

Годъ IX.—Книга 6—8.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ.



1907.



МОСКВА.

Типографія Штаба Московскаго Военнаго Округа.
Остоженка, Всеволодскій пер., д. военнаго вѣдомства.

1907.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

въ 1907 году.

Основанный нами восемь лѣтъ тому назадъ, духовный, богословско-апологетическій журналъ „Вѣра и Церковь“ имѣетъ свою задачу: раскрытіе и отстаиваніе непререкаемой истинности Христовой вѣры, „непововодно“ хранимой Духомъ Святымъ въ Православной Церкви, въ противодѣйствіе рационализму и невѣрію. Охватившее же наше отечество такъ называемое „звободительное“ движеніе, которое подъ именемъ „духовнаго обновленія“ проникло и въ церковь, коснулось и самой вѣры, обяыываетъ, думается намъ, православнаго апологета неуклонно держаться тогоже строго охранительнаго направленія и въ положительномъ раскрытіи хранимаго въ нашей Церкви православія. Поэтому, выходи изъ той мысли, что не вѣрными создается внутреннее и не изъ общаго слагается частное, и не закрывавая глаза на практическіе недочеты современной богословской мысли и церковной жизни, мы признаемъ болѣе цѣлесообразнымъ и нужнымъ не „новыя пути“ для этой мысли и жизни отыскивать и пролагать, а отмѣчать и выявлять духоносную истину и животворящую силу въ старыхъ, отцами завѣщанныхъ, устояхъ. Въ истекшемъ году эта основная идея журнала съ особенною ясностію проводилась въ статьяхъ о церковномъ богослуженіи, о значеніи и положеніи въ церкви епископата, о приходской жизни, о современныхъ политическо-общественныхъ броженіяхъ, о духовно-учебныхъ заведеніяхъ и постановкѣ религіозно-нравственнаго образованія въ свѣтской школѣ; ею же одушевлялись мы и въ предлагаемомъ нами новомъ русскомъ переводѣ „Постанія патріарховъ восточно-кафолическія церкви и православной вѣрѣ“.

Немного единомышленниковъ оказалось у насъ между собратіями и не богатъ былъ журналъ подписчиками въ прошедшемъ году. Но вотъ что писалъ намъ по этому поводу одинъ святитель Божій: „Вопросъ о будущей судьбѣ вашего журнала, по существу и значенію своему, имѣетъ великую важность; потому то встрѣчающіеся затрудненія въ данномъ случаѣ такъ и обострились; но по той же причинѣ и не слѣдуетъ допускать прекращенія изданія“. „Не къ малодушному бездѣйствію, а къ усиленію пастырской ревности зоветь насъ освободительный духъ времени“, по тому же поводу писалъ досточтимый о. протоіерей Іоаннъ Ильичъ Сергіевъ (Кропшадтскій). Ободряемые такими учительными словами людей Божіихъ, мы и открываемъ подписку на журналъ на 1907-й годъ въ его прежнемъ духѣ и направленіи.

Для незнакомыхъ съ журналомъ нужно сказать, что по содержанію своему онъ дѣлится на три отдѣла: въ первомъ — научно-богословскомъ отдѣлѣ журнала помѣщаются статьи, служащія къ разъясненію тѣхъ богословскихъ (въ широкомъ смыслѣ слова) вопросовъ, которые въ современной жизни и печати понимаются несогласно съ ученіемъ православной церкви, второй отдѣлъ — церковно-общественный, посвящается обзорному и обсужденію съ точки зрѣнія православной церковности выдающихся явленій духовной жизни современнаго общества, а предметомъ третьяго — библиографическаго, служатъ книги и журнальныя статьи, преимущественно богословско-апологетическаго и учебнаго содержанія. Въ этому долгомъ считаемъ присовокупить, что въ наступающемъ году въ журналѣ будутъ помѣщаться под-

Годъ IX.—Книга 6—8.

ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЪ.



1907.



МОСКВА.

Типографія Штаба Московскаго Военнаго Округа.
Остоженка, Всеволодскій пер., д. военнаго вѣдомства.

1907.

**УРОКЪ РУССКИМЪ ЛЮДЯМЪ НАШЕГО ВРЕМЕНИ ИЗЪ ЖИЗНИ СВ.
БЛАГОВѢРНАГО КНЯЗЯ АЛЕКСАНДРА НЕВСКАГО ¹⁾.**

Возвеселися днесь Россійскій народъ, ликовствуйте начальства и власти: се бо плоть отъ плоти, и власть отъ власти вашей, Благовѣрный Князь Александръ Невскій ликуеть со ангелы на небеси, и всѣхъ своихъ сродниковъ и властей, и подъ властію сущихъ, на духовное созываетъ торжество, и о всѣхъ молится ко Господу. (На литіи стихира на слава...).

По какому случаю перенесены мощи Св. Благовѣрнаго Князя Александра Невскаго изъ города Владиміра въ Петербургъ?

По заключеніи Государемъ Петромъ Великимъ многожелательнаго мира съ Швеціей въ 1721 году, Ему угодно было, по устроеніи новой своей столицы Петербурга, для святаго и великаго украшенія и большаго прославленія подвиговъ Святаго Князя, перенести изъ города Владиміра нетлѣнные и чудотворныя его мощи, что и исполнено было съ подобающею честью. Самъ Государь со всѣмъ своимъ домою, чинами двора и всего синклита, съ освященнымъ соборомъ вышли на встрѣчу прибывшимъ водою Св. мощамъ, принесли и положили ихъ въ святой обители живоначальной Троицы—Александро-Невской, и соборно узаконили праздновать это событіе ежегодно 30 августа, на вѣчное время. Память-же его преставленія празднуется 23 ноября.

¹⁾ Слово на день перенесенія св. мощей Благовѣрнаго Великаго Князя Александра Невскаго, бывшаго въ 1724 году, при Императорѣ Петрѣ I, изъ Владиміра въ Петербургъ.

А вотъ и краткое сказаніе о родѣ и житіи его. Благо-вѣрный и христоролюбивый Князь Александръ былъ сынъ Великаго Князя Россійскаго Ярослава, праправнукъ великаго князя Всеволода, сына Равноапостольнаго Князя Владиміра, просвѣтившаго землю Русскую Св. крещеніемъ. Когда отецъ его Ярославъ управлялъ Владимірскою обла-стію, а Св. Александръ жилъ и правилъ въ Новгородѣ, пришли Балтійскимъ моремъ къ устью Невы на корабляхъ съ большимъ войскомъ порубежные сосѣди наши шведы съ своимъ королемъ, съ намѣреніемъ плѣнить нашу Ижор-скую страну, Ладогу, великій Новгородъ и всю тогдашнюю Россію. Остановившись своими кораблями въ устьѣ Невы, король, гордясь своею силой ратною, послалъ своихъ по-словъ въ Новгородъ къ князю Александру съ слѣдующими словами: «если хочешь, покорись мнѣ, — если-же нѣтъ, то знай, что я уже въ предѣлахъ земли твоей и скоро плѣню ее».

Великій Князь, не имѣя въ готовности собраннаго войска и возможности скоро извѣстить отца своего Ярослава объ опасности своей, — самъ одинъ, возложивъ все упованіе на Бога, съ молитвою ко Пресвятой Богородицѣ и съ при-зываніемъ въ помощь сродниковъ своихъ, страстотерпцевъ Бориса и Глѣба, не собравшись съ военной силой, — вы-шелъ съ малою дружиной военной противъ многочислен-наго войска шведовъ. Пришедши къ рѣкѣ Невѣ, онъ опол-чился невдалекѣ отъ непріятеля.

При великомъ Князѣ тогда былъ одинъ благочестивый воевода ижорскій Филиппъ, коему поручена была ночная стража и, вмѣстѣ съ тѣмъ, приказано тайно узнать число и силу непріятеля. Увидѣвъ многочисленное непріятель-ское войско и бывъ въ недоумѣніи и страхѣ, Филиппъ воз-вратился къ Св. Александру, чтобы сказать ему, что онъ видѣлъ. Когда онъ шелъ по берегу залива при восходѣ солн-ца, увидѣлъ у берега судно и среди его стоящихъ благо-лѣпныхъ мужей въ червленыхъ одеждахъ, положившихъ руки свои на плечи другъ другу; а гребцы сидѣли, покры-тые какъ-бы туманомъ. Одинъ изъ таинственныхъ мужей говорилъ: братъ Глѣбъ! пойдѣмъ поскорѣ помочь сроднику нашему — противъ враговъ; а другой отвѣчалъ: хорошо, братъ Борисъ! Услышавъ это, Филиппъ, въ страхѣ отъ ви-

дѣннаго и слышаннаго, тотчасъ поспѣшили сказать все благовѣрному Князю, что видѣли и слышали; а Князь, выслушавъ это, прославилъ Бога и Пречистую Богоматерь со св. мучениками Борисомъ и Глѣбомъ.

И когда Александрова дружина вступила въ сраженіе съ непріятелями, тогда было избито ихъ великое множество, а Св. Александръ самъ ранилъ въ лицо короля шведскаго, и всѣ пораженные шведы въ маломъ числѣ обратились въ постыдное бѣгство. Такимъ образомъ Благовѣрный Князь, Божіею помощію и Богоматери и св. мучениковъ Бориса и Глѣба, одержалъ славную побѣду и освободилъ отъ враговъ Ижорскую страну и Великій Новгородъ, — и отъ этой побѣды прозванъ Невскимъ. О прочихъ побѣдахъ его теперь не будемъ говорить, чтобы не продлить слова.

Слава Богу, даровавшему Россіи такого чуднаго въ вѣрѣ, мужествѣ, мудрости и благочестіи Князя, воителя и побѣдителя неустрашимаго!

Отчего мы не могли нынѣ побѣдить враговъ, язычниковъ японцевъ, при нашемъ храбрѣмъ воинствѣ? Скажемъ, не обвиняясь: отъ невѣрія въ Бога, упадка нравственности и отъ безсмысленнаго толстовскаго ученія — не противься злу, слѣдуя которому, Портъ-Артуръ сдался на постыдную капитуляцію, и военныя суда отдались со всѣмъ своимъ инвентаремъ. Какой славный учитель для всего Русскаго воинства и для всѣхъ властей Св. Благовѣрный Великій Князь Александръ Невскій! Но кто изъ интеллигенціи читаетъ нынѣ о подвигахъ его, и кто вѣритъ сказаннымъ чудесамъ? Вотъ отъ этого-то невѣрія и отъ своего гордаго, кичливаго разума и надменія своею военною силою — мы и терпимъ всякія пораженія и стали посмѣшищемъ для всего міра?

Страшный урокъ данъ Богомъ русской интеллигенціи, невѣрующей въ Бога и себя боготворящей.

Научись-же Россія вѣровать въ правящаго судьбами міра Бога Вседержителя, и учись у твоихъ святыхъ предковъ вѣрѣ, мудрости и мужеству! Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ Кронштадтскій.

СОБЫТІЕ ПРЕОБРАЖЕНІЯ ГОСПОДНЯ, МЕЖДУ МНОГИМЪ ДРУГИМЪ, ЗАКЛЮЧАЕТЪ ВЪ СЕБѢ НѢКОТОРОЕ ОТКРОВЕНІЕ ДЛЯ НАСЪ О ЦЕРКВИ НЕБЕСНОЙ—ПРОСЛАВЛЕННОЙ ¹⁾.

Повторимъ себѣ, братіе и сестры во имя Христова, (слышанное нами на утрени) повѣствованіе св. евангелиста Луки, какъ болѣе полное, о славномъ Преображеніи Господа нашего Иисуса Христа: „взявъ съ Собою Петра, Іоанна и Іакова, взошелъ Онъ (І. Христось) на гору помолиться. И когда молился, видъ лица Его измѣнился, и одежда Его сдѣлалась бѣлою, блистающею. И вотъ два мужа бесѣдовали съ Нимъ, которые были Моисей и Ілія. Явившись въ славѣ, они говорили объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ Іерусалимѣ (т. е. о крестной смерти Его). Петръ же и бывшіе съ Нимъ отягчены были сномъ; но, пробудившись, увидѣли славу Его и двухъ мужей, стоявшихъ съ Нимъ. И когда они отходили отъ Него, сказалъ Петръ Иисусу: Наставникъ! Хорошо намъ здѣсь быть; сдѣлаемъ три кущи (палатки), одну Тебѣ, одну Моисею и одну Или, самъ не зная, что говорилъ. Когда же онъ говорилъ это, явилось (свѣтлое—Мѣ ХVІІ, 5) облако, и осѣнило ихъ; и уstraшились, когда вошли въ облако» (Лк. 1 X, 29—34).

Въ этомъ повѣствованіи евангельскомъ, между многимъ другимъ, намъ дано нѣсколько, какъ бы сквозь край приподнятой завѣсы, прозрѣвать состояніе святыхъ въ славѣ небесной. О Моисей и Іліи прямо сказано, что они «явились въ славѣ»; объ Иисусѣ же Христѣ здѣсь говорится, что три ученика «увидѣли славу Его». Такимъ образомъ событіе Преображенія Господня, взятое все въ совокупно-

¹⁾ Слово произнесенное въ придворномъ Спасоборскомъ соборѣ 6 августа 1907 г.

сти, можетъ считаться откровеніемъ о Церкви небесной, прославленной, «торжествующей», выражаясь богословски; въ немъ мы видимъ одновременно и Главу Церкви и членовъ ея. Пр. Ілія предстаетъ передъ нами, какъ вѣрующій, котораго и душа и тѣло уже находятся въ состояніи славы небесной, потому что, Ілія, подобно Еноху, «переселенъ былъ въ страну вѣчности такъ, что не видѣлъ смерти», а пр. Моисей являетъ намъ состояніе вѣрующаго, духъ котораго пребываетъ въ царствѣ славы, а тѣло еще лежитъ въ могилѣ. Въ виду раскрываемыхъ этимъ событіемъ тайнъ міра горняго, эти два обитателя его являются передъ нами какъ знающіе другъ друга и могущіе бесѣдовать другъ съ другомъ, хотя они жили на землѣ неодновременно. Ибо законодатель Моисей «приложился къ народу своему» (т. е. умеръ) за сотни лѣтъ ранѣе, чѣмъ родился Ілія, этотъ великій ревнитель закона, и, однакожь, когда они встрѣтились въ небесной славѣ, то могли тотчасъ же узнать другъ друга и бесѣдовать другъ съ другомъ.

Но здѣсь есть еще нѣчто большее: мы видимъ, что тремъ апостоламъ новозавѣтной Церкви дано было узнать великихъ праведниковъ Церкви ветхозавѣтной, ихъ посѣтившихъ. Отсюда мы можемъ быть убѣждены, что если названнымъ ученикамъ Господа было дозволено имѣть общеніе съ Моисеемъ и Іліею еще въ настоящей жизни, то ихъ общеніе съ ними, конечно, не только не умалилось, но стало много больше или ближе съ тѣхъ поръ, какъ они сами перешли въ одинъ съ ними горній міръ.

Далѣе событіе Преображенія Господня удостовѣряетъ насъ равно въ томъ, что души праведниковъ, достигшихъ совершенства, отнюдь не остаются въ безсознательномъ, снаподобномъ состояніи — до времени общаго воскресенія, напротивъ, и теперь, въ ихъ безтѣлесномъ состояніи, вполне дѣятельны и способны не только бесѣдовать между собою, но даже являться въ видимомъ образѣ. Ибо Моисей, тѣло котораго еще почиваетъ «на долинѣ въ землѣ Моавитской, противъ Веофегора» (Второзак. XXXIV, 6), не только говорилъ съ Іліею и Самимъ Господомъ, но и «стоялъ», и былъ видимъ ученикамъ Христовымъ, какъ одинъ изъ двухъ мужей.

Наконецъ евангельское повѣствованіе о Преображеніи Господнемъ доказываетъ также, что святымъ, находящимся въ небесной славѣ, вѣдомо состояніе Церкви земной, еще «воинствующей» съ врагами нашего спасенія, и что они принимаютъ живое и близкое участіе въ жизни ея. Здѣсь сказано, что когда вышеназванные представители «закона и пророковъ» явились въ славѣ и бесѣдовали съ Иисусомъ Христомъ, то они говорили именно объ исходѣ Его, который Ему надлежало совершить въ «Іерусалимѣ» (т. е. о крестной смерти Богочеловѣка),—изъ чего становится ясно, что то страшное событіе, которое должно было вскорѣ совершиться на Голгоѣѣ, было неизбежно обитателямъ горняго міра, и что оно было событіемъ, ожиданіе котораго поглощало все вниманіе небожителей.

Такъ — вообще — безсмертіе или вѣчное существованіе челоѣка за гробомъ нужно представлять не иначе, какъ съ увѣренностью, что сознаніе и память наши будутъ продолжать свою дѣятельность и тамъ. Если бы этого не было, то мы не могли бы вполне знать ни того, чѣмъ мы были нѣкогда — въ естественно-грѣховномъ стостояніи, ни того, чѣмъ мы стали чрезъ всеосвящающую благодать Христову. Продолженіе дѣятельности сознанія и памяти нашихъ необходимо какъ для того, чтобы мы восчувствовали все, чѣмъ обязаны Своему Божественному Искупителю, такъ и для того, чтобы мы могли достойно благодарить и прославлять Его. Значить, искупленіе должно быть предметомъ нашего воспоминанія или, вѣрнѣе сказать, непрестаннаго памятованія, чтобы оно могло стать предметомъ нашей радости и Богохваленія.

Продолженіе дѣятельности сознанія и памяти нашихъ требуется и для того, чтобы сохранилось самое тождество нашей личности, потому что сознательная память составляетъ существенную часть духовно-нравственной природы нашей, и безъ нея мы не были бы болѣе тѣмъ, что мы есть, а явились бы какимъ-то новымъ родомъ существъ. Но Господь Иисусъ Христосъ приходилъ на землю не разрушить челоѣка; а искупить его, уврачевать и возродить, очистить и освятить. Поэтому въ будущемъ мірѣ не будетъ существеннаго измѣненія въ нашей природѣ какъ

умственной, такъ и нравственной; стремленія и чувства нашего безсмертнаго духа не только не будутъ разрушены, напротивъ—раскроются и разовьются въ вѣчности гораздо болѣе, чѣмъ когда либо на землѣ.

Вотъ почему мы и видимъ, что все свящ. Писаніе свидѣтельствуемъ о томъ, что дѣятельность сознанія и памяти нашихъ будетъ продолжаться черезъ вѣчность, — напр., во всѣхъ сказаніяхъ о послѣднемъ — страшномъ судѣ, и во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ, которыя говорятъ о будущей отвѣтственности нашей передъ Богомъ. Такъ ап. Павелъ говоритъ: «каждый изъ насъ дастъ за себя отчетъ Богу» (Римл. XIV, 12). Но если бы сознаніе и память наши разрушались смертію, тогда мы, представъ престолу Небеснаго Судіи, не сознавали и не помнили бы ничего и не могли бы, слѣдовательно, дать отчетъ въ чемъ либо. А равно для того, чтобы каждый человѣкъ могъ быть убѣжденъ въ праведномъ воздаяніи, получаемомъ соотвѣтственно тому, что онъ дѣлалъ живя въ тѣлѣ, необходимо, чтобы онъ сознавалъ и помнилъ дѣла, какія имъ совершены были съ тѣломъ, въ земной жизни, — помнилъ, дѣлалъ ли онъ «доброе или худое» (2 Кор. V, 10).

Мало того, мы будемъ знать и помнить не только собственные дѣла, но даже дѣла и другихъ людей, съ которыми такъ или иначе общались на землѣ. Тотъ же ап. Павелъ, увѣщевая христіанъ изъ евреевъ, говоритъ: «повинуйтесь наставникамъ вашимъ и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душахъ вашихъ, какъ обязанные дать о васъ отчетъ (Христу Богу); чтобы они дѣлали это съ радостью, а не воздыхая, потому что это для васъ непонятно» (Евр. XIII, 17). Въ этихъ словахъ твердо выражено вѣрованіе, что пастыри Церкви, на которыхъ здѣсь указывается, давая отчетъ о тѣхъ, кого они пасли и наставляли на землѣ, будутъ хорошо ихъ помнить и узнаютъ ихъ на небѣ; такъ какъ, иначе, если бы исчезли сознаніе и память о преждебывшемъ, то нельзя было бы дать никакого отчета, и тѣ чувства радости и скорби, о которыхъ здѣсь говорится, и не могли бы имѣть мѣста.

Такъ и каждый изъ насъ, въ частности, долженъ принимать за несомнѣнное, что, сохранивъ сознательную память и въ загробномъ мірѣ, онъ узнаетъ своихъ близкихъ

— родныхъ и друзей (по духу), проникнется еще болѣе высокою и чистою — духовною любовію къ нимъ о Господѣ Христѣ и соединится съ ними, какъ и со всѣми святыми: небожителями, уже на вѣки («плоть же и кровь Царствія Божія не наследуютъ») (1 Кор. XV, 50), т. е. плотскія наши узы съ ними, какъ обусловливаемыя земными и чувственными отношеніями, тогда совершенно прекратятся).

Съ такимъ христіански-церковнымъ убѣжденіемъ вѣрующему и любящему своего Спасителя не только не страшно, а даже утѣшительно встрѣтить смерть; только помогъ бы намъ Господь исправиться прежде смерти отъ своихъ грѣховъ истиннымъ покаяніемъ и сподобилъ бы насъ дать «добрый отвѣтъ на страшномъ судищѣ Его».

Протоіерей Николаѣ Благоразумовъ.

ТЕНДЕНЦІЯ ПРОТИВЪ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПРАВДЫ?

(По поводу лекціи проф. Вишера «съ Востока СВѢТЬ») ¹⁾.

«Верховный богъ, богъ сшараго вѣка, богъ-отецъ — очень далекъ отъ людей и къ нему нельзя обращаться непосредственно. Но люди могутъ просить черезъ его сына, и онъ исходатайствуетъ имъ помощь и избавленіе: молодой богъ — вообще цѣлитель во всякъ болѣзняхъ и страданіяхъ. Его рожденіе происходитъ въ чудесной обстановкѣ. Его мать — небесная царица или небесная дѣва — бѣжитъ отъ преслѣдованій страшнаго адскаго дракона, сатанинской силы. У колыбели будущаго спасителя міра происходитъ жеетокая битва двухъ воинствъ, ангельскаго и дьявольскаго; въ послѣдствіи изъ этого получился мотивъ избіенія вивлеемскихъ младенцевъ. Великое сраженіе повторится потомъ въ концѣ временъ, когда сынъ Божій въ блестящей одеждѣ, при звукѣ трубъ появится въ облакахъ. Онъ сойдетъ въ адъ, пробудетъ тамъ три дня — срокъ сокрытія мѣсяца въ новолуніе, — но его не одолѣютъ силы подземныя, и онъ возьметъ ключи отъ вратъ адовыхъ, чтобы навѣки запереть ихъ. Въ своей славѣ спаситель міра обручится съ невѣстой своей, небо соединится съ землей. Это — позднѣйшій мотивъ второго пришествія и мистическаго брака небеснаго царя съ церковью».

При разборѣ этого мѣста сначала приведемъ на память матеріалъ, доставляемый намъ памятниками, затѣмъ постараемся разсмотрѣть, соответствуетъ ли ему радъ картинъ, нарисованныхъ почтенныхъ ученымъ.

¹⁾ Продолженіе.

Къ числу наиболѣе видныхъ фигуръ вавилонскаго пантеона слѣдуетъ отнести боговъ Эа и Мардука. Эа—Владыка водной бездны—Океана (изображается иногда съ рыбьимъ туловищемъ «божественная рыба») обладатель высшей мудрости и тайныхъ магическихъ знаній, мудрѣйшій изъ боговъ. «Эа—волшебникъ, величественный среди боговъ» (IV R, 5 а, ст. 58), «величественный магъ, вышній владыка» (IV R, 5 в, ст. 49), «властитель надъ родомъ человѣческимъ, чья рука создала человѣка» (заклин. серія «Шурпу», IV, 69), «великій владыка» (IV R. 17 а, 41), «Эа, владыка опредѣляющій судьбы» (IV R, 21 а, колонка II, ст. 2). «Эа, царь океана, произведшій вселенную, владыка міра» (IV R, 56 в, ст. 2). «Эа—царь океана» (Haupt, Akkadische und sumerische Keilschrifttexte n^o 12, ст. 34)—такимъ рисуютъ его намъ тексты изъ бібліотеки Ассур-бани-пала, открытой въ Куюнджикѣ, а также памятники, найденные въ Эриду, главномъ центрѣ его почитанія. Кто хочетъ прибѣгнуть къ магическимъ средствамъ для достиженія различныхъ благъ, а особенно для избавленія отъ золь и болѣзней, отъ дурнаго глаза, колдовства враговъ и губительныхъ чаръ злыхъ демоновъ, обращается къ его сыну, рожденной имъ отъ богини земли Дамкины или Давкины, кроткому богу весенняго солнца Мардуку (идеографическую транскрипцію, параллельную съ клинообразной имени этого бога ученые теперь читаютъ — «Силиг-гал-шаръ», см. С. Fossey «La magie assyrienne», 1902 г.; Fr. Lenormant приносилъ ее—«Силик-мулу-ки»), который является въ роли посредника между молящимся и своимъ отцомъ—Эа, въ роли борца противъ зла и дарователя жизни. У насъ сохранились таблички съ такими молитвенными обращеніями; тутъ же встрѣчаются предполагаемые діалоги между обоими богами—отцомъ и сыномъ, гдѣ сынъ спрашиваетъ, какъ поступить человѣку въ такой-то нуждѣ, такомъ-то случаѣ, а отецъ поучаетъ его нужнымъ заклинательнымъ дѣйствіемъ.

Такія отношенія между отцомъ и сыномъ находимъ наприм. въ большой заклинательной таблицѣ, извлеченной изъ развалинъ Пиневин и изданной въ 1866 г. Раулинсономъ и Норрисомъ.

Въ указанныхъ текстахъ Мардукъ (Силиг-гал-шаръ) обозначается какъ Владыка, провозвѣстникъ всякой славы,

властитель битвъ (IV R, 26, 4). «Сынъ Эа, воитель, что сражается противъ волхвованій и злыхъ чаръ» (Brit. Mus. K. 142), «старшій сынъ Эа, милосердый среди боговъ, милосердый, что мертвыхъ возвращаетъ къ жизни, дающій жизнь, спасающій», которому «принадлежать заклинанія жизни и плевокъ жизни» (IV R, 29, 1), «мудрый волшебникъ, старшій сынъ Эа» (IV R, 30 а, ст. 22). «Мардукъ», читаемъ мы въ заклинаніяхъ: «старшій сынъ Океана, очищеніе и умилоствивленіе принадлежать тебѣ» (II R, 17—18, Coll. IV, 57—58; IV R, 3 в, ст. 26) и т. п. Въ возстановленной King'омъ заключительной таблицѣ серіи Енума елиль» ему присвоиваются почетные эпитеты: Асару-алим-нуна — «могучій, свѣтъ отца, родившаго его», и «Аду-нуна, совѣтникъ Эа, сотворившій боговъ своихъ отцевъ» А вотъ нѣсколько примѣровъ этихъ діалоговъ между обоими богами —отцомъ и сыномъ.

«Dimetu (болѣзнь) вышла изъ бездны моря....

Аххазу (демоны), какъ трава, покрыли землю. На четырехъ концахъ горизонта ихъ блескъ угнетаетъ, жжетъ какъ огонь; они дѣлаютъ людей больными въ ихъ жилищахъ, мучать ихъ тѣло. Въ городахъ и селахъ они производятъ стенанія, они заставляютъ вопить мала и велика, связываютъ мужчинъ и женщинъ, исполняютъ ихъ боли; въ небесахъ и на землѣ, подобно урагану, они неистовствуютъ....

Встрѣчаютъ ли они человѣка, противъ котораго божество его разгнѣвано, они покрываютъ его какъ одеждой, они набрасываются на него, наполняютъ его ядомъ, связываютъ его руки, вяжутъ его ноги, сдавливаютъ его бока, обливаютъ желчью....

Вслѣдствіе проклетія и чаръ, его тѣло угнетено, его грудь придавлена, обезсилена каплемъ. Слюна и пѣна наполнили его ротъ... день и ночь онъ бродитъ, болѣзнь не даетъ ему покоя. Мардукъ его увидалъ; онъ пошелъ въ домъ къ отцу и сказалъ ему: „Отецъ, Димету вышла изъ бездны моря.“—Во второй разъ онъ рассказалъ ему происшедшее: „Я не знаю, что случилось съ человѣкомъ, ни того, какъ его вылѣчить.“—Эа отвѣтилъ своему сыну Мардуку: „Сынъ мой чего ты не знаешь и чему я могу тебя научить? Мардукъ, чего ты не знаешь и что могу я прибавить къ твоему знанію? Что я знаю, и ты знаешь. Пой-

ди же сынъ мой Мардукъ!..... Да передасть Никилить, владыка тварей, передасть его жестокою болѣзнь моли земной! Да сдѣлаеть Даму, великій заклинатель, его мысли благопріятными! Да исцѣлитъ его прикосновеніемъ священныхъ рукъ своихъ Гула, госпожа, что воскрешаетъ мертвыхъ! А ты, Мардукъ, владыка милосердый, что мертвыхъ возвращаешь къ жизни, разбей его чары твоимъ святымъ, животворнымъ заклинаніемъ! Да будетъ человекъ, сынъ своего бога, чистымъ свергающимъ; да будетъ онъ омытъ какъ сосудъ „шиккати“, да будетъ онъ очищенъ какъ сосудъ сливокъ! Поручи его Шамашу, (богъ солнца) первому изъ боговъ; пусть Шамашъ, первый изъ боговъ, вручить его благосклоннымъ рукамъ его бога, что бы ему спастись. (заклинат. серія Шурпу, VII, ст. 1—95; сравн. IV R. 22).

Особенно интереснымъ и драматичнымъ является рассказъ, какъ семь духовъ бездны напали на вышнихъ боговъ: Изъ семи, первый—южный вѣтеръ..... третій—пантера, четвертый—змѣя, пятый—яроственный левъ (?), который кусаетъ (?) съ тыла, шестой—вихрь, что устремляется, что противъ бога и царя..... седьмой—туча, злой вѣтеръ..... Изъ города въ городъ они приносятъ съ собой темноту“ и т. д. „Въ основаніяхъ небесъ они (вспыхиваютъ) какъ молнія; они направляются впередъ для разрушенія. Когда Вэль услышалъ это извѣстіе, онъ воспринялъ это слово въ свое сердце, съ Эа—великимъ чародѣемъ среди боговъ, онъ держалъ совѣтъ, онъ назначилъ Сина, (богъ луны) Шамаша, Иштаръ управлять небесной плотной. Онъ предоставилъ этимъ тремъ богамъ, своимъ дѣтямъ, раздѣлить съ Ану владычество надъ небесами. Онъ приказалъ имъ бодрствовать день и ночь, не переставая. Тогда семеро, эти злые боги, устремились на небесную плотину; передъ факеломъ Сина они яростно столпились. Храброго Шамаша, могучаго Раммана (богъ вѣтровъ), они оттолкнули своими руками. Иштаръ съ Ану заняли блистающіе чертоги и стали помышлять (тревожиться?) о царствѣ небесъ... Вэль въ небесахъ увидаль затменіе благороднаго Сина, и сказалъ владыка своему слугѣ Нуску: «Нуску, слуга мой, отнеси мое слово къ Океану; объяви Эа въ Океанѣ извѣстіе, что сынъ мой Синъ затмился въ небесахъ и

страдаетъ». Нуску уважилъ повелѣніе своего господина.... Эа въ Океанѣ услыхаль это слово и прикусилъ губы, и стенанія наполнили его уста. Эа позваль своего сына Мардука и далъ ему повелѣніе: «Пойди сынъ мой Мардукъ; величественный сынъ, факель Сина въ небесахъ затмился и страдаетъ; это *они* произвели въ небесахъ его затменіе. Это—семь злыхъ боговъ, что умерщвляютъ и не чувствуютъ страха». Затѣмъ слѣдуетъ описаніе злыхъ демоновъ, ибо это также почиталось однимъ изъ мощныхъ орудій въ борьбѣ противъ нихъ. Предполагается, конечно, что Мардукъ разбилъ демоновъ (дальше рассказъ обрывается и слѣдуетъ указаніе магическихъ средствъ для избавленія царя—который, подобно факелу Сина, поддерживаетъ жизнь страны—отъ злыхъ духовъ и болѣзни) (IV R, 5). Иногда Эа въ случаѣ нужды открываетъ сыну величайшее средство противъ демоновъ — тайное, никому невѣдомое божественное имя; иногда же тайное магическое число. Такъ, въ одномъ заклинаніи, направленномъ противъ дѣйствія злыхъ чаръ (W. A. I. IV, 7), читаемъ (держусь здѣсь перевода Ленормана):

«Наговоръ дѣйствуетъ на человѣка, какъ зловѣщій демонъ пронзительно звучащій голосъ носится надъ нимъ; зловѣщій голосъ носится надъ нимъ; нечестивый наговоръ — корень его болѣзни, нечестивый наговоръ закаляетъ человѣка, какъ ягненка, богъ его въ его тѣлѣ производитъ рану; богиня исполняетъ его страданья пронзительно звучащій голосъ, подобный гіенѣ, угнетаетъ его и властвуетъ надъ нимъ».

Силиг-галъ-шаръ (у Ленормана «Силик-мулу-ки») ему помочь. Онъ возпелъ къ своему отцу Эа, въ его жилище и позваль его: «Отецъ, наговоръ дѣйствуетъ на человѣка, какъ зловѣщій демонъ». О болѣзни онъ сказалъ ему: «Составь число; этотъ человѣкъ не знаетъ его»... Тотъ отвѣтилъ сыну своему Силиг-гал-шару: «Сынъ мой, ты не знаешь числа; дай, я сочетаю тебѣ число. Силиг-гал-шаръ, ты не знаешь числа; дай, я сочетаю тебѣ число. Что я знаю, — ты знаешь. Приди же сынъ мой Силиг-гал-шаръ... Подай ему милостивую руку. Изложи постановленіе судьбы...: Болѣзнь, выйди изъ его тѣла; будь наговоромъ его отца, наговоромъ его матери, наговоромъ его старшаго брата, наговоромъ неизвѣстнаго человѣка!».

Это—судьба, произнесенная устами Эа.—Объ этой судьбѣ вспомни, Духъ Неба! вспомни, Духъ Земли!» Подобные діалоги между отцемъ и сыномъ встрѣчаются довольно часто (ср. напр. еще IV R 15 в., IV R 58 с, *Haupt*, *Akkadische und Sumerische Keilschrifttexte*, n° 12); часто они обозначаются сокращенно формулой: «Мардукъ увидаль... Что я (Scil. знаю, и т. д.)... «Пойди, мой сынъ». XX (См. IV R 3а, ст. 31; IV R 3в, ст. 2; IV R 6в, ст. 3; VI R 16в, ст. 29; IV R 26 n° 7; IV R 28а, ст. 41; V R 51в, ст. 56; К. 1284, ст. 29). Впоследствии этотъ Силиг-гал-шарь (Силик-мулуки; другіе еще читаютъ его ими «Мирри-дугъ») заклинательныхъ текстовъ вполнѣ сливается съ мѣстнымъ богомъ гор. Вавилона — Мардукомъ, и, какъ таковой, начинаетъ пользоваться господствующимъ значеніемъ въ халдейскомъ пантеонѣ. Этотъ процессъ, какъ полагаютъ, совершается съ начала политическаго преобладанія г. Вавилона, т. е. въ концѣ 3-й тысячи лѣтъ до Р. X. Въ серіи «Енума-елишъ», относящейся въ нынѣшнемъ видѣ къ ассирійской эпохѣ — VII в. до Р. X., но основное содержаніе которой ученые относятъ (см. напр. King, *Seven Tablets of Creation*, I т. стр. LXXXII—LXXX) ко времени этой первой вавилонской имперіи, «божественный богатырь» называется уже Мардукомъ. Точно такъ же передается имя «Сили-гал-шарь въ подстрочныхъ ассирійскихъ переводахъ текстовъ. Въ этихъ текстахъ отношеніе между премудрымъ *отцемъ*, знающимъ всѣ тайны судьбы, всю силу заклинаній, и его *сыномъ*, ходатаемъ за страдающаго человѣка вполнѣ ясно и просто. И мы видимъ, что первыя два предложенія изъ выписанной нами цитаты проф. Виппера вполнѣ подтверждаются памятниками. Впрочемъ, слѣдуетъ замѣтить, что упомянутое отношеніе не вездѣ таково, и во многихъ мѣстахъ простота первоначальной схемы: *отецъ Эа и сынъ Мардукъ—посредникъ и заступникъ* затемняется и даже совершенно утрачивается. Въ одномъ изъ магическихъ текстовъ (IV A, 21, 1) встрѣчаемъ обращеніе: «о вы, рожденные Океаномъ, божественные, *дѣти Эа*», которое относится, наряду съ Мардукомъ къ богамъ Шупалу Латараку и нѣкоторымъ другимъ. Въ другомъ мѣстѣ дѣти Эа перечисляются въ слѣдующемъ порядкѣ: Шамашъ, Мардукъ, Гибиль и Нуску. Иштаръ и Таммузъ, Белита и Синъ (см. W. H. Roscher

«Ausführl. Lexicon der griech. u. römisch. Mythologie. 31 Lief. стр. 2372). «Дѣти Океана, ихъ семь... Передъ отцомъ вашимъ Эа, передъ матерью вапей Дамкиной, да будетъ ояъ (больной) очищенъ...», говоритъ заклинанье IV R 14 н° 2 в (ст. 11 сл.) Составимъ еще восклицанье: «будь заклятъ во имя Нины (Nina), дочери Океана (обычное названіе бога Эа)!... во имя Хидимадзи (Hidimadza), дочери Океана!» (IV R 1 в, ст. 39, 54) и обозначеніе бога огня Гибилы, какъ «храбраго сына Океана» (IV R 14 н° 2 в). Далѣе, намъ ужъ попадалось обозначенія Мардука, какъ «старшаго сына» Океана — Эа. А въ текстѣ «I R. 17, 1», (1—9) тотъ же титулъ присвоивается Нинибу (прежде его имя читалось: Адаръ) который называется «первымъ по праву рожденья сыномъ, сокрушителемъ противниковъ, первороднымъ сыномъ Эа, держащимъ связь, соединяющую небо и землю». И въ роли *посредника*, исполнителя воли Эа Мардукъ также не является единственнымъ, хотя, конечно, по преимуществу это является его ролью; такъ въ текстѣ, IV R, 15» она выпадаетъ на долю богини земли Нинкисаль и другой богини—Нин-аха-куду,—а въ плиткѣ, помѣщенной въ XIII-мъ томѣ Cuneiform Inscriptions (табл. 35 сл.) эта же Нин-аха-куду называется *дочерью Эа* и называется при очистительномъ обрядѣ (здѣсь же богу Пасукалу дается другой титулъ Мардука — «совѣтника боговъ»). Далѣе. самая связь Мардука съ Эа не всегда поддерживается: такъ въ серіи Енума-елишъ» Мардукъ является сыномъ Аншара который и посылаетъ его на бой съ Тіаматъ (см. King, I с. Tabl. II ст. 113—140, стр. Tabl. III, ст. 1, 55—57). Въ виду этого намъ понятнымъ становится выраженіе: «когда Мардукъ окончательно установилъ торжество Аншара надъ богами»... А въ другомъ мѣстѣ той же серіи про него же сказано: «твое слово есть Ану!» King I. с. стр. 59, 75). Наконецъ, въ цитируемомъ памятникѣ генеалогія боговъ значительно осложняется, или, скорѣе, приводится въ весьма сложную *систему*, выработывается *теогонія* ⁶⁾. Тіаматъ — первоначальная бездна и Апсу—хаосъ производятъ первую божественную чету—Лакхму и Лакхаму,

⁶⁾ Считаю нелишнимъ замѣтить, что мы встрѣчаемъ, какъ въ вавилонской, такъ и въ другихъ религіяхъ, немало аналогій отношеніямъ Эа

отъ которой въ свою очередь рождаются Аншаръ и Кишаръ. Аншаръ рождаетъ Ану и Эа; сыномъ Аншара является потомъ и Мардукъ. При этомъ о матери его не имѣемъ здѣсь ни слова; Эа, уступившій въ данномъ текстѣ свое отцовство Аншару не является уже и верховнымъ изъ боговъ (по болѣе древнимъ религіознымъ воззрѣиємъ онъ раздѣлялъ это верховенство съ Ану и Энъ-Лилемъ), хотя и здѣсь онъ играетъ видную роль. Намъ извѣстно, что и этимъ теогоническій процессъ не закончился: сыномъ Мардука въ свою очередь явился въ послѣдствіи Небо (Набу), центромъ почитанья котораго было предмѣстье Вавилона—Борсиппа. Итакъ, религіозныя взгляды, не вполне тождественныя въ разныя эпохи вавилонской исторіи, развивались въ болѣе сложную, хотя и болѣе стройную систему, а простота схемы — отецъ Эа и сынъ Мардукъ посредникъ при этомъ, повторяю, уже стала приходить въ забвенье.

Относительно остальныхъ блестящихъ образовъ нарисованныхъ проф. Випперомъ чудеснаго рожденія отъ небесной дѣвы, преслѣдованій ея со стороны адскаго дракона,

и Мардука. Что сынъ является представителемъ или исполнителемъ порученій отца—мысль вполне естественная, которая часто осуществляется и въ нашей житейской практикѣ. Подобнымъ образомъ и въ греческой мифологіи, Гермесъ, Аполлонъ, Аэианъ и другіе боги перѣдко являются или посланцами Зевса или ходатаями передъ нимъ за извѣстныхъ лицъ. Среди вавилонскихъ заклинательныхъ текстовъ находимъ напр. слѣдующій умолюбительный гимнъ богу *Нинибу*: «Нинибъ, могучій сынъ, первенецъ Бага... Багъ, твой отецъ, даровалъ тебѣ блюсти въ твоихъ рукахъ законы всѣхъ боговъ. Ты судишь людей. Ты направляешь блуждающаго, того, кто въ нуждѣ».. (King, *Babyl Magic and Sorcery* 1896 г. 2, ст. 11 сл.). А про бога *Нергала*, который призывается, такъ какъ онъ «исполнелъ состраданія», сказано, что Багъ, его отецъ, даровалъ ему всякую тварь; его называютъ: «истинный сынъ, любимецъ Бага» (см. 7, Böhlenrucher, *Gebete und Puppen an Nergal*, 1904 г. стр. 15 и 26): къ *Небо* Новуходносору обращается въ борсиппской надписи, какъ къ «ракообразному сыну, высокому уполномоченному, побѣдоносному любимцу Мардука»; *Шамашъ* является «могучимъ, великодушнымъ сыномъ» луннаго бога. Наконецъ, и богъ *Гибилъ* возводится въ ту же степень интимности по отношенію къ владыкѣ небесъ Ану: «Гибилъ, возвышенный, величественный, великій князь боговъ, величественный исполнитель приказаній Ану, его возлюбленный другъ» — такъ гласитъ заклиательная табличка IV R. 15 b (ст. 12, 14), въ которой Гибилъ, какъ кажется, играетъ роль посредника между вышнимъ богомъ и страдающимъ миромъ, наряду съ Мардукомъ.

битвы двухъ воинствъ у колыбели будущаго «спасителя міра» и затѣмъ грандіозной *эсхатологической* картины, я считаю себя обязаннымъ заявить, что въ вавилонскихъ памятникахъ ихъ *нѣтъ вовсе*. Откуда же взялъ ихъ почтенный ученый? Не побоюсь сказать, что изъ *Новаго Завета*, въ частности изъ *Откровеній Іоанна*. Но что же побудило заслуженнаго историка къ такому смѣлому акту «заимствованія»? Не находя поводовъ къ этому въ свидѣтельствахъ памятниковъ, я принужденъ былъ бы отвѣтить рѣшительнымъ недоумѣніемъ, еслибъ не было у насъ нѣкоторыхъ сочиненій проф. Цимерна («*Keilenschriften und Alles Testament*» 3 Aufl. стр. 377—394, Vater, Sohn und Fürsprecher» «*Keilinschriften und Bibel*», стр. 39—42): Въ «*Keilinschriften und Bibel*», послѣднемъ по времени появленія (1903 г.) онъ дѣлаетъ въ краткихъ словахъ сводку своихъ предыдущихъ изслѣдованій. Въ виду неоспоримаго авторитета этого ученаго въ глазахъ нашего уважаемаго автора (въ чемъ мы имѣли уже случай убѣдиться), считаю необходимымъ познакомить читателей съ его точкой зрѣнія, какъ онъ самъ резюмировалъ ее въ названной брошюрѣ и подвергнуть ее попутному разбору.

«На вопросъ о присутствіи вавилонско-персидскихъ (Sic!) идей въ образѣ Мессіи», пишетъ Zimmer: «нельзя дать положительнаго отвѣта. Но мнѣ кажется, что по крайней мѣрѣ стоитъ поставить вопросъ, не встрѣчаются ли отзвуки вавилонскихъ міеологическихъ мотивовъ въ слѣдующихъ христологическихъ представленіяхъ: а) *Въ представленіи о Христѣ, какъ о премірномъ, небесномъ, божественномъ существѣ и въ то же время Творцѣ міра* — роль Мардука, сына Эа, какъ творца вселенной». Странное сопоставленіе! Развѣ вавилонская религія—*единственная*, обладающая идеей творца міра или же деміурга? Эта идея встрѣчается у множества народностей, такъ напр. у индусовъ (Брама, Пуруша, Праджapati, Хираньягарбха, Вишну), у египтянъ (Тумъ, Тотъ, Амонъ-Ра, Атонъ) — правда, часто съ пантеистической, эманационной окраской,—далѣе, у персовъ (Ахура-мазда), японцевъ (Исонамъ и Исонами), китайцевъ (Тао въ мистической книгѣ «Тао-те кингъ») у дикарей Южной Америки—аракаунцевъ (Пиллувъ; Квекубу), гуайкурровъ, воеруновъ, у оренокскихъ Караибовъ (Ама-

ливака), у филиппинскихъ малаевъ; къ тому же кругу представленій о всемірномъ Творцѣ принадлежитъ и Великій Духъ у сѣверо-американскихъ племенъ: лениленановъ (Маниту-Кихтонъ), ирокезовъ (Насапироми), альгонкиновъ (ВеликійЗаяцъ) и т. д. Слѣдовательно, ничего необычнаго въ этой роли Мардука нѣтъ, и нѣтъ достаточныхъ поводовъ для сближенія именно *его* съ предвѣчнымъ Словомъ. Далѣе, Мардукъ съ пространной генеалогіей котораго мы имѣли уже удовольствіе познакомиться, не только не предвѣченъ, но появляется на свѣтъ значительно позже другихъ боговъ. Затѣмъ, *творцомъ* въ собственномъ смыслѣ, т. е. создавшимъ міръ изъ *ничего* онънигдѣ не является (наиболѣе широкія творческія функціи, даже сотвореніе другихъ боговъ, приписываются ему въ отрывкѣ, помѣщенномъ въ XIII томѣ Cuneiform Inscriptions, табл. 38 см.; впрочемъ, онъ отчасти раздѣляетъ здѣсь эти функціи съ *богиней Аруру*). Въ серіи Енума еляшъ», посвященной преимущественно прославленію Мардука, онъ является въ роли не творца, а *демиурга*: онъ творитъ міръ *изъ двухъ половинъ разрубленной имъ на части прабабки своей — Тіаматъ* (ср. германскія и нѣк. индусскія легенды о сотвореніи міра). При этомъ и сами боги и вся обстановка ихъ небеснаго дворца существовала уже до акта творенія. Наконецъ, слѣдуетъ замѣтить, что нерѣдко эта роль приписывается не Мардуку, а другимъ божествамъ: *всѣмъ богамъ* (XIII т. Cuneiform Inscriptions pl 34), богамъ *Ану, Энлилю и Энки* (тамъ же, т. II-й, pl. XLIX), какой-то „*Рькъ*», которая все сотворила“, которой «*Эа и Мардукъ предоставили огонь и гнѣвъ и великолѣпіе и ужасъ*» (S. 1, 704. Британск. музея, Rev); наконецъ Силь богъ луны въ одномъ гимнѣ обозначается, какъ производшій на свѣтъ боговъ, людей и всѣхъ живыхъ существъ, и точно такъ же своего національнаго Аншара-Ашура ассирійцы называли создателемъ земли (см. Chanterie de la Saussaye I с. 1 179). Затѣмъ напр. во II-омъ текстѣ заклиательной серіи Shurpu богу Энлилю опять присвоивается почетный титулъ „царя, творца вселенной“. Такихъ прииѣровъ много (Шамашъ, Белита и др.) Слѣдовательно *объисключительной* «роли Мардука, какъ *творца* вселенной» говорить не приходится. Этотъ цувкъ сближенія *падаетъ*.

Далѣе Zimмеръ сопоставляетъ b) «*Разказы о чудесномъ рождествѣ Христовѣ, а также о поклоненіяхъ и преслѣдованіяхъ, выпавшихъ на долю младенца Христа* и легенду о рожденіи и дѣтствѣ Саргона I, сродную исторіи дѣтства Моисея, равнымъ образомъ легенду о рожденіи царя вавилонскаго Гильгамоса у Эліана». Самъ Циммернъ указываетъ здѣсь на близость легенды о Саргонѣ съ исторіей Моисея; онѣ дѣйствительно сходны. Напоминаетъ также эта легенда отчасти дѣтство Ромула и Рема. На безусловную неправильность толкованія ея въ смыслѣ рожденія Саргона отъ «дѣвы» я указывалъ ныше. *Никакихъ* пунктовъ сближенія съ рождествомъ Іисуса *нѣтъ*, если не считать таковымъ вообще нѣкоторую необычность обстановки. То же слѣдуетъ сказать и о легендѣ Гильгамоса, помѣщенной въ «*De natura animalium*» (lib. XII, с. XXI) Эліана (жилъ при Северахъ). Считаю нужнымъ привести ее цѣликомъ: «Въ то время, какъ Саккоръ (Saccoth, Σακκωθ) царствовалъ надъ вавилонянами, халдеи предсказали ему, что сынъ, который родится у его дочери, отниметъ царство у дѣда. Онъ убоился этого и сталъ настоящимъ Акрисіемъ (такъ звали суроваго отца Данаи) по отношенію къ дочери: онъ самымъ строгимъ образомъ сталъ оберегать ее. Но дочь тайнымъ образомъ—ибо рокъ оказался мудрѣ царя Вавилонскаго—родила, ставъ беременной отъ нѣкоего человѣка низкаго происхожденія (собственно темнаго: ex obscuro homine, ἐκ ἀσβροῦ ἀφανοῦς). Изъ боязни предъ царемъ, страха бросила ея новорожденного сына внизъ съ крѣпости (тамъ заключена была царская дочь). Но тутъ орелъ, зорко разглядѣвъ, какъ младенецъ летитъ внизъ, прежде чѣмъ успѣлъ упасть на землю, подлетѣлъ подъ него и подставилъ ему спину, затѣмъ отнесъ его въ какой-то садъ и опустилъ его тамъ съ величайшей осторожностью. Падзиратель этого сада, увидѣвъ прекрасное дитя, полюбилъ его и воспиталъ: онъ получилъ имя Гильгамоса, и царилъ въ Вавилонѣ. Если кому этотъ разказъ кажется басней, то, признаюсь, я ему сильно недовѣрю» (Aeliani, «*De natura animalium*»: «*Historia de aquila pueri projecti servatricis*». Ed. R. Herscher, 1858 г. стр. 210). Что тутъ общаго съ рождествомъ Христовымъ?

За то мы можемъ привести цѣлый рядъ легендъ сходныхъ съ разказомъ Эліана. Персъ Ахемень (предокъ Ахе-

менидовъ) былъ, по преданію вскормленъ орломъ (Aelianus, l. c., *ibid*). Подобная же сказка (о найденныпгѣ иногда вскормленномъ птицей) встрѣчается у германскихъ и славянскихъ народовъ. Ромулъ и Ремъ вскормлены волчицей, Зевсъ, преслѣдуемый отцомъ, вскармливается козой Амальееей и т. д. Съ другой стороны такіе же мотивы—преслѣдованіе новорожденнаго отцемъ или дѣдомъ, въ связи съ какими-нибудь предсказаніями, встрѣчаемъ въ той же исторіи Ромула и Рема, въ мифѣ объ Акрисіи, Данаѣ и Персеѣ, въ сказаніяхъ о дѣтствѣ Кира, о дѣтствѣ послѣдняго маврскаго короля Боабдила-Эль-Чико, въ фабулѣ драмы Кальдерона «*La vito es sueno*» («Жизнь—сонъ») и т. д. Разумѣется, генетической связи я и не собираюсь здѣсь указывать, а обращаю лишь вниманіе на многочисленность подобныхъ сюжетовъ.

Итакъ, намъ приходится попытку Циммерна поставить рассказъ о рождествѣ Христовѣ въ генетическую связь съ упомянутыми вавилонскими легендами—признать лишенной основанія.

«О преслѣдованіяхъ же «страшнаго дракона», о матери—«небесной дѣвѣ», о «жестокой битвѣ двухъ воинствъ у колыбели спасителя міра», нарисованныхъ предъ нами проф. Вишперомъ *ни въ памятникахъ*, ни у Эліана, ни даже у Циммерна нѣтъ *ни слова*. Да соблаговолитъ почтенный профессоръ указать намъ №№ тѣхъ клинообразныхъ надписей, на основаніи которыхъ онъ даетъ намъ столь интересныя свѣдѣнія. Но... найдутся ли таковыя? Кстати, по поводу сближенія проф. Вишперомъ «избіенія вилеемскихъ младенцевъ» съ *никогда не происходившей* у колыбели вавилонскаго бога (даже о колыбели его я не встрѣчалъ указаній) «жестокой битвой двухъ воинствъ»: какому же «воинству» соотвѣтствуютъ эти младенцы, «дьявольскому или ангельскому?»

