеніе между имперіями. Пять лѣтъ спустя послѣ подписанія договора, въ Японію отправились православные миссіонеры во главѣ съ о. Николаемъ, воспитанникомъ С.-Петербургской духовной академіи, неутомимо трудящимся на миссіонерской нивѣ въ Японіи съ большимъ успѣхомъ уже болѣе сорока лѣтъ. Первоначально о. Николай прибылъ въ г. Хакодате на островѣ Іеддо. Здѣсь онъ старался познакомиться съ туземнымъ языкомъ, на который переводилъ священныя книги, съ образомъ жизни японцевъ, ихъ обычаями, нравами и характеромъ, чтобы при сношеніяхъ съ ними не оскорблять ихъ національныя чувства и не раздражать напрасно противъ себя. Съ этою цѣлью онъ посѣщалъ буддійскихъ проповѣдниковъ и бродячихъ поэтовъ (чисто мѣстное учрежденіе), прислушиваясь къ ихъ разсказамъ и старался представить себѣ духовный обликъ японца и характеръ его жизни. Въ то же время великій миссіонеръ сознавалъ, что человѣкъ, выросшій въ условіяхъ совершенно иной культуры, не можетъ вполне понять и плодотворно воздѣйствовать на японца, — что необходимо при распространеніи православной вѣры имѣть посредниковъ изъ среды японцевъ-христіанъ, которые бы могли, не оскорбляя національныхъ чувствъ туземцевъ, проповѣдывать евангеліе соплеменникамъ своимъ. Обстоятельства благопріятствовали апостолу Японіи. Случайная встрѣча о. Николая съ японскимъ жрецомъ Савабе положила прекрасное начало дѣлу просвѣщенія Японіи. Закоренѣлый язычникъ — Савабе не только крестился самъ со своею семьею, но и сдѣлался усерднѣйшимъ распространителемъ христіанства, лучшимъ помощникомъ о. Николая. Семья Савабе была ячейкою, изъ которой выросла современная японская Церковь. Когда въ Японіи зародилась православная Церковь, о. Николай исходатайствовалъ у Святѣйшаго Синода разрѣшеніе на открытіе миссіи въ Японіи и былъ въ 1871 году назначенъ первымъ ея начальникомъ; его помощни-

комъ былъ сначала іеромонахъ Анатолій (впослѣдствіи архимандритъ), просвѣщавшій японцевъ въ Хакодате, въ то время какъ самъ о. Николай трудился въ столицѣ Японіи — Токио. Преосвященный Николай является не только начальникомъ, но и душою миссіи. Прекрасная подготовка къ миссіонерскому служенію, чисто апостольская ревность въ дѣлѣ проповѣди евангелія, большія административныя способности, умѣнье находить достойныхъ помощниковъ, неутомимость и энергія преосвященнаго Николая преодолѣвають все препятствія. Японскій народъ обнаружилъ расположеніе къ слушанію христіанской религіи. Къ проповѣдникамъ стали стекаться жители другихъ городовъ и острововъ, несмотря на то, что бѣдная средствами православная русская миссія не привлекала къ себѣ народъ никакими матеріальными приманками, какъ то дѣлали миссіонеры западные; число православныхъ въ Японіи быстро увеличилось. Въ настоящее время, какъ видно изъ послѣдняго отчета преосвященнаго Николая¹⁾; число православныхъ въ Японіи доходить до 27 тысячъ человекъ, церковныхъ общинъ въ нихъ — 259; священнослужителей — 38, причетниковъ — 14, проповѣдниковъ-японцевъ — 149, учениковъ катихизаторскаго училища — 13 человекъ, учениковъ семинаріи — 53 человекъ, ученицъ женскаго училища — 72, учащихся въ этихъ заведеніяхъ — 32 человекъ и „японскій народъ, — по словамъ преосвященнаго Николая, — все болѣе и болѣе обнаруживаетъ расположеніе къ слушанію Христового ученія“²⁾).

Правда, число православныхъ въ Японіи можно считать ничтожнымъ по сравненію съ числомъ крещеныхъ католиковъ и протестантовъ, явившихся снова въ Японію, послѣ открытія ея портовъ для заграничной торговли, и вообще иностранцевъ. Такъ, число обращенныхъ въ католичество доходитъ до ста тысячъ, въ протестантизмъ же — до 45 тысячъ; но это прежде всего объясняется неравенствомъ силъ миссіи. Въ то время какъ у русской миссіи, — вѣчно бѣдной средствами, одинъ епископъ, одинъ игуменъ, одинъ діаконъ и одинъ священникъ — русскіе, остальные 34 священнослужителя — японцы и всего 149 проповѣдниковъ-японцевъ, у католиковъ въ Японіи — 1 архіепископъ, 3 епископа, 109 священниковъ-европейцевъ, 116 европейскихъ сестеръ, 34 японскихъ священника и 18 японскихъ катихизаторовъ; у протестан-

¹⁾ Состояніе православной японской Церкви въ 1901 г. („Православный Благовѣстникъ“, № 6, мартъ, кн. 2, стран. 235—247).

²⁾ „Православный Благовѣстникъ“ 1902 г., № 6, стран. 243.

товъ же — 782 миссіонера, 380 пасторовъ и 453 японскихъ катохизатора. Обиліеже матеріальныхъ средствъ даетъ западнымъ миссіонерамъ полную возможность широко поставить школьно-просвѣтительное и врачебное дѣло, являющееся громаднымъ подспорьемъ для дѣла миссіи¹⁾. Тѣмъ не менѣе русская Церковь въ Японіи, несмотря на сравнительно короткій срокъ существованія миссіи (съ 1870 г.), растетъ очень быстро даже по сравненію съ ростомъ католической и протестантской Церквей. Такъ, въ 1891 году крещеныхъ японцевъ было 19.000 человекъ; въ 1894 — 21.239; въ 1898 — 23.856; въ 1899 — 24.531; въ 1900 — 25.698; въ 1902 же году — 27.245 человекъ, и въ то время, какъ католическая Церковь увеличилась, напримѣръ, въ 1898 году всего только на 6%, а протестантская — на 15%, число православныхъ возросло на 18%.

Успѣхъ русской миссіи обуславливается прежде всего апостольскою ревностью преосвященнаго Николая, который въ своей дѣятельности не задается никакими посторонними дѣлу миссіи политическими планами, а проповѣдуетъ только одного Христа, имѣетъ одну только цѣль — приобщить японцевъ къ Христовой Церкви. Отсюда и приемы нашей миссіи, какъ говоритъ архимандритъ (нынѣ епископъ) Сергій, носятъ чисто апостольскій характеръ; православная миссіа, подобно католикамъ и протестантамъ, не гонится за количествомъ обращенныхъ, не привлекаетъ ихъ къ себѣ разными подарками и льготами, не навязываетъ имъ насильно вѣры, зато не оскорбляетъ ихъ національнаго самолюбія и не посягаетъ на ихъ политическую независимость. Это привлекаетъ японцевъ, вообще благосклонныхъ къ христіанству, къ православію, принимая которое, они остаются японцами, такъ какъ каждый православный японецъ можетъ сказать, что онъ принялъ вѣру отъ Бога, а не отъ русскихъ. Принятіе вѣры японцами отъ русскихъ не ведетъ за собою никакихъ обязательствъ и никакихъ подчиненій русскимъ, такъ какъ японская Церковь сама устраиваетъ свои дѣла, касающіяся внутренняго порядка. Это достигается своеобразнымъ устройствомъ японской Церкви, напоминающимъ Церковь временъ апостольскаго вѣка.

Устройство это таково. Всѣ японскіе христіане, разбросанные въ разныхъ концахъ страны, соединяются въ большія или

1) „У нашей миссіи, — говоритъ архимандритъ Сергій, сотрудникъ преосвященнаго Николая, — нѣтъ ни школъ съ европейскими программами, ни больницъ съ цѣлымъ штатомъ сестеръ милосердія“ (Сергій, „На Дальнемъ Востоку“, „Богословскій Вѣстникъ“ 1896 г., мартъ, стран. 73).

малыя, смотря по характеру мѣстности, группы — приходы. Такой приходъ-община (кеоквай) живетъ совершенно самостоятельную жизнь, имѣя свой особый домъ для собраній на молитву и другихъ приходскихъ нуждъ. Въ большихъ общинахъ существуютъ церкви (болѣе двадцати), иногда очень благоустроенныя. Таковъ, напримѣръ, храмъ въ Токио, центрѣ православной миссии, на Суругадаѣ. Это великолѣпный, громаднѣйшій соборъ въ русско-византийскомъ стилѣ, стоящій до 30.000 р. и вмѣщающій до 1500 человекъ. Этотъ соборъ занимаетъ прекрасное, возвышенное положеніе, господствующее почти надъ всей столицею, и отличается великолѣпнымъ внутреннимъ убранствомъ и богатствомъ. Онъ посвященъ воскресенію Христову и открытъ въ 1891 году. Богослуженіе здѣсь, какъ и во всѣхъ другихъ японскихъ церквахъ, совершается на туземномъ языкѣ; послѣ богослуженія непременно произносится проповѣдь. При соборѣ многолюднѣйшій, прекрасно устроенный хоръ, пѣніе котораго поражаетъ японцевъ-язычниковъ, любящихъ послушать его въ большіе праздники, когда совершается здѣсь съ особенною торжественностью архіерейское служеніе. Но церквей вполнѣ благоустроенныхъ въ Японіи не много. У большинства общинъ существуютъ только „дома для молитвы“. Эти дома обыкновенно состоятъ изъ двухъ отдѣленій: одного — наиболѣе просторнаго, приспособленнаго для молитвеннаго собранія христіанъ и публичной проповѣди язычникамъ, и другого — являющагося квартирою для проповѣдника, подъ непосредственнымъ управленіемъ котораго находится община.

Эти проповѣдники, стоящіе во главѣ церковныхъ общинъ, равно какъ и священники, всѣ изъ природныхъ японцевъ. Между ними въ цѣляхъ лучшей постановки миссіонерскаго дѣла, существуетъ іерархическая подчиненность. Именно, они раздѣляются на три степени: „сейденкеося — катихизаторы опытные и долго служившіе; „фукуденкеося“ — помощникъ проповѣдника, самостоятельно, какъ и первый, завѣдующій церковною общиною и, наконецъ, „денкеосейто“ — катихизаторскіе ученики, только что начинающіе, послѣ окончанія школы, проповѣдническую дѣятельность. Всѣ же проповѣдники подчинены священникамъ; эти послѣдніе — благочиннымъ, отдающимъ отчетъ о состояніи японской Церкви преосвященному Николаю и главному органу церковнаго управленія въ Японіи — собору. Такъ какъ число проповѣдниковъ меньше числа церковныхъ общинъ, а число священниковъ меньше числа проповѣдниковъ, то, обыкновенно, одному катихизатору поручается завѣдываніе двумя-тремя сосѣдними церквами, изъ которыхъ въ одной

катохизаторъ живеть постоянно, въ другихъ бываетъ временно, и одному священнику подчиняется по нѣскольکو общинъ (8—10), иногда находящихся на довольно большомъ другъ отъ друга разстояніи. Священнику подчинены катохизаторы вѣренныхъ ему общинъ, сообщающіе свѣдѣнія о состояніи общинъ. Самъ же онъ обязанъ совершать богослуженіе для общины, проповѣдывать и наблюдать за чистотою жизни ея членовъ. Для этого онъ объѣзжаетъ свой приходъ, по крайней мѣрѣ, четыре раза въ годъ, преимущественно въ посты, для проповѣди и причащенія вѣрующихъ, кромѣ экстренныхъ поѣздокъ для напутствованія умирающаго, для похоронъ, освященія церкви и т. п. Часто къ пріѣзду священника православные японцы стараются пріурочить какія-либо церковныя собранія или публичную проповѣдь язычникамъ. Впрочемъ, хотя священнику и приходится исполнять иногда обязанности катохизатора, прямая обязанность проповѣдывать евангеліе язычникамъ лежитъ на послѣднихъ, избираемыхъ изъ числа лицъ, подготовленныхъ къ этой дѣятельности, большею частію, семейныхъ и зарекомендовавшихъ себя безукоризненнымъ поведеніемъ. Обязанности проповѣдника разнообразны: онъ отправляетъ богослуженіе, говоритъ проповѣди, укрѣпляетъ въ вѣрѣ новообращенныхъ христіанъ; главная же его обязанность — проповѣдывать православіе язычникамъ и готовить къ крещенію тѣхъ лицъ, которыя желаютъ принять православіе. Обыкновенно дѣло происходитъ такъ, что крещеные японцы сами приводятъ къ проповѣднику своихъ знакомыхъ или родственникововъ, интересующихся христіанскою вѣрою, и тѣмъ содѣйствуютъ расширенію Церкви Христовой. Въ катохизаторы изъ учениковъ катохизаторскихъ выбираются лица, зарекомендовавшія себя особенно ревностію въ дѣлѣ распространенія христіанской вѣры, отличающіяся безукоризненнымъ образомъ мыслей и чистотою поведенія; люди, большею частію, семейные, за свой громаднй трудъ они получаютъ очень маленькое вознагражденіе отъ 10 до 20 ень (ена — 1 р. 33¹/₃к.), зато пользуются большимъ почетомъ и уваженіемъ. Вѣрующіе зовутъ проповѣдника „сенсеемъ“, т.-е. учителемъ, приглашаютъ его всегда въ домъ, когда нужна помощь, требуется утѣшеніе или случится какое-либо важное обстоятельство въ семейной жизни. Еще большимъ уваженіемъ и почетомъ, чѣмъ проповѣдники, пользуются у японцевъ священники. Японцы такого высокаго мнѣнія о санѣ священника, что, обыкновенно, считаютъ себя недостойнымъ его; если же рѣшаются принять, то исполняютъ пастырскія обязанности, иногда очень трудныя, при разбросанности прихода на большомъ

разстояніи, съ необыкновенною ревностью и усердіемъ, за что и пользуются большимъ почетомъ и уваженіемъ со стороны пасомыхъ. Послѣдніе зовутъ священника — „симпомъ“, т.-е. духовнымъ отцомъ, встрѣчаютъ его съ искреннею радостью и внимательно слушаютъ его наставленія. Вознагражденіе за свои труды священники получаютъ, такъ же какъ и проповѣдники, очень небольшое, до 50 енъ въ мѣсяцъ. Это зависитъ отъ того, что въ матеріальномъ отношеніи японскія церкви мало самостоятельны; изъ 200 слишкомъ церковныхъ общинъ найдется не болѣе 3—5, содержащихъ на свои средства проповѣдника и священника и вообще матеріально обезпеченныхъ, громадное же большинство японскихъ церквей — нуждается въ пособіи, въ поддержкѣ со стороны миссіи. Послѣдняя, большею частію, даетъ деньги на содержаніе дѣятелей миссіи и служителей Церкви; кромѣ того миссія иногда помогаетъ общинамъ сооружать храмы или нанимать и содержать молитвенные дома. Однако эта помощь не можетъ быть велика, такъ какъ средства миссіи скудны; постоянныхъ же мѣстныхъ источниковъ дохода миссія не имѣетъ. Только очень немногія церкви, какъ напримѣръ, церковь въ Хакодате, приобретаютъ участки земли и дома, доходъ съ которыхъ идетъ на удовлетвореніе церковныхъ нуждъ. Большинство же не можетъ существовать самостоятельно.

Но бѣдная въ матеріальномъ отношеніи, японская Церковь богата религіознымъ одушевленіемъ, искренностью вѣры и братской любовью ея членовъ, напоминающими времена первоапостольской Церкви. Отношенія христіанъ другъ къ другу, къ своимъ духовнымъ руководителямъ, самыя дружелюбныя, самыя искреннія, что проявляется особенно тогда, когда кого-нибудь изъ вѣрующихъ постигаетъ несчастье. „Здѣсь христіане, по словамъ преосвященнаго Николая, учатся, что надо посѣщать больныхъ, — и для больного христіанина весь приходъ его — малъ или великъ онъ — дѣйствительно, какъ родная семья; въ госпиталяхъ, гдѣ христіанамъ случается лежать, для язычниковъ всегда составляетъ предметъ изумленія, отчего къ такому-то ходятъ такъ много и заботятся о немъ такъ усердно“. Выраженіемъ этого духа любви являются также и братскія собранія — „симбокуквай“, — представляющія особенность внутренней жизни японской Церкви. Симбокуквай — это нѣчто въ родѣ вечерей любви первыхъ христіанъ. Состоятъ они въ томъ, что въ опредѣленные сроки (1 или 2 раза въ мѣсяцъ) всѣ вѣрующіе мужчины и женщины вмѣстѣ, а иногда порознь (женское собраніе называется — фузинквай), собираются или въ церковномъ домѣ, или въ до-

махъ христіанъ для преуспѣянія въ вѣрѣ, взаимнаго назиданія и обсужденій текущихъ церковныхъ нуждъ, въ число которыхъ входитъ помощь нуждающимся, вообще — дѣла благотворительности. Во время собраний, большею частію, самими вѣрующими произносятся рѣчи на духовныя темы, послѣ же собранія, какъ и послѣ агалъ у первохристіанъ, бываютъ скромныя угощенія, устраиваемыя на деньги, собранныя со всѣхъ участниковъ собранія. Пресвященный Николай эти собранія, являющіяся выраженіемъ братскаго единенія христіанъ между собою, считаетъ весьма полезнымъ для церкви учрежденіемъ. „Въ рукахъ ревностнаго катихизатора симбокуваи, по его словамъ, цитируемымъ архимандритомъ Сергіемъ („На Дальнемъ Востоку“), составляютъ незамѣнимое средство къ оживленію церковной жизни общинъ, къ тѣсному сближенію христіанъ, къ укрѣпленію ихъ въ вѣрѣ, тѣмъ болѣе, что средство это создано и выработано самой жизнью, безъ всякихъ принужденій и указаній.

Особенность жизни православной японской Церкви, кромѣ этихъ братскихъ собраний мѣстной церкви, составляетъ соборъ всѣхъ церквей, являющійся въ то же время главнымъ органомъ управленія японской Церковію. На соборѣ этомъ присутствуютъ дѣятели миссіи: проповѣдники и священнослужители и представители отъ народа. Мѣстомъ собора до 1887 года было исключительно Тоокію, гдѣ онъ созывался ежегодно; затѣмъ, съ 1888 года стали созывать два собора: одинъ для сѣверныхъ церквей — въ Тоокію, другой для южныхъ церквей — въ Оосака. Въ послѣднее же время, съ увеличеніемъ священнослужителей и проповѣдниковъ, во избѣжаніе лишннихъ расходовъ, соборы устраиваются черезъ годъ; въ промежуточные же годы собираются одни только дѣятели миссіи (малый соборъ). Въ Тоокію мѣстомъ соборныхъ совѣщаній служить лѣвый придѣлъ Воскресенскаго собора. Сюда, словно пчелы, слетающіяся въ свой родной улей, по выраженію пресвященнаго Николая, стекаются всѣ участники собора, чтобы подѣлиться со всѣми своими радостями и печалями, рассказать объ успѣхахъ проповѣди, обсудить различныя церковныя нужды, послушать совѣта опытныхъ людей и своего начальника, лучше всѣхъ знающаго миссіонерское дѣло, выработать программу дѣятельности на слѣдующее время и мѣры для благоустройства Церкви. На соборѣ разсуждаютъ, между прочимъ, о лучшей организаціи проповѣди евангелія среди язычниковъ, о распредѣленіи проповѣдниковъ, объ отпавшихъ или ослабѣвшихъ подъ вліяніемъ какихъ-либо причинъ въ вѣрѣ (рейтанъ) и мѣрахъ къ ихъ возвращенію въ лоно православной Церкви. Этотъ

соборъ, служа внѣшнимъ выраженіемъ духовнаго единства японской Церкви, въ то же время оказываетъ громадное подспорье дѣлу миссіи, такъ какъ сближаетъ членовъ Церкви между собою, укрѣпляетъ въ нихъ интересъ въ церковнымъ дѣламъ и тѣмъ самымъ содѣйствуетъ благоустройству и процвѣтанію японской Церкви и распространенію православія среди язычниковъ. Наконецъ, немаловажное значеніе имѣетъ и то обстоятельство, что на соборѣ дѣятели миссіи и представители Церкви получаютъ возможность лишній разъ увидеть апостола японской Церкви, преосвященнаго Николая, и услышать изъ его устъ краснорѣчивое, ободряющее, исполненное вѣры въ плодотворность своей дѣятельности, искреннее и задушевное слово.

Преосвященный Николай, болѣе сорока лѣтъ трудящійся на славномъ миссіонерскомъ посту и беззавѣтно отдающій всѣ свои силы великому дѣлу проповѣди и евангелія среди язычниковъ, является душою русской миссіи. „Кромѣ нея,—говоритъ архимандритъ Сергій,— у него нѣтъ ничего на свѣтѣ; онъ ей приноситъ весь богатый запасъ своихъ духовныхъ силъ, чѣмъ и обусловливаются въ значительной степени успѣхъ русской миссіи въ Японіи и авторитетъ преосвященнаго въ глазахъ своихъ сотрудниковъ и всей паствы. Вотъ настоящій труженикъ, вотъ великій человекъ, живущій исключительно для другихъ, говорятъ про него и христіане и язычники въ Японіи. Секретъ его громаднаго вліянія на свою юную, еще не окрѣпшую въ вѣрѣ паству, его необыкновенное умѣнье устраивать церковныя дѣла, безъ сомнѣнія, заключается въ беззавѣтной преданности дѣлу миссіонерскаго служенія, въ самоотверженіи. Сердце тутъ нужно,—говоритъ онъ про себя,— способность проникнуться нуждами ближняго и ближнихъ, почувствовать скорби и радости ближнихъ, точно свои. Я, когда посѣщаю церковь, какъ бы мала она ни была, на то время дѣлаюсь всецѣло членомъ ея, такъ что для меня въ то время другихъ церквей, да и всего міра не существуетъ. Естественно, что все состояніе той церкви, со всеми мѣстными нуждами, скорбями, радостями, до мельчайшихъ частныхъ,— все цѣликомъ волеется въ душу,— и трудно ли потомъ обсудить, посоветовать, убѣдить, настоять и проч.? Только нужно имѣть благоразуміе, систематичность и постоянство нужны; нужно не забывать, гдѣ и кому, что сказано, что постановлено, и наблюдать, чтобы было исполнено. Поэтому, не удивительно, что все время преосвященнаго съ ранняго утра до поздней ночи занято дѣлами миссіи: проповѣдью, для которой онъ пользуется всякимъ удобнымъ случаемъ, всегда умѣя силою своего краснорѣчія найти доступъ къ сердцу

слушателей; сношеніемъ съ дѣятелями миссіи, несущими къ нему отчеты о своей дѣятельности и надѣющимися услышать или получить отъ него совѣтъ, ободреніе, помощь; преподаваніемъ въ школахъ, переводомъ книгъ на японскій языкъ“ и т. п.

Руководство школами требуетъ не малыхъ заботъ. Школы — преддверіе церкви, и на нихъ обращается большое вниманіе со стороны миссіи. Въ одномъ Тоокіо нѣсколько школъ: катихизаторское училище, семинарія и женское училище; въ нихъ обучалось въ 1901 г. 138 человекъ. При женской школѣ существуетъ иконописная мастерская, снабжающая иконами мѣстныя церкви; кромѣ того, есть школы въ Осака, гдѣ такъ же, какъ и въ Тоокіо воспитываютъ дѣтей въ духѣ христіанской религіи, подготавливая будущихъ слушателей Церкви и дѣятелей миссіи.

Широко поставлено и переводно-издательское дѣло миссіи. Въ Обществѣ переводчиковъ религіозныхъ книгъ въ 1901 году состояло 8 переводчиковъ и 3 редактора періодическихъ изданій. За все время существованія миссіи на японскій языкъ, благодаря неутомимой дѣятельности преосвященнаго Николая, переведены не только священные и церковно-богослужебныя книги, но много и вообще изъ духовныхъ нравственныхъ книгъ, какъ, напримѣръ, сочиненія: епископовъ Никанора, Михаила, протоіерея Фаворова, митрополита Иннокія и др. Кромѣ того, въ настоящее время, издаются, три журнала: двухнедѣльный „Православный Вѣстникъ“ (Сейкео-Сямпъ), издаваемый Обществомъ переводчиковъ съ официальнымъ отдѣломъ японской православной Церкви; ежемѣсячный журналъ: „Скромность“ (Уранисики) для женскаго чтенія преимущественно и назиданія, и другой ежемѣсячный „Православная Бесѣда (Сейкео-Ёова), гдѣ помѣщаются, главнымъ образомъ, слова и рѣчи, произносимыя при богослуженіяхъ и въ церковныхъ собраніяхъ.

Безавѣтная преданность преосвященнаго Николая дѣлу проповѣди, прекрасная организациа миссіонерскаго дѣла ставятъ прочно положеніе русской духовной миссіи въ Японіи, и оно, съ Божіей помощью, годъ отъ году растетъ и крѣпнетъ. Правительство оказываетъ покровительство всѣмъ христіанскимъ церквямъ. Народъ вездѣ относится къ христіанству мирно, по словамъ преосвященнаго Николая¹⁾. „Даже бонзы не заявляли какой-либо непріязни,— пишетъ онъ въ отчетѣ о состояніи миссіи за 1900 годъ,— напротивъ,

¹⁾ Отчетъ Православнаго миссіонерскаго общества за 1900 г. М. 1901 г., стран. 52.

поставивъ себя въ положеніе какъ бы собратій христіанскихъ миссіонеровъ, они старались показать имъ братское расположеніе“. Въ послѣднемъ же отчетѣ (за 1901 г.) преосвященный говоритъ, что и японскій народъ все болѣе и болѣе обнаруживаетъ расположеніе къ слушанію христіанскаго ученія, что является залогомъ успѣшности миссіонерскаго дѣла на будущее время. Правда, въ томъ же отчетѣ преосвященный жалуется на недостатокъ священниковъ и особенно проповѣдниковъ, которыхъ съ полною увѣренностью въ благонадежности ихъ можно послать далеко отъ всякаго присмотра, но можно надѣяться, что это явленіе временное; юная Церковь окрѣпнетъ, усилится, и со временемъ сбудутся пророческія слова преосвященнаго Николая, который говоритъ, что „рано или поздно Японія будетъ православною“.

Подобно Японіи расположеніе къ православію высказываетъ и соплеменная сосѣдка — Корея. Еще рано высказывать что-нибудь опредѣленное о положеніи русской духовной миссіи здѣсь, такъ какъ она существуетъ официально всего только два года: именно съ 1899 года (хотя и объявлена открытою еще 20 іюня 1897 года); но можно надѣяться, что и здѣсь будетъ широкое поле для плодотворной дѣятельности. Христіанство въ Корею впервые проникло (въ формѣ католичества) въ концѣ XVIII столѣтія и, хотя до объявленія закона о вѣротерпимости, многократно подвергалось преслѣдованію, утвердилось здѣсь. Въ настоящее время, католики насчитываютъ здѣсь до 45 тысячъ обращенныхъ въ христіанство, протестанты же, устроившіе свою миссію только 18 лѣтъ тому назадъ, — до 20 тысячъ обоюга пола. Русская миссія въ двухлѣтній періодъ своего существованія въ Корей (Сеулѣ) окрестила только шесть тысячъ человекъ, но это объясняется тѣмъ, что члены миссіи въ настоящее время заняты, главнымъ образомъ, знакомствомъ съ мѣстнымъ языкомъ; безъ чего невозможно и приступать къ проповѣди. Но желающихъ креститься, — по словамъ начальника миссіи, архимандрита Хрисанфа¹⁾, — много; миссія же пока ограничивается оглашеніемъ и приученіемъ послѣднихъ къ православно-христіанской церковной жизни, воздерживаясь отъ крещенія. Члены миссіи въ настоящее время заняты подготовкою къ будущей миссіонерской дѣятельности: изучаютъ языкъ, знакомятся съ народомъ и занимаются внѣшнимъ устройствомъ миссіи. Въ этомъ отношеніи сдѣ-

¹⁾ Корейская миссія, статья архимандрита Хрисанфа въ „Миссіонерскомъ Обзорѣннѣ“ за 1902 г., № 12, кн. 1, стран. 202,

лано уже много. На купленномъ для миссіи участкѣ земли уже возведены миссіонерскія зданія, на которыя затрачено около 20 тысячъ рублей; въ Сеулѣ, въ домѣ посланника А. Н. Павлова, устроенъ храмъ, вмѣщающій до 80 человекъ молящихся; въ октябрѣ 1900 года открыта школа для корейскихъ дѣтей, при которой въ опредѣленные дни устраиваются религиозныя бесѣды отдѣльно для мужчинъ и отдѣльно для женщинъ, согласно корейскимъ обычаямъ, запрещающимъ быть женщинамъ въ публичныхъ мѣстахъ вмѣстѣ съ мужчинами. Положено прочное начало и литературно-издательской дѣятельности миссіи. Уже переведены на корейскій языкъ начальныя молитвы, символъ вѣры, десять заповѣдей, православное исповѣданіе св. Дмитрія Ростовскаго, положенное въ основаніе оглашенія язычниковъ, Часословъ, чинъ крещенія язычниковъ и другія книги. Малое знакомство еще съ языкомъ, съ одной стороны, а съ другой стороны, недостатокъ матеріальныхъ средствъ не позволяютъ миссіи шире поставить школьно-просвѣтительное и литературно-издательское дѣло, но нужно надѣяться, что средства найдутся, и корейская миссія скоро встанетъ на ноги и окрѣпнетъ. Организованная же по образцу японской, руководимой твердою рукою преосвященнаго Николая и старающейся не раздражать національнаго самолюбія туземцевъ и давать просторъ ихъ инициативѣ и самостоятельности въ устройствѣ церковныхъ дѣлъ, корейская миссія можетъ надѣяться на успѣхъ и смѣло приступать къ дѣлу благовѣствованія Христа, сущимъ во тьмѣ, язычникамъ, къ приобщенію корейцевъ къ лону православной Церкви.

Н. Румянцевъ.

ДВѢНАДЦАТЫЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКІЙ СЪѢЗДЪ ВЪ Г. ХАРЬКОВѢ.

Императорское Московское археологическое общество, многоплодная и многосторонняя дѣятельность котораго, въ теченіе 36 лѣтъ, заслужила глубокую признательность въ ученомъ мірѣ, пожелало въ текущемъ году устроить XII археологическій съѣздъ въ г. Харьковѣ. Съ Высочайшаго соизволенія, этотъ съѣздъ и былъ открытъ 15-го августа, подъ предсѣдательствомъ графини Д. С. Уваровой. Его Императорскому Высочеству Великому Князю Сергѣю Александровичу благоугодно было принять на себя званіе почетнаго предсѣдателя съѣзда. Какъ по своему составу, такъ и по количеству прочитанныхъ рефератовъ и по своей обстановкѣ этотъ съѣздъ былъ гораздо значительнѣе многихъ предшествующихъ съѣздовъ.