с) «Представленіе о Христвѣ, какъ спасителѣ міра и родоначальникѣ новой эпохи, явившемся въ «полноту времени» и роль Мардука какъ исцѣлителя и освободителя отъ всякихъ чаръ; далѣе, образъ «царя-спасителя», начинающаго собой новую эру, который можно прослѣдить уже и у вавилонянъ; наконецъ, встрѣчающееся уже въ Вавилонѣ представленіе объ исполненіи времени».

Сопоставленіе, не отличающееся яркостью и богатством фактовъ. Роль Мардука, какъ исцѣлителя и заступника намъ хорошо извѣстна. Слѣдуетъ замѣтить, что его дѣятельность *прикладного, житейскаго* характера: онъ спасаетъ отъ болѣзней, чаръ и нападеній демоновъ. Подобныя свойства приписывались весьма многимъ божествамъ греко-римскаго пантеона. Σωτήρ, Σωτήρς. Servator, спаситель, покровитель — прозвище боговъ и богинь, защищающихъ страну и городъ, охраняющихъ и укрѣпляющихъ жизнь и здоровье отдѣльныхъ людей,—такъ напр. Зевса, Посейдона, какъ спасителя въ бурѣ, Аполлона, Аскленія, Діоскуровъ, Артемиды — заступницы при родахъ и др. (см. Реальный словарь классич. древности по Любкеру. Изд. о-ва классич. филологій, стр. 1305). Въ образѣ Мардука мы не видимъ болѣе идеальнаго образа—спасителя отъ грѣха, нравственной порчи, всѣ многочисленные очистительные обряды и омовенія, соединенныя въ халдейскихъ заклинательныхъ текстахъ съ именемъ Мардука, имѣютъ цѣлью избавить пациента, т. е. его тѣло, отъ злыхъ чаръ, отъ болѣзней и страданій, причиненныхъ демонами, но не имѣютъ этического характера. Объ его роли, какъ спасителя отъ *смерти*, мы отчасти говорили и еще будемъ говорить. Образъ «царя-спасителя» у Циммерна нѣсколько туманенъ. Что удивительнаго въ томъ, если царю дается имя «спасителя» (отъ враговъ, неурядиць)? Такъ напр. Птолемея I египетскій, за освобожденіе въ 305 году до Р. Х. родосцевъ, сильно стѣсненныхъ Димитріемъ Поліоркетомъ, получилъ почетное прозвище «Сотера» (спасителя). Затѣмъ вавилонская идея «исполненія временъ» облечена у Циммерна въ такой туманъ, такъ неясна, что я не понимаю, что онъ хочетъ сказать. Эсхатологій у вавилонянъ не было, идеи о нравственномъ перерожденіи человѣчества также. На этихъ таинственныхъ и скудныхъ недомолвкахъ и на разобранной нами благодѣтельной роли Мардука строить не только заимствованіе христіанскими представленіями вавилонскихъ мотивовъ, но даже внутреннюю близость тѣхъ и другихъ, кажется, *нѣтъ основаній*.

д) *Идея Христа — посланнаго въ міръ Отцомъ* и роль Мардука, какъ посылаемаго своимъ отцомъ Эа для оказанія помощи при страданіяхъ человѣчества». Мы ужъ ви-

дѣли выше, что роль Мардука не является совершенно исключительной, что простота схемы: отецъ и сынъ — посредникъ нерѣдко затемняются. Затѣмъ, самъ Циммернъ — невольно можетъ быть, — указываютъ на различіе: Христосъ *посланъ однажды*, Мардукъ *посылается время отъ времени*. Наконецъ, мнѣ думается, что дѣло не только въ фактѣ посланничества, а въ его дѣли. Въ такомъ случаѣ различіе, намѣченное выше, между *окончательнымъ* дѣломъ *нравственнаго искупленія отъ грѣха* новозавѣтной жертвой, съ одной стороны, и избавленіемъ въ *частныхъ* случаяхъ отъ *жизнейскихъ невзгодъ, злыхъ чаръ* и нападеній демоновъ (понимаемыхъ, какъ въ этомъ нетрудно убѣдиться изъ памятниковъ, чисто *физически*), съ другой, представляется мнѣ достаточно нагляднымъ. Роль Мардука, когда онъ время отъ времени избавляетъ мірозданіе отъ угрозъ и нападеній темныхъ силъ (таковы его борьба съ Таматъ въ «Енума Елишъ», съ семью злыми духами въ текстахъ IV R 5, IV R 15) слѣдовало бы скорѣе сопоставить съ рядомъ «аватаровъ» — воплощеній индійскаго Вишну, также предпринимаемыхъ имъ время отъ времени для спасенія міра въ минуты крайней опасности. (Изъ ряда аватаровъ Вишну особенно замѣчательны его воплощенія въ образѣ карлика и гигантской черепахи).

е) *«Идея страданій Христа, насколько здѣсь не берутся въ соображеніе историческіе факты изъ жизни Иисуса (sic!), и мифы, которые въ вавилонской мифологіи соединяются съ временнымъ затмѣніемъ астрально-свѣтовыхъ божествъ, особенно Сина (бога луны), Шамапа (бога солнца) и Иштартъ (богини планеты Венеры и Сиріуса)».* Прежде всего, у насъ нѣтъ никакихъ не только научныхъ, но даже психологическихъ основаній отвергать евангельскія повѣствованія именно о страданіяхъ. Въ интересахъ евангелистовъ, для успѣха пропаганды, какъ мы это думаемъ подробно развить ниже, было бы, повидимому, изобразить образъ Мессіи торжествующаго или, по крайней мѣрѣ, сгладить и ступсать его страданія, исключивъ изъ нихъ весь элементъ *униженія и поруганія*: заушенія, ослепанья, бичеванья, обнаженія тѣла, позоръ распятія, насмѣшки враговъ. Мысль о страдающемъ, униженномъ Мессіи отталкивала и отталкиваетъ евреевъ. Слѣдовательно сомнѣваться въ ис-

торичности разсказа о страданіяхъ въ устахъ столь многихъ свидѣтелей противно здравому историческому анализу. Слѣдовательно и предполагать вліяніе «вавилонскихъ мифовъ» на *точную* передачу историческаго факта не приходится.

Затѣмъ я считаю нелишнимъ указать на дошедшіе до насъ вавилонскіе мифы о страданіяхъ бога. Въ мифѣ о «Сопествіи Иштаръ» мы видимъ, какъ богина, заточенная по приказанію суровой Аллату въ подземную темницу, нагая и униженная, поражена «болѣзною глазъ, болью въ бокахъ, болью въ ногахъ, болѣзною въ сердцѣ, болью въ головѣ». Затѣмъ мы имѣемъ смутные обрывки мифа о Таммузѣ, изъ которыхъ видно, что молодой богъ потерпѣлъ преждевременную кончину, но характеръ ея указывается очень неясно: въ VI-ой таблицѣ эпоса о Гилгамашѣ герой ставитъ богинѣ Иштаръ въ упрекъ, что «Таммузу, возлюбленному ей молодости», она «назначила плакать годъ за годомъ». Мнѣ кажется не лишнимъ вѣроятнѣе сближеніе судьбы Таммуза съ судьбою фригійскаго Аттиса, который собственноручно себя изуродовалъ подъ сосновымъ деревомъ въ связи съ роковой любовью Кибелы. Въ одной изъ жалобъ по Таммузѣ онъ сравнивается съ «молодымъ деревцемъ, корень котораго былъ подрѣзанъ». Въ легендѣ, записанной однимъ арабскимъ писателемъ 10-го вѣка (по Р. X.) со словъ жителей Харрана, богъ Та-удзъ (другая форма имени Таммузъ) погибъ отъ руки своего хозяина, который предалъ его жестокой смерти и затѣмъ размелилъ на мельницѣ его кости. На значеніи этой легенды остановлюсь ниже. Что касается «страданій» Сина, то сюда можно притянуть только текстъ IV R 5, по которому извѣстные намъ семь злыхъ демоновъ, произведя опустошенія на землѣ и на небѣ, такъ стѣснили Сина, что «ночь и день затемнились, и онъ пересталъ обитать въ своемъ царственномъ жилищѣ», «факель его (мѣсяцъ) затемнился и страдаетъ», покуда, наконецъ, въ эту неравную борьбу не вмѣшался Мардукъ (см. выше). Но относительно «страданій» Шамаша можно строить лишь предположенія, такъ какъ памятники ничего не говорятъ намъ по этому поводу. Основаніемъ для такихъ предположеній служатъ поэтому, если не ошибаюсь, не свидѣтельства памятниковъ, а извѣстные *астрономиче-*

скія апіорныя выводы. Насколько они вѣрны, покажутъ лишь дальнѣйшія открытія.

f) «Идея о смерти Христа, насколько она не объясняется изъ историческаго факта смерти Иисуса (?) и мифы, которые въ вавилонской мифологіи соединяются съ полнымъ исчезновеніемъ указанныхъ божествъ и выражаются въ идеѣ «ихъ умиранія». Мѣсто для меня непонятное. Какимъ образомъ «идея смерти Христа не объясняется изъ историческаго факта смерти Иисуса?» Къ этому пункту относится *все*, сказанное мною по поводу предыдущаго.

g) «*Сошествіе Христова во адъ* и «сошествіе въ царство смерти, подъ землю, вавилонскихъ астрально-свѣтовыхъ божествъ въ періодъ ихъ невидимости». Внешняя обстановка схожа, но характеръ сошествій различенъ: Христосъ сходить во адъ *побѣдителемъ*, по представленію Церкви (см. апокрифическое евангеліе отъ Никодима, пользовавшееся въ древней Церкви большимъ почетомъ), Иштаръ, какъ мы видѣли понадается въ плѣнъ, и не только не освобождаетъ плѣнниковъ подземной Аллату, но сама своей силой себя освободить не можетъ, покуда, наконецъ, боги не придумываютъ мѣръ для ея избавленія, въ которомъ она играетъ уже вполне *пассивную* роль. Благодѣтельные для людей результаты этого *сошествія* выражаются, какъ мы можемъ это предположить изъ заключительныхъ строкъ текста, лишь въ разрѣшеніи тѣнямъ мертвыхъ временно подниматься на свѣтъ изъ подземнаго царства, «во дни Таммуза». Но царство смерти не сокрушено. А въ Библии: «Смерть! гдѣ твое жало? адъ! гдѣ твоя побѣда?» Относительно другихъ астральныхъ божествъ (Шамаша, Сина и др.) я повторяю сказанное по поводу пункта *e*. Кстати, у проф. Виппера нѣкоторая неясность: «Онъ («молодой богъ», «сынъ Божій»), *сойдетъ* въ адъ, *пробудетъ* тамъ три дня—срокъ сокрытія мѣсяца въ новолуніе—но его не *одолятъ* силы подземныя...» Примѣняясь къ какимъ воззрѣніямъ—вавилонскимъ или христіанскимъ—поставилъ проф. Випперъ *будущее* время? Если къ вавилонскимъ, то слѣдовало бы поставить *настоящее*, такъ какъ процессъ сошествія и восшествія Иштаръ былъ вѣчно *повторяющимся*. Если примѣнительно къ христіанскимъ, то слѣдовало бы поставить *прошедшее*, такъ какъ фактъ *сошествія* Сына Божія въ адъ и трехдневнаго пре-

быванія въ нѣдрахъ земли *совершился* разъ и больше совершаться не будетъ. Для оправданія заключительныхъ словъ этого предложенія, носящаго уже *явно* эсхатологическій характеръ: «онъ (молодой богъ — Мардукъ) возьметъ ключи отъ вратъ адовыхъ, чтобы на вѣки запереть ихъ» не нахожу основанийъ въ памятникахъ, не нахожу предположеній у ассириологовъ, даже у Циммерна.

h) «*Догматъ о воскресеніи Христовѣ, и притомъ черезъ три дня или на третій день послѣ смерти* и «возстаніе Мардука» въ праздникъ новолѣтія—ко времени весенняго равноденствія; затѣмъ, трехдневный срокъ, во время котораго (весенній) новый мѣсяцъ не видимъ». Мы уже останавливались на характерѣ Мардука, Таммуза, общемъ имъ со всѣми прочими божествами, прикованными къ круговороту природнаго процесса, какъ вѣчно возрождающихся и *вѣчно умирающихъ* боговъ. О Христѣ же читаемъ: «Христосъ, воскресши изъ мертвыхъ, *уже не умираетъ: смерть ужъ не имѣетъ надъ Нимъ власти*. Ибо, что Онъ умеръ, то умеръ *однажды* для грѣха, а что *живетъ*, то живетъ для Бога» (Римл. 6, 9—10); а въ «Откровеніи Іоанна»: «Я есмь Первый и Живый, и *былъ* мертвъ, и *се живъ во вѣки вѣковъ*; и имѣю ключи ада и смерти» (1, 17, 18). Различіе ясно. Далѣе, трехдневный срокъ сокрытія мѣсяца. Но существуютъ ли объ этомъ мнѣя? Мы имѣемъ лишь сказаніе о нападеніи на мѣсяцъ 7 злыхъ духовъ и обращеніе его за помощью къ Мардуку, которое скорѣе можно приноровить къ факту затмѣнія (ср. текстъ выше).

А о *трехдневномъ* сокрытіи бѣга, *миоовъ* я не встрѣчалъ. Имѣетъ ли ученый право *астрономическими* доводами при изученіи *folklore'a* замѣнять недостающія указанія памятниковъ? Получится странное смѣшеніе. Впрочемъ, и теперь уже у нѣкоторыхъ ученыхъ, какъ видно, господствуетъ методъ сравненія догматовъ христіанской вѣры съ данными астрономіи и космографіи. Это, можетъ быть, весьма любопытно, но причемъ тутъ вавилонская религія? Слѣдуетъ ли предположить, что, обладая извѣстными астрономическими познаніями, вавилоняне имѣли и *полный комплектъ* соотвѣтственныхъ *миоовъ*? Приходитъ къ такому выводу чисто-апріорнымъ путемъ, по моему, нѣсколько рискованно. (Кстати, о фазахъ луны имѣются мнѣя у нѣкото-

торыхъ дикихъ племенъ хотя довольно оригинальнаго свѣдѣн-ства: они полагають, что злые духи періодически съѣдаютъ луну).

1) «Догматъ о вознесеніи Христа. и притомъ черезъ 40 дней и восшествіе по небу астральныхъ божествъ, какъ противоположность ихъ сошествію въ преисподнюю; сюда можетъ быть, относится еще сорокадневный срокъ невидимости (sic!) Плеядъ (sic!) въ весеннее время». Что общаго между сорокадневнымъ срокомъ явленій Христа своимъ ученикамъ по возстаніи изъ мертвыхъ и 40 дневнымъ срокомъ невидимости (!) семи Плеядъ (!)?

Если бы это мѣсто не было само по себѣ настолько краснорѣчивымъ, что не нуждается, повидимому, ни въ какихъ опроверженіяхъ, я замѣтилъ бы, что вавилонскаго міѳа о Плеядахъ я не слыхалъ.

А затѣмъ, имѣю повторить сказанное по поводу предыдущаго пункта. Кстати приведу слова извѣстнаго знатока исторіи религій проф. Дитериха объ идеѣ восшествія на небо вообще (а не только о вознесеніи бога въ частности) въ вавилонской религіи и литературѣ: «Гдѣ же», восклицаетъ онъ: «имѣемъ мы указанія на идею восшествія души на небеса у вавилонянъ? Это почти удивительно, что въ вавилонскихъ памятникахъ, поскольку они доступны мнѣ въ переводахъ, нѣтъ ничего, но прямо *ровно ничего* (nichts, aber auch gar nichts), касальна этихъ столь распространенныхъ вѣрованій» (см. А. Dieterich, *Eine Mithraslithurgie*, 1904 г. стр. 186—187) ⁷⁾. А нѣсколько выше Дитерихъ замѣчаетъ: «Только слѣпой фанатизмъ можетъ отрицать, что въ эпоху возникновенія затронутыхъ мной ученій (культъ Митры, школы стойковъ, неоплатониковъ — т. е. между III—V-ымъ вв. до Р. Х. и II-ымъ и III-мъ вв. по Р. Х.),

⁷⁾ Отъ себя замѣчу, что въ миѳѣ объ Адапѣ имѣемъ мы вызовъ Адапы *на судъ на небо богу Аму* за искаженіе имъ Южнаго Вѣтра, а въ миѳѣ о «Сошествіи Нитаръ» ея возвращеніе къ *небожителямъ* содержится *имплицитно*. Но картины вознесенія ни тутъ ни тамъ не имѣемъ. А въ миѳѣ объ Этанѣ разсказываетъ, какъ герой взлетѣлъ къ небу на безкрыломъ орлѣ, но голова у него закружилась, и онъ вмѣстѣ со своимъ орломъ обрушился внизъ. Это можно сопоставить съ расказомъ о Дэдаль и Икарѣ

вавилонская религія и культура не могла болѣе оказывать прямого вліянія» (ibid.).

к) «Представленіе о вознесеніи Христа, Его сидѣніи одесную Отца и Его владычество въ Царствѣ Небесномъ и роль Мардука, юнаго бога свѣта, которые, превыше всѣхъ остальныхъ боговъ, возводятся въ царственое достоинство».

Замѣчу лишь, во-первыхъ, что это возвеличеніе Мардука носить съ его стороны характеръ весьма некрасиваго и,—своекорыстнаго *торга* (см. King. Seven Tablets, Tabl. 2, vv. 134—140, 3, vv. 58—65, 116—122 и т. д.); во-вторыхъ, что боги вручаютъ ему владычество будучи въ пьяномъ видѣ (Tabl. 3, vv. 134—138); въ-третьихъ, что онъ вслѣдствіе врученія ему власти становится выше боговъ, своихъ же отцовъ, (въ частности и Эа см. Tabl. 4, vv. 142, 146, а также цѣликомъ табл. 5-ую, 6-ую и 7-ую), тѣхъ самыхъ которые его возвеличили ⁸⁾).

1) «Ученіе о грядущемъ въ концѣ дней пришествіи Христовъ (*parusii*) съ небесъ, какъ Искупителя міра въ связи съ Его рѣшающимъ боемъ противъ злыхъ силъ, которыя около этого еремени выступаютъ съ особой интенсивностью и побѣдоносный бой Мардука съ Тіаматъ и ея приверженцами попадающей намъ въ вавилонской мифологіи до сотворенія міра. въ самомъ началѣ всемірной исторіи».

И только то! Это *все* (см. также Keilinschriften und Bibel, стр. 20), что уполномочиваетъ проф. Циммерна къ такому смѣлому сопоставленію и проф. Вишера, еще того болше, къ такой грандіозной картинѣ. «*Великое сраженіе повторится (sic!) потомъ въ концѣ временъ, когда Сынъ Божій въ блестящей одеждѣ, при звукахъ трубъ появится въ облакахъ*». Но даже и этотъ поводъ къ сопоставленію, произведенному Циммерномъ (о краскахъ, да и всей картинѣ проф. Вишера, говоритъ намъ вовсе не приходится, такъ какъ фантастическія построенія въ наукѣ интересуютъ насъ весьма мало), не убѣдительно: бой Мардука произошелъ, по его же словамъ, до сотворенія міра, и изъ начала перенос-

⁸⁾ «Ты превосходишь Эа, огню, который породилъ тебя», читаемъ въ одномъ гимнѣ къ Мардуку (Hehu, № 3).

ситъ его на *конецъ* временъ, мало *основаній*. Такимъ основаніемъ могли бы служить *лишь* двѣ строки въ заключительной таблицѣ серіи «Енума елишъ»⁹⁾, которыя гласятъ: «Онъ (Мардуеъ) да поражаетъ Тіаматъ, да тѣснитъ онъ и тревожитъ ее жизнь, вплоть до будущаго человѣковъ, вглубь позднѣйшихъ дней!». Въ этомъ текстѣ сразу насъ поражаетъ, что борьба съ Тіаматъ представляется, какъ *кѣчто повторяющееся*. Закончится ли она въ это «будущее человѣковъ», актомъ окончательной побѣды свѣта надъ тьмою, или она и тогда все будетъ продолжаться? Но это памятники хранить абсолютное молчаніе. (Странная для насъ повторяемость великаго боя Мардука склоняетъ насъ въ концѣ концовъ къ мнѣнію большинства ассиріологовъ (напр. P Iensen'a, Fg. Jeremias, O. Weber'a и мн. др.), которые видятъ здѣсь олицетвореніе *ежегоднаго* весенняго или *ежедневнаго* утренняго мѣна—борьбы солнца съ силою тьмы. Отъ эсхатологіи мы здѣсь, мнѣ кажется, еще далеко. Итакъ, и этотъ пунктъ, являющійся въ свою очередь поводомъ къ одной изъ самыхъ красивыхъ фразъ проф. Винпера слѣдуетъ признать не имѣющимъ *никакихъ правъ на научное существованіе*. Нѣсколько болѣе серьезнымъ можетъ показаться *другое* соображеніе, котораго Циммернъ и проф. Винперъ не указываютъ, но которое я считаю нужнымъ разобрать въ краткихъ словахъ.

Кромѣ ветхо- и новозавѣтной намъ извѣстны лишь *два* болѣе или менѣ развитыя эсхатологіи: германская (въ Эддѣ, именно въ поэмѣ Volospá), и особенно *персидская*, эсхатологія *маздеизма*. Излагать послѣднюю въ полности здѣсь было бы конечно длинно и неумѣстно; укажу лишь главнѣйшіе источники для ознакомленія съ нею (а это я рекомендовалъ бы всякому, интересующемуся исторіей вѣрованій). Мысль о концѣ міра и предстоящемъ всеобщемъ судѣ Божіи настойчиво сказывается въ *Гатахъ*, т. е. въ древнѣйшихъ, какъ полагаютъ, частяхъ Зендъ—Авесты, такъ напримѣръ въ 48 ой Яснѣ (иначе Gatha Spenta Mainyu), ст. 1, 1а, въ 51-ой,

⁹⁾ См. напр. обстоятельный перечень всѣхъ вавилонскихъ мифовъ у О. Weber'a, Die Literatur der Babylonier und Assyror. 1907 г., гдѣ упомянутыя строки и помѣщены на стр. 51-ой.

ст. 9, въ 32-ой, ст. 6—7; подробная эсхатологическая *картина* дается, впрочемъ лишь въ уже болѣе новомъ 19-омъ *Яштѣ* (ст. 88—96); утраченный *Dāmdāt—Nask* Авесты былъ, кажется, специально посвященъ изображенію послѣднихъ судьбъ міра, которыя въ указанныхъ выше мѣстахъ затрогиваются скорѣе попутно; Söderblom (I. с. 224) съ большимъ вѣроятіемъ полагаетъ, что этотъ *наскъ*, такъ назывались нѣкоторыя части Авесты, служилъ основаніемъ для замѣчательныхъ въ эсхатологическомъ отношеніи послѣднихъ (особенно 28-ой—30-ой) главъ книги «*Бундахишъ*», написанной уже на пехлевійскомъ діалектѣ въ первыхъ вѣкахъ нашей эры; затѣмъ упомяну о «*Бахманъ—Яштѣ*» въ пехлевійской передѣлкѣ подобнаго же содержанія. Другими, еще болѣе поздними апокалиптическими текстами на томъ же діалектѣ являются книга „*Динкартъ*“ въ своей IX-ой части и книга «*Чудеса дня Ксродатъ, мѣсяца Фарвардинъ*»; и тутъ, какъ явству етъ основа болѣе древняя, но и примѣсь позднѣйшихъ элементовъ должна быть очень значительной. Очевидно, что послѣднія сочиненія не могутъ приниматься нами за точку отправленія при изученіи древней маздейской эсхатологіи. Слѣдуетъ замѣтить, что и *Зендъ-Авеста* въ ея нынѣшнемъ видѣ есть результатъ значительной переработки, которой она была подвергнута при Сассанидахъ—въ IV — V-омъ вѣкахъ по Р. Х. Тѣмъ не менѣе, можно утверждать, что главные черты ученія маздеизма о концѣ міровой исторіи являются значительно болѣе древними (смъ въ *Annals du Musée Guimet, James Darmesteter, Le Zend-Avesta, Traduction avec commentaires, 1893 г. Т. 3-й стр. LIV, LVI; ср. Fr. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra. T. I. 1899 г. стр. 5—7, 12).*

Это единственная эсхатологія, по духу весьма близкая къ библейской; она носитъ исключительно *религиозно-нравственный* характеръ: конецъ міра является дѣломъ Божіимъ; мы встрѣчаемъ здѣсь идеи конечнаго суда Божія, послѣдней ожесточенной борьбы Добраго и Злого началъ, окончательнаго торжества добра, воскресенія мертвецовъ и уничтоженія смерти, обновленія вселенной и царства вѣчнаго блаженства. Конечно, представлена эта схема въ обѣихъ религіяхъ различно. Наконецъ, весьма знаменательной

для насъ является въ маздеизмѣ образъ Аствать — ереты («возстановителя мертвыхъ») или «побѣдоноснаго Саошьянта» («благодѣтеля»), третьяго сына Заратуштры, который родится передъ концомъ всемірной исторіи отъ «святой дѣвы Эредатфедри» или «Виспа—таурвайри» („все покоряющая“) (см. напримѣръ Яштъ 13, ст. 141), которая во время купанья въ озерѣ Казу въ Саистанѣ будетъ оплодотворена сѣменемъ Заратуштры, въ теченіе 3000 лѣтъ хранившимся на днѣ его подъ охраной 99,999 небесныхъ духовъ (см. въ „Саддаръ-Бундахишъ“ и „Великомъ Бундахишъ“). Этому Саошьянту придется играть видную роль въ послѣднихъ событіяхъ: „Когда изъ озера Козава возстанетъ Аствать-ерета, другъ Ахура-мазды, сынъ Виспа-Таурвайри, рожденный отъ побѣдоноснаго сѣмени“, читаемъ мы въ 19-омъ Яштѣ ст. 91—96 (цитирую по указанному пер. Darmesteter'a, т. 2-ой стр. 639—640), „онъ заставитъ Друджь (женское воплощеніе зла) исчезнуть изъ міра Добра. Онъ будетъ взирать окомъ премудрости. Онъ на весь міръ будетъ взирать окомъ пѣобилія, и взгляды его дасть безсмертіе всему тѣлесному міру. И придутъ друзья его, друзья побѣдоноснаго Саошьянта... Передъ ними дрожитъ Аэпма (одинъ изъ демоновъ), съ губительнымъ копьемъ, у котораго нѣтъ Славы. Аша (одинъ изъ сподвижниковъ Саошьянта) поразитъ нечестивую Друджь, сѣмя зла, составленную изъ мрака. Акемъ Мано (Злая Мысль) наноситъ удары, но и Воху Мано (Добрая Мысль) въ свою очередь наноситъ ихъ ей самой; Слово Лжи наноситъ удары, но и Слово Истины въ свой чередъ наноситъ ихъ ему самому; Хаурвататъ и Амеретатъ (духи воды и растений, покровители здоровья) поразитъ злой голодъ и злую жажду. Аньгра Майнью, зачинщикъ зла, отступаетъ и бѣжитъ, пораженный безсиліемъ“. А Саошьянтъ «произведетъ новый міръ, неподлежащій старости и смерти, разложенію и гниенію, вѣчно живой, вѣчно возрастающій, когда мертвые возстанутъ, когда безсмертіе достанется на долю живущимъ и, міръ будетъ обновляться по желанію въ то время, когда сраданія будутъ избавлены отъ смерти, счастливыя созданія Добра“ (ibid ст. 89). Итакъ, мы видимъ, что на долю Саошьянта выпадаетъ не столько самая борьба, какъ дѣло обновленія міра и воскресенія мертвыхъ (ср. напр.

8 Логемайдэ, ст. 69). Вообще же онъ является не единственнымъ, а изрѣдка даже и не главнымъ представителемъ Добра въ послѣдней борьбѣ. Такъ поразить дракона Ази-Дахаку выпадаетъ на долю Керешаспы, иранскаго Геркулеса, нарочно для этого воскрешеннаго Ахура—Маздой (см. Бундахишъ, 28, 8 сл., Бахманъ Яштъ, 3, 53 сл.); въ книгѣ „Динкартъ“ очень видная роль достается и другому излюбленному герою Ирана—Каю Хозру: наконецъ, въ другомъ еще пеклевійскомъ текстѣ Саошьянтъ сравнительно ступевывается: послѣ своей побѣды надъ дракономъ, нѣкоторое время править вселенной Керешаспа, который затѣмъ передаетъ власть Каю Хозру; Саошьянтъ становится при Каѣ Хозру Мобаданъ Мобадомъ, т. е. верховнымъ жрецомъ. Но затѣмъ воскрешается изъ мертвыхъ царь Кай Виштаспа, другъ и покровитель Заратуштры; ему Кай Хозру уступаетъ владычество, а на мѣсто Саошьянта Мобаданъ-Мобадомъ становится его отецъ Заратуштра. Послѣ этого Владыка Ахура—Мазда производитъ воскресеніе мертвыхъ, обновленіе міра и окончательно поражаетъ Аримана. Изъ сказаннаго мы видимъ, что идея грядущаго въ концѣ времени желаннаго избавителя отъ смерти и сокрушителя злого начала была очень жива у персовъ, но не всегда соединялась съ опредѣленнымъ лицомъ; вѣрнѣе сказать, эти функціи раздѣлялись между нѣсколькими лицами. хотя преобладающая роль въ большинствѣ случаевъ и приписывалась Саошьянту (При этомъ всѣ выводимыя лица являются всегда орудіями воли Ахуры-Мазды).

Теперь возникаетъ вопросъ: въ какомъ отношеніи стоять обѣ эсхатологіи — библейская и персидская? На предположеніи вліянія первой на послѣднюю останавливаться сейчасъ не буду, но *вліяла ли персидская на іудейскую и можно ли съ другой стороны въ персидской найти вавилонскіе элементы?* Начну съ послѣдняго. Мы уже видѣли выше, что никакихъ эсхатологическихъ мотивовъ въ вавилонской религіи не обрѣтается; очевидно, тогда нечего и говорить о вліяніи въ данномъ вопросѣ на маздеизмъ. Но вотъ еще въ подкрѣпленіе этого очевиднаго заключенія (если только оно нуждается въ подкрѣпленіи) мнѣніе весьма компетентнаго знатока иранской религіи — Дармстетера (i. c. vol. 3. LXXIII LXXIV): «за отсутствіемъ всякихъ

историческихъ данныхъ», дающимъ право предполагать заимствованіе, «мы должны эти (эсхатологическіе) догматы разсматривать, какъ *произведеніе религіи маговъ*» (этимъ именемъ обозначаетъ Дармстетеръ вѣроученіе Заратуштры). Выше онъ называетъ ихъ «чисто-иранскими», «совершенно оригинальными» (*absolument nouvelles*) и, переходя ниже къ Вавилону, какъ къ смежной цивилизаціи, культура которой во многомъ повліяла на иранцевъ, онъ, послѣ ряда вопросовъ, заключаетъ: «А пока ассиріологія является единственнымъ источникомъ, откуда мы *могли бы* ожидать разъясненій» по данному вопросу («*Si de ce côté les mages n'ont reçu aucune leçon ni aucune inspiration*», т. е. не было ли вліяній съ этой стороны, какъ выразился онъ нѣсколькими строками выше), но «она ихъ еще не дала».

Переходимъ къ предположенію о заимствованіи Библіей своей эсхатологіи у парсизма. Рядъ весьма компетентныхъ ученыхъ это заимствованіе отвергаютъ. Такъ А. Geiger (*Das Judentum und seine Geschichte*, 1865 г. I, стр. 70, сл.), N. Söderblom (I. с. стр. 301—321), E. Gave R. H. Charles.

Дѣйствительно, стоитъ только прочесть предсказанія пророковъ о «днѣ Господнемъ», о грозномъ судѣ, о грядущемъ царствѣ правды, чтобы придти къ заключенію, что врядъ ли мы имѣемъ дѣло съ заимствованными у парсизма понятіями ¹⁰⁾. Прочтите напримѣръ у *Іоюля* (одного изъ древнѣйшихъ пророковъ, какъ полагаютъ, IX вѣка до Р. X.) главу 29-ю, *Амоса* (первая 1/2 VIII в.) 5, 18, 20, у *Софоніи* (VIII в. до Р. X.) 3, 8—9, слѣд. мѣста *Исаи*: 13, 9—13, 24, 19—23, 25, 7—9, 26, 19—21, 27, 1, 12, 13 34, 1, 2, 4, 51, 6, 66, 15—16, *Осии* 13, 14, *Даніила*, 7, 9—14, 12, *Аггея*, 2, 6—7, *Захаріи*, 15, 3—9, *Малахи* 4, 1, 2, 7. Итакъ, слѣдуетъ отказаться отъ попытки, которую, правда, не встрѣчаемъ у проф. Виппера, хотя бы *косвеннымъ* путемъ, чрезъ *Иранъ*, установить вліяніе вави-

¹⁰⁾ Для тѣхъ, кто признаетъ *богооткровенность* пророческихъ писаній, это очевидно. Но это уснается и для стоящихъ на чисто-исторической почвѣ: эсхатологическія главы пророковъ составляетъ одно *органическое* цѣлое, какъ бы одну цѣпь, первыя звенья которой — книги *Іоюля* и *Амоса* — относятся къ эпохѣ, когда не могли еще сказываться вліянія парсизма (VII и IX в.в.).

донскихъ религіовныхъ воззрѣній на *библейскую* эсхатологию. Блестящую фразу проф. Виппера о «*великомъ сраженіи въ концѣ временъ*» и т. д., играющую немалую роль въ успѣхѣ лекціи, слѣдуетъ окончательно признать не имѣющей *raison d' être*, т. е. даже не основанной на какой-либо ошибкѣ, на какомъ-либо, хотя бы и завѣдомо неправильномъ, толкованіи текста (о чемъ все-таки еще можно-бы спорить), а попросту *висящей въ воздухѣ и идущей въ разрѣзъ* съ научной правдой.

Возвращаюсь къ послѣднему пункту сближенія производимого Циммерномъ: «*т. е. идетъ о бракѣ Христа при началѣ новой эпохи, новыя неба и земли и бракѣ Мардука съ богиней Сарпаниту въ праздникъ новолѣтія — день сотворенія неба и земли*».

Тутъ мы имѣемъ указаніе на вавилонскій весенній праздникъ Акиту или Цакмуку, приходившійся на первый мѣсяцъ года. Онъ былъ посвященъ солнечному боже-ству; по поводу его («возрожденія») и весенняго пробужденія земли и справлялся, кромѣ города Вавилона, еще въ городахъ Сирпурлѣ, Кутѣ, Сипарѣ, въ честь ихъ локальныхъ боговъ; но мало-по-малу вавилонскій Мардукъ захватилъ себѣ монополію этого праздника, и другія божества должны были являться къ нему на поклонѣ. Такимъ образомъ въ его храмѣ происходило торжественное собраніе боговъ, на которомъ Мардукъ опредѣлялъ судьбы наступающаго года (см. особенно текстъ Навуходоносора «I В. 54»). Тогда же происходило обрученіе весенняго солнца съ пробудившейся землей (?)—богиней-матерью Бау или же Сарпаниту. Въ основѣ этого обряда лежитъ, очевидно, натуралистическій мифъ, подобный напр. весеннему сватовству, молодого солнца Фругт'а или Svipdagr'a за оживающую землю Герду (Gerdhr) или Menglödth, въ Эддѣ. Опять мы имѣемъ дѣло не съ *единичнымъ*, а довольно распространеннымъ представленіемъ. Уму человѣка, близкаго къ природной жизни, невольно напрашивается сравненіе между процессомъ ежегоднаго пробужденія производительныхъ соковъ въ мірѣ растительномъ и человѣческимъ бракомъ. И дѣйствительно этотъ параллелизмъ представленій мы встрѣчаемъ распространеннымъ у многихъ народностей. Такъ, брачны въ Бенгаліи справляютъ особый праздникъ весною, когда

уже распустились цвѣты сала (порода деревьевъ): они думаютъ, что въ это время земля заключаетъ свой бракъ, и что цвѣты сала являются необходимыми для этой церемоніи. Въ Сѣверо-Зап. провинціяхъ Индостана свадебные обряды совершаются въ честь только-что насаженнаго фруктоваго сада: одинъ изъ присутствующихъ съ вѣтвью Салаграма въ рукѣ представляетъ собой жениха, а другой держитъ растеніе *Ocimum sanctum* и изображаетъ невѣсту. Вообще въ Индіи деревья часто обвѣнчиваются или съ идолами боговъ или между собой. Вполнѣ аналогиченъ обрядъ, соблюдаемый германскими крестьянами въ Рождественскій сочельникъ. (см. Frazer. *The golden bough*, 1890 г. vol. I, стр. 85, 60.) А дерево, какъ далѣе замѣчаетъ Frazer, часто является въ народныхъ вѣрованіяхъ представителемъ всего растительнаго царства: духъ дерева является въ такомъ случаѣ духомъ произращающей силы вообще (I. с. стр. 68, 70, 87 и др.). Нерѣдко священный бракъ наглядно изображается въ сельскихъ обрядахъ въ образѣ «короля и королевы» (Чехія *Maikönig'a* и *Maikönigin*, «lord of the May и lady of the May») «жениха и невѣсты». Таковы *весеннія* празднества поселянъ въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Германіи, Чехіи, Франціи, Англіи; слѣды ихъ можно видѣть также въ весеннихъ обрядахъ у насъ въ Нерехтинскомъ уѣздѣ, на Гебридскихъ о-вахъ въ Шотландіи (I. с. стр. 94—98). Сходные съ ними *лѣтнія* парочки и праздники распространены въ Швеціи, — провинціи Блекинге («Лѣтняя невѣста») и въ Сардиніи («подружки Ивановна дня») «Эти лѣтнія парочки, подобно майскимъ, являются, должно быть, представителями духа растительнаго царства въ его производительной способности» (Frazer, I. с. стр. 290, 292, ср. Аванасьева, Поэтическія воззрѣнія славянъ на природу. Т. III-ий 1869 г. стр. 707—709). Сходны съ этимъ обряды, соблюдаемые по окончаніи жатвы германскими крестьянами: Овсяная Невѣста и Овсяный Женихъ и т. п.; далѣе весьма замѣчательнъ аналогичный имъ яванскій обычай, гдѣ «рисовые невѣста и женихъ» изображены разукрашенными связками рисовыхъ колосьевъ (I. с. 346, 355).

Перехожу къ священнымъ бракамъ *боговъ*, олицетворяющимъ, въ большинствѣ случаевъ, какъ и приведенные этнологическіе примѣры, производительную силу природы.

Такъ въ Индіи, въ области Капагга молодые дѣвушки сочетаются бракомъ изображенія божествъ Шивы и Парвати. Бракъ между божествами Неба и Земли является весьма распространеннымъ представленіемъ у индо-германскихъ народовъ. По древне-иранскимъ вѣрованіямъ, слѣды которыхъ мы можемъ угадывать въ Авестѣ, Ахура—Мазда, въ качествѣ бога Небесъ (таковъ его характеръ еще въ мистеріяхъ Митры—«Caelus») является супругомъ Земли — Спеныты — Армайти, получающей отъ него свою рождающую силу (см. Cumont, Textes et monuments figures relatifs aux mystères de Mithra, т. I-ый стр. 138). Такой характеръ могъ имѣть и бракъ Урана съ Геей въ теогоніи Гезіода. Вообще, въ Эллинской религіи идею священнаго брака боговъ въ смыслѣ соединенія производительныхъ началъ встрѣчаемъ нерѣдко. Слѣды ея Frazer усматриваетъ въ мифѣ, относящемся къ празднику «Малыхъ Дэдаль» въ Платеѣ (Frazer, I. с. стр. 100—101; ср. Павзаній, IX 8). Бракосочетаніе Зевса съ Герой было изъ года въ годъ драматически представляемо въ различныхъ мѣстностяхъ Греціи: въ Кноссѣ на Критѣ (см. Diodorus, v. 72), въ Аѣинахъ (см. Photus: ἑρβὴ γάμων; Etymol. Magn.: ἐρμνήμωνες), на Самосѣ (Lactantius, Justit. I, 17). Далѣе, въ Аѣинахъ весною, въ «Двѣточномъ» мѣсяцѣ (Анѣстеріонѣ) жена архонта басылевса — базилинна («царица») справляла ритуальный бракъ съ Діонисомъ въ святилищѣ βοιωτικῆς (см. Demosthen, Neaer. § 73 сл.; Hesychius Διονύσου γάμος и γερρατα; Pollux VIII, 108 и др.); а Діонисъ является преимущественно богомъ растительной жизни (см. Frazer, I. с. стр. 103—104). Аналогичныя представленія находимъ и въ культѣ Адониса: въ Александріи выставлялись изображенія Адониса и Афродиты на двухъ ложахъ; передъ ними клались всякіе спѣлые плоды, ланешки, ставились горшки со цвѣтами и зеленыя кущи, переплетенныя анисомъ. Затѣмъ справлялось бракосочетаніе обоихъ божествъ (см. Theocritus, XV); а Адонисъ опять преимущественно является намъ богомъ растительныхъ соковъ (см. Frazer, I. с. § Adonis)¹⁰⁾. Сродственный мотивъ мы ужъ указали въ Эддѣ (Бальдеръ—богъ молодого солнца и растительной жизни).

¹⁰⁾ Напомню еще ежегодный обрядъ обрученія венеціанскаго дожа съ Адриатикой.

Зная характер Мардука, какъ бога солнца и производительной силы, мы имѣемъ полную возможность и въ его бракѣ съ Сарпаниту усматривать явленіе религіозной жизни, аналогичное разсмотрѣннымъ нами. Итакъ, мы имѣемъ дѣло съ представленіемъ *натуралистическимъ* по существу: этотъ бракъ совершается заново каждую весну, т. е., понятно, за ежегодно происходившей смертью бога въ концѣ лѣта онъ естественно расторгался. Носитъ ли такой характеръ мистическій бракъ Христа въ Апокалипсисѣ Іоанна (см. 19, 7—9, 21, 9, сл.), который не является безпрерывно то заключаемымъ, то вновь расторгаемымъ въ теченіи годового круговорота, а фактомъ, еще лишь имѣющимъ наступить, но упраздненія котораго ужъ не предвидится? Опять здѣсь мы видимъ ту же разницу, какую подчеркнули выше при сопоставленіи вѣчно оживающаго и снова умирающаго Мардука и смерти лишь однажды умершаго и вѣчно живущаго Христа. Мы опять имѣемъ съ одной стороны изображеніе *процесса*, съ другою—*факта*, стало быть, два явленія *различнаго порядка*.

Перехожу къ изложенію этого же пункта у проф. *Виппера*. «Въ своей славіи *спаситель міра* обручится съ невестой своей, небо соединится съ землей. Это—позднѣйшій мотивъ второго пришествія и мистическаго брака небеснаго царя съ Церковью». Роль Мардука какъ молодого весенняго солнца, оживляющаго землю, можно считать болѣе или менѣе установленной. Если и богиня Сарпаниту=землѣ (таково мнѣніе многихъ ученыхъ, которое и мнѣ лично кажется наиболѣе вѣроятнымъ), то я ничего не имѣю прибавить къ сказанному выше, при разборѣ этого пункта у Циммерна. Но является возможность иначе толковать себѣ личность богини: ея имя въ переводѣ значитъ, пожалуй, «Сребрающаяся» (?), а этотъ эпитетъ не вполне подходитъ къ представленію о ней, какъ о Землѣ. Поэтому Fr. Jeremias (см. *Boscher, Ausführlich. Lexicon der griech. und römisch. Mythologie*, стр. 2371) готовъ видѣть въ ней «лицетворенія утренней зари, разсвѣта» (ср. также Delitzsch'a въ *Beitr. zur Assyriologie*. II, 623, прим.; Jensen'a въ *Zeitschr. f. Assyr.* VI, 153). Если это такъ, то пунктъ сближенія у проф. Виппера: «небо соединится съ землей», равно какъ у Циммерна, значительно ослабляется; какъ бы то ни бы-

ло, я съ своей стороны не перестану настаивать на томъ, что мы все таки имѣемъ дѣло съ натуралистическимъ процессомъ, перенесеннымъ, можетъ быть, въ высшія надземныя сферы, но *повторяющимся неизмѣнно каждый годъ*.

Далѣе въ этомъ мнѣнїи о бракѣ Мардука и его супругѣ мы имѣемъ дѣло не съ мистическимъ образомъ христіанской Церкви, а съ женскимъ божествомъ, понимаемымъ вполне конкретно. Объ этомъ явственно свидѣтельствуется слѣдующій гимнъ (впервые изданъ Brünnow' омъ въ Zeitschr. f. Assyrg. V, 57 сл.), обращенный къ Сарпанитѣ: «О возлюбленная Мардука! даруй мнѣ жизнь, и я стану воспѣвать славу твою, стану превозносить могущество твое, о ты, великая владычица, царица Езагилы, богиня богинь, царица царицъ!» Въ одной изъ царскихъ надписей читаемъ: «Я переполнилъ виномъ чаши Мардука и Сарпаниты». Стало быть, ей приносились жертвы. (См. статью о Мардукѣ Fr. Jeremias въ словарѣ Roscher'a, стр. 2371).

Затѣмъ по поводу данной цитаты проф. Виппера имѣю прибавить лишь слѣдующее: развѣ Мардукъ, какъ весеннее, живительное солнце, является то же время и въ характерѣ «спасителя *міра*»? Что подразумѣваетъ тутъ проф. Випперъ подъ словомъ «*міръ*»? Старшихъ боговъ, которыхъ Мардукъ нѣкогда спасъ отъ ярости Тіаматъ? или *отдѣльныхъ, единичныхъ* людей, которымъ онъ помогаль въ бѣдственныхъ *случаяхъ*? или же онъ хочетъ указать на его роль, какъ ежегоднаго оживителя природы, омертвелой за зиму? Но въ послѣднемъ случаѣ слово «*спаситель*» не вполне точно и понятно передаетъ идею.

Далѣе, почему проф. Випперъ опять употребляетъ по отношенію къ Мардуку будущее время «*обручится*», «*соединится*» вмѣсто настоящаго — *обручается, соединяется*, каковой смыслъ имѣеть и вышеприведенная цитата проф. Циммерна, каковой явствуется и отъ самаго *ежегоднаго* вавилонскаго праздника (смыслъ праздника, кажется, достаточно выясненъ нами). А вѣдь такое смѣшеніе временъ можетъ повлечь большія недоразумѣнія. Пожалуй, подумаешь, что рѣчь идетъ о какомъ-нибудь ожидаемомъ, эсхатологическомъ *событіи*, чего, конечно, почтенный профессоръ не могъ имѣть въ виду, такъ какъ памятники объ этомъ *молчатъ*. Но для чего вводитъ насъ въ заблужденіе?

Разборъ «сближеній» проф. Циммерна законченъ: они оказались *несостоятельными* предъ лицомъ сравнительнаго изученія религій; разборъ «картинъ» проф. Вишпера законченъ: онѣ оказались *несуществующими* предъ лицомъ памятниковъ и науки. Важнѣйшій пунктъ его доказательства и лекціи — сближеніе Христа съ вавилонской параллелью *падаетъ* не выдержавъ собственной тяжести.

Перехожу дальше.

На стр. 15-ой лекціи Вишпера читаемъ: *«Разными путями эти образы проникли въ Египетъ, малую Азію, къ грекамъ, римлянамъ, северо-европейскимъ народамъ. У грековъ есть боги, нисходящіе въ адъ для блага людей, есть безвременно погибшій Діонисъ Загрей, рожденный дввой, котораго потомъ воскрешаетъ его отецъ: была цѣлая секта орфииковъ, которая пропагандировала идею искупленія и спасенія человека заступничествомъ бога-страдальца. Вполнѣдствіи въ системѣ христіанскаго ученія многіе элементы восточной философіи небезъ встрѣтились вмѣстѣ.*

«Этихъ образовъ» кромѣ схемы: отецъ и сынъ—посредникъ и цѣлитель (представляющей при этомъ не мало отклоненій), въ ассиро-вавилонской религіи, какъ мы видѣли, *не* было — уважительная, какъ полагаю, причина, для того, чтобы намъ вовсе не останавливаться на данномъ положеніи московскаго профессора; если *нечему* было распространяться, стоитъ ли подробно останавливаться на «путяхъ»? Тѣмъ не менѣе, хоть я и сознаю, что впадаю такимъ образомъ въ нѣкоторое противорѣчіе, приступлю къ разбору даннаго мѣста. *«Разными путями!»* любопытно было бы прослѣдить эти разные пути; *«разными путями!»* сказать легко, но доказать фактически трудно. *Укажите мнѣ эти разные пути?* Мы находимъ себя въ правѣ требовать обоснованныхъ *доказательствъ* этого обобщенія, сдѣланнаго «съ вышины птичьяго полета»; говорю преимущественно про *древнѣйшій Египетъ* (Культъ Озириса—гора встрѣчаемъ уже при *четвертой* династіи, т. е. одновременно съ возникновеніемъ трехъ «большихъ» пирамидъ) и про Бальдера *германцевъ*. А съ другой стороны возмется ли проф. Вишперъ утверждать, что періодически умирающій и возрождающійся благодѣтельный богъ *аутековъ* Хуицолоноктли и богъ-герой *толтековъ* Кведалкоатль

(богъ золотого вѣка, уплывшій въ далекую страну съ тѣмъ, чтобы когда-нибудь опять вернуться изъ за моря и возстановить блаженныя времена) далѣе, ожиданіе китайцами «великаго святого», «князя Мира» въ концѣ дней (см. напр. С. Scholl, Die Messias-Sagen des Morgenlandes, 1852 г. стр. 11—17)¹¹⁾, все это также заимствовано изъ Вавилона? Пусть г. профессор и здѣсь укажетъ на *исторически протверженныя*, а не предполагаемыя «пути» заимствования этихъ образовъ. Раньше уже мы произвели краткій обзоръ божествъ, лицетворящихъ вѣчный круговоротъ природы оживленіе и умираніе. Теперь напомнимъ образы нѣкоторыхъ боговъ, имѣю-

¹¹⁾ По поводу этихъ „месіанскихъ“, такъ сказать, ожиданій древнихъ китайцевъ хочу сдѣлать нѣсколько цитатъ. Святой долженъ придти въ концѣ дней (Tschoing-юнг, гл. 20. § 18). Народы ждутъ его, какъ удающіе растение—облаковъ и дождя“ (книга Meng-Dseï) „О какъ возвышены пути святого!“ восклицаетъ книга Тшунгъ-Юнгъ: „его добродѣтель охватитъ весь міръ, онъ всѣмъ сообщитъ новую жизнь, и новую силу и возвысится до Неба (Тіан). Какое широкое поприще откроется передъ нами, какія новыя обязательства и законы! Что за чудные обряды и церемоніи! Но какъ соблюдали бы ихъ, если бы онъ первый не подалъ примѣра? Одно лишь его прибытіе можетъ подготовить и облегчить исполненіе. Отсюда происходитъ это изрѣченіе всѣхъ вѣковъ: Пути совершенства тогда лишь чаще будутъ посѣщаться, когда Святой освятитъ ихъ слѣдами ногъ своихъ.. Весь міръ будетъ гремѣть отзвукомъ его имени, будетъ исполненъ его славою. Китай узритъ на себѣ лучи его славы, они проникнутъ и даже къ дикимъ народамъ и вплоть до недоступныхъ пустынь или даже туда, куда никакой корабль не можетъ проникнуть! Онъ истребитъ вредныя травы, о цѣлебныхъ же онъ будетъ пешичь со тщаніемъ; онъ подрѣзываетъ деревья и приводитъ ихъ въ прекрасный порядокъ, тростникъ онъ вырываетъ изъ земли и прозращаетъ изъ него тутовое дерево. Небо хочетъ вернуть людямъ ихъ прежнюю добродѣтель; всѣ ихъ враги обратятся въ бѣгство; Небо хочетъ провозвести равнаго себѣ“.

Его имя—„Венъ-Вангъ“, „Князь Мира. И сказано было Венъ-Вангу: «Ты знаешь твоего врага, собери противъ него всю твою силу, приготовь твои военныя орудія, запряги свои колесницы, уничтожь тирана, свергни его съ престола, возвеличи стѣпы, не бойся ничего. Венъ-Вангъ не посѣпшенъ на своемъ пути, его гнѣвъ дышетъ миролюбіемъ, онъ призываетъ Небо въ свидѣтели доброты своего сердца; онъ желалъ бы, чтобы ему подчинились безъ борьбы, онъ готовъ простить и наиболее виновнаго... Венъ-Вангъ нападаетъ на нечестиваго владыку, разбиваетъ его, разрушаетъ его жестокое царство и весь міръ подчиняется законамъ Венъ-Ванга (см. книги Chi-king и Tschoing-юнг). Замѣтимъ что, какъ самъ Венъ-Вангъ является земнымъ героемъ и избавителемъ, такъ и царство его есть царство земного благополучія (Scholl. l. e. стр. 17.)