Въ личномъ составѣ съѣзда находилось 403 члена и въ числѣ ихъ болѣе 60 профессоровъ и привать-доцентовъ и два иностранца: англичанинъ мистеръ Минцъ и баронъ де-Бай изъ Парижа. Занятія съѣзда продолжались по 27-е августа включительно, при чемъ ежедневно, кромѣ 18-го и 25-го августа — дней экскурсій, было отъ 3 до 6 засѣданій. Для удобства и порядка занятій съѣздъ, по обыкновенію, раздѣлился на нѣсколько отдѣленій, а именно: 1) древности первобытныя, 2) древности историко-географическія и этнографическія, 3) памятники искусствъ и художествъ, нумизматика и сфрагистика, 4) бытъ хозяйственный, домашній, юридическій, общественный и военный, 5) древности церковныя, 6) памятники языка и письма, 7) древности классическія, византійскія, восточныя и западно-европейскія, 8) древности славянскія, 9) памятники археологическія. Всего было сдѣлано 93 доклада.

Занятія съѣзда имѣли очень важное значеніе. Въ частности они пролили не мало свѣта на различные вопросы, относящіеся къ церковной археологіи или къ богословской и церковно-исторической наукѣ вообще. И если богослову и историку необходимо слѣдить

за открытіями въ области археологіи и быть настолько свѣдущимъ, по крайней мѣрѣ, въ общихъ основаніяхъ ея, чтобы отличать дѣйствительныя и цѣнныя открытія отъ фальшивыхъ и малоцѣнныхъ, то знакомство съ рефератами по указаннымъ вопросамъ должно быть не только „далеко не безынтереснымъ“, а и весьма важнымъ. Разсмотрѣнію главнѣйшихъ изъ рефератовъ, въ которыхъ намѣчались новые пути или точки зрѣнія въ изслѣдованіи вопросовъ по части церковной археологіи и констатировались новые факты, относящіеся къ той или другой ея области, или описывались новыя находки и открытія, мы и посвящаемъ значительную часть настоящей замѣтки. Вмѣстѣ съ тѣмъ припомнимъ, хотя отчасти, и то, что было высказано по поводу тѣхъ или другихъ заявленій и сообщеній.

Рефераты собственно по отдѣленію церковныхъ памятниковъ были разнообразны: они касались и внутреннего смысла церковнаго устройства и убранства, и отдѣльныхъ древнихъ священно-церковныхъ памятниковъ, и взаимодѣйствія церковнаго искусства, и древней письменности или ихъ взаимнаго вліянія и пр. пр.

Первый докладъ въ ряду рефератовъ по отдѣленію церковныхъ древностей принадлежалъ депутату Тульского историко-археологическаго товарищества Н. И. Троицкому. Этотъ рефератъ, подъ заглавіемъ: „Древнѣйшій храмъ Херсонеса Таврическаго по раскопкамъ послѣдняго времени“, былъ посвященъ памяти графа А. С. Уварова. Херсонесъ Таврическій, впослѣдствіи называвшійся Херсономъ, а въ русскихъ лѣтописяхъ — Корсунемъ, знаменитъ тѣмъ, что въ немъ, по преданію, принялъ св. крещеніе русскій князь Владимиръ Святой. Городъ находился къ западу отъ нынѣшняго Севастополя, за Карантинною бухтою, въ мѣстности, часть которой нынѣ занята монастыремъ св. Владимира. Въ этой мѣстности давно уже производятся раскопки. Начало имъ положено было гр. А. С. Уваровымъ, основателемъ Московскаго археологическаго общества, поэтому-то референтъ и счелъ своею нравственною обязанностью посвятить свой рефератъ именно памяти графа.

Произведя раскопки, графъ А. С. Уваровъ открылъ нѣсколько базиликъ. Въ 1887 г. раскопки производились на Высочайше даруемыя средства Императорскою археологическою комиссіей. Эти систематическія раскопки открыли стѣны древнихъ храмовъ и громадное количество различныхъ предметовъ религіознаго, государственнаго и частнаго быта древнегреческой, римской и византійской эпохъ. Между этими находками интересны прежде всего выемки, найденныя въ запрестольѣ храма, открытаго въ Карантинной бухтѣ. Другой

храмъ представляетъ еще большій интересъ. Здѣсь обнаружена основа храма крестообразнаго съ равными концами. Восточный и южный концы креста соединены стѣной и абсидомъ. Есть данныя, по словамъ референта, чтобы судить, что эти постройки послѣдняго времени, сравнительно съ временемъ постройки самаго храма. Храмъ построенъ на могилахъ, соединенныхъ коридоромъ, отъ котораго идутъ вѣтки. Въ корридорахъ гробницы — это катакомбы. Въ послѣднихъ найдено много крестовъ, свѣтильниковъ, монетъ и проч. Судя по монетамъ, заложеннымъ въ цементъ и относимымъ къ VI и IV вв., постройка храма была совершена, вѣроятно, въ концѣ IV в. или въ V вѣкѣ. Фрески храма имѣютъ надписи изъ евангельскаго текста на греческомъ и грузинскихъ языкахъ. Полъ храма покрытъ мозаикой изъ краснаго, желтаго и бѣлаго мрамора. Рисунокъ мозаики представляетъ изъ себя вазу съ выющимися и сплетающимися вѣтвями. Въ завиткахъ этихъ вѣтвей находятся птицы, рыбы, плоды, цвѣты и четырехконечные крестики. Это изображеніе является типомъ „древа жизни“. Остановиваясь на понятіи о „древѣ жизни“, референтъ подробно и очень обстоятельно доказалъ: откуда это понятіе ведетъ свое начало, какія представленія въ немъ объединяются, какіе памятники о „древѣ жизни“ дошли до нашего времени.

Понятіе „древа жизни“ ведетъ, по словамъ референта, къ глубочайшей древности. Мы встрѣчаемся съ нимъ въ Библии и въ памятникахъ халдейскихъ, персидскихъ, ассирійскихъ. Понятіе о „древѣ жизни“ встрѣчается у древнихъ персовъ, религіозныя писанія которыхъ говорятъ о нѣкоторомъ древѣ *hosh* и называютъ послѣднее главнымъ изъ деревьевъ. Это древо почитается у нихъ деревомъ безсмертія; его сокъ воскрешаетъ людей. Изображенія „древа жизни“ встрѣчаются, далѣе, на скульптурѣ, цилиндрахъ, одеждахъ и другихъ многочисленныхъ памятникахъ Ассиро-Вавилоніи. Въ іудейской апокрифической письменности понятіе „о древѣ жизни“ встрѣчается въ книгѣ Еноха. Во время путешествія по небу и землѣ Енохъ встрѣчаетъ гору изъ драгоценныхъ камней. Средній изъ этихъ камней подобенъ трону и окруженъ деревомъ. Запахъ отъ послѣдняго превосходитъ всякій другой, листья и цвѣты — не увядаютъ, плоды прекрасны. Енохъ обратился съ вопросомъ относительно этого древа къ архистратигу Михаилу и получилъ отвѣтъ, что до времени великаго суда не позволено никому касаться этого древа; отъ плодовъ же древа дана будетъ жизнь всѣмъ избраннымъ. Но наилучшее понятіе, по словамъ г. Троицкаго, о „древѣ

жизни“ — въ прообразахъ и пророчествахъ Библии. Самымъ замѣчательнымъ изъ прообразовъ „древа жизни“ является золотой седми-свѣчникъ, сдѣланный, собственно, въ видѣ древа съ семью вѣтвями и семью свѣтильниками на нихъ. Семь свѣтильниковъ съ негасимымъ огнемъ означали высшую духовную, полную и вѣчную жизнь. Пророки Исаія, Іезекіиль, Захарія раскрывали этотъ образъ примѣнительно къ лицу Мессіи, называя Его вѣтвью „изъ корене Іессеова“, на которой почіють всѣ семь даровъ Св. Духа, — великолѣпнымъ древомъ, въ тѣни вѣтвей котораго будутъ обитать птицы. Евангелистъ Іоаннъ созерцаетъ въ откровеніи Іисуса Христа среди семи свѣтильниковъ и представляетъ Мессію исполненнымъ всѣми дарами Св. Духа, какъ источникъ вѣчной жизни. Многіе изъ церковныхъ писателей смотрѣли на „древо жизни“ такъ же, какъ на прообразъ Іисуса Христа. Такъ, св. Іустинъ мученикъ изъясняетъ райское „древо жизни“, какъ символъ Христа, при чемъ символику эту проводить чрезъ всю исторію ветхаго заветъа. Св. Іоаннъ Дамаскинъ смотрѣлъ на всю исторію креста Христова, какъ „древа жизни“. Изъ западныхъ писателей подобнаго рода мыслей о „древѣ жизни“ держатся Тома Аквинатъ и другіе. Перенесеніе понятія о „древѣ жизни“ отъ Христа на Его крестъ было сдѣлано еще ранѣе IV в. Но въ IV столѣтіи названіе креста „древомъ жизни“ встрѣчается особенно часто. Это обстоятельство обуславливалось главнымъ образомъ, тѣмъ, что именно въ этомъ столѣтіи было обрѣтено подлинное древо креста. Св. Григорій Нисскій, говоря о смерти сестры своей Мокрины, передаетъ, что на тѣлѣ послѣдней напли желѣзное кольцо. Внутри оно было пустое и содержало часть „древа жизни“, на наружной же его сторонѣ выгравировано было знаменіе креста. Вмѣстѣ съ перенесеніемъ понятія о „древѣ жизни“ на самое древо креста, послѣдній долженъ былъ принять въ христіанскомъ искусствѣ именно подобіе древа. Дѣйствительно, такое изображеніе креста, по словамъ референта, является очень рано. На Западѣ изображенія креста, какъ „древа жизни“, стояли подъ вліяніемъ восточнымъ. Между ассирійскими изваяніями, находящимися въ настоящее время въ королевскомъ берлинскомъ музеѣ, имѣется изображеніе священнаго древа, стоящаго между двумя окрыленными демонами, совершающими жертвоприношеніе „древу жизни“. Лучшія изображенія „древа жизни“ имѣются затѣмъ на сассанидской вазѣ (IV в.) въ Кабинетѣ древностей въ Парижѣ и на вазѣ, находящейся въ ризницѣ аббатства св. Марка въ Валлисѣ, происхожденія персидско-арабскаго. Древо на этихъ вазахъ изображено съ листьями,

плодами, между двумя львами, поставленными прямо, какъ тѣ демоны. Подобныя изображенія встрѣчаются въ храмахъ Франціи и Швейцаріи; только львы здѣсь иногда замѣняются змѣями. Въ церкви греческо-византійской изображеніе креста, какъ „древа жизни“, развивалось, наоборотъ, самостоятельно. На вазахъ, капителяхъ колоннъ храма, многочисленныхъ миниатюрахъ Арменіи и Грузіи, на Корсунскихъ воротахъ въ Новгородѣ, на гробницѣ Ярослава въ Кіевѣ и многихъ памятникахъ въ Херсонесѣ встрѣчается простѣйшій видъ такого креста — четырехконечный съ двумя вѣтвями, расходящимися отъ его основанія. На памятникахъ позднѣйшаго происхожденія, напр. на византійскомъ складнѣ, хранящемся въ Луврскомъ музеѣ, на фрескахъ Успенскаго собора во Владимирѣ на Клязьмѣ, на нѣкоторыхъ тѣльныхъ крестахъ, въ основѣ креста находятся уже не вѣтви, а цѣлыя деревья. Еще позднѣе явилась попытка выразить идею „древа жизни“ въ лицевыхъ изображеніяхъ историческихъ событій. Въ британскомъ музеѣ находится открытый Пиперомъ рисунокъ Бонавентуры (XIII в.), на которомъ изображено древо креста. Изображая крестъ Господень, какъ „древо жизни“, Бонавентура на листьяхъ нижней части древа обозначаетъ событія жизни Спасителя, на средней — Его страданія, на верхней — Его славу. Не мало такихъ крестовъ съ липевыми изображеніями священныхъ событій находится въ Московскомъ Румянцевскомъ музеѣ; хорошій экземпляръ такого креста имѣется и въ Тульской палатѣ древностей.

Въ заключеніе своего интереснаго реферата г. Троицкій, между прочимъ, сказалъ, что въ мозаикѣ новооткрытаго крестообразнаго храма въ Херсонесѣ мы имѣемъ, такимъ образомъ, прекрасный образецъ особаго типа „древа жизни“ и выразилъ искреннее желаніе, чтобы были приняты всѣ мѣры къ наилучшему приобрѣтенію, охраненію и изъясненію памятниковъ Херсонеса.

Другимъ выдающимся докладомъ по отдѣленію церковныхъ древностей былъ рефератъ проф. Харьковскаго Императорскаго университета, д. с. с. М. А. Остроумова: „Къ вопросу о происхожденіи греческаго текста славянской печатной Кормчей“. Оригиналомъ нашей Кормчей послужилъ такъ называемый Синописисъ церковныхъ каноновъ. Начиная съ XII в. и до настоящаго времени судьба этого Синописиса извѣстна. Истолкованный въ XII столѣтіи (около 1130 г.), по приказанію Іоанна Комнина, Алексѣемъ Аристипомъ, Синописисъ сдѣлался дѣйствующимъ кодексомъ церковнаго права и попалъ въ Румынію, а затѣмъ — въ Грецію. Но что касается до судьбы

Синописа до XII в., то она, по словамъ референта, темна. До настоящаго времени Синописишь дошелъ въ редакціи Стефана Эфесскаго, гдѣ порядокъ правилъ соотвѣтствуетъ редакціи Фотія, и — въ спискѣ Симеона Магистра, порядокъ правилъ въ которомъ такой же, какъ въ сводѣ Іоанна Схоластика. Достопочтенный референтъ подробно обосновалъ: какую роль Синописишь игралъ въ обояхъ сборникахъ, какъ онъ изъ формы сжатыхъ афоризмовъ постепенно былъ обработанъ въ текстъ? Свой докладъ проф. Остроумовъ заключилъ тѣмъ, что если Синописишь былъ принаровненъ къ сборнику, именно игралъ роль указателя и развился изъ заглавій къ церковнымъ правиламъ, то въ сербской редакціи нашей славянской Кормчей содержатся эти заглавія, превратившіяся въ текстъ правилъ.

Общій интересъ возбудилъ, далѣе, обстоятельный рефератъ профессора Московской духовной академіи А. П. Голубцова: „О мѣрѣ среди церкви въ связи съ вопросомъ о происхожденіи орлеца“. При архіерейскомъ священнослуженіи всегда можно замѣтить человѣка, который кладетъ подъ ноги архіерею въ извѣстное время небольшой круглый коврикъ съ изображеніемъ парящаго надъ городомъ орла. Этотъ коврикъ иначе называется „орлець“. Смыслъ этого орлеца таковъ: орелъ означаетъ самого архіерея, который, постоянно заботясь о своей паствѣ, подобно дальнорочному орлу, долженъ стремиться къ небу и видѣть нужды пасомыхъ. Выясняя происхождение этихъ орлецовъ, проф. Голубцовъ обратилъ вниманіе своихъ многочисленныхъ слушателей на то обстоятельство, что средины мозаичныхъ половъ въ византійскихъ и югославянскихъ храмахъ были отличаемы особыми рисунками (кругъ или овалъ), несходными съ другими сосѣдними рисунками. Эти рисунки или омфаліи (*omphalos*, *rotae*, *billici*) въ XVI и XVII вв. извѣстны были подъ именемъ „мѣры среди церкви“. На эти омфаліи среди церкви становились священнослужители для начала службы, ставились свѣтильники. На омфаліяхъ діаконъ произносилъ ектеніи, происходило благословеніе хлѣбовъ, омовеніе и проч. Рисунокъ на омфаліяхъ изображалъ орла. Этотъ высѣченный или мозаичный орелъ соотвѣтствовалъ нашему теперешнему орлецу. Но если на Востокѣ и въ славянскихъ земляхъ орлецы не употреблялись и іерархи становились на омфаліи съ высѣченными или мозаичными орлами, то у насъ въ XVI и XVII вв., наоборотъ, іерархи становились на орлы, клавшіеся на „мѣру“. Свой рефератъ проф. Голубцовъ закончилъ пожеланіемъ, чтобы орлецы при архіерейскомъ служеніи были замѣнены омфаліями. Такая замѣна избавила бы отъ суеты при положеніи орлецовъ подъ

ноги архіерея. Молящіеся же становиться на омфали не будутъ, какъ не становятся они теперь на помость, на которомъ возсѣдаетъ архіерей.

Д. В. Айналовъ, профессоръ Казанскаго Императорскаго университета, прочелъ рефератъ на тему: „Даръ великой княгини Ольги въ ризницу церкви св. Софіи въ Царьградѣ“. Какъ извѣстно въ „Хожденіи“ новгородскаго паломника Антонія помѣщено описание блюда, которое кн. Ольга принесла въ даръ ризницѣ Софійскаго собора. Въ своемъ рефератѣ г. Айналовъ подробно доказываетъ, что нельзя согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ лицъ, которыя полагаютъ, что принесенное кн. Ольгой блюдо было то самое, какое она получила въ подарокъ отъ императора Константина. Между прочимъ, свое мнѣніе референтъ обосновываетъ на томъ, что блюдо, описанное Антоніемъ, называется послѣднимъ „великимъ“, а подарокъ, полученный кн. Ольгой отъ Константина, названъ въ уставѣ дворца этого императора просто „золотою чашкой“. Затѣмъ, блюдо, описанное Антоніемъ, имѣетъ изображеніе Иисуса Христа, но съ такимъ изображеніемъ императоръ Константинъ не могъ подарить блюдо, княгинѣ еще не крещенной. Отсюда референтъ дѣлаетъ заключеніе, что съ одной стороны блюдо было не то, которое подарилъ императоръ Константинъ, а съ другой, — что во время посѣщенія Царьграда княгиня Ольга, принесшая въ ризницу св. Софіи блюдо, которое надо считать дискосомъ, была уже христіанкой.

Депутатъ Лазаревскаго института восточныхъ языковъ, проф. А. С. Хахановъ предложилъ рефератъ по части письменныхъ церковныхъ памятниковъ. Рефератъ былъ озаглавленъ: „Къ вопросу объ исправленіи грузинскаго текста св. Писанія“. Занимаясь, по порученію Московскаго археологическаго общества, изученіемъ грузинскихъ рукописей въ Иверскомъ монастырѣ, на Аѳонѣ, г. Хахановъ обратилъ, между прочимъ, вниманіе на списокъ Библии 987 г. Списокъ этотъ имѣетъ важное значеніе для установленія текста Библии на грузинскомъ языкѣ. Г. Хахановъ принялъ на себя трудъ сличить упомянутый списокъ съ текстами грузинской Библии изданія 1743 г., 1884 г. и 1902 г. Сличеніе это привело референта къ тому заключенію, что, во-первыхъ, грузинскій библейскій текстъ постепенно искажался и, во-вторыхъ, что аѳонскій списокъ, какъ отличающійся отъ греческаго библейскаго текста и носящій слѣды раннѣйшаго грузинскаго перевода, не можетъ быть признанъ первоначальнымъ прототипомъ грузинской Библии.

А. И. Слупскій сдѣлалъ докладъ по археологіи церковной архи-

тектуры. Отвѣчая на запросъ съѣзда, онъ представилъ рефератъ: „Архитектурные памятники въ Соликамскѣ“. Описавъ рядъ храмовъ Соликамска, построенныхъ въ XVII в. пришлыми московскими людьми, референтъ указалъ одинъ изъ храмовъ, внутри котораго, на стѣнѣ, помѣщены изъ зеленыхъ изразцовъ государственный гербъ и корона въ воспоминаніе того, что на постройку этого храма было отпущено по повелѣнію императора Петра I двѣсти рублей. Предсѣдатель секціи проф. Н. В. Покровский, директоръ Археологическаго института и проф. Петербургской духовной академіи, указалъ на то, что описанные г. Случимъ памятники относятся къ блестящей порѣ развитія русскаго искусства въ Москвѣ и свидѣлствуютъ о широкомъ вліяніи послѣдней. Въ частности, онъ обратилъ вниманіе на то, что Соликамскій Свято-Троицкій соборъ представляетъ собою композицію чисто московскую, напр. Благовѣщенскаго собора. Какъ планъ собора, его форма, карнизы, такъ и разные столбики и колонны — все это копія московскихъ церквей XVII столѣтія.

По византійскимъ памятникамъ примѣчательнѣе интересны рефератъ проф. Д. В. Айналова: „Гдѣ и какъ была принята св. княгиня Ольга въ Царьградѣ?“ О путешествіи св. княгини Ольги и о приѣмѣ ея императоромъ Константиномъ Порфиророднымъ можно почерпнуть свѣдѣнія въ пачальной лѣтописи, но свѣдѣнія эти довольно кратки. Референтъ восполняетъ показанія лѣтописи на основаніи устава обрядовъ дворца императора Константина. Княгиня была принимаема во дворцѣ дважды, при чемъ первый приѣмъ былъ отдѣленъ отъ второго мѣсячнымъ промежуткомъ. Явилась Ольга къ императору не только подъ именемъ „княгини“, но, какъ значится въ уставѣ, и „гегемонъ“ (правительница). При приѣмѣ императоръ возсѣдалъ на такъ называемомъ тронѣ Соломона. Этотъ драгоцѣнный тронъ являлся истиннымъ художественнымъ произведеніемъ древянаго ювелирнаго искусства. Сдѣланный изъ золота, съ пятью порфиоровыми зелеными ступенями, онъ имѣлъ по бокамъ двухъ золотыхъ львовъ, на спинкѣ и ножкахъ — золотыхъ птицъ, на ступеняхъ — различныхъ звѣрей. Какъ львы, такъ и другіе звѣри, благодаря механическимъ приспособленіямъ, могли подниматься на лапы и рычать, а птицы шевелиться и пѣть. Передъ трономъ стояли золотыя деревья съ золотыми же птицами на вѣтвяхъ. Въ тронѣ былъ заключенъ механизмъ, который позволялъ поднимать его къ потолку. Обыкновенно, при приѣмахъ различныхъ иноземныхъ пословъ, когда послѣдніе падали ницъ предъ импера-

торомъ, тронъ поднимался съ пола и какъ бы висѣлъ въ воздухѣ; послѣ второго поклона послѣ тронъ поднимался еще выше, и т. д. Это, конечно, должно было внушать невольное уваженіе къ императору. Княгиня вошла въ залъ сама (тогда какъ другіе входили опираясь на евнуховъ) и не падала ницъ. Императоръ освѣдомился чрезъ переводчика о ея здоровьи; княгиня, въ свою очередь, спросила о здоровьи императора и его семьи. Затѣмъ раздалось рычанье поднявшихся на лапы звѣрей, пѣніе птицъ и игра органоу. Передъ уходомъ императора были предложены присутствовавшимъ подарки, привезенные княгиней. Во время ухода императора ревъ, пѣніе и игра повторились снова. Этотъ уставной обрядъ назывался катавасіей. Послѣ приѣма у императора княгиня была принята императрицей, и, наконецъ, въ покояхъ послѣдней были представлены княгинѣ и багрянородныя дѣти. Въ тотъ же день княгиня съ женскою свитой обѣдала въ покояхъ императрицы и затѣмъ послѣ обѣда приняла дары. Мужская же свита княгини была приглашена на „почетной пиръ“ въ покои императора. Свой рефератъ проф. Айналовъ заключилъ замѣчаніемъ, что посѣщеніе княгиней Ольгой Царьграда дало толчокъ тому историческому развитію, которое извѣстно подъ названіемъ византійскаго вліянія.

Вниманіе членовъ съѣзда привлекеъ такъ же докладъ В. И. Саввы: „Выходъ византійскихъ и московскихъ царей въ праздникъ Рождества“. Сравнивая церемонію выхода московскихъ царей въ праздникъ Рождества Христова съ церемоніей выхода византійскихъ императоровъ, референтъ пришелъ къ тому заключенію, что заимствованія изъ византійскаго обряда хотя и были, но лишь частичныя, и поэтому нельзя говорить о полномъ вліяніи Византіи на Москву въ этомъ отношеніи. Рефератъ вызвалъ оживленныя пренія. Проф. М. А. Остроумовъ указалъ на то, что идея о царской власти, какъ власти божественной, явилась въ Россію при великихъ князьяхъ именно изъ Византіи, гдѣ императору кланялись земно, какъ Богу. И должно думать, что церемоніаль византійскаго двора имѣлъ вліяніе на русскіе обряды не частичное, а существенное. Проф. Ю. А. Кулаковскій замѣтилъ, что византійскій императоръ являлся на землѣ продолжателемъ римской царской власти. На это проф. Остроумовъ сказалъ, что струя языческая, которую можно замѣтить въ различныхъ проявленіяхъ власти византійскихъ императоровъ, была прервана при императорѣ Граціанѣ. При послѣднемъ, напр., было признано неприличнымъ надѣвать царю мантию великаго понтифекса (члена верховной касты жрецовъ). Пренія окончились указаніемъ

проф. Кулаковскаго на то, что вліяніе античнаго міра на Византію нерѣдко, вопреки справедливости, игнорируется.

Представленный здѣсь перечень рефератовъ, имѣвшихъ отношеніе къ церковной археологіи, конечно, не можетъ быть названъ полнымъ; но полагаемъ, что и перечисленныхъ достаточно, чтобы видѣть, какъ разносторонне было ихъ содержаніе: по нимъ уже можно судить о томъ, какъ интересна и содержательна была дѣятельность всѣхъ отдѣленій съѣзда. Перейдемъ теперь къ описанію обстановки съѣзда.

Въ отношеніи своей обстановки настоящій съѣздъ былъ очень счастливъ. Во-первыхъ, всѣ засѣданія происходили въ залахъ Харьковскаго Императорскаго университета, расположеннаго въ самомъ центрѣ города. Начальство университета во главѣ съ г. попечителемъ Харьковскаго учебнаго округа, т. с. М. М. Алексѣенкомъ, проявляло къ гг. членамъ съѣзда самое предупредительное вниманіе. Членъ Святѣйшаго Синода, высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Харьковскій Флавіанъ, губернаторъ, духовенство, городское общественное управленіе, земство также отнеслись къ съѣзду съ живымъ участіемъ. На открытіи съѣзда присутствовали г. попечитель учебнаго округа, управляющій губерніею, почетный опекунъ, т. с., графъ В. А. Капнистъ, ректоръ и профессора университета, городской голова, представители различныхъ обществъ и учрежденій и масса публики. Высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Флавіанъ, находившійся по обязанностямъ первенствующаго члена Синода въ Истербургѣ, поручилъ профессору Харьковскаго университета, протоіерею Т. И. Буткевичу передать членамъ съѣзда его архипастырское привѣтствіе и молитвенное благожеланіе, чтобы Господь увѣнчалъ труды ихъ успѣхомъ. Это высокое порученіе было исполнено о. профессоромъ въ день открытія съѣзда предъ началомъ молебствія. Передавъ привѣтствіе, онъ обратилъ, затѣмъ, вниманіе присутствовавшихъ на то, что само слово Божіе требуетъ не только историческаго изученія минувшихъ вѣковъ, но и археологическаго. Подтвердивъ это примѣрами изъ свящ. Писанія, о. протоіерей указалъ, далѣе, какую пользу изученіе археологіи принесло для церковной исторіи, литургіи, церковнаго права и догматики. Обращаясь, затѣмъ, къ нашей русской археологіи, онъ замѣтилъ, что ея, собственно говоря, еще нѣтъ; она начинается только еще появляться на свѣтъ Божій, и для ея развитія археологамъ предстоятъ немалые труды. Между тѣмъ значеніе русской археологіи очень велико: незнакомство съ ней ведетъ къ самымъ прискорбнымъ явленіямъ

въ нашей общественной жизни. „Не зная завѣтовъ и обычаевъ нашихъ предковъ, а потому и не дорожа ими, мы стали, — по словамъ о. профессора, — склонны къ легкому усвоенію всего чуждаго намъ, иноземнаго, начиная отъ ложныхъ западно-европейскихъ философскихъ ученій и кончая послѣднимъ фасономъ нашего платья и головного убора. Мы бросили многое свое родное, несомнѣнно полезное, доброе, животворное по причинѣ его мнимой негодности, и готовы усвоить чужое, нерѣдко служащее несомнѣнно къ разрушенію нашего благосостоянія и тормозящее наше естественное развитіе, наши успѣхи въ жизни и просвѣщеніе. Наша жизнь, — говоритъ далѣе о. профессоръ, — во многихъ отношеніяхъ подобна саду, въ которомъ нѣкогда были насажены многія прекрасныя плодовые деревья, въ свое время дававшія превосходные плоды; но вотъ пришли къ намъ корыстные, недобросовѣстные люди, назвавшіе себя знаменитыми учеными садовниками, и, преслѣдуя лишь свои собственные интересы, убѣдили насъ, хозяевъ этого чуднаго сада, сдѣлать на нашихъ деревьяхъ поправки, увѣряя, что послѣ этого садъ нашъ будетъ давать намъ гораздо лучшіе плоды, чѣмъ какіе давалъ раньше. Что же оказалось на самомъ дѣлѣ? Оказалось, что у мнимыхъ знаменитыхъ садовниковъ, нашихъ непрошенныхъ руководителей и реформаторовъ, черенки были не отъ лучшихъ сортовыхъ породъ, а лишь отъ простыхъ дичковъ и деревьевъ, уже выродившихся; а потому наши деревья, на которыхъ были сдѣланы ими прививки, стали давать плоды дурные, невкусные и даже негодные къ употребленію. Чтобы исправить ошибку, очевидно, нужно было бы только уничтожить дурныя прививки. Къ сожалѣнію, мы, позднѣйшіе владѣтели этого сада, сами не знаемъ достоинства нашихъ корней и потому не можемъ рѣшить съ увѣренностью вопроса: отчего зависитъ плохое свойство нашихъ плодовъ — отъ корней ли, или отъ сдѣланныхъ на нихъ прививокъ? Только археологи наши при помощи сей науки легко могутъ разрѣшить этотъ вопросъ“. Только знакомство съ русской археологіей дастъ возможность судить о томъ, какой характеръ должна носить жизнь русскаго народа и насколько выполняются нами завѣты нашихъ предковъ. Обращая вниманіе членовъ съѣзда затѣмъ на изученіе старины Малороссіи, о. профессоръ приглашалъ ихъ рѣшить вопросъ: насколько безпристрастенъ приговоръ Т. Г. Шевченка о малороссахъ, названныхъ имъ „погаными правнуками прадѣдовъ великихъ“? Въ заключеніе своей рѣчи онъ выразилъ надежду, что настоящій съѣздъ принесетъ многіе плоды и христіанской вѣрѣ, и православной Церкви,

и наукѣ, и благу всего отечества, и призвалъ на членовъ съѣзда и ихъ занятія благословеніе Божіе. Рѣчь о. проф. Т. И. Буткевича привлекла общее вниманіе присутствовавшихъ¹⁾).

По окончаніи молебна состоялось въ актовомъ залѣ публичное засѣданіе членовъ съѣзда. Послѣ рѣчей г. попечителя учебнаго округа, объявившаго съѣздъ открытымъ, г. управляющаго губерніей, ректора университета, городского головы и другихъ лицъ, слѣдовало чтеніе предсѣдателемъ съѣзда гр. П. С. Уваровой подробнаго отчета предварительнаго по устройству съѣзда въ Харьковѣ комитета. Начавшіяся, затѣмъ, съ 16-го августа засѣданія съѣзда, въ виду массы матеріала, велись одновременно въ нѣсколькихъ помѣщеніяхъ университета.

Кромѣ чтенія и обсужденія рефератовъ, научная работа съѣзда состояла изъ экскурсій. Первая экскурсія была предпринята на Донецкое городище, лежащее около Карачевской платформы К.-Х.-Севастопольской ж. д. Въ этой экскурсії участвовало 158 человекъ. Прибывъ въ специальномъ поѣздѣ къ упомянутой мѣстности, экскурсанты выслушали объясненіе г. Данилевича, познакомившаго ихъ съ вышнимъ видомъ городища и краткой исторіей изслѣдованія послѣдняго. Изслѣдованіемъ городища въ послѣднее время занимались гр. П. С. Уварова и П. П. Ефименко. Произведенныя раскопки даютъ право предполагать, что здѣсь существовалъ въ XII в. населенный пунктъ. Въ почвѣ городища встрѣчаются примитивнаго типа землянки, остатки нѣкоторыхъ домашнихъ животныхъ, напр. коровъ, лошадей, собакъ, остатки дикихъ животныхъ, напр. медвѣдей, наконецъ, — нѣкоторыхъ породъ водившихся въ этой мѣстности рыбъ. Подъ руководствомъ проф. Д. Я. Самоквасова и гг. Данилевича, Городцева и Бѣляшевскаго экскурсанты разрыли нѣсколько погребеній, лежавшихъ очень неглубоко подъ почвой. Судя по положенію рукъ у отрытыхъ костяковъ, проф. Самоквасовъ высказалъ мнѣніе, что въ данномъ случаѣ приходится имѣть дѣло съ погребеніемъ дохристіанскимъ. Найденные экскурсантами при этихъ раскопкахъ куски орнаментированной глиняной посуды и костяная ручка указываютъ на то, что при погребеніи клалась пища для покойниковъ и ножъ. Экскурсанты выразили единогласное желаніе, чтобы раскопки въ данной мѣстности производились не случайно, такъ сказать, а систематически. Вторая археологическая экскурсія

¹⁾ Въ полномъ видѣ она напечатана во второй книжкѣ за августъ мѣсяцъ н. г. въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“.

была совершена г. членами съѣзда въ Ницахское городище. Это городище находится въ Ахтырскомъ уѣздѣ, въ лѣсу управленія государственными имуществами. Въ экскурсіи принимали участіе 75 человекъ. Произведенныя въ этой мѣстности раскопки дали экскурсантамъ такъ же не мало примѣчательныхъ въ археологическомъ отношеніи предметовъ.

Счастливей особенностью настоящаго съѣзда было, наконецъ, то, что при немъ была организована предварительнымъ комитетомъ съѣзда археологическая выставка. По богатству собранныхъ памятниковъ, эта выставка значительно превышала нѣкоторыя выставки, устраивавшіяся при раннѣйшихъ съѣздахъ. Успѣхъ въ организациі выставки объясняется необыкновенной энергіей графини П. С. Уваровой и ея сотрудниковъ профессоровъ Е. К. Рѣдина, Д. П. Богалѣя, Н. Ф. Сумцова, секретаря предварительнаго комитета Вл. К. Трутовскаго и др. По инициативѣ графини Уваровой, Московское археологическое общество обратилось ко многимъ учреждениямъ и частнымъ лицамъ съ предложеніемъ прислать или содѣйствовать присылкѣ на археологическую выставку какъ отдѣльные памятники, такъ и цѣлыя коллекціи. На это предложеніе отозвались съ большимъ участіемъ и многія учрежденія и частныя лица — владѣтели археологическихъ памятниковъ или коллекцій. Выставка состояла изъ восьми отдѣловъ: 1) первобытныя древности (въ двухъ залахъ); 2) церковныя древности (въ трехъ залахъ); 3) историческія древности (въ двухъ залахъ); 4) нумизматика; 5) этнографія (въ трехъ залахъ); 6) старопечатныя книги; 7) рукописи; 8) картографія. Въ общемъ выставка производила самое благопріятное впечатлѣніе.

Что же касается въ частности отдѣла церковныхъ древностей, то собранію послѣднихъ много содѣйствовали: нынѣ почившій высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Харьковскій Амвросій († 13 сент. 1901 г.), затѣмъ преосвященнѣйшій Иннокентій, епископъ Нарвскій, первый викарій С.-Петербургской митрополи. Преемникъ архіепископа Амвросія членъ Святѣйшаго Синода, высокопреосвященнѣйшій архіепископъ Флавіанъ также отнесся къ собранію для выставки памятниковъ церковной старины съ особеннымъ сочувствіемъ. Благодаря просвѣщенному содѣйствію и благословенію названныхъ архипастырей, въ распоряженіе предварительнаго комитета поступило очень много древнихъ и вышедшихъ изъ церковнаго употребленія памятниковъ. Дѣятельное участіе по сбору памятниковъ проявилъ, затѣмъ, проф. Е. К. Рѣдинъ, совершившій лѣтомъ 1900—1901 г. научныя экскурсіи по Харьковской губ. съ цѣлью изученія ея

церковныхъ древностей. Большинство памятниковъ, найденныхъ, имъ полезными для выставки при съѣздѣ, поступило на послѣднюю. Изъ учреждений и частныхъ лицъ, отъ которыхъ поступили памятники или фотографическіе снимки съ памятниковъ, на выставку, назовемъ: музей древностей Харьковскаго Императорскаго университета, церковно-археологическій музей Кіевской духовной академіи, Пѣжинское историко-филологическое общество, Воронежскій губернский музей, Харьковскую духовную семинарію, гг. В. Ф. Безпальчева, В. Машукова, Е. Н. Воронца. На выставкѣ имѣлись памятники и другихъ епархій, напр. Екатеринославской, Полтавской. Трудъ по составленію каталога церковнаго отдѣла принялъ на себя проф. Е. К. Рѣдинъ. Всего было выставлено 240 иконъ, 5 царскихъ вратъ, 109 металлическихъ и кипарисовыхъ крестовъ и статуй Спасителя и святыхъ, 33 металлическихя иконы, 58 потировъ и дискосовъ съ ихъ принадлежностями, 13 дарохранительницъ, 58 брачныхъ вѣнцовъ, 8 плащаницъ, 30 воздуховъ, 32 церковныхъ облаченія, около сорока другихъ древнихъ церковныхъ предметовъ и болѣе 660 фотографическихъ снимковъ съ памятниковъ церковныхъ древностей. Почти всѣ собранныя на выставку церковныя древности относятся къ XVII—XVIII вв.

Укажемъ нѣсколько характерныхъ памятниковъ, при чемъ начнемъ съ иконописи. Замѣтимъ предварительно, что на иконахъ, собранныхъ на югѣ Россіи, оказалось, преимущественно, влияние юго-западное. Отличительными особенностями изображенія на иконахъ являются слѣдующія: лики написаны не строгими, изможденными, какъ на иконахъ византійскаго письма, а наоборотъ, румяными, полными. Спаситель, напр., изображается или цвѣтущимъ младенцемъ, юношей, или же красивымъ мужчиной среднихъ лѣтъ. Вотъ описаніе нѣкоторыхъ иконъ. Иконы Христа и Богородицы южнорусской работы XVIII столѣтія. Христосъ изображенъ съ коричневыми волосами, небольшой раздвоенной бородой, на Немъ подпоясанный малиновый хитонъ и голубой гиматій, украшенный золотомъ. Лѣвой рукой Спаситель держитъ открытое Евангеліе, а правой — благословляетъ именовсловно. Богородица изображена съ прекраснымъ круглымъ лицомъ, съ румянцемъ на щекахъ, такъ же какъ и у Христа; на ней малиновый мафорій, голубой хитонъ. Христосъ-мальчикъ съ рыжими волосами, въ бѣлой подпоясанной рубашкѣ, красномъ гиматіи. Лицо у Него полное, круглое. Лѣвой рукой держитъ книгу, правой — двуперстно благословляетъ. Обѣ иконы въ большой рамѣ. Другія двѣ иконы Христа и Богородицы также южнорусской ра-

боты XVIII столѣтія. Христосъ имѣетъ нѣсколько необычный типъ, приближающійся къ типу Предтечи. У Него продолговатая голова, борода небольшая, волосы длинные темнаго цвѣта, они локонами падаютъ на плечи. Тѣло покрываетъ бѣлая рубашка, широкій красный хитонъ съ разрѣзаннымъ воротомъ и голубой гиматій. Правой поднятой рукой Спаситель благословляетъ именованно, лѣвой — же указываетъ на слова лежащаго предъ Нимъ открытаго Евангелія. Богоматерь изображена съ небольшой головой на высокой шеѣ. Правую руку она поднимаетъ въ моленіи, а на лѣвой — находится Младенецъ. Облечена она въ красный мафорій и голубой хитонъ. Фонъ иконы золотой рельефный съ цвѣтами. — Высокій научный интересъ представляетъ, далѣе, икона „Недреманное око“. Подробное описаніе этой иконы и разборъ композиціи сдѣланы проф. Е. К. Рѣдинымъ. На иконѣ представленъ Христосъ-младенецъ, лежащимъ на крестѣ. Фигура Младенца полная, голова круглая, большая, щеки румяныя, волосы курчавые, тѣло нагосъ съ выдавшимся животомъ. Названіе иконы объясняетъ подпись „Господь сый Вседержитель и Богъ. Провидящее око и недремаемо; посреде земли на крестѣ вознесся“. — Укажемъ еще на четыре иконы апостоловъ, писанныхъ на деревѣ масляными красками. На первой изображены Тома — юнымъ, Андрей — старцемъ, Вареоломей — пожилымъ. На второй — Фаддей — старцемъ, Яковъ и Филиппъ — пожилыми. На третьей — Маркъ изображенъ пожилымъ, Іоаннъ и Петръ — старцами. На четвертой — Лука представленъ пожилымъ, Матеей — старцемъ, Павелъ — съ книгой и мечомъ. Типы апостоловъ происхожденія югозападнаго. Выписка плохая. Сочетаніе красокъ не гармоничное. Фигуры тяжелыя, оконечности грубыя. Фонъ представленъ въ видѣ чешуйчатыхъ и простыхъ трапецій. Такой фонъ занимаетъ три четверти иконъ, внизу же фонъ живописный. Изъ статуѣ обращаетъ вниманіе деревянная статуя Спасителя, сидящаго въ терновомъ вѣнцѣ на головѣ и прикрытаго только по чресламъ. Фигура довольно выразительна. Работа должна быть отнесена къ XVIII в. Изъ собранія крестовъ наиболѣе характерными являются слѣдующіе. Кипарисный четырехконечный крестъ съ оригинальной рѣзбой XVII в. На одной сторонѣ креста изображено распятіе Спасителя, при чемъ голова Его, облеченная въ терновый вѣнецъ, не склонена въ сторону, и вообще фигура Его не изогнута. Вверху, по грудь на облакахъ, благословляющій на обѣ стороны Богъ Отецъ, внизу — св. Николай по грудь, въ перекресть — Богоматерь и Іоаннъ. такъ же по грудь. На оборотной сторонѣ креста изображено кре-

щеніе Господа. Исусъ Христосъ представленъ стоящимъ въ водѣ съ скрещенными на груди руками. Надъ Нимъ — Св. Духъ въ видѣ голубя, внизу — св. Терентій, въ перекрестіи ангелъ, Іоаннъ Предтеча по груди и два святыхъ. Крестъ — въ оловянной оправѣ и имѣетъ желтый отгѣнокъ. Малый четырехконечный серебряный крестъ. Въ центрѣ креста — литое изображеніе распятаго на крестѣ Спасителя. Глаза у Спасителя закрыты, на головѣ терновый вѣнецъ. На оконечностяхъ креста медальоны съ изображеніями: Господа Саваоа, Богоматери, Іоанна Богослова и положенія во гробъ. Внизу креста, подъ медальономъ, — рельефное изображеніе орудій страстей и колонны съ пѣтухомъ. На оборотной сторонѣ креста — цвѣточный орнаментъ и также четыре медальона. Крестъ былъ позолоченъ въ 1756 г. Работа — очень красивая, по западнымъ образцамъ. Изъ коллекціи потировъ и дарохранильницъ укажемъ прежде всего, на серебряный, позолоченный, потиръ, работы XVII в. Чаша имѣетъ продолговатую форму и помѣщается на небольшой ручкѣ. Подножіе возвышается и украшено рельефными гирляндами и херувимскими головками. На боковыхъ медальонахъ изображены: Исусъ Христосъ въ бассейнѣ съ прикрытымъ чресломъ, изъ Его рукъ и ребра течетъ кровь; Богородица съ руками на груди, грудь ея пронзена семью мечами; восьмиконечный крестъ съ губкой и копьемъ, пѣтукомъ на колоннѣ, терновымъ вѣнцомъ и видомъ города. Вокругъ потира — кайма съ надписью: „Сей путиръ ко чтному и животворящему кресту Христову тѣло Хрство примѣте источника Безсмертнаго вкусьте алуя“. Форма потира — католическаго характера. Другой, серебряный же съ позолотой внутри чаши и снаружи по идущей вокругъ каймѣ потиръ, работы XVIII в., имѣетъ оригинальную въ отношеніи правописанія подпись: „яди мою потъ и пѣй кровѣ: мою: яже: во мѣ. преба“. Ниже подписи до ручки потиръ украшенъ чеканнымъ орнаментомъ. Дарохранильница серебряная, работы XVIII в., по западнымъ образцамъ. Представляетъ изъ себя ящикъ съ широкимъ основаніемъ. По сторонамъ основанія изображены евангелисты съ символами. Вверху ящика помѣщенъ шатеръ съ куполомъ и крестомъ. На крышкѣ ящика представленъ распятый Спаситель. По бокамъ ящика представлены рельефомъ: положеніе Спасителя во гробъ (*Christus pro omnibus mortuus*), Продажа Іосифа (*Iosephus venditur*), Тайная вечеря (*Cana mystica*), Жертвоприношеніе Исаака (*Isaaci immolatio*), Еврейская пасха (*Israëlites Pascha comedentes*). Въ отдѣлѣ брачныхъ вѣнцовъ можно видѣть всевозможные образцы: отъ самыхъ простыхъ до самыхъ сложныхъ.

Изъ коллекціи плащаницъ выдѣляется плащаница изъ малиноваго шелка. Іисусъ Христосъ написанъ на ней живописью въ такомъ видѣ: голова покоится на высокой подушкѣ, одна рука протянута, другая — положена на грудь, ноги согнуты въ колѣняхъ, лицо имѣетъ оттѣнокъ зеленоватый, у изголовья находятся терновый вѣнецъ и сосудъ. Работа относится къ XVIII в. Изъ церковныхъ облаченій наиболѣе интересны: фелонь — временъ Коша Чертомлыцкаго. Посрединѣ питаго оплечья помѣщено изображеніе (вышитое) Богоматери съ золотыми крыльями. Она облачена въ золотой гиматій, которымъ она прикрываетъ стоящихъ предъ нею на колѣняхъ двухъ старцевъ въ архіерейскихъ облаченіяхъ. Въ медальонѣ на правомъ плечѣ вышитъ Входъ Пресвятой Богородицы во храмъ, а въ медальонѣ на лѣвомъ плечѣ — Рождество Богородицы. Спереди фелони вышиты изображенія свв. преподобныхъ Антонія и Θεодосія. Лица, оконечности рукъ и ногъ — писаны масляными красками. Епитрахиль работы XVII в. На немъ серебряными и золотыми нитками вышиты орнаментъ въ видѣ цвѣтовъ и изображенія: Благовѣщенія, свв. Іоакима и Анны, Василія Великаго и Іоанна Златоуста. Лица сдѣланы живописью. Изъ фотографическихъ коллекцій, наконецъ, замѣчательна коллекція фотографій съ церковныхъ древностей Харьковской губерніи, составленная проф. Е. К. Рѣдинымъ. Коллекція представляетъ 501 снимокъ съ наиболѣе выдающихся церковныхъ памятниковъ Харьковской губ.

Какъ церковный, такъ и всѣ другіе отдѣлы выставки были очень охотно посѣщаемы публикой. Количество посѣтителей выставки въ нѣкоторые дни доходило до 10 тысячъ человекъ. Вообще же съ 16-го по 24-е августа включительно выставку посѣтили 55.236 человекъ бесплатно, кромѣ того 921 человекъ платныхъ и 602 учащихся.

Настоящій археологическій съѣздъ имѣетъ важное значеніе въ разработкѣ темныхъ вопросовъ нашего прошлаго. Преимущественное значеніе на этомъ съѣздѣ принадлежало Харьковской губерніи, что, конечно, вполне и естественно: съезды археологическіе могутъ быть названы областными. Харьковский съѣздъ не былъ исключеніемъ. Большинство докладовъ, посвященныхъ первобытнымъ древностямъ, съ достаточною ясностію говоритъ о погребенной въ нѣдрахъ лѣвобережной Украины сѣдой старинѣ и ея тайнахъ. Положивъ начало изслѣдованію „Половецкой степи“, члены настоящаго съѣзда затронули въ то же время много и другихъ вопросовъ, имѣющихъ весьма важное научное значеніе. Что касается, далѣе, организованной при съѣздѣ выставки, то она имѣла двоякое значеніе:

съ одной стороны научное — ея отдѣламъ посвящались спеціальныя рефераты, и на самой выставкѣ предлагались научныя объясненія, а съ другой стороны — образовательное. Выставку посѣщали какъ лица интеллигентныя, такъ и простой народъ. Всѣ они выносили отсюда и понятіе о томъ, какъ жили наши предки въ періодъ до-историческій, и о томъ, что они представляли собою въ различные моменты ихъ исторической жизни. Отдѣлъ этнографическій, организованный, точно такъ же, какъ и отдѣлъ художественныхъ древностей, на выставкахъ подобнаго типа впервые, знакомилъ съ современной жизнью нашего народа, съ домашней его обстановкой, съ условіями его труда. Отдѣлъ церковныхъ древностей — съ характеромъ церковныхъ древностей Харьковской епархіи и съ состояніемъ религіознаго искусства на югѣ Россіи въ XVII—XVIII вв. Посѣтившіе выставку подѣлятся видѣннымъ съ небывшими на выставкѣ и такимъ образомъ явятся распространителями знаній о родной старинѣ. А это имѣетъ частію воспитательное значеніе, частію же должно пробудить интересъ къ памятникамъ старины и заботу о сохраненіи послѣднихъ. Экскурсіи членовъ съѣзда и произведенныя ими раскопки также имѣли не маловажное значеніе: онѣ, такъ сказать, практически ознакомили экскурсантовъ съ тѣмъ, какъ совершалось дохристіанское погребеніе, и обусловливали находки различныхъ предметовъ древности. Большое значеніе настоящій съездъ имѣетъ и въ томъ отношеніи, что онъ постановилъ возбудить важныя ходатайства. Между прочимъ, съездъ постановилъ ходатайствовать о скорѣйшемъ изданіи закона, воспреещающаго вывозъ древностей изъ предѣловъ Россіи, затѣмъ, — ходатайствовать объ оказаніи покровительства къ охранѣ архивовъ, составляющихъ драгоцѣннѣйшее научное сокровище русскаго государства и народа, и о дальнѣйшемъ движеніи организаціи архивнаго дѣла, согласно съ ходатайствомъ о томъ Кіевскаго археологическаго съѣзда 1899 г.

Въ заключеніе нашей замѣтки позволимъ себѣ, прежде всего, выразить пожеланіе, чтобы и послѣдующіе съезды пользовались такимъ же успѣхомъ въ разработкѣ археологіи, какъ настоящій. Позволимъ себѣ также выразить пожеланіе, чтобы обширная и цѣнная коллекція древностей, украшавшая выставку при настоящемъ съездѣ, не погибла, но была сохранена для постоянного назиданія и пополнялась тѣми драгоцѣнными памятниками, какіе, безъ сомнѣнія, во множествѣ еще хранятся въ многочисленныхъ церквахъ Харьковской епархіи.

Леонидъ Багрецовъ.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКІЯ ВОЗЗРѢНІЯ ГР. Л. Н. ТОЛСТОГО И ИХЪ ПСИХОЛОГИЧЕСКІЙ ГЕНЕЗИСЪ.

(Критическіе очерки.)

VII. „Воскресеніе“.

Максъ Нордау въ своей книгѣ „Вырожденіе“, въ главѣ о декадентахъ, говоритъ: „Гюисманъ и его школа (французскіе декаденты) превратили романъ, т.-е. произведеніе эпической поэзіи, въ какую-то смѣсь публицистическихъ и философскихъ очерковъ“¹⁾. Рядъ предшествующихъ нашихъ критическихъ статей о гр. Толстомъ, полагаемъ, въ достаточной степени выяснилъ, что беллетристическія произведенія его, начиная съ самыхъ раннихъ, чужды художественной правды, благодаря субъективной тенденціозности автора, извращающей дѣйствительность. Поэтому фабула романа и всѣ перипетіи въ развитіи его дѣйствій служатъ въ произведеніяхъ гр. Толстого только *внѣшней формой* для пропаганды публицистическихъ и философскихъ его воззрѣній. А потому М. Нордау съ полнымъ правомъ **рассматриваетъ французское декаденство и русскую толстовщину, какъ родственныя между собой явленія *вырожденія* въ области художественной литературы. Съ этой точки зрѣнія романъ „Воскресеніе“, завершающій собою дѣятельность гр. Толстого, какъ беллетриста-художника, по своей тенденціозности, оставляетъ далеко за собой всѣ до сихъ поръ разсмотрѣнныя нами его произведенія. „По содержанію своему, — говоритъ М. Протопоповъ о „Воскресеніи“, — и этотъ романъ долженъ былъ явиться квинтъ-эссенціей всѣхъ тѣхъ ученій, идей и взглядовъ, которые до тѣхъ поръ гениальный романистъ развивалъ въ отдѣльныхъ эпизодахъ и по случайнымъ поводамъ“²⁾. „Воскресеніе“ — это римская *satura lanx* толстовскихъ воззрѣній,**

1) М. Н о р д а у, „Вырожденіе“, стран. 331.

2) „Русская Мысль“ 1900 г. июнь, стран. 127.

tabula votiva всей долготѣйшей духовной жизни и духовнаго развитія автора, его лебединая пѣснь.

Что же составляетъ содержаніе этой пѣсни, которою огласилъ мѣръ на закатѣ своихъ дней маститый *чародѣй слова*? Содержаніе ея составляетъ пасквиль, карикатуру, циническое осмѣяніе и отрицаніе всѣхъ устоевъ религіозной, государственной, общественной и экономической жизни русскаго народа, — всего, что выработала Россія въ періодъ своего тысячелѣтняго существованія“. Не *Воскресеніе*, а *Погребеніе* слѣдовало бы озаглавить этотъ романъ, — вполне вѣрно и остроумно говоритъ М. Протопоповъ. — Толстой уложилъ насъ (т.-е. всю культуру) въ гробъ, заколотилъ крышку, опустил въ могилу и крѣпко вколотилъ въ могилу осиновый коль¹⁾.

Заглавіе *Воскресеніе*, данное гр. Толстымъ разсматриваемому произведенію, естественно, заставляетъ читателя искать въ этомъ романѣ прежде всего *психологическаго* содержанія, именно, художественнаго, образнаго представленія духовнаго возрожденія къ новой жизни падшаго человѣка (Нехлюдова и Масловой). Но, какъ мы увидимъ, никакой психологіи, никакого *воскресенія* въ романѣ гр. Толстого нѣтъ. Его герои, Маслова и Нехлюдовъ, бездушныя маріонетки, которыя; сообразно тенденціи автора, произносятъ тѣ или иные слова. Мы видимъ, какъ авторъ производитъ передъ нами подобно фокуснику, нужныя ему манипуляціи надъ своими героями съ цѣлью достиженія требуемыхъ тенденціей романа эффектовъ. Маслова и Нехлюдовъ — это балаганная, говорящая кукла, за спиной которыхъ искусно скрыты отъ зрителей фокусники, хозяинъ балагана. По поводу *чудеснаго* возрожденія Масловой и Нехлюдова М. Москаль въ книгѣ своей „Возрожденіе или упадокъ?“ говоритъ: „По увѣренію автора совершилось *чудо*: два падшихъ, безнравственныхъ субъекта возродились къ новой идеальной, нравственной, жизни. Фактъ, такъ сказать, на лицо; но самый процессъ возрожденія, душевный переворотъ возродившихся, подобно легкой манипуляціи фокусника, остается для читателя неразгаданной тайной“²⁾. На тотъ же фактъ отсутствія психологическаго анализа въ романѣ „Воскресеніе“ указываетъ и М. Протопоповъ: „Никакой психологіи въ романѣ нѣтъ, — говоритъ онъ, — и никакого, вообще, романа нѣтъ, а есть страстный соціально-моральный памфлетъ, направленный противъ нашихъ культурно-общественныхъ идеаловъ и стремленій... Какой это ро-

¹⁾ „Русская Мысль“, стран. 134.

²⁾ М. Москаль, „Возрожденіе“, стран. 5.

манъ? Это — негодующее изблечение, это — карающая рѣчь суроваго пророка, но отнюдь не свѣтлое, *художественное* произведеніе“). Согласно съ такимъ характеромъ романа „Воскресеніе“, задача настоящаго нашего очерка будетъ состоять, во-первыхъ, въ обоснованіи высказанной нами мысли, что разсматриваемое произведеніе, по отсутствію въ немъ художественной правды и психологическаго элемента, не есть романъ вообще, а тѣмъ болѣе романъ психологическій; во-вторыхъ, въ раскрытіи тѣхъ социальныхъ, моральныхъ и религиозныхъ идей автора, въ угоду и для пропаганды которыхъ гр. Толстой окарикатурилъ и кощунственно осмѣялъ самые завѣтные устои русскаго культурнаго общества.

Нехлюдовъ и Маслова, главные герои „Воскресенія“, переживаютъ въ своемъ духовномъ развитіи послѣдовательно три періода: періодъ невинности, чистоты сердца, идеальныхъ стремленій, господства *духовнаго я* надъ *я животнымъ*. Затѣмъ слѣдуетъ вторая фаза — періодъ нравственнаго паденія, служенія *похотямъ* міра *сею*, господства „животнаго я“, забвеніе *хозяина* и его воли, *начертанной въ души каждаго человека*. Наконецъ, слѣдуетъ третій періодъ — пробужденіе „хозяина“, воскресеніе въ падшемъ человѣкѣ „свободнаго, духовнаго существа, которое одно истинно, одно могущественно, одно вѣчно“. Но намъ кажется одно обстоятельство нѣсколько непонятнымъ, именно, сравненіе, дѣлаемое авторомъ, этого „свободнаго духовнаго существа“ со щенкомъ, „который дурно велъ себя въ комнатахъ и котораго хозяинъ, *взявъ зашиворотъ, тычетъ носомъ въ ту гадость*, которую онъ (*не хозяинъ*, какъ можно думать по контексту, а щенокъ) *сдѣлалъ*“¹⁾. Что-то плохо, по нашему мнѣнію, влечется понятію о духовной свободѣ человѣка съ подобнымъ рабскимъ отношеніемъ его къ „хозяину“. Но обратимся къ послѣдовательному разсмотрѣнію выше указанныхъ трехъ фазъ въ жизни Нехлюдова и Масловой. Начнемъ съ Нехлюдова.

„Нехлюдовъ, — рассказываетъ авторъ о первомъ періодѣ изъ жизни Нехлюдова до его паденія, — въ это лѣто у тетусекъ переживалъ то восторженное состояніе, когда въ первый разъ юноша не по чужимъ указаніямъ, а самъ по себѣ познаетъ всю красоту и важность жизни и всю значительность дѣла, предоставленнаго въ ней человѣку, и видитъ возможность безконечнаго совершенствованія и своего и всего міра и отдается этому совершенствованію

¹⁾ „Воскресеніе“, I, стран. 109, изд. А. С. Суворина.

не только съ надеждой, но и съ полною увѣренностью достиженія всего того совершенства, которое онъ воображаетъ себѣ¹⁾. Будучи одинъ (однимъ?) изъ тѣхъ людей, для которыхъ жертва во имя нравственныхъ требованій составляетъ высшее духовное наслажденіе, онъ рѣшился не пользоваться правомъ собственности на землю²⁾. „Достигнувъ совершеннolѣтія, — читаемъ мы далѣе, — Нехлюдовъ отдалъ то небольшое имѣніе, которое онъ наслѣдовалъ отъ отца, крестьянамъ, потому что считалъ несправедливымъ владѣніе землей³⁾).

Понятія Нехлюдова въ этотъ періодъ его жизни о женщинѣ и ея назначеніи, по свидѣтельству гр. Толстого, были самыя возвышенныя и идеальныя. „Нехлюдовъ, воспитанный подъ крыломъ матери, — говоритъ авторъ, — въ 19 лѣтъ былъ вполне невинный юноша. Онъ мечталъ о женщинѣ, только какъ о женѣ. Всѣ же женщины, которыя не могли быть, по его понятію, его женой, были для него не женщины⁴⁾).

Въ полномъ согласіи съ такимъ возвышеннымъ настроеніемъ ума и сердца Нехлюдова, въ которомъ теперь царило одно *духовное я*, опредѣлились и его отношенія къ Масловой въ этотъ первый его пріѣздъ къ тетушкамъ въ Паново. „Между Нехлюдовымъ и Катюшей, — рассказываетъ гр. Толстой, — установились тѣ особенныя отношенія, которыя бывають между невиннымъ молодымъ чело-вѣкомъ и такой же невинной дѣвушкой, влекомыми другъ къ другу... Нехлюдовъ, самъ не зная того, любилъ Катюшу, какъ любятъ невинные люди, и его любовь была главной защитой отъ паденія и для него и для нея. У него не только не было желанія физическаго обладанія ею, но былъ ужасъ при мысли о возможности такого отношенія къ ней“. Въ это время Нехлюдовъ былъ уже *на третьемъ* курсѣ университета и, по свидѣтельству автора, „въ этотъ годъ прочелъ Соціальную статистику Спенсера, и разсужденія Спенсера о земельной собственности произвели на него сильное впечатлѣніе“⁵⁾.

Таковъ былъ, по свидѣтельству гр. Толстого, Нехлюдовъ въ первый свой пріѣздъ къ тетушкамъ въ деревню. Но проходитъ три года, и съ Нехлюдовымъ совершается *первое перерожденіе*, правильнѣе, *чудо-*

1) Такіе же идеальныя порывы, какъ мы знаемъ, переживалъ и Н. Иртенъевъ въ „Дѣтствѣ, отрочествѣ и юности“, — порывы, которые оказались пусто-цвѣтомъ.

2) „Воскресеніе“, I, стран. 61, изд. Суворина.

3) Ibid., стран. 68.

4) Ibid. 62. То же говоритъ авторъ о Левинѣ въ „Аннѣ Карениной“.

5) Ibid., I, стран. 65.