щих специально *эсхатологическій* характеръ, боговъ, которые *разъ навсегда* должны сокрушить зло, возродить людей къ блаженной жизни и обновить лицо міра. Присутствіе такихъ чертъ можно, пожалуй, найти уже въ образѣ Бальдера (является, впрочемъ вопросъ, насколько онѣ тутъ органичны, т. е. нынѣшнюю редакцію Эдды слѣдуетъ въ общемъ отнести къ 10-му в. по Р. X. (см. Fennur Jönsson, Denoldnorske og oldislandske Litteraturs Historie). Далѣе безусловный характеръ благодѣтеля и избавителя человечества, долженствующаго придти въ исторію, къ концу времени, имѣють три послѣдовательныхъ сына Заратуштры, которыхъ отдѣляетъ другъ отъ друга по одному тысячелѣтію: Oshédar или Укстыатъ-ерета («тотъ, кто произрастаетъ благочестіе»), Oshédar mah или Укстыатъ-нема («тотъ, кто произращаетъ молитву») и, наконецъ, въ особенности «побѣдоносный, святой», а Саошьянтъ или Астватъерета («воскреситель тѣла»), который воскреситъ мертвыхъ, уничтожитъ смерть и страданіе и обновитъ весь міръ къ торжествующей, невянущей жизни. Въ древнеегипетской религіозной литературѣ находимъ скудные обрывки предсказанія мудреца Эпу о временахъ страшныхъ несчастій и испытаній для Египта; но имъ положить конецъ мудрый и сильный царь, любимецъ боговъ. Очевидно, это—предсказаніе политическаго характера; но нѣсколько болѣе общее значеніе получаетъ оно вслѣдствіе обозначенія ожидаемаго героя, какъ «пастыря для всѣхъ людей», не имѣющаго въ сердцѣ своемъ ничего лукаваго (см. A. Jéremias Alte Orient und die Aegyptische Religion, 1907 г. стр. 49). Въ *индійской* религіи роль будущаго избавителя и восстановителя счастливыхъ временъ приписывается ожидаемому десятому «аватару», т. е. воплощенію Вишну, называемому иногда Матрейей (Matreja), чаще Kalki'омъ или Kalenki: онъ является на бѣломъ крылатомъ конѣ, съ обнаженнымъ мечемъ. Лишь конь его опуститъ на землю свое занесенное копыто, какъ она распадется, и сгинетъ весь родъ населяющихъ ее нечестивцевъ. Тогда кончится нынѣшне безотрадное время—«Кали-югъ», и начнется новая эра—«Сатъя-югъ»—чистоты и совершенства.

Въ *греческой* мифологіи ожиданіе грядущаго избавленія, какъ *окончательнаго факта* мы встрѣчаемъ лишь въ зачаточномъ видѣ, въ связи съ мифомъ о Прометѣѣ.

Такого рода представлений въ Ассиро-Халдеѣ нѣтъ. Иштаръ, какъ мы видѣли, выходитъ изъ преисподней, чтобы въ слѣдующейъ году опять въ нее спуститься, въ поискахъ за вѣчно умирающимъ супругомъ. Можно ли ждать отъ нихъ *окончательнаго* избавленія?

Здѣсь я считаю необходимымъ нѣсколько внимательнѣе остановиться на фигурѣ юнаго бога, періодически умирающаго и опять воскресающаго, которая столь часто встрѣчается въ исторіи религій, съ которой у многихъ народовъ соединялись столь большія надежды. Какъ я указывалъ раньше, мы имѣемъ здѣсь дѣло съ богами, символизирующими вѣчный круговоротъ природной, въ частности растительной жизни: чтобы убѣдиться въ этомъ, рассмотримъ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ представителей этого божественнаго цикла. Въ *Финикии* рѣива Адонисъ ежегодно весною принимаетъ красный цвѣтъ, отъ глины, смываемой съ горъ дождями; сирийское населеніе видѣло въ этомъ кровь Адониса, *ежегодно убиваемаго* въ Ливанскихъ горахъ кабаномъ (см. Lucian, De dea Syria, с. 8). Въ связи съ этимъ въ Виблосѣ ежегодно оплакивалась смерть Адониса, при громкихъ стонахъ и біеніяхъ въ грудь: но на слѣдующій день онъ воскресалъ и поднимался къ богамъ на небо (*ἐν ἡέρα τέμπουσι* — см. Lucian l. с. с. 6). The ceremony of the death and resurrection of Adonis must also have been a representation of the decay and revival of vegetation», замѣчаетъ Frazer (l. с. стр 281). Дѣйствительно, у насъ много фактовъ указывающихъ на интимную связь Адониса съ растительной жизнью природы. По преданію, онъ родился отъ миртоваго дерева; иногда мнѣе получалъ нѣсколько болѣе рационалистическую окраску: его мать Мирра, тотчасъ по рожденіи Адониса, превращена была въ миртовое дерево. Далѣе преданіе, что Адонисъ проводилъ половину или треть каждаго года въ подземномъ мѣстѣ, лишь остальную его часть наверху, легко и естественно объясняется предположеніемъ, что онъ олицетворялъ въ частности зерно, которое скрыто подъ землей въ теченіи полугода, а остальные полгода выходитъ на поверхность земли... Не удивительно, что столь важный, столь поразительный и при томъ столь всеобщій законъ природной жизни возбудилъ одинаковыя представ-

ленія во многихъ странахъ» (Frazer, I. с. стр. 281—283, тутъ же у него обильныя ссылки на источники). Такъ же объясняли мнѣ Адониса и сами древніе. Схолиастъ Теофрита пишетъ (III, 48): ὁ Ἀδωνίς ἦγον ὁ σῖτος ὁ σπειρόμενος, ἐξ μῆνας ἐν τῇ γῆ ποιεῖ ἀπὸ τῆς σποράς, καὶ ἐξ μῆνας ἔχει αἰτ' ἢ ἡ Ἀφροδίτῃ, τουτέστιν ἡ εἰκράτις τοῦ ἀέρος. καὶ ἐκτότε λαμβάνουσι αἰτ' οἱ ἀνθρώποι. («Адонись, то есть хлѣбное зерно, которое сѣется, шесть мѣсяцевъ послѣ посѣва пребываетъ въ землѣ, а шесть мѣсяцевъ обладаетъ имъ Афродита, то есть благораствореніе воздуха, и тогда его собираютъ люди»). Укажу свидѣтельства Амміана Марцелліана (XIX, 1, 11): in sollemnibus Adonidis sacris, quod simulacrum aliquod esse frugum adularum religones mysticae docent; (XXII 9, 15); amato Veneris, ut fabulae fingunt, apri dente deleto, quod inadulto flore sectarum est indicium frugum; «торжественный культъ Адониса, что, по ученію мистическихъ религій, является символомъ спѣлыхъ плодовъ»...), Евсевія (Prepar. Evangel. III, 11, 9): Ἀδωνίς τῆς τῶν τελείων καρπῶν ἐκτομῆς σύμβολον. («Адонись — символъ жатвы созрѣвшихъ хлѣбовъ»). (Ср. еще указанія Иеронима—толков. Иезекіиля, гл. VIII, 14; Бояшняго этимологика; Климентя Алекс. — Homil. 6, 11). Важнымъ доказательствомъ тѣсной связи Адониса съ растительнымъ царствомъ служатъ «садики» Адониса — неглубокія корзины съ землей, куда сѣялись различныя хлѣбныя злаки и цвѣты. Въ теченіе 8 дней его праздника женщины старательно ходили за этими садиками; но къ концу праздника они завядали, т. е. не имѣли жорня, и ихъ бросали въ море вмѣстѣ съ изображеніями обоихъ божествъ. (Frazer, 234). Закончу гимномъ, посвященнымъ Адонису: «О ты, другъ сельской тиши, что, согласно съ временами года, гаснешь и свѣтишь, что пребываешь въ некоторое время въ темномъ Тартарѣ — приди скорѣе къ посвященнымъ и прими плоды отъ земли».

Фригійскій Аттисъ, по одной версіи мифа, былъ убитъ ведромъ, подобно Адонису; по другой, онъ изуродовалъ себя подъ сосновымъ деревомъ и умеръ отъ изліянія крови. Его поклонники также праздновали смерть и воскресеніе бога. Frazer (стр. 298—299) старается установить the original character of Attis as tree—spirit т. е. первоначальный характеръ Аттиса, какъ древеснаго духа». Его связь съ ра-

стительностью во всякомъ случаѣ установить нетрудно. Въ первый день его праздника—день весенняго равноденствія (22-ое марта)—сосновое дерево, украшенное гирляндами фіалокъ, когорыя по мнѣю родились изъ крови Аттиса, какъ анемоны—изъ крови Адониса, приносилось въ храмъ Кибелы, гдѣ ему выказывали необычайные знаки почтенія. Далѣе, по мнѣю, Аттисъ родился отъ дѣвы, оплодотворенной зрѣлымъ поморанцемъ или миндалемъ, который она спрятала у себя на груди. (См. Pausanias VI, 17; Apollonius, Adv. nationes, v. 6; ср. Hippolyt., Refut. omn. haeres. с. 9). Наконецъ, Аттиса называли «весьма плодоноснымъ», даже скошенымъ, желтымъ хлѣбнымъ колосомъ», а его легенда разсматривалась, какъ исторія колоса, раненаго на смерть серпомъ, схороненаго въ амбаръ и возвращающагося къ жизни при новомъ посѣвѣ (Hippol., l. с. 8, 9. Firmicus Maternus, De errore prof. rel. 3). Его поклонники воздерживались отъ ѣденія зеренъ и корней растеній (Frazer, *ibid.*).

Перехожу къ вавилонскому *Таммузу*. На его близкое сродство съ Адонисомъ указываетъ указываетъ одна изъ «жалобъ» по умершемъ *Таммузѣ*, напоминающая намъ о быстро увядающихъ «садикахъ Адониса». «Ты, пастухъ и владыка», такъ обращается она къ отшедшему богу, «супругъ Иштары, царь подземнаго міра, царь воднаго жилища, пастухъ: ты — сѣмя, что не пило воды въ бороздѣ, чья завязь на полѣ не принесла плода, молодое деревцо, что не было посажено близъ воднаго протока, молодое деревцо, корень котораго былъ надрѣзанъ, растеніе, что не пило воды въ бороздѣ». Jeremias (см. напр. Hölle und Paradies bei den Babyloniern, 1900 г. стр. 9; или Alter Testament im Lichte des Alten Orient), Frazer и др. прямо отождествляютъ Таммуза съ Адонисомъ. Доказательство связи Таммуза съ растительными соками можно видѣть въ вавилонскомъ гимнѣ, гдѣ Таммузъ изображенъ пребывающихъ въ срединѣ большого дерева въ центрѣ земли. Одинъ арабскій писатель 10-го вѣка повѣствуетъ объ обычаяхъ, видѣнныхъ имъ въ Харранѣ: «Таммузъ (Іюль). Въ срединѣ этого мѣсяца справляется праздникъ эль — Бугать, т. е. «плачущихъ женщинъ»¹²⁾, и это есть праздникъ Та-удзъ,

¹²⁾ Ср. книгу пророка Іезекіиля, глава 8, 14.

который справляютъ въ честь бога Та-удза. Женщины оплакиваютъ его, такъ какъ господинъ его предалъ его столь жестокой смерти, размолоть его кости на мельницѣ и разбѣять ихъ по вѣтру. Женщины не ѣдятъ (въ течение этого праздника) ничего, что было размолото на мельницѣ, но ограничиваются моченой пшеницей, финиками» и т. п. Таммузь, замѣчаетъ далѣе Frazer, напоминаетъ здѣсь Джона Ячменое Зерно (John Barleycorn) въ извѣстномъ стихотвореніи Burns'a.

(They wasted, ó er a scorching flame,
The marrow of his bones,
But a miller us'd him worst of all,
For he crush'd him between two stones).

Другими словами, Таммузь является въ данномъ случаѣ олицетвореніемъ хлѣбнаго зерна. (см. Frazer, l. c. 283—284, 287—288. и его же Adonis, Attis, Osiris, 1906 г. стр. 6—7).

Относительно Озириса у Frazer'a собранъ рядъ фактовъ и свидѣтельствъ, располагающихъ насъ видѣть въ немъ натуралистическое божество того же порядка (Attis, Adonis, Osiris» кн. III, гл. 5-ая).

Озирисъ является то богомъ разливающагся и убывающаго Нила, то представляетъ собой растительную жизнь на землѣ, изображая при этомъ иногда и луну въ различныхъ ея фазахъ.

Эпитетами *Діониса* были: «древесный», «плодовитый», «съ зеленѣющимъ плодомъ», «распускающійся»; онъ считался покровителемъ фруктовыхъ деревьевъ (Frazer, Golden bough 321). Его очень часто отождествляли съ виноградной лозой (ср. напр. въ XXX-мъ и XLVII-мъ изъ орфическихъ гимновъ). Праздники Діониса въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ справлялись ежегодно, въ другихъ—разъ въ два года, но мы имѣемъ право предположить, что первоначально они были ежегодными во всѣхъ мѣстахъ его почитанія. При этомъ съ большей или меньшей подробностію и наглядностію изображалось его страданіе, растерзаніе, (такъ на Критѣ) титанами; въ тѣхъ мѣстностяхъ, гдѣ былъ распространенъ мифъ объ его оживленіи, изображали его возвращеніе къ жизни (см. Mythograph. Vatican). Празднества совпадали преимущественно со временемъ уборки т. е. сѣзывать виногра-

да—страданій бога или съ приближеніемъ весны, которую приносилъ съ собой возрожденный богъ (въ Лидіи, Аѳонахъ, Элеѣ). Часто данная мѣстность обладала цѣлымъ годовымъ цикломъ праздниковъ Діониса. Въ Аѳонахъ было четыре Діонисіи: 1) *τὰ κατὰ ἀγρούς*—Полевая или Малая въ декабрѣ, тотчасъ по окончаніи уборки винограда; 2) Лэнейскія въ январѣ, какъ только закончена была выдѣлка вина и очищены были точила; 3) Аноэстеріи—въ февралѣ, «когда въ первый разъ вскрывались бочки новаго вина (отсюда первый день назывался *πρωίνα*) и 4) въ мартѣ Великія Діонисіи—торжественная встрѣча весны съ чествованіемъ ея оплодотворяющей силы (см. ниже) (см. Liddel & Scott, A Greek—English Lexicon 1883 г. стр. 374і *Διονύσια*). Итакъ, мы имѣемъ, мнѣ кажется, право заключить словами Frazer'a (стр. 278): «Въ Египтѣ и Передней Азіи смерть и воскресеніе растительности, какъ кажется, служило содержаніемъ многихъ культовъ. Этотъ процессъ представлялся подъ пменами Озириса, Адониса, Таммуза, Аттиса и Діониса, при соблюденіи обрядовъ, которые, какъ сознавали сами древніе ¹⁵⁾, были тождественны между собой по существу, и которые находятъ себѣ параллели въ весеннихъ и лѣтнихъ обычаяхъ нашихъ европейскихъ крестьянъ». Дѣйствительно, намъ слѣдуетъ раздвинуть рамки нашего сравненія: къ тому же кругу идей принадлежитъ не только цѣлый рядъ другихъ божествъ (напр. Бальдеръ, нѣкоторые мексиканскіе боги, съ большимъ вѣроятіемъ Саиданъ—Геркулесъ хиттитовъ и др.—часть ихъ была переименована мною раньше), но и масса явленій изъ области нашей народной жизни. Этотъ ежегодный процессъ умиранія и оживленія бога производительной энергіи несомнѣнно представленъ въ слѣдующихъ обрядахъ:

1) въ представляемомъ *убіеніи* «Короля», «Дикаго чело-вѣка» (Wilder Mann, Pfingstl, etc.) въ нѣкоторыхъ мѣстностяхъ Южной Германіи и Чехіи, *ранней весною*. Парни,

¹⁵⁾ Характеренъ напр. слѣд. текстъ, приводимый Ипполитомъ (Refut. опп. haer. V, 9): «о Аттисѣ, асперійцы называютъ тебя трижды желаннымъ Адонисомъ, весь Египетъ—Озирисомъ, самоаравійцы—достопочитаемымъ Адамомъ, чмонцы—Корбантомъ» и т. д.

изображающіе мнимо-убиваемыхъ мнѣическихъ лицъ, обернутые въ древесныя вѣтви, въ гирлянды, выбѣгаютъ часто изъ лѣсу, что показываетъ ихъ тѣсное отношеніе къ растительному царству (см. примѣры и разборы ихъ у Frazer'a, *The golden bough*, т. I, стр. 240—253). Въ заключеніи Frazer замѣчаетъ: «въ этихъ лицахъ нельзя не признать представителей духа растительныхъ соковъ (древеснаго духа), какъ онъ проявляется весною». На основаніи обширнаго сравнительнаго изученія *folklore*'а некультурныхъ народностей, Frazer пытается объяснить этотъ обычай слѣд. путемъ: «Увиданіе растительности зимою естественно объясняется примитивнымъ человѣкомъ, какъ ослабленіе духа растительнаго царства: духъ (такъ думаетъ онъ) сталъ старъ и дряхлъ, и долженъ поэтому быть обновленнымъ чрезъ умерщвленіе и возвращеніе къ жизни въ болѣе свѣжемъ, молодомъ образѣ. Поэтому убіеніе весною представителя древеснаго духа (т. е. духа производит. силы) рассматривается, какъ средство ускорить ростъ растительности, т. к. убіеніе «древеснаго духа» всегда соединено (имплицитно или эксплицитно) съ его оживленіемъ или воскресеніемъ въ образѣ болѣе молодомъ и сильномъ».

Вмѣсто весны послѣдующаго года отнесены назадъ къ *средины мѣсяца* предшествующаго года, когда послѣ величайшаго подъема и напряженія производительныя силы природы, равно какъ и дни, начинаютъ идти на убыль, — похороны Ярила, Лады, Костромы, Марены, Купалы. А «Купало, яко же мнѣю», замѣчаетъ составитель Густинской лѣтописи, «бѣше богъ обилія, якоже у эллинъ Цересъ, ему же безумныя за обиліе благодареніе приношаху въ то время, егда имѣше настати жатва¹⁴⁾. Сему Купалу-бѣсу еще и донынѣ по нѣкоихъ странахъ безумныи память совершаютъ, наченши 23 іюня, въ навечеріе Рождества Іоанна Предтечи, даже до жатвы и далѣе». Такъ въ Малороссіи въ Ивановъ день топили разукрашенное соломенное чучело Купалы (А. Ава-

¹⁴⁾ Кстати, Купаломъ назывался у пруссовъ особо чтимый снопокъ изъ травъ, собранныхъ на Ивановъ день и сохранившійся, кажется, до жатвы; предъ этимъ снопомъ произносилось пожеланіе добраго урожая (Frazer, «*Adonis, Attis, Osiris*», стр. 153).

масьевъ, Поэтическія возрѣнія славянъ на природу. Т. Ш-й 1869 г. стр. 720—721). «Мысль о замирающихъ силахъ природы», пишетъ Аонасьевъ, «особенно наглядно выражается въ тѣхъ знаменательныхъ обрядахъ, которые еще недавно совершались на Всесвятской недѣлѣ или въ первое воскресенье послѣ Петрова дня, празднуемаго 29-го іюня, и были извѣстны въ нашемъ народѣ подъ именемъ похоропъ Костромы, Лады и Ярилы. По всему вѣроитію, обряды эти принадлежали въ старину къ купальскимъ игрищамъ; но такъ какъ по своему вакханальному характеру они должны были вызывать постоянные протесты со стороны духовенства, находившаго подобное «безстудіе» несоотвѣтствующимъ святости поста и церковнаго праздника, то и были церемѣнены на другіе дни»... Приведу нѣсколько наиболѣе характерныхъ примѣровъ. «Въ муромскомъ уѣздѣ Кострому представляла кукла, которую дѣлали изъ соломы, наряжали въ женское платье и цвѣты, клали въ корыто и съ пѣснями относили на берегъ рѣки или озера; собравшаяся на берегу толпа раздѣлялась на двѣ половины: одна защищала куклу, а другая нападала и старалась овладѣть ею. Борьба оканчивалась торжествомъ нападающихъ, которые схватывали куклу, срывали съ нея платье и перевязи, а солому топтали ногами и бросали въ воду, между тѣмъ какъ добѣжденные защитники предавались неутѣшному горю, закрывая лица свои руками и какъ бы оплакивая смерть Костромы». «Въ Костромѣ горожане сходились на площадь, избрали старика, одѣвали его въ рубище и вручали ему небольшой гробъ съ куклою, которая изображала Ярила и нарочито дѣлалась съ огромнымъ дѣтороднымъ удомъ. Затѣмъ отправлялись за городъ; старикъ несъ гробъ, а вокругъ него шли женщины, причитывали нараспѣвъ похоронныя жалобницы и жестами своими старались выразить скорбь и отчаянье. Въ полѣ вырывали могилу, хоронили въ ней куклу съ плачемъ и воемъ, и тотчасъ же начинались игры и пляски, напоминавшія языческую тризну. Въ Малороссіи соломенное чучело Ярила готовилось со всѣми естественными принадлежностями мужскаго пола; куклу эту клали въ гробъ и по захожденіи солнца выносили на улицу. Пьяныя бабы подходили ко гробу, плакали и печально повторяли: «померъ онъ, по-

мерь!» Мушныны подымалы и тряслы куклу, какъ бы стараясь разбудыть усопшаго Ярыла и потомъ замѣчали: «Эге, баба, не бреше! вона знае, що іій солодъ че меду» (онъ знаеть, что слаще меду). Бабы продолжалы горевать и причытывать: «якій же вынъ бувъ (какой же онъ былъ) хорошій!... Не встане вынъ больше! о якъ-же намъ разставаться съ тобою? и що за жызь, колы нема тебе? Приподымись хотъ на часочыкъ! но вынъ не встаетъ и не встане». Когда Ярыло былъ уже достаточнo оплаканъ, куклу его зарывалы въ могылу». (ibid. стр. 724—727).

2) Въ безчысленныхъ весеннихъ обрядахъ похоронъ, изгнанія или убіенія «Карнавала», «Смерты», „Старухы“ etc и *вслѣдъ затѣмъ торжественной встрѣчы* Лѣта, Весны, Мая, въ Германіи, Австріи, Чехіи, Франціи, Италіи, Испаніи (Frazer, *Golden bough* 253-271), Россіи, Польшѣ. Frazer раздѣляетъ мнѣніе извѣстнаго Mannhardt'a (*Baumkultus* стр. 417-421), что „Смерть“ этихъ весеннихъ празднествъ обозначаетъ умирающую или умершую растытельность прошлой жымы (подобно «Дыкому Человѣку», etc) ¹⁵⁾.

Сюда же слѣдуетъ отнести замѣчательный малорусскій обычай похоронъ Коструба въ первый понедѣльникъ Петровокъ при иѣннй жалобной пѣсни.

«Померъ, померъ Кострубонько, Сывый, милый голубонько!» Но тотчасъ за этимъ слѣдовало его оживленіе при всеобщемъ ликованіи.

Иногда процессъ *возрожденія* природы изображается совершенно самостоятельно. Таковы весьма многочисленныя весенніе обряды въ Зап. Европѣ въ связи напр. съ торжественнымъ водруженіемъ майскаго дерева и встрѣчы майской парочки («*Mai-könig und königin*», etc), зазываньями весны у насъ. Съ особеннымъ торжествомъ празднуется у насъ во время Рождественскихъ святокъ — на такъ называемый праздникъ Коляды: съ зимняго солнцеповорота уже начинается постепенное воскресаніе жызненныхъ силъ природы. Уже Кормчая книга по списку 1282-го года, приводя правило запрещающее колядскіе обряды, при-

¹⁵⁾ Мнѣ кажется, что это объясненіе слѣдуетъ прынять, но съ извѣстными ограниченіями.

соединяетъ такое толкованіе въ примѣненіи къ мѣстнымъ обычаямъ: каланди соуть пьрвіи въ коемьждо мѣсяци днѣе, въ нихъ же обычаѣ бѣ елиномъ творити жертвы и въ та же евроуманія елиньстїи бѣаху празднїици: вроумъ бо порекль естѣ *Дїонисово*, и отмецюще святїи отъ вѣрныхъ житїя, возбраняють крестьяномъ таковая творити... и не повелѣвають мужемъ облачатися въ женьскыя ризы, ни женамъ въ мужьскыя, еже творять на праздники *Дїонисовы* плещущїе, не лицъ же косматыхъ възлагати на ся, ни козлихъ, ни сатоурскихъ.... *яже нынѣ творять селяне* «не вѣдоуще, что творять» (у Аванасьева I. с. 730). Уже наши предки—усматривали, какъ видно, аналогію между праздниками Дїониса и нашими народными обрядами (ср. выше цитату изъ Густинской лѣтописи).

3) Въ обрядахъ обозначаемыхъ Frager'омъ, какъ „убїеніе хлѣбнаго духа“ («killing of the corn-spirit») (стр. 372-409; стр. Аванасьева, I. с. стр. 765-774); и сиравляемыхъ по окончанїи жатвы въ концѣ лѣта, въ различныхъ мѣстностяхъ Европы (въ Швеціи, Норвегіи, Данїи, Голландїи, Франціи, Литвѣ, у Сербовъ и Болгаръ, особенно въ Германїи). Этого «хлѣбный духъ» обыкновенно представленъ или куклой, сдѣланной изъ одного или нѣсколькихъ сноповъ, или человѣкомъ, обвязаннымъ снопомъ. Роль эта выпадаетъ на долю работника, которому пришлось жать, связать или молотить послѣдній снопъ урожая; поэтому никто изъ рабочихъ не желаетъ остаться послѣднимъ. Иногда же роль выпадаетъ пришлому лицу, будь то хозяинъ или посторонній случайно проходящїй мимо поля или риги. Это лицо въ народныхъ понятїяхъ является временнымъ воплощенїемъ «хлѣбнаго духа», который процессомъ жатвы или молотбы мало-по-малу изгоняется изъ хлѣба; этого представителя или окачиваютъ водой или колотятъ или дѣлаютъ видъ, что хотятъ скосить ему голову, смолотить и развѣять его тѣло. Здѣсь мы имѣемъ очевидные слѣды человѣческихъ жертвъ по окончанїи жатвы, съ цѣлью оплодотворенїя полей: вѣдь человѣкъ является представителемъ „хлѣбнаго духа“. Въ *дѣйствительности*—такїя жертвы для оплодотворенїя полей засвидѣтельствованы у древнихъ мексиканцевъ, у краснокожихъ, у бенгальскихъ Кондовъ.

Слѣды тѣхъ же представленій и: обычаевъ: *Frazer* не безъ высокой степени правдоподобія усматриваетъ и въ культѣ *Аттиса*: верховный жрецъ *Пессинскаго* святилища, нѣкогда, можетъ быть, былъ ежегодно убиваемъ, въ качествѣ воплощенія бога, отсюда и названіе 3-ьяго дня его празднества *День Крови*; впоследствии, верховный жрецъ ограничивался пусканіемъ себя крови изъ руки въ этотъ день, а самъ богъ обозначался, какъ срѣзанный хлѣбный колосъ. Такіе же слѣды онъ видитъ въ мифѣ о растерзаніи *Ифліа* покровителя земледѣлія—*Озириса* (стр. 396, 402). Истатическая аналогія замѣтна и между протяжными криками или плачевными пѣнями сакрального характера жнецовъ въ Египтѣ и Западной Азии и протяжными криками жнецовъ, дожинающихъ или дожинавшихъ: посѣлѣдную полосу, въ Англии, Франціи, Германіи (см. *Frazer*, I. с. т. I. стр. 364-366, 404-409). Интереснымъ является различное отношеніе къ представителю растительнаго духа при этихъ обрядахъ: то его убиваютъ съ радостью, бросая его насмѣшками, какъ врага, то его хоронятъ съ громкими, задушевными жалобами, прощаются съ нимъ, какъ съ дорогимъ другомъ; а иногда его почитатели съ начала убиваютъ, а затѣмъ начинаютъ сътовать и грустить. Отношеніе враждебное я усматриваю преимущественно въ тѣхъ случаяхъ, когда умирающему аспекту одряхлѣвшаго бога, который олицетворяетъ увядшую прошлогоднюю растительность, противопоставляется *in persona* или въ идеѣ другой представитель молодого бога новой растительной жизни (таковы при похоронахъ *Карнавала*, *убіенія Дикаго Человѣка* и др. п.) Но когда оба аспекта сливаются въ одинъ—періодически умирающаго и оживающаго, отношеніе къ нему болѣе сознательное (стр.: смерть *Костробуньки*, *Ярилы*, *вульфы Аттиса*, *Діониса*, *Таммуза*); оно соответствуетъ часто болѣе высокой ступени религіознаго развитія и видна въ аттоскомъ. Въ заключеніе считаю нужнымъ отмѣтить существенное отличіе большинства разсмотрѣнныхъ нами обрядовъ селъскаго населенія Европы отъ аналогичныхъ поведеній культовъ *Аттиса*, *Діониса*, *Персефоны* и др. Въ народныхъ обрядахъ мы имѣемъ наслѣдіе болѣе низкой ступени религіознаго развитія: богъ или въривъ духъ растительности не имѣетъ часто собственнаго имени, не имѣетъ еще своей индивидуальности и

духъ ржаного поля исполнѣ подобенъ духу овсяного поля и тѣмъ настоящаго культа нѣтъ, а скорѣе мы имѣемъ рядъ дѣйствій магическаго характера. Божества греческія и нередкѣ—азіатскія имѣють и мнѣи и подробно установленный культъ (см. объ этомъ у Frazer'a I. c. стр. 348-349).

Мы закончили нашъ обзоръ, давшій намъ, благодаря главнымъ образомъ, книгѣ Frazer'a, болѣе опредѣленное и обоснованное понятіе о натуралистическомъ мнѣи вѣчно возрождающагося и вѣчно умирающаго юнаго бога. Мнѣи кажется, что намъ пришлось убѣдиться въ тождествѣ по существу культа Діониса, Таммуза и разсмотрѣнныхъ обрядовъ европейскихъ крестьянъ эти различные стадіи развитія той же идеи— годового круговорота природной жизни. Любопытно, что козелъ и быкъ, обычные формы воплощенія Діониса, являются у европейскихъ крестьянъ весьма частымъ воплощеніемъ полевого или житнаго генія (Frazer; т. II-ой стр. 12-23). «Образъ Діониса—быка долженъ былъ служить только другимъ выраженіемъ его характера, какъ бога растительности, особенно въ виду того, что быкъ—обычный представитель житнаго генія въ Сѣв. Европѣ», замѣчаетъ Frazer (ibid. см. стр. 37—44 и дальше). Итакъ, мнѣи кажется исполнѣ ясно, что въ данномъ циклѣ вѣрованій представленіе находится въ рабствѣ у природы, у вѣчнаго круговорота ея жизненныхъ силъ, у ея слѣпой необходимости. Поэтому, въ своихъ воззрѣніяхъ на вавилонскую религію проф. Вилперъ отчасти правъ: она—преимущественно религія натуралистическая. Но предполагать, послѣ изложеннаго, чтобы другія религіи и народныя вѣрованія, имѣющія тотъ же мнѣи на той же натуралистической подкладкѣ, *заимствовали* его изъ Вавилона (не говоря уже о полной невозможности исторически доказать генетическую связь между мифами вавилонянъ съ одной, и сходными мифами германскихъ расъ, славянъ, литовцевъ, средне— и южно—американскихъ народовъ, съ другой стороны), мнѣи представляется крайне нелогичнымъ. Вѣроятность вліянія, и, можетъ быть, сильнаго, оказаннаго культомъ Таммуза на культъ Діониса, я отрицать не стану. Вліялъ ли Таммузъ на Діониса? Возможно, т. е. греки сами смотрѣли на культъ Діониса, какъ на пришедшій съ Востока, хотя и почулилъ его изъ Фрагии. Какъ бы то ни было, видѣть въ

немъ исключительное произведеніе халдейской почвы послѣ сказаннаго нами я считаю совершенно недопустимымъ, тѣмъ болѣе, что въ чисто—эллиническихъ образахъ и Персефоны — Корытчасти Аполлона и Орфея мы видимъ сродственные Діонису образы. Вспомнимъ слова мудраго Fême: «Alle Gestalten sind ähnlich und keine gleichen der Andern. Und so deutet der Chor auf ein geheimes Gesetz».

Въ самомъ дѣлѣ, не является ли естественнымъ и понятнымъ (по моему даже почти неизбежнымъ), что древніе люди, замѣчая правильную смѣну времени года—постепенное умираніе природной жизни, отъ холодовъ ли, или отъ нестерпимаго зноя и сухости, а затѣмъ ея обновленіе, возрожденіе къ молодой, свѣжей жизни отъ теплыхъ лучей весенняго солнца и потоковъ благодатной влаги, ея новый пышный расцвѣтъ, и дальше опять новое умираніе—видя закатъ и восходъ солнца, періодическія разлитія благодатной кормилицы рѣки и т. п.,—представляли себѣ эту повседневную картину, этотъ непрерывный, одушевленный кругъ, поражавъ шій ихъ своею правильностью,—какъ борьбу противныхъ началъ—свѣтовыхъ и темныхъ, борьбу жизни и смерти, какъ жизненную драму существъ высшаго порядка, воплощая ея въ поэтическихъ разсказахъ?

Съ другой стороны замѣтимъ, что прекращеніе новой эры, принесенной Саопьянгомъ, Каленки, Кветцалкоатломъ, Княземъ Мира — Венъ-Вангольмъ (понимается она при этомъ различно: въ смыслѣ ли идеальнаго, духовнаго царства маздеицевъ, или только земнаго благополучія), не предвидится. Стало быть, опять у насъ явленія разнаго порядка. Замѣчательно, что тогда какъ въ религіяхъ персидской, индусской, китайской это желанное, конечное извѣщеніе ожидается въ *будущемъ* ¹⁶⁾, христіанство говоритъ

¹⁶⁾ Къ буддѣйской религіи сказанное не относится, такъ какъ центръ тяжести ея *народной* формы въ *прошломъ*—въ буддѣ Саккья—Муни или Гаутамѣ, за то въ основномъ «чистомъ» ученіи царитъ представленіе о множественности не только воплощеній Будды—Саккья-Муни, но *буддъ вообще*, господство которыхъ слѣдуетъ другъ за другомъ въ хронологическомъ порядкѣ, такъ что одинъ смѣняетъ другого. Будда-Гаутама является лишь двадцать пятымъ, а по другой генеологіи лишь тридцать седь-

о спасеніи черезъ Искупителя, какъ о несомнѣнномъ событіи, *совершившемся въ историческомъ прошломъ*. Христіанство какъ бы отвѣчаетъ утвердительно на эти смутныя предположенія и ожиданія народовъ.

Итакъ, о вавилонскомъ источникѣ «этихъ образовъ», являющихся «элементами восточной философіи небесъ» (sic!) говорить *не приходится* (возможность *частнаго* вліянія халдейской религіи на культъ Адониса, Аттиса, etc. я, повторяю, отрицать не хочу). Разсмотримъ теперь въ общихъ чертахъ, но самостоятельно и внѣ связи съ Вавилономъ, ученіе орфиковъ и затѣмъ культъ Діониса.

Намъ извѣстно, что въ Греціи вмѣстѣ съ первоначальнымъ жизнерадостнымъ, ликующимъ отношеніемъ къ земной дѣйствительности издавна существовалъ весьма мрачный взглядъ на будущность за гробомъ, на царство тѣней — мрачный домъ Аида (ср. XI-ую пѣснь Одиссеи и извѣстныя слова Ахиллеса). Особенно ярко вылился весь ужасъ смерти въ трагедіяхъ, напр. въ «Алкестидѣ» Еврипида:

Ἄγει μ' ἄγει μέ τις, οὐχ ἕρως;
воскликаетъ Алкестида:

Νεκρῶν ἐς ἀλλὰν

ἢ π' ὀφρῶσι κίαναυγέσι βλεπόν περῶτις Ἄιδας

τί πράξεις; μέθεσ. εἰαν

ὄβδον ἄ βελατοτάτα προβαίνω.

и далѣе;

πλησίον Ἄιδας.

мымъ изъ бывшихъ буддъ. Ученіе его, по его собственнымъ словамъ, должно просуществовать всего 500 лѣтъ (позднѣ этотъ срокъ былъ увеличенъ до 5000 л.). Затѣмъ придетъ другой. При томъ въ основныхъ представленіяхъ буддизма, *какого бы то ни было* центра, точки опоры въ исторіи человечества, собственно говоря, найти нельзя, т. к. она такъ же безконечна и безцѣльна, какъ непрерывно убѣгающее время. Вообще же конца исторіи въ эсхатологическомъ смыслѣ, т. е. *непреходящаго* царства вѣчной жизни и блаженства не предвидится. «Міры не имѣютъ начала и никогда не будутъ имѣть конца. Ихъ непрерывно другъ за другомъ слѣдующія разрушенія и воссозданія подобны большому круговому движению, въ которомъ мы не можемъ указать ни начала, ни конца. Это разрушеніе и воссозданіе не дѣло какой-либо творческой силы, а рока (Dharma)».

σκητῶν δὲ τ' ὄσσει; ἐφέρε;: восклицаетъ она въ смертной тоскѣ. «Увы! Кто-то меня хватаетъ—развѣ ты не видишь? Это—крылатый Аидъ, зловѣще глядящій изъ-подъ нависшихъ бровей, увлекаетъ меня въ обители жертвы! О пуста меня! о на какой горестный путь я вступаю!... Близокъ Аидъ и темная ночь надвигается на очи...»¹⁷⁾

Но наряду съ этимъ возрѣнїемъ на удѣлъ человѣка, *здесь и тамъ*, столь различный одинъ отъ другого, постепенно развивалось и болѣе пессимистическое *общее* міровозрѣнїе, такъ какъ и сама *жизнь* стала казаться мукой или призракомъ, лживымъ и мгновеннымъ; особенное развитіе получили этотъ взглядъ въ философіи и у поэтовъ. Въ связи съ этимъ смерть (понимаемая какъ непробудный сонъ или полное уничтоженіе) въ глазахъ многихъ являлась какъ-бы благодѣяніемъ: она была единственной «пристанью отъ бѣдъ» (см. наприм. *Odys. 18 — 130* сл.; *fragm. Philemon'a* въ *Florilegium* Стобея 98, 17; *Παιμαρξια* *Consol. ad Apoll.* с. 27; *Bacchyl. fr. 2*, ap. *Stob. Floril.* 98, 27; *Eurip. Belleroph fr. ibid.* 39; *Sophocl. Oed. Col.* 1225; *Alexias* ap. *Athen.* 3, 97; *Theogn. Gnom.* 425, *Menand.* 48, *Meinek. Hypsaei fr.* ap. *Stob.* 98, 24, отрывки изъ *Гераклида*). «Поворожденнаго нужно оплакивать, говорить Эврипидъ, за то умершаго херонить съ благопожеланїями и радостью» (см. его *Cresph. fr.* 13). «О если бы за гробомъ ничего не было! Если же и тамъ послѣ смерти мы будемъ имѣть заботы, то ужъ не знаю, куда обратиться: вѣдь смерть то и считается высшимъ лекарствомъ отъ бѣдъ» (онъ-же). Здѣсь какъ будто слышится какая-то новая струпа, какой-то новый страхъ.

Въ самомъ дѣлѣ одновременно распространилось еще и другое мнѣнїе, безотраднѣ котораго трудно найти о вѣчномъ круговоротѣ жизней, безпрерывномъ рядѣ рожденій въ разныхъ тѣлахъ: *даже смерти не давала освобожденїя*. Послѣ смерти начиналась новая земная жизнь,

¹⁷⁾ Характерно, что даже кроткій и благодушный стоикъ, императоръ Маркъ Аврелій, не дорожившій жизнью и считавшій смерть за положительное благо, и тотъ говорилъ иногда съ такой грустью: *Θάττω τ' ἄλλοις; ὁ θάνατος!* («о, слишкомъ рано приходишь ты, Смерть!»)

новый обманъ, новое разочарованіе и муча. Это были «кругъ страданій» *Kókos βαρκεύθης ἀρχαίος* (надгробная надпись): И какъ странно! рядомъ съ этимъ уживались тѣ же первоначальные взгляды и на загробное существованіе, какъ на юдоль печали и мрака. Мы живемъ дѣло съ цѣлымъ рядомъ противорѣчивыхъ міровоззрѣній, тѣмъ не менѣе уживающихся бокъ о бокъ другъ съ другомъ.

Особенно многозначительны въ своей краткости надписи на могильныхъ плитахъ; въ нихъ по преимуществу сказывается вся тяжесть разставанья съ жизнью. «*Αἰδᾶς ζωῆσι ἐνθάδε*» «Аидѣ, неизвестный смертнымъ», читаемъ на надгробной надписи Коссаго врача Мелантія, эллинистическаго періода, III—II в.в. до Р. X. (см. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus collecta*. 1878 п. 202).

Къ той же эпохѣ относятся напр. слѣдующая надпись:

«*ὄνομα Ἐπιτιμίους ψευδώνυμος, ἀλλὰ με δαίμων*
«*ἦκεν ἀφ'αρχαίας ὠκίστα εἰς Αἶδα*» (idid. n. 42), т. 6.

«Неправильно зовусь я Евтихимомъ (Счастливицкъ): демонъ вырвалъ меня съ необычайной быстротой отсюда и переселилъ меня въ Аидъ».

Наконецъ имѣли широкое распространеніе чисто материалистическіе взгляды:

«*ἐκ γαίης βλαστὸν γαίῃ πάλιν γέγονα* (спроизойдя изъ земли я опять обратился въ землю)», гласитъ другая надпись того же приблизительно времени (см. Hoffmann, *Sylloge epigrammatum graec.* p. 76, n. 133).

Извѣстная «эпитафія Сарданалала»: «*βίη, πείη πρεδαιγία* любовному наслажденію, такъ какъ все остальное не стоитъ даже преврѣтій», повторялась въ Греціи на равные ладъ.

По наше общее представленіе о духовной жизни Греки будутъ неправильнымъ, если умолчимъ о немалочисленныхъ свидѣтельствѣхъ, выражающихъ, хотя большей частью и въ неясномъ видѣ надежду на лучшую судьбу за могилей. Такъ у Еврипида (Fr. 639) говорится: *Τίς οἶσεν εἰ τὸ κῆρ μέν ἐστι κατὰ νεκρῶν, τὸ κατὰ ζῶντων βέλτερον κατὰ νομίζετα*. — Кто знаетъ? Эта жизнь не есть ли смерть, а испань прямая-то, что мы считаемъ смертію? (Рядъ такихъ надписей собранъ въ книгѣ М. Kaufmann'a. «Die Jenseits hoffnungen der

Griechen und Römer». 1897 г.) Эти инстинктивные чаянья усиливались среди посвященныхъ въ мистеріи.

Софокль (Fr. 753) восклицаетъ:

ὡς τρίς ἄλκιος

καίνοι βροτῶν οἱ ταῦτα βερχθέντας τέλη
μόλωσ' ἐς Ἄβοι τοῖς ἐξ ἄρ μόνον· ἔχει

ἤνεστι, τοῖς ἄλλοισιν πάντ' ἔχει κληά. («О трохеды, счастливы тѣ изъ смертныхъ, что сошли въ царство Ада, послѣ того, какъ узрѣли эти таинства: ибо ихъ однихъ ожидаетъ тамъ истинная жизнь, а для другихъ тамъ—только бѣдствіе»).

Наибольшую опредѣленность и ясность эта идея—лучшей участи и воздаяніа за гробомъ — получила въ ученіи *орфииковъ*. Вліяніе этого ученія, возникшаго еще на зарѣ греческой культуры, было очень велико. Съ большимъ правдоподобіемъ ученые полагаютъ, что ему до извѣстной степени обязаны мистеріи своими надеждами, устремленными на темную область смерти. Это у орфииковъ и пиаэгорейцевъ, главнымъ образомъ, развилась идея метемсозотозы (переселенія душъ) и «круга рожденій» въ связи съ представленіемъ о нравственномъ воздаяніи и постепенномъ очищеніи. Они сознали всю тягость этого круговорота, но они вѣри и въ возможность избавленія изъ него. На надгробной дощечкѣ орфическаго характера (см. Anrich I. с. стр. 19, прим. 1), почившій радостно заявляетъ про себя:

Κύκλου ἐξέπτα βάρυκα θεός ἀργαλέοιο,
ἴμερτο ἐπέβην στέφανον ποτὶ καρπαλίμοισι,

Δεσποίνας (т. е. Берсефоны) ἐ ὑπὸ κολπο ἔβην ὑδονίας βασιλείας. («Я выскочилъ изъ горестнаго, тяжкаго круга, я достигъ быстрыми стопами желаннаго вѣнца, я былъ воспринятъ на лоно Владычицы—Подземной Царицы»)! (Ср. Прокла, In. Tim. p. 802 Schn.).

Итакъ, вырвался изъ «круга».

Теперь намъ предстоитъ рассмотреть вопросъ, насколько эта надежда являлась у орфииковъ въ зависимости отъ «заступничества бога — страдальца» Діониса (по выраженію проф. Вилпера). Нечего и доказывать, что Діонисъ наряду съ Корой, Персефеной, Гермесомъ, мистическимъ Протогономъ является самымъ чтимымъ богомъ у орфииковъ, (см. напр. сборникъ ор-

фическихъ гимновъ). Имя Діониса встрѣчается на ихъ устахъ особенно часто; онъ же—главный богъ и многочисленныхъ мистерій. Итакъ, связь Діониса съ орфиками внѣ сомнѣній. Замѣчу кстати, что мнѣ о Діонисѣ—Загреѣ, «какъ рожденномъ дѣвою, котораго потомъ воскресилъ отецъ», изложенъ у проф. Вишпера нѣсколько одно-сторонне. «Рожденный дѣвою». Не могу вполне согласи-ться съ этимъ утверженіемъ. До брака всякая женщина является дѣвой; а въ мнѣ нигдѣ не указывается, чтобы Семела, трагически погибшая возлюбленная Зевса (она была испелена блескомъ его величія, когда онъ, по ея настойчивой просьбѣ, явился ей среди молній и церуновъ),—мать Діониса, согласно наиболѣе распространенной вер-сіи—оставалась дѣвой и послѣ горячихъ объятій страст-наго бога. За то по теогоніи орфиковъ матерью Діониса является Персефона—«адская дѣва». Согласно мнѣ, Зевсъ, плѣненный ея красотою, соблазнилъ ее, залопши въ склад-ки ея одежды подъ видомъ змѣя. Тѣмъ не менѣе Персефона не потеряла своего довольно обычнаго эпитета (даже дру-гимъ ея именемъ является «Кора»—Дѣва). Впрочемъ, со-храненіе этого эпитета нигдѣ не связано съ рожденіемъ ею Діониса, въ томъ смыслѣ, что она и послѣ любви Зевса «пребыла дѣвою»; не менѣе часто представляется она въ видѣ матроны, грозной супруги подземнаго Зевса (*Ζεὺς ὑψίνορος*)—Ада, госпожи подземнаго царства. Поэтому мы можемъ имѣть дѣло съ рядомъ независимыхъ другъ отъ друга, параллельно существующихъ представленій, от-носящихся къ различнымъ стадіямъ міа. Во всякомъ случаѣ, между «адской дѣвой» и напр. чистой дѣвой Ege- datfehdtгi мазейской религіи сходство не очень велико.

«Его воскрешаетъ отецъ». Такое возрѣніе было далеко не всеобще распространеннымъ, даже не наиболѣе распро-страненнымъ. Наиболѣе распространеннымъ было пред-ставленіе, по которому Зевсъ не воскрешалъ Діониса, а проглотилъ его еще трепещущее сердце (спасенное Аеиной изъ рукъ титановъ, растерзавшихъ бога), вновь рождалъ его изъ себя (*Zagreus redivivus*). Это было вторичнымъ или даже третьимъ его рожденіемъ: 1-е) отъ Персефоны—Коры или Семелы, 2-ое) изъ бедра Зевса, куда Діонисъ былъ зашитъ, какъ недоношенный своей погибшей матерью Семе-

дой, и 3-го) рождение отъ Зевса по растерзаніи титанами ¹⁷⁾ Отсюда и его частый эпитетъ Τρίτονος, т. е. «трижды рожденный» (см. напр. Philodem. De pietate, 16; Проклъ, Гийнъ. Минервъ; Orphica, ed. Abel, стр. 235). Наряду съ указанными были цѣлый рядъ весьма разнообразныхъ представлений о смерти и дальнейшей судьбѣ Діониса:

1) Зевсъ, царь критскій, сдѣлалъ себѣ статую погибшаго Діониса, въ которую заключилъ сердце сына; спасенное его сестрой Минервой (Firmic. Materni. De err. prof. rel., 6; оно носитъ явную свегемеристическую, разсудочную окраску и не возбуждаетъ довѣрія относительно чистоты передачи). 2) Разрозненные члены были собраны и похоронены Аполлономъ на Парнасѣ (Clem. Alex. Protrept., II, 18; коммент. Прокла на «Тимея» Платона, III, 200 D; Cornutus, De nat. deorum, 30). 3) У Діодора (III, 62) Діонисъ является сыномъ Деметры, которая собираетъ его разрозненные члены и оживляетъ его. 4) Зевсъ исцѣляетъ его; когда онъ лежалъ смертельно раненымъ (Himerius, Orat. IX, 4). 5) Его сердце было истолчено въ порошокъ и дано въ напитокъ Семелѣ, которая затѣмъ зачала его (Hugimos, Fab. 163). 6) Въ другихъ источникахъ просто сказано, что вскорѣ послѣ погребенія онъ воскресъ и поднялся на небо (Macrobius, Comment. in Somn. Scip. I, 12, 12; Mytographi Vatican. ed. G. H. Vode, 12, 5, стр. 246; Origen. Contra Gels. IV 17 p. 211 L). Эта версія соответствуетъ изложенію проф. Но это лишь *одна* версія изъ *семи* или *восьми* параллельныхъ! (За этою подробный разборъ я почти всецѣло обязанъ книгѣ Frazer'a «The golden bough», т. I-ый, стр. 323—323).

Далѣе, я нахожу, что *характеръ* связи между культомъ Діониса и ученіемъ орфиковъ не вполне выяснился профессору Вилперу. Пѣтъ сомнѣнія, что оживленіе вѣчно-юнаго бога подавало свѣтлую надежду на собственную будущность за гробомъ. Очень характеристичными въ этомъ смыслѣ являются два стиха, сохранные у Фирмика Матерна, христіанскаго апологета IV в., которому мы обязаны значительнымъ количествомъ весьма

¹⁷⁾ Иногда это третье рождение также представляется рожденіемъ отъ Семелы.

цѣнныхъ свѣдѣній объ античныхъ мистеріяхъ и культурахъ (De egypt. prof. rel. 22. 1); эти слова произносятся при совершении мистическаго культа (предполагаютъ при мистеріяхъ Аттисы) жрецъ, когда, послѣ оплакиванія погибшаго бога, онъ вдругъ торжественно объявляетъ объ его оживленіи:

«Мужайтесь, мисты спасеннаго бога. И нѣтъ отъ немалей спасенье придетъ!»

(Θαρσείτε, υψάται τῷ θεῷ ἀσσωμένῳ· ἔστι γὰρ βαίων ἐκ πόθου σωτήριον)

Плутархъ, въ письмѣ къ своей женѣ, утѣшая ее въ смерти малютки—дочери, свою надежду на безсмертье души приводитъ въ связь съ мистеріями Діониса (гл. 10-ая; ср. его же: Isis et Osiris, 35: De usu carminum, l. 7) ¹⁹⁾.

Слѣдуетъ предположить, что у нравственно возвышенной сексты орфиковъ ихъ надежды, скорѣе даже вѣра въ *необходимость* жизни и *лучшей* жизни за гробомъ, какъ и у Плутарха, могла подкрѣпляться воспоминаніемъ о судьбѣ Діониса. Но съ другой стороны *нѣтъ* у насъ никакихъ указаній, дающихъ право предполагать, что орфики любили избавленія отъ воли и смерти, какъ *результата* страданій и смерти молодого бога, что они *черезъ его заслугу* надѣялись достигнуть завѣтныхъ своихъ цѣлей. Такихъ указаній у насъ нѣтъ; мало того, мы даже убѣдимся въ *невѣрности* этого предположенія.

За такое указаніе нельзя считать воззрѣніе орфиковъ, что люди возникли изъ пепла титановъ, пожравшихъ Діониса; или изъ крови Геры, которая его преслѣдовала и была причиной его гибели; за это Зевсъ поразилъ молніей и титановъ и Геру; люди же, въ слѣдствіе своего происхожденія, имѣютъ въ себѣ часть низшаго — титаническаго и часть божественнаго оцества — Діониса и Геры;

— 19 —

¹⁹⁾ Сравн. египетскій текстъ, найденный въ одной изъ пирамидъ: «Подобно тому, какъ Осирисъ живетъ, и онъ будетъ жить; подобно тому, какъ Осирисъ не умеръ, и онъ не умретъ; подобному тому, какъ Осирисъ не уничтожился, и онъ не уничтожится. (См. А. Египтіа въ его книгѣ объ египетской религіи, изд. 1905 г. стр. 96). Судьба умершаго и ожившаго Осириса ободряетъ человека; но и заслуга Осириса по-вѣрять не приходится; его смерть полневольная.

— 20 —

последнее въ концѣ концовъ должно превозмочь надъ первымъ, человѣкъ долженъ стать подобенъ богамъ; въ этомъ нравственная борьба, борьба всей жизни. Видѣть здѣсь намекъ на «заслугу» Діониса немислимо: тогда пришлось бы признать заслугу и Геры, его убійцы (она натравила на него титановъ); далѣе, вѣдь роль Діониса—совершенно *подневольная*: его невинная и насильственная смерть есть жестокая случайность, а не актъ свободнаго выбора: титаны *обманомъ* заманили къ себѣ божественнаго мальчика. Что же въ такомъ случаѣ способствуетъ, процессу «обожествленья», что же, если не заслуга бога, приобщаетъ лучшей жизни за гробомъ, избавляетъ отъ тягостнаго круговорота рождений?—Строгая нравственная дисциплина: посты, полное воздержаніе отъ нѣкоторыхъ родовъ пищи, умѣренность во всемъ, терпѣніе въ скорбяхъ, однимъ словомъ то, что греки называли *σωφροσύνη*, а вмѣстѣ съ этимъ извѣстные взгляды и убѣжденія мистическаго характера и огромный ритуаль очищеній и омовеній.

Изложенное кажется мнѣ довольно убѣдительнымъ; къ тому же совершенно новый свѣтъ пролить по моему на разбираемый вопросъ солиднымъ изслѣдованіемъ Эрнста Маасса «Orpheus», вышедшимъ въ 1895 году. Во 2-ой главѣ этого сочиненія (стр. 129 — 172) авторъ посредствомъ тщательнаго просмотра фактовъ съ большимъ правдоподобіемъ приходитъ къ выводу, что культъ Діониса *не* является органически связаннымъ съ ученіемъ орфиковъ, что эта тѣсная связь есть результатъ синкретическаго процесса, теокразии, т. е. смѣшеніе культовъ, каковое мы встрѣчаемъ силошь и рядомъ въ античномъ мірѣ. Мало того, первоначально эти два ученія были *враждебными* другъ другу, по существу они взаимно другъ друга *исключали*. Убѣдительною является слѣдующая цитата изъ «Бассаридъ» Эхила (fr. p. 9 № 2.): «Діониса Орфей не чтить, но чтить Геліоса, котораго онъ называлъ Аполлономъ. Чтобы видѣть восходъ Геліоса, онъ за ночь подымался на вершину Пангейскаго хребта. За это разгнѣвался на него богъ (Діонисъ) и подстрекнулъ менадъ, которыя и разорвали Орфея». Теперь объясняется намъ тѣсное сродство орфиковъ съ умѣренными, благодушными и высоконравственными пифагорейцами. И тѣ, и другіе осуществляли идеаль древняго міра: *καλοῦ ἀγαθοῦ*—ясное міросо-

зерцаніе и гармоническое развитіе свойствъ человѣческой природы съ подчиненіемъ низшихъ ея интересовъ и потребностей болѣе высокимъ. Въ пифагорейскихъ кругахъ культъ Діониса и Великой Матери боговъ съ ихъ буйнымъ мистицизмомъ и бѣшеннымъ экстазомъ, опьяненіемъ и развратомъ почитался нечестіемъ. Пифагореецъ Phintis требуетъ отъ пифагорейскихъ женщинъ *μη χρῆσθαι τοῖς ὄργιασιν*; (см. E. Mas. I. с. 16) Страбонъ, Плутархъ и Григорій Назіанзскій отдѣльно называютъ и орфиковъ и вакхическія оргіи (ibid. 166). Гераклитъ относился къ орфикамъ далеко не отрицательно, а между тѣмъ онъ высказывалъ свое презрѣніе экстастическому культу оргій; такъ же смотрѣли на нихъ римляне (см. Liv. 29, 8 сл.), позднѣе христіане (см. хотя бы сочиненія Климента Александрійскаго, который самъ былъ посвященъ въ мистеріи и по опыту былъ знакомъ съ вакхическими оргіями, или у Августина, ер. 17 ad Maxim. Mad. 4: *orgiis Liberi, ubi religionis mysterium est incentive libidinis*); между тѣмъ напр. къ Пифагору, имя котораго, вслѣдствіе внутренняго тождества ученій такъ тѣсно соединилось съ орфической доктриной, и тѣ и другіе относились съ большимъ уваженіемъ. Въ заключеніе Maass констатируетъ, что оба элемента, грекоорфическій и діонисо-эракійскій должны были слиться, и при томъ довольно поверхностнымъ образомъ на греческомъ Востокѣ, вдоль греко-эракійскаго побережья (ibid. 170). Его аргументація, изъ которой я выхватилъ нѣсколько примѣровъ, кажется убѣдительною, и наука не можетъ вполнѣ игнорировать эллинизированныхъ выводовъ его книги. Что же представлялъ изъ себя этотъ культъ Діониса, негреческое происхожденіе котораго засвидѣтельствовано самими мѣтами? Очевидно, что въ Греціи онъ нашелъ восприимчивую почву и нѣкоторые сродственные, идейные, мотивы; ясно также, что здѣсь онъ подвергся значительной переработкѣ, идеализаціи.

Превосходное психологическое разъясненіе культа Діониса съ его *идеальной* стороны даетъ С. Н. Трубецкой въ своей «Метафизикѣ древней Греціи» (стр. 121, см): «Въ религіяхъ натуралистическихъ», замѣчаетъ онъ, религиозное сознаніе не удовлетворено *во перовыхъ* самими богами своими, всегда ограниченными природой.

«Отсюда—теогоническое стремленіе родить паваго бога, торжествующаго надъ смертью природы, бога спасителя и воскресителя, какимъ напр. быть Діонисъ. Но религиозное единеніе еще не отрывается отъ своего языческаго натурализма, отъ природы, великой матери боговъ. Напротивъ, оно стремится еще глубже погрузиться въ эту стихійную основу, чтобы въ ней родить такого бога».

«Во вторыхъ, религиозное сознаніе не удовлетворено естественной жизнью человѣка. Мысль о смерти, о загробномъ существованіи, о душѣ—все болѣе и болѣе тревожить человѣка и пробуждаетъ въ немъ религиозный pessimismъ. Проникнутый сознаніемъ внутренней лжи и грѣха своей жизни, человѣкъ ищетъ очищенія, искупленія и безсмертія; но поскольку онъ еще не отрывается отъ натурализма и сохраняетъ свою прежнюю вѣру, онъ ищетъ такого искупленія, очищенія и безсмертія, такого источника истинной жизни: въ недрахъ самой матери — природы, въ ея творческихъ, рождающихъ, жизненныхъ силахъ». Это — культъ Діониса спасителя съ его идеальной стороны. Но нѣтъ здѣсь окончательнаго искупленія и настоящаго безсмертія, т. е. неоскудѣвающей узке полноты бытія; нѣтъ здѣсь «спасенія человѣка заступничествомъ бога-страдальца»; какъ увѣряетъ проф. Випперъ, такъ какъ и Діонисъ есть богъ натуралистическій по существу, какъ Таммузъ, Мардукъ etc. (см. выше). Передъ нами опять лишь олицетвореніе «периодической смѣны смерти и жизни въ природѣ, связанной съ годовымъ процессомъ солнца» (Грубецкой, стр. 123), «простое оживленіе вновь, естественная палингенезія», «роковой круговоротъ, въ которомъ жизнь колеблется между періодами умирающаго и обновленія, въ которомъ зима и лѣто, низъ и верхъ, смерть и жизнь периодически смѣняются вѣчной чередой: это «колесо жизни», генезиса, въ которомъ мы привязаны неразрывными узамъ (τροχός τεύεζωσ;)» (ibid. стр. 134, 137).

Воскресеніе въ христіанскомъ смыслѣ, напротивъ того, знаменуетъ событіе полное, логическое «воснащеннаго круга жизни», конечное превращеніе природнаго процесса, сверхъестественное преображеніе «твари» (ibid. стр. 135), «нигосредственное и неразрывное общеніе ея съ Богомъ, въ которомъ «все живы»» (ibid. стр. 136).

Такова психологическая *схема* культа Діониса; въ своемъ *реальномъ проявленіи* онъ давалъ въ большинствѣ случаевъ картины, возмущающія нравственное чувство.

Вотъ предъ вами поклонники Діониса, ночью при свѣтѣ факеловъ.

«Возбуждаемая дикою музыкой, съ громкими визгами и восклицаніями пляшетъ толпа. Дико развѣваются волосы; въ рукахъ у нихъ змѣи, посвященные Сабацию; они бѣшено потрясаютъ кинжалами или остроконечными тирсами, увитыми плющемъ. Такъ неистовствуютъ они до крайняго напряженія всѣхъ чувствъ; въ священномъ безуміи бросаются они на животныхъ, предназначенныхъ въ жертву, разрываютъ захваченную добычу и рвутъ зубами кровавое мясо, которое они пожираютъ сырымъ» (Rhode, Psyche, стр. 303). Иногда менады разрывали по кускамъ маленькихъ дѣтей и тутъ же пожирали еще дымящееся мясо (Chanterpie de la Saussage, II, 283). По преданію, растерзаніемъ собственныхъ дѣтей ознаменовали прибытіе Діониса аргосскіе женщины послѣ того, какъ онъ за ихъ нежеланіе принять его къ себѣ помрачилъ ихъ разумокъ (вакхическое безуміе—*ἀστραξία*) (ср. у Эліана, Var. Hist. lib. III, с. XLII: «De quibusdam amentibus feminis»). Вспомнимъ далѣе хотя бы преданіе о Пенееѣ, который разрывается на куски маадами, въ числѣ ихъ собственною матерью. Самого Вакха, по одной версіи мѣѳа растерзываютъ на куски и съѣдаютъ изступленные вакхалки. Грубѣйшія проявленія чувственного элемента и нерѣдко развратъ—другая черта этихъ оргій.

Мы знаемъ, что при мистеріяхъ Діониса нерѣдко обносили съ торжествомъ «священный ящикъ» (*κίστη*), въ которомъ хранились изображенія нечистыхъ предметовъ — *ἐν τῇ τῷ τοῦ Διονύσου αἰθεῖον ἀπέκρη* (Clem Alex. Protr. II, 19): У насъ сохранились рельефныя изображенія мистической корзины, гдѣ среди фруктовъ явственно изображенъ фаллусъ (см. напр. у графини Лователли, Antichi monumenti, Roma, 1889 г. Tom. IV, Fig. V). Климентъ Александрійскій сообщаетъ намъ священную формулу Елевсинскихъ мистерій: *ἐνίστασα, ἔπιον τὸν κικεῶνα, ἔλαβον ἐκ κίστης, ἐργασάμενη ἀπαθέμεν εἰς μάλαθον καὶ ἐκχαλάθου εἰς κίστην* («я постился, затѣмъ выпилъ кикеона, вынулъ изъ ящика...., и, съѣ-

лавши..., положилъ.... назадъ въ корзину, а изъ корзины въ ящикъ»). Такъ какъ Климентъ приводитъ данную пикантнсть для доказательства особаго безстыдства мистическихъ культовъ (Protrept. II, 21), то намъ слѣдуетъ признать вмѣстѣ съ Dieterich'омъ (Eine Mithras lithurgie, стр. 125—126), что и здѣсь идетъ рѣчь о фаллусѣ. Далѣе евфемистическій терминъ ἐρυσάμενος Dieterich объясняетъ по аналогіи съ мистеріями Сабация, о которыхъ Арнобій (V, 21) пишетъ: aureus coluber in sinum demittitur consecraais et eximitur rursus ab inferiori partibus atque imis. Во время празднованія тѣхъ же Елевсинскихъ мистерій женщины церѣдко обнажали себя въ священномъ неистовствѣ совершенно до гола (Новосадскій, Елевсинскія мистеріи, стр. 125, 130). Это дѣлалось въ связи съ преданіемъ о Баубо, развеселявшей Деметру въ скорби о дочери:

ὡς εἰ ποῖσα, πέπλοος ἀνεύρασι, βεῖε δὲ πάντα

σώματα οἷδὲ πρέποντα τύποι κτλ. (Clem. Alex. Profs II, 21).

Въ Аѳинахъ въ праздникъ Великихъ Діонисій, соединенный съ публичными торжествами, увѣчанные юноши и мальчики несли черезъ городъ фаллусы, высоко поднявъ ихъ надъ головой, при пѣніи фаллическихъ пѣсенъ, а взрослые мужчины несли большіе сосуды съ виномъ. Тамъ же во время праздника Аррегофорій (или Аррефорій), посвященнаго гл. образомъ Аѳинѣ, змѣи и фаллусы, сдѣланные изъ тѣста, бросались въ пропасть, у Θεσμοφορίи (храмъ Деметры Θεσμοφορος—Законодательницы). «Когда богъ растерзанъ и оскопленъ», пишетъ С. Н. Трубецкой (Метафизика др. Греціи, стр. 127) о западно-азиатскихъ культахъ, «его жрецы и поклонники терзаютъ и уродуютъ себя, фаллосъ носится въ торжественныхъ процессіяхъ. По окончаніи «недѣли страстей» Адониса, въ Финикіи празднуется дикая оргія, сопровождаемая религіозной проституціей». Объ ужасахъ разврата и оскотленія, соединенныхъ съ культомъ фриго-сирійскаго Аттиса, упоминаетъ не стану. Особенно характерными по моему въ этомъ отношеніи являются пересказы мною объ Аттисѣ у Павзанія (VII, 17) и Арнобія (V, 5 сл.) и слѣд. свидѣтельства о самомъ почитаніи бога: Арнобій IV, 35; Лукіанъ, De dea Syria, 49—51; Пруденцій, Peristeph. X, 1066 сл.—и др. (см. Frazer, Adonis, Attis, Osiris, кн. 2, гл. 1-ая и Н. Нердинг,

Attis, 1903 г.) Такъ по поводу восьмого стиха поэмы Никандра Alexipharmaca: *Ῥείης Λοβοίνης θαλάμαι. Καὶ ἐργαστήριον Ἄττεω*, схолии объясняютъ: *Λοβοίνης θαλάμαι, τοποὶ ἱεροὶ ὑπόγειοι ἀνακείμενοι τῇ Ῥείᾳ, ὅπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μήτρα κατατίθεντοὶ τῷ Ἄττεϊ καὶ τῇ Ῥείᾳ λατρεύοντες*. Въ Греціи оскопленія при мистеріяхъ мы почти не встрѣчаемъ, но за то имѣемъ указанія на «священный бракъ» (*ἱερός γάμος*), сакральную проституцію (*γερσαραί* — іеродулки Діониса). Элейскія женщины призывали Діониса въ образѣ священнаго быка: *εἶδειν ἦρω Διόνυσε* и т. д. А сами служительницы Діониса называли себя *βόες* — коровами «Мнѣ кажется возможнымъ предположить», пишетъ Dieterieb (I. с. стр. 117): «что онѣ въ первоначальномъ значеніи этого обряда призывали «дорогого быка» для того, что бы онѣ ихъ оплодотворилъ.... Но это лишь предположеніе. За то удостовѣреннымъ является мистическій бракъ *σύμμεξις* базилины съ Діонисомъ въ аеинскомъ *βουκολέϊον*, который справлялся на самомъ дѣлѣ. Мнѣ кажется, изъ приведеннаго ясно, какая подкладка сказывалась въ культѣ Діониса — оргіазмъ слѣбныхъ природныхъ силъ. Вспомнимъ, что и въ Вавилонѣ въ связи съ культомъ Мардука и Таммуза религіозная проституція (при храмахъ) была распространена въ самыхъ широкихъ размѣрахъ и даже подробно установлена закономъ. Въ Кодексѣ Хаммураби вопросу «*ashatu Marduk*», т. е., «сестрахъ Мардука» посвящены статьи 110, 127, 178, 179, 182. (ср. Геродотъ, I, 199). Неисполненіе іеродулами своихъ обязанностей считалось тяжелымъ религіознымъ преступленіемъ.

При богинѣ Иштаръ также состоялъ цѣлый штатъ іеродуловъ и іеродулокъ. Вообще это положеніе считалось въ Вавилонѣ весьма почетнымъ. О чудовищныхъ размѣрахъ религіознаго разврата въ Сиріи, Финикіи и Малой Азіи болѣе подробно распространяться не буду. Приведенныя черты являются необходимыми для полнаго выясненія нравственнаго облика натуралистическаго культа. Можно ли послѣ этого вмѣстѣ съ предприимчивымъ проф. Вишперомъ «искать» его элементы въ «системѣ христіанскаго ученія»?

Впрочемъ, въ разсмотрѣнныхъ нами теченіяхъ религіозной мысли взятыхъ съ ихъ идеальной стороны мы отмѣ-

чаемъ вмѣстѣ съ кн. Трубецкимъ постепенно повторяющійся мотивъ *исканія и неудовлетворенности* съ одной стороны, *ожиданія и надежды спасенія* съ другой; но оно не могло быть осуществлено этими юными, прекрасными богами, вѣчно умирающими по роковому закону слѣплого природнаго процесса.

Кстати, чтобы имѣть правильное представленіе о мистеріяхъ и тайныхъ ученіяхъ послѣднихъ вѣковъ, слѣдуетъ принять во вниманіе, что, несмотря на ихъ громкія обѣщанія и на восторженные, глубоко прочувствованныя хвалы мистовъ (папр. у Плутарха, Кринягора, Апулея), они не удовлетворяли запросамъ религіознаго чувства во всей его полнотѣ, они давали поводъ пытливымъ сердцамъ искать еще большаго, еще болѣе вѣрнаго. Эта тенденція съ особенной яркостью проявилась въ весьма распространенномъ обычаѣ одновременно посвящаться въ возможно большее число тайныхъ культовъ (а ихъ было очень много) съ цѣлью вполнѣ обезпечить себѣ пользованіе сулимыми благами, вполнѣ удовлетворить совѣсть; очевидно, въ такомъ случаѣ, ни одинъ изъ нихъ въ отдѣльности не являлся самодовлѣющимъ, абсолютнымъ. Въ связи съ этимъ стоитъ и необычайно разившаяся жажда религіозныхъ и мистическихъ повиннокъ; усилившіеся духовные запросы требовали все новой пищи.

Наглядный примѣръ такого нагроможденія различныхъ мистическихъ степеней находимъ на могильной надписи Фабіи Аконпки Паулины, «*sacratae apud Elensinam Deo Baccho, Cereri et Corae, sacratae apud Laernam Deo Libero et Cegeri et Corae, Sacratae apud Aeginam Deabus, Taurorolitae, Isiacaе, Hierophantride Deae Cecatae*»... т. е. посвященной въ *Елевсинъ* въ мистеріи бога Вакха, Цереры и Кору, посвященной въ *Дернейскія* мистеріи бога Вакха, Цереры и Кору, посвященной въ мистеріи *Эгинскихъ* богинь, прошедшей чрезъ *тауроболіи* (обливаніе горячей кровью закланнаго быка съ цѣлью «возрожденія» въ связи съ культомъ Клебелы и Аттиса), члена тайнствъ *Изиды*, іерофантки богини Гекаты», 6 различныхъ посвященій ²⁰⁾. Мы имѣемъ дѣло съ явленіемъ, знаменательнымъ въ исторіи религій.

²⁰⁾ Многихъ тонко развитыхъ людей эти мистическіе культы не удовлетворяли вовсе. Не мало изъ нихъ послѣ долгихъ исканій нашло

Резюмирую мысли высказанныя мной по данному вопросу: образъ *дѣйствительнаго, историческаго* искупителя въ Вавилонѣ отсутствовалъ, — слѣдовательно о «путяхъ» его распространенія отсюда говорить нечего. Діонисъ грековъ также такимъ спасителемъ не являлся. Съ ученіемъ орфиковъ, надѣявшихся на полное освобожденіе изъ «тягостнаго круга» жизни и на лучшую участь за гробомъ, культъ Діониса не находился въ органической связи (даже, можетъ быть, будучи по существу элементомъ ему первоначально враждебнымъ; въ такомъ случаѣ отношеніе ихъ можно характеризовать такъ: культъ Діониса есть культъ *стихійной природы*, орфики мечтаютъ объ *идеальномъ чело-вѣкѣ*, подчиняющомъ буйство стихійной силы господству *разумной гармоніи*). Далѣе, съ нравственной стороны культъ Діониса, какъ и другихъ подобныхъ ему божествъ, въ своихъ конкретныхъ проявленіяхъ стоитъ очень *низко*. Все положеніе проф. Вишпера страдаетъ смѣшеніемъ понятій, свидѣтельствуя о нежеланіи автора въ нихъ разобратъ, и потому не выдерживаетъ критики.

Н Кремецкій.

(Окончаніе будетъ).

себѣ, наконецъ, удовлетвореніе въ христіанствѣ, чѣмъ и объясняется тѣ-кой притягивъ къ нему высшихъ культурныхъ силъ, какъ бы Блжментъ Александрійской, риторъ Аппалгоръ, Кипріанъ Антиохійскій, Татианъ, Тертуліанъ, Юстинъ-Философъ, Фирмикъ Матернъ, Августинъ, Квадратъ, Аристидъ и др., которые предварительно тщательно изучили всѣ языческія вѣрованія и философскія системы; среди нихъ было не мало посвященныя въ мистеріи (иввр., Коментъ, Татианъ, Кипріанъ.)

ПРОГРЕССЪ И СЧАСТЬЕ.

Наше время горделиво величаетъ себя временемъ всеобщаго прогресса. Но открыло ли это прогресивное время эру всеобщаго счастья, золотой вѣкъ всеобщаго благоденствія? Безусловно положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ звучалъ бы горькой ироніей. Убѣжденный оптимистъ и тотъ ограничится скромнымъ отвѣтомъ, что въ гигантской лабораторіи всемірнаго прогресса пока еще вырабатывается таинственный эликсиръ, квинтъ-эссенція счастья. Наряду съ окрыленнымъ свѣтлой надеждой оптимистомъ выступаетъ скептикъ-пессимистъ. Больное дитя извѣрившейся цивилизаціи, онъ подавленнымъ голосомъ увѣряетъ, что счастье—иллюзія, а поиски его—безплодное скитанье. Такъ называемый «прогрессъ» ведетъ не къ свѣтлому раю счастья, а къ мрачной безднѣ безпросвѣтнаго горя, къ океану несчастій. Самая жизнь наша,—увѣряютъ пессимисты, это грандіозная мечта: жить—значить вѣчно обманываться и обольщать самого себя. Въ туманной перспективѣ будущаго какъ-будто мерцаетъ дрожащій лучъ счастья, но это—не свѣтлый маякъ, куда стремится человѣчество среди бурь страстей и грозныхъ волнъ жизни, а обманчивый блуждающій огонекъ. Достаточно испытать то, что люди выдаютъ за счастье, чтобы убѣдиться въ его призрачности, стоитъ только прикоснуться къ миѳическому цвѣтку счастья, чтобы онъ навсегда свернулъ свои нѣжные лепестки.

Кто правъ—оптимистъ или пессимистъ? Этотъ тревожный вопросъ терзаетъ безпокойную мысль человѣка, мучаетъ его, точно загадка сфинкса. Тысячу разъ перебираешь всѣ возможные рѣшенія этой мучительной загадки, подводишь баланы съ своимъ наблюденіямъ, а въ печаль-

номъ итогѣ все получается сомнительная гипотеза. За незнаніемъ положительнаго отвѣта, человѣкъ довольствуется временной гипотезой, дѣтски—наивно утѣшаетъ себя, что гипотеза коренится въ глубинѣ нашей мысли, примиряя ея неизбѣжныя антимоніи. Можно на время убаюкать себя какой—угодно идеей,—этимъ не усыпишь духа критики, не заставишь замолчать безпокойную мысль. Духъ сомнѣнья съ новой силой просыпается въ душѣ человѣка и снова начинается безконечная попытка назойливыхъ вопросовъ и тревожныхъ проблемъ. На отдохавшемъ было полѣ сознанія вновь вырисовывается полный тревоги вопросъ о счастьѣ и прогрессѣ. Чѣмъ больше углублешься въ эту проблемму, тѣмъ яснѣ видишь, какъ фатально поднимается она все новые и новые вопросы, какъ ряды ихъ растутъ до безконечности. Откуда мы взялись? Что мы такое? Куда мы идемъ? Еще сильнѣе напрягаешь свою мысль и чувствуешь, какъ все рѣдѣетъ свѣтъ и мало-помалу окутываетъ со всѣхъ сторонъ густое облако, которое напрасно силишься разорвать. «Силою анализа,—говоритъ Брюнетьеръ,—или, быть можетъ, софистики самое мое «я» разсѣвается въ какой-то недоступной безднѣ» ¹⁾. «За какой бы догматъ я ни пытался ухватиться, по выраженію Паскаля, онъ ускользаетъ отъ меня и бѣжитъ вѣчнымъ бѣгствомъ».

Стремись подѣ сѣнь науки. Но весь прогрессъ науки, которымъ такъ гордятся, въ дѣйствительности все болѣе и болѣе убѣждаетъ насъ въ нашемъ невѣжествѣ.

Остается вѣра. Но тутъ невольно вспоминается глубоко-трагичная «исповѣдь души» героя «Безъ догмата»: «Философія сдѣлала меня глубоко-несчастливымъ, привила душѣ моей скептицизмъ и критику, словно каленымъ желѣзомъ выжгла во мнѣ тѣ нервы духа, которыми вѣрять безхитростно, просто, и теперь, еслибъ я хотѣлъ вѣрять, то не могъ бы,—мнѣ нечѣмъ вѣрять» ²⁾.

Вѣчно жгучая проблема счастья! Быть можетъ, лучше было-бы не думать о ней,—но она такъ важна, а че-

¹⁾ Ф. Брюнетьеръ, Источники пессимизма. Спб., 1893 г., 25 стр.

²⁾ Г. Сенкевичъ «Безъ догмата», стр. 29. Изд. Русс. Мысли 1893 г.

ловѣкъ, во что-бы то ни стало, хочеть знать, что его ожидаетъ и какъ ему устроить свою загадочную жизнь. Пусть она темна, какъ почъ,—эта проблемма счастья и прогресса,—пусть она останется вѣчной загадкой,—въ самой темнотѣ и загадочности ея—наивысшій интересъ не теоретическій только, но и практический. Здѣсь таится пульсъ вопроса о смыслѣ и цѣли міра,— не только о томъ, что такое «жить», но и какъ и для чего «жить». Счастье—общій руководящій принципъ жизни, а прогрессъ — реализація этого принципа. Жизнь—великій, общій, основной моментъ необъятнаго мірового движенія—какъ бы охватываетъ своими могучими объятіями два другихъ момента — счастье, какъ свободу движенія и прогрессъ, какъ самый процессъ движенія. Тѣсная органическая взаимная связь этихъ моментовъ сливается ихъ въ одинъ крайне сложный и трудный вопросъ. Въ цѣляхъ сильной оріентировки, необходимо расчленить сложную проблемму счастья и прогресса на ея составныя элементы. Надо сперва отвѣтить на вопросъ: что такое прогрессъ и что такое счастье? Изъ отвѣтовъ на эти вопросы сама собой выяснится взаимная связь и цѣлность ихъ въ общей сокровищницѣ человѣческаго духа, въ общемъ ходѣ человѣческой исторіи.

І. Что такое прогрессъ?

Весьма много пишутъ о прогрессѣ,—еще больше говорятъ о немъ. Слово «прогрессъ» стало ходячимъ, избитымъ терминомъ. Общеупотребительность этого термина нисколько, однако, не сдѣлала его яснѣе, отчетливѣе и точнѣе. Можно даже сказать, что съ этимъ терминомъ въ наличномъ лексиконѣ обычной рѣчи и науки прибавилась новая аптиномія, породившая массу противорѣчивыхъ взглядовъ и научныхъ догмъ.

Что же, однако, хотять обозначить этимъ смутнымъ терминомъ?

Филологически слово «прогрессъ» означаетъ движеніе впередъ, поступательное развитіе; въ какой-бы сферѣ оно ни совершалось. Такой обширный и расплывчатый смыслъ этого термина значительно суживается, когда его примѣняютъ къ органическому міру и понимаютъ въ смыслѣ

біологической эволюціи. Еще конкретнѣе и опредѣленнѣе смыслъ этого термина въ приложеніи къ человѣчеству. Объ историческомъ прогрессѣ говорятъ, какъ объ пзмѣненіи къ лучшему въ великой семьѣ человѣчества, какъ о движеніи по пути непрерывнаго совершенствованія, о стремленіи къ идеалу. Прогрессъ въ данной области понимается, какъ непрерывная культурная цѣль, какъ общій законъ всемірно-историческаго развитія, движущій человѣчество къ осуществленію имъ конечной цѣли своего назначенія. Очевидно, что въ такомъ пониманіи терминъ «прогрессъ» получаетъ моральный и телеологическій отѣнокъ. Въ такомъ пменно смыслѣ понимаютъ его социологи-объективисты, когда возстаютъ противъ него, какъ празднои будто-бы «метафизической контрверсы»³⁾.

За болѣе точнымъ и научнымъ опредѣленіемъ «прогресса» естественно обращаешься къ социологіи. Это ея, такъ сказать, родной терминъ; выясненіе его—ея спеціальность. Социологія отсылаетъ насъ къ исторіи самой идеи прогресса. Оказывается, что глубокой древности эта идея была совершенно чужда. Тогда вѣрши, что золотой вѣкъ не впереди, а позади человѣчества. Античный міръ впервые открылъ прогрессъ, какъ успѣшное развитіе и совершенствованіе человѣческаго ума, который исторгаетъ у природы ея тайны. Но признавая прогрессъ интеллектуальный, классическій міръ подчеркивалъ параллельный ему регрессъ нравственности. Христіанство дѣлаетъ громадный шагъ впередъ, когда, вмѣстѣ съ идеей нравственнаго возрожденія, выдвигаетъ на первый планъ идею моральнаго прогресса и указываетъ человѣчеству рай блаженства въ будущемъ.

Если античная идея прогресса покоплась на объективныхъ наблюденіяхъ, то христіанская идея имѣла чисто субъективную почву въ свѣтлыхъ чаяніяхъ нашего сердца.

Средневѣковые мыслители не внесли ничего оригинальнаго въ постановку вопроса о прогрессѣ. Только въ XVIII столѣтіи рядъ писателей, объединивъ объективную и субъективную сторону идеи прогресса, понялъ прогрессъ, какъ

³⁾ Введеніе къ изученію социологіи. Н. Карьева. Сиб. 1897 г. 349 с.

сумму умственного, нравственного и социального совершенствования человечества. (Кондорсе, Тюрго, Гердеръ, Кантъ ⁴⁾. «Просвѣтительная» эпоха XVIII в., отождествляя умственный прогрессъ съ нравственнымъ (исключая «оригинала» — Руссо), съ энтузіазмомъ разработывала идею прогресса на объективно-научной и субъективно-этической почвѣ. Кондорсе грезилъ безконечнымъ усовершенствованіемъ человѣческой природы и въ научномъ экстазѣ договаривался даже до земного безсмертія людей. Гердеръ опозитизировалъ таинственную культурную силу народнаго духа, которая создаетъ моральный прогрессъ. Кантъ увѣрялъ, что исторія осуществляетъ идеаль совершеннаго государства. Зародившійся въ общей атмосферѣ ликования, увлеченія и экзальтаціи, утопическій социализмъ въ радужныхъ краскахъ рисовалъ земной рай всеобщаго благополучія на почвѣ коллективизма (Сенъ-Симонъ, Фурье, Прудонъ). Высочайшимъ торжествомъ, апофеозомъ идеи прогресса явилась грандіозная философская концепція гегеліанства. Здѣсь процессъ діалектическаго развитія охватывалъ всю вселенную, весь необъятный космосъ. Прогрессъ, въ смыслѣ безконечнаго саморазвитія абсолютнаго духа, былъ возведенъ во всемірный законъ діалектической эволюціи.

Всякая крайность неизбѣжно вызываетъ реакцію. Последняя не замедлила сказаться въ социологическихъ воззрѣніяхъ Конта. «Отецъ социологіи» всѣми силами старается изгнать изъ идеи прогресса чисто метафизическую тенденцію, ея моральный и телеологическій моментъ, какъ элементы ненаучной субъективной оцѣнки. Въ видахъ научной объективности, Контъ предлагаетъ замѣнить слово «совершенствованіе» болѣе научнымъ выраженіемъ «развитіе», которое обозначаетъ безъ всякой оцѣнки голый, безспорный фактъ. Терминъ «прогрессъ» изгоняется, какъ «обломокъ» пережитаго міросозерцанія. Въмѣсто него, какъ его синонимъ, получаетъ полныя права гражданства новое выраженіе: «социальная эволюція», въ смыслѣ произвольнаго процесса развитія человѣческихъ обществъ (*évolution spontanée*). Справедливость требуетъ сказать, что Контъ не

⁴⁾ Введеніе къ изученію социологіи. Н. Карѣвъ, стр. 346.

всегда удается отдѣлаться отъ противнаго ему субъективизма.

Послѣ Конта идетъ упорная борьба въ выясненіи вопроса о прогрессѣ. Формируются двѣ партіи—объективистовъ и субъективистовъ. Первые, вслѣдъ за Контомъ, настаиваютъ на необходимости очистить идею прогресса отъ всякихъ метафизическихъ примѣсей, вычеркнувъ изъ нея всякую телеологію и моральную оцѣнку. Вторые хотятъ сохранить эту идею во всемъ ея метафизическомъ блескѣ. Завязывается горячая полемика, обнаруживающая непобѣжные промахи узко-партійнаго пониманія «прогресса». Крайніе объективисты, видя въ прогрессѣ безличную эволюцію, сплятся доказать, что ставить себѣ напередъ цѣли и стремиться къ реализаціи ихъ,—это значитъ впадать въ ненаучный и ничѣмъ не оправдываемый антропоцентризмъ. Въ связи съ такимъ взглядомъ, объективисты совершенно изгоняютъ личность изъ области историческаго процесса, приравнивая значеніе ея нулю. Отсюда—ихъ догматъ безличной эволюціи.

Этотъ догматъ красной нитью проходитъ въ Спенсеровскомъ космическомъ и Дарвиновскомъ біологическомъ эволюціонизмѣ. Здѣсь выступаетъ на сцену стихійная самодвижущаяся сила, независимо отъ людскихъ желаній и индивидуальныхъ усилій несущая неудержимый потокъ міровой эволюціи. Эта эволюція совершается механически, безъ всякой телеологіи. Историческій прогрессъ человечества—это только одна изъ фазъ, одинъ только ничтожный сегментъ обширной и сложной космической эволюціи и продолженіе эволюціи органической. Къ этому же взгляду на прогрессъ, какъ чисто механической процессъ объективныхъ началъ, примыкаютъ представители экономическаго матеріализма (Марксъ, Энгельсъ).

Самымъ типичнымъ представителемъ объективизма по вопросу о прогрессѣ надо признать Спенсера. «Прогрессъ, говоритъ Спенсеръ, есть не случайность, а необходимость». «Наша цивилизація, далеко не являясь продуктомъ искусства, есть извѣстный фазисъ природы, какъ развитіе зародыша и распусканіе цвѣтка»⁵⁾. «Какой законъ движетъ

⁵⁾ Цит. по Гюйо. Исторія и критика современ. англійск. ученій о нравственности. Спб. 1898 г., стр. 188.

ее?» Это—тенденція всякаго ритма къ конечному состоянію равновѣсія. Результатомъ ритмическихъ колебаній является переходъ однородности въ гармоничную разнородность, т. е. индивидуація. Этотъ великій законъ ритма, обуславливающей интеграцію и индивидуацію, является у Спенсера верховнымъ закономъ прогресса. Для вѣрнаго пониманія его надо, по мнѣнію Спенсера, изучать природу эволюціоннаго хода измѣненій безъ всякой моральной оцѣнки, безъ всякаго отношенія ихъ къ нашимъ личнымъ интересамъ. Механизованному взгляду Спенсера на прогрессъ вторятъ повѣйшіе объективисты, находя опору въ дарвинизмѣ.

«Идея, говоритъ Рибо по адресу субъективистовъ, которую соединяютъ со словомъ прогрессъ, не только отличается туманностью, но является ошибочной» ⁶⁾. Смѣшиваютъ прогрессъ самъ по себѣ съ выгодами и полезными слѣдствіями, которыя приноситъ онъ человѣку. Въ такомъ пониманіи тѣмъ принимается за самую вещь. Рибо, понимая историческій прогрессъ, какъ часть общаго прогресса, подобно Конту, предлагаетъ замѣнить двусмысленное слово «прогрессъ» болѣе подходящимъ терминомъ «эволюціи».

Самымъ крайнимъ выразителемъ объективистическихъ тенденцій во взглядѣ на прогрессъ является Г. Зиммель. Онъ рѣзко подчеркиваетъ ненаучный субъективизмъ самого термина «прогрессъ» и пониманія его въ смыслѣ верховнаго закона всемирно-историческаго развитія. «Нѣтъ никакого высшаго закона жизни, закона исторіи, стоящаго выше низшихъ законовъ, управляющихъ движеніями отдѣльныхъ элементовъ» ⁷⁾. Единственно реальными являются движенія мельчайшихъ частицъ. Когда мы связываемъ сумму этихъ движеній въ одно событіе, то для него нельзя выставить особаго закона, — это будетъ грубый антропоморфизмъ. Мы не имѣемъ права говорить объ особыхъ законахъ исторической эволюціи. То обстоятельство, что мы видимъ въ исторіи прогрессъ или не видимъ такового, зависитъ отъ нашего понятія о цѣнности, — понятія, субъек-

⁶⁾ Введ. къ изуч. социологіи. Н. Каръевъ, стр. 351.

⁷⁾ Г. Зиммель. Проблемы философіи исторіи, стр. 47.

тивности котораго устранить нельзя. Идея прогресса, по Зиммелю,—это нашъ синтезирующій рефлексъ, — было бы самообманомъ видѣть тутъ констативный законъ. Все реальное значеніе идеи прогресса сводится къ тому, что она является своего рода пробой, эвристической максимой. При свѣтѣ ея, можно съ одинаковымъ успѣхомъ доказать какъ моральный прогрессъ въ исторіи, такъ и совершенную неизмѣнность этического quantum'a.

Прогрессъ считаютъ закономъ всемірно-историческаго развитія, но de facto все историческіе законы—«игра ума» —оказываются не болѣе, какъ ориентирующими абстрактными схемами, регулятивными принципами. Въ этомъ ихъ относительная, но отнюдь не абсолютная цѣнность ⁸⁾.

Такимъ образомъ, провозгласивъ прогрессъ закономъ міровой эволюціи съ одной стороны, а съ другой—заботливо устранивъ изъ идеи прогресса все метафизическіе элементы—личность, моральную оцѣнку, телеологию,—строгіе объективисты, въ погоню за научнымъ безпристрастіемъ, пришли къ полному отрицанію реальности прогресса. Иначе и быть не могло: послѣдовательный объективизмъ неизбежно приводитъ къ отрицанію всякаго смысла въ исторіи. Личный историческій прогрессъ потонулъ въ необъятномъ океанѣ безличной космической эволюціи объективистовъ.

Полярную крайность объективистамъ представляетъ партія субъективистовъ. Насколько первые, подчеркивая безличную эволюцію, сводили къ нулю значеніе личной активности, настолько вторые преувеличили значеніе личного начала въ общемъ ходѣ историческаго развитія. Объективисты видѣли въ личности пассивный продуктъ культурно-соціальной среды. Субъективисты возвели личность «въ особую разновидность» человѣческаго рода, надѣливъ ее величайшимъ даромъ творчества. Масса въ рукахъ личности—не болѣе, какъ глина. Прогрессъ движется единичными активными усиліями личности, по ея сочиненнымъ заранѣе планамъ и цѣлямъ. Прогрессивный ходъ исторіи—это реализація произвольныхъ дѣйствій и желаній отдѣльныхъ индивидовъ («культъ героевъ» Карлейля). Въ

⁸⁾ Г. Зиммель. Проб. филос. исторіи, стр. 85.

конечномъ счетѣ прогрессъ — чистое творчество личности. Послѣдняя выдвигаетъ себя на счетъ массы, нисколько не считаясь съ условіями окружающей среды. Личность субъективистовъ своего рода «димиургъ» прогресса. Она создаетъ общественный идеалъ, для осуществленія котораго достаточно одной доброй воли. Такіе взгляды были догматами утопическихъ социалистовъ. Въ русской литературѣ большими поклонниками «активной личности» являются Михайловскій, Миртовъ и Южаковъ.

Сопоставляя отмѣченные взгляды на прогрессъ, нельзя не видѣть ихъ партійной односторонности.

У объективистовъ прогрессъ расширенъ на всю природу. Это не прогрессъ человѣчества только, но и всего космоса. Въ силу такого обширнаго объема, онъ неизбежно является безличнымъ, механичнымъ и автоматичнымъ процессомъ. Куда движется подобный прогрессъ, что сулитъ онъ человѣчеству? Объективисты—большіе любители всякихъ оптимистическихъ схемъ. Спенсеръ увѣряетъ, что человѣчество, послѣ цѣлой серіи необходимыхъ эволюцій, придетъ къ счастливому состоянію полной гармоніи. «когда отъ каждаго не будетъ ничего требоваться, кромѣ пріятной и свободной дѣятельности»⁹⁾. Но такой оптимизмъ непослѣдователенъ. Признавая безличную эволюцію и открепиваясь отъ всякой телеологіи, объективисты eo ipso лишаютъ себя права касаться вопроса о будущемъ и предсказывать конечный исходъ своей эволюціи.

Субъективисты впадаютъ въ противоположную крайность, когда объявляютъ прогрессъ творческимъ актомъ личной инициативы по заранѣ намѣченной программѣ. Здѣсь прогрессъ, такъ сказать, черезъ-чуръ одухотворяется. Личность диктуетъ ему свои планы и цѣли, не замѣчая, что ходъ прогресса стѣсненъ извѣстнымъ русломъ, гдѣ подчасъ большіе камни задерживаютъ его ровное и плавное теченіе.

Болѣе близкій къ истинѣ взглядъ на прогрессъ лежитъ въ серединѣ между крайними полюсами отмѣченныхъ

⁹⁾ Г. Спенсеръ. «Основанія біологіи», глава XIII.

взглядовъ. Попытаемся найти эту середину, пользуясь уроками «партийныхъ» ошибокъ.

Примѣръ объективистовъ показываетъ, что вычеркивать изъ идеи прогресса моральный и телеологическій моментъ значитъ самую идею сводить къ нулю. Это чувствовали самые правобѣрные представители объективизма (Контъ, Спенсеръ). Отрицая въ теоріи научность идеи прогресса, они невольно впадали въ субъективизмъ на практикѣ (телеологія Спенсеровской «эволюціонной этики»). Моральная оцѣнка и телеологія неразрывно связаны съ идеей прогресса. Прогрессивное развитіе—это развитіе по цѣлямъ и категоріямъ добра и зла.

Съ другой стороны, примѣръ тѣхъ же объективистовъ убѣждаетъ, что переносить идею прогресса на весь космосъ значитъ топить ее въ стихійной силѣ міровой эволюціи. Самая идея, при такихъ условіяхъ, дробится, обезцвѣчивается и расплывается. Это опять такъ сознаютъ «объективисты, когда «туманную» идею прогресса подтасовываютъ въ сущности не менѣе туманнымъ терминомъ эволюціи. Бросилъ ли этотъ синонимъ прогресса болѣе яркій свѣтъ въ научное міросозерцаніе?

Лучшимъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служить сбивчивость и разнорѣчивость взглядовъ на самый ходъ «соціальной» эволюціи, не говоря уже о болѣе туманной эволюціи космической. Въ то время, какъ одни направляютъ эволюцію по прямой линіи, другіе утверждаютъ, что «все колесомъ». «Исторія человѣчества, подобно всѣмъ великимъ движеніямъ, непремѣнно вращается въ кругу и всегда возвращается къ исходной точкѣ»¹⁰⁾. Идея безконечнаго прогресса по прямой линіи объявляется фантастической химерой, не имѣющей аналогіи въ природѣ. Парабола кометы—вотъ подходящая иллюстрація для движенія человѣчества. Стремясь кверху, къ солнцу, отъ низшей ступени варварства, родъ людской достигаетъ вершины цивилизаціи для того только, чтобы окунуться снова въ бездну хаоса, возвратясь къ прежней точкѣ отправленія. Спенсеръ силится примирить эти понятныя движенія, эпохи регрес-

¹⁰⁾ Беллами. «Будущій вѣкъ» 1891 г., стр. 5—15.

са съ идеей непрерывнаго прогресса. «Понятныя движенія, говоритъ онъ, также—часть прогресса, — они необходимый переходный моментъ общаго развитія». Въ человѣчествѣ, какъ и во всемъ мірѣ, движеніе прогресса ритмическое; могучія космическія волненія не переставая возмущаютъ волны человѣчества. Мы подвигаемся такимъ образомъ, что временно отступаемъ назадъ, чтобы снова устремляться впередъ. Непрерывно слѣдующія другъ за другомъ кривыя линіи замѣняютъ идеальную прямую. Ритмическій прогрессъ увлекаетъ впередъ, отбрасывая часть назадъ ¹¹⁾).

Джемъ Селлип говоритъ, что міръ движется и долго еще будетъ двигаться по «спирале-образнымъ нарѣзкамъ» измѣненій ¹²⁾).

Наконецъ, высказывается крайне пессимистическій взглядъ, что человѣчество топчется все на одномъ и томъ же мѣстѣ, съ самаго появленія людей на нашей планетѣ ¹³⁾. Очевидно, новый терминъ эволюціи, какъ синонимъ прогресса, вовсе не прояснилъ дѣла и, опредѣляя эволюціонный ходъ, объективисты снова копчили отрицаніемъ прогресса.

Если прогрессъ нельзя отождествлять съ эволюціей всего космоса, называвать которому человѣческія дѣян и придавать ему нѣкоторый оттѣнокъ и окраску нравственности было бы дѣйствительно ненаучно,—то, быть можетъ, научнѣе будетъ говорить о прогрессѣ всего вообще человѣчества, какъ коллективнаго организма, какъ агрегата слившихся индивидуумовъ?

Такой именно «коллективный» прогрессъ человѣчества признается многими объективистами, какъ одна изъ фазъ міровой эволюціи (школа эволюционистовъ, социализмъ утопическій и научный).

Но можно еще спросить, достигнуто ли что-нибудь безспорно и безусловно цѣнное такимъ прогрессомъ,—что имѣло бы абсолютное значеніе для всего вообще человѣчества и было бы свѣтомъ безъ тѣней?

¹¹⁾ Гюйо. Исторія и критика совр. англ. ученій, стр. 293.

¹²⁾ Д. Селлип. «Пессимизмъ». Спб. 1893 г., стр. 270.

¹³⁾ Ф. Брюпельеръ. «Источники пессимизма», стр. 25.

Въ сущности, успѣхъ, достигнутый такъ называемымъ «коллективнымъ» прогрессомъ, весьма сомнителенъ, а факторы и условія этого прогресса болѣе, чѣмъ загадочны.

Биологи, историки, социологи, утверждая, что прогрессъ, пройденный до сихъ поръ всѣмъ человѣчествомъ, зависѣлъ отъ извѣстныхъ сложныхъ условій, затрудняются, однако, назвать, какъ эти условія, такъ и плюсъ, получаемый въ итогъ такого прогресса. Дарвинъ, правда, указываетъ на естественный подборъ, но въ то же время онъ говоритъ, что «у всѣхъ развитыхъ народовъ непрерывный прогрессъ не зависитъ уже отъ естественнаго подбора»¹⁴⁾. Селли, находя, что прогрессъ, обусловливаемый естественнымъ подборомъ и борьбой за существованіе, сопровождается потокомъ измѣтыхъ и разбитыхъ жизней, хочетъ замѣнить естественный подборъ силою развитога общественнаго мнѣнія¹⁵⁾. Какъ истый меліористъ, онъ суживаетъ кровавое поле борьбы «*omnium contra omnes*» развитіемъ симпатическихъ чувствъ и къ машициальному, бессознательному прогрессу далекаго прошлаго пристегиваетъ сознательный прогрессъ, движимый коллективными усилиями самого же человѣчества. Ростъ уметвенной и нравственной культуры социальнаго организма, подъемъ общественнаго мнѣнія выступаетъ у Селли главнымъ факторомъ прогресса и прочной гарантіей счастья будущихъ поколѣній. На общество возлагается надежда, что оно, быть можетъ, изобрѣтетъ новую систему производства и современная «экономика» съ ея спекулятивной горячкой и братоубійственной борьбой классовъ перестанетъ склонять общественные идеалы къ подножію «золотого тельца».

Любопытны и характерны эти розовыя надежды на общество, какъ на особое многообъщающее существо, какъ на добрый геній человѣчества. Не менѣе типичны модныя ссылки на коллективное сознаніе, коллективное право, коллективный духъ—все «коллективное»...

Не нужно, кажется, большихъ усилій мысли, чтобы понять, что весь этотъ «коллективизмъ» — одна абстракція, такая же виспячая въ воздухъ гипотеза, какъ и Спенсеров-

¹⁴⁾ Селли. «Пессимизмъ», стр. 260.

ское социальное «чувствилище», или «объективный народный дух» немецких историков. Пресловутый коллективизм» — это крайность «органической теории», далеко зашедшей в своей реакции индивидуализма XVIII столѣтія.

Если въ известной части человечества нельзя не отмѣтить прогрессивныхъ успѣховъ культуры, созданія общественныхъ идеаловъ, то это — плодъ дѣятельности не общества въ его цѣломъ, а отдѣльныхъ личностей. Самое понятіе общества не конкретное, а дискретное. Какъ таковое, общество состоитъ изъ отдѣльныхъ индивидовъ, живыхъ личностей. Личность и есть единственно реальное существо, съ которымъ считается жизнь и наука. Такъ называемое коллективное самосознаніе представляетъ въ послѣднемъ счетѣ самосознаніе отдѣльныхъ единицъ, реальныхъ индивидовъ. Личность — и она только одна — стоитъ въ центрѣ исторіи и движетъ прогрессъ. Если Бональдъ говорилъ объ «общественномъ» человѣкѣ и называлъ свою философію — философіей не «я», а «мы» (*philosophie de nous*), то реальная жизнь на каждомъ шагу опрокидывала вверхъ дномъ такую концепцію. *De facto* существуютъ только индивиды, — «видъ — понятіе общее и для отдѣльной единицы представляется полнѣйшей нирваной»¹⁵⁾. Цѣль истиннаго прогресса — не сохраненіе вида на почвѣ, увлажненной кровью отдѣльныхъ индивидовъ, а полное и всестороннее развитіе свободной личности.

Такимъ образомъ, въ вопросѣ о прогрессѣ необходимо приходитъ къ понятію личности, которую съ такимъ упорствомъ напрасно силились изгнать объективисты. Прогрессъ можетъ быть только въ личности, черезъ личность и для личности. Поскольку прогрессъ индивидуалистиченъ, постольку онъ имѣетъ смыслъ и реальное, а не абстрактное, призрачное значеніе. Личность — не пассивный носитель общихъ культурныхъ формъ, готовыхъ идей, — не автоматичный резонаторъ общественныхъ настроеній и стремленій, — она — творецъ собственнаго внутренняго міра. Одаренная высокой личной инициативой, она дѣйствуетъ по собственнымъ цѣлямъ и активно реагируетъ на окружающую

¹⁵⁾ Ibidem.

среду. На высшей ступени своего развитія личность создаетъ общественные идеалы—«Ариаднину нить» истиннаго прогресса.

Здѣсь, въ этомъ именно пунктѣ, получаютъ свое оправданіе и моральный и телеологическій моменты въ идеѣ прогресса.

Если прогрессъ движется личностью, то «материнскій» корень, источникъ его таится въ самой душѣ человѣка, въ неизмѣнныхъ законахъ его психики. Внутренній голосъ самосознанія подсказываетъ человѣку, что основнымъ, глубочайшимъ закономъ его психики является стремленіе къ безконечному развитію, вѣчный процессъ непрестанной дѣятельности. Человѣкъ въ сущности представляетъ собою вѣчно работающій, рефлексивный аппаратъ, безъ перерыва воспринимающій внѣшнія и внутреннія впечатлѣнія и постоянно отдающій ихъ внѣшними и внутренними рефлексами. Вся жизнь человѣка—это никогда не прекращающійся психическій процессъ. Въ этомъ законѣ непрерывнаго развитія и дѣятельности психики—вся гарантія прогресса. Послѣдній не можетъ совершенно прекратиться и остановиться, какъ бы ни поднимали его временно неблагоприятныя обстоятельства. Душевная дѣятельность человѣка идетъ, все болѣе и болѣе расширяясь, обогащаясь опытомъ предшествующихъ поколѣній.

Такимъ образомъ, единственно истиннымъ прогрессомъ является прогрессъ индивидуально-духовный; въ смыслѣ безконечнаго совершенствованія психическихъ силъ каждой личности. Результатомъ такого полнаго и всесторонняго развитія является истинная культура человѣчества.

Но развитая личность немислима внѣ всякой соціальной организаціи, той или иной окружающей среды. Наше «я» существуетъ потому, что есть другое «я». Человѣкъ не родился Робинзономъ на необитаемомъ островѣ, — онъ потому и живетъ, что его окружаютъ природа и люди.

Субъективисты, очевидно, выпадаютъ въ крайность, когда ставятъ «творящую» личность внѣ всякой среды. Ежедневный опытъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что каждый индивидъ считается съ физической и соціальной средой. Но считаясь съ ней, онъ, однако, не растворяется въ окружающей средѣ до полной потери своей личности, а образуетъ

сложную сѣтъ взаимодействій, подъ своимъ активнымъ контролемъ. Поскольку личность реагируетъ на данную среду, вносить въ нее свою инициативу, постольку эта среда является орудіемъ духовнаго прогресса. Физическая среда если не создается, то въ значительной мѣрѣ преобразуется личностью, а социальная—несомнѣнный продуктъ личностей. Въ какой мѣрѣ, такъ сказать, выливается личность въ той и другой средѣ, постольку можно говорить о матеріальномъ и социальномъ прогрессѣ. И тотъ и другой является уже чисто внѣшнимъ по отношенію къ нашему внутреннему «я»¹⁶).

Въ матеріально-социальномъ прогрессѣ выступаетъ личность же, но уже другой стороною своего бытія,—которой она соприкасается съ внѣшней природой и другими «я», безъ которыхъ человеку нечего было бы дѣлать, да и невозможно жить.