дѣйственная метаморфоза, такъ какъ авторъ скрылъ отъ насъ самый психологическій процессъ вырожденія и нравственнаго паденія чело-вѣка и показываетъ намъ только то новое существо, которое замѣнило собою прежняго Нехлюдова. *Духовное я* періода невинности совершенно подавлено въ немъ *животнымъ я*¹⁾; готовность къ жертвѣ личнымъ благополучіемъ ради ближняго заглушено самымъ чудовищнымъ эгоизмомъ; стремленіе къ безконечному самосовершенствованію и къ совершенствованію всего человѣчества вытѣснено животной, эгоистической жаждой ублаженія плоти. „Тогда (въ первый пріѣздъ въ Паново), — говоритъ авторъ, — Нехлюдовъ былъ честный, самоотверженный юноша; теперь онъ былъ развращенный, уточненный эгоистъ, любящій только свое наслажденіе. Тогда міръ Божій представлялся ему тайной, которую онъ радостно и восторженно старался разгадать; теперь все въ этой жизни было просто и ясно. Тогда женщина представлялась таинственнымъ и прелестнымъ существомъ; теперь значеніе женщины было опредѣленное: женщина была однимъ изъ лучшихъ орудій испытаннаго уже наслажденія. Тогда своимъ настоящимъ я онъ считалъ свое духовное существо; теперь онъ считалъ собою свое здоровое, бодрое животное я“²⁾. Какъ мы видимъ, съ Нехлюдовымъ совершилась чудесная метаморфоза: *духовное и свободное существо* вдругъ, по мановенію волшебника, обратилось въ *напастиващаго щенка*, какъ образно выражается гр. Толстой о психической метаморфозѣ своего героя. Мы считаемъ себя въ правѣ назвать представленное авторомъ въ лицѣ Нехлюдова вырожденіе „духовнаго я“ въ „животное“ манипуляціей волшебника-чародѣя на томъ основаніи, что гр. Толстой не представилъ намъ *психологии* подобной метаморфозы, что, именно, и составляетъ прямую, главную задачу романиста-психолога. Какъ мы видѣли выше, авторъ представилъ намъ Нехлюдова въ его первый пріѣздъ въ Паново уже *вполнѣ* нравственно и духовно сформировавшимся юношей, съ возвышенными, идеальными стремленіями, съ яснымъ сознаніемъ всей важности назначенія чело-вѣка въ жизни, съ вѣрою въ его высокое призваніе, съ полнымъ признаніемъ своихъ обязанностей, какъ крупнаго богатаго землевладѣльца, къ своей низшей братіи — крестьянамъ. Гр. Толстой неоднократно увѣряетъ читателя, что Нехлюдовъ недюжинная натура, не чело-вѣкъ толпы, а *пионеръ*, прокладывающій новые пути къ жизни. Если это такъ, то тѣмъ большій для насъ представляетъ психологическій интересъ та вну-

¹⁾ „Воскресеніе“, стран. 61.

²⁾ Ibid., I, стран. 66—67, изд. Суворина.

твенная борьба, которую Нехлюдовъ, естественно, долженъ былъ пережить въ своей душѣ, прежде чѣмъ въ немъ произошло такое нравственное паденіе, что авторъ сравниваетъ его съ напаскудившимъ щенкомъ. Изображеніе, именно, этой психологической драмы паденія Нехлюдова и должно бы составить суть психологическаго романа; безъ этого перерожденіе Нехлюдова невольно напоминаетъ намъ балаганный фокусъ. Одно изъ двухъ: либо Нехлюдовъ, вопреки увѣреніямъ автора въ идеальности стремленій и возвышенности помысловъ своего героя, напоминаетъ собою осла въ извѣстной баснѣ, напаяливаго на себя шкуру льва, изъ-за которой торчатъ ослиныя уши и выдаютъ его ослиную породу, либо паденіе Нехлюдова, какъ мы сказали, представляетъ балаганный фокусъ, необходимый для тенденціозныхъ цѣлей автора.

Но, скрывъ отъ читателя психологическій процессъ нравственнаго паденія Нехлюдова, гр. Толстой тѣмъ съ большей силой старается намъ выяснитъ *причины*, способствовавшія происшедшей въ Нехлюдовѣ метаморфозы. „Вся эта *страшная* перемѣна совершилась съ нимъ, — объясняетъ гр. Толстой, — только оттого, что онъ *пересталъ вѣрить себѣ*, а *сталъ вѣрить другимъ*. Пересталъ же онъ вѣрить себѣ, а сталъ вѣрить другимъ, потому что, вѣря себѣ, *слишкомъ трудно жить*: вѣря себѣ, всякій вопросъ надо было рѣшать всегда не въ пользу своего животнаго я, ищущаго личныхъ радостей, а почти всегда противъ него; вѣря же другимъ, рѣшать было нечего, все уже было рѣшено, и *рѣшено было противъ духовнаго* и въ пользу *животнаго я*“¹⁾.

Это объясненіе гр. Толстымъ причины паденія Нехлюдова по заключающимся въ немъ логическимъ парадоксамъ и абсурдамъ во многихъ отношеніяхъ заслуживаетъ нашего вниманія. Во-первыхъ, въ вышеприведенной тирадѣ ясно проглядываетъ главная тенденціозная *основа, канва* „Воскресенія“, по которой авторъ будетъ выводить передъ читателемъ свои причудливыя арабески, составляющія все содержаніе разсматриваемаго произведенія. Въ самомъ дѣлѣ, кто эти *всѣ*, которыхъ гр. Толстой дѣлаетъ виновниками развращенія Нехлюдова? Ясно, что подъ этими *всѣ* слѣдуетъ понимать, вообще, представителей всего уклада русскаго культурнаго общества. Это тѣ современные *фарисеи и книжники*, которые, не слѣдуя ученію гр. Толстого, ходятъ въ *похотяхъ* міра сего, блюдутъ догматы свято-отеческой православной вѣры и преданія Церкви, хранятъ основы государственной и общественной жизни, находятъ

¹⁾ „Воскресеніе“, I, стран. 67—68.

разумной и необходимой борьбу со зломъ во всѣхъ его проявленіяхъ, признають необходимость существованія судебныхъ учрежденій и воздаянія *коемуждо по дѣламъ его*, считаютъ священнымъ и неприкосновеннымъ право *всякой* собственности, слѣдуютъ въ отправленіи своихъ гражданскихъ обязанностей ученію свящ. Писанія, что *нѣтъ власти еще не отъ Бога* и что *поэтому всякая душа властямъ предержащимъ да повинуется*, любятъ свое отечество, жертвуютъ за него всѣмъ достояніемъ своимъ и готовы положить *жизнь свою за други своя*. Вотъ, какъ мы увидимъ, кто были эти „всѣ“, которые, по увѣренію гр. Толстого, *развертели* Нехлюдова, погасили въ немъ „духовное я“ и дали побѣду „животному я“.

Итакъ, какъ мы видимъ, авторъ съ первыхъ же страницъ своего якобы психологическаго романа обманываетъ ожиданія читателя, представивъ ему, вмѣсто психологическаго анализа души падшаго человѣка, тенденціозную проповѣдь о развращающемъ вліяніи культурныхъ формъ жизни религіозной и государственной на человѣка.

Логическій абсурдъ и фальшь тенденціознаго утвержденія гр. Толстого, что человѣкъ, пока вѣритъ себѣ, живетъ духовной жизнью, а, вѣря другимъ, обращается въ животное, полагаемъ, для всѣхъ очевидны. „Можно сомнѣваться, — говоритъ Н. Михайловскій, — чтобы человѣкъ, помимо вліянія всѣхъ, былъ непременно благороденъ сердцемъ и здоровъ умомъ“¹⁾.

Самъ авторъ изобличаетъ ложь своего положенія, сообщая намъ, что его герой, Нехлюдовъ, *воспитанный подъ крыломъ матери*, былъ вполне невинный юноша“, и что „разсужденія Спенсера о земельной собственности произвели на него *сильное впечатлѣніе*“. Вліяніе „Соціальной статистики“ Спенсера на Нехлюдова было столь велико, по словамъ гр. Толстого, что „онъ рѣшилъ не пользоваться правомъ собственности на землю и *тогда же отдалъ доставшуюся ему по наслѣдству отъ отца землю крестьянамъ*“. Стѣдовательно, и до своего паденія Нехлюдовъ, какъ мы видимъ, изъ приведенныхъ самимъ авторомъ фактовъ, жилъ *не однимъ своимъ умомъ, а открылъ и другимъ*, именно, своей матери и Спенсеру. Итакъ, выставленная гр. Толстымъ причина нравственнаго паденія Нехлюдова опровергается имъ же самимъ.

Разсматриваемая нами тенденція гр. Толстого, что каждый въ отдѣльности человѣкъ можетъ достигнуть наивысшаго нравственнаго само-совершенствованія только въ томъ случаѣ, если будетъ руководиться

¹⁾ „Русское Богатство“ 1900 г., № 3, стран. 135.

указаніями своего единичнаго я, игнорируя нормы жизни, выработанныя коллективной единицей—обществомъ,—эта мысль оказывается несостоятельной и враждебной также и по отношенію къ соціальной этикѣ. Анархическій лозунгъ — *quot capita tot sententiae*, былъ, какъ извѣстно, проповѣдуемъ еще въ V в. до Р. Х. греческими софистами, и привелъ къ полнѣйшей анархіи въ области религіи, морали, науки, государственной и общественной жизни, провозгласивъ догму, что человѣку все позволено. „Каждое единичное лицо,—писалъ покойный Вл. Соловьевъ,—есть только средоточіе безконечнаго множества взаимно-отношеній съ другими и другими, и отдѣлять его отъ этихъ отношеній значить отнимать у него всякое дѣйствительное содержаніе жизни, превращать личность въ пустую возможность существованія. Представлять личное средоточіе своего бытія, какъ дѣйствительно отдѣльное отъ общей жизненной сферы, связывающей его съ другими центрами,—есть не болѣе какъ *болъзненная иллюзія самосознанія*... Этотъ *самообманъ* отвлеченнаго субъективизма *производитъ опустошенія не только въ области метафизики, которая съ этой точки зрѣнія совсѣмъ упраздняется*, но и въ сферѣ *нравственной и политической*. Отнимите у *дѣйствительной* (курсивъ въ подлинникѣ) человѣческой личности все то, что такъ или иначе обусловлено ея связямъ съ общественными или собирательными цѣльми, и вы получите *животную особь*... Всѣ, кому приходилось спускаться въ адъ или подниматься на небеса, какъ, напр., Данте и Сведенборгъ, и тамъ не нашли одинокой личности, а видѣли только общественныя группы и круги“¹⁾. Приведенная нами изъ книги Вл. С. Соловьева „Оправданіе добра“ цитата очень характерна вообще по отношенію къ узкому, *патологическому* субъективизму гр. Толстого, въ своихъ подпольныхъ quasi-философскихъ произведеніяхъ прямо и рѣшительно отрицающаго всякую метафизику, низводящаго человѣческую личность на степень *зоологической особи* и проповѣдующаго анархію религіозную, моральную и государственную. Все это прикровенно высказывается имъ и въ „Воскресеніи“.

Итакъ, провозглашаемый гр. Толстымъ на первыхъ страницахъ „Воскресенія“ софистическій принципъ самодовлѣющей личности въ ея противоположеніи обществу является *иллюзіей самосознанія*, а построаемая на немъ этика и мораль приводятъ къ полной анархіи во всѣхъ сферахъ духовной жизни человѣка.

¹⁾ „Оправданіе добра“, стран. 253—254.

Гр. Толстой указывает еще на другую, столь же субъективно-тенденціозную причину, якобы влекущую за собою духовную смерть человѣка, вообще, а въ частности Нехлюдова и Масловой, именно, на *половой инстинктъ*. „Значеніе женщины,— говоритъ авторъ о Нехлюдовѣ,— было теперь для него очень опредѣленное: женщина была однимъ изъ лучшихъ орудій *испытаннаго уже наслажденія*“¹⁾. Эта вторая тенденція проводится авторомъ красной нитью по всему произведенію и на ряду съ первой служить ключомъ къ пониманію всей субъективно-тенденціозной подкладки quasi-психологическаго романа. Идеалами автора, какъ мы увидимъ, служатъ *мировые фагоциты*, политическіе преступники Марья Павловна и Симонсонъ. Самъ Нехлюдовъ и Катюша, чтобы вполнѣ *воскреснуть*, должны сначала погасить въ себѣ половой инстинктъ и вступить въ разрядъ „фагоцитовъ“. Въ „Воскресеніи“ есть два невидимые врага,— говоритъ Н. Михайловскій,— съ которыми борется знаменитый авторъ. Это, во-первыхъ, *вѣсть*, во-вторыхъ,— физическая половая любовь“²⁾.

Такимъ образомъ проповѣдь фагоцитизма и личнаго, односторонне крайняго, ложнаго субъективизма—составляетъ основной фонъ „Воскресенія“. „Вѣрьте только самимъ себѣ,— поучаетъ насъ гр. Толстой,— подавите присущій вамъ половой инстинктъ, и вы достигнете осуществленія всѣхъ вашихъ чаяній и водворите на землѣ царство благодати“. Какими дальнѣйшими арабесками изукрасилъ авторъ „попури“ своихъ лжеученій, названное имъ „Воскресеніе“, мы рассмотримъ ниже, а теперь обратимся къ акту возрожденія Нехлюдова. Такъ какъ послѣднее тѣсно связано съ исторіей паденія Масловой, то намъ необходимо напередъ ознакомиться съ его измѣнившимися отношеніями къ Катюшѣ во второй его пріѣздъ къ тетушкамъ въ деревнѣ. Нехлюдовъ на этотъ разъ явился въ Паново уже *падшимъ* человѣкомъ и увлекъ на путь грѣха также и Катюшу, предметъ своей первой, юношеской любви, изображенной авторомъ самыми поэтическими чертами. Нехлюдовъ, благодаря загрязненію своей *кожи* и забвенію воли *хозяйина*, разбилъ, загрязнилъ и развѣнчалъ свой кумиръ, „таинственное, прелестное существо, именно прелестное своею таинственностью“. Какъ только Катюша,— рассказываетъ гр. Толстой объ идеальныхъ чувствахъ Нехлюдова къ Масловой въ первый его пріѣздъ къ тетушкамъ,— входила

1) „Воскресеніе“, I, стран. 67, изд. Суворина.

2) „Русское Богатство“ 1900 г., № 3, стран. 135.

въ комнату или даже издалека Нехлюдовъ видѣлъ ея бѣлый фартукъ, такъ все для него освѣщалось солнцемъ, все становилось интереснѣй, веселѣе, значительнѣе, жизнь становилась радостнѣе. Такое дѣйствіе на Нехлюдова производило даже одно сознаніе того, что есть Катюша. Получаль ли Нехлюдовъ неприятное письмо отъ матери, или не ладилось его сочиненіе, или онъ чувствовалъ юношескую безпричинную грусть, стояло ему только вспомнить о томъ, что есть Катюша и онъ ее увидитъ, и все это разсѣивалось¹⁾. Такое идеально-возвышенное, поэтическое значеніе имѣла для Нехлюдова Катюша въ его первый пріѣздъ въ деревню. Но вотъ, благодаря, какъ мы сказали, загрязненію „конюшни“ въ Нехлюдовѣ, превратившемся за три послѣдніе года изъ духовнаго существа въ животное, совершилось также загрязненіе и паденіе „таинственнаго, прелестнаго существа“, Катюши. Однако, судя по даннымъ, сообщаемымъ авторомъ о рожденіи Масловой, *прижитой отъ пропъжсаго цыгана* скотницей тетусекъ Нехлюдова, а также о ея дѣтствѣ и первыхъ годахъ юности, мы рѣшительно не имѣемъ достаточнаго основанія признать въ ней *пассивную*, невинную жертву общественной неправды, какъ то тенденціозно старается изобразить авторъ, самъ себѣ противорѣча. „Изъ дѣвочки, — разсказываетъ онъ о Масловой, — когда она выросла, вышла полугорничная, полувоспитанница. Ее и звали такъ среднимъ именемъ — не Катька и не Катенька, а Катюша. Она шила, убирала комнаты, чистила мѣломъ образа, жарила, молола и подавала кофе, дѣлала мелкія постирушки и иногда сидѣла съ барышнями и читала имъ. За нее сватались, но она ни за кого не хотѣла итти, *чувствуя, что жизнь ея съ тѣми трудовыми людьми*, которые сватались за нее, *будетъ трудна* ей, избалованной сладостью господской жизни“²⁾. Изъ этихъ словъ автора о Масловой слѣдуетъ, во-первыхъ, что въ ней рѣшительно не было ничего идеальнаго, таинственнаго и прелестнаго, чѣмъ можно было бы безъ натяжекъ объяснить себѣ увлеченіе Нехлюдова Катюшей и тѣ идеальныя чувства, которыми онъ воспылалъ къ ней въ первый свой пріѣздъ въ деревню; влеченіе его къ Катюшѣ, по нашему мнѣнію, съ первой же его встрѣчи съ ней носило исключительно чувственный характеръ³⁾. Во-вторыхъ, изъ

1) „Воскресеніе“, I, стран. 64, изд. Суворина.

2) Ibid., стран. 9.

3) „Сомнительно, чтобы Нехлюдовъ когда-нибудь былъ идеально-нравственнымъ человѣкомъ, — говоритъ Москаль. — Поэтому, встрѣтивъ Маслову, онъ почувствовалъ къ ней самую обыкновенную половую любовь“ (стр. 34).

тѣхъ же словъ гр. Толстого о Масловой слѣдуетъ, что въ ней съ самыхъ раннихъ лѣтъ ея жизни развились страхъ и отвращеніе къ трудовой жизни. Слѣдовательно, основываясь на свидѣтельствѣ самого автора, мы находимъ достаточно данныхъ въ самой Масловой для объясненія ея нравственнаго паденія и послѣдующей ея жизни. Поэтому всѣ старанія гр. Толстого представить Катюшу пассивной, невинной жертвой людской несправедливости и социальныхъ условій объясняются тенденціознымъ характеромъ „Воскресенія“.

Обращаясь къ акту паденія Масловой, намъ приходится повторить то, что мы выше сказали по поводу нравственнаго перерожденія Нехлюдова: гр. Толстой совершенно ничего не говоритъ намъ о *психологій* Катюши, предшествовавшей ея паденію и слѣдовавшей за нимъ. Мѣсто *психологій* заступаетъ весьма подробное, *реалистическое* описаніе внѣшней обстановки, при которой имѣлъ мѣсто фактъ грѣхопаденія, — описаніе, не имѣющее никакого психологическаго интереса. Затѣмъ слѣдуетъ *скорбный мистъ* дальнѣйшихъ похожденій Катюши включительно до ея появленія на скамьѣ подсудимыхъ. Этотъ *скорбный мистъ*, также не представляющій ни малѣйшаго психологическаго интереса, въ то же время краснорѣчиво долженъ свидѣтельствовать о безнравственности мужчинъ всѣхъ классовъ и состояній. Въ этомъ *скорбномъ мистѣ* фигурируетъ и *старый чортъ*, становой, и „писатель съ длинными сѣдьющими волосами и сѣдьющей бородой“, и „веселый приказчикъ“, и прочіе *сопротивители* невинной Катюши, съ легкой руки Нехлюдова. Мы не считаемъ *психологіей* падшей Масловой того чисто субъективно-тенденціознаго лиризма, который авторъ выдаетъ намъ за душевный переворотъ, который якобы совершился съ Масловой въ ту *роковую ночь*, когда послѣдняя отправилась на ближайшую отъ Панова желѣзнодорожную станцію въ надеждѣ увидѣться съ Нехлюдовымъ, возвращавшимся съ театра войны и по неизвѣстной причинѣ не захавшимъ въ деревню къ тетушкамъ: „До этой ночи, — рассказываетъ гр. Толстой, — пока она надѣялась на то, что онъ заѣдетъ, она не только не тяготилась ребенкомъ, котораго носила подъ сердцемъ, но часто удивленно умилялась его *мягкими* (?!), а *иногда порывистыми движеніями*¹⁾ въ себѣ. Но съ этой ночи все стало другое. Съ этой *страшной* ночи она *перестала впритъ въ Бога* и въ добро. Она прежде сама вѣрила въ Бога и въ то, что люди

1) Удивительный примѣръ реализма, искупающаго отсутствіе психологическаго элемента въ романѣ.

вѣрять въ Него; но съ этой ночи убѣдилась, что *никто не вѣритъ въ это и что все, что говорятъ про Бога и Его законъ, все это обманъ и несправедливость... Въ слова о Богѣ и о добротѣ были обманъ*¹⁾). Слова: *роковая, страшная ночь*, отнявшая у Масловой вѣру въ Бога, добро и ближнихъ, остаются для читателя простымъ риторизмомъ, такъ какъ гр. Толстой не представилъ достаточныхъ *психологическихъ* оснований столь коренного переворота въ міровоззрѣніи Масловой. Не указалъ авторъ также и удовлетворительныхъ мотивовъ, побудившихъ Маслову отправиться на желѣзнодорожную станцію, что было необходимо въ виду столь важныхъ послѣдствій, какія имѣла для психологическаго кризиса Катюши эта *роковая, страшная ночь*. Поэтому мы считаемъ вышеприведенную тираду за субъективный лиризмъ самого автора, приписавшаго свое личное воззрѣніе Катюшѣ. „Авторъ, не задумываясь, — говоритъ Москаль, — превращаетъ чудеснымъ образомъ простую деревенскую дѣвушку въ философа, способнаго обобщать факты, имѣющіе высочайшее философское значеніе. Великій художникъ, очевидно, перемѣшалъ свое міросозерцаніе съ міросозерцаніемъ Масловой¹⁾).

Такимъ образомъ умерла духовно и героиня романа, Катюша, не менѣе чудесно по отсутствію въ романѣ психологической правды, чѣмъ и самъ Нехлюдовъ.

Изъ представленнаго нами анализа нравственнаго паденія Нехлюдова и Масловой мы видимъ, что *психологія* духовной смерти обоихъ главныхъ лицъ „Воскресенія“ совершенно отсутствуетъ въ романѣ. Въмѣсто нея на первыхъ же страницахъ его гр. Толстой проводитъ три тенденціозныхъ положенія: во-первыхъ, въ человѣкѣ живетъ *духовное я*, пока онъ вѣритъ исключительно самому себѣ; во-вторыхъ, врагомъ *духовнаго я* является вся современная культура, какъ продуктъ и созданіе *животнаго я*; въ-третьихъ, въ Бога никто не вѣритъ, и это только одинъ обманъ. Такова „психологія“ паденія Нехлюдова и Масловой. Перейдемъ теперь къ „психологіи“ ихъ *воскресенія*.

По плану автора сначала должно воскреснуть Нехлюдову, который затѣмъ силой своей любви и подъ желѣзной рукой проснушагося въ немъ *хозяина*, послѣ *окончательной* чистки своей *кошутки* долженъ воскресить „мертвую женщину“, Маслову.

1) „Воскресеніе“, I, стран. 188—189, изд. Суворина.

2) Москаль, „Возрожденіе или упадокъ?“, стран. 62.

Воскресеніе, правильнѣе, возрожденіе Нехлюдова начинается съ момента его встрѣчи въ судѣ съ Масловой, обвинявшейся въ отравленіи купца Смѣльцова. Десять лѣтъ прошло послѣ паденія Катюши до суда надъ ней, гдѣ Нехлюдову случайно пришлось быть присяжнымъ. За это время Нехлюдовъ совершенно погрязъ въ похотяхъ *животнаго я*. Торжество послѣдняго надъ *духовнымъ я* авторъ изображаетъ очень наглядно и реально описаніемъ коленаго тѣла своего героя. Для этой цѣли гр. Толстой вводитъ насъ въ спальню Нехлюдова, въ его уборную и даже въ ванную комнату. Благодаря такимъ интимнымъ отношеніямъ автора къ читателю, послѣдній узнаетъ, что у Нехлюдова „ноги были бѣлы, „плечи полныя“, „шея толстая“, а все тѣло „мускулистое, обложившееся жиромъ“.

На ряду съ приведенными *внѣшними* признаками смерти *духовнаго я* въ Нехлюдовѣ авторъ сообщаетъ намъ и другіе факты, не менѣе краснорѣчиво говорящіе намъ о томъ же. „Причина эта (колебаній Нехлюдова по вопросу о женитьбѣ его на Миси Корчагиной) заключалась не въ томъ, — рассказываетъ авторъ, — что онъ десять лѣтъ тому назадъ обманулъ Катюшу и бросилъ ее; *это было совершенно забыто*, и онъ не считалъ это препятствіемъ для своей женитьбы; причина эта была въ томъ, что у него *въ это время была съ замужней женщиной связь*“¹⁾. — О томъ же, о духовной смерти Нехлюдова, свидѣтельствуетъ также и коренной переворотъ, происшедшій за это время въ его воззрѣніяхъ на право земельной собственности. „*Пріятно было* чувствовать свою власть надъ большою собственностью, — говоритъ авторъ о чувствахъ Нехлюдова по поводу полученнаго имъ письма отъ своего управляющаго, — и *непріятно было то*, что онъ былъ восторженнымъ послѣдователемъ Герберта Спенсера“²⁾.

Таковы были, по указанію автора, главные признаки дѣйствительности смерти Нехлюдова. Очевидно, гр. Толстой приводитъ эти признаки для вѣщаго убѣжденія читателя, что Нехлюдовъ *дѣйствительно* умеръ духовно, и что мы имѣемъ передъ собой фактъ настоящей смерти, а не летаргіи, чтобы тѣмъ болѣе оказалось чудеснымъ воскресеніе героя. Авторъ, какъ мы видѣли, не указалъ намъ самый *психологическій* актъ духовной смерти своихъ героевъ; но приводимые имъ признаки смерти Нехлюдова несомнѣнны, а потому и обратимся къ разсмотрѣнію чудеснаго его воскресенія.

¹⁾ „Воскресеніе“, I, стран. 18—29, изд. Суворина.

²⁾ Ibid., стран. 21.

Воскресеніе, правильнѣе, *возрожденіе* Нехлюдова, какъ мы увидимъ, представляется столь же балаганнымъ фокусомъ, по отсутствію въ немъ психологической правды, и столь же тенденціознымъ, какъ и его паденіе. Чтобы выяснитъ тенденціозную основу метаморфозы возрожденія Нехлюдова, намъ слѣдуетъ кратко указать на толстовское лжеученіе, отрицающее, вопреки слову Божію, значеніе благодати для возрожденія человѣка къ новой жизни, къ жизни въ духѣ и истинѣ.

„Я есмь истинная, виноградная лоза, — говоритъ Спаситель Своимъ ученикамъ. — Я есмь лоза, а вы — вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода, ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего¹⁾. Въ полномъ согласіи съ этими божественными словами Освободителя человѣчества *отъ работы вражьей*, св. апостоль Павелъ въ своемъ посланіи къ Римлянамъ, указывая на присущее человѣческой природѣ *раздвоеніе* между добромъ и зломъ и проистекающую отсюда немощность нашу творить добро безъ особой благодати свыше черезъ вѣру въ Иисуса Христа, говоритъ: „Добраго, котораго хочу, не дѣлаю, а злое, которое не хочу, дѣлаю... Ибо по внутреннему человѣку нахожу удовольствіе въ законѣ Божіемъ; но въ членахъ моихъ вижу иной законъ, противоборствующій закону ума моего и дѣлающій меня плѣнникомъ закона грѣховнаго. Бѣдный я человѣкъ! Кто избавитъ меня отъ сего тѣла смерти? *Благодарю Бога моего Иисусомъ Христомъ, Господомъ нашимъ*“²⁾. А потому апостоль языковъ, какъ и прочіе благовѣстники, непрестанно указываетъ на свою *немощность* и силу своего благовѣствованія царствія Божія всецѣло приписываетъ дѣйствующей въ немъ благодати черезъ вѣру во Иисуса Христа. „Павель, рабъ Иисуса Христа, — *черезъ Котораго мы получили благодать и апостольство*, — чтобы во имя Его покорить вѣрѣ всѣ народы“³⁾ — такими словами начинается боговдохновенное посланіе къ Римлянамъ. „Немудрое Божіе премудрѣе человѣковъ, — поучаетъ св. апостоль. — Богъ избралъ *немудрое* міра, чтобы посрамить мудрыхъ, и *немощное* міра, чтобы посрамить сильное... для того, чтобы *никакая плоть не хвалилась передъ Богомъ*“⁴⁾. „Собою же не похваюсь, *развѣ только немощами* моими, — пишетъ св. апостоль во второмъ посланіи къ Коринѣянамъ. — Господь ска-

¹⁾ Иоан. XV, 1—5.

²⁾ Римл. VII, 19—25. :

³⁾ Римл. I, 1—5.

⁴⁾ I Корин. I, 25, 27, 29.

заль мнѣ: *довольно для тебя благодати Моей*, ибо сила Моя совершается въ немощи¹⁾. „Когда же явилась *благодать*... Спасителя нашего, Бога, — читаемъ въ посланіи къ Титу, — Онъ спасъ насъ не по дѣламъ праведности, а по Своей милости, *бачею возрожденія и обновленія Святымъ Духомъ*“²⁾.

Такъ учить насъ слово Божіе о значеніи благодати въ дѣлѣ возрожденія падшаго, грѣховнаго человѣка. Находимъ вполне умѣстнымъ привести здѣсь нижеслѣдующія слова покойнаго Вл. С. Соловьева по поводу ученія св. православной Церкви о благодати: „Новая благодатная жизнь дается человѣку отъ Того, Кто выше и лучше міра. Эта новая, *благая* жизнь, которая дается человѣку, потому и называется *благодатью*... мы знаемъ, что конецъ нашей природы есть смерть, *жало же смерти — грѣхъ, а сила грѣха — законъ*. Зная это, мы должны искать *третьяго пути*, — *пути благодати, и признать источникъ благодати — Бога*“³⁾.

Графъ же Толстой, отрицая и кощунственно глумясь надъ таинствами св. православной Церкви, въ которыхъ и черезъ которыя преподается человѣку благодать Св. Духа, естественно, долженъ былъ прійти и къ отрицанію самой благодати, получаемой человѣкомъ въ таинствахъ черезъ вѣру въ Иисуса Христа. „Внушеніе народу этихъ *чуждыхъ ему* и не имѣющихъ уже *никакого смысла* для людей нашего времени *формуль (?)* о Троицѣ, о Божьей Матери, о таинствахъ *благодати* составляетъ одну часть дѣятельности русской Церкви“⁴⁾ читаемъ мы въ книгѣ „Царство Божіе внутри васъ“. Ученіе апостольское о невозможности человѣку спастись собственными силами помимо благодати яснополянской мудрець обзываетъ „кощунственнымъ ученіемъ Церкви“⁵⁾.

Таковы мудрованія гр. Толстого о благодати и искупленіи, изложенныя имъ въ его книгахъ: „Въ чемъ моя вѣра?“ и „Царствіе Божіе внутри васъ“ на ряду съ другими его лжеученіями. Они-то и лежатъ въ основѣ представленной имъ въ „Воскресеніи“, психической метаморфозы возрожденія Нехлюдова.

Актъ пробужденія Нехлюдова начинается съ момента его встрѣчи съ Масловой въ судѣ, и потому этотъ именно моментъ представляетъ собой наибольшій психологическій интересъ, какъ начало новой

1) II Коринѣ. XII, 5, 9.

2) Тит. III, 4—5.

3) „Духовныя (религіозныя) основы жизни“, изданіе третье, I, стран. 19—20.

4) „Царство Божіе внутри васъ“ стран. 161.

5) Ibid., стран. 173. Сравни также стран. 115 „Въ чемъ моя вѣра?“

душевной эволюціи Нехлюдова. Исключительную важность этого момента признаетъ и самъ авторъ, судя по слѣдующимъ его словамъ: „Нехлюдовъ сидѣлъ въ первомъ ряду на своемъ высококомъ стулѣ и, не снимая *rinse-nez*, смотрѣлъ на Маслову, и въ душѣ его шла *сложная и мучительная работа*“¹⁾). Поэтому очень естественно ожиданіе читателя, что авторъ сейчасъ раскроетъ передъ нимъ *психологию* „мучительной и сложной работы“ Нехлюдова. Но вмѣсто этого гр. Толстой занимаетъ насъ пародіей и карикатурой гласнаго суда присяжныхъ, а затѣмъ переходитъ къ воспоминаніямъ Нехлюдова о его пребываніи въ деревнѣ у тетусекъ, объ идеальной любви, возникшей между имъ и Катюшей, и о его подломъ поступкѣ съ ней. Душа же Нехлюдова съ происходившей въ ней новой эволюціей остается для насъ нѣмымъ сфинксомъ, и мы должны на слово вѣрить автору въ дѣйствительности этой эволюціи. Чтобы убѣдить насъ, что „мучительная и сложная работа“ дѣйствительно происходила въ душѣ Нехлюдова, авторъ сообщаетъ намъ, что Нехлюдовъ, когда Маслова по объявленіи ей обвинительнаго приговора „заплакала; громко всхлипывая“, Нехлюдовъ тоже испустилъ *странный звукъ*. Звукъ этотъ былъ остановленное рыданіе. — Вотъ и вся *психологія* „трудной и мучительной работы. Впрочемъ, по мнѣнію автора, еще большую убѣдительность въ чудесной, таинственной психической эволюціи Нехлюдова должно имѣть для читателя реально-образное сравненіе Нехлюдова съ напаскудившимъ щенкомъ. „Щенокъ (Нехлюдовъ) визжитъ, тянется назадъ, чтобы уйти какъ можно дальше отъ послѣдствій своего дѣла; но неумолимый хозяинъ не отпускаетъ его. Такъ и Нехлюдовъ *чувствовалъ уже* всю гадость того, что онъ надѣлалъ, чувствовалъ и могущественную руку хозяина“²⁾). Несмотря, однако, на весь, пусть для нѣкоторыхъ, художественный реализмъ и всю образность выше приведеннаго сравненія, послѣднее не устраняетъ тенденціозной фальши мнимаго таинственнаго и чудеснаго возрожденія Нехлюдова. Въ произведеніяхъ Ѳ. М. Достоевскаго, истиннаго художника въ изображеніи психологіи паденія и возрожденія человѣка, мы не только видимъ, но и сами *переживаемъ сложную, мучительную* душевную драму падшаго человѣка; вмѣстѣ съ нимъ переживаемъ и постепенное его возрожденіе, которое приводитъ послѣдняго послѣ долгой, продолжительной душевной борьбы съ собой къ покаянію въ своихъ заблужденіяхъ и къ *признанію Божіей и*

1) „Воскресеніе“, I, стран. 47, изд. Суворина.

2) Ibid., I, стран. 110.

мірской правды¹⁾). Никакихъ слѣдовъ подобной, *правдивой, реальной* психологіи мы не находимъ у гр. Толстого, все у него совершается чудесно, быстро, въ мгновеніе ока: чудесно падаетъ человѣкъ, чудесно и возрождается. Вступилъ Нехлюдовъ въ зданіе суда, по увѣренію автора, вполнѣ погрязшимъ въ похотяхъ міра сего; *духовное я* всецѣло въ немъ умерло; и вдругъ, въ теченіе нѣсколькихъ часовъ, тотъ же Нехлюдовъ, выходя изъ суда, является передъ нами совсѣмъ другимъ человѣкомъ: „На глазахъ его, — говоритъ авторъ, — были слезы; это были слезы радости, *пробужденія* въ себѣ *того духовнаго существа*, которое всѣ эти годы спало въ немъ. Онъ почувствовалъ не только свободу, бодрость и радость жизни, но *почувствовалъ все могущество добра*. Все, все, что только могъ сдѣлать человѣкъ, онъ чувствовалъ себя теперь способнымъ сдѣлать“²⁾). — Такія *чудесныя* метаморфозы человѣческой души возможны только въ фантастическихъ сказкахъ изъ „Тысячи и одной ночи“, а не въ *реальной, дѣйствительной* жизни. „Вдругъ изъ скверной и загаженной вороны, — говоритъ Москаль о чудесномъ превращеніи Нехлюдова, — послѣдній превратился въ чистаго голубя и радостно хлопалъ крыльями и возликовалъ, созерцая чудный Божій міръ. Но, вѣдь, это фокусъ, ловкая манипуляція, игра словъ. Сколько, однако, во всемъ этомъ кощунства, комедіанства и глумленія надъ здравымъ смысломъ!“³⁾).

Но, дабы не ввести читателя въ заблужденіе, что причиной чудеснаго превращенія Нехлюдова „изъ загаженной вороны въ чистаго голубя“ могла быть какая-либо внѣшняя сила, напр. сила благодати, гр. Толстой, охраняя насъ отъ подобнаго *кощунственнаго заблужденія*, говоритъ: „Нехлюдовъ остановился, сложилъ руки передъ грудью (на груди?), какъ онъ дѣлалъ это, когда былъ маленькій, поднималъ глаза кверху и проговорилъ: „Господи... прійди и вселися въ меня и очисти меня отъ всякія скверны“. Онъ молился, просилъ Бога помочь ему, очистить его, *а между тѣмъ то, о чемъ онъ просилъ, уже совершилось*“⁴⁾), что и требовалось доказать.

Итакъ, вся эта шутовская пародія духовнаго обновленія Нехлюдова *сочинена* гр. Толстымъ ради внушенія читателю своего лжеученія, что человѣкъ де спасается единственно своими собственными

¹⁾ Вспомните душевную драму, пережитую Раскольниковымъ *передъ* убійствомъ и *послѣ* своего преступленія до всенароднаго покаянія въ немъ.

²⁾ „Воскресеніе“, I, стран. 148.

³⁾ „Возрожденіе или упадокъ?“, стран. 51.

⁴⁾ „Воскресеніе“, I, стран. 147.

силами, и что молитва ко Святому Духу о ниспосланіи благодати есть „кощунственная выдумка церковниковъ“.

Въ лжеученіи гр. Толстого, отрицающемъ искупительную силу Иисуса Христа и благодать Духа Святого, послѣднюю замѣняетъ таинственное *духовное существо*, которое *одно истинно, одно могущественно, одно вѣчно*. Какъ можно видѣть изъ этихъ словъ автора, существо это обладаетъ атрибутами божества: истиной, могуществомъ, вѣчностью. Вопреки словамъ Иисуса Христа, что только *одинъ Онъ* владеетъ *истоками жизни вѣчной* и заключаетъ въ себѣ „источникъ живой воды“, — гр. Толстой учитъ, что въ *любомъ* человѣкѣ обрѣтается такой источникъ *живой воды*, по скольку въ каждомъ изъ насъ обитаетъ выше названное „духовное существо“; иными словами: вслѣкъ человѣкъ самъ для себя Богъ и искупитель и, какъ таковой, совмѣщаетъ въ себѣ всю полноту благодати и истины, а потому въ состояніи творить и *чудеса*, доказательствомъ чему служить *чудесное* возрожденіе Нехлюдова. Послѣднее по своей необычайности мало чѣмъ уступаетъ, напр., чудесному просвѣтленію Савла или не менѣе чудесному перерожденію благоразумнаго разбойника, сораспятаго съ Иисусомъ Христомъ. Только мы, вѣрующіе въ своей духовной слѣпотѣ, слѣдуя „кощунственному ученію церковниковъ“, приписываемъ случаи духовнаго возрожденія, подобныя просвѣтленію Савла и покаянію разбойника на крестѣ, божественной силѣ Иисуса Христа и благодати Св. Духа. Но примѣръ возрожденія Нехлюдова¹⁾ долженъ насъ убѣдить въ истинѣ, что *самъ* человѣкъ, иначе, обитающее въ немъ „духовное существо“, творить чудеса; ученіе же о благодати и искупленіи — кощунственная выдумка церковниковъ.

Въ самомъ дѣлѣ, развѣ обновленіе Нехлюдова не чудо? Для убѣжденія читателя во всемогуществѣ духовнаго существа, виновника возрожденія Нехлюдова, авторъ, сообщивъ намъ о цѣломъ рядѣ предшествовавшихъ „чистокъ души“ своего героя, называемыхъ образно *чисткой конюшни*, говоритъ: „Съ тѣхъ поръ (со времени послѣдней „чистки конюшни“) до нынѣшняго дня прошелъ длинный періодъ безъ чистки, и потому онъ никогда еще не доходилъ до такого загрязненія... Загрязненіе было такъ велико, что въ первую минуту онъ отчаялся въ возможности очищенія... Но то свободное духовное существо уже пробудилось въ немъ. Какъ ни огромно было разстояніе между тѣмъ, чѣмъ онъ былъ, и тѣмъ,

¹⁾ Равно, какъ и самого гр. Толстого, какъ доказываетъ это его „Исповѣдь“ и книга: „Въ чемъ моя вѣра?“.

чѣмъ хотѣлъ быть, — для пробудившагося духовнаго существа представлялось все возможно¹⁾. И вотъ свершилось чудо, но какъ мы видѣли, чудо... балаганнаго фокусника.

Согласно такому характеру чудеснаго возрожденія Нехлюдова одною силою „духовнаго существа“, помимо благодати, и *смысловія*, отсюда пристокающія, совершенно противоположны слѣдствіямъ истиннаго, благодатнаго возрожденія: смиренію и признанію своей немощности. Характерными чертами обновленнаго Нехлюдова, напротивъ, являются: фарисейское, гордое самодовольство, *самолюбование*, и стремленіе къ ниспроверженію всего существующаго общественнаго строя. Приведемъ важнѣйшія мѣста изъ „Воскресенія“, иллюстрирующія вышеуказанныя черты возродившагося Нехлюдова. „Нехлюдовъ, — говоритъ авторъ — удивлялся самъ на себя: до такой степени онъ чувствовалъ себя другимъ человѣкомъ“²⁾. „Эта мысль (женитьба на Масловой) нынче *утромя* особенно *умиляла* его“³⁾. Въ припадкѣ такого *умиленія* и гордаго самолюбования Нехлюдовъ нерѣдко доходитъ до полнѣйшаго комизма, какъ, напр., въ заявленіи его сначала своей экономкѣ, Аграеенѣ Петровнѣ, а затѣмъ прокурору суда, что онъ *убійца* купца Смѣлькова. „Она (Маслова), — заявляетъ онъ прокурору, — невинна и приговорена къ каторгѣ. *Винovníкъ же всего я*“⁴⁾. — Какимъ же это образомъ? недоумѣваетъ прокуроръ. — Потому что я ее обманулъ. Если бы она не была тѣмъ, до чего я ее довелъ, она и не подвергалась бы такимъ обвиненіямъ... Я хочу слѣдовать за ней и жениться на ней“⁵⁾. Сколько въ этомъ *дланномъ* покаяніи въ своихъ грѣхахъ и въ готовности жениться на каторжанинѣ и слѣдовать за ней въ Сибирь, сколько, — говоримъ мы, — кричащаго, показнаго, тщеславнаго геройства! Сколько въ немъ еще болѣе гордыни по поводу своего мнимаго возрожденія!

Еще большей гордыней и бахвальствомъ дышитъ вызывающее заявленіе Нехлюдова прокурору о бесполезности и *безнравственности* суда: „Я еще долженъ заявить, — говоритъ Нехлюдовъ, — что я не могу продолжать участвовать въ сессіи... Причины тѣ, что я считаю всякій судъ не только бесполезнымъ, но и *безнравственнымъ*“⁶⁾.

1) „Воскресеніе“ I, стран. 147, изд. Суворина.

2) Ibid., I, стран. 170.

3) Ibid., стран. 179.

4) Ibid.

5) Ibid., стран. 179.

6) Ibid., стран. 180.

Сколько это Нехлюдовское *я* напоминает собой пнеагорейское, безапелляціонное *αὐτός ἐφύ!* Сколько въ этомъ *я* надменнаго выраженія непререкаемости и непогрѣшимости своего авторитета! Въ объясненіи съ прокуроромъ Нехлюдовъ выказываетъ себя зауряднымъ бунтаремъ-анархистомъ, или, точнѣе, паннигилистомъ, признающимъ, согласно ученію гр. Толстого, „Церковь, государство, культуру, науку, искусство, цивилизацію — пустыми идолами“ ¹⁾. Всѣ эти общепризнаваемые „идолы“ замѣнены у Нехлюдова-Толстого единымъ идоломъ — его собственнымъ *я*, какъ это доказывается, напр., слѣдующая записъ въ его, Нехлюдова, дневникѣ: „Это (веденіе дневника) было не ребячество, а бесѣда съ собой, съ тѣмъ истиннымъ божественнымъ *я*, которое живетъ въ каждомъ человѣкѣ“ ²⁾. Сдѣлавши это божественное *я* своимъ богомъ и предметомъ поклоненія, обновленный Нехлюдовъ съ фарисейской гордыней взираетъ на міръ Божій, который „весь во злѣ лежитъ“. Встрѣтивъ случайно на улицѣ своего пріятеля и бывшего сослуживца Шенбока, Нехлюдовъ въ самодовольствѣ своимъ божественнымъ *я* мысленно вопрошаетъ себя: „Неужели я былъ такой?“ Какъ эти слова Нехлюдова напоминаютъ молитву фарисея: „Боже, благодарю Тебя, что я не таковъ, какъ прочіе люди, грабители, обидчики, прелюбодѣи“ ³⁾.

Упоенный гордыней своего мнимаго духовнаго просвѣтленія, Нехлюдовъ принимаетъ на себя роль *обличителя мірской неправды и лжи*, такъ какъ „всякъ человѣкъ ложь“, кромѣ обновленнаго Нехлюдова. „Разорву эту ложь, — восклицаетъ вновь явленный пророкъ-обличитель, — чего бы мнѣ ни стоило; все и всѣмъ скажу правду и сдѣлаю правду!“ ⁴⁾.

Просвѣтленный Нехлюдовъ почувствовалъ, по словамъ автора, *отращеніе* ко всѣмъ его окружающимъ. Даже портретъ его покойной матери, виновницы, какъ говорить объ этомъ гр. Толстой, идеальныхъ чувствъ и стремленій Нехлюдова-юноши, даже онъ вызываетъ въ немъ чувство гадливости. Какъ бы въ оправданіе подобныхъ чувствъ своего героя, несогласныхъ съ любовью къ ближнимъ, гр. Толстой говоритъ: „Онъ *вдругъ*“, ⁵⁾ понялъ, что

¹⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“ стр. 45.

²⁾ „Воскресеніе“, I. стр. 184.

³⁾ Лук. XVIII, II.

⁴⁾ „Воскресеніе“, I. стр. 147.

⁵⁾ Это „вдругъ“ характерная черта въ *психологій просвѣтленія* двойниковъ гр. Толстого, какъ, напр., Иртеньева, Левина и др.

отвращеніе, которое онъ чувствовалъ въ послѣднее время къ людямъ, было *отвращеніе къ самому себѣ* ¹⁾. Но подобное объективированіе своихъ *мичныхъ* язвъ и нравственныхъ недуговъ возведеніемъ ихъ въ явленія эндемическія составляетъ характерную черту двойниковъ автора, какъ мы неоднократно указывали на это въ прежнихъ нашихъ очеркахъ.

Характерныя черты возродившагося Нехлюдова — именно, гордое фарисейское самодовольство и возведеніе своего я въ непогрѣшимый авторитетъ, — вполне могутъ быть отнесены къ самому гр. Толстому, какъ въ этомъ можетъ насъ убѣдить, хотя бы, напр., его книга: „Въ чемъ моя вѣра?“ Вся суть этой книги сводится къ поставленію своего, Толстовскаго, я на мѣсто вселенскаго вѣрученія св. православной Церкви и къ самодовольству своимъ мнимымъ спасеніемъ, благодаря обрѣтенной имъ *истинной вѣры*. „Я — провозглашаетъ съ фарисейскимъ самодовольствомъ гр. Толстой, — *поверилъ ученію Христа и спасся*“ ²⁾.

„И вдругъ, — читаемъ мы далѣе, — я услышалъ слова Христа, *понялъ ихъ и испыталъ радость и счастье жизни*“ ³⁾. „Я написалъ два большія сочиненія, — сообщаетъ намъ гр. Толстой, какъ новоявленный благовѣстникъ-евангелистъ: — критику Догматическаго богословія и *сочиненіе* четырехъ Евангелій съ объясненіями. Въ сочиненіяхъ этихъ я... стараюсь разобрать все то, что скрываетъ отъ людей истину, и *смѣаю и соединяю четыре Евангелія*“ ⁴⁾.

Такимъ образомъ на эволюцію возрожденія Нехлюдова и предшествовавшія періодическія *чистки конюшни* слѣдуетъ смотрѣть, какъ на стадію психологическаго генезиса самого автора. Съ этой точки зрѣнія „Воскресеніе“ и ея герой, Нехлюдовъ, находятся въ генетической связи съ разсмотрѣнными нами въ предшествовавшихъ нашихъ очеркахъ произведеніями гр. Толстого. Иртеневъ въ „Дѣтствѣ“ „Отрочествѣ“ и „Юности“, Оленинъ въ кавказской повѣсти „Казакъ“, Левинъ въ „Аннѣ Корениной“, Позднышевъ въ „Крейцеровой сонатѣ“ — младшіе братья Нехлюдова. Всѣ они изображаютъ послѣдовательные періоды психологическаго развитія гр. Толстого, всѣ они стремятся къ духовному возрожденію одною силою живущаго въ нихъ „духовнаго существа“. Нехлюдовъ, какъ старѣйшій между ними братъ, надо полагать, завершитъ, наконецъ,

¹⁾ „Воскресеніе“ I, стран. 145.

²⁾ „Въ чемъ моя вѣра?“, стран. 4.

³⁾ Ibid. стран. 5.

⁴⁾ Ibid. стран. 6.

полный цыль психологическаго генезиса автора, явивъ въ себѣ наивысшую ступень религіозно-духовнаго просвѣтленія и возрожденія гр. Толстого.

Перейдемъ къ разсмотрѣнію общаго характера дѣятельности возродившагося Нехлюдова такъ какъ *по плодамъ изъ узнаете изъ*. Послѣдній, *почувяъ* въ себѣ пробудившагося *хозяина*, посвящаетъ всю свою дѣятельность, до полнаго забвенія личнаго, эгоистическаго я, безкорыстному служенію *всѣмъ труждающимся и обремененнымъ*. Среди нихъ первое мѣсто принадлежитъ, безспорно, Масловой, какъ неповинной жертвѣ животности Нехлюдова; затѣмъ слѣдуютъ обитатели Мертваго дома, — острожники, наконецъ, „меньшая братья“ — обездоленные крестьяне, находившіеся въ полной экономической кабалѣ у управляющихъ Нехлюдовскими экономіями. Обратимся сначала къ отношеніямъ Нехлюдова, по его возрожденію, къ Масловой.

Задача воскресить „мертвую женщину“ представлялась Нехлюдову наиболѣе трудной. „Онъ чувствовалъ, — говоритъ авторъ, — что ему должно разбудить ее духовно, что это страшно трудно... Онъ ничего не желалъ себѣ отъ нея, а желалъ только того, чтобы она пробудилась“ ¹⁾. Первые два свиданія съ Масловой въ тюрьмѣ вполнѣ подтвердили опасенія Нехлюдова въ трудности предстоявшей ему задачи. Для обоснованія этой трудности авторъ раскрываетъ намъ якобы „психологію“ мертвой женщины. „Міросозерцаніе это (Масловой) состояло въ томъ, — говоритъ авторъ, что *главное благо вслѣзъ мужчинъ, вслѣзъ безъ исключенія, старыхъ, молодыхъ, гимназистовъ, образованныхъ, необразованныхъ, состоитъ въ общеніи съ привлекательными женщинами*, и потому всѣ мужчины хотя притворяются, что заняты *другимъ дѣломъ*, въ сущности желаютъ одного этого“ ²⁾. Подобная *qualis* „психологія или міровоззрѣніе“ мертвой женщины, какъ это не трудно усмотрѣть, на самомъ дѣлѣ есть *личная тенденція* автора „Крейцеровой сонаты“, гр. Толстого: все де зло міра въ половомъ инстинктѣ, который, заключая въ себѣ одну изъ сильнѣйшихъ страстей, мѣшаетъ единенію людей въ любви и осуществленію царствія Божія на землѣ ³⁾. Духовная смерть какъ Масловой, такъ и Нехлюдова, и вообще всѣхъ людей, — обусловлена, главнымъ образомъ, существованіемъ въ нихъ полового инстинкта. Супружеская любовь не менѣе свободной любви пре-

1) „Воскресеніе“, I, страл. 208.

2) Ibid. стран. 210.

3) См. нашъ очеркъ „Крейцера соната“.

дается авторомъ „Воскресенія“ анаемѣ. Вотъ что, напр., мы читаемъ о чувствахъ Нехлюдова въ своей сестрѣ: „сестра Нехлюдова, Наталья Ивановна Рагожинская, была старше брата на 10 лѣтъ... Она очень любила его мальчишомъ... Съ тѣхъ поръ они оба развратились: онъ — дурной жизнью, она — *замужествомъ*... Онъ даже не могъ удерживать *отращенія къ его (мужа сестры) дѣтямъ*. Всякій разъ, когда онъ узнавалъ, что она готовится быть матерью, онъ испытывалъ чувство, подобное соболѣзнованію о томъ, что опять *она чѣмъ-то дурнымъ заразилась*“¹⁾. Нехлюдовъ, какъ мы видимъ, по своимъ возрѣніямъ на половую любовь и брачную жизнь тотъ же Поздышовъ, иначе, самъ гр. Толстой. Согласно подобнымъ отголоскамъ „Крейцеровой „сонаты“, встрѣчающимся въ романѣ „Воскресеніе“, духовное возрожденіе Масловой и самого Нехлюдова связано съ постепеннымъ ихъ отрѣшеніемъ отъ половой любви и переводомъ въ секту фагоцитовъ.

При первыхъ двухъ свиданіяхъ съ Нехлюдовымъ въ тюрьмѣ Маслова обнаруживаетъ двоякаго рода чувства, одинаково препятствующія ея духовному возрожденію, именно желаніе плѣнять мужчинъ, согласно вышеуказанному авторомъ мировозрѣнію ея, и скрытую глубоко ненависть къ Нехлюдову, какъ виновнику ея нравственнаго паденія. „Этотъ чисто одѣтый, выхолненный господинъ, — характеризуетъ гр. Толстой Маслову, — былъ для нея одинъ (однимъ?) изъ тѣхъ людей... которыми такія существа, какъ она, должны были пользоваться какъ можно для себя выгоды. И потому она *заманчиво* улыбнулась ему“, и затѣмъ просить у Нехлюдова „денегъ... немного, десять“²⁾.

Другое чувство — ненависть къ Нехлюдову — особенно рѣзко высказалось по поводу предложенія послѣдняго — искупить свой грѣхъ женитьбой на Масловой. „Лицо ея, — говоритъ авторъ, — вдругъ выразило испугъ. — Это еще зачѣмъ понадобилось? — проговорила она, злобно хмурясь. — Уйди отъ меня! Я — каторжная, а ты — князь, и нечего тебѣ тутъ быть... Ты мною въ этой жизни услаждался, мной же хочешь и на томъ свѣтѣ спастись! Противень ты мнѣ, и очи твои, и жирная, поганая вся рожа твоя“³⁾.

Въ виду подобной отповѣди Масловой на готовность жертвы со стороны Нехлюдова, на послѣдняго находить минута колебанія: „Ничего ты съ ней не сдѣлаешь, — говорить въ немъ голосъ иску-

¹⁾ „Воскресеніе“, II, стран. 156.

²⁾ Ibid., I, стран. 206, сравни стран. 212.

³⁾ Ibid., стран. 230—231.

сителя. — Только себѣ на шею повѣсишь камень“. Но пробудившійся въ Нехлюдовѣ „хозяинъ“ побѣдилъ искusstителя: „Онъ (Нехлюдовъ), — повѣствуетъ гр. Толстой, — сдѣлалъ усиліе, призывая того Бога, Котораго онъ вчера *почуялъ* въ своей душѣ, и *Богъ тутъ же отозвался въ немъ*“¹⁾. Какая, подумаешь, близость и интимность у Нехлюдова съ его Богомъ: ни одинъ праведникъ и ни одинъ угодникъ Божій, сколько намъ извѣстно, не состоялъ съ Богомъ въ такихъ, такъ сказать, *фамиліарныхъ* отношеній, какъ Нехлюдовъ. Причина тому, конечно, та, что богъ Нехлюдовскій — это онъ самъ, Нехлюдовъ, иначе — „живущее въ немъ духовное существо“, а не Творецъ — Промыслитель міра и человѣка, какъ тому учить насъ Церковь. О такомъ богѣ, правильнѣе, человѣко-богѣ, Вл. Соловьевъ говоритъ слѣдующее: „Человѣкъ, который *самъ по себѣ, помимо Церкви*, хочетъ достигнуть божественнаго значенія, такой индивидуальный человѣко-богъ *есть воплощеніе жици, пародія на Христа или антихриста*“²⁾.

Для болѣе правильнаго уясненія себѣ Толстовско-Нехлюдовскаго представленія о божествѣ, приведемъ слѣдующее мѣсто изъ „Воскресенія“ по берлинскому изданію: „Изъ города“³⁾ донесся по водѣ гулъ и мѣдное дрожаніе большого колокола. Стоявшій подлѣ Нехлюдова ямщикъ и всѣ подводчики одинъ за другимъ сняли шапки и перекрестились. Ближе всѣхъ стоявшій у периль лохматый старикъ не перекрестился. — Ты, что же, старый, не молишься? — сказалъ Нехлюдовскій ямщикъ. — Аль некрещенный? — Кому молиться-то? — сказалъ лохматый старикъ. — Извѣстно кому — Богу, — иронически проговорилъ ямщикъ. — А ты покажи мнѣ, гдѣ Онъ? Богъ-то? — И гдѣ? извѣстно, на небѣ. — А ты былъ тамъ? — Былъ, не былъ, а всѣ знаютъ, что Богу молиться надо. — А ты, дѣдушка, какой вѣры? — спросилъ немолодой человѣкъ, съ возомъ, стоявшій у края периль. — *Никакой вѣры у меня нѣтъ, потому никому я не вѣрю, окромъ себя*, — рѣшительно отвѣтилъ старикъ... — *Вѣрь всякъ своему духу... Будь всякъ самъ себѣ*“⁴⁾.

Этотъ бродяга-сектантъ, позднѣйшая копія казака Ерошки въ повѣсти „Казаки“ и солдата Платона Каратаева въ „Войнѣ и мирѣ“, является типичнымъ выразителемъ толстовской вѣры, предметомъ

1) Ibid., стран. 207.

2) „Духовныя основы жизни“, II, стран. 155.

3) Дѣло происходитъ на паромѣ, при переправѣ черезъ одну изъ сибирскихъ рѣкъ.

4) „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 475—477.

упованія для которой служить „всякъ самъ себѣ“. „Вѣрь всякъ своему духу, — поучаетъ бродяга-сектантъ, — иначе, „хозяину“, на языкѣ Толстого-Нехлюдова, — и спасешься“. Противъ такого ложнаго, узко-сектантскаго субъективизма въ вопросахъ вѣры, отрицающаго всякое значеніе Церкви, какъ живого тѣла Христова, въ которой *видимымъ образомъ* обитаетъ благодать Св. Духа, Вл. Соловьевъ говоритъ: „Для достиженія царствія Божія на землѣ можетъ ли человѣкъ, долженъ ли онъ полагаться на свои собственныя силы, на порывы личнаго чувства, на свое индивидуальное толкованіе священныя тексты и т. д., или же онъ долженъ опереться на что-нибудь болѣе прочное, болѣе могущественное и болѣе совершенное, чѣмъ онъ самъ и ему подобныя? Нужно ли отвѣчать на такой вопросъ? Пока человѣкъ остается и утверждаетъ въ своей ограниченности и отдѣльности, *въ немъ нѣтъ Бога*, а чтобы выйти изъ этой ограниченности, онъ долженъ обратиться къ тому, что больше и выше, чѣмъ онъ самъ. Это большее и высшее, чѣмъ онъ самъ, человѣкъ находитъ въ Церкви... Отдѣльный человѣкъ, оставаясь и утверждаясь въ своей отдѣльности, *не находится въ истинѣ и ума Христова не имѣетъ*. Поэтому, чтобы имѣть истинную вѣру, онъ *долженъ согласовать свои мысли и мнѣнія съ вѣроученіемъ Церкви, носящей умъ Христовъ*“¹⁾.

Тотъ же сектантъ на обращенный къ нему вопросъ, признаетъ ли онъ царя, отвѣчаетъ: „Отчего не признавать? Онъ себѣ царь, а я себѣ царь“²⁾. *Всякъ себѣ богъ, всякъ себѣ царь* — такова суть религіозно-соціальной проповѣди гр. Толстого, какъ то мы увидимъ, при разборѣ его книгъ: „Царствіе Божіе внутри васъ“ и „Въ чемъ моя вѣра?“

При третьемъ свиданіи Нехлюдова съ Масловой „мертвая женщина“ какъ будто подаетъ слабые признаки пробужденія. Хотя и теперь Нехлюдовъ выслушалъ отъ нея рѣшительный отказъ отъ его искупительной жертвы — жениться на ней, — однако въ этомъ отказѣ онъ усматриваетъ и благопріятный для успѣха воскресенія Масловой признакъ. „Нехлюдовъ видѣлъ, — говоритъ авторъ, — что въ этомъ отказѣ ея была *ненависть къ нему, но было и что-то другое — хорошее и важное*“³⁾. Въ чемъ состояло это „хорошее и важное“, и какъ его примирить съ „ненавистью“ къ Нехлюдову,

1) „Духовныя основы жизни“, II, стран. 127—128.

2) „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 477.

3) „Воскресеніе“, I, стран. 272.