Такое двустороннее бытіе личности даетъ основаніе разсматривать прогрессъ подъ двумя категоріями: прогрессъ внѣшній—матеріально-социальный и внутренний — духовный. Синтезируя обѣ эти категоріи, можно сказать, что прогрессъ въ своей сущности — это процессъ внутренняго совершенствованія личности,—процессъ, отпечатлѣвающийся и обусловливающий непрерывный рядъ внѣшнихъ измѣненій, въ цѣляхъ благоденствія той же личности. Всякій рядъ измѣненій тогда будетъ прогрессивнымъ, когда даетъ явный перевѣсъ истинно-человѣческихъ чувствъ, мыслей, стремленій и вѣсовъ надъ чисто животными инстинктами и утробными импульсами.

Въ конечномъ итогѣ прогрессъ является эволюціей идеаловъ истины, добра и справедливости,—поскольку они осуществляются каждымъ индивидуумомъ, какъ членомъ даннаго общества.

Этотъ живой и личный прогрессъ—единственно реальный и цѣнный для насъ, какъ совпадающій съ нашимъ личнымъ сознаніемъ. Цѣль его—такая же реально-осязательная — личное счастье каждаго, а не отдаленный золотой вѣкъ туманнаго будущаго. Когда хорошо будетъ каждому,

¹⁶) Г. Сенкевичъ, «Безъ догмата», стр. 106.

тогда хорошо и всё. Истинный путь прогресса отъ частнаго къ общему—путь индуктивный, а не дедуктивный.

Классифицировавъ матеріально-соціальный прогрессъ, какъ внѣшнюю цивилизацію, а духовный, какъ истинную культуру, можно перейти къ вопросу о значеніи того и другого для счастья. Но тутъ возникаетъ вопросъ: что же такое счастье?

II. Что такое счастье?

Вѣчно старая и вѣчно новая проблема счастья еще смутнѣе и туманнѣе проблемы прогресса. Одно несомнѣнно: счастье является руководящимъ принципомъ жизни. Всякій стремится къ счастью, каждый ищетъ счастья. Гдѣ оно и въ чемъ? Исторія человѣческой мысли даетъ тысячи разнорѣчивыхъ отвѣтовъ на этотъ глубоко-интересующій человѣка вопросъ. Изъ нихъ особенно типичны два—отвѣтъ эпикуреизма и стоицизма. Хотя эти двѣ философскія школы не разрѣшили проблемы счастья, однако оставили двѣ теоріи, съ которыми до сихъ поръ считается огромная масса человѣчества.

Эпикуреизмъ—философія богатства. Въ основу счастья она кладетъ наслажденіе. Счастливъ тотъ, кто достигаетъ наибольшей суммы удовольствій. Высшія удовольствія и наслажденія предпочтительнѣе низшихъ. Эпикуръ находилъ, что высшее наслажденіе даетъ добродѣтель,—нравственныя наслажденія поэтому выше физическихъ.

Но спрашивается, гдѣ же граница между высшими и низшими наслажденіями, гдѣ критерій для предпочтенія однихъ другимъ? Рекомендуются болѣе продолжительныя наслажденія. Но вѣдь человѣкъ страстнаго темперамента не согласится на такой скучный рецептъ счастья «капля за каплей». Онъ предпочтетъ жгучее счастье сильныхъ, хоты и короткихъ, ощущеній.

Бурная жажда наслажденій пропорціонально увеличиваетъ число все возрастающихъ мучительныхъ желаній, т. е. страданій. Чѣмъ сильнѣе насыщаешь свое счастье наслажденіями, тѣмъ становишься несчастнѣе. Эпикурейскій рецептъ счастья приводитъ скорѣе къ несчастью. Во избѣжаніе такой трагической развязки, совѣтуютъ сдер-

живать свои желанія, ограничивать свои потребности. Но самообузданіе уже принципъ не эпикурейцевъ, а стоиковъ.

Относясь фанатически враждебно къ наслажденіямъ, стоики высшее счастье человѣка видѣли въ равнодушіи и даже презрѣніи къ благамъ міра сего. При такомъ душевномъ настроеніи, бѣднякъ въ своихъ жалкихъ лохмотьяхъ такъ же счастливъ, какъ любой богачъ въ пурпурной мантии. Стоицизмъ былъ весьма удобной и отрадной философіей бѣдности. Нѣтъ спора. — стоическій рецептъ счастья въ теоріи значительно выше эпикурейскаго: онъ предписанъ не тѣлу, а душѣ человѣка. Къ сожалѣнію, на практикѣ стоики часто не выдерживали своего принципа. Относясь къ наслажденію, какъ лисица къ винограду, стоикъ античный, какъ и современныи, часто довольствуется бочкой Діогена до перваго присканья лучшаго помѣщенія. Съ приобретеніемъ послѣдняго, стоическая маска напускного величія спадаетъ и недавній стоикъ превращается въ настоящаго эпикурейца. Эпикуреизмъ и стоицизмъ разными дорогами приводятъ къ одной цѣли — наслажденію.

Новѣйшія теоріи гедонизма и утилитаризма по вопросу о счастья въ сущности варьируютъ на разные лады эпикурейскій принципъ классическаго міра. Бенгамъ сочиняетъ «арифметику» счастья, сводя его къ максимуму удовольствій и сортируя послѣднія по категоріи количества¹⁷⁾. Въ результатъ чисто арифметическихъ выкладокъ получается меркантильное счастье, вполне отвѣчающее господствующему направленію современной жизни. Создавая свое счастье холоднаго и сухого расчета, Бенгамъ забываетъ одно: удовольствій по самой природѣ нельзя перевести на точный языкъ цифръ и математическихъ формулъ. Статистика счастья по закону большихъ количествъ наслажденій и удовольствій опровергается неумолимой практикой жизни. Общеизвѣстно, что два ничтожныхъ удовольствія не стоятъ порой одного большаго, какъ двѣ плохихъ поэмы не стоятъ одной гениальной.

Д. С. Мияль полагалъ, что онъ вѣрнѣе понялъ счастье, когда составлялъ его изъ удовольствій, измѣряемыхъ ка-

¹⁷⁾ Гьюб. Исторія и критика англ. учен. о нравств., стр. 232.

тегоріей качества. «Лучше быть недовольнымъ человѣкомъ, чѣмъ довольной свиньей».

Но на дѣлѣ качественное различіе удовольствій разрѣшается въ количественное.

По мнѣнію Селли, раздѣлять удовольствія по специфическому будто бы качеству значитъ впадать въ психологическую ошибку ¹⁸⁾.

Болѣе близко къ истинѣ Спенсеровское опредѣленіе счастья. По мнѣнію Спенсера, наибольшее счастье заключается въ способности удовлетворять всѣ свои разнообразныя нужды, иначе—въ свободѣ, регулируемой и ограничиваемой равенствомъ, необходимымъ его коррективомъ въ социальной жизни» ¹⁹⁾. Моментъ высшаго счастья наступаетъ тогда, когда устанавливается совершенное равновѣсіе между внѣшними и внутренними отношеніями индивида, полная гармонія индивидуальныхъ и социальныхъ интересовъ и стремленій. «Я буду абсолютно счастливъ, говоритъ Спенсеръ, когда буду обладать только тѣмъ, чего желаю, и буду желать только того, чѣмъ обладаю» ²⁰⁾. Это, кажется, одна изъ наиболѣе удачныхъ формулъ счастья. Единственный ея недостатокъ въ томъ, что личное, индивидуальное счастье ставится здѣсь въ слишкомъ тѣсную связь и зависимость отъ коллективнаго счастья всего вообще человѣчества. Идея личнаго счастья, сначала замѣнутая въ предѣлахъ индивида, постепенно расширяясь, стремится стать универсальной и слиться въ концѣ концовъ съ идеей счастья коллективнаго. Между тѣмъ, личное счастье на дѣлѣ не всегда находитъ полное выраженіе въ стремленіи къ счастью всеобщему. Многіе социологи (Киддъ «соціальная эволюція») находятъ даже, что совершающійся прогрессъ все болѣе и болѣе усиливаетъ антагонизмъ между интересами индивида и общества ²¹⁾. Интересы перваго фиксируются на его личномъ благополучіи, а интересы общества связаны съ благополу-

¹⁸⁾ Селли. «Пессимизмъ», стр. 317.

¹⁹⁾ Цит. по Гюбо. Исторія и крит. совр. англ. ученій о правствѣн., стр. 187.

²⁰⁾ Ibid., стр. 290.

²¹⁾ Н. Карѣевъ. Введ. въ изуч. социологій, стр. 284.

чіемъ грядущихъ поколѣній. Исторія, повидимому, вовсе не вырабатываетъ и не подводитъ къ одному знаменателю индивидуальныхъ и социальныхъ интересовъ до полного сліянiя ихъ во едино въ болѣе или менѣе отдаленномъ будущемъ.

Спенсеровскимъ идеаломъ счастья — моментомъ сліянiя души индивидуальной съ душой всеобщей до полной потери всякихъ границъ — можно только грезить, какъ красивой поэтической мечтой. Люди, — въ чьихъ душахъ, — по мѣткому выраженію Сенкевича, — «великое ничто, а въ крови великій нервозъ» ищутъ такого счастья не на землѣ, а на другой планетѣ или въ междупланетномъ пространствѣ, гдѣ человѣкъ, — фантазируютъ они, — существуетъ въ полной гармоніи съ окружающимъ, живетъ всюю мощью общей міровой жизни ²³).

Для нормального человѣка такое безличное счастье — одинъ только призракъ, созданный оптимистически настроеннымъ воображеніемъ.

Любопытной чертой и вмѣстѣ съ тѣмъ крупной ошибкой всѣхъ отмѣченныхъ схемъ счастья является представленіе о немъ, какъ о какомъ-то чисто внѣшнемъ «*va de mesum*» человѣка. Счастья ищутъ внѣ человѣка, въ окружающей его средѣ. Не находя его здѣсь въ данное время, рекомендуютъ терпѣливо выжидать несомнѣннаго счастья въ будущемъ, а пока утѣшаться грезами о химерическомъ золотомъ вѣкѣ. Тенерешняя «стадія развитія» будто бы еще не созрѣла для настоящаго счастья. Сомнительное утѣшеніе!

При всѣхъ заманчивыхъ обѣщаніяхъ будущаго счастья, въ человѣкѣ живетъ непобѣдимое, инстинктивное стремленіе къ счастью въ каждый данный моментъ настоящаго. Самое сильное разочарованіе, самый тяжелый ударъ судьбы не можетъ вытравить совершенно въ человѣкѣ глубокаго убѣжденія, что его личное живое счастье не впереди, а здѣсь, что оно достижимо каждую минуту, если держаться естественной мѣры счастья и искать ее не внѣ, а въ себѣ самомъ, въ своей душѣ. Порой внутренній голосъ

²³) Г. Сенкевичъ. «Безъ догмата», стр. 377.

властно шепчетъ человѣку, что сладкія минуты счастья для него — не миражъ, а реальная дѣйствительность. Надо быть только умѣлымъ «кузнецомъ своего счастья», по совѣту мудрой народной пословицы.

Если счастье въ самомъ человѣкѣ и охватываетъ все его существо, то за выясненіемъ и опредѣленіемъ счастья необходимо обратиться къ анализу всей человѣческой природы.

Человѣкъ, по природѣ своей, дуалистъ. «Душа моя, говоритъ герой «безъ догмата» Плошовскій, влачить крыло свое по землѣ» ²³⁾. Въ этой двойственности человѣческой природы—тѣлесной и духовной—глубокая драма человѣческой жизни. Этотъ роковой дуализмъ надо имѣть въ виду въ вопросѣ о счастьѣ и смотрѣть на послѣднее, какъ сложное фізіо-психическое состояніе человѣка.

Остановимся сначала на анализѣ фізіологической стороны счастья.

Фізіологическимъ эквивалентомъ счастья является эмоція радости. Если эмоціи вообще играютъ огромную роль въ нашей психикѣ, то въ сложное состояніе счастья онѣ входятъ, какъ самый существенный элементъ. Эмоціи, такъ сказать, даютъ окраску тому состоянію нашему, которое мы зовемъ счастьемъ. Первенствующая роль принадлежитъ въ данномъ случаѣ эмоціи радости. Схематизируя функціи радости, Лани находитъ, что фізіологически эта эмоція зависитъ отъ увеличенія произвольной иннерваціи (нашей нервной системы), осложненной расширеніемъ кровеносныхъ сосудовъ ²⁴⁾. Послѣднее влечетъ за собою гиперемію нервно-сосудистой системы, а это въ свою очередь усиливаетъ всѣ фізіологическіе процессы, ассоціирующіеся съ повышенной психической дѣятельностью. Усиленная дѣятельность аппарата произвольныхъ движеній и расширеніе тонкихъ кровеносныхъ сосудовъ обусловливаютъ характерную фізіономію данной эмоціи: радостные крики, жесты, улыбка, смѣхъ, пѣсни. Отъ быстрого кровообращенія человѣкъ переполненъ радостью и чувствуетъ себя сво-

²³⁾ Г. Сенкевичъ. «Безъ догмата», стр. 31 и 497.

²⁴⁾ Ланге. «Эмоціи». Москва 1896 г., стр. 13 и 30.

бодно и легко. Быстрое кровообращеніе облегчаетъ питаніе тканей, тѣло становится здоровѣе и сильнѣе, а умъ болѣе дѣятельнымъ. Является цѣлая волна мыслей, образъ, идей...

Хотя Лани не всегда удачно ассоціируетъ психическія функціи съ извѣстнымъ взаимоторнымъ состояніемъ и черезъ-чуръ поспѣшно вычеркиваетъ всякую «идеологию», тѣмъ не менѣе его теорія бросаетъ яркій свѣтъ на физиологическую сторону счастья. Особенно важна въ данномъ случаѣ повышенная и свободная дѣятельность физиологическихъ процессовъ, ассоціирующаяся съ таковой же дѣятельностью психики. Ею именно обуславливается тотъ душевный тонъ, то внутреннее самочувствіе, то жизнерадостное настроеніе, которое составляетъ важнѣйшій элементъ счастья. Въ эмоціональной сторонѣ нашей природы закладывается, такъ сказать, прочный фундаментъ нашего счастья. Радостныя эмоціи—это канва, по которой добрый геній человечества вышиваетъ всю аксессуарную сторону, прелестныя и нѣжныя узоры счастливой жизни. Счастье, говорятъ,—дѣло темперамента. Въ этомъ утвержденіи есть значительная доля правды. Счастливый темпераментъ, характеризующійся преобладающей склонностью къ приятнымъ и радостнымъ возбужденіямъ, представляетъ одно изъ немаловажныхъ условій счастья. Мрачный человекъ не воспріимчивъ къ радостямъ жизни, — не для него вся сладость бытія». Нашъ вѣкъ переутомленныхъ нервовъ, сухого анализа и холоднаго расчета потому, кажется, такъ мало счастливъ, что эмоціональная сфера нашей психики все болѣе и болѣе суживается прогрессирующей цивилизаціей. Подчеркивая замѣтный антагонизмъ между умственной жизнью и жизнью эмоцій, ученые предсказываютъ въ будущемъ осуществленіе Кантовскаго идеала, въ видѣ человека чистаго разума, — человека, для котораго всѣ вообще эмоціи будутъ патологическимъ дефектомъ. Едва ли отъ этого выиграетъ счастье грядущихъ поколѣній!

Практика ежедневной жизни подтверждаетъ тѣсную связь радостныхъ эмоцій съ состояніемъ счастья. Чѣмъ быстрѣе совершаются физиологическіе процессы, чѣмъ интенсивнѣе поѣтому эмоціи, тѣмъ счастливѣе человекъ.

Вотъ ребенокъ. У него нѣтъ свободной минуты, — онъ весь жизнь и дѣятельность. Едва овладѣвъ мускульной системой, онъ уже бѣгаетъ, шумить, кричить, поетъ. Физиологическіе процессы у ребенка совершаются съ невѣроятной быстротой, сопровождаясь такимъ же быстрымъ круговоротомъ психической дѣятельности. Дѣтскій организмъ переноситъ убійственную для взрослого температуру въ 41—42 градуса.

И кто же станетъ спорить, что дѣтство—золотая пора, прекрасная поэма счастья? Богатый эмоціями, кипучій юношескій возрастъ счастливѣе изможденной старости. Перейдемъ къ взрослому человѣку.

Обдѣленный естественнымъ счастьемъ, онъ порой силится создать искусственное счастье. Для «поддѣльнаго» счастья онъ прибѣгаетъ къ алкоголю, гашишу и другимъ возбуждающимъ средствамъ. Эти средства творятъ своего рода чудо. Печальный и боязливый человѣкъ превращается въ смѣлаго и великаго. Алкоголь, возбудивъ дыхательный аппаратъ, даетъ скорость и силу сердцу, расширяетъ волосные сосуды и тѣмъ увеличиваетъ волевою иннервацию. Человѣкъ говоритъ громко, поетъ, шумитъ. Тупой мозгъ пробуждается къ жизни, мысли прихотливо роятся— и на днѣ стакана вина человѣкъ нашель свое, хотя и поддѣльное—но все же счастье.

Параллельное повышеніе физики и психики человѣка является, повидимому, необходимымъ ингредиентомъ счастья.

Говорять, счастливые часовъ не наблюдаютъ. Это вѣрное въ сущности замѣчаніе лишній разъ подтверждаетъ, что повышенный психо-физиологическій параллелизмъ знаменуетъ собою счастливое состояніе. Идея времени въ значительной мѣрѣ, кажется, обусловлена ритмомъ приливовъ и отливовъ крови къ головному мозгу. Чѣмъ быстрѣ орошается мозгъ, тѣмъ быстрѣ идетъ время. Въ лихорадочномъ состояніи время какъ бы учащается, а съ сильнымъ приливомъ крови, въ состояніи обморока, оно летитъ съ быстротой, подавляющей наше сознаніе. Учащенная дѣятельность физиологическихъ процессовъ, осложненная быстрой смѣной идей, образовъ и представленій, характеризуя счастливое состояніе, не позволяетъ человѣку слѣдить за теченіемъ времени. Наоборотъ, въ угне-

тенномъ психо-физическомъ состояніи время тянется, какъ длинный канатъ: дни кажутся годами, а годы — цѣлой вѣчностью. У счастливаго же человѣка время мчится съ быстротой его физіо-психическихъ отправленій.

Итакъ фізіологической стороной счастья является эмоція радости, обуславливаемая — въ значительной степени, если не исключительно—подъемомъ фізіологическихъ процессовъ, напряженіемъ и возбужденіемъ физической энергіи организма. Отсюда необходимыми условіями счастья являются здоровый и умѣренный трудъ. Нельзя при этомъ забывать, что нужныя для счастья эмоціи не должны переходить въ аффекты. Аффектированная радость, нарушая гармонію фізіологическихъ процессовъ, гибельна для организма. Общеизвѣстны случаи смерти отъ неожиданныхъ, сильныхъ радостей. На крайнихъ полюсахъ недостойнаго или чрезмѣрнаго возбужденія сенсоріума лежитъ уже страданіе, болѣзненная, патологическая эмоція, а не счастье. Въ концѣ концовъ, фізіологически счастье можно опредѣлить, какъ перевѣсъ жизнерадостныхъ эмоцій надъ эмоціями печали и грусти.

Въ среднихъ широтахъ нашей эмоціональной жизни лежитъ сложное состояніе «наслажденія». Это полу-фізіологическое, полу-психическое состояніе составляетъ какъ бы переходъ отъ фізіологической стороны счастья къ чисто-психической. «Наслажденіе, говоритъ Сѣлли, не есть простое пріятное ощущеніе, непосредственный результатъ внѣшнихъ воздѣйствій на психику человѣка» ²⁵⁾. Оно предполагаетъ реакцію вниманія и соучастіе интеллектуальныхъ процессовъ—памяти и воображенія. Осложняясь интеллектуальными моментами, наслажденія поступаютъ подъ контроль воли, которая есть только высшая ступень разума. Какъ и эмоція, наслажденіе есть возбужденіе извѣстной степени. При теперешнихъ данныхъ науки, трудно опредѣлить тотъ моментъ, когда возбужденіе становится наслажденіемъ и когда оно переходитъ въ страданіе. Однако, если принять нѣкоторое состояніе относительной индифферентности, нулевую точку чувствованія, то наслажде-

²⁵⁾ Сѣлли. «Пессимизмъ», гл. «Прогр. и счастье».

нiемъ можно назвать гармоничный подъемъ фiзiо-психики надъ этой нулевой точкой. Наслажденiе, такимъ образомъ, можно свести къ закону гармонiи или пропорцiи между извѣстными соотношенiями нервныхъ процессовъ, осложненныхъ подъемомъ психики. Наслажденiе — это возбужденiе нервной дѣятельности, лежащее въ серединѣ между крайними полюсами, — оно, такъ сказать, обведено кольцомъ страданiй. Если, по Фехнеру, ощущенiе есть логарифмъ раздраженiя, то наслажденiе будетъ лежать въ центральныхъ формулахъ этого логарифма.

Наслажденiе—такой же необходимый ингредиентъ счастья, какъ и эмоцiя радости. Обыкновенно, опредѣляютъ счастье, какъ извѣстную сумму наслажденiй. Но для счастья важно не столько количество наслажденiй, сколько специфическая группировка и комбинацiя ихъ. Наслажденiя представляютъ только пассивный материалъ, который переплавляется огнемъ психики и кристаллизуется въ «счастье». Въ этомъ пунктѣ выступаетъ уже актъ творчества, начинается царство чисто психическихъ агентовъ, активно-волевыхъ факторовъ.

Остановимся на анализѣ психическихъ факторовъ, отмѣтимъ ихъ роль и значенiе въ сложномъ актѣ счастья.

Психическимъ агентамъ счастья сравнительно съ фiзиологическими надо отдать пальму первенства. Въ душѣ человека — священный алтарь его счастья. На этомъ алтарѣ вспыхиваютъ тѣ яркiя искры, которыми сияетъ все существо счастливаго человека.

Главными творцами счастья являются разумъ и воля. Работа ихъ на алтарѣ счастья ведется сообща, такъ какъ разумъ и активность въ сущности неотдѣлимы (теорiя «идей — силъ»). Распирать или суживать сферу мысли значитъ въ концѣ концовъ распирать или суживать сферу воли. Чѣмъ больше я понимаю, тѣмъ болѣе я способенъ выбирать и активно реагировать на окружающую среду. Разумъ, справедливо замѣчаетъ Лейбницъ, — душа свободы». Въ силу этого, вѣрнѣе будетъ говорить не о различныхъ дѣйствiяхъ этихъ психическихъ силъ, а о совокупной работѣ и состоянiи во время этой работы разума—воли, какъ общаго агента.

Уже въ самомъ процессѣ свободной, ничѣмъ не стѣсненной психической дѣятельности дано человѣку, если не зерно, то весьма цѣнная доза счастья. Величайшее счастье для человѣка жить, т. е. свободно дѣйствовать и величайшее несчастье — не жить. Жизнь — это непрерывная дѣятельность, никогда не останавливающийся процессъ, выражающійся въ свободномъ поведеніи. Жизнь только тогда счастье, когда человѣкъ свободно оперируетъ своими силами. Самая полная и всесторонняя жизнь въ тоже время жизнь самая счастливая. Въ значительной мѣрѣ вопросъ счастья есть вопросъ свободы нашихъ психическихъ процессовъ.

Свободная дѣятельность человѣка обращена на внѣшній и внутренній міръ. И тотъ и другой даетъ сырой матеріаль, изъ котораго идея — сила (разумъ — воля) строить свѣтлый храмъ счастья. Процессъ этой постройки весьма сложенъ.

Обращаясь къ внѣшнему міру, воля реорганизуеъ его по своему плану, все располагаетъ по своему масштабу. Оставляя легкомыслію летучія, мимолетныя наслажденія, разумная воля стремится къ длительнымъ удовольствіямъ, къ постояннымъ источникамъ устойчивыхъ и высшихъ наслажденій. Идея счастья ассоціируется съ постояннымъ фондомъ извѣстныхъ условий, съ опредѣленнымъ строемъ жизни, съ цѣлымъ рядомъ непрерывно чередующихся радостей и удовольствій. Одинъ ищетъ счастья въ богатствѣ, другой — въ семейной жизни, третій — въ научной или общественной дѣятельности.

Итакъ, длительное удовольствіе — это первый камень, принесенный для созиданія храма счастья.

Этотъ первый моментъ смѣняется другимъ, — вѣрнѣе, вступаетъ въ новую фазу, когда забывая наслажденіе, какъ цѣль, мы переносимъ его на внѣшніе предметы, стремимся не къ отдѣльнымъ наслажденіямъ, а къ самимъ предметамъ, ассоціирующіимся съ наслажденіемъ. Внѣшніе предметы являются какъ бы символами, подъ печатью которыхъ для насъ въ скрытомъ, потенциальномъ состояніи хранится цѣлая область, запасный фондъ наслажденій. Мы окружаемъ себя такими пріятными предметами, отстраняя все, что вызываетъ чувство отвращенія. Пріятная обста-

новка является для насъ своего рода музыкальнымъ ящикомъ, изъ котораго каждую минуту можно извлечь желательную для насъ скалу нѣжно—ласкающихъ звуковъ. Въ данномъ случаѣ мы имѣемъ дѣло съ крайне интереснымъ явленіемъ психической объективации или проэкции. Свои личныя настроенія и пріятныя возбужденія мы переносимъ на внѣшніе предметы, стремясь слиться съ ними порой до самозабвенія.

Когда я читаю гениальное произведеніе, я сливаюсь съ чуждыми, повидимому, для меня героями, живу ихъ радостями, идеалами, забывая на время окружающій меня реальный міръ. И мнѣ хочется, чтобы любимая книга всегда была подлѣ меня.

Если я испытываю счастье любви, мнѣ хочется обладать любимымъ существомъ. Я надѣляю его собственными достоинствами, проэктирую въ немъ свои личныя чувства, живу двойственной жизнью и нахожу въ этомъ верхъ счастья.

Когда я стою на молитвѣ и въ порывѣ религіознаго экстаза какъ бы созерцаю Божество, — я весь переношусь въ горній міръ, сливаюсь въ общей молитвѣ небожителей, чувствую сладостную ласку Всемогущей Руки — и это — счастливѣйшій моментъ религіозной интуиціи.

Объективация или проэкция своихъ настроеній — типичная черта счастливаго состоянія. Здѣсь происходитъ какъ бы такое психическое явленіе. Человѣкъ на время забываетъ себя, живетъ чужимъ содержаніемъ, чужой жизнью и, обогативъ свою психику сліяніемъ съ новой внѣшней ему областью, снова возвращается въ себя, уже переполненный новымъ содержаніемъ, новой жизнью.

Моментъ психической проэкции вступаетъ въ новую фазу, когда центръ тяжести передвигается изъ эмоциональной сферы нашей жизни въ область идей. Высто постоянного фонда пріятныхъ предметовъ, является постоянный фондъ пріятныхъ идей и постоянныхъ путей пріятной дѣятельности. Мы забываемъ предметы, — намъ начинаетъ нравиться не предметъ, а идея, ассоціирующаяся съ предметомъ, и дѣятельность, направляемая на реализацію известныхъ предметовъ.

Въ самомъ процесѣ хотѣнія, стремленія и дѣятельности человѣкъ находитъ неизсякаемый источникъ счастья. Счастье, говорятъ, въ самомъ стремленіи и достиженіи счастья. Здѣсь уже лежитъ мостъ для перехода отъ пассивнаго внѣшняго элемента счастья къ внутреннему активному.

До сихъ поръ идея — сила возводила изъ прочнаго матеріала стѣны своего храма счастья, заимствуя этотъ матеріалъ изъ внѣшняго міра. Теперь надо поставить въ воздвигнутомъ храмѣ самый алтарь счастья.

Начинается работа верховнаго активнаго начала, полное перемѣщеніе удовольствій и наслажденій извнѣ внутрь и вглубь человѣческаго существа. Это — завершительный, финальный моментъ счастья — созиданіе внутренняго рая сердца. Въ этомъ верховномъ моментѣ воля выступаетъ, какъ въ высшей степени дѣятельный агентъ и подъ своимъ личнымъ контролемъ создаетъ свое счастье. Игнорируя до извѣстной степени внѣшній міръ и окружающую среду, воля обращается къ нашему внутреннему сознанию. Въ руслѣ этого сознанія движется потокъ самыхъ разнообразныхъ чувствъ, мыслей, воспоминаній, чаяній сердца и желаній.

Въ безпорядочномъ хаосѣ здѣсь перемѣшаны. радость и горе, наслажденіе и страданіе, чувство пріятнаго и огорченіе. Какъ въ перестройкѣ внѣшняго міра, воля и здѣсь ставитъ своей задачей упорядочить весь этотъ душевный хаосъ, сгруппировать все по программѣ наибольшаго счастья. Въ этихъ цѣляхъ, все, что причиняетъ огорченіе и страданіе, замѣщается пріятнымъ и жизнерадостнымъ. Конечная цѣль волевого контроля надъ внутреннимъ міромъ человѣка дать перевѣсъ жизнерадостнымъ настроеніямъ надъ пессимистическими и жизнелюбивыми. Послѣ этого понятно огромное значеніе для счастья самообладанія и сильной инициативы. Дисциплинированная воля такъ же необходима для счастья, какъ и счастливый темпераментъ. Если послѣдній гарантируетъ счастье нервѣсомъ пріятныхъ эмоцій, то развитая воля владеть навѣстнымъ коррективомъ, нормирующій наши потребности и желанія, не давая имъ разрастись до чудовищныхъ размѣровъ. Въ противномъ случаѣ, человѣкъ въ догонѣ за не-

сбыточными идеалами вѣчно будетъ томить себя мукой ненасытныхъ, алчныхъ желаній, необузданныхъ активныхъ импульсовъ и въ концѣ концовъ атрофируетъ въ себѣ всякую восприимчивость къ радостямъ жизни.

Нормирующая роль воли въ созиданіи счастья гораздо значительнѣе, чѣмъ это обыкновенно предполагаютъ. Въ процессѣ переложенія неприятныхъ и мучительныхъ состояній въ жизнерадостный и веселый тонъ, въ транспонированіи огорченій и страданій въ радость и наслажденіе, развитая воля творитъ настоящее чудо. Уже самая идея активности, самодѣятельности обладаетъ силой транспонировать страданія въ наслажденія. «Въ глубинѣ духа, говоритъ А. Фуллье, идея свободы можетъ производить дѣйствія аналогичныя дѣйствіямъ самой свободной воли и доставлять нравственное могущество, независимое отъ мотивовъ и двигательныхъ импульсовъ»²⁶). Нравственная мощь поднимаетъ даже физическое могущество, образуя гармонию организма съ управляющей имъ волей. Когда я нравственно реагирую противъ физическаго страданія, то эта реакція повѣщаетъ физическую энергію и страданіе утихаетъ. Лучшей иллюстраціей этого факта служить экзальтація любви и стоическаго безстрастія. Мученичество, какъ извѣстно, часто даетъ наслажденіе и просвѣтленіе, въ моментъ ужасныхъ пытокъ. На зарѣ христіанства, мученическій вѣнецъ былъ завидной, желанной, счастливой долей первыхъ христіанъ. Почему?

Воля человѣка въ моментъ экзальтаціи отрѣшается отъ земной страсти, животное-желательное начало засыпаетъ, раскрывается чудный міръ чистаго созерцанія, возвышенныя интуиціи, гдѣ замираютъ «скучныя пѣсни земли» для чарующихъ звуковъ небесъ.

И въ ежедневномъ житейскомъ обиходѣ, каждый по личному опыту легко можетъ замѣтить, что чѣмъ больше онь любитъ и вѣритъ, тѣмъ меньше ощущаетъ,—возвышенный порывъ, вдохновляющій человѣка побѣждаетъ всякія внѣшнія препятствія. Чѣмъ меньше я хочу страдать, тѣмъ меньше страдаю на дѣлѣ. Въ человѣкѣ есть какая то вну-

²⁶) A. Fouillée. La liberté et le Determenisme, 2 part.

тrepнняя область, куда онъ можетъ уходить отъ страданія и за стѣнами которой онъ уже неуязвимъ. «Мудрецъ, говорили стойки, всюду несетъ съ собой свое счастье, даже въ раскаленную пасть филарійскаго быка» ²⁷⁾). Такимъ образомъ, каждый человѣкъ можетъ сказать: область страданій и наслажденій—это моя область, гдѣ я, если неполноправенъ, то достаточно могуществененъ, чтобы создать свое личное, живое счастье.

Покончивъ съ отрицательной работой устраненія неприятностей и огорченій, воля начинаетъ работу положительную,—замѣщаетъ ихъ радостями и постоянными источниками внутреннихъ наслажденій. Изъ собственныхъ впечатлѣній и эмоцій, независимо отъ внѣшняго міра, мы строимъ свой внутренний, особый міръ—не менѣе реальный и цѣнный для насъ, чѣмъ внѣшній и окружающій. Подъ верховнымъ контролемъ воли совершается искусственный подборъ пріятныхъ, радостныхъ воспоминаній и ожиданій. Воля путемъ извѣстной координаціи этихъ душевныхъ функций строить радостныя концепціи изъ воспоминаній свѣтлаго прошлаго и розовыхъ надеждъ на лучшее будущее. Въ этотъ новосозданный міръ лучезарныхъ концепцій человѣкъ уходитъ отъ тяжелаго настоящаго, отъ наличной суровой дѣйствительности. Здѣсь, — въ этомъ новомъ мірѣ, звучитъ далекое эхо былыхъ радостей и мерцаетъ лучъ неизвѣданнаго еще блаженства въ будущемъ. Человѣкъ создаетъ свой идеаль. Моментъ совпаденія съ этимъ идеаломъ, равновѣсія человѣка съ самимъ собою является блаженнымъ моментомъ наивысшаго счастья, возможнаго на нашей планетѣ.

Для посильнаго достиженія этого идеала требуется совокупная дѣятельность въ цѣляхъ самоусовершенствованія, общій подъемъ всѣхъ духовныхъ способностей человѣка—интеллектуальныхъ, моральныхъ, эстетическихъ.

Умственное развитіе расширяетъ поле зрѣнія, раздвигаетъ перспективу пріятной дѣятельности. Нравственная дѣятельность награждаетъ человѣка глубокимъ душев-

²⁷⁾ Гюйо. Исторія и критика соврем. англ. ученій о нравственности, стр. 250.

нымъ покоемъ, освѣняетъ миромъ совѣсти. Развитый эстетическій вкусъ открываетъ новые горизонты утонченныхъ наслажденій и даетъ созерцать міръ въ его первообразѣ. Вѣнцомъ полнаго и всесторонняго развитія всѣхъ духовныхъ способностей человѣка является состояніе чистаго созерцанія. Съ горнихъ вершинъ достигнутаго душевнаго подъема человѣкъ смотритъ на окружающій его міръ не какъ человѣкъ желанія, а—созерцанія. Исчезаетъ скучная и прозаичная категорія пользы. Отрѣшившись отъ мучительныхъ желаній, корыстныхъ побужденій, человѣкъ находитъ высшее счастье въ безкорыстномъ созерцаніи преобразованнаго силою его воли міра. Онъ весь уносится въ этотъ міръ свѣта—символа чистаго созерцанія и здѣсь находитъ свое глубоко-успокоительное счастье, уже не омрачаемое грубою прозою жизни. Человѣкъ—уже на той вершинѣ, куда не долетаютъ даже брызги яростно пѣнящихся внизу волнъ вѣчно бушующей жизни.

Резюмируя все сказанное, приходишь къ заключенію, что психологически счастье—это высшее напряженіе, подъемъ психической энергіи человѣка на ту ступень, гдѣ нѣтъ уже желаній, а вмѣсто нихъ царитъ чистое, безкорыстное созерцаніе. «Есть духовныя высоты, говоритъ Ницше, при взглядѣ съ которыхъ даже трагедія перестаетъ дѣйствовать трагически»²⁸⁾.

Общій синтезъ фізіологической и психологической стороны счастья приводитъ къ слѣдующимъ тремъ положеніямъ.

Физиологически счастье—это гармонія ритмическихъ колебаній въ состояніи нашего организма, обусловленная подъемомъ физической энергіи.

Психологически счастье—гармоничная пропорція широты душевной жизни съ ея высотой.

Разсматриваемое въ совокупности обѣихъ сторонъ, счастье есть гармонично-повышенный фізіо-психическій параллелизмъ всего нашего существа.

Просвѣтленная душа просвѣтляетъ тѣло. Здѣсь уже счастье граничитъ съ блаженствомъ святости.

²⁸⁾ Новый журн. иностр. литер. 1899 г. Ноябрь. Афоризмы Ницше, стр. 142.

— Вырабатывается ли такое состояние счастья человеческим прогрессом?

III. Цѣнность прогресса для счастья.

На вопросъ о цѣнности прогресса для счастья даютъ обыкновенно самые противорѣчивые отвѣты. Селли называетъ прогрессъ великимъ и неизмѣримымъ благомъ, которое, давалъ несомнѣнный плюсъ для человечества, повышаетъ и усиливаетъ индивидуальное счастье ⁷⁹⁾, Гартманъ отрицаетъ всякое значеніе прогресса для счастья. Прогрессъ ведетъ скорѣе въ несчастье, такъ какъ счастье въ концѣ концовъ оказывается иллюзіей и мечта о будущей счастливой расѣ навсегда остается обманчивымъ призракомъ. Крайнимъ взглядомъ Гартмана вторитъ Ф. Брюнетьеръ. «Если мы, говоритъ онъ, ближе всмотримся въ природу того самого прогресса и той цивилизаціи, которыми такъ гордимся,—намъ покажется, что оба они стремятся къ варварству. Цивилизація — это варварство — болѣе ужасное и опасное, чѣмъ прежнее, такъ какъ оно вооружено всѣми средствами, какія цивилизація даетъ въ распоряженіи эгоизма, порока и преступленія» ⁸⁰⁾. Г. Джорджъ также подозрительно относится къ современной цивилизаціи. «Миръ дрожитъ въ предчувствіи великаго движенія; это будетъ или скачекъ вверхъ или нырокъ къ эпохѣ варварства» ⁸¹⁾. Порой раздаются голоса, звучащіе въ болѣе примирительномъ тонѣ. «Въ наше время стоитъ жить,—если это не время глубокой культуры, способной улучшить природу человѣка, по крайней мѣрѣ время цивилизаціи, способствующей внѣшнему положенію чедовѣка» ⁸²⁾.

Эта сбивчивость и противорѣчивость взглядовъ на прогрессъ, кажется, устранилась, если самый прогрессъ классифицировать, какъ матеріально-соціальный (внѣшняя цивилизація) и духовный (культура) и подъ такимъ угломъ зрѣнія оцѣнивать значеніе его для счастья.

⁷⁹⁾ Селли. «Пессимизмъ», стр. 270.

⁸⁰⁾ Брюнетьеръ. Источн. пессимизма, стр. 27—28.

⁸¹⁾ Г. Джорджъ. «Прогрессъ и бѣдность».

⁸²⁾ Гервинусъ. «Введеніе въ исторію XIX в.».

Матеріальный прогрессъ и создаваемая имъ цивилизація, культивируя главнымъ образомъ внѣшнюю сторону человѣческой жизни, нарушаетъ со ipso необходимый для счастья гармоничный параллелизмъ.

Задачи и цѣли цивилизаціи—удовлетворить преимущественно низшимъ, животнымъ потребностямъ человѣка, окружить его комфортомъ и утонченными удобствами жизни. Обожаемымъ культомъ современнаго цивилизованнаго человѣка является «золотой телецъ». Этому алчпому, ненасытному божеству часто приносятся въ жертву высшія, идеальныя стороны и запросы человѣческаго духа. „Впередъ и впередъ — къ земному раю!» таковъ лозунгъ прогрессирующей цивилизаціи. И досужее воображеніе мечтателей — социалистовъ въ радужныхъ краскахъ рисуетъ будущій золотой вѣкъ, гдѣ личное счастье каждаго слилось съ міровой гармоніей. Въ этихъ розовыхъ мечтахъ, въ этихъ фантастическихъ утопіяхъ забывается только одно—самое важное: человѣкъ — свободная личность не можетъ быть счастливъ по чужой указкѣ. Никакими внѣшними благами міра сего нельзя навязать ему истиннаго счастья. Когда человѣка цивилизація превратитъ,—если можетъ,—въ часть благоденствующаго цѣлаго, въ цифру, подчинитъ подъ извѣстнымъ номеромъ обязательной формѣ скрука,— это будетъ не верхъ блаженства, а величайшее несчастье монотонной, однообразной жизни. А между тѣмъ, какой цѣной, — можно спросить, — вырабатывается это сомнительное счастье будущаго?

Краснорѣчивымъ отвѣтомъ на этотъ вопросъ служатъ общее недовольство и душевная туга, ропотъ народныхъ массъ, пышный расцвѣтъ пауперизма, зарумянившійся плодъ преступленій и самоубійствъ.

А стачки обездоленныхъ рабочихъ, закабаленныхъ темнымъ міромъ денежныхъ королей и бароновъ золотого мѣшка? Развѣ не обнажаетъ все это зловѣщей соціальной язвы, искровенившей всю нашу цивилизацію?

Фабрики, пароходы, телеграфы, телефоны — все это гордость нашего времени. Но какой дорогой цѣной миллионъ человѣческихъ жертвъ куплены эти «чудеса» пара и электричества! Да и что они дали, что принесли на алтарь счастья? Вся психологія «истиннаго сына цивилизованна-

го вѣка» сводится къ двумъ доминирующимъ эмоціямъ: алчная жажда наживы и болѣзнь нужды. Но это — лютые враги счастья.

Если немногимъ счастливымъ улыбнулось сомнительное счастье комфорта и внѣшняго довольства, то меньшая братія человѣческой семьи лишена куска насущнаго хлѣба. Цѣлая армія голоднаго пролетаріата надрывается у пышной колесницы прогрессирующей цивилизаціи. Последнюю очень удачно сравниваютъ съ огромнымъ дилижансомъ, въ который запряжены массы людей. Они тащатъ дилижансъ по гористой и песчаной дорогѣ. Возницей служить голодъ, не допускающій остановокъ. Лучшія мѣста въ дилижансѣ заняты счастливыми, не слѣзющими даже на крутыхъ подъемахъ. Въ минуты отчаянныхъ усилій упряжныхъ, мучительнаго надрыванья ихъ подъ безпощаднымъ бичемъ голода, съ верхнихъ мѣстъ раздаются крики ободренія несчастныхъ труженниковъ, платоническаго соболѣзнованія и убѣжденія терпѣливо нести свою горькую долю. Видъ жалкихъ труженниковъ заставляетъ счастливыхъ пассажировъ еще болѣе дорожить своими пріятными мѣстами и крѣпче цѣпляться³³⁾ за нихъ. Можно ли при такихъ условіяхъ ожидать счастья отъ цивилизаціи, если она сомнительное благоденствіе меньшинства основываетъ на горькой долѣ милліоновъ человѣческихъ существъ?

Оптимисты называютъ всѣ нападки на современную цивилизацію «туманными іереміадами» рассчитанными на литературный эффектъ³⁴⁾. Но сами же они, нѣтъ-нѣтъ, да и вспомнятъ о тяжелыхъ колесахъ колесницы „прогресса“, о громадныхъ гранитныхъ глыбахъ на его тернистомъ пути.

Поклонники индустріальнаго прогресса укажутъ на созданныя имъ колоссальныя богатства, міровыя состоянія. Это правда. Но милліоны золота принесли съ собой и милліонъ терзаній, безконечныхъ душевныхъ тревогъ. Они отвратили покой челоѣка: на лицахъ жителей большихъ городовъ—центровъ цивилизаціи—нѣтъ и слѣдовъ здоровья и счастья. Въ погонѣ за роскошью и привилегіями богатства

³³⁾ Беллами. «Будущій вѣкъ», изд. 1896 г.

³⁴⁾ Селли. «Пессимизмъ», стр. 306.

человѣкъ размѣниваетъ на золото воздухъ, свѣтъ, здоровье, миръ, довѣріе, любовь. Въ печальномъ итогѣ многолѣтнихъ усилій денной и ночной работы получается скорбная атрофія, полная нечувствительность къ заоздалымъ радостямъ жизни. «Нѣтъ ничего обиднѣе, замѣчаетъ Тургеневъ, слишкомъ поздняго счастья». Истинныя жилы богатства,—вспоминаются слова Рескина,—краснаго, а не золотого цвѣта, — онѣ находятся въ тѣлѣ человѣка, а не въ бездушныхъ скалахъ ³⁵⁾.

Такимъ образомъ, матеріальный прогрессъ въ корнѣ подрѣзываетъ даже фізіологическія условія счастья — здоровье, умѣренный трудъ и вырываетъ человѣка изъ родной ему стихіи—великаго храма природы.

Безспорно, на ряду съ тѣневыми сторонами матеріальнаго прогресса можно указать и свѣтлыя. Полезныхъ приобрѣтеній прогрессирующей цивилизаціи—легіонъ. «Они,—говорятъ, — представляютъ цѣнный вкладъ въ общую сокровищницу человѣческаго благосостоянія, увеличивая власть человѣка надъ природой и доставляя новый матеріаль для наслажденій» ³⁶⁾. Но если цивилизація и даетъ нѣкоторый плюсъ, въ смыслѣ увеличенія ресурсовъ земного благополучія, то этотъ плюсъ едва ли перевѣшиваетъ огромную массу порожденныхъ цивилизаціей же страданій и золь. «Тысяча удовольствій, говоритъ Петрарка, не могутъ уравнивать одного страданія». Падо согласиться, что максимумъ страданій и бѣдствій, при условіяхъ современной цивилизаціи, перевѣшиваетъ максимумъ подаренныхъ матеріальнымъ прогрессомъ наслажденій и радостей. Самыя цивилизованныя страны, самыя богатыя націи всего менѣе счастливы.

Что далъ матеріально-соціальный прогрессъ для психики человѣка, для высшихъ идеальныхъ сторонъ человѣческаго духа? Часто ссылаются на соціальный прогрессъ, горделиво подчеркиваютъ развитіе соціальныхъ инстинктовъ доброжелательства, симпатій и тому подобныхъ альтруистическихкихъ чувствъ. Хваленый альтруизмъ ведетъ будто бы

³⁵⁾ «Міръ Божій», журн. 1899 г., Поябрь, стр. 55.

³⁶⁾ Селли. «Пессимизмъ».

къ нравственному усовершенствованію и тѣмъ повышаетъ шансы индивидуальнаго счастья. Болѣе вдумчивые наблюдатели социальнаго строя приходятъ къ убѣжденію, — оно подтверждается наукой, — что этотъ строй основанъ на братоубійственной свалкѣ, которую охотно окрестили именемъ «борьбы за существованіе». Эта жестокая, безпощадная борьба въ высокой степени антиморальна.

Когда говорятъ о моральномъ прогрессѣ, невольно вспоминаются слова Гартмана: «нравственная испорченность человѣка съ развитіемъ цивилизаціи всего лишь перестаетъ ходить пѣшкомъ и прогуливается въ черномъ фракѣ». ³⁷⁾ Энгельгардъ подавляющей массой историческихъ справокъ и фактовъ доказываетъ, что моральный прогрессъ человѣчества былъ эволюціей жестокости, лицемерія и коварства ³⁸⁾. Исторія цивилизаціи — это исторія постепеннаго озвѣренія человѣка. Современникъ мамонта и пещернаго медвѣдд — homo sapiens былъ истиннымъ альтруистомъ. Современный же цивилизованный человѣкъ — не болѣе, какъ сацитментальный тигръ. Первыми плодами просвѣщенія были: война, людоедство и дѣтоубійство, а основными факторами прогресса: рабство, деспотизмъ и кровавая религія ³⁹⁾. Цивилизація постепенно превращала человѣка въ хищнаго звѣря ⁴⁰⁾. Если въ самое послѣднее время міръ поворачиваетъ на новый путь, то еще слишкомъ мало гарантій для прочной увѣренности въ живучести новаго направленія, — оно идетъ въ разрѣзъ съ тысячелѣтней исторіей культуры.

Цивилизованное человѣчество очень легко можетъ, при благоприятныхъ условіяхъ, снова возвратиться на знакомый прежшій путь озвѣренія. Наличная дѣйствительность убѣждаетъ, что съ утонченной жестокостью эгоизмъ расцвѣтаетъ все пышнѣе, и бездушный типъ благовоспитаннаго лицемеря — является самымъ спѣлымъ плодомъ цивилизаціи.

³⁷⁾ Селли. «Пессимизмъ», стр. 168.

³⁸⁾ М. Энгельгардъ «Прогрессъ, какъ эволюція жестокости», стр. 65.

³⁹⁾ «Прогрессъ, какъ эволюція жестокости», Энгельгарда, стр. 36.

⁴⁰⁾ Ibid., стр. 27.

Таковъ современный прогрессъ!

Но быть можетъ въ будущемъ онъ измѣнитъ свое направленіе и, залечивъ всѣ язвы страждущаго человѣчества, принесетъ въ концѣ концовъ личное, индивидуальное счастье?

Судя по урокамъ исторіи, по наличной дѣйствительности, по основамъ самой цивилизаціи, можно сказать, что для такой свѣтлой надежды слишкомъ мало основаній. Если бы счастливая случайность даже создала рай земного благополучія, — въ этомъ раю не поселилось бы истинное, живое человѣческое счастье. Для него нуженъ иной рай — рай сердца, этого рая нельзя построить на самомъ щедромъ бюджетѣ земного благополучія. Горняго полета богоподобнаго человѣческаго духа не удовлетворяютъ никакія блага міра сего. Истинный идеаль человѣка не «утробный», вызывающій животную борьбу желудковъ, «а духовный, небесный». Счастье для человѣка — не золотой кумирь, а полнота, высота и гармонія души. Для счастья надо открывать не кошелекъ, а душу. Истинное счастье — въ отрѣшеніи отъ земли, въ подавленіи животныхъ желаній, въ вдохновенной интуиціи, когда человѣкъ, кажется, говоритъ съ самимъ небомъ. Не даромъ человѣка сравниваютъ съ миѣческимъ деревомъ, корни котораго въ землѣ, а верхушки касаются неба ⁴¹⁾. Для истиннаго счастья человѣка нуженъ не матеріальный, а духовный прогрессъ.

Насколько матеріальный прогрессъ нарушаетъ гармонію счастья, развивая и культивируя до чудовищныхъ размѣровъ утробно-животное начало человѣка, настолько духовный прогрессъ повышаетъ истинное счастье. Этотъ духовный прогрессъ совершается не внѣ, а въ самомъ человѣкѣ, обуславливая всестороннее развитіе всѣхъ его духовныхъ способностей и силъ. Это — истинный прогрессъ — служеніе не тѣлу, а душѣ человѣка. Конечная цѣль такого прогресса — достиженіе высшаго разумѣнія, мира совѣсти, полной свободы воли и чистаго, просвѣтленнаго созерцація. На верхней ступени такого личнаго, живого прогресса сіяетъ душевная гармонія — мать счастья.

⁴¹⁾ Генри Джорджъ. «Прогрессъ и бѣдность».

Чья окрыленная душа, отрѣшившись отъ скучныхъ пѣ-
сенъ земли, поднялась на эту ступень, тотъ испытываетъ
тѣ минуты рѣдкаго счастья, о которыхъ говоритъ поэтъ:

«Тогда смиряется души моей тревога,
Тогда расходятся морщины на челѣ,
И счастье я могу постигнуть на землѣ,
И въ небесахъ я вижу Бога».

Анатолій Малевичъ.

ЗАДАЧИ И ИДЕАЛЪ МОНАШЕСТВА ПО ПРАВОСЛАВНО-КАНОНИЧЕСКОМУ ПРАВУ.

«Иночество доброе — спасительно не только для людей, ему себя посвящающихъ, но и для прочихъ...

(Житіе преп. Саввы, Леонида Еп. Дмитр.).

I.

Съ самыхъ древнихъ временъ, при самыхъ разнообразныхъ культурахъ, не взирая на то или иное положеніе въ мірѣ, были люди, стремившіеся уйти отъ людей, въ глубокомъ одиночествѣ предаваться размышленіямъ, вдумываться въ самихъ себя, въ жизнь, въ окружающія явленія.

Еще Царь и Пророкъ Давидъ, при всемъ своемъ могуществѣ и величій, ничего другаго не желалъ, какъ удалиться отъ міра и блеска и въ пустынѣ отдохнуть отъ тревоженій и бурь житейскихъ. И въ подобномъ стремленіи къ уединенію, къ самоуглубленію, въ такомъ презрѣннѣ міра и всѣхъ его благъ ничего нѣтъ удивительнаго или ненормальнаго. Мало того, что исторія указываетъ намъ цѣлый длинный рядъ личностей бѣжавшихъ изъ міра,—и психологія, занимающаяся всецѣло изученіемъ души человѣка, подвергающая изслѣдованію малѣйшія ея движенія, говоритъ, что бывають въ психической жизни человѣка моменты, когда все существо его стремится отвлечься отъ всего внѣшняго, окружающаго его, и углубиться въ себя, обновить свой духъ путемъ сосредоточенныхъ и спокойныхъ размышленій.

И въ древнемъ языческомъ мірѣ величайшій знатокъ человѣческой души и искуснѣйшій аналитикъ самыхъ сокровенныхъ ея проявленій—Сократъ, какъ на путь къ до-

стиженію внутренняго мира и блаженства, указывалъ исключительно на познаніе самого себя, т. е. на самосозерцаніе, возможное лишь тогда, когда человѣкъ отрѣшится всецѣло отъ окружающаго его внѣшняго міра и останется наединѣ съ самимъ собою.

Если нужно для примѣра указать на лицъ древности, бѣжавшихъ отъ людей, то таковъ былъ пророкъ Ілія Тесвитянинъ, таковы были многіе другіе пророки и праведники, таковъ былъ позднѣе величайшій изъ пророковъ, Предтеча Господень Іоаннъ, таковы были, наконецъ, и всѣ тѣ великіе мужи, которыхъ слѣдующими трогательными чертами рисуетъ намъ св. Апостоль Павелъ: «спридоша въ милотехъ и козіихъ кожахъ, лишени, скорбяще, озлоблени... въ пустыняхъ скитающеса и въ горахъ и въ вертепахъ и пропастьяхъ земныхъ» (Евр. XI, 37. 38). Правда, подобныхъ людей никогда не жаловалъ міръ, правда, что какъ говоритъ св. Апостоль, они были «яко отребі міру, всѣмъ поправіе...» Но быть можетъ это потому, что, по слову того же блаженнаго Павла «ихъ не бѣ достоинъ весь міръ», потому, что міръ, среди шума и суеты своей, не могъ разсмотрѣть и не сѣумѣлъ понять того высокаго внутренняго достоинства, какое скрывали въ себѣ эти добровольные изгнанники міра?

Какъ бы то ни было, но факты подобнаго бѣгства изъ міра, какъ мы видимъ, съ самыхъ древнихъ временъ были нерѣдки, и, помимо глубокихъ побужденій къ самосовершенствованію, имѣли за собою психологическую черту человѣка—потребность въ одиночествѣ и самоуглубленіи.

Сошедшій на землю и воплотившійся Сынъ Божій освятилъ эту черту и эту потребность человѣка: мы видимъ какъ Онъ Самъ часто удаляется отъ людей, пребываетъ въ уединеніи и безмолвіи, и въ этой святой тиши бесѣдуетъ съ Небеснымъ Отцомъ Своимъ, почерпая въ сей сладостной, ни для кого незримой и неслышимой бесѣдѣ, силы для несенія поднятаго Имъ ради спасенія человѣческаго рода—Креста страданій и смерти.

И послѣ Христа Спасителя, послѣ того, какъ Имъ ясно и опредѣленно проповѣдано было міру ученіе о спасеніи души, послѣ того, какъ Имъ указанъ былъ путь ко спасенію, не только не прекратились, но усилились, участились

подобныя бѣгства изъ міра въ пустыни: свв. Павелъ Оивейскій, Антоній Великій, Пахомій, Иларіонъ, ученикъ Антоніевъ, Макарій Египетскій, Ефремъ Сиринъ и великое можество другихъ въ пустыни бѣжали искать уединенія и міра, и затѣмъ изъ мрака этихъ пустынь, *не выходя оттуда*, «какъ звѣзды просіяли свѣтомъ духовнымъ и озарили вселенную» ¹⁾. Не долго, впрочемъ, каждый изъ этихъ св. отшельниковъ и подвижниковъ наслаждался одиночествомъ; къ нимъ скоро присоединялись и другіе любители пустыни, и, такимъ образомъ создавались общезжитія, все же вдали отъ міра, вдали отъ его суеты и соблазновъ, общезжитія основанныя на любви къ Богу, крѣпкія взаимною братскою любовію и привязанностью къ св. мѣсту пустыннаго уединенія, ограждающаго ихъ отъ бури и суеты града.

Такъ «создались, по слову св. Пророка Исаи, пустыни вѣчныя, содѣлались основанія вѣчныя... родамъ родовъ» (Ис. LVIII, 12) ²⁾.

Святость жизни, подвиги ангелоподобныхъ отшельниковъ не только людей привлекали къ нимъ, въ пустыни, но и самихъ небожителей низводили на землю къ ободренію пустынниковъ, къ укрѣпленію ихъ въ ихъ подвигахъ. Мы видимъ изъ житій св. подвижниковъ, и не разъ, что Сама Царица Небесъ, ближними Царя Царствующихъ сопровождаемая, нисходила въ св. уединеніе «отцовъ пустынножителей», чтобы утвердить въ ихъ пустыняхъ «благословеніе неба...» ³⁾.

Когда въ пустыню бѣжалъ отъ міра одинокій подвижникъ, то онъ, естественно, въ новой пустынноческой жизни своей, въ своихъ подвигахъ, руководился исключительно своею совѣстію, закономъ Христовымъ. Онъ боролся съ своею плотію, побѣждалъ страсти, подвигалъ себя на непрестанную молитву, и, имѣя предъ собою единственную и опредѣленную цѣль,—воплощеніе въ себѣ совершенства Христова, твердо и не озираясь вспякъ, шелъ къ этой св. цѣли.

¹⁾ Матр. Моск. Филаретъ. Слово въ день обрѣтенія мощей преп. Сергія 1822 г.

²⁾ Текстъ цитируется по вышеуказ. слову М. Филарета.

³⁾ Ibid.

Когда окрестъ подобнаго подвижника образовывалась община стремившихся къ этой же цѣли и обладавшихъ тою же ревностью людей, также бѣжавшихъ отъ соблазновъ міра, то основной чертой общежитія являлось послушаніе волѣ старца, т. е. того именно подвижника, подѣ руководство котораго бѣжали новые любители пустыни. Сначала, конечно, не могло быть и рѣчи о какихъ либо писанныхъ уставахъ для этихъ пустынныхъ общинъ, тѣмъ болѣе, что всѣ онѣ твердо опирались на единый вѣчный уставъ для всякаго общежитія на землѣ,—уставъ, данный всему человечеству въ св. Евангеліи Спасителемъ міра, Сыномъ Божіимъ.

Однако, съ теченіемъ времени, когда все чаще и чаще стали повторяться удаленія людей отъ міра въ пустыни, когда отдѣльныя общины стали все болѣе и болѣе расширяться, и увеличивалось постепенно самое число этихъ общинъ, когда аввы или начальники отдѣльныхъ общежитій стали посѣщать другъ друга и знакомиться съ тѣми порядками и правилами, которыми каждый руководился,—стала ощущаться нужда въ общихъ нормахъ, въ извѣстномъ единообразіи руководственныхъ правилъ, такъ какъ все болѣе и болѣе развивавшаяся жизнь отдѣльныхъ общинъ предъявляла и свои требованія: жизнь вслѣдствіе многолюдства становилась сложнѣе, явилась потребность въ опредѣленномъ писанномъ уставѣ общежитій. И вотъ мы видимъ, такіе уставы появляются: появляется уставъ преп. Пахомія Великаго, св. Василія Великаго, преп. Іоанна Кассіана и др. Св. Церковь не могла не принять подѣ свое материнское попеченіе этихъ, можетъ быть, наилучшихъ сыновъ своихъ, этихъ подвижниковъ, этихъ новыхъ, такъ сказать, добровольныхъ мучениковъ и послѣдователей Христовыхъ. Она, дѣйствительно, и беретъ ихъ подѣ свою охрану. Она на своихъ соборахъ вселенскихъ утверждаетъ тѣ правила, кои выработала сама жизнь для древнихъ подвижниковъ, и дѣлаетъ эти правила общою нормою для всѣхъ желающихъ идти по стопамъ древнихъ и новыхъ «міроотречниковъ» (выраженіе еп. Теофана). Она, такимъ образомъ, благословляетъ и узакониваетъ для тѣхъ, кои могутъ «вжѣстить», тѣ земные подвиги и труды, которыми трудились первые насадители уединеннаго, монашескаго

житія, великіе подвижники пустыни, эти «нуждницы» царствія Божія, и которыми они открыли для себя путь къ небесному блаженству и успокоенію отъ трудовъ. Такъ насадилося монашество, какъ опредѣленный Церковный институтъ, такъ устроились монастыри, эти отдѣльные пункты, куда приходили подвигомъ добрымъ подвизаться тѣ, для кого міръ съ его суетой былъ пустыняѣ всякой пустыни, такъ какъ въ немъ нельзя было найти мѣста для удовлетворенія потребностей духа.

Мы не будемъ входить въ принципиальное разсмотрѣніе того, насколько соотвѣтствуетъ идеалу, начертанному Христомъ Спасителемъ, подобное удаленіе людей въ пустыни, согласно ли оно съ требованіями челоѣколюбія, насколько оно способствуетъ нравственному совершенствованію челоѣка, и т. д. Рѣшеніе этихъ вопросовъ, до сихъ поръ еще, какъ извѣстно, дающихъ пищу многочисленнымъ спорамъ, не входить въ задачу нашу. Скажемъ лишь, мимоходомъ, что врядъ-ли, когда эти вопросы и будутъ рѣшены людьми. Вѣдь міръ остался тѣмъ же, чѣмъ онъ былъ и во времена св. Апостоловъ: если тогда міръ гвалъ этихъ подвижниковъ добродѣтелей, если тогда онъ не постигалъ, какъ можно предпочесть всѣмъ сладостямъ мірской жизни скитаніе въ пустыняхъ, горахъ и ущеліяхъ, и осуждалъ ихъ, говоря, что они неправильно понимаютъ заповѣди спасенія; то что удивительнаго, что и теперь для міра странно и непонятно, когда люди убѣгаютъ отъ него, если не въ пустыни, въ буквальномъ смыслѣ, то въ ограды обителей, гдѣ тоскующая по пустынѣ душа легче можетъ обрѣсти сладость пустынножителства, нежели въ безумномъ вихрѣ градской суеты? Что удивительнаго, что и теперь, и можетъ быть теперь болѣе, чѣмъ когда либо, міръ не можетъ понять, что путемъ видимаго удаленія отъ людей, подобные отшельники изъ міра иногда связаны съ людьми гораздо болѣе тѣсными узами челоѣколюбія, нежели тѣ, кто живетъ среди самаго міра? Что удивительнаго, наконецъ, что міръ не можетъ постигать «тайны духовныхъ благословеній»? ⁴⁾ Что міръ не можетъ постигать того, что

⁴⁾ Изъ вышеуказаннаго слова М. Филарета.

именно уходя отъ міра, многіе подвижники «подвѣгами благочестія и чистыми молитвами отводятъ отъ него громы раздраженнаго неба и низводятъ на него могущественныя и дѣйственныя благословенія?»³⁾.

Мы не будемъ, даѣе, касаться и того вопроса, насколько современные монастыри уклонились отъ идеала начертаннаго древними отцами, основателями иноческой жизни, что было причиною подобнаго уклоненія, какія мѣры могутъ способствовать возвращенію къ идеалу и т. д.

Ни для кого не тайна и не новость, что эти вопросы всегда волновали умы, можно сказать, всѣхъ классовъ общества; одни говорили и говорятъ теперь, что монашество само по себѣ, въ самомъ своемъ корнѣ, есть искаженіе христіанства. Зачѣмъ, говорятъ эти мнимые ревнители ученія Христова, уклоняться отъ жизни семейной, общественной, для которой де изначала предназначенъ человѣкъ? Зачѣмъ удаляться отъ людей, когда и среди нихъ можно работать Богу? Куда, наконецъ, дѣнемъ мы заповѣдь Христову о любви къ ближнему, если будемъ убѣгать отъ этого ближняго и въ уединеніи заботиться лишь о собственномъ спасеніи?

Другіе, болѣе внимательные и болѣе, быть можетъ, чуткіе къ пониманію *духа* христіанства, отвѣчаютъ на это, что монашество, наоборотъ, не только не противорѣчитъ христіанству, но является наилучшимъ и самымъ чистымъ его выраженіемъ.

Жизнь семейная, гражданственная, не есть единственный, естественный путь угожденія Богу, изрекшему Пречистыми устами Сына Своего во услышаніе всѣхъ людей всѣхъ вѣковъ: «Аще кто грядетъ ко Мнѣ и не возненавидитъ отца своего, и мать, и жену, и чадъ, и братію, и сестръ, еще же и душу свою, не можетъ Мой быти ученикъ» (Лк. 14, 26). Если, такимъ образомъ, жизнь монашеская, въ буквальной смыслѣ «міроотречная» (еп. Теофанъ), и уединенное служеніе Богу не противны Его заповѣдямъ, то, значитъ, они не противорѣчатъ и главной заповѣди Евангельской о любви къ ближнему; но сего не можетъ и

³⁾ Ibid.

не хочетъ понять міръ, любящій и понимающій лишь то, что «отъ міра есть». Всѣмъ извѣстно, далѣе, и то, что міръ любитъ указывать на несовершенства жизни, на тѣ или другія паденія иныхъ монаховъ, на то, что монастыри, замыкаясь въ себѣ, рѣшительно игнорируютъ окружающихъ ихъ людей, и, живя особняками, не приносятъ никакой пользы, или по крайней мѣрѣ, не столько, сколько могли бы, бѣдствующимъ братіямъ, въ мірѣ живущимъ.— Было бы крайне несправедливо рѣшительно отвергать всякую истину въ этихъ горькихъ упрекахъ монахамъ со стороны міра; было бы весьма самонадѣянно и дерзостно утверждать, что подлинно всѣ, званые отъ Бога къ иноческой жизни, «достойно ходятъ званія своего». Было бы, наконецъ, признакомъ дѣйствительнаго отсутствія евангельской любви отрицать необходимость дѣятельной и широкой благотворительности со стороны обитателей.

Однако, къ сожалѣнію, нѣкоторые защитники монашества, желая и думая лучше его защитить и обосновать, ссылаются на *безусловное*, будто бы, запрещеніе со стороны Церкви и свв. Отцовъ — монахамъ вмѣшиваться въ *какія бы то ни было* дѣла лежащаго внѣ ихъ монастырскаго міра. Они, думая, что твердо стоятъ на точкѣ зрѣнія древнихъ основателей иночества, говорятъ, что абсолютное уединеніе, непрестанная молитва, полный затворъ—суть самождовлѣющія средства къ Богоугожденію, суть тѣ единственныя, узкія рамки, въ которыхъ заключается идеалъ и задача истиннаго монаха.

Правда, св. Церковь, какъ это мы увидимъ дальше, въ своихъ канонахъ весьма точно регламентируетъ отношенія монаховъ и монастырей къ міру, но вѣдь въ данномъ случаѣ, какъ и всегда, въ своихъ опредѣленіяхъ, она дѣйствуетъ подобно любящей матери. Съ любовью приѣмля изъ міра тѣхъ, кто, отказавшись отъ всѣхъ мірскихъ благополучій, желаетъ единственно работать Господу, св. Церковь и обставляетъ жизнь этого бѣглеца изъ міра такъ, чтобы ему легче было нести свой подвигъ борьбы со страстями, и для сего, наружно ограждая обитатели стѣнами, ограждаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ насельниковъ обитателей отъ всякихъ соблазновъ міра, и въ своихъ постановленіяхъ относительно монашествующихъ, предписываетъ послѣднимъ осто-

рожность и бдительность въ отношеніяхъ съ людьми мірскими.

Но поступаая такъ, принимая, такъ сказать, во вниманіе немощи легко поддающагося соблазнамъ челоуѣка и поползновенности его природы ко грѣху, можетъ ли св. Церковь, могли ли св. отцы, древніе подвижники, отвергать и отрицать основную заповѣдь Христову о любви другъ къ другу—*да любите другъ друга?*

Достаточно справиться съ исторіей и мы увидимъ, какимъ спложнымъ, непрерывнымъ потокомъ изливались изъ обителей иноческихъ благодѣянія и матеріальныя и духовныя, не говоря уже о высшихъ «*благословеніяхъ*» ⁶⁾, свидѣтельствовавшія объ ихъ любви о Христѣ къ бѣдствующимъ и скорбящимъ братіямъ.

Повторяемъ, что въ нашу задачу не входитъ апологія монашества во всѣхъ этихъ отношеніяхъ;—разборъ указанныхъ вопросовъ можетъ составить не одинъ томъ обширнѣйшаго сочиненія. Но, пользуясь случаемъ, мы хотимъ привести лишь два мѣста, можетъ быть незначительнѣйшихъ изъ всего богатѣйшаго матеріала, имѣющагося въ твореніяхъ митрополита Московскаго Филарета, по этому предмету, два мѣста, которыя весьма мѣтко и ясно могутъ освѣтить вопросъ съ точки зрѣнія, несомнѣнно строго православнои и въ церковно-правовомъ отношеніи глубоко вѣрной, именно вопросъ о благотворительной дѣятельности монастырей съ одной стороны, и вопросъ объ уединеніи безъ его основнаго, благодатнаго, одухотворяющаго его зерна,—съ другой.

Въ одномъ изъ писемъ къ архимандриту Антонію, намѣстнику Лавры, митрополитъ Филаретъ, говоря о женскихъ обителяхъ между прочимъ, выражаетъ слѣдующую мысль: «Если удостоены утвержденія женскія общежитія, имѣющія цѣлю только собственную тихую и благочестивую жизнь сестеръ; то можно полагать, что не менѣе, или даже болѣе достойно утвержденія общежитіе, которое къ вышеозначенной присоединяетъ другую цѣль,—оказывать челоуѣколюбіе бѣдствующимъ ближнимъ» ⁷⁾. Далѣе, въ од-

⁶⁾ См. здѣсь стр. 10, знакъ **).

⁷⁾ Сборн. мыслей и изреч. М. Моск. Филарета, стр. 87.

ной изъ проповѣдей своихъ на день Благовѣщенія Божіей Матери, говоря о «смирennomъ Богомыслии, какъ о зернѣ уединенія, митрополитъ Филаретъ указываетъ случай, когда и самое уединеніе можетъ быть вредоносно и грѣховно: «безъ сего (т. е. безъ смиреннаго Богомыслия) уединеніе часто есть пустое упрямство, или жестокое челоуѣко-ненавидѣніе, гнѣздо лукавыхъ помысловъ и виталище духа безумія»⁸⁾.

Вотъ глубокій и ясный взглядъ великаго святителя, извѣстнаго своей строго аскетической жизнію и любовью къ доброму иночеству, взглядъ, который во всякомъ случаѣ долженъ имѣть для насъ самый высокій авторитетъ и значеніе.

II.

Мы уже видѣли выше, какимъ образомъ постепенно и совершенно естественно создавались нормы монашескаго общежитія, что являлось главною причиною ихъ возникновенія—именно все болѣе и болѣе распространявшіяся монастыри,—и какъ, наконецъ эти нормы были закрѣплены на соборахъ вселенскихъ и помѣстныхъ.

Соборныя постановленія вносятъ, во первыхъ, извѣстный порядокъ въ самое дѣло созиданія монастырей, дѣло, по выраженію 1-го правила Двукратнаго Собора, «толико важное и достохвальное, древле блаженными и преподобными отцами нашими благоразсудно избобрѣтенное». Да не будетъ», читаемъ мы въ этомъ правилѣ, «позволено никому созидати монастырь безъ вѣдѣнія и соизволенія епископа»⁹⁾.

Соборы не ставятъ препятствій никому, желающему вступить въ монастырь: «позволительно», говоритъ 43 правило VI вселенскаго собора, «христіанину избрати подвижническое житіе, и, по оставленіи многмятежной бури житейскихъ дѣлъ, вступить въ монастырь и постричься по образу монашескому, аще бы и обличенъ былъ въ какомъ-

⁸⁾ Слово въ день Благовѣщенія Пресвятыя Богородицы, 1825 г.

⁹⁾ См. также 4-е прав. Халкид. соб.

либо грѣхопадениі. Ибо Спаситель нашъ Богъ рекъ: градущаго ко Мнѣ не изжену вонъ. Понеже убо монашеское житіе изображаетъ намъ жизнь покаянія: то искренно прилѣпляющагося къ оному одобряемъ, и никакой прежній образъ жизни не воспрепятствуетъ ему исполнити свое намѣреніе».

Однако, какъ это видно изъ 40 прав. того же VI-го собора, слѣдуетъ «не безъ испытанія безвременно принимать избирающихъ житіе монашеское». «Обѣтъ жизни по Возѣ» можно принимать лишь «послѣ полнаго раскрытія разума». Возрастъ для намѣревающагося вступить, какъ выражается соборъ, «подъ иго монашества»,—опредѣленъ *10 лѣтній*. Вотъ какъ объясняетъ это мѣсто древній толкователь Вальсамонъ: «Настоящее правило не отсылаетъ и десятилѣтняго избравшаго монашескую жизнь, однакоже опредѣляетъ принимать его въ монашество не иначе, какъ по испытаніи епископа, и присовокупляетъ, что такъ узаконяетъ потому, что благодатию Божіею Церковь достигаетъ преслѣянія...» ¹⁰).

Но, давая въ этомъ отношеніи полную свободу рѣшенію епископу, соборъ и кромѣ этого повелѣваетъ входить въ разсмотрѣніе относительно такихъ юныхъ искателей монашества—не за полезнѣйшее ли можно признать для нихъ «продолжити время предъ введеніемъ въ жизнь монашескую и утвержденіемъ въ оной».

Аналогичное этому и болѣе опредѣленное мы видимъ въ 5 правилѣ Друкратнаго Собора. По этому правилу не прежде можно постригать кого-либо, чѣмъ «трелѣтнее время, предоставленное имъ для испытанія, явить ихъ способными и достойными таковаго житія...» Исключеніе изъ этого правила можетъ быть лишь въ томъ случаѣ, когда «приключившаяся иъкая тяжкая болѣзнь понудитъ сократить время испытанія», или «развѣ кто будетъ мужъ благоговѣйный, и въ мірскомъ одѣяніи провождающій

¹⁰) Ср. 2-е канонич. посл. св. Вас. Вели. къ Амфилохію, еп. Иконійскому, кн. 18.

¹¹) См. 5-е прав. Друкр. соб.

жизнь монашескую». Для такого мужа «къ совершенному испытанію довѣять и шестимѣсячный срокъ» ¹¹⁾.

Къ подобной осторожности въ дѣлѣ принятія въ число монашествующихъ отцовъ соборовъ побуждаетъ то обстоятельство, что, какъ гласить это же правило, «отреченія отъ міра безъ разсужденія и испытанія, много вредятъ монашескому благочинію, ибо нѣкоторые повергаютъ себя опрометчиво въ монашеское житіе и пренебрегши строгость и труды подвижничества, снова бѣдственно обращаются къ плотоугодной и сластолюбивой жизни».

Поэтому, обставляя дѣло такъ, что всякій, стремящійся къ монашеству, имѣеть возможность предварительно хорошо ознакомиться съ сущностью иноческой жизни, взвѣснить, въ силахъ ли онъ понести строгость и труды подвижничества, отцы собора опредѣлили строго взыскивать съ монаховъ, которые «исполняютъ обители многимъ неблагообразіемъ», и которые «разстраиваютъ и разрушаютъ благолѣпіе послушанія» ¹²⁾.

Вотъ что постановилъ Друкратный Соборъ въ своемъ 4-мъ правилѣ о подобныхъ непокоривыхъ монахахъ. «Аще который монахъ, отбѣжавъ изъ своей обители, прескочить въ другой монастырь, или вселится въ мірское жилище; таковой, равно и пріявый его, да будетъ отлученъ отъ общенія церковнаго». Подобное же строгое отношеніе предписываетъ и VI вселенскій соборъ къ тѣмъ, кто желаетъ удалиться въ затворъ и «себѣ въ уединеніи внимати». Таковые должны «первѣе входить во монастырь, приобучатися къ житію отшельническому, повиноватися въ теченіе трехъ лѣтъ начальнику обители въ страхѣ Божиемъ, и во всемъ, якоже подобаетъ, послушаніе исполняти... Потомъ и еще въ продолженіи года должны терпѣливо пребыти въ затворѣ, дабы паче намѣреніе ихъ открылось. Ибо тогда они подадутъ совершенное удостовѣреніе въ томъ, что не ради тщетныя славы, но ради самаго истиннаго блага, стремятся къ сему безмолвію». Но разъ уже вступать въ затворъ искавши его, они уже не могутъ изъ него выходить по своему произволенію, «развѣ его когда потребуетъ

¹²⁾ См. 4 прав. Друкр. соб.

общественное служеніе или польза, или иная нужда... и то съ благословенія епископа». Въ противномъ случаѣ, именно въ случаѣ самовластиа, правило 41 постановляетъ строгія мѣры исправленія для такихъ обратившихся вспять затворниковъ.

Строго относясь къ монахамъ, «разрушающимъ благолѣпіе послушанія» въ монастыряхъ, соборы неодобрительно относятся и къ такимъ личностямъ, которыя, именуя себя пустынниками, «обходятъ грады въ черныхъ одеждахъ и съ отращенными власами, обращаясь среди мужей и женъ, и безславятъ обѣтъ свой». Такихъ, можно сказать, «амбулаторныхъ» монаховъ соборъ не признаетъ и повелѣваетъ ихъ 42-мъ прав. VI Конст. соб. «опредѣлять въ монастыри и причислять къ братіямъ, аще же не пожелаютъ сего, то совсѣмъ изгоняти ихъ изъ градовъ и, какъ весьма мѣтко и типично выражается соборъ, «жити имъ въ пустыняхъ, отъ коихъ и именованіе себѣ составили»:

Двукратный соборъ, кромѣ того, имѣетъ въ виду и тѣ случаи, когда нѣкоторые «воспріемлютъ на себя лишь образъ житія монашескаго, не ради того, да въ чистотѣ послужатъ Богу, но ради того, да отъ чтимаго одѣянія воспріимутъ славу благочестія»...

Такіе неискренніе монахи по большей части остаются въ домахъ и не исполняютъ такого монашескаго послушанія. Въ предупрежденіе подобныхъ случаевъ Двукратный соборъ (прав. 2) опредѣлилъ: «отнюдь никого не сподобляти монашескаго образа, безъ присутствованія при семь лица, долженствующаго пріяти его къ себѣ въ послушаніе, и имѣть надъ нимъ начальство и воспріяти попеченіе о душевномъ его спасеніи».

Мы видимъ изъ вышеуказанныхъ соборныхъ опредѣленій, какъ строго должны быть обставляемы случаи пріема въ монашество людей изъ міра. Для чего, скажутъ, быть можетъ, подобныя строгости и препятствія въ дѣлѣ, требующемъ прежде всего свободной воли и расположеній?— Очевидно, что съ одной стороны, при выработкѣ этихъ правилъ, отцы соборовъ имѣли въ виду тѣ печальные случаи, когда «неразсудительныя и погрѣшительныя постриженія и монашескій образъ подвергали неуваженію, и по-

давали поводъ къ хуленію имени Христова»¹⁸⁾, и желали на будущее время предупредить подобныя явленія. Но съ другой стороны, безъ сомнѣнія, важно было твердо установить тѣ нравственныя требованія, какія предъявлялъ иноческій образъ, «ангельскій образъ», какъ его называютъ св. отцы, къ тѣмъ, кто желалъ его сподобиться; и если никакой прежній образъ жизни не можетъ препятствовать лицу принять постриженіе, то малѣйшее уклоненіе *инока* отъ нравственнаго идеала, неизбѣжно влечетъ за собою пониженіе всего «досточтимаго монашескаго образа», и является во всякомъ случаѣ прискорбнымъ и нежелательнымъ въ общемъ строѣ иноческой жизни.

Благодаря такой категоричности соборныхъ постановленій, всякій шедшій въ монастырь зналъ хорошо, на что онъ идетъ и монастырь могъ уже въ свою очередь требовать отъ него такого выполненія его обязанностей.

Прослѣдимъ далѣе, тѣ требованія, какія выставляютъ соборы по отношенію къ инокамъ.

Монахъ, вступающій въ монастырь, долженъ оставить позади себя, въ міру, все свое имущество, или же все принадлежащее ему утверждается за монастыремъ. Объ этомъ говоритъ 6-е прав. Двукр. собора. Этимъ мудрымъ правиломъ отцы собора хотѣли показать, что отъ вступающаго въ монастырь требуется прежде всего полное отрѣшеніе отъ міра и отъ всего, что составляетъ, можно сказать, основной двигатель мірской жизни; по объясненію древняго толкователя—Зонары, «вступающій въ монастырь считается какъ бы мертвымъ для (мірской) жизни. И какъ умершіе не имѣютъ ничего, такъ и отъ монашествующихъ правило требуетъ, чтобы ничѣмъ не владѣли»... Подобное, свободное отъ всякихъ узъ и пристрастій, положеніе монаха дѣлаетъ его сразу какъ бы отрѣзаннымъ отъ міра и для него нетруднымъ является уже подчиненіе и другому правилу, именно 4-му Халкидонскаго собора, которое повелѣваетъ монахамъ «безотлучно пребывать въ тѣхъ мѣстахъ, въ которыхъ отрелись отъ міра, да не виѣпи-

¹⁸⁾ 2-е прав. Двукр. соб.

ваются ни въ церковныя, ни въ житейскія дѣла и да не пріемлютъ въ нихъ участія, оставляя свои монастыри».

Главнымъ нравственнымъ долгомъ каждаго инока является соблюденіе дѣвства, которое онъ торжественно даетъ обѣтъ хранить — при вступленіи въ иноческій образъ. Св. Аванасій Великій называетъ путь дѣвства — «путемъ ангельскимъ, коего нѣтъ превосходнѣе». Думается, нѣтъ нужды говорить о высокихъ внутреннихъ достоинствахъ дѣвства, дѣвства, которому твердое основаніе положила Препоблагословенная Дѣва Марія и которое Она вознесла до непримѣрной высоты.

Вселенскіе соборы ревниво охраняютъ и, такъ сказать, помогаютъ монаху охранять дѣвство: 20-е правило VII всел. собора запрещаетъ устраивать т. наз. двойные монастыри, т. е. такіе, въ которыхъ, по толкованію Зонары, монахи и монахини «жили весьма близко другъ отъ друга, такъ что обѣ стороны другъ друга слышали». Подобное сосѣдство, «соводвореніе», по выраженію собора, «даетъ посредство къ прелюбодѣяюнію» ¹⁴⁾. Далѣе, «да не имѣетъ дерзновеніе монахъ съ монахиней или монахиня съ монахомъ бесѣдовать наединѣ», да не ситъ въ женскомъ монастырѣ монахъ, и да не ястъ монахиня вмѣстѣ съ монахомъ наединѣ». «И когда вещи потребныя для жизни, со стороны мужеской, приносятся къ монахинямъ, за вратами оныя да пріемлетъ женскаго монастыря игуменія съ нѣкою старою монахиней». То-же говорится и о свиданіяхъ монаховъ съ родственницами ¹⁵⁾.

Только въ случаяхъ крайней необходимости, «поелику нужда требуетъ», — разрѣшается монаху ночевать (препочити) въ гостинницѣ или въ чьемъ домѣ ¹⁶⁾. А вообще «обнощевати внѣ монастыря совѣмъ не позволяется» монахамъ ¹⁷⁾. Такъ охраняютъ св. соборы соблюденіе иноками дѣвства, безъ коего немислимо въ мирѣ проходить «чистый и премірный путь» иночества, путь, готовящій

¹⁴⁾ 2-е прав. VII вс. соб.

¹⁵⁾ VII всел. соб. прав. 2.

¹⁶⁾ VII всел. соб. прав. 22.

¹⁷⁾ VII всел. соб. прав. 46.

пріявшимъ его «чудныя дарованія» (Посл. св. Афан. Алекс. къ Аммуну монаху).

Однако, отреченіе отъ мірскихъ благъ, отъ богатства, полное удаленіе отъ житейскихъ дѣлъ, дѣвство, — не исчерпываютъ еще тѣхъ обязанностей, какія, по каноническимъ правиламъ, должны лежать на томъ, кто «воспріялъ чистый и примірный путь иночества». Еще не монахъ тотъ, кто удалился отъ міра, блюдетъ дѣвство и живетъ въ монастырѣ: въ немъ нѣтъ еще полноты добродѣтелей иноческихъ. Третьей чертою добраго иночества, третьимъ обѣтомъ, — является обѣтъ послушанія. «Обѣты монашества содержать въ себѣ долгъ повиновенія и ученичества, а не учительства или начальствованія» ¹⁸⁾ Кромѣ этого мѣста, имѣющаго главнымъ образомъ отношеніе къ вопросу о томъ, можетъ ли иночество въ строгомъ смыслѣ (въ смыслѣ полного и безусловнаго отрѣшенія отъ міра, отъ «житейскихъ и церковныхъ дѣлъ», и безотлучнаго пребыванія въ монастырѣ), — соединяться съ епископствомъ, о послушаніи говорятъ всѣ соборныя правила, касающіяся вообще вопроса о монашествѣ: вездѣ мы встрѣчаемъ выраженія, что то-то и то-то разрѣшается иноку съ благословенія епископа или игумена, что безъ благословенія власти монахъ не можетъ совершать никакого дѣла и т. д. ¹⁹⁾

Итакъ, какъ мы видѣли, каноны церковныя опредѣляютъ и, такъ сказать, нормируютъ три основныхъ монашескихъ добродѣтели: нестяжательность при полномъ отреченіи отъ міра, дѣвство и послушаніе. Подъ послушаніе всецѣло подводится и важная обязанность инока пребывать безысходно въ своемъ монастырѣ.

Вотъ, въ общихъ чертахъ, сущность соборныхъ канонъ о монашествѣ. Какъ мы могли замѣтить, каноны эти касаются одной лишь внѣшней стороны иноческой жизни, ставятъ для этой жизни лишь внѣшнія рамки и то только въ общихъ самыхъ основныхъ чертахъ. Дѣло въ томъ, что соборы имѣли дѣло съ монашествомъ, какъ съ институтомъ вполне опредѣлившимся, и уже стройно ор-

¹⁸⁾ 2-е прав. собора во храмѣ Прем. Слова Божія.

¹⁹⁾ См. 3 и 4 прав. IV соб.; 46-е VI соб.; 23-е IV соб. и др.

ганизованнымъ; такъ что оставалось только закрѣпить тѣ нормы, которыя уже имѣли силу и прочно вкоренились въ строй иноческой жизни.

Нормы эти были даны главнымъ образомъ монастырскимъ уставомъ св. Василія Великаго, уставомъ, принятымъ церковью. Объ этомъ уставѣ, какъ имѣющемъ весьма важное каноническое значеніе, мы скажемъ далѣе, а теперь нѣсколько еще остановимся на выясненіи сущности соборныхъ опредѣленій. Во первыхъ является вопросъ: Ставя, повидимому, дѣятельность монаха въ столь узкія рамки, какъ-то: соблюденіе безмолвія, прилежаніе токмо посту и молитвѣ, безотлучное пребываніе въ монастырѣ, безусловное невмѣшательство въ дѣла мірскія и т. д. (Халк. соб. пр. 4), не исключаютъ ли этимъ самымъ соборныя правила возможность для монаха проявлять по отношенію къ ближнему дѣятельную евангельскую любовь?—*Отвѣтъ* вѣдемъ: отнюдь нѣтъ, такъ какъ и въ самыхъ правилахъ можно указать мѣста, которыми одобряется и даже предписывается подобная дѣятельная любовь.

Такъ, 22 прав. VI Никейскаго соб. повелѣваетъ монастырямъ оказывать страннопріимство: «необходимо, читаемъ мы здѣсь, явити страннопріимство» тѣмъ, кто явится изъ одного монастыря въ другой. Далѣе, изъ 21-го прав. Гангрскаго соб. мы усматриваемъ, что отцы собора всецѣло стоятъ на сторонѣ широкой благотворительности: «избыточествующія благотворенія братій, по преданіямъ, по средствомъ церкви нищимъ бывающія, ублажаемъ». Словомъ, нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что, по выраженію того же правила, соборы вообще единственно желали: «да бывають въ церкви вся принятая отъ божественныхъ писаній и апостольскихъ преданій» ²⁰⁾. И было бы весьма страннымъ предполагать, что св. соборы, эти выразители и толкователи ученія евангельскаго, оправдывая иночество и покровительствуя ему, въ чемъ бы то ни было дали ему уклониться отъ истинно-понимаемаго христіанскаго идеала. Такъ, въ частности, и въ вопросѣ о христіанской любви. Но будучи строго послѣдовательными въ

²⁰⁾ Гангр. 21.

своихъ опредѣленіяхъ, соборы были таковыми и въ данномъ вопросѣ: они и любовь проявлять предписали иноку на почвѣ строгаго послушанія, безпристрастія и, такъ сказать, «премірности».

Во вторыхъ, можно подумать, что церковь, выдѣляя монашество въ особый «ангельскій», «чистый» и «премірный» путь, тѣмъ самымъ какъ бы раздѣляетъ, разсѣкаетъ единый путь ко спасенію, путь Христовъ. Призывая къ подвижничеству, къ удаленію отъ міра, къ безбрачію, благословляя эти добрыя, стремленія челоуѣка къ Богоугожденію, церковь не отнимаетъ ли чести, и достоинства у живущихъ въ мірѣ, у брака?...

И на этотъ вопросъ сомнѣнія можно рѣшительно отвѣтить: нѣтъ. Посмотрите каноны Гангрскаго собора. Всѣ они клонятся къ тому, чтобы установить должное равновѣсіе между обоими путями спасенія: путемъ мірскимъ и иноческимъ. Вы увидите, что отцы и «дѣвство, со смиреніемъ соединенное», и «брачное честное сожительство» почитаютъ; и «смирненное отшельничество отъ мірскихъ дѣлъ «одобряютъ,—и «богатство съ правдою и благотвореніемъ» не уничижаютъ. И наоборотъ, отметають и отвращаются отъ тѣхъ, «которые подвижничество пріемлютъ въ поводъ гордости, возносятся надъ живущими просто, и вопреки писаніямъ и церковнымъ правиламъ вводятъ новости». ²¹⁾

Дѣло все въ томъ, что жизнь христіанская весьма скоро стала отступать отъ высоты и чистоты жизни первыхъ христіанъ; настала нужда создать типъ жизни идеальный, свободный отъ всякихъ несовершенствъ, неизбѣжныхъ въ строѣ жизни «во злѣ лежащаго» міра. Такой строй—типъ естественно создакъ. Народилось монашество. Потребовались, нормы закрѣпляющія новый типъ жизни. Нормы эти по самому существу своему должны были быть строги и опредѣленны,—и вотъ проведена неизбѣжно рѣзкая грань между двумя типами жизни. Но это не значить, что новый типъ долженъ былъ зачеркнуть прежній; это не значить, что христіанскіе идеалы осуществимы только

²¹⁾ Гангр. 21.

въ иночествѣ, какъ не означаетъ и того, что именно въ иночествѣ эти идеалы не могутъ быть осуществляемы...

Наконецъ, третій вопросъ, который можетъ возникнуть при изученіи каноновъ церковныхъ о монашествѣ, состоитъ въ томъ, имѣютъ ли эти соборныя опредѣленія характеръ неизмѣнный и безусловный, или же они могутъ быть примѣняемы согласно съ требованіями времени, тѣхъ или новыхъ обстоятельствъ? Частіе говоря: неужели безусловно, напр., то правило, что монахъ долженъ оставаться безотлучно въ своемъ монастырѣ? Скажемъ и на это недоумѣніе опредѣленно. Конечно, правила имѣютъ характеръ безусловный и неизмѣнный. Опять стоитъ внимательно приглядѣться къ нимъ, чтобы убѣдиться, насколько мудро они составлены и какъ не трудно, взирая на нихъ окомъ простымъ, оставивъ собственныя умствованія, имъ подчиняться.

Вездѣ, во всехъ правилахъ, касающихся въ данномъ случаѣ монашества, дается полная свобода дѣйствованія въ частныхъ, внутреннихъ дѣлахъ игуменамъ монастырей, а вообще, всегда, — епископамъ, которымъ вмѣняется въ обязанность «имѣти о монастыряхъ должное попеченіе» ²⁹⁾. Какъ созиданіе монастырей всецѣло лежитъ въ вѣдѣніи епископа и зависитъ отъ его соизволенія, такъ и вся жизнь монастырей и отдѣльныхъ монаховъ рѣшительно ему подчинена; а потому ничто не можетъ связывать епископа въ направленіи дѣятельности иноковъ въ ту или иную сторону, сообразно съ нуждами времени и обстоятельствами.

Такимъ образомъ, думается, ясно теперь, что соборныя постановленія, при всей своей несложности и краткости, имѣютъ громадное значеніе въ вопросѣ о цѣляхъ и задачахъ иночества, такъ какъ *они* единственно могутъ являться тѣмъ твердымъ и неизблемымъ основаніемъ, безъ котораго немислима прочность ни одного церковнаго института.

Монастырскимъ уставомъ св. Василія Великаго, какъ объ этомъ мимоходомъ, сказали мы уже выше, выяс-

²⁹⁾ 4-е прав. Халкѣд. соб.

няется главнымъ образомъ внутренняя сторона разныхъ проявленій монашеской жизни.

Чтобы въ совершенствѣ жить по закону евангельскому, говоритъ св. Василій, необходимо отречься отъ міра. Сущность же этого отреченія заключается въ «отверженіи всѣхъ обычаевъ мірскихъ, раздражающихъ и питающихъ страсти, въ видимомъ удаленіи отъ общенія съ людьми, живущими по духу міра, въ отреченіи отъ всякой собственности чрезъ раздаяніе всего, что имѣлось, бѣднымъ за одинъ разъ и оставаясь ни съ чѣмъ, съ одною надеждою на промышленіе Божіе, въ погашеніи самыхъ естественныхъ чувствъ родства и пресѣченіи всякихъ знакомствъ и пріятствъ житейскихъ, со вступленіемъ въ другой міръ, гдѣ другіе отцы, другіе братья и други» ²³⁾. Лучшимъ видомъ мироотречной жизни, по св. Василію, является общежитіе, но удаленное отъ всякихъ соблазновъ міра и отъ суеты. «Удалившіеся отъ жизни обыкновенной и подвижающіеся для жизни божественной пусть подвизаются не сами по себѣ и не по одиночкѣ. Ибо для такой жизни нужно засвидѣтельствованіе, чтобы избыть ей лукаваго подозрѣнія» ²⁴⁾.

Во главѣ монашескаго общежитія стоитъ старецъ—настоятель, который въ жизни своей долженъ представлять «ясный примѣръ всякой заповѣди Господней такъ, чтобы поучаемымъ не оставлялъ никакого повода почитать заповѣдь Господню невозможною для исполненія или удобно пренебрегаемою» ²⁵⁾.

Василій Вел. полагаетъ необходимою для каждаго инока быть подъ руководствомъ опытнаго старца, который долженъ научать его и руководить его первыми шагами въ иноческой жизни.

Въ своемъ уставѣ Св. Василій подробно говоритъ о настоятелѣ и его помощникахъ, — объ ихъ обязанностяхъ; о молитвѣ, объ изученіи божественныхъ писаній; о пищѣ иноковъ и объ ихъ руководѣніяхъ; о послушаніяхъ всякаго

²³⁾ Древніе иноческіе уставы, собр. еп. Теофаномъ, стр. 257.

²⁴⁾ Др. ин. уст. стр. 268.

²⁵⁾ Ibid. стр. 277.

рода; о братской любви и добрыхъ отношеніяхъ братіи другъ къ другу; объ отношеніяхъ къ роднымъ и постороннимъ лицамъ; о попеченіи о больныхъ братіяхъ, о страннопріимствѣ; онъ даетъ, далѣе, указанія и для внутренней духовной жизни, говоритъ о покаяніи, о ревности въ богоугожденіи и пр.

Однимъ словомъ святой Василій Великій хочетъ видѣть въ инокѣ полноту добродѣтелей: совершенное отрѣшеніе отъ міра и *всего* мірскаго, такъ что міра будто и нѣтъ для него, ни мірянъ, ни обычаевъ мірскихъ, ни родства мірскаго,—совершенную нестяжательность, совершенное отреченіе отъ своей воли, строгое обученіе тѣла всякому доброму дѣланію, неутомимое трудолюбіе и непрестанное богомысліе ²⁶⁾).

Св. Василій Великій, какъ мы можемъ замѣтить, видитъ лишь въ этомъ уединеніи человѣка и отрѣшеніи отъ всего земного образъ истиннаго иночества, возможность стяжать то совершенство Христово, которое намъ заповѣдано евангеліемъ, такъ какъ «умъ человѣческій, если развлеченъ тысячами мірскихъ заботъ, не можетъ ясно усматривать истину» ²⁷⁾). Но безмолвіе и удаленіе отъ снѣзновъ міра, при всемъ ихъ важномъ значеніи для инока,—это одна сторона совершенной жизни, такъ какъ и «строгость житія, не просвѣщенная вѣрою въ Бога, бесполезна сама по себѣ, и правая вѣра безъ добрыхъ дѣлъ не въ состояніи поставить насъ передъ Господомъ, но должно быть то и другое вмѣстѣ, да совершенъ будетъ Божій чловѣкъ» ²⁸⁾...

Вотъ, въ краткихъ словахъ тѣ требованія, какія предъявляетъ св. Василій Великій къ монашествующимъ; мы видимъ, что въ сущности эти требованія не отличаются ничѣмъ отъ тѣхъ рамокъ, какія ставятъ для монаховъ каноны церковные: то-же полное отреченіе отъ міра, дѣвство, нестяжательность и послушаніе.

²⁶⁾ См. др. ввоч. уст., стр. 468.

²⁷⁾ Ibid. стр. 222.

²⁸⁾ Др. ин. уст., стр. 233.

Итакъ, разсмотрѣвши постановленія церковныхъ соборовъ о монашествѣ,—регулирующія жизнь иноческую отъвѣтствѣ, и уставы Св. Василія Великаго, давшіе этой жизни стройную внутреннюю организацію, мы имѣемъ подъ собою твердую почву и можемъ, наконецъ, точно опредѣлить тѣ задачи, какія ставить православное каноническое право монашеству, и каковымъ должно быть его идеальное состояніе.

Монашество, прежде всего, требуетъ отъ человѣка глубокаго сознанія того, что всѣ мы здѣсь, на этой землѣ, только «страннїи и пришельцы», что наше отечество на небесахъ, и что эта земная жизнь дана намъ для достойнаго приготовленія себя къ жизни небесной.

Монашество далѣе имѣетъ задачею своею развивать въ человѣкѣ духъ и силы его природы, природы духовной; оно стремится сократить и уменьшить земныя нужды и заботы человѣка.

Цѣлью монашества, наконецъ, является обрѣсти блаженство въ единомъ и единственномъ источникѣ небесныхъ утѣшеній — Богѣ. Словомъ, идеальный строй монашеской жизни есть всецѣло жизнь о Господѣ, жизнь высшая, совершенная, святая, жизнь подлинно «премірная», жизнь, указуемая Евангельскими завѣтами о произвольномъ дѣвствѣ, нестяжательности и послушаніи Господа ради.

Дѣвственникъ, будучи свободенъ отъ узъ брачныхъ, естественно, легче и безпрепятственнѣе служить Богу; полное отрѣшеніе отъ благъ міра дѣлаетъ монаха свободнымъ отъ заботъ мірскихъ; наконецъ, всецѣлое послушаніе освобождаетъ его отъ опасностей собственнаго произвола и вручаетъ его водительство Божію.

Вотъ, единственный, строго логическій выводъ, какой можно сдѣлать изъ разбора постановленій о монашествѣ св. соборовъ и отеческихъ правилъ.

Правда, давая, какъ мы видѣли, во всѣхъ случаяхъ полную свободу дѣйствованія епископу, какъ Архипастырю непосредственно отвѣтственному предъ Богомъ за свою паству, Соборы тѣмъ самымъ не сочли возможнымъ и необходимымъ отлить въ извѣстную неизмѣнную форму институтъ монашества и предоставили ему до нѣкоторой степени развиваться по мѣрѣ измѣненія потребностей вре-

мени,—но тѣмъ не менѣе корень и зерно монашества должны всегда оставаться тѣ-же, такъ какъ идеаль добраго иночества, будучи неизмѣннымъ, ставитъ предъ нимъ во все вѣрмена одѣ и тѣ-же высокія задачи. Конечно, въ наше время трудно понести тѣ великія и сверхъестественныя подвиги, какими подвизались древніе отцы, ибо теперь умножились соблазны и искушенія: иноки много терпятъ скорбей, неизвѣстныхъ прежде, отъ поношенія, злословія и притѣвленій всякаго рода; но и теперь, безъ сомнѣнія въ глубинѣ пустыней и скитовъ можно найти не мало истинныхъ подвижниковъ.

Вообще, что касается нашего родного, русскаго монашества, то намъ нѣтъ необходимости говорить о томъ глубочайшемъ значеніи, какое оно имѣло для всей русской церковной и государственной жизни. Мнѣ кажется—достаточно произнести одно великое и славное имя: преподобный Сергій, чтобы сразу возстали въ памяти тѣ славныя дѣянія, какими ознаменовало себя русское иночество.

Однако, чѣмъ дальше идетъ время, къ сожалѣнію, все меньше и меньше общество склонно понимать духъ и заслуги монашества. А потому теперь болѣе, чѣмъ когда либо, по словамъ глубокаго цѣнителя иночества, незабвеннаго о. протоіерея Александра Васильевича Горскаго, «надлежитъ не питать только въ душѣ, но и громко возвѣщать прекрасныя чувства уваженія къ монастырямъ, чтобы общество знало, какъ благопотребны для церкви и для него самого сіи священныя учрежденія²⁹⁾».

Означивъ нашу краткую и несовременную работу, посвященную вопросу о монашествѣ, мы повторимъ и продолжимъ тѣ чудныя и глубоко вѣчныя слова святителя Леоніада, которые поставлены нами во главѣ изслѣдованія, и которыя, хотѣлось бы думать, никогда не потеряютъ своего смысла и значенія для монахолюбиваго и набожнаго по природѣ русскаго народа: „Иночество доброе—спасительно не только для людей ему сами посвящающихъ, но и для

²⁹⁾ Духъ и заслуги монашества для Церкви и общества. 1874 г. См. предисловіе И. Влассова.

прочихъ; а потому» обители иноческія въ русской землѣ должны горѣть какъ, свѣточи, при которыхъ только и возможно православному народу со всею ясностію видѣть и сознать себя народомъ Православнымъ, сильнымъ не столько внѣшнею силою знанія и искусства, сколько всепобѣждающею, всепокоряющею, всеспасающею вѣрою ⁸⁰⁾!

⁸⁰⁾ Житіе преп. Саввы—еп. Леониды.
Вѣра и Церковь. Кн. VI—VII.

УЧЕНІЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ОБЪ АНГЕЛАХЪ И ЗЛЫХЪ ДУХАХЪ ¹⁾.

Православная церковь вѣруетъ, что между Богомъ и видимымъ міромъ есть особый міръ существъ невидимыхъ, именуемыхъ Ангелами. Греческое наименованіе: ангель (*ἄγγελος*) означаетъ собственно: вѣстникъ, служитель и, какъ имя должности, а не природы, въ словѣ Божиѣмъ прилагается иногда и къ людямъ, исполняющимъ тѣ или иныя служенія Божіи: такъ Ангеломъ у пр. Махатіи называется Предтеча Господень Іоаннъ (Мал 3, 19; ср. Маѳ 11, 10), въ Апокалипсисѣ этимъ именемъ называются епископы Церквей (2, 1; 8, 13 и др.). Въ собственномъ же смыслѣ этимъ именемъ въ св. Писаніи называются тѣ невидимыя существа, вѣру въ которыхъ Православная Церковь исповѣдуетъ въ первомъ членѣ символа вѣры, въ словахъ: Творца—*небу* и земли, видимымъ же всѣмъ и *невидимымъ*.

Эта вѣра Православной Церкви въ міръ ангельскій, бытіе котораго не можетъ быть отрицаемо и здравымъ разумомъ, а потому исповѣдуются и во всѣхъ языческихъ религіяхъ, признавалось многими и изъ древнихъ мудрецовъ, есть вѣра въ собственномъ смыслѣ богооткровенная. Свидѣтельства о мірѣ ангельскомъ въ обиліи разсѣяны во всѣхъ книгахъ священнаго Писанія, не только новозавѣтныхъ, а и ветхозавѣтныхъ; объ ангелахъ говорится не только въ книгахъ пророческихъ, писанныхъ во время и послѣ плѣна вавилонскаго, а и въ псалмахъ Давидовыхъ (8, 33, 90, 102 и др.), и въ книгахъ Судей (13, 20), Иисуса Павина (5, 14) и Моисея (напр. Быт. гл. 13, 19, 27, 33 и др.). Слѣдова-

¹⁾ Изъ классныхъ уроковъ по Закону Божию.

тельно крайне несправедливо мнѣніе тѣхъ, которые говорятъ, будто ученіе объ ангелахъ заимствовано евреями отъ восточныхъ языческихъ народовъ во время пребыванія евреевъ въ плѣну вавилонскомъ. Существенная черта содержания нами библейскаго ученія объ ангелахъ, въ его отличіи отъ языческихъ вѣрованій, та, что по этому ученію ангелы не существа божественной природы, каковы напр. такъ называемые зоны, или истеченія божества у гностиковъ, а творенія Божіи. Св. ап. Павелъ ясно и точно говоритъ о Богѣ, что Тѣмъ создана быша всяческая, яже на небеси и на земли, видимая и невидимая (Кол. 1, 16), а св. Іоаннъ Богословъ о Сынѣ Божіемъ, что безъ Него ничтоже бысть, еже бысть (Іоан. 1, 3). Определенныхъ свидѣтельствъ о времени сотворенія ангеловъ въ Библии нѣтъ; но есть указанія, по которымъ можно дѣлать заключенія объ этомъ времени. Такъ въ книгѣ Іова Богъ говоритъ, что когда Онъ сотворилъ звѣзды, ангелы Божіи уже хвалили Его (40, 7); слѣдовательно ясно, что ангелы сотворены до четвертаго, а стало быть и до перваго дня творенія видимаго міра. Небезосновательно поэтому нѣкоторые св. отцы именно ангеловъ разумѣютъ подъ небомъ, которое сотворено было Богомъ въ началѣ и прежде всего видимаго.