гр. Толстой объ этомъ глубокомысленно умалчиваетъ. Но мы никакъ не можемъ повѣрить увѣреніямъ автора, что Нехлюдовымъ въ его отношеніяхъ къ Масловой руководило чувство безкорыстной любви: „Нехлюдовъ, — говоритъ намъ гр. Толстой о чувствахъ возрожденнаго героя къ „мертвой женщинѣ“, — испытываетъ послѣ прежнихъ сомнѣній совершенно новое, никогда неиспытанное имъ чувство увѣренности *въ непобѣдимости любви*“¹⁾. Самъ авторъ неоднократно противорѣчитъ такому своему завѣренію въ силу любви, якобы дѣйствовавшей теперь въ возрожденномъ Нехлюдовѣ: „Нехлюдовъ, — читаемъ мы, — *игралъ своимъ чувствомъ, самими собою и своимъ раскаяніемъ*“²⁾. Подобныя противорѣчія автора въ указаніяхъ мотивовъ дѣятельности Нехлюдова по его *воскресенію* лучше всего доказываютъ, что никакого *воскресенія* въ романѣ гр. Толстого нѣтъ, а есть только тенденціозная пародія на *воскресеніе*. Нехлюдову совершенно чужда истинная евангельская любовь; онъ всегда и всюду дѣйствуетъ, какъ подневольный рабъ долга, исполняя непреклонную волю суроваго „хозяина“.

Прежде чѣмъ продолжать дальнѣйшую исторію возрожденія Масловой, скажемъ нѣсколько словъ о характерѣ дѣятельности возродившагося Нехлюдова, какъ богатаго землевладѣльца, рѣшившагося отказаться отъ своихъ правъ собственности на землю въ пользу крестьянъ и о его дѣятельности въ качествѣ ходатая и заступника обитателей Мертваго дома — острожниковъ.

Вотъ что говоритъ гр. Толстой по поводу мотивовъ, заставлявшихъ Нехлюдова отказаться отъ права собственности на землю въ пользу крестьянскаго общества. „Истинно ли ты передъ своей совѣстью поступаешь такъ, какъ ты поступаешь, или дѣлаешь это для людей, для того, чтобы похвалиться передъ ними?“ спрашивалъ себя Нехлюдовъ, и не могъ не *признать*, что то, что *будутъ говорить о немъ* люди, имѣло *вліяніе на его рѣшеніе*³⁾. Итакъ, и въ вопросахъ о судьбѣ „меньшой братіи“, крестьянъ, Нехлюдовымъ, по словамъ самого автора, руководить не чувство любви христіанской, согласно словамъ Спасителя о милостынѣ: „Когда творишь милостыню, пусть лѣвая рука твоя не знаетъ, что дѣлаетъ правая“⁴⁾, а скрытый эгоизмъ, „чтобы прославляли ихъ люди“⁵⁾.

1) „Воскресеніе“, I, стран. 272.

2) Ibid., стран. 233.

3) Ibid., II, стран. 10.

4) Мате., II, 3.

5) Ibid., 2.

„Жертва“, которую приносили Нехлюдовъ крестьянамъ, какъ и его жертва Масловой, не была выраженіемъ „милости“, иначе, любви, какъ то требуютъ слова Спасителя: „милости хочу, а не жертвы“, — а плодомъ гордаго фарисейскаго тщеславія. А потому вполне вѣрно замѣчаніе гр. Толстого о Нехлюдовѣ, что „онъ шель сдѣлать имъ (крестьянамъ) благодѣяніе, а ему было чего-то совѣстно“¹⁾.

Третьимъ объектомъ, на который направляется дѣятельность Нехлюдова по его возрожденію, являются острожники, обитатели Мертваго дома. Авторъ старается представить Нехлюдова какимъ-то всемогущимъ существомъ, спускающимся въ преисподняя земли и сокрушающимъ „верей вѣчныя“. А на самомъ дѣлѣ въ своихъ сношеніяхъ съ острожниками Нехлюдовъ выказываетъ тѣ же чувства, что и по отношенію къ Масловой и крестьянамъ, — гордость и самолюбованіе своимъ всемогуществомъ и своими связями съ сильными міра сего. Изображеніе же самихъ обитателей Мертваго дома въ „Воскресеніи“ является *мертвыми*: мы не видимъ въ нихъ *живыхъ* людей, а какія-то тѣни, имена безъ всякой индивидуальности, при чемъ авторъ при всякомъ такомъ, ничего не говорящемъ, имени острожника сообщаетъ намъ краткій его „формуляръ“, большею частію крайне тенденціознаго характера, извращающій правду. Невольно опять напрашивается здѣсь сравненіе лицъ острожниковъ, выведенныхъ гр. Толстымъ въ „Воскресеніи“ съ *типами* изъ „Мертваго дома“ Ф. М. Достоевскаго: у послѣдняго мы видимъ *живыхъ* людей — *типы* острожнаго міра, у гр. Толстого — *тѣни*, одни имена безъ всякаго опредѣленнаго характера. Причина отмѣчаемаго нами различія въ изображеніи острожниковъ Ф. М. Достоевскимъ и гр. Толстымъ та, что первый — романистъ-психологъ, раскрывающій намъ *внутреннюю* жизнь человѣка, а гр. Толстой обратилъ романъ въ средство для пропаганды своихъ тенденціозныхъ ученій.

Отсутствіе типовъ въ изображеніи выводимыхъ авторомъ „Воскресенія“ обитателей Мертваго дома и психологическаго анализа въ изобилии возмѣщается гр. Толстымъ подробными и пространными описаніями тюремныхъ коридоровъ, карцера, камеръ, конторы смотрителя, комнатъ для посѣтителей заключенныхъ, порядковъ тюремной жизни, наказаній арестантовъ и т. п., при чемъ авторъ не поскупился, въ ущербъ дѣйствительности, какъ можно больше сгустить мрачный фонъ темныхъ сторонъ острожной жизни.

Всѣ подобнаго рода эпизодическія отступленія отъ главной за-

¹⁾ „Воскресеніе“, II, стран. 12.

дачи *психологическаго романа*, не находясь съ ней въ тѣсной, генетической связи и занимая по своему объему чуть ли не половину всего разсматриваемаго произведенія, съ точки зрѣнія художественной критики, представляютъ собой литературный балластъ, но зато вполне соотвѣтствуютъ тенденціи автора, ратующаго противъ судовъ, уголовной кары преступниковъ, противъ законовъ, властей и, вообще, всего государственнаго и соціальнаго благоустройства. „Все это страшное зло, которое онъ видѣлъ и узналъ за это время, — говоритъ гр. Толстой про Нехлюдова, — все это зло торжествовало, царствовало, и не видѣлось никакой возможности не только побѣдить его, но даже понять, какъ побѣдить его“¹⁾. Людей, призванныхъ верховной властью въ отправленію правосудія, чтобы карать преступныхъ членовъ общества, гр. Толстой называетъ „*узаконенными преступниками*, судящими и наказывающими другихъ людей“²⁾. Тотъ же бродяга-сектантъ, проповѣдникъ толстовскаго челоуѣко-бога, является въ „Воскресеніи“ также пропагандистомъ анархическаго ученія автора противъ судовъ, законовъ и, вообще, всякаго государственнаго благоустройства.

„Онъ (антихристъ), — говоритъ сектантъ, находя безнравственнымъ и жестокимъ тюремное заключеніе преступниковъ, — забралъ людей, заперъ въ кѣтку, какъ свиней, кормить безъ работы, чтобы они озвѣрѣли“³⁾. А вотъ ученіе того же анархиста-сектанта о происхожденіи законовъ гражданскихъ и уголовныхъ: „Онъ (тотъ же антихристъ) прежде *ограбилъ* всѣхъ, всю землю, все богатство отъ людей *отнялъ*, всѣхъ *побилъ*, какіе противъ него шли, а потомъ *законъ* написалъ, чтобы не грабили да не убивали“⁴⁾. Въ этомъ противогосударственномъ ученіи сектанта заключается суть анархической пропаганды гр. Толстого о происхожденіи власти и законовъ: „Правительства въ наше время, — говоритъ гр. Толстой, — всѣ правительства, самыя деспотическія, какъ и либеральныя, сдѣлались *организациями насилія*, не имѣющими въ своей основѣ ничего, кромѣ *самаго грубаго насилія*“⁵⁾.

Какъ видимъ, *психологическій романъ* избранъ гр. Толстымъ, какъ средство пропаганды противорелигіозныхъ и противогосударственныхъ

1) „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 498.

2) Ibid., стран. 502.

3) „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 502.

4) Ibid., 496.

5) „Царство Божіе внутри васъ“, стран. 432, литографированное изданіе 1893 г., Ясная Поляна. См. также стран. 384 и др.

теорій. Для этой цѣли измышлена авторомъ вся пресловутая эпопея возрожденія Нехлюдова и Масловой; для достиженія той же цѣли авторъ посвящаетъ насъ въ тайны Мертваго дома, и пишетъ тенденціозную пародію на гласный судъ присяжныхъ¹⁾ и высшую судебную инстанцію — Правительствующій Сенатъ. Указавъ на тенденціозный характеръ встрѣчаемыхъ въ „Воскресеніи“ обширныхъ эпизодическихкихъ отступленій отъ главной темы, обратимся къ прерванному нами дальнѣйшему разсмотрѣнію возрожденія „мертвой женщины“.

Возвратившись въ городъ послѣ объѣзда своихъ экономій и выдавшись съ Масловой, Нехлюдовъ, по увѣренію автора, остается въ полномъ невѣдѣніи относительно „мертвой женщины“: душа ея остается для него непроницаемой тайной. „Что въ ней происходитъ? Какъ она думаетъ? Какъ она чувствуетъ? — спрашивалъ себя Нехлюдовъ, и никакъ не могъ отыскать себя“²⁾. Но тутъ же, послѣ вышеприведенныхъ словъ Нехлюдова, авторъ, противорѣча себѣ, утверждаетъ слѣдующее: „Одно онъ зналъ (откуда?) — это то, что въ ней шла важная для ея души перемѣна, и эта перемѣна соединяла его не только съ ней, но и съ Тѣмъ, во имя Кого совершилась эта перемѣна“³⁾. Выходитъ, по словамъ автора, что душа „мертвой женщины“, хотя остается для Нехлюдова непроницаемой тайной, но, тѣмъ не менѣе, онъ провидитъ въ Масловой какую-то „важную для ея души перемѣну“. Подобная туманно-мистическая „психологія“, противорѣчащая здравому смыслу, служить только однимъ изъ многочисленныхъ доказательствъ всей фальши и тенденціозности психологическаго анализа мнимаго возрожденія героевъ „Воскресенія“.

Послѣ свиданія съ Масловой по своемъ возвращеніи изъ Петербурга, Нехлюдовъ занесъ въ свой дневникъ слѣдующее: „Катюша не хочетъ моей жертвы, а хочетъ своей. Она побѣдила, и я побѣдилъ... Боюсь вѣрить, но, мнѣ кажется, она оживаетъ“⁴⁾. Какой, подумаешь, примѣръ возвышенной, самоотверженной любви двухъ возродившихся духовно существъ! Но каковъ, однако, дѣйствительный смыслъ вышеприведенной отмѣтки изъ дневника Нехлюдова? Смыслъ ея, очевидно, тотъ, что автору необходимо было

¹⁾ См. по поводу изображенной въ „Воскресеніи“ *карикатуры* на судъ присяжныхъ открытое письмо гр. Толстому, помѣщенное въ Ж. М. Ю. 1899 г., октябрь.

²⁾ „Воскресеніе“, II, стран. 69.

³⁾ Ibid.

⁴⁾ Ibid., II, стран. 171.

подсказать читателю, что де возрожденіе „мертвой женщины“ уже совершилось, что *она оживаетъ*. Необходимость такого подсказыванія вызвана тѣмъ обстоятельствомъ, что всѣ предшествовавшія свиданія Нехлюдова съ Масловой въ тюрьмѣ были просто-напросто самолюбованіемъ и кривляніемъ Нехлюдова передъ „мертвой женщиной“, а послѣдняя оставалась и остается до конца по своей „психикѣ“ такой же тайной для читателя, какъ и для самого гр. Толстого. Новое доказательство отсутствія всякаго психологическаго анализа въ „Воскресеніи“.

Итакъ, приходится и на сей разъ вѣрить *опущенію* автора въ дѣйствительность возрожденія Масловой, какъ раньше мы повѣрили ему въ дѣлѣ воскресенія Нехлюдова.

Какъ уже выше было сказано, главнымъ препятствіемъ для Нехлюдова въ вопросѣ возрожденія Масловой были два обстоятельства: ненависть ея къ виновнику своей духовной смерти, Нехлюдову, и господство въ самой Масловой полового инстинкта. И вотъ, по увѣренію автора, оба эти препятствія, наконецъ, побѣждены Нехлюдовымъ подъ давленіемъ крѣпкой руки пробудившагося въ немъ „хозяина“. Въ Масловой воскресаетъ любовь къ Нехлюдову, но любовь уже просвѣтленная, очищенная отъ всякихъ чувственныхъ вожделѣній, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней, Масловой, зарождается сѣмя будущей фагоцитки-дѣвственницы. „Маслова уже *давно* опять любила его, — говоритъ авторъ, — и любила такъ, что невольно исполняла все то, чего онъ отъ нея желалъ. Настроеніе, вызванное въ немъ послѣднимъ свиданіемъ съ Масловой, продолжало наполнять его душу спокойной радостью и благорасположеніемъ ко всѣмъ людямъ“¹⁾.

Обоюдная побѣда возродившихся героевъ „Воскресенія“, о которой гласитъ вышеприведенная нами замѣтка изъ дневника Нехлюдова: „она побѣдила, и я побѣдилъ“, — побѣда эта, очевидно, одержана ими надъ главнымъ врагомъ водворенія царствія Божія на землѣ, — именно, надъ врожденнымъ челоуѣку половымъ инстинктомъ. Что касается Масловой, то послѣдняя только въ Сибири, во время движенія ссыльныхъ по этапамъ, окончательно переродилась въ фагоцитку подъ вліяніемъ *мировыхъ фагоцитовъ, политическихъ* — Марьи Павловны, „красавицы съ бараньими глазами“ и Симонсона. Что Нехлюдовъ раньше Масловой достигъ полнаго просвѣтленія фагоцитизмомъ, попросту, сдѣлался духовнымъ скопцомъ, можно,

¹⁾ „Воскресеніе“, II, стран. 146 и 159.

напр., заключить изъ словъ, сказанныхъ имъ своей сестрѣ при прощаніи съ ней: „Если я женюсь, — объявилъ онъ ей, — то у меня не будетъ дѣтей“¹⁾. Да и самъ авторъ увѣряетъ насъ, что Нехлюдовъ достигъ „высшей степени ясности въ давно уже занимавшемъ его вопросѣ“²⁾.

Мы почти закончили главную задачу настоящаго очерка: доказать отсутствіе въ романѣ „Воскресеніе“ всякаго психологическаго анализа души падшаго и возродившагося человѣка, какового анализа въ правѣ ожидать читатель, судя по заглавію, данному гр. Толстымъ своему произведенію. Весь *психологическій* романъ обращенъ авторомъ въ тенденціозную *басню*. Смыслъ сей басни, какъ мы могли видѣть изъ представленнаго разбора ея, таковъ: для духовнаго возрожденія человѣка необходимы три главныхъ условія: 1) вѣрить только самому себѣ, т.-е. стать въ отрицательное отношеніе ко всему существующему строю жизни религіозной, государственной, экономической и т. д. 2) Отказаться отъ кощунственнаго ученія „церковниковъ“ о необходимости благодати для спасенія человѣка, такъ какъ для этого достаточно пробужденія въ насъ *духовнаго существа*. 3) Подавить въ себѣ врожденную намъ половую любовь, иначе, обратиться въ „міровыхъ фагоцитовъ“. Упрощая наши выводы и сводя ихъ къ одному, мы получимъ такую формулу для выраженія тенденціи „Воскресенія“: *воскреснуть значитъ стать врагомъ Церкви, государственнаго устройства и самой природы*. Въ этомъ весь смыслъ и значеніе разсматриваемаго нами произведенія, выражающаго квинтэссенцію всѣхъ лжеученій гр. Толстого, изложенныхъ въ его явобы философскихъ и богословскихъ трактатахъ.

Самое убѣдительное доказательство фальши и тенденціозности мнимаго возрожденія Нехлюдова мы находимъ въ заключительныхъ словахъ, которыми заканчивается третья, — послѣдняя часть „Воскресенія“: „Съ этой ночи“³⁾ началась для Нехлюдова *совсѣмъ новая жизнь*, — говоритъ авторъ. — Чѣмъ кончится этотъ *новый* періодъ его жизни — покажетъ будущее“⁴⁾. Изъ этихъ словъ гр. Толстого слѣдуетъ, что все предшествовавшее этой ночи служеніе Нехлюдова страждущему человѣчеству было только періодомъ *охлажденія*, и что увѣреніе автора, что Нехлюдовъ достигъ *высшей степени ясности*, было только шуткой. Овазывается, что Нехлюдовъ во время всей

1) „Воскресеніе“, II, стран. 205.

2) Ibid., II, стран. 210.

3) По прочтеніи Нехлюдовымъ въ Евангеліи нагорной проповѣди.

4) „Воскресеніе“, III, стран. 233.

длинной эпопеи своего возрожденія былъ только *омаиеннымъ* и можетъ быть сопричтенъ къ сонму „вѣрныхъ“ только послѣ того, какъ проникся духомъ нагорной проповѣди. Что можетъ быть пародоксальнѣе подобнаго *апродбохетот*, подобнаго неожиданнаго финала? „Художникъ взмахомъ одного пера, — говоритъ Москаль, — разрушилъ все свое зданіе, и теперь читателю приходится мысленно созерцать развалины... Все, что совершилъ Нехлюдовъ доселѣ, было ничто, и только теперь, когда онъ раскрылъ Евангеліе и свѣтъ Христовъ озарилъ его, онъ вступилъ на настоящую дорогу, на путь дѣйствительнаго возрожденія“¹⁾.

Итакъ, самъ гр. Толстой на послѣдней страницѣ „Воскресенія“ сознаетъ неустойчивость благоустроенія нашей земной жизни однѣми нашими силами и потому ищетъ болѣе объективнаго и болѣе безусловнаго авторитета въ рѣшеніи этого вопроса, чѣмъ авторитетъ „хозяина“, и находитъ его, этотъ авторитетъ, въ „книгѣ жизни“ — въ св. Евангеліи. Новая эволюція, въ которую вступаетъ „возродившійся“ Нехлюдовъ-Толстой, — это эволюція просвѣщенія евангельскимъ ученіемъ. Хотя авторъ относитъ эту новую стадію психологическаго генезиса своего двойника, Нехлюдова къ *будущему*, однако, общій характеръ ея будетъ для насъ ясенъ, если мы примемъ во вниманіе берлинское изданіе „Воскресенія“. По этому изданію Нехлюдовъ уже *теперь*, въ „Воскресеніи“, является вполнѣ достигшимъ духъ евангельскаго ученія, но только въ *толстовскомъ его толкованіи*, отмечающемъ всю догматическую сторону христіанства и сводящемъ всю его суть къ пяти пресловутымъ заповѣдямъ, — словомъ, къ тому христіанству, какимъ оно является въ книгѣ графа Толстого: „Въ чемъ моя вѣра?“ „Нехлюдовъ вѣрилъ теперь, — говоритъ гр. Толстой, — что всякому человѣку больше нечего дѣлать, какъ исполнять эти заповѣди, что въ этомъ единственный, разумный смыслъ человѣческой жизни... Воля хозяина выражена въ этихъ пяти заповѣдяхъ. Только исполняй люди эти заповѣди, и на землѣ установится царствіе Божіе“²⁾. Изъ этихъ словъ видно, что религіозная эволюція Нехлюдова, какъ мы выше замѣтили, уже *совершившійся фактъ*. Нехлюдовъ сдѣлался послѣдователемъ *толстовскаго толка*. Разборъ лжеученій послѣдняго выходитъ за предѣлы настоящаго очерка, а потому на этотъ разъ мы ограничимся только указаніемъ на то, что гр. Толстой, приводимыми имъ евангельскими

¹⁾ „Возрожденіе или упадокъ?“, стран. 144—145.

²⁾ „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 503—504.

текстами, совершенно произвольно и ложно имъ истолковываемыми, старается прикрыть свое противохристіанское и анархическое учение съ цѣлю придать ему божественную санкцію. Даже не выходя изъ предѣловъ „Воскресенія“¹⁾, мы можемъ судить объ общемъ характерѣ религіозной эволюціи Нехлюдова-Толстого. Именно: говоря объ озареніи своего двойника, Нехлюдова, свѣтомъ евангельскаго ученія, авторъ въ томъ же своемъ произведеніи представилъ самую кощунственную пародію на святѣйшее и существеннѣйшее изъ таинствъ, на таинство Евхаристіи²⁾. Въ Нехлюдовѣ-Толстомъ, въ его новой стадіи психологическаго генезиса, въ религіозной эволюціи, сохранился тотъ же самый характеръ анархиста, но только кощунственно выдающаго свое собственное противорелигіозное и анархическое ученіе за ученіе Іисуса Христа.

Мы закончили первую главную задачу настоящаго очерка — указаніе на отсутствіе въ „Воскресеніи“ психологическаго романа. Въѣсть съ этимъ выяснились и главнѣйшія тенденціозныя идеи автора, раскрытіе каковыхъ составляло вторую нашу цѣль. Выразителями идеаловъ автора, во имя которыхъ онъ выступаетъ врагомъ Церкви, государства и всего строя современной культурной жизни, — являются, во-первыхъ, Нехлюдовъ, во-вторыхъ, уже извѣстный намъ сектантъ-бродяга и, наконецъ, нѣкоторые изъ политическихъ преступниковъ: именно, Симонсонъ и Марья Павловна Щетинина — проповѣдники фагоцитизма, „міровые фагоциты“, высшій идеаль которыхъ составляетъ вымираніе человѣческаго рода; затѣмъ Набатовъ и Кондратьевъ — выразители религіозныхъ идеаловъ. Для Набатова Богъ — „гипотеза“, а безсмертіе состоитъ въ увѣренности, что тѣло человѣка не подлежитъ разрушенію послѣ смерти, а обращается либо въ черноземъ, либо въ суглинокъ. Но всего точнѣе и проще сущность толстовскихъ религіозно-соціальныхъ идеаловъ выражаетъ формула вышеупомянутаго старика-сектанта: „Всякъ себѣ Богъ, всякъ себѣ царь“³⁾. Въ этомъ девизѣ заключается абсолютное отрицаніе Церкви и всякой государственной жизни. На ряду съ Церковью и государствомъ врагомъ автора „Воскресенія“ является природа, вложившая въ человѣка на ряду съ прочими тварями половую инстинктъ. Всякая половая любовь,

¹⁾ По берлинскому изданію его.

²⁾ См. „Воскресеніе“ по берлинскому изд., стран. 151—54.

³⁾ „Воскресеніе“, берлинское изд., стран. 475—477.

какъ мы видѣли выше, объявляется *нечистой скверной*, недостойной чловѣка.

Какъ видимъ, для осуществленія выясненныхъ нами идеаловъ гр. Толстого, пропагандируемыхъ имъ въ „Воскресеніи“, потребовалось бы не пересозданіе, а полное упраздненіе религіи, культуры, государства и даже самихъ законовъ природы, именно, закона размноженія, иначе, продленія рода. Осуществленіе въ жизни этихъ идеаловъ и водворило бы на землѣ царство Божіе.

Причину и возможность возникновенія столь страннаго ученія, противнаго законамъ божескимъ, чловѣческимъ и естественнымъ, слѣдуетъ искать единственно въ патологическомъ душевномъ состояніи автора, охарактеризованномъ де-Вогюэ названіемъ „роющей болѣзни“ (*la maladie creusante*). Поэтому и М. Нордау, имѣя въ виду такого рода *психозъ* гр. Толстого, въ своей книгѣ „Вырожденіе“, разсматриваетъ толстовщину, какъ одно изъ патологическихъ явленій конца XIX в. А потому мы позволимъ себѣ закончить настоящій нашъ очеркъ патологической характеристикой ученій гр. Толстого, которую мы находимъ у М. Нордау въ вышеупомянутомъ его сочиненіи „Вырожденіе“. „Толстой, будто бы *указывающій путь будущимъ поколѣніямъ*, — говоритъ Нордау, — является стереотипнымъ представителемъ давно уже извѣстной породы людей. Ламброзо въ своей книгѣ „Геніальность и помѣшательство“, говоритъ, что въ 1680 году, въ Шлезвигѣ жилъ одинъ сумасшедшій по имени Кнудзенъ, который отрицалъ существованіе Бога и ада, находилъ, что духовенство и судьи не только бесполезны, но даже вредны, признавалъ бракъ безнравственнымъ учрежденіемъ, проповѣдывалъ, что загробной жизни быть не можетъ, что каждый долженъ руководиться своею совѣстью и т. п. Тутъ мы имѣемъ главныя составныя части міровоззрѣнія Толстого и его ученія о нравственности. Но Кнудзенъ не только не *указалъ путь будущимъ поколѣніямъ*, а напротивъ, признается поучительнымъ примѣромъ извѣстнаго рода душевнаго разстройства...

„Всѣ умственныя особенности, характеризующія Толстого, представляютъ собой не что иное, какъ хорошо извѣстные и прочно установленные признаки вырожденія высшаго порядка. Онъ рассказываетъ самъ о себѣ, что скептицизмъ одно время чуть было не довелъ его до сумасшествія. Въ „Исповѣди“ онъ прямо сознается, что чувствовалъ себя въ умственномъ отношеніи не совѣмъ здоровымъ. Чувство его не обманывало. Онъ страдаетъ маніей сомнѣнія. Профессоръ Ковалевскій признаетъ эту страсть психозомъ, свой-

ственнымъ исключительно выродившимся субъектамъ. Слѣдовательно, не возвышенное стремленіе къ истинѣ заставляеть Толстого вѣчно заниматься вопросомъ о значеніи и цѣли жизни, а болѣзненная страсть къ сомнѣніямъ, совершенно безплодная, потому что никакое рѣшеніе вопроса, никакой отвѣтъ не могутъ ее удовлетворить. Страсть эта имѣеть источникомъ безсознательный импульсъ, и потому разумъ не можетъ дать на вопросы такого болѣзного отвѣты, которые могли бы его успокоить¹⁾.

Разборомъ „Воскресенія“ мы заканчиваемъ серію нашихъ критическихъ очерковъ о гр. Толстомъ, какъ писатель-беллетристѣ. Содержаніе ихъ составило анализъ важнѣйшихъ изъ его произведеній беллетристическаго характера. Анализъ этотъ приводитъ насъ къ слѣдующимъ общимъ выводамъ:

1) Въ романахъ и повѣстяхъ гр. Толстого мы находимъ послѣдовательный генезисъ его религіозно-философскаго міровоззрѣнія.

2) Поэтому имъ чуждо объективное изображеніе жизни, что составляетъ необходимое условіе всякаго истинно-художественнаго произведенія.

3) Основу беллетристическихъ произведеній гр. Толстого образуетъ субъективная тенденціозность.

4) А потому ключомъ къ ихъ правильному уразумѣнію служатъ его сочиненія богословскаго и философскаго характера.

5) Эти послѣднія, въ свою очередь, нашли свое конкретное выраженіе въ беллетристическихъ произведеніяхъ гр. Толстого.

¹⁾ „Вырожденіе“, стран. 176—177.

БИБЛЮГРАФІА.

Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. апостола Павла къ Галатамъ. Сжатый обзоръ апостольскаго посланія со стороны его первоначальныхъ читателей, условій происхожденія, по содержанию и догматически-историческому значенію, *Николая Глубоковскаго*, ординарнаго профессора С.-Пб. духовной академіи. С.-Петербургъ 1902. Цѣна 2 руб., перес. 35 коп.

Въ настоящее время, когда евангельская свобода понимается многими весьма превратно, когда во имя этой (якобы) свободы Толстой проповѣдуетъ „христіанство безъ Христа, а Стаховичъ и ему подобные требуютъ освобожденія религіозныхъ вѣрованій отъ всякаго критерія ихъ истинной цѣнности и подлиннаго достоинства и равноправности пропаганды всего, во что вѣрять человѣкъ, — русское общество особенно нуждается въ авторитетномъ и научномъ раскрытіи существа и свойствъ христіанской свободы. Такое изслѣдованіе природы евангельской свободы мы и находимъ въ недавно вышедшемъ отдѣльнымъ изданіемъ¹⁾ сочиненія проф. Глубоковскаго, представляющѣмъ „сжатый обзоръ“ посланія св. апостола Павла къ Галатамъ, гдѣ именно и раскрывается „евангельская, христіанская свобода“.

Конечно, какъ ученый богословъ, г. Глубоковскій своимъ сочиненіемъ, заглавіе котораго мы выписали вначалѣ, преслѣдуетъ прежде всего научно-богословскія цѣли и интересы; если же оно отвѣчаетъ и ягучимъ запросамъ современной жизни, то это только лишній разъ подтверждаетъ положеніе о тѣсной связи и взаимотношеніи и дѣйствиіи между наукой и жизнью.

¹⁾ Сначала это сочиненіе въ видѣ журнальной статьи было напечатано въ духовномъ органѣ „Странникъ“ за текущій (1902) годъ. См. №№ 5, 6, 7 и 8.

Само по себѣ посланіе св. ап. Павла къ Галатамъ представляетъ въ церковно-историческомъ и догматико-экзегетическомъ отношеніяхъ особенную важность и цѣнность для истиннаго христіанина. „Въ немъ, — скажемъ словами г. Глубоковского, — благовѣстникъ стремится и хочетъ раскрыть условія и способы достиженія того идеала святости, какой начертанъ и осуществленъ Господомъ Испытателемъ и обязателемъ для всѣхъ Его исповѣдниковъ. Здѣсь самъ собою и съ крайней остротой нераспутанной еще исторической коллизіи выдвигался принципиально-догматическій вопросъ о точнѣйшихъ отношеніяхъ домостроительства ветхаго къ новому, ибо оба они обладаютъ божественной санкціей и ведутъ къ единой цѣли — совершеннаго человѣческаго спасенія. Двѣ равныя силы на общемъ пути и въ одномъ направленіи необходимо сталкиваются и переплетаются между собою, входя въ самыя многоразличныя сочетанія, пока не примирены взаимно. До тѣхъ поръ недоумѣнія по этому предмету были требованіемъ самаго факта и дѣла, а не просто заблуждающейся и упорствующей мысли іудайствова. Было бы всяческой неправдой думать, будто іудействующіе агитаторы руководились исключительно низменными побужденіями зазорнаго свойства и не имѣли серіозныхъ религіозно-моральныхъ мотивовъ. Напротивъ, они тоже искали праведности Божіей и боролись именно за нее, когда рекомендовали въ этихъ интересахъ удерживать и старыя средства. Поелику же новыя съ ними не согласовались и ихъ вытѣсняли, отсюда возникало тяжелое осложненіе самаго тревожнаго характера. До своего устраненія оно было болѣзненнымъ и сокрушительнымъ бременемъ мятущейся совѣсти даже у крайнихъ іудействующихъ согладатаевъ, которые не находили себѣ успокоительнаго исхода и мучились душевно...“ (стр. 139—140). „Точное опредѣленіе истиннаго взаимоотношенія между домостроительствомъ законническимъ и благодатнымъ было жгучимъ вопросомъ живой христіанской исторіи. Отъ извѣстнаго рѣшенія этой задачи зависѣла судьба всего дальнѣйшаго христіанскаго теченія. Разъ мы согласимся на іуданстическую сдѣлку, въ результатъ получится у насъ, что новозавѣтное избавленіе само по себѣ недостаточно и нуждается въ дополнительныхъ опорахъ, не менѣе потребныхъ для законченности спасенія. Отсюда вышло бы реформированное іудейство, которое не постигаетъ самой сущности Христова искупленія, не обладаетъ имъ и не сообщаетъ его никому. Ясно, что христіанство этимъ лишалось своей живительности и обрекалось на неизбѣжное исчезновеніе, какое и постигло всѣ іудео-христіанскія

секты (стран. 143—144). Вотъ почему св. ап. Павелъ въ своемъ посланіи „не оставляетъ ни простора, ни опоры для колебаній, сообщающихъ роковую зыбкость всѣмъ результатамъ. Благовѣстникъ чуждъ недомолвокъ и исключаетъ всякія уловки человѣческой изворотливости. Все построено по контрасту „либо да, либо нѣтъ“, и ничто третье... Поэтому св. Павелъ каждого направляетъ къ рѣшительному выбору между двумя крайностями: или іудействованіе съ невознаградимымъ пожертвованіемъ христіанской свободы, или чистое христіанство безъ всякой тѣни номизма“ (стран. 148). Апостольскій языкъ съ неотразимой силой и показалъ полную невозможность и несостоятельность перваго и единственную истинность и спасительную самодавѣмость послѣдняго (христіанства), притомъ однако такъ, что ученіе апостола „вовсе не Павлово христіанство или благовѣстіе, а опознанное и возвѣщаемое св. Павломъ Евангеліе Христово во всей его живительности и дѣйственности“ (стран. 149). Такое важное по своему значенію посланіе св. Павла къ Галатамъ по объему весьма маленькое, но зато не только каждое слово его, но и членъ при словѣ служатъ къ яснѣйшему, глубочайшему раскрытію истины святой, на всѣ вѣка непреложной.

Быть можетъ, въ соотвѣтствіе съ такимъ характеромъ посланія и проф. Глубоковскій задался цѣлью представить „сжатый обзоръ“ апостольскаго посланія? Это ему удалось: его сочиненіе умѣстилось въ 156 страницъ, хотя не въ ущербъ ни полнотѣ, ни глубинѣ, ни научности изслѣдованія. Какъ и во всѣхъ подобнаго рода трудахъ, самому „обзору“ предшествуетъ часть исагогическая (5—55 стран.). Здѣсь авторъ предлагаетъ хотя краткія, но строго-научныя данныя объ историческомъ прошломъ Галатіи, изъ котораго видно, что Галатія обязана своимъ происхожденіемъ кельтамъ, явившимся въ Малой Азій въ 278—277 г. до Р. X. (§ 1), опредѣляетъ этнографически („потомки древнихъ кельтовъ“) и географически („сѣверная Галатія“) область ближайшаго предназначенія посланія къ Галатамъ (§ 2), представляетъ исторію галатійскихъ церквей до изданія посланія къ Галатамъ, которые стояли подъ вліяніями на нихъ: 1) кельтическаго друидизма, 2) греческаго антропоморфизма, 3) римскаго ритуализма и 4) іудейско-номистическаго прозелитизма и были поэтому неустойчивы, шатки въ религіозно-нравственныхъ вопросахъ и дѣлахъ (§ 3), устанавливаетъ время изданія посланія (конецъ 57-го и начало 58-го года, § 4), подлинность (§ 5), неповрежденность (§ 6), и въ заключеніе говоритъ объ историческихъ обстоятельствахъ, поводахъ, цѣли написанія и

общемъ характерѣ посланія къ Галатамъ (§ 7). Что касается самаго „обзора“ посланія, то Глубоковскій построитъ его по методу посланія же. Въ послѣднемъ „писатель: 1) сначала утверждаетъ свои апостольскія преимущества для независимаго служенія, 2) потомъ устраняетъ иудейскія воззрѣнія съ обезпеченіемъ безупречности своей проповѣди и 3) въ итогѣ полагаетъ неизбѣмыя основы для истинно-христіанской жизни, чуждой и фарисейско-иудейскаго формализма и языческо-плотной разнузданности. Такъ получаются — кромѣ введенія (I, 1—5) и заключенія (VI, 11—18) — три части: индивидуально-апологетическая (I—II гл.), догматико-полемиическая (III—IV гл.) и морально-увѣщательная (V—VI гл.)“. Соответственно сему и г. Глубоковскій считаетъ себя обязаннымъ представить „точный анализъ содержанія посланія къ Галатамъ по разсматриваемымъ въ немъ вопросамъ: 1) объ авторитетѣ св. Павла, какъ апостола и благовѣстника Христова“ (56—87 стран.), 2) о свободѣ Евангелія благодати (догматическія воззрѣнія апостола Павла съ точнымъ выясненіемъ, въ чемъ именно состоитъ провозглашаемое во языцѣхъ „евангеліе Павлово“ въ его существѣ и по отношенію къ закону; 88—114 стран.) и 3) о чистотѣ истинно-христіанской жизни въ Духѣ (115—136 стран.).

Главный предметъ и посланія къ Галатамъ и, потому, даннаго сочиненія г. Глубоковскаго — вопросъ о взаимоотношеніи новозавѣтнаго и ветхозавѣтнаго домостроительства Божія о спасеніи чело-вѣка. Въ виду этого предмета хотя „благовѣстнической методъ св. Павла и обладаетъ принципиальною христіанскою неизбѣмостью и подтверждаетъ его апостольскую авторитетность по способу происхожденія и по характеру примѣненія“, — но „конечный моментъ фактической защиты апостольскаго достоинства служить къ показанію еще и неложности догматическихъ убѣжденій касательно всеобщаго спасенія во Христѣ Исусѣ исключительно благодатию Божіею, когда апостольское ученіе являлось проповѣдію благовѣстія христіанской свободы“ (87 стран.). На неизбѣмости и неложности догматическихъ же предпосылокъ апостола языковъ утверждаются и этическія приложенія въ его посланіи. „Въ этомъ обоснованіи морали на догматикѣ заключается специально-христіанское достоинство „Евангелія“ Павлова, гдѣ теоретическое воззрѣніе просто отражаетъ историческій фактъ Христова искупленія и этическое назиданіе служить лишь прямымъ примѣненіемъ принципиальныхъ нормъ“ (136 стран.). Что касается существа „Евангелія“ ап. Павла, то оно кратко можетъ быть выражено въ словахъ: „наше спасеніе

объективно создается на крестномъ искупленіи, а субъективно устроается при единеніи вѣры съ Господомъ-Избавителемъ и при полученіи Духа для хожденія и возрастанія въ правдѣ“ (88 стран.). Этимъ уже опредѣляется и отношеніе христіанскаго благовѣстія къ ветхому закону. „Закону тутъ нѣтъ мѣста, и его вторженіе необходимо сопровождается обратными результатами отстраненія отъ благодатной сферы“ (89 стран.). Причина этого въ самомъ существѣ истиннаго спасенія — „праведный отъ вѣры живъ будетъ“, — тогда какъ „исключительное условіе законническаго бытія — „исполненіе закона“ — ни у кого не бываетъ въ такой степени, чтобы обладать оправдывающе-жизненными свойствами“. Однако, было бы заблужденіемъ уничтожать домостроительное значеніе закона. Онъ данъ „преступленій ради“, т.-е. „приложенъ сверхъ и въ добавленіе“, „привзошелъ не безъ того, чтобы его нарушали“, откуда неизбежный результатъ будетъ въ возбуждающемъ оживотвореніи (Римл. VII, 8—9) и усиленіи (I Кор. XV, 56) существовавшей грѣховности“ (94 стран.). Если же непремѣннымъ предвареніемъ и обязательнымъ условіемъ водворенія закона должна быть наличность сродной ему величины, то онъ не есть учрежденіе ни исконное, ни вѣчное, а возникаетъ и прекращается вмѣстѣ со своимъ двойникомъ. Но мы знаемъ, что грѣхъ — историческаго происхожденія и упраздняется обѣтованнымъ сѣменемъ, потому и господство закона, отправляясь отъ извѣстнаго пункта времени, простирается только до этого предѣла фактической реализаціи божественнаго обѣтованія“ (94 стран.). Подзаконническое бытіе іудейства, хотя и отрицательно, подготовляло исполненіе цѣлей божественнаго обѣтованія „въ всякихъ національныхъ рамкахъ“, ибо приводило къ всеобъемлющей и всѣмъ доступной вѣрѣ. „Въ этомъ смыслѣ законъ и былъ пѣстуномъ или „педагогомъ“ (III, 24) для евреевъ, суровымъ дядькой, путемъ ограниченій, запрещеній и обузданій приготовляющимъ ко Христу, дабы, оправдавшись вѣрою въ Него и приобрѣтши самостоятельность, они (III, 25) болѣе совсѣмъ не нуждались въ опекѣ и были полноправными наслѣдниками“ (97 стран.). Когда исчерпалась педагогическая энергія закона, явилось самое обѣтованіе во всемъ своемъ фактическомъ торжествѣ: Богъ послалъ Сына Своего, „рождаема отъ жены, бываема подъ закономъ, да подзаконныя искупить, и даровалъ особаго Дѣтеля — Духа для вѣчнаго поддержанія въ вѣрующихъ христіански-сыновняго достоинства. Послѣ этого и въ виду этого „принятіе законничества повлечетъ отпаденіе изъ благодатной сферы въ прежнее религіозное невѣжество языческаго поклоненія

фантастическимъ божествамъ, лишеннымъ всякаго реального соотвѣтствія“ (IV, 8), а это будетъ уже возвращеніемъ къ стихіямъ (IV, 9), немощнымъ даровать правду, поелику онѣ бѣдны по своей природѣ и не обладаютъ необходимыми запасами; таковы и были законническія нормы по ихъ космической акомодативности въ строжайшемъ приспособленіи къ условности нашего міротеченія“ (105 стран.). Не будучи производителемъ самаго обѣтованнаго спасенія, законъ и не служитъ пригоднымъ средствомъ къ достиженію его. „Послѣднее (посредствованіе законническое) обязательно должно соотвѣтствовать своему предмету со строгою пропорціональностью. Но объективная сущность Христова избавленія состоитъ въ искупительномъ голгоескомъ подвигѣ, гдѣ карающій законъ со всею неудержимостью обрушивается на святѣйшую безгрѣшную жертву и эту свою несправедливостію самъ себя убиваетъ. Черезъ это уничтожается тяготѣніе клятвы законной, а міропорядокъ клятвенно-законническій, построенный на возмездіи и отвѣтственности, замѣняется благодатно-обѣтованнымъ. Тутъ всѣ блага бываютъ всецѣло собственностью воплощеннаго Сына Божія — Мессіи Иисуса Христа — и заимствуются только отъ Него при условіи тѣснѣйшаго общенія съ Нимъ“ (111 стран.). Высокія чаянія израильскія исполняются на вѣрующихъ во Христа Иисуса, и „по воспріятію и закрѣпленію ихъ въ себѣ христіане фактически бываютъ Израилемъ Божиимъ — такимъ, какого Богъ желалъ имѣть въ народѣ Своемъ и напелъ лишь въ братствѣ вѣрующихъ, изъ котораго не устраняются и природные израильтяне“ (113 стран.). Само собою выходитъ, что „все священное завѣта ветхаго осуществляется лишь въ царствѣ благодати и его собственными методами“. Всыновленіе человѣка Богу совершено голгоеской жертвой Спасителя и совершается при неизмѣнномъ содѣйствіи Духа Святого, вѣрою cadaго. „Въ этомъ видѣ облагодаствованный человѣкъ и наслѣдуетъ и живетъ съ сыновнею независимостію, пользуясь свободой распоряженія и по своей натуральной зрѣлости и по юридической компетентности“. Но эта свобода христіанской жизни, опирающаяся всецѣло и исключительно на догматическомъ освѣщеніи подвига Христова, и есть и дѣйствуетъ только на этомъ же основаніи. „Христіанская свобода есть непосредственное обнаруженіе сыновне-чистаго общенія съ Отцомъ черезъ Сына, когда подъ водительствомъ Духа мы удерживаемъ органическую неразрывность съ Господомъ черезъ воспроизведеніе Его въ Себѣ или черезъ возможно полное осуществленіе закона Христова... Христіанинъ живетъ свободно, но въ строжайшемъ

соотвѣтствіи со всѣми требованіями своего званія. Христіанская свобода вовсе не сближается и не граничитъ ни съ противозаконіемъ, ни съ беззаконіемъ или внѣзаконностью, ибо въ себѣ самой содержитъ собственныя регулирующія нормы. Тутъ первѣе всего желательно огражденіе своей сыновней возвышенности при помощи всегдашней неразлучности отъ Искупителя, какъ ея источника и подателя“... (116—117 стран., а также 121, 128 и др. стран.)

Такое вкратцѣ содержаніе главной, догматической части посланія ап. Павла къ Галатамъ (III—IV гл.) въ „сжатомъ“ изложеніи ея у проф. Глубоковского. Раскрывая предъ читателемъ дивную картину богопросвѣщеннаго ученія апостольскаго о христіанской свободѣ, авторъ, такъ сказать, попутно уясняетъ повѣствованія о путешествіяхъ апостола Павла въ книгѣ Дѣяній Апостольскихъ, рѣшаетъ вопросъ, напр., объ упоминаемомъ въ Посланіи Іаковѣ, братѣ Господнѣ, и другихъ, упоминаемыхъ въ Евангеліи, братьяхъ Господнихъ; кратко, но научно и сильно указываетъ несостоятельность *Filioque*, *fides formata*, значеніе для христіанъ ветхаго завѣта и др. Ищущій въ богословскомъ сочиненіи отвѣта на современные вопросы найдетъ здѣсь и это, хотя въ краткой и „сжатой“ формѣ. Такъ, здѣсь дается принципиальное рѣшеніе вопроса о законности клятвы (70 стран.), — освѣщеніе ученія „о христіанскомъ универсализмѣ“ и преимущественной любви „къ своимъ по вѣрѣ“ (134—135 стран.), — разъясненіе отношенія Церкви къ царству Божію (126 стран.), о взаимоотношеніи вѣры и любви (120—123 стран.), о природѣ духовной жизни во Христѣ и со Христомъ (стран. 127 и д.). Общая, отличительная черта аргументаціи авторской — это объективность, научное спокойствіе. Авторъ не боится за богооткровенную истину: она сама за себя лучше всего скажетъ. Забота автора въ томъ, чтобы освѣтить только христіанскую истину *православно*. Для этого онъ пользуется и свято-отеческой литературой, и многовѣбовымъ матеріаломъ инославной богословской науки, выбираетъ изъ многого немного ловко, свободно, умѣло и притомъ цѣнное, необходимое.

Достойно замѣчанія, что научная компетентность г. профессора заслуженно оцѣнена и на Западѣ. Итальянскій ученый, о. Авреліо Пальміери, усиленно знакомящій западный ученый міръ съ русской богословской литературой, такъ отозвался (въ *Revue d'Histoire Ecclésiastique* отъ 15 октября сего 1902 года, стран. 1074) о разбираемомъ произведеніи: „трудъ отмѣченъ печатью большой эрудиціи и обнаруживаетъ у его автора въ высшей степени

(*éminent*) критическій умъ“. (См. „Церковный Вѣстн.“ 1902 г., № 46, стр. 1468.)

Къ сожалѣнію, языкъ у почтеннаго автора по мѣстамъ труденъ и обилуетъ иностранными, иногда узко-спеціальными словами и выраженіями; изложеніе отвлеченное и нерѣдко сухое. Все это затрудняетъ чтеніе, но не лишаетъ самое произведеніе глубокаго интереса, высокой важности и достоинства, и объясняется, вѣроятно, всего, отчасти положеніемъ автора въ качествѣ профессора *высшей* духовной школы, отчасти индивидуальными особенностями образа мышленія автора. Во всякомъ случаѣ, при нѣкоторомъ напряженіи вниманія, читается произведеніе съ истиннымъ удовольствіемъ, и заканчиваешь чтеніе съ душевной благодарностью автору за его высокоцѣнный трудъ и съ искреннимъ пожеланіемъ широкаго распространенія среди читателей такому серіозному и содержательному произведенію отечественной богословской науки.

Свящ. *І. Артинскій.*

Новый и традиціонный духовные ораторы, оо. Григорій Петровъ и Іоаннъ Сергіевъ (Кронштадтскій). Критическій этюдъ. С.-Пб. 1902 г.

Въ прошедшемъ году на страницахъ „Вѣры и Церкви“ о. Гобчанскимъ данъ былъ отчетъ о книгѣ свящ. Петрова: „Евангеліе какъ основа жизни“; авторъ съ документальной точностью и обстоятельностью выяснилъ несогласный съ ученіемъ православной Церкви характеръ толкованія и пониманія о. Петровымъ сущности совершеннаго Господомъ Иисусомъ Христомъ нашего спасенія, для усвоенія котораго, по мыслямъ о. Петрова, нужно лишь слѣдованіе нравоучительной проповѣди Спасителя. Къ сожалѣнію голосъ о. Гобчанскаго долгое время оставался почти одинокимъ и бесплоднымъ. Въ настоящее время книжка о. Петрова вышла уже десятимъ изданіемъ, и безъ всякихъ перемѣнъ сравнительно съ прежними изданіями; кромѣ нея, имъ изданъ рядъ другихъ такихъ же небольшихъ книжекъ духовно-нравственнаго содержанія, по направленію своему однородныхъ съ разсмотрѣнію въ „Вѣрѣ и Церкви“, каковы, напримѣръ, „По стопамъ Христа“, „Божій путь“, „Школа и жизнь“ и т. п. Не довольствуясь печатнымъ словомъ, о. Петровъ постоянно ведетъ и устныя духовныя бесѣды, проповѣдуя помимо праздничныхъ дней и въ будни, а въ воскресные дни даже по два раза, то въ залѣ артиллерійской академіи, то въ ма-

нежѣ при Михайловскомъ дворцѣ, и слушать его собираются тысячи какъ изъ интеллигентовъ, такъ и изъ простого народа; такъ, что многимъ желающимъ не достаетъ мѣста. Такъ нравятся его бесѣды. Съ такимъ же увлеченіемъ относится къ дѣятельности о. Петрова и печать; особенно громко славить его извѣстный сотрудникъ „Новаго Времени“ г. Розановъ. Приходилось читать хвалебные отзывы объ о. Петровѣ и за ту самую книжку объ „Евангеліи, какъ основѣ жизни“, о которой рѣчь была выше. Указывая на всѣ эти факты, многіе обзывали неодобрительный отзывъ объ этой книжкѣ, какой данъ былъ въ „Вѣрѣ и Церкви“, придиркой, а выставленныя въ немъ неправыя мысли о. Петрова и неподобающія рѣчи его — простыми обмолвками или недомолвками, имѣющими случайное происхождение и нисколько не свидѣтельствующими о неправомъ направленіи мыслей о. Петрова вообще. Но все это оказывается напрасно...

Предъ нами только что изданная небольшая брошюрка подъ написаннымъ выше заглавіемъ. Въ ней авторъ, посѣщавшій въ теченіе прошедшей зимы бесѣды о. Петрова въ залѣ артиллерійской академіи и въ манежѣ при Мраморномъ дворцѣ, передаетъ то, что онъ слышалъ и видѣлъ на этихъ бесѣдахъ, и, сопоставивъ съ этимъ слышанное и видѣнное имъ же при проповѣдяхъ о. Іоанна Сергіева (Кронштадтскаго), приходитъ къ заключенію не въ пользу о. Петрова даже со стороны вліянія его на слушателей. Сдѣланное имъ сопоставленіе приводитъ его къ тому заключенію, что обиліе слушателей у о. Петрова не единичное явленіе и вызывается не столько выдающимися достоинствами его, какъ проповѣдника, — сколько духовной жаждой народа: жатва многа, дѣлателей же мало. Это заключеніе грустно, конечно, по отношенію къ этимъ многимъ отсутствующимъ дѣлателямъ, но еще грустнѣе въ виду неустанной энергіи въ дѣлѣ проповѣди, какую проявляетъ о. Петровъ; потому что проповѣдь эта, „свободная, образная, одушевленная, льющаяся бурнымъ потокомъ“, и по предмету содержанія своего, и по характеру, и направленію его изложенія совершенно однородна съ тѣмъ, что, какъ неправо и непристойное для пастыря православной Церкви, отмѣчено было и въ отзывѣ о. Гобчанскаго о книгѣ о. Петрова, объ „Евангеліи, какъ основѣ жизни“.

Вотъ что, между прочимъ, читаемъ мы въ названной брошюрѣ: „Выдающийся по краснорѣчію о. Петровъ является совершенно своеобразнымъ по содержанію своихъ бесѣдъ. Предметъ послѣднихъ — уроки нравственной жизни, царствіе Божіе (которое, по его мнѣнію, совсѣмъ не то, что царство небесное). Мы, по крайней

мѣрѣ, не слышали ни одной его бесѣды догматическаго содержанія“. „Но не столько обращаютъ на себя вниманіе темы, которыя трактуетъ ораторъ, сколько способы ихъ раскрытія — тѣ поясненія и доказательства, которыя при этомъ онъ употребляетъ. Прежде всего о. Петровъ не позволяетъ себѣ ссылокъ на какіе-либо авторитеты Церкви, включительно до св. отцовъ и учителей. Онъ ихъ положительно игнорируетъ“. Отмѣтивши затѣмъ, что за эту-то абсолютную свободу отъ того, что magister говоритъ, и похваляетъ особенно о. Петрова г. Розановъ, самъ не желающій быть въ „жулачкѣ“ какихъ-либо іерарховъ нынѣшнихъ или минувшихъ, и, указавши на неумѣстность и даже неестественность такого отношенія къ авторитету Церкви со стороны пастыря православной Церкви, авторъ продолжаетъ: „Не на всѣхъ бесѣдахъ о. Петрова пришлось намъ быть, но на тѣхъ, которыя нами прослушаны, ораторомъ ни разу не было произнесено такихъ, напримѣръ, словъ: угодникъ Божій, Пресвятая Богородица, рай, адъ, спасеніе, таинство, благодать, и даже слово... церковь. Собесѣдованія его на нравственные темы (по крайней мѣрѣ, прослушанныя нами) таковы, что подъ ними безъ всякаго затрудненія могъ бы подписаться любой сектантъ, еретикъ, съ рационалистическимъ направленіемъ, хотя бы даже и самъ гр. Л. Н. Толстой. Не даромъ о. Петровъ однажды (въ Москвѣ) признался Толстому, что онъ, Петровъ, готовъ ѣхать рядомъ съ нимъ на чемъ угодно, хотя бы на трубѣ паровоза... Не даромъ, съ другой стороны, сектанты говорятъ объ о. Петровѣ: „Вотъ, это нашъ проповѣдникъ“.

„Духовныя свои бесѣды о. Петровъ старается дѣлать не только назидательными, но и интересными вообще. Идеи свои онъ развиваетъ, главнымъ образомъ, на основаніи собственныхъ наблюденій надъ жизнью, на историческихъ фактахъ и явленіяхъ, на авторитетѣ мыслителей свѣтскихъ до языческихъ включительно, — заимствуетъ нужныя ему доказательства изъ литературы русской и иностранной, приводитъ газетныя сообщенія, — словомъ, отовсюду беретъ онъ подходящій, по его мнѣнію, матеріалъ, изъ котораго и строитъ задуманное зданіе, и, нужно замѣтить, при постройкѣ выдерживаетъ свой стиль до мельчайшихъ подробностей. Одно лишь онъ и мелькомъ не касается, одно только игнорируетъ съ непобѣдимымъ упорствомъ, — это христіанскую Церковь и ея исторію. Для о. Петрова ихъ какъ бы и совсѣмъ не существуетъ. Экскурсіи въ міръ языческій, греко-римскій, у него часты, а вотъ ссылки на какой-либо фактъ или явленіе изъ жизни христіанства мы, по крайней мѣрѣ, ни разу не слышали“.

Для характеристики о. Петрова въ этомъ отношеніи авторъ отмѣчаетъ такую, напримѣръ, прослушанную имъ особенность въ объясненіи одной изъ заповѣдей блаженства. Въ объясненіе этой заповѣди о. Петровъ заставлялъ слушателей своихъ мысленно путешествовать по фабрикамъ, рѣкамъ, Крыму, разнымъ городамъ, горамъ, подниматься даже на Эйфелеву башню, называлъ одного заграничнаго славнаго свѣтскаго композитора и рядомъ съ нимъ поставилъ русскую цѣвицу кафе-шантаннаго пошиба — Вяльцеву (въ такомъ, положимъ, картинномъ, но совсѣмъ анти-изящномъ выраженіи: „прутъ на Вяльцеву), — вспомнилъ „тупоумнаго чухну“, садовника, служившаго во время его студенчества въ академическомъ саду... Въ другой бесѣдѣ для доказательства того, что герои не боятся мученій, онъ выставилъ римскаго Муція Сцеволу и „одного русскаго мужика“. Отмѣчая это, авторъ справедливо возмущается тѣмъ, что у православнаго русскаго священника для язычника нашлись и собственное имя, и ласковый тонъ, а для своего единовѣрнаго соотечественника — ничего кромѣ небрежнаго: „какой-то русскій мужикъ“. „Рѣчь эта о геройствѣ въ мученіяхъ; — говоритъ авторъ, — зашла попутно съ рѣчами о крестныхъ страданіяхъ Спасителя. Ужъ тутъ-то, казалось бы, такъ естественно и даже неизбежно было сказать что-либо о подвигѣ кого-либо изъ сонма христіанскихъ мучениковъ... Но о. Петровъ настолько оказался послѣдовательнымъ и вѣрнымъ своему принципу, во что бы-то ни стало, игнорировать христіанскую Церковь и ея исторію, что и тутъ даже ни однимъ словомъ не обмолвился не только о какомъ-либо отдѣльномъ христіанскомъ мученикѣ или мученицѣ, но и вообще о мученикахъ за вѣру въ Потерпѣвшаго за насъ крестныхъ мученія“. Самымъ же возмутительнымъ въ данномъ случаѣ, конечно, было то, что языческаго героя, не боявшагося мученій, о. Петровъ сопоставляетъ съ нашимъ Спасителемъ. „Не слишкомъ ли дерзновенно, — говоритъ авторъ, — особенно для священника, дѣлать хотя бы и отдаленное сопоставленіе какого бы то ни было геройства съ страданіями Агнца Божія, нашего Спасителя!“

На послѣднихъ страницахъ авторъ приводитъ нѣсколько примѣровъ того, какъ о. Петровъ, вообще всячески избѣгающій ссылокъ на церковные авторитеты, въ своихъ бесѣдахъ о страданіяхъ Спасителя пользуется извѣстнымъ сочиненіемъ арх. Иннокентія Херсонскаго („Послѣдніе дни земной жизни Иисуса Христа“), умалчивая объ этомъ и выдавая чужое за свое. Свойство это, не красивое и само по себѣ въ данномъ случаѣ имѣетъ особенное значеніе. Дѣло въ томъ, что

о. Петровъ выдалъ за свое мнѣніе объясненіе поступка Іуды-предателя желаніемъ его побудить Учителя своего поскорѣй объявить Себя царемъ іудейскимъ и за это заслужить отъ Него благодарность; объясненіе это, приведенное пресов. Иннокентіемъ въ качествѣ догадки, не имѣющей историческаго основанія, о. Петровъ выдавалъ за свое мнѣніе на духовной бесѣдѣ въ Великую среду послѣ всенощной, слѣдовательно, спустя лишь нѣсколько минутъ послѣ того, какъ въ храмѣ самъ же читалъ и пѣлъ ученіе и Евангелія и церковнаго преданія о сребролюбии окаяннаго Іуды... Фактъ характерный для опредѣленія не литературныхъ только особенностей проповѣднической дѣятельности о. Петрова, а и направленія ея, несогласнаго съ ученіемъ православной Церкви. Еще очевиднѣе это прямо-таки противоцерковное направленіе, сказавшееся въ слышанномъ авторомъ объясненіи о. Петровымъ заботы Спасителя о Своей Матери, которая была, будто бы, у Него на послѣднемъ планѣ, и особенно факта присутствія при крестѣ св. апостола Іоанна Богослова. Вотъ это объясненіе, какъ передаетъ его авторъ: „Покинули ученики своего Учителя и, будто бы, сидѣли, запершись „страха ради іудейска“. Ко кресту явился одинъ только Іоаннъ. Но и онъ, — какъ выразился о. Петровъ, — особой нашей похвалы не заслуживаетъ. Онъ ничѣмъ не рисковалъ, и бояться ему было нечего; ибо бѣ знаемъ архіереови“.

Если читатели помнятъ, что годъ тому назадъ писано было о. Гобчанскимъ въ журналѣ „Вѣра и Церковь“ о книгѣ о. Петрова: „Евангеліе, какъ основа жизни“, то они замѣтили, конечно, какъ поразительно сходство особенностей проповѣднической дѣятельности о. Петрова и съ формальной, и съ предметной стороны, и въ томъ печатномъ его произведеніи, и въ настоящихъ духовныхъ бесѣдахъ его: и здѣсь, какъ и тамъ, обиліе свидѣтельствъ и примѣровъ вѣ-церковныхъ и недуховныхъ до язычества и самой невыразимой обыденности включительно и тоже упорное игнорированіе авторитетовъ церковныхъ и фактовъ изъ области вѣры и Церкви, тоже различіе или обособленіе царства Божія отъ царства небеснаго, отклоненіе отъ всего вѣроучительнаго или догматическаго и ограниченіе содержанія свой проповѣди однимъ нравоученіемъ, и то принимаемымъ не въ его цѣломъ и существенно-христіанскомъ, а лишь въ той общей его части, на второй исключительно останавливаются разнаго рода отщепенцы Церкви до графа Толстого включительно, тоже искаженное, несогласное съ церковнымъ преданіемъ и даже пренебрежительное къ нему толкованіе и пониманіе евангельскихъ фактовъ и событій, тѣже рассчитанные на невѣжество слушателей

и недостойные уважающаго печатное слово писателя литературные приемы пользования чужимъ какъ своимъ и т. п. Въ виду этого достойнаго лучшаго употребленія постоянства о. Петрова и неукоснительной вѣрности его принятому имъ направленію своей проповѣднической дѣятельности едва ли справедливо называть отмѣченныя и тамъ и здѣсь особенности ея случайнымъ явленіемъ или объяснять ихъ „приспособляемостію проповѣдника къ своимъ интеллигентнымъ слушателямъ“, которые, будто бы, не стануть слушать его, если онъ заговорить съ ними объ угодникахъ, Пресв. Богородицѣ, таинствахъ, благодати, Церкви, ибо они ни во что это не вѣрятъ, и которыхъ, поэтому, безъ этихъ словъ легче, будто бы, привлечь ко Христу. Мысль о такого рода приспособляемости, какъ бы своего рода компромиссахъ, противна духу истиннаго христіанства и фальшива въ самомъ существѣ своемъ; ибо ко Христу нельзя ни прійти самому, ни другого привести безъ благодати Божіей, которая въ св. Его Церкви. Истинность этого положенія и именно въ приложеніи его къ проповѣднической дѣятельности о. Петрова подтверждаетъ тотъ же авторъ разсматриваемой нами брошюры въ „С.-Петербургскихъ Вѣдомостяхъ“ (№ 344 отъ 10 декабря сего года). Здѣсь онъ говоритъ: „вскорѣ послѣ объясненія о. Потровымъ мотивовъ іудина предательства, законоучитель въ одномъ петербургскомъ учебномъ заведеніи говорилъ на классномъ урокѣ о томъ же предметѣ и, конечно, въ духѣ основаннаго на св. Евангелии ученія Церкви. Вдругъ одинъ воспитанникъ перебиваетъ о. законоучителя замѣчаніемъ, что онъ неправильно объясняетъ, и при этомъ ссылается именно на толкованіе о. Петрова“. Не ясно ли, что своею „приспособляемостію“ о. Петровъ не привлекаетъ „учащуюся молодежь“ къ Церкви, а отвлекаетъ ее отъ этой послѣдней, поселяя въ этой молодежи непочтеніе и недовѣріе къ ней, а въ тѣхъ, для которыхъ слово: „Церковь“ ничего не значить, пожалуй, и презрѣніе?..