По природѣ своей ангелы суть духи, какъ нерѣдко и именуеть ихъ Свящ. Писаніе (Евр. 1, 7. 14). Слѣдовательно, какъ духи, они безтѣлесны; ибо духъ плоти и кости не имать (Лук. 24, 40); но безтѣлесность ангеловъ, по ученію св. отцовъ, нужно понимать въ ограниченномъ смыслѣ: они безтѣлесны по сравненію съ нами, но не съ Богомъ, Который одинъ есть чистѣйшій Духъ. Какъ духи, ангелы не стѣснены ни временемъ, ни пространствомъ, какъ предметы и существа міра матеріальнаго въ собственномъ смыслѣ; но и это свойство нужно понимать въ томъ ограниченномъ смыслѣ, что ангелы могутъ съ быстротою, для насъ даже непредставимою, переноситься съ мѣста на мѣсто и изъ времени къ времени; но и они, подобно нашимъ душамъ, не могутъ быть въ одно и то же время въ разныхъ мѣстахъ. Поэтому и ангелы, существуя во времени, занимаютъ и определенное мѣсто въ сотворенномъ мірѣ; не опредѣляя этого мѣста точно, слово Божіе именуеть его

небомъ, небомъ небесе, третьимъ небомъ. Какъ духи, подобно нашимъ душамъ, по образу Божію созданнымъ, ангелы имѣютъ разумъ и свободную волю и въ своихъ силахъ способны къ безконечному развитію, которое можетъ совершаться въ нихъ не въ положительномъ только смыслѣ богоуподобленія—въ истинѣ, добрѣ и красотѣ, а и отрицательно—въ уклоненіи отъ этого прямого своего назначенія—въ сторону лжи, зла и безобразія. Но такъ какъ эта способность обусловливается свободною волею одаренныхъ ею, то въ обнаруженіи ея въ богоуподобленіи, какъ жизнедѣятельности, согласной съ волею Божіею, она этою всемогущею волею Бога, какъ всеблагаго, правосуднаго и премудраго, можетъ укрѣпляться въ этомъ направленіи настолько, что не можетъ уже перейти въ противоположное направленіе и обладающей ею уже не можетъ грѣшить, точно также, какъ и наоборотъ—дѣйствующій этою способностію въ противномъ Богу направленіи и потому произвольно лишаящейся оживляющей Божественной силы, неминуемо долженъ дойти до состоянія невозможности обращенія къ добру—до нераскаянности. Такъ, по ученію слова Божія, дѣйствительно и случилось въ мірѣ ангельскомъ: одни изъ ангеловъ, направивъ жизнедѣятельность своихъ духовныхъ дарованій согласно съ волею Божіею, благодатію Божіею настолько укрѣпились въ этомъ направленіи, что уже не могутъ грѣшить—не по природѣ, а именно всемогущею силою Бога, какъ всеблагаго, правосуднаго и премудраго, и потому блаженствуютъ и вѣчно будутъ блаженствовать; другіе же, обратившіеся своими богообразными, разумно-свободными силами вмѣсто Бога къ себѣ самимъ и преуцѣвая во лжи въ смыслѣ искаженія истины, во злѣ, какъ противленіи добру, и отсюда въ безобразіи разрушенія вмѣсто красоты созиданія, дошли во всѣхъ этихъ отношеніяхъ до состоянія нераскаянности и подлежатъ вѣчному мученію. Существа перваго рода суть ангелы добрые и они-то именно и въ словѣ Божіемъ чаще всего, а на языкѣ церковномъ всегда именуется ангелами, а духи противоположные имъ въ характерѣ своей жизнедѣятельности и судьбѣ суть ангелы злые, или злые духи, какъ нерѣдко и называются они въ Библии.

Отсюда и самое изложеніе ученія Православной Церкви объ ангелахъ послѣ предложенныхъ общихъ свѣдѣній, въ

частности должно распасться на ученіе объ ангелахъ добрыхъ и ученіе о духахъ злыхъ.

По многочисленнымъ свидѣтельствамъ Св. Писанія, ангеловъ добрыхъ великое множество; это ясно прежде всего изъ такихъ мѣстъ Писанія, гдѣ говорится о воинствѣ ангеловъ; такъ, при рожденіи Спасителя воинство ангеловъ пѣло пѣснь: *слава въ вышнихъ Богу* (Лук. 2, 13); при взятіи Господа воинами въ саду Геосиманскомъ, Онъ сказалъ ап. Петру, обнажившему мечъ въ зациту Его: *или мнится ти, яко не могу нынѣ умолити Отца моего и представить Ми явще неже дванадесяте легвона ангелъ* (Мѡ. 26, 53); по видѣніямъ пр. Даніила и св. Іоанна Богослова, предъ предстоломъ Божиимъ тысячи тысячъ и тьмы темъ ангеловъ предстоятъ и служатъ Господу (Дан. 7, 10; Апок. 5, 11). Не погрѣшимъ противъ истины, если для болѣе яснаго представленія предмета напомнимъ притчи Господа объ овцѣ пропавшей и драхмѣ потерянной (Лук. 15, 3—10). По этимъ притчамъ, драхма потерянная и овца заблудшая означаютъ собою грѣшный родъ человѣческой, для спасенія котораго Сынъ Божій сошелъ на землю и взялъ насъ на рамена Свои, какъ добрый пастырь заблудшую овцу, оставивъ незаблудшихъ на пажити; эти же незаблудшія овцы, какъ и драхмы непотеряныя, должны означать поэтому ангеловъ добрыхъ, радующихся на небесахъ спасенію грѣшниковъ. Заблудшая овца, обозначающая собою весь родъ человѣскій отъ Адама до скончанія вѣка,—одна, а не заблудшихъ, означающихъ собою ангеловъ,—девяносто девять; пусть же любители изысканій точныхъ сочтутъ, если смогутъ, какъ великъ міръ ангельскій!...

Изображая міръ ангельскій безчисленнымъ и безгрѣшнымъ, слово Божіе различаетъ ангеловъ, называя ихъ различными именами. Такъ пр. Исаія видѣлъ шестокрылатыхъ *серафимовъ*, окружающихъ престолъ Божій и восхваляющихъ Господа (Ис. 6, 2—10); пр. Іезекіиль видѣлъ *херувимовъ* въ образѣ колесницы съ многоочитыми колесами и четвероличныхъ животныхъ (Іез. 1, 4—28); *архангелъ* Гавріиль посланъ былъ отъ Господа въ священнику Захаріи возвѣстить ему о рожденіи Предтечи Господня (Лук. 1, 11—20) и въ Пр. Дѣвѣ Маріи съ благою вѣстію о рожденіи Ею Спасителя (Лук. 1, 26—27). Св. ап. Павелъ гово-

рить о престолахъ, господствахъ, началахъ, властяхъ и силахъ (Кол. 1, 16; Еф. 1, 21; ср. I Петр. 3, 22). На основаніи этихъ и другихъ подобныхъ свидѣтельствъ слова Божія, Православная Церковь учитъ о девяти чинахъ ангельскихъ, раздѣленныхъ на три лика: о Серафимахъ, Херувимахъ и Престолахъ (л. 1-й), Господствахъ, Властяхъ и Силахъ (л. 2-й), Началахъ, Архангелахъ и Ангелахъ (л. 3-й). Ученіе это съ особенною подробностію раскрыто въ твореніи приписываемомъ св. Діонисію Ареопагиту и извѣстномъ подъ заглавіемъ: «О небесной іерархіи». Но вѣруя такъ, мы признаемъ, что эти девять чиновъ суть лишь открытые намъ чины. Св. ап. Павелъ въ посланіи къ Ефессямъ говоритъ, что Іисусъ Христосъ, вознесшійся на небо, съль одесную Бога Отца, *превыше всякаго начальства и власти, и силы, и господства, и всякаго имене именуемаго не точно въ отцѣ семъ, но и въ грядущемъ* (Еф. 1, 21); св. Іоаннъ Златоустъ заключаетъ отсюда, что есть еще чины ангельскіе, наименованія которыхъ извѣстны будутъ намъ развѣ въ будущей жизни. Что означаютъ собою различные чины и лики ангельскіе, мы точно не знаемъ; св. отцы учатъ, что они указываютъ на различныя степени духовнаго совершенства ангеловъ: одни изъ нихъ болѣе совершенны, а другіе—менѣе, одни поэтому ближе къ Богу, другіе—дальше, при общей всѣмъ имъ безгрѣшности. Судя по значенію наименованій, можно думать, что означенныя наименованія ангеловъ указываютъ также на различныя духовныя свойства ихъ духовныхъ силъ: такъ серафимы шестокрылатые означаютъ собою такихъ ангеловъ, которые такъ пламенны въ любви своей къ Господу, что не могутъ отступить отъ престола Божія и перестать хвалить Его, и такъ глубоко сознаютъ свое ничтожество предъ Его величіемъ, что не смѣютъ взирать на Господа и потому закрываютъ себя и лица свои крылами своими; внѣшній образъ херувимовъ указываетъ на выдающіяся силы ихъ разума и вѣдѣніе; по словамъ св. Григорія Великаго наименованія престоловъ, господствъ, началъ и властей означаютъ характеръ и силу развитія ихъ воли. Въ заключеніе объ именахъ ангельскихъ два слова о томъ, что въ словѣ Божіемъ семь изъ ангеловъ названы собственными именами; таковы суть: арх. Михаилъ (хранитель народа еврей-

скаго), Гавріиль (возвѣстившій людямъ о воплощеніи Сына Божія), Рафаиль (въ образѣ юноши Азаріи сопутствовавшій Товіи въ его путешествіи), Салафіиль, Урииль, и Гудіиль.

Какъ всегда видящіе лице Отца небеснаго, т. е. находящіеся въ постоянномъ и непосредственномъ общеніи съ Богомъ и созерцающіе Его безконечныя совершенства, ангелы все болѣе и болѣе усвершаются не только въ своемъ разумѣ и вѣдѣніи, а и во всѣхъ вообще своихъ духовныхъ силахъ; проникнутые всецѣло любовію къ Богу и въ ней постоянно преуспѣвающіе, они не могутъ оставаться безучастными зрителями Его совершенства и потому прежде всего выну славословять Господа, какъ объ этомъ говоритъ и Свящ. Писаніе и Священное Преданіе. «*Святъ, святъ, святъ Господь Саваовъ, исполнь вся земля славы Его*, такъ по словамъ пр. Исаи постоянно зываютъ другъ къ другу окружающіе престоль Божій серафимы, которыхъ видѣлъ онъ въ видѣніи (Ис. 6, 3). Видѣлъ и слышалъ ангеловъ, славяющихъ Бога за Его неизреченныя совершенства и Агнца Его и новозавѣтный Тайнозритель, св. ап. Іоаннъ Богословъ, въ своемъ апокалипсисѣ записавшій также нѣкоторыя изъ этихъ славословій, заключающихся словомъ: *аллилуйя* (Апок. 5, 10—12; 7, 12; 19, 1). Потому-то, быть можетъ, Православная Церковь, полюбила это слово, извѣстное еще изъ хвалебныхъ псалмовъ Давида и означающее: *хвала Богу*, и очень часто повторяетъ его въ своихъ богослужебныхъ пѣснопѣніяхъ. Всѣмъ хорошо извѣстна и та церковная пѣснь, которая, по преданію, также занесена къ намъ изъ міра ангельскаго. Слова этой пѣсни: *Святый Боже, Святый Крѣпкій, Святый Безсмертный*, слышалъ будто бы одинъ мальчикъ въ V в. въ Константинополѣ, во время бывшаго тогда землетрясенія, какъ бы вихремъ какимъ выхваченный изъ среды молившагося народа и поднятый къ небу; когда мальчикъ потомъ опустился на землю и рассказалъ о томъ, что онъ видѣлъ и слышалъ на небѣ, народъ прибавилъ къ приеденнымъ словамъ этой ангельской пѣсни: *помилуй насъ...* Такимъ образомъ славословіе Бога—вогъ первое дѣло ангельской любви къ Богу. Восхваляемая ангелами совершенства Божіи особенно ясно конечно видны для нихъ въ твореніяхъ Божіихъ и въ Божіемъ о нихъ промышленіи;

поэтому, какъ любящіе Бога совершенною любовію — не словомъ или языкомъ, а дѣломъ и истиною (1 Іоан.3, 18), они не могутъ не изъявлять готовности служить орудіями Его промыслительной дѣятельности въ созданномъ Имъ мірѣ, особенно по отношенію къ намъ—такимъ же, какъ и они, разумно-свободнымъ, но менѣе ихъ совершеннымъ и грѣшнымъ существамъ земли. И слово Божіе дѣйствительно изображаетъ ангеловъ такими орудіями Божія промысла, называя ихъ слугами Божиими, посылаемыми на служеніе хотящимъ наслѣдовать спасеніе (Евр. 1, 14), чему равносильно въ общемъ и наименованіе ихъ ангелами.

По свидѣтельству слова Божія, Богъ поручаетъ ангеламъ исполненіе Своихъ промыслительныхъ плановъ, какъ по отношенію къ цѣлымъ царствамъ и другимъ обществамъ человѣческимъ (Втор. 33, 8; Дан. 10, 12; Апок. 7, 1 и др.), такъ и по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ. Такъ ангелы возвѣщали волю Божію свящ. Захаріи, пресв. Дѣвѣ Маріи (Лук. 1, 19—37), прав. Іосифу (Мѣ. 1, 20), пастухамъ вифлеемскимъ (Лук. 2, 8 — 15), мвроносцамъ (Мрк. 16, 5—7; Лук. 24, 4 — 18 и др.); ангелъ сохранилъ отъ огня трехъ отроковъ въ печи вавилонской (Дан. 3, 25) и Даниїла отъ устъ львовыхъ (Дан. 10, 5—7); ангелъ напоилъ умиравшихъ отъ жажды въ пустынѣ Агарь и сына ея (Быт. 16, 7—12), напиталъ въ пустынѣ же пр. Ілію (3 Цар. 19, 5—7), сопутствовалъ юношѣ Товіи въ его далекомъ путешествіи и по возвращеніи въ домъ престарѣлаго Товита возвратилъ послѣдному зрѣніе, вывелъ ап. Петра изъ темницы (Дѣян. 5, 19 — 20), Корнилию сотнику указалъ путь ко спасенію во Христѣ Іисусѣ (Дѣян. 10, 3—6). По словамъ архид. Стефана и ап. Павла самый законъ данъ былъ Богомъ Моисею при посредствѣ ангеловъ (Дѣян. 7, 37; Гал. 3, 19; Евр. 2, 2); а ап. Іуда говоритъ, что арх. Михаїль спорилъ съ діаволомъ о Моисеевомъ тѣлѣ (ст. 9). Въ Библии есть сказанія о томъ, что ангелы по повѣленію Божію исполняютъ и грозные суды Его надъ людьми; такъ два ангела разрушили города—Содомъ и Гоморру, пославъ на нихъ огонь съ неба (Быт. 19, 13); ангелъ поражалъ моровою язвою жителей Іудеи во дни царя Давида (2 Цар. 24, 15—17); ангелы истребили 185 тысячное войско ассирійское, нанавшее на іудею (4 Цар. 19, 35).

По словамъ самаго Господа, ангелы же и при кончинѣ міра будутъ отдѣлять праведныхъ отъ нечестивыхъ и ввергать послѣднихъ въ печь огненную (Мѡ. 13, 39—42, 46; 24, 31); а св. тайно-зритель Іоаннъ видѣлъ въ видѣніи, какъ и предъ кончиною міра ангелы будутъ изливать фіалы гнѣва Божія на удалившіеся отъ Бога народы и царства. Можно бы и еще увеличить число библейскихъ сказаній, наглядно показывающихъ, какъ многообразны и разнообразны служенія ангеловъ людямъ; но для насъ важнѣе тѣ мѣста Св. Писанія, изъ которыхъ ясно видно, что Богъ, какъ Отецъ всѣхъ людей, всѣмъ людямъ посылаетъ ангеловъ, чтобы они были ихъ наставниками, хранителями душъ и тѣлесъ ихъ. Такъ псалмопѣвецъ говоритъ, что ангелы Господни ополчаются вокругъ боящихся Господа (Пс. 33, 8) и что Богъ ангеламъ Своимъ заповѣдуетъ сохранять уповающихъ на Бога во всѣхъ путяхъ, да не проткнутъ они о камень ногу свою (Пс. 90, 11). Этими словами Писанія діаволь хотѣлъ подтвердить свое искусительное предложеніе Господу броситься съ кровли храма (Мѡ 4, 6), а Самъ Господь, предостерегая насъ отъ соблазна дѣтей, говоритъ: *блюдите, да не презрите единаго отъ малыхъ сихъ, вѣрующихъ въ Мя, яко ангелы ихъ вину видятъ лице Отца небеснаго*, значить всегда готовы и могутъ заступиться даже за младенцевъ (Мѡ. 18, 10). На основаніи такихъ свидѣтельствъ слова Божія православная Церковь вѣруетъ, что каждый изъ насъ имѣетъ ангела-хранителя, который направляетъ насъ на путь спасенія и охраняетъ отъ бѣдъ. Но такъ какъ мы своими скверными и богопротивными дѣлами, словами и помышленіями естественно можемъ отвращать отъ себя такое благорасположеніе ангеловъ, то св. Церковь и сама постоянно молится и намъ крѣпко заповѣдуетъ молиться ангеламъ-хранителямъ, чтобы они не оставляли насъ своею помощію. Помимо нарочитаго прошенія объ этомъ въ просительной ектеніи, въ церкви православной есть немало и особыхъ молитвъ, каноновъ и даже цѣлыхъ службъ церковныхъ, посвященныхъ ангелу-хранителю. Особенно умилительна молитва св. ангелу хранителю объ его помощи въ страшный часъ смертный и послѣ смерти въ загробныхъ мытарствахъ. Прославленію ангеловъ вообще православная Церковь посвящаетъ особый день въ каждой сед-

мицѣ—понедѣльникъ, и кромѣ того 8 ноября и 26 марта. Особеннаго вниманія и благоговѣйнаго размышленія достойно то, что приносимая на проскомидіи въ честь святыхъ Божиихъ особая просфора, частицы изъ которой на литургіи вѣрныхъ опускаются въ кровь Господню наравнѣ съ частицами за живыхъ и усопшихъ, именуется *девятичиною* въ ознаменованіе того, что святые Божіи въ царствіи небесномъ пребываютъ вмѣстѣ съ ангелами и живутъ съ ними одною жизнію.

Переходимъ къ ученію православной Церкви о злыхъ духахъ.

Признавая бытіе злыхъ духовъ, какъ особыхъ разумно-свободныхъ существъ, Православная Церковь на основаніи ясныхъ свидѣтельствъ слова Божія учитъ, что духовъ этихъ также, какъ и ангеловъ добрыхъ, великое множество; общество ихъ Спаситель назвалъ прямо царствомъ (Лук. 11, 18) и однажды въ странѣ Гадаринской изгналъ изъ одного человѣка цѣлый легионъ бѣсовъ (Лук. 8, 30). По домышленіямъ нѣкоторыхъ св. отцовъ, денница, первый отпавшій отъ Бога ангель, увлекъ за собою цѣлую треть міра ангельскаго. Таки велико число падшихъ духовъ. Одинъ изъ нихъ въ словѣ Божіемъ называется діаволомъ, вельзевуломъ, аввадономъ, а другіе бѣсами и аггелами его (Мѣ. 12, 27; 25, 41; Апок. 12, 8, 9; 20, 10 и др.). Св. ап. Павелъ различаетъ между злыми духами начала, власти и міродержателей тьмы вѣка сего (Кол. 2, 15; Еф. 6, 12); отсюда можно заключить, что и въ царствѣ злыхъ духовъ есть различныя степени ихъ. Мы не можемъ и объ этихъ степеняхъ точно сказать, что они означаютъ; но опытные въ духовной борьбѣ съ ихъ кознями, подвижники христіанскіе различаютъ ихъ по характеру ихъ дѣятельности, по отношенію къ различнымъ грѣховнымъ страстямъ человѣческимъ. Самъ Господь нѣкоторыхъ изъ нихъ называлъ сильнѣйшими по сравненію съ другими, которые дѣйствуютъ такъ сказать подъ ихъ начальствомъ (Мѣ. 12, 45). *Аще сатана сатану изгонитъ, то нася раздѣлился есть; како убо станетъ царство его* (Мѣ. 12, 26)? Значитъ и въ этомъ царствѣ есть порядокъ и взаимное подчиненіе, но основанныя конечно не на любви и согласіи, а на гордости и силѣ.

Въ Словѣ Божіемъ нѣтъ прямыхъ свидѣтельствъ о томъ,

какъ и какимъ грѣхомъ пали ангелы, тѣмъ не менѣ нельзя согласиться съ мнѣніемъ тѣхъ, которые называютъ грѣхъ этотъ плотскою любовію къ дочерямъ человѣческимъ, какъ между прочимъ изображается это и въ извѣстной поэмѣ Лермонтова «Демонъ»; такая любовь не можетъ быть свойственна духу безплотному. Правда въ книгѣ Товита Асмодей — злой духъ представленъ любящимъ Сарру, невѣсту Товіа (6, 16) и св. отцы нѣкоторыхъ бѣсовъ называютъ бѣсами блуда, но по ихъ же толкованію любовь эта не лично плотская, а эгоистично злобная въ смыслѣ средства погубленія ею душъ соблазняемыхъ имъ людей. Спаситель говоритъ о діаволѣ, что онъ *въ истинѣ не устоялъ и есть челоукоубійца искони, ибо онъ ложь и отецъ лжи* (Іоан. 8, 44); по словамъ ап. Іуды падшіе духи не соблюли своего начальства и оставили свое жилище (ст. 6), а ап. Павелъ, совѣтуя ученику своему Тимоѳею не посвящать во епископа изъ новообращенныхъ, говоритъ: *да не возгордѣтся въ судъ падеть діаволь* (I Тим. 3, 6). Изъ этихъ свидѣтельствъ яснымъ стиновится, что началомъ грѣха діавольскаго была ложь, т. е. ложное—преувеличенное представленіе о своихъ совершенствахъ, слѣдовательно гордость и отсюда возстаніе противъ высшихъ себя. По свитоотеческому толкованію, изображенное въ 14-ой главѣ книги пророка Исаіи паденіе и низверженіе Богомъ во адъ денницы, возмечтавшаго выше Бога поставить престоль свой, есть паденіе ангельское. Денницею мы называемъ утреннюю звѣзду, свѣтъ которой отчасти видѣнъ и при появленіи солнца; значитъ падшій ангель былъ самымъ совершеннымъ изъ сотворенныхъ Богомъ разумно свободныхъ существъ. А такому существу, судя почеловѣчески, всего естественнѣе впасть именно въ гордость, въ преувеличенное представленіе о своихъ совершенствахъ, особенно при сравненіи ихъ съ силами слабѣйшихъ, и отсюда—въ зависть, злобу и т. д. до нераскайности включительно; потому что если будный сынъ, расточивъ все имѣніе свое и здоровье, во всемъ этомъ можетъ имѣть наглядное средство къ сознанію свой грѣховности, гордецъ чѣмъ больше думаетъ о своихъ совершенствахъ, тѣмъ больше они возвышаются и увеличиваются въ его глазахъ. Но какъ могъ впасть въ такое самомнѣніе денница, постоянно и ясно созерцавшій не одни *свои*

достоинства по сравненію съ другими тварями, а и безконечныя совершенства Божіи? Совсѣмъ легко, если представимъ себѣ такое существо хоть на мгновеніе остановившимся въ дѣйствительномъ стремленіи къ указанному Богомъ совершенству, что вполне возможно для существа разумно-свободнаго; одно мгновеніе такого покоя—праздности невольно вовлечетъ отдавагося ему въ самоуслажденіе своими собственными совершенствами, въ самомиѣніе, самоволіе и т. д. Въ духовной жизни то и страшно, что если человѣкъ не идетъ впередъ, то непремѣнно идетъ назадъ. Вотъ почему нужно признать глубоко поучительнымъ то, что въ покаянной молитвѣ св. Ефрема Сирина прежде всего испрашивается у Бога, чтобы Онъ не далъ намъ духа праздности—лѣности, которая не даромъ зовется матерью пороковъ... Если таковы свойства гордости въ человѣкѣ, самомъ маломъ по своимъ духовнымъ дарованіямъ сравнительно съ ангелами, разумно-свободномъ существѣ, если человѣка гордость влечетъ и къ зависти и къ злобѣ и всего легче доводитъ до нераскаянности; то все это тѣмъ понятнѣе въ падшихъ ангелахъ. Слово Божіе, именующее ихъ всего чаще духами злобы, дѣйствительно ясно говоритъ намъ объ ихъ нераскаянности и отсюда вѣчныхъ мученіяхъ; *идите отъ Мене проклятіи во огнь вѣчный, уготованный диаволу и ангеламъ его*, скажетъ Господь на страшномъ судѣ (мѣ. 25, 41). И напрасно нѣкоторые, не покоряясь ученію церкви, раздѣляютъ осужденное ею миѣніе Оригена объ обращеніи къ Богу и возвращеніи къ блаженству самого сатаны. Если бы предреченныя Господомъ вѣчныя мученія діавола можно было понимать только въ смыслѣ продолжительности времени этихъ мученій; то онъ и всѣ бѣсы его не трепетали бы ихъ, какъ ясно говоритъ объ этомъ св. ап. Іаковъ (2, 19), и не завидовали бы людямъ, какъ говоритъ объ этомъ говоритъ св. ап. Павелъ; ибо всѣ блага міра сего, дарованныя и даруемыя Богомъ людямъ, ничто по сравненію съ вѣчнымъ блаженствомъ, если бы и бѣсы надѣялись или хотѣли получить его. По словамъ Свящ. Писанія именно зависть заставляла и заставляетъ ихъ дѣлать зло людямъ, въ чемъ и состоитъ настоящая живнедѣятельность злыхъ духовъ.

Грѣхъ — вотъ первое зло, въ которое злые духи стараются вовлечь человѣка и чрезъ то погубить его, почему и называется въ словѣ Божіемъ падшій духъ діаволомъ, т. е. клеветникомъ, обольстителемъ. Ясно отсюда, что отличительною чертою дьявольской дѣятельности въ отношеніи къ людямъ служитъ хитрость, ложь и лесть. Стараясь вовлечь человѣка въ грѣхъ, онъ выставляетъ грѣхъ съ его обольстительной для насъ стороны, по которой онъ можетъ казаться намъ не грѣшнымъ или даже добрымъ; въ этомъ и состоитъ существо соблазна. Какъ духъ безплотный, дѣйствующій на душу, діаволь соблазняетъ человѣка прежде всего конечно путемъ внушеній, часто нами не сознаваемымъ; но эта незамѣтность для насъ дьявольскихъ внушеній не даетъ права отрицать ихъ въ виду ясныхъ свидѣтельствъ объ нихъ опытныхъ въ борьбѣ съ ними подвижниковъ христіанскихъ. А такъ какъ человѣкъ облеченъ плотію и живетъ въ видимомъ мірѣ; то діаволь несомнѣнно дѣйствуетъ на насъ и чрезъ эти внѣшнія средства. Въ словѣ Божіемъ онъ называется поэтому княземъ міра сего (Іоан. 12, 31), княземъ власти власти воздушныя (Евр. 2, 2.). Что діаволь можетъ распорядиться предметами и существами видимаго міра, это понятно, конечно и само собою, если мы припомнимъ, что человѣкъ, поставленный отъ Бога царемъ этого міра, чрезъ грѣхъ потерялъ эту власть, а сатана превосходитъ человѣка и разумомъ и силою; но какъ именно дѣйствуетъ онъ на этотъ міръ, мы конечно постигнуть не можемъ. Св. ап. Павелъ говоритъ, что діаволь, для соблазна человѣка, принимаетъ иногда образъ свѣтлаго ангела (2 Кор. 11, 14); но бываютъ несомнѣнно случаи, когда діаволь дѣйствуетъ на насъ предметами и существами видимаго міра и въ ихъ естественномъ видѣ. Мы не знаемъ, въ какомъ видѣ являлся онъ Господу Іисусу Христу при искушеніи Его въ пустынѣ (Мѡ. 4, 1—8); но не можетъ быть сомнѣнія въ томъ, что однородное съ этимъ искушеніемъ искушеніе Евы было совершено діаволомъ именно чрезъ посредство змія—животнаго, въ котораго вопель онъ и устами котораго говорилъ съ Евой (Быт. 3, 1—10). Достоинно вниманія въ этомъ отношеніи сказаніе книги Іова о томъ, какъ

діаволь старался возстановити противъ Бога этого праведника, по Божію поущенію пославъ на него разныя лишенія, бѣдствія и страпную болѣзнь (Іов. 2 гл.). По смыслу этого сказанія, діаволь можетъ распорядитися не только бездушными силами природы, а и животными и людьми, заставляя ихъ дѣлать нужное ему; но изъ этого же сказанія мы можемъ заключать и о томъ, что онъ дѣйствуетъ на человѣка не одною лестію, а и насиліемъ.

Высшимъ проявленіемъ этого діавольскаго насилія по отношенію къ человѣку является конечно то, когда онъ вселяется въ человѣка, подвергая его разнымъ болѣзнямъ и противъ воли и сознанія изрыгая его устами хульныя и богопротивныя мысли, чувства и пожеланія. Что бѣсноватые не-просто душевно или нервно больные люди, это съ очевидностію слѣдуетъ изъ того, что 1) въ евангеліи наримѣръ говорится объ одномъ бѣсноватомъ, страдавшемъ лишь слѣпотою и нѣмотою (Мѣ. 12, 22); 2) въ евангеліяхъ же описанныя бѣсноватые проявляютъ необычайную для людей силу физическую (Лук. 8, 29) и особенную-духовную, напр. вѣдѣніе Божественной природы Господа Іисуса, что съ трудомъ понимали даже апостолы (Мѣ. 8, 29) и въ 3) всѣ бѣсноватые не только евангелистами (Мѣ. 8, 16), и Самимъ Господомъ отличаются отъ всякихъ другихъ больныхъ и Господь, въ бесѣдахъ Своихъ съ бѣсноватыми, обращалъ рѣчь Свою не людямъ, называемымъ этимъ именемъ, а именно къ бѣсамъ, вселившимся въ нихъ (Лук. 8, 29—32 и др.). Кошунственнымъ невѣріемъ было бы, если мы стали объяснять такое обращеніе Господа или невѣдѣніемъ Его, или, что еще хуже, желаніемъ Его путемъ потворства завѣдомой лжи снискать Себѣ расположеніе суетвѣрной толпы.

Но Православная Церковь вѣруетъ, что Сынъ Божій для того и воплотился, чтобы избавитъ насъ не только отъ грѣховъ и слѣдствій его, а и отъ власти надъ нами главнаго виновника этихъ грѣховъ и ихъ слѣдствій — діавола. Потому-то Сынъ Божій не только Самъ изгонялъ бѣсовъ, а и далъ власть таковую апостоламъ (Мѣ. 10, 8) и всѣмъ вѣрующимъ: *знаменія же вѣровавшимъ, говорилъ Онъ по воскресеніи посылая апостоловъ на проповѣдь, сія послѣдуютъ: именемъ Моимъ бѣсы ижедутъ* (Мрк. 16, 17). И

изъ исторіи церкви апостольской и первыхъ вѣковъ христіанства мы знаемъ, какъ чудно и могуче проявлялась тогда въ обществѣ христіанскомъ эта сила надъ бѣсами (Цѣян. 5, 20). Тертуліанъ, христіанскій писатель II в. говоритъ, что «первый христіанинъ, какой встрѣтится, если прикажетъ демону удалиться, демонъ тотчасъ исполнить его повелѣніе, какъ покорный невольникъ». Въ древней церкви былъ особый разрядъ служителей церковныхъ, называвшихся заклинателями; и доселѣ въ чинѣ крещенія, напередъ оглашенія крещаемого, священникъ молить Господа объ удаленіи діавола изъ человѣка, именемъ Христовымъ закликаетъ діавола выйти изъ человѣка, приступающаго къ крещенію, и для наглядности представленія дѣла дуется въ уста крещаемого. Въ церковно-богослужебной книгѣ, называемой требникомъ, есть особое «молитвенное послѣдованіе объ избавленіи немощнаго отъ нечистыхъ духовъ». Также мысль выражается и въ извѣстной молитвѣ на сонъ грядущимъ: *«Да воскреснетъ Богъ»*.

Примѣчаютъ, что бѣсноватыхъ было особенно много во дни земной жизни Господа и въ первые вѣка христіанства; теперь же они встрѣчаются чаще среди простыхъ вѣрующихъ, чѣмъ среди такъ называемыхъ образованныхъ, которые не рѣдко поэтому даже отрицаютъ подлинность этого печальнаго явленія, объясняя его естественными причинами. Но такъ какъ объясненіе это, какъ мы видѣли уже выше, несостоятельно, то и заключеніе несправедливо. Не заключеніе о неподлинности этого явленія вытекаетъ отсюда, а то, что во дни Господа, въ первые вѣка христіанства и въ средѣ простыхъ вѣрующихъ нашего времени велика и сильна вѣра въ Господа Иисуса, побѣдителя ада и смерти; потому-то бѣсы въ этихъ именно случаяхъ и проявляли и проявляютъ особенную злобу и ожесточенную борьбу противъ вѣрующихъ; мало же вѣрующихъ и невѣрующихъ потому быть можетъ они меньше и мучать, что такіе люди самыми противорелигиозными и противоцерковными ученіями и поведеніемъ своимъ безъ насилія идутъ подъ власть діавола и слѣдовательно не возбуждаютъ въ нихъ особенной ненависти. По сказанію св. Іоанна Богослова въ его апокалипсисѣ, предъ вторымъ пришествіемъ Господа, сатана и совсѣмъ будетъ на время освобожденъ отъ

узь, которыми связывается онъ до нынѣ въ средѣ истинно вѣрующихъ, но это какъ и то, что въ средѣ истинно вѣрующихъ онъ все-таки дѣйствуетъ въ людяхъ, но толкованію святоотеческому, допускается и будетъ допущено частію для нашего испытанія и частію для того, чтобы окончательная побѣда надъ нимъ Господа Іисуса въ концѣ вѣковъ была полною, какой не посмѣетъ отрицать и самъ океанный.

КТО НЫНѢ РАЗДИРАЕТЪ ОДЕЖДУ ХРИСТОВУ? ¹⁾.

О преславнаго чудесе! Каково Божіе дарованіе Россійскій земли дарована: риза, еяже безгрѣшный Господь одѣлъ, сію неблагодарніи людіе отъ дальнихъ странъ, яко нѣкій даръ въ царствующій градъ Москву принесоша; тогда убо ю благовѣрный царь Михаилъ со отцемъ своимъ Филаретомъ патріархомъ, не яко земленъ даръ, но яко небесную жинь, великимъ желаніемъ и со свидѣтельствомъ духовнымъ радостно пріяша.

Инокъ.

Вотъ сущность нынѣшняго праздника! Вотъ церковное знаеніе настоящаго дня! Нынѣ св. Церковь воспоминаетъ полученіе отечествомъ нашимъ величайшаго и святѣйшаго дара Божія,—той *ризы*, той одежды, *ею же безгрѣшный Господь* нашъ Иисусъ Христосъ во днехъ плоти Своея былъ *одѣлъ*,—того нешвеннаго, сплошь истканнаго пречистыми руками Богоматери, хитона, который при распятіи Христовомъ достался, по жребію, одному изъ воиновъ Пилатовыхъ, и впоследствии, принесенный имъ къ себѣ на родину въ Грузію, прославился тамъ чудодѣйственною силою. Сію святую ризу Господню *людіе отъ дальнихъ странъ*, изъ предѣловъ далекой Персіи, *людіе не благодарніи*, по самому вѣроисповѣданію своему язы-

¹⁾ Слово, произнесенное, съ благословенія выспреосвященнѣйшаго Владимира, митрополита Московскаго, въ Большомъ Успенскомъ соборѣ, въ Москвѣ, въ праздникъ Положенія Ризы Господней, 10 іюля 1907 года, при священнослуженіи преосвященнѣйшаго Трифона, епископа Дмитровскаго.

ческому, не умѣвшіе оцѣнить величайшаго значенія этой христіанской святыни доставшейся имъ въ числѣ трофеевъ изъ покоренной Грузіи, *яко нѣкій даръ*, какъ-бы какой простой вещественный подарокъ отъ шаха своего Аббаса *въ царствующій градъ сей Москву принесоша*. Но *благотворный царь нашъ Михаилъ* Феодоровичъ *со отцемъ своимъ Филаретомъ патріархомъ*, какъ благочестивые христіане православные, приняли ризу Господню *не яко землемъ, но яко небесную жизнь*, какъ благодатную святыню, освящающую насъ въ жизнь вѣчную,— съ *великимъ желаніемъ* и радостію, но и съ надлежащею осмотрительностію, *со свидѣтельствомъ духовнымъ*, съ провѣркою подлинности присланной святыни, послѣ установленнаго особаго поста и нарочитыхъ молебствій предъ нею, при которыхъ и обнаружился отъ нея цѣлый рядъ чудесъ и исцѣленій, должнымъ образомъ засвидѣтельствованныхъ. Принявъ такимъ образомъ провѣренное священное сокровище, царь и патріархъ со всѣмъ освященнымъ соборомъ, при множествѣ московскаго народа, положили его въ семь первопрестольномъ храмѣ, установить въ память сего событія особый праздникъ, который мы, братіе, нынѣ и празднуемъ²⁾.

Замѣтить должно, что сія великая святыня хранится здѣсь не въ цѣломъ видѣ. То, что не сдѣлали воины Пилата изъ простыхъ практическихъ расчетовъ, изъ нежеланія обезцѣнить прекрасную цѣлотканную одежду, не усомнились сдѣлать вѣрующіе изъ высихъ религіозныхъ побужденій, изъ желанія, что бы освящающая благодатная сила ризы Господней изливалась непосредственно въ разныхъ пунктахъ христіанскаго міра. Такъ раздѣлена она на части, подобно самому животворящему кресту Господню, и здѣсь находится лишь самая большая изъ нихъ.

Но важно, братіе, это, чтобы внѣшне раздѣленная на части во освященіе вѣрующихъ, риза Господня не раздиралась духовно, въ смыслѣ поруганія и оскорбленія Самого *Спасителя нашего Бога, благоизволившаго сею плотію носити на крестѣ за насъ грѣшныхъ Свою пречистую кровь изліати*

²⁾ Дѣло о присылкѣ шахомъ Аббасомъ Ризы Господней царю Михаилу Феодоровичу въ 1625 году. Сборн. Московскаго Главн. Архива Импер. Иностранн. Дѣлъ Вып. V. М. 1893 г.

(Троп. праздника). Нѣкогда св. Петръ Александрійскій, одинъ изъ великихъ поборниковъ православія въ IV вѣкѣ, всажденный въ темницу за исповѣданіе правой вѣры, узрѣлъ въ видѣніи Господа Иисуса въ раздранной одеждѣ. *Кто Ты, Спасе, ризу раздра?*—воскликнулъ онъ, объятый ужасомъ, и услышалъ въ отвѣтъ: *Арій безумный раздра Ми ю, яко раздѣли отъ Мене люди моя, яже стяжатъ кровію Моею* (Чет.-Мин. 25 ноября). Извѣстно, что Арій былъ лжеучитель, отвергавшій тайну св. Троицы, отрицавшій Божество Сына Божія и признававшій Его лишь тварію, твореніемъ. Это былъ такимъ образомъ, одинъ изъ злѣйшихъ еретиковъ, искажавшихъ самыя основныя истины вѣры, а съ ними и все христіанство. Отсюда слѣдуетъ, что можетъ быть не вещественнос, совершаемое руками, а духовное, производимое горделивымъ умомъ, развращеннымъ сердцемъ, злою волею человѣка, раздираніе ризы Господней, и состоитъ оно вообще въ вольномыслии относительно предметовъ вѣры. Сюда относится, какъ извращеніе и искаженіе христіанскихъ догматовъ и всего, основаннаго на Богооткровенномъ евангельскомъ и апостольскомъ ученіи, строя христіанской жизни, такъ и вообще полное отрицаніе истины за религіею Христовою. Кто *второе распинаетъ Сына Божія* искаженіемъ Его ученіе отрицаніемъ Божественности Его природы, благодатно освящающей силы основанной имъ св. Церкви и ся таинствъ,—*иже Сына Божія поправый и кровь заветную скверну возмнѣтъ, ею же освятися и Духа благодати укоровый* (Евр. VI, 6. 102), какъ извращаетъ такимъ образомъ все христіанство и отвергаетъ его, какъ Богооткровенную и спасительную религію, тотъ раздираетъ, рветъ поругательно на части святую ризу Господа.

Обращая наши взоры на настоящее время, мы видимъ, братіе, что съ объявленіемъ свободы мнѣвій и убѣжденій, свободы устнаго и печатнаго слова, это духовно-кощунственное раздираніе одежды Христовой совмѣстно со вторымъ распинаніемъ Сына Божія, идетъ въ ужасающихъ размѣрахъ. Люди невѣрующіе, люди, заглушившіе въ себѣ, религіозное чувство, или извратившіе его, прикрывясь авторитетомъ науки, стараются поколебать основы христіанской религіи, низвести Божественнаго Основателя ея на степень простого философа, учителя нравственности или общественнаго реформатора, и тѣмъ отторгнуть отъ Христа людей, коимъ стяжалъ Онъ кровію Своею и кото-

рые вѣрують въ Него, какъ истиннаго Сына Божія, крестомъ избавившаго человѣчество отъ грѣха, проклятiя и смерти. Достаточно сказать, что теперь у насъ открыто разлилось цѣлое море антихристіанскихъ сочиненій, гдѣ вѣра наша по отдѣльнымъ частямъ и въ цѣломъ видѣ признается несовершенною, и даже совсѣмъ отвергается, какъ отжившая будто бы свой вѣкъ и подвергается кощунственнымъ нападкамъ и глумленію. Конечно, душа, просто и безхитростно вѣрующая или основательно просвѣщенная, не тронется, не поколеблется этимъ вѣтромъ богоборныхъ ученій, *основана бо на камени* вѣры, твердой уже въ самой ея простотѣ и непосредственности, или притомъ же еще и озаренной серьезнымъ, глубокимъ просвѣщеніемъ. Но «малыс сіи» — учащаяся молодежь, полуобразованная интеллигенція, темная, сбита съ толку разными развивателями, рабочая братія и т. под. — цѣпляются за эти скороспѣлые и неосновательные выводы мнимой науки, какъ за послѣднее слово истины въ вопросахъ мысли и жизни, совращаются ими со спасительнаго пути вѣры, становятся во враждебное отношеніе къ Христовой Церкви, въ которой родились и крестились, въ Крови завѣтной *ею же освятились*, къ благодати Духа Святаго, коей знаменовались, и вообще *второе распинають Сына Ложія*. Вотъ гдѣ идетъ теперь у насъ безудержное, легкомысленное, дерзостное, кощунственное раздираніе святѣйшей ризы Спасителя Бога!

Отпусти имъ, Господи, не вѣдятъ бо, что творятъ! Они не знаютъ или не хотятъ знать, братіе, что воспринимаемые ими на вѣру мнимоученые выводы противъ христіанства тотчасъ же, такъ сказать, по пятамъ, вслѣдъ за ихъ появленіемъ, опровергаются защитниками его на основаніи настоящей серьезной науки. Но главное не въ этомъ. Важно не то, что истина христіанской вѣры доказывается и съ *человѣческой* — научной стороны, выясняясь въ полемикѣ защитниковъ ея съ противниками, а то, что она поразительно открывається со стороны *божественной*, обнаруживаясь въ *явленіи духа и силы* (1 Кор. 11, 4), при добросовѣстномъ примѣненіи людьми ученія христіанскаго къ жизни. Христіанскія начала, положенныя въ основу жизни человѣка и дѣятельно имъ приводимыя во все время ея, постепенно перевоспитываютъ и какъ бы перерабатываютъ его, — изъ гордаго и самомнительнаго дѣлають кроткимъ и смиреннымъ, изъ черстваго эгоиста — способнымъ любить

ближняго до самопожертвованія, изъ огрубѣлаго въ чувственности и привязаннаго къ мірскимъ интересамъ—чуткимъ и отзывчивымъ по запросамъ духовнымъ и искателемъ *прежде всего царствія Божія и правды его* (Мѡ. VI. 33), словомъ—изъ *вѣтшаго чловѣка, тлѣющаго въ оболстительныхъ похотяхъ*, обращаютъ въ *новаго, созданнаго по Богу, въ праведности и святости истинны* (Евр. IV, 22-24), христіанскія начала освѣщаютъ чловѣку истинный смыслъ и цѣль чловѣческаго бытія на землѣ, ставятъ его выше скорбей и нестроений *житейскихъ* и вырабатываютъ изъ него высокій нравственный характеръ, достойный быть образцомъ для другихъ въ исполненіи жизненнаго долга и высшаго чловѣческаго назначенія. Примѣры сему представляютъ намъ святые угодники—эти, поистинѣ, лучшіе во всѣхъ отношеніяхъ представители чловѣчества. Да и вообще хорошіе христіане, воплощающіе въ своей жизни ученіе Христова, бываютъ и лучшими членами общества и лучшими гражданскими дѣятелями, проявляющими всюду, частую, свѣтлую, высоконравственную, гуманную, духовно—бодрящую и оживляющую силу своего духа, воспитаннаго на евангельскихъ началахъ. Пусть наши отрицатели и поносители христіанства примуть ученіе Господа, по слову Его, *простымъ сердцемъ и благимъ* и проведутъ его въ жизнь, *творя плодъ его въ терпѣніи* (Лук. VIII, 15), и они собственнымъ опытомъ убѣдятся, что христіанская религія именно есть *духъ и жизнь* (Іоан. VI, 63), какъ сказала Господь, а не нѣчто мертвое и мертвящее, какъ они на всѣ лады твердятъ теперь; благодать Божія, подаваемая *смирнымъ*), (Притч. III, 34), коснется ихъ сердца, и они почувствуютъ себя такъ бы новыми, перерожденными по душѣ, носящими въ самихъ себѣ доказательство истинности и дѣйственности св. вѣры Христовой. Какъ жалки, ничтожны и лживы явятся имъ тогда всѣ нападки мнимой учености на Богооткровенную религію христіанскую!

Воздавая нынѣ благоговѣйное поклоненіе святѣйшей ризѣ Спасителя нашего, дадимъ, братіе, зарокъ не внимать никакимъ стремленіямъ мнимоученыхъ мудрецовъ вѣка сего отторгнуть насъ отъ Христа,—чтобы не вмѣниться намъ съ сими беззаконными, кощунственно раздирающими ризу Его. Помодимся о сихъ несчастныхъ лжемудрецахъ и совращаемыхъ ими братіяхъ нашихъ, *влающихъ всякимъ вѣтромъ богоборныхъ учений*, чтобы Господь Своєю благодатію конулся ихъ сердецъ,

омраченныхъ враждою къ святой вѣрѣ и Церкви Его, и извелъ ихъ изъ рова духовной погябели въчудный свѣтъ вѣры христіанской, на путь покаянія и спасенія.

Почерпните чловѣцы спасеніе душамъ: рака бо встѣмъ днесъ предлежитъ, въ ней же положися архіерейскими руками честная риза Христа Бога нашего..., отмываюци сердцеъ омраченія,.. Божественною благодатию (На лит. стих. 3-я). Аминь.

Свящ. Н. Миловскій.

СВЯТИТЕЛЬСКАЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ ФИЛАРЕТА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКАГО ВЪ ОБЛАСТИ ПЕЧАТНАГО СЛОВА ¹⁾.

Въ противовѣсъ всему вредному, ложному и безнравственному въ литературѣ м. Филаретъ желалъ противопоставить полезное, истинное, высоко-нравственное. И онъ сдѣлалъ это. — Среди бурнаго моря человѣческихъ страстей, среди темныхъ бушующихъ волнъ печатнаго слова, въ дни м. Филарета въ Москвѣ стояли три маяка, съ высоты которыхъ лился свѣтъ истины. Они воздвигнуты самимъ Филаретомъ. Святитель самъ зажигаетъ на нихъ огонь, заботится о томъ, чтобы онъ не угасъ, смотритъ, какъ далеко простирается люющійся отъ него свѣтъ.

Эти маяки суть три духовныхъ журнала: «Душеполезное Чтеніе», «Творенія Святыхъ Отцевъ» и «Православное Обозрѣніе», бывшіе среди наводненной ложной свѣтской литературы и обстоятельствъ того времени, дѣйствительными маяками. Къ возникновенію означенныхъ журналовъ митрополитъ Филаретъ отнесся крайне сочувственно, съ отеческимъ вниманіемъ и участіемъ. Изданіе ихъ Филаретъ почиталъ дѣломъ необходимости и настоятельнѣйшею потребностію времени.

Состояніе умовъ того времени было крайне неустойчиво, шатко и вообще находилось въ какомъ то хаотическомъ броженіи. Въ Москвѣ, какъ и вообще въ Россіи, въ это время сильно распространялось общество франк-масонствъ, проникшее къ намъ съ запада. Масонство, прикрываясь благодѣлительною и религіозною цѣлію, окружая себя нѣкоторою таинственностію, привлекало многихъ изъ высокопоставленныхъ лицъ, которые дѣлались членами масонскихъ ложъ.

¹⁾ Окончаніе.

Невѣріе и матеріализмъ французскихъ философовъ въ лицѣ весьма многихъ находили себѣ послѣдователей своего направленія. Какъ бы въ противовѣсъ матеріализму появляется другая крайность; — въ обществѣ начинаетъ приобрѣтать успѣхи мистицизмъ, развитіе котораго составляетъ характеристическую черту общественнаго настроенія второй половины царствованія Императора Александра I-го. Традиціонная церковь съ ея развѣ навсегда основанными таинствами, установившимися обрядами, требующими со стороны человѣка и виѣшнихъ выраженій его внутреннихъ чувствованій, не могла удовлетворить мистиковъ, исключительно искавшихъ церкви внутренней, религіи внутреннего откровенія. Что значила видимая церковь у людей, центральнымъ желаніемъ которыхъ было непосредственное стремленіе къ надзвѣзднымъ небесамъ, къ высшимъ духовнымъ состояніямъ какъ то: чудесамъ, созерцаніямъ, внутреннимъ озареніямъ, видѣніямъ, сошествіямъ Святаго Духа и т. и?..

Среди такого состоянія умовъ м. Филаретъ пошелъ на встрѣчу здравымъ, духовнымъ запросамъ народа. Въ этомъ случаѣ онъ оказался на истинной высотѣ святительской дѣятельности, свидѣтельствующей объ его необыкновенной напряженной внимательности ко всему окружающему, чуткости и отзывчивости. Три духовныхъ журнала, возникшіе за время святительской дѣятельности Филарета, уподобленные нами морскимъ маякамъ, доказываютъ сказанное.

Старѣйшимъ по своему возникновенію журналомъ является журналъ «Творенія Святыхъ Отцевъ», издававшійся при Московской духовной Академіи. По опредѣленію Св. Синода дѣло изданія означеннаго журнала было порѣшено въ 1840 году. Опредѣленіе Св. Синода, состоявшееся 17 мая, — 31 декабря того же года постановило: «издавать при московской духовной академіи журналъ съ переводами твореній Св. Отцевъ и съ прибавленіями духовнаго содержанія». Самое же изданіе началось съ 1843 года ⁴⁶⁾, т. е. ранѣе появленія двухъ остальныхъ журналовъ на 17 лѣтъ. Первая мысль такого изданія принадлежитъ архимандриту Никодиму (Казанцеву), питомцу духовной академіи VII курса (выпуска 1830 года) ⁴⁷⁾.

⁴⁶⁾ Исторія московской духовной Академіи до ея преобразованія (1814—1870). С. Смирнова. Москва. 1879 г., стр. 105; 110.

⁴⁷⁾ Скончался въ 1879 году на покоѣ въ санѣ епископа Висейскаго.

Починъ въ дѣлѣ изданія принадлежитъ товарищу означеннаго архимандрита Никодима, ректору московской духовной академіи, архимандриту Филарету (Гумилевскому) ⁴⁸⁾.

Мы уже видѣли изъ опредѣленія Св. Синода, что въ составѣ ново-издававшагося журнала должны были, главнымъ образомъ, войти святоотеческія творенія въ русскомъ переводѣ и къ нимъ прибавленія разнообразнаго духовнаго содержанія. Филаретъ былъ радъ этому возникавшему переводу святоотеческихъ книгъ. Въ концѣ 1837 года онъ писалъ ректору академіи: «хорошіе переводы Св. отцевъ печатать дѣло хорошее и я буду сему радъ. Но желалъ бы знать, что вы хотите печатать» ⁴⁹⁾. Дѣйствительно въ этомъ заключалась вся трудность предпринимаемаго дѣла. Переводъ былъ дѣломъ новымъ и крайне труднымъ. Трудность, главнымъ образомъ, сказывалась въ области лингвистики. Мало, конечно, было только перевести извѣстнаго Св. Отца и напечатать. Надо было перевести такъ, чтобы языкъ его былъ понятенъ, доступенъ каждому, чистъ; для этого необходимо требовалось проникнуться духомъ писателя, изучить его языкъ, освоиться съ его приемами и оборотами рѣчи, въ точности узнать его терминологию. Какъ нужно было приступить къ дѣлу, зная такія трудности? Издатели, какъ видно, сознавали это и, если бы не митрополитъ Филаретъ, то трудно сказать, что было бы съ первой книжкой новаго журнала?

Филаретъ не согласился съ представленнымъ ему проектомъ изданія святоотеческихъ твореній. Издатели, находясь въ затруднительномъ положеніи, желая доставить себѣ возможное облегченіе, думали издавать все равно какънибудь. Переводы св. отцевъ они, какъ видно, хотѣли издавать по отдѣльнымъ, разрозненнымъ частямъ, въ видѣ выдержекъ. Филаретъ возсталъ противъ этого. Онъ, наоборотъ, настаивалъ на цѣлостности перевода извѣстнаго св. отца, на его единствѣ, видя только въ этомъ пользу, которую можетъ принести переводъ. Онъ,

⁴⁸⁾ Скончался въ 1866 году въ санѣ архіепископа Черниговскаго. См. въ исторіи изученія греческаго языка и его словесности въ московской духовной академіи, проф. Ивана Борсунскаго. 1894. стр. 10—11.

⁴⁹⁾ Письма къ Филарету (Гумилевскому). Приб. Тв. Св. Отц. 1883; IV, стр. 671.