Извѣстный нашимъ читателямъ проф. А. А. Бронзовъ, передавши въ „Церковномъ Вѣстникѣ“ (№ 48) отмѣченныя авторомъ брошюры особенности духовныхъ бесѣдъ о. Петрова, говоритъ: „Читая ее, мы просто отказывались вѣрить: ужели возможны такіе, именующіе себя *православными*, пастыри? Ужели?!... Если да, то остается только развести руками. *Miracula et miranda!* Но какъ жаль слушателей такого проповѣдника, по сдѣланному имъ когда-то заявленію, готоваго ѣхать рядомъ съ Толстымъ, хотя бы на трубѣ паровоза“. И ужели нельзя избавить ихъ отъ него?

Не такъ давно редакціей „Душеполезнаго Чтенія“ изданъ 1 томъ „Полнаго собранія резолюцій Филарета, митрополита Московскаго“, многими справедливо сравниваемого съ вселенскими святителями и учителями Церкви. Въ ряду напечатанныхъ въ этомъ томѣ резолюцій великаго святителя, полныхъ „мудрости почти безпримѣрной“, есть резолюція по поводу напечатаннаго въ „Вѣстникѣ Европы“ безъ разрѣшенія духовной цензуры слова священника А. Терентьева, законоучителя Университетскаго пансіона. Предлагая это слово на разсмотрѣніе консисторіи, владыка писалъ: „Въ Слово священникъ А. Терентьевъ посредствомъ словъ: „се азъ и дѣти и пр.“, сравниваетъ себя съ Господомъ нашимъ Іисусомъ Христомъ и, упомянувъ объ искупленіи мимоходомъ, во вступленіи Слова, въ самомъ разсужденіи, *говоря о необходимости и совершенствѣ христіанскаго ученія, полагаетъ оное только въ нравственности*, а ни слова не говоритъ объ искупленіи, въ которомъ состоитъ существенная необходимость и совершенство христіанства по ученію православной Церкви, вопреки неологизму, превращающему христіанство въ одно только нравственное ученіе“. Встревоженный о. Антоній Терентьевъ, оправдывался тѣмъ, что Слово напечатано „Вѣстникомъ Европы“ безъ его, автора, вѣдома. На испытаніи же въ вѣрѣ, которому онъ былъ подвергнутъ, онъ изъяснилъ свои вѣрованія правильно. Въ отвѣтъ на это донесеніе митрополитъ, показавъ недостаточность оправданія, даетъ такое окончательное заключеніе: „Впрочемъ, въ довѣрїи къ совѣсти священника, что случай не есть намѣренный и по уваженіи того, что сочинитель *послѣ сей проповѣди, познанія свои въ догматахъ святой православной вѣры усовершилъ, и на испытаніяхъ ученіе его оказались православнымъ*, отъ дальнѣйшей по сему дѣлу ответственности его освободить, подтвердивъ ему тою же съ подпискою, *чтобы всемирно старался ученіе христіанское преподавать въ евангельской чистотѣ* (стр. 348—350).

„Вотъ какъ строго слѣдилъ митрополитъ Филаретъ за точнымъ и строгимъ православіемъ учительной дѣятельности священниковъ“, и исправлялъ „ненамѣренныя“ погрѣшности ихъ. Почему же теперь открытое разоблаченіе лживой проповѣди, хотя бы она исходила и отъ священника, должно быть именуемо „доносомъ“ и званіемъ въ полиціи?..

Мораль стараго и новаго іезуитизма. Этюдъ профессора А. А. Бронзова. С.-Пб. 1902 г. 74 стр.

Настоящій трудъ проф. А. Бронзова устанавливаетъ то положеніе, что іезуитизмъ живъ и донинѣ, и что мораль современныхъ іезуитовъ ничѣмъ не отличается по существу отъ морали іезуитовъ стараго времени. Поводомъ для своего изслѣдованія объ іезуитизмѣ проф. Бронзовъ указываетъ грозный циркуляръ виленаго католическаго епископа Звѣровича противъ православныхъ церковно приходскихъ школъ. Отмѣтивъ въ этомъ циркулярѣ приказаніе епископа не давать на исповѣди разрѣшенія грѣховъ посѣщающимъ эти школы и ихъ родителямъ, авторъ останавливается сперва на характеристикѣ іезуитизма вообще. Проф. Бронзовъ вскрываетъ предъ читателемъ всѣ тончайшіе изгибы общей, до чрезвычайности эластичной и своеобразной морали о.о. іезуитовъ. Прежде всего у нихъ искаженъ самый взглядъ на взаимоотношеніе закона и свободы: іезуиты видятъ непримиримое противорѣчіе между первымъ и вторю, и болѣе склоняются на уступки свободѣ, а не закону (5—6 стран). Оттого они искажаютъ, далѣе, и основную заповѣдь христіанской нравственности о любви къ Богу, и самую сущность нравственнаго закона, сводя послѣдній къ внѣшнимъ поступкамъ, а первую — не считая обязательной навсегда (7—11). Отмѣтивъ, затѣмъ, ученіе о пробабиллизмѣ, коимъ уничтожается самое различіе между добрымъ и злымъ (17), авторъ переходитъ къ ученію іезуитовъ о грѣхѣ, грѣхѣ простительномъ и извинительномъ, и къ своеобразному толкованію ими различныхъ добродѣтелей и обязанностей (17—21). Послѣ рѣчи объ „условныхъ согласіяхъ“, „мысленномъ ограниченіи“ и ученіи о „намѣреніяхъ“ авторъ разъясняетъ основной пунктъ морали іезуитовъ, — ихъ ученіе о томъ, что цѣль оправдываетъ средства (28—36). Этимъ и оканчивается первая часть „этюда“ или рѣчь о морали „стараго іезуитизма“. — Изложеніемъ современныхъ системъ Гури и Лемкуля проф. Бронзовъ устанавливаетъ тождество морали новаго іезуитизма съ старымъ. Гури принимаетъ и принципъ „цѣль оправдываетъ средства“, и „пробабиллизмъ“, и „ограниченіе,“ и своеобразное пониманіе закона любви. Послѣ Гури авторъ съ большей подробностью останавливается на Лемкулѣ, на котораго ссылался въ своемъ циркулярѣ и еписк. Звѣровичъ. Это самая популярная этическая система у современныхъ іезуитовъ. Но она чрезъ посредство Бузенбаума и Лигуори всецѣло примыкаетъ къ

системамъ старыхъ іезуитовъ. Отмѣтивъ поразительное сходство системы Лемкуля во всѣхъ ея пунктахъ со всѣми основоположеніями стараго іезуитизма, проф. Бронзовъ особенно подчеркиваетъ какъ симпатію этого моралиста къ подробностямъ въ изложеніи грѣховъ 7 заповѣди, такъ и весьма своеобразныя нравственныя сентенціи его въ этой области.

Заканчивая свой обзоръ іезуитской морали, проф. Бронзовъ высказываетъ нѣсколько печальныхъ, но, къ сожалѣнію, дѣйствительно справедливыхъ общихъ соображеній объ этой оригинальной „христіанской“ морали. „Никакія починки, — говоритъ онъ, — какъ бы хороши онѣ ни были, не помогутъ дѣлу (исправленія этой системы) въ надлежащей степени. Требуется для католиковъ-моралистовъ коренная реформа“. Нужно принципиальное исправленіе, радикальная ломка, а не улучшенія по частямъ. „Русскимъ богословамъ-моралистамъ нечему *положительному* учиться у іезуитскихъ нравоучителей. Подальше отъ нихъ!“ (73).

Этотъ новый „этюдь“ по старому и весьма большому вопросу о морали іезуитовъ прочтется читателемъ не только съ интересомъ, но и съ пользой въ томъ отношеніи, что у него явится нѣкоторое чувство, не скажемъ самодовольства, а національнаго самоудовлетворенія. Мы, дѣйствительно, слишкомъ мало цѣнимъ свое русское вообще и въ частности — высоту и чистоту своего православнаго нравственно-религіознаго вѣросознанія.

Сопоставляя нашихъ моралистовъ-богослововъ, особливо, напр., извѣстную систему епископа-аскета Теофана, трудно не цѣнить безмѣрнаго величія и несравнимой высоты и чистоты ея предъ такими системами, какъ, напр., система іезуитовъ, и проф. А. Бронзова, столь извѣстнаго и авторитетно-ученаго (даже въ западной литературѣ) и именно въ области нравственнаго богословія нельзя не поблагодарить за этотъ такой документально-обстоятельный, несмотря на его краткость (въ книгѣ 74 страницы) трудъ. Помимо безотносительнаго своего научнаго достоинства, онъ важенъ именно своимъ отношеніемъ къ современнымъ явленіямъ духовной жизни и заключительнымъ напоминаніемъ о нашихъ собственныхъ духовныхъ сокровищахъ.

Переводъ на русскій языкъ и объясненіе текстовъ священнаго Писанія, находящихся въ „Пространномъ христіанскомъ катихизисѣ православныя наволическія восточныя Церкви“. Посobie къ изученію православнаго катихизиса. Составилъ свящ. *І. Жиловъ*, законоучитель мужской и женской гимназій. Москва 1902 г. Цѣна 15 коп.

Программами по Закону Божию среднихъ учебныхъ заведеній (гимназій, реальныхъ училищъ и т. д.) требуется, чтобы учащіеся при прохожденіи православнаго христіанскаго катихизиса, не ограничивались лишь заучиваніемъ наизусть славянскихъ изреченій слова Божія, но умѣли передавать ихъ въ русскомъ переводѣ съ уясненіемъ себѣ основной мысли, заключающейся въ священномъ текстѣ, и отношенія этого текста къ доказываемой катихизической истинѣ. Въ православномъ же христіанскомъ катихизисѣ синодальнаго изданія, который въ качествѣ учебника введенъ почти во всѣхъ средне-учебныхъ заведеніяхъ гражданскаго и военнаго вѣдомствъ и въ духовныхъ училищахъ, такого перевода славянскихъ текстовъ свящ. Писанія на русскій языкъ не дано.

Стремясь удовлетворить этимъ требованіямъ, предъявляемымъ правительственными программами, законоучители, занимаясь разработкой въ классѣ урока по катихизису, сами сообщаютъ обычно дѣтямъ русскій переводъ встрѣчающихся въ объясняемомъ урокѣ свящ. текстовъ, сопровождая его краткими истолковательными разъясненіями, при чемъ заставляютъ учащихся дома подыскивать по русской Библии тексты заданнаго урока и даже иногда выписывать ихъ оттуда въ особо заведенную для этого тетрадь. Но такого рода практикуемый приемъ представляетъ не мало затрудненій для дѣтей: далеко не у всѣхъ учащихся имѣются дома русскія Библии, стоящія для нихъ иногда не дешево; къ тому же русскій переводъ Библии въ нѣкоторыхъ ветхозавѣтныхъ книгахъ, какъ сдѣланный съ еврейскаго подлинника, а не съ греческаго перевода LXX, съ котораго переведена славянская Библия, расходится съ этой послѣдней и иногда не только въ словахъ, а и въ смыслѣ. Это обстоятельство можетъ вызывать недоумѣнія у воспитанника, особенно, если ему почему-либо не пришлось слышать классное объясненіе наставника относительно подобнаго мѣста. Да и вообще нужно сказать, что классныя объясненія приводимыхъ въ катихизисѣ библейскихъ мѣстъ, въ смыслѣ ли выведенія путемъ экзегетическаго анализа основной мысли, содержащейся въ извѣст-

номъ изреченіи богудухновеннаго писателя, или въ другихъ отношеніяхъ, иногда положительно необходимыя и при русскомъ переводѣ, безъ нарочитой и толковой записи ихъ, не всегда могутъ быть точно усвоены учащимися и легко забываются.

Въ устраненіе этихъ-то неудобствъ, тормозящихъ дѣло усилѣннаго усвоенія учащимися библейскихъ текстовъ катихизиса, и въ удовлетвореніе вышеизложенныхъ справедливыхъ требованій программы по Закону Божію и составлена о. Жиловымъ названная книжка, которая расположеніемъ своего содержанія вполне соотвѣтствуетъ пространному катихизису и даже такъ напоминаетъ его внѣшнимъ своимъ видомъ. Вся книжка раздѣлена на столько же частей и отдѣловъ, и съ такими же точно заглавіями, какъ и катихизисъ; содержаніе же ея составляютъ всѣ тексты свящ. Писанія, находящіеся въ катихизисѣ и въ порядкѣ катихизиса; приведенные въ русскомъ переводѣ тексты эти почти всѣ снабжены краткими истолковательными объясненіями. Тексты напечатаны крупнымъ и жирнымъ шрифтомъ, чѣмъ рѣзко выдѣлены изъ остальнаго содержанія. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ помимо слѣдующаго за текстомъ установленнаго анализа основной мысли его, даны перифрастическія объясненія отдѣльныхъ почему-либо непонятныхъ словъ или выраженій этого текста. Въ общемъ предлагаемыя въ книжкѣ объясненія, изложенныя кратко, ясно и доступно для дѣтскаго пониманія, и по содержанію своему представляютъ не общія мѣста, а дѣйствительно по существу и, по возможности, полно выясняютъ смыслъ свидѣтельствъ божественнаго Откровенія, въ примѣненіи ихъ къ доказываемымъ ими катихизическимъ истинамъ. Въ этомъ отношеніи книжка о. Жилова представляетъ собою существенно и практически полезное пособіе для воспитанниковъ при изученіи катихизиса, способствуя сознательному усвоенію ими библейскихъ текстовъ и чрезъ то содѣйствуя ясному и отчетливому представленію ими вѣроучительныхъ и нравоучительныхъ истинъ христіанской вѣры.

Конечно, въ ряду предложенныхъ авторомъ объясненій встрѣчаются объясненія не то, что не вѣрныя, а недостаточныя по нашему мнѣнію. Напр. въ переводѣ извѣстнаго пророчества Исаи оъ Еммануилѣ авторъ къ слову *нарекуть* въ качествѣ перифрастическаго объясненія его присоединяетъ въ скобкахъ слово: т.-е. народы; намъ же думается, что этимъ словомъ для дѣтей не устраняется естественное у нихъ недоумѣніе; ибо Спасителя народы Еммануиломъ не называютъ, — не именуютъ, но считаютъ, признаютъ Его таковымъ по природѣ; поэтому вмѣсто слова: *народы*, или вмѣстѣ

съ нимъ, можетъ-быть, цѣлесообразнѣе было бы поставить: *признають по природѣ*. Не достаточно также, думается намъ, выясняется авторомъ мысль псалмопѣвца въ пс. 138, 7—13 въ словахъ: *возьму на крылья зари* словомъ: *утренней, т.-е. на разсвѣтъ*. Суть дѣла здѣсь не въ томъ, что на разсвѣтѣ, а въ быстротѣ движенія перваго утренняго луча солнечнаго; псалмопѣвецъ, указавши на самыя крайнія предѣльныя точки пространства въ высотѣ и глубинѣ, обращаетъ взоръ на таковыя же точки въ широтѣ и говоритъ, что если я переселюсь хотя бы на край моря и при этомъ съ быстротою утренняго луча солнца, какъ бы моментально, не давая, такъ сказать, возможности Богу появиться тамъ раньше меня, и тамъ Онъ есть... Еще примѣръ. Въ 4-мъ членѣ предлагая переводъ и перифразъ извѣстнаго пророчества Іакова объ Іудѣ, о томъ, что изъ его рода будутъ происходить цари до времени пришествія Мессіи, авторъ не согласуетъ этого перевода съ славянскимъ текстомъ въ словахъ: *дондеже приидуть отложенная ему*, которыя въ русскомъ переводѣ читаются: *доколь не придетъ Примиритель*. Самъ же о. Жиловъ въ предисловіи къ своей книжкѣ говоритъ о тѣхъ недоумѣніяхъ, которыя вызываются въ дѣтяхъ фактами такой несогласованности славянскаго и русскаго переводовъ; поэтому, въ предупрежденіе такого недоумѣнія, можетъ-быть, не лишне было бы объяснить это въ нѣсколькихъ словахъ, иначе славянскій-то текстъ, который собственно и заучивается дѣтьми, безъ такого объясненія такъ и останется для нихъ неяснымъ. Но эти, а можетъ-быть, и нѣкоторые другіе подобныя имъ, примѣры недостаточности объясненій автора ничего не говорятъ противъ сдѣланнаго нами общаго замѣчанія о достоинствѣ книжки; примѣровъ этихъ очень мало, и они такъ несущественны, что изъ-за нихъ отрицательно относиться къ книжкѣ, существенно и практически полезной, по нашему мнѣнію, не для однихъ воспитанниковъ (не только въ IV и V классахъ при прохожденіи катихизиса, а и въ VII—при повторительномъ отчасти курсѣ его въ такъ называемомъ богословіи), а иногда и для самихъ оо. законоучителей (предлагаемымъ въ книжкѣ истолковательнымъ матеріаломъ) едва ли справедливо. Цѣна книжки въ 60 страницъ 15 коп.

Старый законоучитель.



Оглавление I тома.

Отдѣль I.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
I. Время и вѣчность. <i>Прот. I. Сергіева</i>	1— 5
I. Философія евангельской исторіи. <i>М. М. Тарьева</i>	9— 27
II. То же	183—194
III. То же	349—366
IV. То же	543—553
I. Честь — современные понятія о ней и оцѣнка ихъ съ христіанской точки зрѣнія. <i>В. А. Крылова</i>	27— 53
II. То же	194—206
III. То же	367—394
IV. То же	554—566
V. То же	743—752
I. Библейская гигиѣна и макробиотика. Доктора медиц. <i>В. К. Недзвѣцкаго</i>	54— 71
II. То же	206—222
III. То же	566—581
V. То же	752—773
II. Срѣщеніе Господа вѣрующими. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	179—182
II. Къ вопросу о значеніи богословія, какъ науки. <i>Ив. П. Николіина</i>	222—233
III. Паденіе нашихъ прародителей и его слѣдствія. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	345—348
III. О сущности и происхожденіи религіи: <i>Ив. П. Николіина</i>	394—406
III. Христіанское подвижничество. <i>У. С. С. Б.</i>	407—422
IV. Радость Благовѣщенія. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	513—516
IV. О правѣ церковнаго отлученія или анаематствованія. <i>В. Б.</i>	517—542
V. Безконечно великая жертва за безмѣрные грѣхи человечества и безмѣрно великая неблагодарность людей за безмѣрную милость Богочеловѣка. <i>Прот. I. И. Сергіева</i>	689—692
V. Старокатолицизмъ и православіе. <i>Прот. А. П. Мальцева</i>	683—708
V. Христіанство и патріотизмъ (по поводу ученія Л. Н. Толстого). <i>Свящ. I. I. Добросердова</i>	709—741
V. Атеистическія теоріи происхожденія религіи. <i>Ив. П. Николіина</i>	773—782

Отдѣль II.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
I. Завѣты высокопреосвященнаго Амвросія, архіепископа Харьковскаго, современному обществу. <i>Свящ. А. А. Полозова</i>	71—80
II. То же	239—252
I. Еще пятнадцать лѣтъ служенія Церкви борьбой съ расколомъ. Профессора <i>Н. И. Субботина</i>	81—115
II. То же	253—262
III. То же	423—453
IV. То же	581—608
V. То же	783—806
I. Великая Церковь и святая гора. (Мысли и впечатлѣнія путешественниковъ-иновѣрцевъ.) Заслуженнаго профессора Московскаго университета <i>А. П. Лебедева</i>	116—137
II. Основные начала и развитіе русской культуры. <i>Геромонаха Тарасія</i>	263—303
III. То же	454—467
II. Изъ воспоминаній о поѣздкѣ въ Ченстоховъ. <i>І. В. Ч.</i>	304—312
II. Сельская школа и преподаваніе въ ней по воззрѣніямъ Сергѣя Александровича Рачинскаго. <i>Н. Е. Румянцева</i>	313—328
III. Памяти Гоголя	467—472
III. Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологическій генезисъ. <i>А. И. Соломисіо</i>	473—496
IV. То же	609—629
IV. Н. В. Гоголь и В. А. Жуковский по вопросу о страданіяхъ. <i>Геромонаха Михаила</i>	630—655
IV. Русская духовная миссія на Дальнемъ Востокѣ. <i>Н. Е. Румянцева</i>	656—668
V. Историческія основы и развитіе русской культуры (по поводу 2-го тома „Очерковъ исторіи русской культуры“ г. Милюкова). <i>Геромонаха Тарасія</i>	807—818
V. Изъ итоговъ церковной жизни въ царствованіе императора Александра III. <i>Σ.</i>	819—838

БИБЛІОГРАФІЯ.

I. Курсъ богословія (апологетическаго) проф. П. Я. Свѣтлова. <i>Д. А. Добросмыслова</i>	138—167
I. Школа Ричліанскаго богословія Керенскаго. <i>В.</i>	167—172
I. Ручная книга христіанина. <i>Епископа Густина</i>	172—174
I. Обзоръ духовной музыкальной литературы. Свящ. Лисицынъ. <i>А. Р.</i>	174—177
II. Протоіерей Буткевичъ, Религія, ея сущность и происхожденіе. <i>Н. Р—цева</i>	329—333
III. Непогрѣшимый. Борьба двухъ львовъ или Таксиліада. <i>А. Вознесенскаго</i>	333—337

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
II. М. А. Мирошнѣвъ, О положеніи русскихъ инородцевъ. <i>Свящ.</i> <i>А. Иванова</i>	337—343
II. П. Евровинъ. Воскресныя литургійныя евангелія всего года <i>С. А. II.</i>	343—344
III. Протоерей А. Ковальницкій. Исусъ Христосъ — Богъ <i>В.</i>	497—503
III. Его же. Голосъ науки о бытіи Божіемъ?	503—505
III. Его же. Вѣрить мнѣ въ Бога или не вѣрить	505—506
III. Миней-Четы на русскомъ языкѣ. <i>II—а.</i>	506—511
IV. Протоерей I. И. Сергіевъ. Христіанская философія.* *	669—674
IV. А. Рождественскій. Всѣ ли три степени церковной іерархіи признаются въ англиканствѣ богоустановленными? <i>Свящ.</i> <i>Н. Г. Попова</i>	674—678
IV. Нѣмецкая богословско-апологетическая литература по вопросу „о сущности христіанства“ А. Гарнака. <i>Свящ. I. Артин-</i> <i>скаго</i>	678—686
V. П. С. фонъ Тядебель. Какъ я нашелъ истинную Церковь. <i>С.</i>	839—847
V. Проф. Ал. Введенскій. Религіозное сознание язычества. (Опытъ философской исторіи естественныхъ религій.) <i>И. Н.</i>	847—850
V. Проф. Глаголевъ. Религіи Китая. <i>I. И.</i>	850—851
V. Нравственное ученіе святого отца нашего Исаака Сирина. <i>А. П.</i>	852—854
I. Новыя книги	178—179
III. „ „	512
IV. „ „	686
V. „ „	854—856

Оглавленіе II тома.

Отдѣлъ I.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
VI. Архипастырское поученіе дѣтямъ о святой Библии. — <i>Высоко-</i> <i>преосвященнѣйшаго Владимира, митрополита Московскаго.</i>	3— 8
VI. Философія евангельской исторіи. (Продолженіе.) <i>М. М. Гарчева.</i>	9— 21
VII. То же	189—202
VIII. То же	353—369
IX. То же	492— 508
X. То же	653—674
VI. Честь — современныя понятія о ней и отъика ихъ съ хри- стіанской точки зрѣнія. (Продолженіе.) <i>В. А. Крылова</i>	21— 33
VII. То же	202—216
VI. Личное спасеніе и общественное благо. <i>С. И. Артоболевскаго</i>	34— 66
VI. Деистическія теоріи происхожденія религіи. <i>Ив. П. Николина</i>	67— 77
VI. Къ вопросу о грѣхопадѣніи первыхъ людей. <i>Пырасовъ</i>	78— 82
VII. Пантеистическія теоріи происхожденія религіи. <i>Ив. П. Ни-</i> <i>колина</i>	217—225

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
VII. Распространеніе вѣры въ обществѣ, какъ высшее призваніе женщины-христіянки. <i>Свящ. С. В. Страхова</i>	226—235
VIII. Противъ отрицающихъ почитаніе святыхъ. <i>Слово Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, митрополита Московскаго.</i>	345—352
VIII. Христіанское ученіе о Богѣ лично и трединомъ, сравнительно съ воззрѣніями на Божество, какъ на Существо безличное и отвлеченное. <i>Свящ. І. А. Орфанитскаго</i>	370—394
IX. То же	509—545
VIII. Къ вопросу о новой программѣ по нравственному богословію. <i>Свящ. І. І. Филевскаго</i>	395—400
IX. Значеніе праздника Покрова Пресвятыя Богородицы. <i>Прот. І. И. Сергіева</i>	389—391
IX. Изобразительная искусства и святые отцы Церкви IV вѣка. <i>Ив. С. Бачалдина</i>	526—545
X. То же
IX. Въ чемъ основная ложь Ренаповской жизни Иисуса	546—585
IX. Тевстическій взглядъ на религію. <i>Ив. П. Николаина</i>	586—590
X. Слово <i>Прот. І. И. Сергіева</i>	649—652
X. Значеніе преданія. <i>Свящ. І. І. Филевскаго</i>	697—708
X. Открытое письмо за Атлантическій океанъ. <i>Н. И. Троицкаго</i>	709—719
X. Библия и наука. <i>Свящ. І. Филевскаго</i>	720—723

Отдѣлъ II.

VI. Религіозно-философскія воззрѣнія гр. Л. Н. Толстого и ихъ психологическій генезисъ. <i>А. И. Соловико</i>	83—116
IX. То же	591—619
X. То же	858—792
VI. Исторія и развитіе русской культуры. <i>О. іеромонаха Тарасія</i>	117—129
VI. Къ вопросу о религіозномъ воспитаніи въ возрастѣ перваго дѣтства. <i>Н. Е. Румянцева</i>	130—151
VI. Проф. богословія, протопресвитеръ Н. А. Сергіевскій (по поводу десятидлѣтія со дня его кончины). <i>Графа Л. А. Камаровскаго</i>	152—158
VII. Христось въ русской поэзіи. <i>И. Алешинцева</i>	236—253
VII. О современныхъ стремленіяхъ къ улучшенію человѣческой жизни. <i>Свящ. Гр. М. Ключарева</i>	254—269
VII. Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней школы. <i>Прот. І. И. Соловьева</i>	270—324
VIII. Пятьдесятъ лѣтъ служенія Церкви борьбою съ расколомъ (по поводу пятидесятидлѣтія учено-богословской и церковно-общественной дѣятельности Н. И. Субботина) <i>Прот. І. И. Соловьева</i>	400—412
VIII. У преподобнаго Тихона Калужскаго. (Изъ путевыхъ замѣтокъ паломника.) <i>П. С.</i>	412—429
VIII. Исторія церковнаго пѣнія, какъ наука	430—449
IX. По поводу 150-лѣтія Елизаветинской Библии. <i>П. І. С.</i>	619—630

<i>Им.</i>	<i>Стран.</i>
X. Русская православная миссія на Дальнемъ Востокѣ. <i>Н. Е. Румянцева</i>	724—739
X. Археологическій сѣздъ въ Харьковѣ.	740—757

БИБЛИОГРАФІЯ.

VI. А. Папковъ. Церковно-общественные вопросы въ эпоху Царя-Освободителя. <i>В. Хроновича</i>	158—168
VI. Почитаніе креста язычниками, жившими до Рождества Христова. <i>Σ.</i>	168—173
VI. Исторія израильскаго народа. <i>Σ.</i>	173—178
VI. День очищенія въ ветхомъ завѣтѣ. <i>Н. И. Виноградова</i>	178—182
VII. Шилтовъ. Мысли о Богочеловѣкѣ	325—329
VII. Психологія религій. <i>В.</i>	329—335
VII. Библейская наука	335—338
VII. Призваніе женщины въ школахъ и обществѣ. <i>Свящ. С. В. Стрехова</i>	338—342
VIII. Замѣчанія на „Короткій отвѣтъ“ профессора П. Я. Свѣтлова (по поводу его брошюры: „Еще образчикъ ложной ревности о вѣрѣ“). <i>Д. А. Добросмыслова</i>	449—464
VIII. Сущность христіанства. <i>Свящ. Г. Артинскаго</i>	464—467
VIII. П. Соколовъ. О вѣрѣ. *	467—471
VIII. Идея завѣта Бога съ израильскимъ народомъ въ ветхомъ завѣтѣ. <i>Свящ. Г. Артинскаго</i>	471—477
VIII. Въ странѣ священныхъ воспоминаній. *	477—481
VIII. О святыхъ таинствахъ церковныхъ. <i>И. Б.</i>	481—484
IX. Ученіе православной Церкви о священномъ Преданіи. <i>Г. Г.</i>	631—634
IX. Проф. А. А. Бронзовъ. Нравственное богословіе въ Россіи въ теченіе XIX столѣтія. <i>Свящ. А. П.</i>	634—635
IX. Проповѣдническіе труды прот. П. С. Шумова. <i>А. П. С.</i>	636—640
X. Благовѣстіе христіанской свободы въ посланіи св. апостола Павла къ Галатамъ. <i>Свящ. Артинскаго</i>	793—800
X. Новый и традиціонный духовные ораторы: оо. Гр. Петровъ и И. И. Сергіевъ (Кронштадтскій)	800—806
X. Мораль стараго и новаго іезуитизма. <i>Свящ. А. П.</i>	807—808
X. Русскій переводъ текстовъ свящ. Писанія, приведенныхъ въ простр. катихизисѣ. <i>Стараго законоучителя</i>	809—811
VI. Новая книга.	183—186
VII. „ „	333—334
VIII. „ „	464
IX. „ „	641