слѣдовательно, заботился о томъ, чтобы читающій св. отца получалъ полезное, ясное, извѣстное впечатлѣніе отъ прочитаннаго, а не какое либо смутное, отрывочное, — неизбежное при чтеніи выдержекъ и отрывковъ. Первоначально предполагалось сдѣлать переводъ Свв. Василия Великаго и Григорія Богослова. Вотъ что писалъ по этому поводу митрополитъ Филаретъ въ апрѣлѣ 1838 года. «Печатать переводъ св. отцевъ дѣло весьма хорошее, полезное и достойное всякаго поощренія. Но искрошить каждаго св. отца на части, потомъ смѣшать всѣхъ, и такимъ образомъ печатать, — не знаю, похвалите ли это и вы, хотя таковъ почти вашъ проектъ. Въ изданіи періодическомъ, срочномъ это оправдывается журнальною поспѣшностью и потребностію разнообразія для журнала; но вы предпринимаете изданіе не срочное; потому оно меньше терпитъ смѣси, а больше требуетъ порядка. Напр., въ самомъ началѣ вы хотите напечатать два слова Григорія Богослова о Богословіи. Гдѣ же прочія три? Чѣмъ оправдать можно расторженіе сихъ словъ, очевидно имѣющихъ общее единство и составляющихъ небольшое цѣлое? Если бы захотѣли издать въ новомъ переводѣ всего Св. Григорія; очень хорошо! Если пять словъ о Богословіи, и это хорошо. А два? Не понимаю, и какъ пришла такая мысль».

«Письма Св. Василия Великаго хорошо бы перевести всѣ. Дѣло не огромное, удобораздѣлимое по частямъ, для многихъ нужное, для всякаго полезное, и если переводъ будетъ хорошъ, книга сія можетъ получить обширный ходъ. Всего не выскажешь, что приходитъ мнѣ на мысль при чтеніи вашего оглавленія къ будущимъ книгамъ. Думаю, надобно договаривать о семъ на мѣстѣ. Или докажите мнѣ превосходство вашего плана, или начертайте другой»⁵⁹⁾.

Издатели, понявъ предъявленныя къ нимъ требованія митрополита Филарета, организовали въ іюнѣ 1841 года комитетъ, функціи котораго, главнымъ образомъ, состояли въ разсматриваніи переводовъ и сочиненій, предназначаемыхъ къ пе-

⁵⁹⁾ Пис. къ Филарету (Гумилевск.). Приб. Тв. Св. Отц. 1833; IV, стр. 673—674; Ист. моск. дух. академіи С. Смирнова, стр. 104—105. Къ ист. науч. греческ. яз. и его словесности въ моск. духов. акад. И. Борсуевск., 12—12.

чатанію. Комитетъ состоялъ изъ инспектора академіи архимандрита Епсевія, профессоровъ: Ф. А. Голубинскаго, П. С. Делицына и А. В. Горскаго, подъ предсѣдательствомъ самаго ректора архимандрита Филарета. Такъ какъ послѣдній вскорѣ (въ концѣ 1841 г.) вступилъ на епископскую кафедру въ Ригу, то мѣсто его заступилъ архимандритъ Евсеій ⁵¹⁾. Чрезъ полгода, именно въ Январѣ 1842 года редакціонный комитетъ представилъ Филарету результаты своихъ работъ. Въ составъ первой книжки журнала должны были войти: первыя три слова Св. Григорія Богослова. Въ прибавленія: жизнь Григорія Богослова, три письма Инокентія Пензенскаго и двѣ статьи изъ Зайлера: «Оцѣнка благъ внѣшнихъ и внутреннихъ по ихъ отношенію къ нравственному совершенству человѣка и къ его счастью (отдѣленіе о роскоши), и о средствахъ къ сохраненію благонравія въ дѣтияхъ». Работы комитета Филарету не понравились. Помѣстить три слова для первой книжки ему показалось не достаточнымъ. Внимательно разсматривая какъ самый переводъ, такъ и прибавленія, онъ нашелъ ихъ не удовлетворительными и потому писалъ: «благоволятъ сотрудники дѣла внимательно и благодушно выслушать, что кажется, и если иное не по желанію, не охлаждаться къ дѣлу, а *укрѣпляться и изоцрять вниманіе къ побужденію затрудненій*, да будетъ дѣло полезное и достойное академіи». Неудовлетворительность заключалась, главнымъ образомъ, въ переводной части предпринятаго дѣла. Переводъ весь оказался неудовлетворительнымъ и, потому, требующимъ пересмотра. Недостатокъ, какъ и слѣдовало ожидать, произошелъ отъ незнакомства съ точностію языка въ переводѣ даннаго мѣста. Тогда какъ Филаретъ именно этого и требовалъ, не желая выпускать въ свѣтъ журналъ не только съ искаженнымъ, но даже и съ неточнымъ переводомъ. «Не думаю, писалъ онъ, чтобы годилось заставить Св. Григорія говорить: воловій и овечій пастиухъ, блистательный Богъ и пр.». Такъ какъ весь переводъ требовалъ пересмотра, чего, за неимѣніемъ времени, не могъ сдѣлать самъ Филаретъ, то онъ совѣтовалъ переводчикамъ и редакторамъ усилить свое вниманіе; при встрѣчѣ же особенно

⁵¹⁾ (Орлинскій), скончался 1883 года въ санѣ архіепископа Могилевскаго.

затруднительныхъ и сомнительныхъ мѣсть онъ въ виду удобства и облегченія для себя просилъ указывать только ихъ. Отсюда нельзя не видѣть, какъ озабоченъ былъ Филаретъ дѣломъ этого перевода. При всѣхъ своихъ многотрудныхъ и разнообразныхъ занятіяхъ онъ не отказывается въ помощи и лишь проситъ доставить ему облегченіе. «Ибо какъ, писалъ онъ, не понять, что мнѣ нельзя сѣсть и повѣрять строку съ строкою перевода и подлинника отъ первой до послѣдней?» Что касается «прибавленій», то Филаретъ отнесся къ нимъ снисходительно и не заставлялъ ихъ такъ переправлять. Такъ, напр., житіе Св. Григорія ему даже понравилось; относительно отдѣленія о роскоши онъ замѣтилъ, что «не имѣетъ смысла, въ Сергіевскомъ посадѣ, говорить о парижской роскоши» и т. д. Редакціонный комитетъ, согласно сдѣланнымъ замѣчаніямъ Филарета, вновь пересмотрѣвъ, исправилъ переводъ и, представляя его Филарету, просилъ у него дозволенія начать изданіе журнала съ 1843 года. Филаретъ написалъ слѣдующую резолюцію: «Богъ благословитъ благое начинаніе благимъ успѣхомъ.—Соглашаюсь на представленіе, и если въ составѣ прибавленій для первой книжки разсуждено будетъ сдѣлать нѣкоторое измѣненіе, и на то соглашаюсь». Но ему, какъ видно, еще малъ показался объемъ первой выпускаемой книжки, и потому въ составъ ея онъ прислалъ еще свое слово на день Благовѣщенія ²⁹).

Въ виду отдаленности Сергіева посада, гдѣ сосредоточивалось дѣло изданія, Филарету неудобно было слѣдить за всѣми подробностями; иначе могли бы случиться остановки, что было крайне нежелательно Филарету; поэтому онъ отмѣнилъ порядокъ официальнаго представленія къ нему рукописей для разсмотрѣнія и велѣлъ представлять таковыя только въ случаяхъ особо затруднительныхъ, частно. «За дальнѣйшимъ ходомъ изданія, писалъ онъ, смотрѣть мнѣ невозможно; и я сдѣлалъ бы вамъ остановки. Посему надобно прекратить представленіе ко мнѣ матеріаловъ. Развѣ о чемъ особенно захотите спросить меня: тогда присылайте что нужно будетъ безъ офици-

²⁹) Истор. московск. дух. академіи С. Смирнова стр. 107—109; въ исторіи изученія греческ. яз. и его словесн. въ моск. дух. академіи пр. И. Корсунск. стр. 16—21.

ціальныхъ формъ, и я буду стараться отвѣтствовать немедленно»⁵³). Такъ былъ поставленъ на ноги первый духовный журналъ.

Въ особенности добрую память, въ дѣлѣ перевода святоотеческихъ твореній, оставилъ по себѣ прот. Петръ Спиридоновичъ Делицынъ⁵⁴). Большинство переводовъ вышло подъ его редакціей. Въ теченіи слишкомъ двадцати лѣтъ онъ несъ на своихъ плечахъ тяжелое и отвѣтственное бремя редактора. За это время при его ближайшемъ и дѣятельномъ участіи вышло 46 томовъ святоотеческихъ твореній въ русскомъ переводѣ, около 1500 печатныхъ листовъ. Главныя качества перевода Делицына это: близость къ подлиннику, точность и ясность языка, ради которыхъ онъ иногда жертвовалъ даже гладкостію и плавностію русской рѣчи; онъ вникалъ въ духъ самыхъ отцевъ, усваивалъ ихъ терминологию⁵⁵).

Филаретъ, не оставляя журналъ безъ своего руководства, зорко слѣдилъ за всѣмъ, что помѣщалось въ немъ. Когда редакція оказывалась почему либо неосторожной или не такъ внимательной, онъ считалъ необходимымъ напоминать ей объ этомъ, призывалъ ее къ бдительности и большей осторожности, замѣчалъ промахи, исправлялъ ошибки. Каждого Св. отца академія начинала переводить съ благословенія Филарета и съ разрѣшенія Св. Синода⁵⁶). Филаретъ способствовалъ распространенію журнала и желалъ, чтобы его рекомендовали и другіе. Онъ самъ выписывалъ его для себя, для А. Н. Муравьева и для Спасо-Бородинскаго монастыря⁵⁷). Въ письмѣ къ А. В. Горскому Филаретъ писалъ: «вотъ нечаянность. Мнѣ начали присылать нижегородскія епархіальныя вѣдомости. Во второмъ №, послѣ разсужденія о полезномъ чтеніи, рекомендованы всѣ духовные журналы и епархіальныя вѣдомости, кромѣ изданія Творенія Святыхъ Отецъ и прибавленій. Хотите ли, чтобы

⁵³) Въ истор. изуч. греч. яз. и его словес. И. Борсуна, стр. 16—21.

⁵⁴) Скончался въ 1863 году.

⁵⁵) Въ ист. изуч. греч. яз. и его слов. въ моск. дух. акад. И. Борсуна, 41—44; 50; 63.

⁵⁶) Ibid., стр. 60.

⁵⁷) Пис. м. Филар. къ Ант. III, 81; 125; 280; IV, 92; 226; 276; Пис. къ Муравьеву, 135; 165; 248; 354; 356.

я, не упоминая о васъ, спросилъ преосвященнаго Нектарія братски отъ себя, за что насъ подвергли остракизму?»⁵⁸⁾

Филаретъ радовался распространенію этого журнала, радовался его доброй славѣ, утѣшался его успѣхами, поощрялъ и ободрялъ издателей. Такъ, когда доходъ отъ изданія сталъ превышать расходы на него и оно успѣло заслужить похвалы другихъ, Св. Синодъ чрезъ Филарета объявилъ издателямъ «благословеніе за успѣшный ходъ сего повременнаго изданія», а избытокъ доходовъ разрѣшилъ употребить на вознагражденіе издателей. Получивъ о семъ указъ и, отдавъ доходъ издателямъ, Филаретъ написалъ резолюцію.—«Съ утѣшеніемъ объявляю издателямъ благословеніе Св. Синода, и съ желаніемъ, чтобы ободренные благоволеніемъ Св. Синода благодушно и ревностно, какъ начато, продолжали дѣло»⁵⁹⁾.

Относясь съ такимъ сочувствіемъ и любовію къ журналу, Филаретъ становился такъ же и ревностнымъ его защитникомъ. Однажды возникла между митрополитомъ и Муравьевымъ жаркая, длинная и не совсѣмъ для обоихъ пріятная полемика по поводу статьи о таинствахъ, помѣщенной въ академическомъ журналѣ. Сущность полемики сводилась къ слѣдующему. Муравьевъ, прочитавъ статью, заподозрилъ журналъ въ пропагандированіи западнаго ученія по вопросу о пресуществленіи Св. Даровъ. Муравьевъ говорилъ, что по смыслу напечатаннаго Св. Дары освящаются и пресуществляются не призываніемъ на нихъ Духа Святаго и благословеніемъ, какъ въ православной церкви, а только произнесеніемъ надъ ними словъ Христовыхъ, что, собственно, и составляетъ западное ученіе въ данномъ вопросѣ; и кромѣ этого указывалъ на приведенныя на 384 стр. журнала слова Златоуста, какъ доказывающія, будто бы, освященіе Даровъ однимъ произнесеніемъ словъ Христа. «Хорошо ли будетъ, писалъ Муравьевъ, если подъ именемъ Творенія Св. Отецъ будетъ распространяться новое ученіе Латинское, а не Восточное?».... «Хорошо ли, если изъ Лавры явится новое ученіе о времени преложенія Даровъ, противное Церкви Восточной и не одобряемое Священ-

⁵⁸⁾ Пис. Горскому. Пр. Тв. Св. Отц. 1882, III, 58.

⁵⁹⁾ Въ истор. изуч. греч. яз. и ея слов. въ моск. дух. акад. И. Борсунак., 21—22.

ными Писаніями?»... «Нужно ли было ссылаться на него (разумеется слово Златоуста), какъ бы для оправданія Римлянъ»?... «Прикажете исправить ошибку, если не въ изданномъ уже журналѣ, то по крайней мѣрѣ въ особенной книгѣ о Таинствахъ, которая, вѣроятно, явится въ свѣтъ и можетъ быть полезною безъ сего прибавленія». Филаретъ рѣшительно возсталъ противъ такихъ нападокъ и съ свойственнымъ ему умѣньемъ и энергіей защитилъ журналъ. Онъ возражалъ, что Муравьевъ,—прочитавъ слова: *«хлѣбъ и вино предлагаются въ тѣло и кровь Христову тогда, какъ надъ приготовленными дарами, то есть, надъ хлѣбомъ и виномъ, возглашаются слова Иисуса Христа: примите, и пр.»*,—не дочиталъ дальнѣйшихъ словъ книги: — *«призывается Духъ Святой, и благодарятся святыя дары»*, — которыми обезсиливается его словопреніе; «Латинцы не примутъ этихъ словъ»; что вся вина въ академическомъ изложеніи произошла отъ *неточности разграниченія* восточнаго ученія отъ западнаго,—вина не такая, за которую надобно *подвергать суду издателей*; что силу приведенныхъ журналомъ словъ Златоуста,—говорившаго «для назиданія, а не для догматическаго изслѣдованія», имѣвшаго «намѣреніе утвердить вѣрованіе въ творческую силу тайнодѣйственныхъ словъ Христовыхъ, дѣйствующую во всѣ времена, а не опредѣлить моментъ, въ который сія сила рѣшительно прилагается къ таинству»,—надо сперва доказать, а потомъ уже говорить». Торжествуя защитой, Филаретъ пишетъ: «Академія такъ довольна моимъ защищеніемъ, что проситъ въ журналъ выписки и вашего и моего писемъ, съ исключеніемъ личныхъ выраженій». Говоря, что онъ сказалъ «слова предостереженія» академіи и скажетъ, приведя мнѣнія различныхъ св. отцевъ объ имѣющихъ свое значеніе словахъ Христовыхъ, въ таинствѣ Евхаристіи, Филаретъ проситъ Муравьева раскрыть первую часть требника митрополита Петра Могилы и и прочитатъ слѣдующее на стр. 238: *образъ или совершеніе тѣла Христова суть словеса Господня надъ хлѣбомъ, на престоли сущемъ, отъ Іерея глаголемыя, сіе есть: примите, ядите, сіе есть тѣло Мое, еже за вы ломимое въ оставленіе грѣховъ. Сими словеса хлѣбъ пресуществуется, сіе существо хлѣба предлагается истинно въ тѣло Христово, и по изрѣченіи сихъ Господнихъ словесъ, уже не къ тому простымъ хлѣбомъ есть, якоже прежде, по существу своему,*

но истиннымъ тѣломъ Христовымъ». «Подобное сказано и о чашѣ». Это не академическая неточность, восклицаетъ Филаретъ; это совершенное Латинское ученіе». Вы согласитесь, защищаетъ онъ журналъ, что есть ли надобно воздвигнуть брань за Православіе; то справедливѣе противъ большой книги Петра Могилы, нежели противъ маленькой академической. Но смотрите, какъ Православная Церковь поступаетъ кротче нѣкоторыхъ чадъ своихъ, и опытъ не малаго времени оправдываетъ ея кротость. Петръ Могила не отлученъ отъ церкви; книга его не осуждена на сожженіе; латиномудрственная книга его никого не совратила въ латинство... Святѣйшій Синодъ не опасается заразы Латинства, заимствуя иногда изъ требника Петра Могилы молитвословія на особенные случаи.

«Все приводитъ меня къ одному прѣжнему заключенію, что не неправедно и не бесполезно будетъ мѣру терпѣнія наполнить водою кротости, и возлить на огонь ревности, чтобы онъ горѣлъ тихо, и не разгорался безъ нужды до пожара, могущаго, сверхъ опасенія, повредить мирныя скіиніи любви, снисхожденія и смиренія». Желая, наконецъ, покончить съ этой странной полемикой, Филаретъ приглашаетъ Муравьева положить оружіе съ обѣихъ сторонъ и возвратить «прежній совершенный миръ, которому врагъ мира позавидоваль» ⁶⁰⁾.

Забывая о томъ, чтобы журналъ находился на должной ему высотѣ, былъ журналомъ духовно-нравственнымъ, Филаретъ опасался помѣщать на страницахъ его что либо несоответствующее его направленію, или не служащее къ его успѣху. Такъ; онъ не рѣшается помѣстить типикъ Святаго Саввы Сербскаго, находя не приличнымъ читателямъ не монахамъ предлагать чтеніе монашескаго устава, заключающаго «въ себѣ не столько нравственное и духовное руководство, сколько предписанія обрядовыя и распорядительныя» и кромѣ сего оглашающаго «демократическій образъ поставленія Игумена» ⁶¹⁾.

Точно также, въ сочиненіи Муравьева о сравненіи восточнаго и западнаго посвященія въ Епископы, Филаретъ и цензура урѣзали нѣкоторыя выраженія и мысли, особенно непріятныя для Римлянъ ⁶²⁾.

⁶⁰⁾ Пис. м. Филар. къ Муравьеву; стр. 215—241.

⁶¹⁾ Ibid., стр. 303—304.

⁶²⁾ Ibid., 295.

Филаретъ былъ не доволенъ, когда, печатая сплошь святоотеческія творенія, журналъ помѣстилъ древнюю полемику, конечно, для многихъ не интересную и, видя въ этомъ соблюденіе обязательности условій, данныхъ редакціи правительствомъ, стремится ограничить ихъ въ интересахъ «пользы и успѣха изданія» ⁶³⁾.

«Прочиталъ я, пишетъ Филаретъ Горскому, въ Вашемъ изданіи разговоръ о географіи. Для чего печатаются такія сочиненія, если не для оскорбленія предковъ и самаго изданія Вашего и для охлажденія пріобрѣтателей изданія? Прошу не прогнѣваться, думаю, что это правда» ⁶⁴⁾.

Журналъ, повинувся своему высокому и опытному покровителю, ревностно выполнялъ дѣло перевода святоотеческихъ твореній. Какъ много сдѣлано имъ по этой части, можно видѣть уже изъ того, что изъ твореній отеческихъ изданы редакціею творенія: Василія Великаго, Григорія Богослова, Ефрема Сирина, Аоанасія Александрійскаго, Кирилла Иеросалимскаго, Макарія Египетскаго, Нида Синайскаго, Исидора пелусіота, Исаака Сирина, Іоанна Лѣствичника, Блаженнаго Феодорита, Св. Григорія Нисскаго, Св. Епифанія Кипрскаго и др. ⁶⁵⁾.

Къ концу жизни митрополита Филарета пошатнулось благосостояніе матеріальное журнала. Починъ Филарета вызвалъ соревнованіе у другихъ. Многіе стали стремиться подражать примѣру, поданному Филаретомъ, отчего къ концу его жизни много появилось другихъ повременныхъ изданій, которыя по отношенію къ журналу «Творенія Святыхъ Отецъ», конечно, не могли не быть конкурентами. Свѣтъ, который распространялъ журналъ, сталъ мерцать, но совсѣмъ не потухъ. Журналъ съ 1880 года, нѣсколько видоизмѣнивъ свою программу, выходитъ безостановочно и до настоящаго времени, хотя съ 1892 г. подъ другимъ наименованіемъ. Онъ именуется теперь «Богословскимъ Вѣстникомъ».

⁶³⁾ Ibid., 202.

⁶⁴⁾ Пис. м. Филар. къ А. В. Горскому. См. Пр. Тв. Св. От. 1882, III, 61. Разговоръ между учениками Троицкой семинаріи о географіи—этотъ рѣдкій и любопытный документъ можно видѣть въ Пр. Тв. Св. Отц. 1864 г. кн. II, въ статьѣ проф. Смирнова. Троицкая семинарія при митрополитѣ Платонѣ.

⁶⁵⁾ Истор. моск.-к. акад. Смирн., 110.

Въ 1860 году единовременно возникли и другіе два журнала: «Душеполезное Чтеніе» и «Православное Обозрѣніе». Къ возникновенію ихъ Филаретъ отнесся также съ живѣйшимъ сочувствіемъ и содѣйствіемъ, съ отеческимъ вниманіемъ, съ готовностью помочь, сдѣлать все, лишь бы достигнуть успѣха въ общественномъ дѣлѣ. Онъ ходатайствуетъ предъ Святѣйшимъ Синодомъ о разрѣшеніи ихъ и въ то же время пишетъ письмо къ первенствующему члену Синода Григорію, митрополиту Новгородскому и С.-Петербургскому о томъ, чтобы онъ обратилъ вниманіе на представленныя донесенія относительно разрѣшенія двухъ изданій, чтобы Синодъ не медлил разрѣшеніемъ ихъ, «дабы имѣть время подготовиться къ началу» ⁶⁶). Въ особомъ письмѣ, Филаретъ благодаритъ главноначальствующаго надъ почтовымъ департаментомъ, или, по нашему, почтъ-директора, за сдѣланныя имъ распоряженія о назначеніи облегчительной платы за пересылку по почтѣ этихъ двухъ журналовъ. «Душевному долгомъ, пишетъ онъ ему, признаю принести Вамъ, Милостивый Государь, совершенную благодарность, какъ споспѣшествователю религіозно-нравственныхъ ученій въ народѣ» ⁶⁷). Филаретъ стремится распространить ихъ, проситъ и другихъ, чтобы они споспѣшествовали ихъ распространенію, записывается на нихъ и посылаетъ ихъ другимъ, привлекаетъ сотрудниковъ, хвалитъ журналы. Въ особенности Филаретъ желалъ, чтобы ихъ выписывали церкви и монастыри, во всей московской епархіи, при чемъ «Душеполезное Чтеніе» не только какъ предметъ религіознаго чтенія, но и какъ необходимое руководство къ произнесенію въ церкви поученій и проповѣдей. Съ этою цѣлію онъ сдѣлалъ слѣдующее предписаніе консисторіи: «программы повременныхъ изданій: «Православнаго Обозрѣнія» и «Душеполезнаго Чтенія» раздать въ монастыри и церкви по всей епархіи съ тѣмъ, чтобы, смотри, по способамъ выписывали на монастырскія и церковныя суммы, по возможности, оба изданія, а если сего не можно, то въ ближайшія церкви въ одну одно, въ другую другое изданіе, дабы

⁶⁶) Пис. къ Григорію, митропол. Новгородск. и С.-Петербургск., Душеполезн. Чт. 1885, I, 122.

⁶⁷) Пис. къ главноначальствующему надъ почтовымъ департаментомъ, д. т. сов. Ѳ. И. Прянишникову. Душеполезн. Чт. 1885, I, 122.

причты могли пользоваться попеременно. Священники должны воспользоваться сими изданіями между прочимъ въ томъ отношеніи, что нѣкоторыя статьи «Душеполезнаго Чтенія» помогутъ имъ составлять свои поученія, и даже могутъ исполнѣть, или съ сокращеніемъ быть прочитываемы въ церкви въ качествѣ поученій» ⁶⁸⁾. Прося преосвященнаго Алексія споспѣшествовать распространенію журналовъ, Филаретъ указываетъ на «Душеполезное Чтеніе» именно, какъ на руководство къ церковному проповѣдничеству, при чемъ даетъ весьма лестный отзывъ объ одной статьѣ, которая имѣла войти въ составъ журнала, а слѣдовательно и о самомъ журналѣ. «Благоволите, пишетъ онъ, споспѣшествовать ходу предпринимаемыхъ у насъ изданій «Православное Обзорѣніе» и «Душеполезное Чтеніе». Последнее общается быть народнымъ. Приготовленную въ него статью о чтеніи Свещеннаго писанія священникъ прочиталъ въ церкви, какъ проповѣдь: чрезъ нѣсколько дней, когда онъ пришелъ въ одинъ приходскій домъ для совершенія требы, ему объявили, что уже купили Псалтирь» ⁶⁹⁾. Распространяя журналы, Филаретъ, какъ видно, не стѣснялся дальностію разстоянія. Такъ, преосвященному Иннокентію, епископу Камчатскому, онъ писалъ: «Я подписался для васъ на два здѣшнія новыя повременныя изданія: Душеполезное Чтеніе и Православное Обзорѣніе. Будьте читателемъ благосклоннымъ, а если разсудите, и сотрудникомъ» ⁷⁰⁾.

Починъ въ дѣлѣ изданія «Душеполезнаго Чтенія» принадлежалъ священнику Казанской, у Калужскихъ воротъ, церкви, А. І. Ключареву ⁷¹⁾. Видя какое сильное броженіе происходитъ въ области печатнаго слова, А. І. Ключаревъ счелъ благовременнымъ взяться за изданіе духовно-нравственнаго журнала. Къ изданію журнала побуждала А. І. Ключарева также и жена его. «Начинай,—говорила Евдокія Сергѣевна Алексію Іосифовичу,—тебѣ легче будетъ переносить горе, когда я умру, если

⁶⁸⁾ Душеполез. Чт., 1885; I, 127.

⁶⁹⁾ Пис. къ еписк. Алексію, стр. 212.

⁷⁰⁾ Пис. м. Филар. къ преосвящ. Иннокентію Камчатскому (впоследствии митрополиту московскому). Русск. Арх., 1881; II, стр. 30.

⁷¹⁾ Въ монастырѣ Амвросій. Скончался въ санѣ архіепископа Харьковскаго и Ахтырскаго.

ты будешь за дѣломъ» ⁷³⁾). Рѣшивъ приступить къ дѣлу и составивъ программу изданія, А. І. Ключаревъ явился къ митр. Филарету за благословеніемъ на предпринимаемое дѣло. Филаретъ, видя настоятельную потребность въ такомъ журналѣ («въ виду противодѣйствія зловреднымъ вѣяніямъ духа времени»), одоббивъ задачу и программу его, благословилъ начало изданія, при чемъ самъ далъ ему названіе, съ которымъ, журналъ существуетъ и сейчасъ ⁷⁴⁾). Помощниками или соредакторами А. І. Ключарева въ дѣлѣ издательства были священники: Николаевской, что въ Толмачахъ, церкви В. П. Нечаевъ ⁷⁵⁾ и Николаевской, въ Заяицкомъ, церкви священникъ В. І. Лебедевъ ⁷⁶⁾).

Филаретъ возлагалъ на этотъ журналъ большія надежды; онъ твердо былъ увѣренъ въ той пользѣ, которую онъ долженъ принести, среди смутнаго состоянія того времени. Именно объ этомъ онъ писалъ Св. Синоду, когда ходатайствовалъ предъ нимъ о разрѣшеніи журнала. «И правительствомъ и частными людьми, писалъ онъ, въ своемъ донесеніи Синоду, усиденно распространяемая грамотность и любовь къ чтенію требуютъ здоровой пищи, и особенно тогда, какъ свѣтская литература повсюду предлагаетъ чтеніе; большею частію суетное и неблагопріятное для истиннаго назиданія народа. Посему предлагаемое повременное изданіе можетъ соотвѣтствовать современной назидательной потребности.—Редакторы, вышепоименованные священники, по способностямъ и знаніямъ, и твердости въ православіи подаютъ надежду пользы отъ предприемаемаго изданія» ⁷⁶⁾).

Въ январѣ 1860 года вышла первая книжка «Душеполезнаго Чтенія». Филаретъ, до самаго конца своей жизни, зорко слѣдилъ за этимъ журналомъ. Въ особенности онъ часто напоминалъ редакціи, чтобы она, помѣщая въ составъ изданія различныя произведенія, строго слѣдила за тѣмъ, чтобы они оправдывали его названіе, соотвѣтствовали его задачѣ — слу-

⁷³⁾ Душеполезн. Чт., 1898; XII, 643—644.

⁷⁴⁾ Душеполезн. Чт., 1884; XII, 513, 1898, X, 232—233.

⁷⁵⁾ Въ монастырѣ Виссаріонъ. Скончался въ санѣ епископа Еостромскаго и Галичскаго.

⁷⁶⁾ Тамъ же, и 1880; I, 130.

⁷⁶⁾ Душеполезн. Чт., 1898; X, 233; 1899, I, 159.

жить духовному и нравственному наставленію христіанъ. Участвіе Филарета въ дѣлѣ этого изданія не ограничивалось только однимъ его руководствомъ, но выражалось и въ сотрудничествѣ. Сотрудничество Филарета состояло въ рекомендаціи нѣкоторыхъ статей въ составъ изданія, въ непосредственномъ съ его стороны разрѣшеніи или одобреніи на напечатаніе въ немъ тѣхъ или иныхъ сочиненій, а, главное, въ помѣщеніи въ немъ собственныхъ сочиненій. Послѣднія помѣщались въ журналѣ или прямо съ именемъ автора или же безъ имени. Кто ихъ авторъ, объ этомъ точно знала одна редакція, другіе же или совсѣмъ не знали, или знали по однимъ слухамъ, либо догадкамъ; замѣчая особенные пріемы и обороты рѣчи, своеобразныя выраженія — знающіе могли угадывать, что та или иная статья принадлежитъ перу высокаго сотрудника. Такъ, въ Декабрѣ 1865 года, рассказываетъ Сушковъ, появилось въ «Душеполезномъ Чтеніи» прекрасное наставленіе христіанину подъ заглавіемъ: «Взираи на Иисуса». Сочиненіе было не подписано. Читатели были въ недоумѣніи: кто же авторъ? Многіе думали, что Филаретъ. Къ послѣднимъ принадлежалъ и Сушковъ. Рѣшившись спросить объ этомъ самаго митрополита, Сушковъ узналъ, что сочиненіе, собственно, не принадлежитъ перу Филарета, а нѣкому г. Л. Филаретъ, найдя его достойнымъ вниманія, чего не нашла цензура, *нѣсколько* поправилъ его и тогда предоставилъ редактору «Душеполезнаго Чтенія» помѣстить его въ изданіи ⁷¹⁾). Вошедшіе въ составъ журнала различные переводы съ греческихъ стихиръ и irmosovъ на праздники: Благовѣщенія, Срѣтенія, Вай, Рождества Христова предварительно подверглись значительному исправленію самого Филарета. Въ 1861 году священникъ В. І. Лебедевъ составилъ статью въ защиту добрыхъ замоскворѣцкихъ обычаевъ. Филаретъ исправилъ и значительно дополнилъ ее. Такъ, ему принадлежитъ въ этой статьѣ рассказъ о примѣрахъ благочестія и благотворительности замоскворѣцкихъ купцовъ. Послѣ этого она, по предложенію Филарета, была напечатана въ «Душеполезномъ Чтеніи», въ III части того же года, По-

⁷¹⁾ Сушковъ. Записки о жизни и врем. Филар. 86 стр. Пис. м. Филар. въ еписк. Леониду; стр. 70.

добнымъ же образомъ были печатаемы и нѣкоторыя другія статьи ⁷⁸⁾

Филаретъ, желая заинтересовать читателей этого журнала, требовалъ, чтобы онъ былъ болѣе разнообразнаго содержанія. Такъ, въ 1861 году, онъ разрѣшилъ В. П. Нечаеву напечатать только самыя малыя части изъ перевода службы въ Благовѣщеніе и изъ стихиръ въ недѣлю Вай, объ остальномъ же отказался, какъ объ однообразномъ и, потому, утомительномъ для читателя ⁷⁹⁾.

Не понравилась Филарету напечатанная въ этомъ же журналѣ статья о молитвѣ Исусовой—большая, но безпорядочная; —«къ полезному, замѣчаетъ онъ, много примѣшано не въ порядкѣ, и не къ вѣрному наставленію. Смѣшаны разныя состоянія и степени,—то, что нужно для простыхъ вѣрующихъ, и то, что для подвизающихся по правилу подъ руководствомъ» ⁸⁰⁾. Статьямъ полемическаго характера журналъ не давалъ мѣста на своихъ страницахъ. Филаретъ, зная его религіозное направленіе и сочувствуя ему, не настаивалъ на помѣщеніи въ немъ, полемическихъ статей ⁸¹⁾.

Принимая такое участіе въ журналѣ, Филаретъ, когда надо было, защищалъ его и не позволялъ другимъ по отношенію къ нему становиться въ положеніе конкурентовъ. Такъ, за годъ съ небольшимъ до смерти Филарета, была составлена программа ежемѣсячнаго изданія общепонятныхъ сочиненій религіозно-нравственнаго содержанія. Такое изданіе, въ виду его однородности и тождественности съ изданіемъ «Душеполезнаго Чтенія», Филаретъ счелъ лишнимъ и неудобнымъ. Намѣченная этимъ ежемѣсячнымъ изданіемъ программа, поставлялъ на видъ Филаретъ, должна быть совершенно безсодержательною, такъ какъ она уже выполнялась и выполняется другими повременными изданіями. Кромѣ этого Филаретъ обращалъ вниманіе предпринимателей новаго изданія и на матеріальныя средства его, указывалъ на то, что существующіе духовные журналы продолжаютъ свое дѣло съ нуждою, спрашивалъ объ обезпеченности предполагаемаго изданія удовлетворительной релак-

⁷⁸⁾ Душеполез. Чт., 1868; П, 57—58.

⁷⁹⁾ Душеполез. Чт., 1898, XI, 454—455.

⁸⁰⁾ Пис. м. Филар. къ Антоію, т. IV, стр. 450—451.

⁸¹⁾ Пис. къ Муравьеву, стр. 602.

ціей. «Отъ редакціи требуется много осмотрительности и предусмотрительности». Въ виду большихъ требованій отъ нея Филаретъ почиталъ имѣть одного редактора дѣломъ не достаточнымъ, потому что если «какія нибудь препятствія замедлятъ его дѣятельность», то затормозится и самый ходъ журнала», а это почти смертельная болѣзнь изданія». Указывая на существующій уже журналъ «Душеполезное Чтеніе» съ его религиозно-нравственными задачами, Филаретъ писалъ: «Надобно ли и удобно ли быть двумъ одного рода изданіямъ, такъ близко одно къ другому? По ихъ однородности, по всей вѣроятности, не многіе подпишутся на полученіе обоихъ, а большая часть раздѣлится между ними, и тѣмъ ослабятъ хозяйственныя средства того и другого. Не лучше ли поддерживать одно изданіе сочиненіями болѣе зрѣлыми и занимательными, болѣе обезпечивающими успѣхъ и пользу, и освобождающими издателей отъ необходимости тонкую книжку наполнять сказаніями о грубыхъ порокахъ и безобразныхъ поступкахъ людей необразованныхъ, излагаемыми столь же грубымъ и безобразнымъ языкомъ»⁸⁹⁾.

Въ дѣлѣ изданія этого журнала, должно сказать, никто ни изъ редакторовъ, ни изъ сотрудниковъ, какъ въ первые годы существованія журнала, такъ и въ послѣдующіе—не потрудился столько, сколько въ Бозѣ почившій преосвященный Виссаріонъ, епископъ Костромской, въ особенности въ бытность его священникомъ и протоіереемъ. «Уже за одинъ первый 1860 годъ существованія журнала статей В. П. Нечаева было вдвое больше, нежели статей В. І. Лебедева и втрое больше, нежели статей А. І. Ключарева. Статьи же послѣдующихъ годовъ, по различнымъ отдѣламъ содержанія журнала, мало по малу составили собой цѣлыя книги». «В. П. Нечаевъ неуспѣшно трудился для журнала: *Душеполезное Чтеніе* почти цѣлыхъ тридцать лѣтъ, доколѣ былъ настоятелемъ храма св. Николая, что въ Толмачахъ, сперва въ качествѣ соредактора съ протоіереемъ А. І. Ключаревымъ, а затѣмъ, въ продолженіи двадцати слишкомъ лѣтъ, въ качествѣ единственнаго редактора-издателя этого журнала... Мѣнялись у него сотрудники съ теченіемъ времени, убывали одни, прибывали другіе по разнымъ причинамъ;

⁸⁹⁾ Собр. мн. и отз. м. Филар., т. V, ч. II, стр. 898—901.

но онъ неизмѣнно оставался у кормила управленія дѣлами редакціи и изданія журнала, неустанно несть на своихъ однихъ плечахъ не легкое бремя этого управленія, зорко слѣдилъ за движеніемъ жизни и мысли современнаго общества и во всѣ 30 лѣтъ оставался вѣренъ разъ принятому направленію журнала, несмотря на всѣ измѣненія, которыя можно было наблюдать за это время въ общественномъ мнѣніи и повременной печати»⁶³). До самой смерти его, въ каждой изданной книжкѣ журнала, можно было видѣть его статьи и слова назидательнаго, духовно-нравственнаго содержанія.

Душеполезное Чтеніе и до настоящаго времени остается такимъ же, какимъ возникло при митрополитѣ Филаретѣ. И послѣ смерти м. Филарета на страницахъ этого журнала помѣщались разнаго рода распоряженія этого святителя, его письма къ разнымъ лицамъ, донесенія, инструкціи и т. под., такъ что и теперь, спустя 40 лѣтъ послѣ его смерти, его можно считать какъ бы сотрудникомъ журнала, каковымъ въ дѣйствительности онъ и былъ при жизни. Лишь въ текущемъ году журналъ пересталъ издавать «собраніе резолюцій митр. Филарета, а съ будущаго года—49-го года изданія намѣренъ «нѣсколько измѣнить прежнее направленіе журнала» и «ввести въ изданіе новыя и свѣжія струи».

Съ благословенія митрополита Филарета, подъ его мудрымъ руководствомъ возникъ и развивался и третій духовный журналъ «Православное Обзорѣніе». Мы уже говорили о сочувственномъ отношеніи Филарета къ его возникновенію и о заботахъ объ его распространеніи. «Православное Обзорѣніе» былъ журналъ, по преимуществу, публицистическій. Это былъ первый журналъ, выступившій со своею задачею отвѣчать на всѣ важнѣйшіе запросы духовной мысли и церковно-общественной жизни, обзорѣвать и производить оцѣнку текущихъ церковныхъ и общественныхъ дѣлъ. Серьезная, христіанская апологетика, критика произведеній духовной и свѣтской литературы, насколько послѣдняя касалась вопросовъ религіи, впервые помѣстились на страницахъ этого журнала. Кромѣ этого журналъ знакомилъ публику съ лучшими произведеніями иностранной богословской литературы и съ ходомъ церковной жизни на западѣ. Издавая первую книжку журнала, редакція, въ

⁶³) Душеполез. Чт., 1898, X, 235; *ibid.*, XI, 452; 457—458.

передовой своей статьёй, «къ читателямъ» такъ опредѣлила задачу этого изданія. «Православное Обзорѣніе», писала она, «предполагаетъ себѣ быть органомъ для распространенія въ обществѣ свѣдѣній религиозныхъ, въ обширномъ смыслѣ этого слова, касаются ли онѣ науки, или жизни—жизни цѣркви, или самаго общества.... мы все можемъ испытывать, все *обозрѣвать*, но удерживать только *правое: вся ищущающе добрая держите*. Эти слова могутъ служить надписаніемъ нашего журнала. Въ этомъ надписаніи его характеръ точно такъ же, какъ въ самомъ названіи «Православное Обзорѣніе» ⁸⁴⁾.

Изданіе предпринято священниками: Н. А. Сергіевскимъ, Г. П. Смирновымъ-Платоновымъ и П. А. Преображенскимъ, впослѣдствіи къ нимъ еще примкнулъ А. М. Иванцовъ-Платоновъ.

Въ 1885 году журналъ праздновалъ 25-лѣтній юбилей своего существованія. За эти 25 лѣтъ «онъ много выдвинулъ новыхъ вопросовъ, далъ множество цѣнныхъ опытовъ по всѣмъ отраслямъ богословскаго знанія, равно по всѣмъ сферамъ цѣрквно-общественной жизни: духовно-учебной и судебной, сословно и приходско-благотворительной и проч. ⁸⁵⁾. Выдвинувъ животрепещущіе вопросы въ области богословскаго знанія, журналъ тѣмъ самымъ пробудилъ интересъ къ строго-научнымъ изслѣдованіямъ въ этой сферѣ, вызвалъ къ жизни много новыхъ молодыхъ литературныхъ силъ и, что всего важнѣе, внесъ интересъ научнаго, духовнаго знанія въ среду свѣтскаго общества, изъ которой для него постоянно имѣлись соревнователи и сотрудики. Изъ послѣднихъ, какъ на весьма выдающихся, можно указать на А. С. Хомякова, Ф. И. Тютчева, Ю. Ф. Самарина, Я. Г. Тернера, И. С. Аксакова, В. С. Соловьева и др. Не такъ былъ счастливъ этотъ журналъ въ исторіи своего существованія, какъ прочіе. Не получая ни откуда и никакихъ побочных средствъ и субсидій, при возникновеніи по его примѣру другихъ, тождественныхъ съ нимъ изданій, при оставленіи его, въ силу обстоятельствъ, прежними, упомянутыми нами выше, редакторами, ему въ своей жизни пришлось много пе-

⁸⁴⁾ Православн. Обзорѣн., 1860; I, 10; 20.

⁸⁵⁾ См. «25-лѣтній юбилей редакціи Православнаго Обзорѣнія». 1885, II, 406.

режить критическихъ моментовъ. «Съ 1874 года единственнымъ редакторомъ журнала остался прот. П. А. Преображенскій, который принесъ въ жертву этому дѣлу всѣ свои жизненные и личные интересы, такъ что, не смотря на конкуренцію, органъ этотъ съ мужествомъ и честію держалъ свое знамя и являлся единственнымъ органомъ духовной науки для свѣтскаго общества и единственнымъ изъ духовныхъ журналовъ, имѣющимъ кругъ читателей за границей» ⁸⁶⁾. Отсюда видно, что, почти за все время изданія этого журнала, бремя этого изданія несъ на своихъ плечахъ П. А. Преображенскій — Онъ для него былъ тѣмъ же, чѣмъ былъ для «Твореній Святыхъ Отцевъ» прот. Н. С. Делицинъ и для «Душеполезнаго Чтенія» — В. П. Нечаевъ. Въ 1891 году, какъ извѣстно, журналъ прекратилъ свое существованіе. Такова краткая исторія этого журнала.

Митрополитъ Филаретъ выражалъ свое полное сочувствіе этому журналу, и, когда другіе, замѣчая его промахи или недосмотры, нападали на него, онъ всегда становился въ защиту журнала, при чемъ предостерегалъ его отъ всего того, что могло принести ему непріятность.

Идеи 40-хъ и 60-хъ годовъ поставили вопросы о вѣрѣ и церкви, а именно не есть ли вѣра только человѣческое мнѣніе, не отличающееся отъ всякаго другаго мнѣнія, а церковь не есть ли просто общественное учрежденіе. «Православное Обзорѣніе» поставило своею задачею по возможности изучать эти вопросы о сущности вѣры и церкви.

Въ 1861 году въ «Православномъ Обзорѣніи» была помѣщена статья о книгѣ архимандрита Феодора (Бухарева) «*О православіи въ отношеніи къ современности*». Статья эта принадлежала Н. А. Сергіевскому. Въ ней авторъ разсматривалъ вѣру, какъ психологическій факторъ въ дѣятельности человѣка вообще, что она есть главный дѣятель въ жизни каждаго человѣка. Чрезъ это давалось значеніе всякому религіозному убѣжденію. Въ Петербургскомъ духовномъ журналѣ «Домашняя Бесѣда» была напечатана съ рѣзкими и неприличными порицаніями критика на статью Сергіевскаго. Здѣсь находили, что Сергіевскій отрицаетъ не только православіе, но и христіанство, признаетъ за истину всякое джеученіе. На этотъ

⁸⁶⁾ Ibid., 401—402.

отзывъ о Сергіевскомъ было обращено вниманіе высшей Синодальной власти, которая тоже усмотрѣла въ Сергіевскомъ неправославіе. Филаретъ сталъ на сторону Сергіевскаго и имѣлъ большую переписку съ высшими Синодальными властями, въ которой, защищая Сергіевскаго, онъ тѣмъ самымъ защищалъ «Православное Обозрѣніе». При своемъ письмѣ къ Петербургскому митрополиту Исидору, а не прямо Св. Синоду, такъ какъ, объясняетъ Филаретъ, онъ избралъ путь болѣе скромный, онъ приложилъ подробный разборъ статьи «Домашней Бесѣды», въ которомъ доказалъ всю ея несправедливость, все ея неприличіе. Мы приводимъ одно интересное мѣсто этого разбора.

«Критика, задавшись вопросомъ о вѣрѣ «проповѣдуемой» Сергіевскимъ, рѣшаетъ его въ томъ смыслѣ, что онъ говоритъ о вѣрѣ «не русской», «а вообще христіанской»: «но вѣдь, говорить критикъ, и лютеране, и шведенборгисты, и мормоны и даже гегелисты всѣхъ цвѣтовъ, и красные, и голубые не почитаютъ себя жидами и мусульманами. Самые бѣсы наконецъ имѣютъ вѣру и трепещутъ; и они исповѣдывали Христа Сыномъ Бога живаго: такъ неужели это и есть та вѣра, цѣлѣдившая міръ, о которой проповѣдуетъ профессоръ? Быть не можетъ!» Такимъ порицаніямъ, вышедшимъ изъ предѣловъ приличія, Филаретъ противопоставилъ ученіе Св. Кирилла Іерусалимскаго, который, «дабы вразумить оглашенныхъ о необходимости и дѣйстви вѣры въ области благодати, показываетъ необходимость и дѣйствіе вѣры въ области природы и дѣлъ человѣческихъ». Находя ученіе св. Кирилла и Сергіевскаго тождественными между собою, съ тѣмъ лишь различіемъ, что у послѣдняго оно предложено «въ инаковомъ изложеніи», Филаретъ заключалъ: «и такъ, если за сіе ученіе священникъ Сергіевскій подлежитъ обвиненію въ благопріятствованіи лютеранамъ, шведенборгистамъ, и пр.; то за то же, тому же обвиненію подлежитъ и св. Кирилль. А если ученіе святаго Кирилла не должно быть осуждено, то несправедливо то же ученіе осуждается въ священникѣ Сергіевскомъ. Если найдутъ сравненіе неудовлетворительнымъ въ томъ, что святой Кирилль говорилъ къ оглашеннымъ, а священникъ Сергіевскій къ вѣрнымъ; на сіе надлежитъ сказать, что въ наше время, между тѣми, которые называются вѣрными, не мало такихъ, которые нуждаются въ ученіи оглашенныхъ, и, къ большому прискор-

бію, это встрѣчается между людьми, которые болѣе другихъ имѣютъ притязаніе на просвѣщеніе»⁸⁷⁾..... Впослѣдствіи, представляя Сергіевскаго къ производству въ санъ протоіерея, Филаретъ не забылъ объ указанной полемикѣ и въ своемъ представленіи о награжденіи духовенства писалъ оберъ-прокурору Св. Синода А. Ц. Ахматову: «Сергіевскаго издатель Домашней Бесѣды огласилъ неправославнымъ; но это неправда. Священникъ Сергіевскій уместенно и сердечно православенъ. Его лекціи, между прочимъ, противъ новыхъ лжеучителей привлекаютъ большое число слушателей и почтительное вниманіе. Церковныя поученія его такъ же привлекаютъ слушателей и приводятъ въ удивленіе»⁸⁸⁾.

Видя, что широкая и глубокая постановка вопросовъ вѣры для людей не глубоко просвѣщенныхъ можетъ служить соблазномъ и вызвать бесполезное и вредное для науки и людей пререканіе, Филаретъ, въ слѣдствіи того же дѣла, предписалъ московскому отдѣленію духовной цензуры съ заботливостію наблюдать мѣры предосторожности, «чтобы не было попущено и частныхъ мыслей или выраженій, подверженныхъ неблагопріятному истолкованію», чтобы при встрѣчающихся сомнѣніяхъ «употребляли совѣщаніе», въ особенности при статьяхъ переводныхъ»⁸⁹⁾.

Чего собственно требовалъ Филаретъ отъ статей, помѣщаемыхъ на страницахъ журнала, можно видѣть изъ его отзыва о статьѣ Годе, которая произвела благопріятное впечатлѣніе на митрополита и заслужила его одобреніе.—«Прочитай-те, писалъ онъ А. В. Горскому, въ іюльской книжкѣ Православнаго Обозрѣнія о четырехъ евангеліяхъ»⁹⁰⁾. Вотъ нѣчто въ родѣ того, что я предлагалъ инспектору Академіи⁹¹⁾. Показаны древнѣйшія историческія свидѣтельства и сличены съ Евангеліями. Нѣтъ груды нѣмецкихъ именъ писателей и названій сочиненій. Не оскорбляется чувство приведеніемъ анти-

⁸⁷⁾ Собр. мн. и отв. м. Филар., т. V, ч. I, стр. 34—41; 43—50.

⁸⁸⁾ Алфавитный указатель къ собр. мн. и отв. м. Филар. См. приложение, 67 стр.

⁸⁹⁾ Собр. мн. и отв. м. Филар., т. V, ч. I, стр. 41.

⁹⁰⁾ Разумѣется статья: «древнѣйшія преданія о четырехъ Евангеліяхъ», Годе.

⁹¹⁾ Архимандритъ Михаилъ.

христіанскихъ рѣчей перетолковителей христіанства. Не говорено языкомъ новой схоластики. Всякій можетъ понять сказанное и получить удостовѣреніе въ достоинствѣ Евангелій и предохраненіе отъ хулителей! Впрочемъ, говорю не въ похвалу всего, что сказано о Евангеліяхъ. Есть воззрѣнія одностороннія»⁹²⁾.

Въ 1862 году, въ 6 № «Православнаго Обозрѣнія», была помѣщена статья подъ заглавіемъ: «Судьба русскаго народнаго образованія», принадлежащая перу Н. П. Гилярева-Платонова. Сущность статьи состоитъ въ мысли, что народное образованіе должно быть церковнымъ, но что этого не только не было и нѣтъ, но даже и само духовенство «есть сословіе намѣренно униженное, на которое сама государственная власть смотритъ съ презрѣніемъ»⁹³⁾. Статья это обратила на себя Высочайшее вниманіе. Государь повелѣлъ министру народнаго просвѣщенія обратить вниманіе на только что приведенное нами мѣсто означенной статьи оберъ-прокурора Св. Синода. Отъ Филарета по поводу этого было требовано разъясненіе. Филаретъ, ставъ въ защиту журнала, доказывалъ, что статья «не подлежитъ обвиненію въ несправедливости или въ неблагонамѣренности, а только въ неосторожности и неблаговидности выраженій». Эту неосторожность и неблаговидность Филаретъ видѣлъ именно въ мнѣніи, что духовенство «есть сословіе намѣренно униженное, на которое сама государственная власть смотритъ съ презрѣніемъ». «Будь эта мысль, поясняетъ Филаретъ, выражена болѣе осторожно, напримѣръ, что матеріальное вознагражденіе за службу духовныхъ лицъ меньшее, нежели свѣтскихъ, и православныхъ служителей религіи—меньшее, нежели неправославныхъ, она не подверглась бы неблагопріятному сужденію, при безпристрастномъ воззрѣніи на дѣло». Чтобы не быть голословнымъ, онъ приводитъ различіе положенныхъ штатовъ жалованья въ духовныхъ и свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, православныхъ должностныхъ лицъ и неправославныхъ, приводитъ въ примѣръ членовъ православныхъ консисторій, духовныхъ правленій, благотворительныхъ, проходящихъ свои

⁹²⁾ Пис. м. Филар. къ А. В. Горскому. См. Приб. Тв. Св. Отц., 1882, III, 60 и др.

⁹³⁾ Собр. мн. и отв. м. Филар., т. V, ч. I, стр. 315.

должности безъ вознагражденія: «Приведенныя сличенія, пишетъ Филаретъ оберъ-прокурору А. П. Ахматову, способны подать поводъ, конечно, не къ тому, чтобы служащіе въ духовномъ вѣдомствѣ воскрилялись и поощрялись, а развѣ къ тому, чтобы они чувствовали себя сравнительно униженными и менѣе пользующимися вниманіемъ власти». Кромѣ того Филаретъ оправдываетъ напечатаніе этой статьи въ «Православномъ Обзорѣніи» тѣмъ, что она съ дозволенія цензуры была напечатана прежде въ другихъ журналахъ. Въ заключеніе, чтобы совсѣмъ защитить журналъ, Филаретъ все дѣло беретъ на себя и говорить, что онъ самъ «не строгимъ критическимъ взоромъ» посмотрѣлъ на статью, такъ какъ ему прочли безъ объявленія намѣренія напечатать ее, а видя пользу въ порученіи духовенству обучать народъ, онъ отозвался о ней даже одобрительно»⁹⁴). Какъ въ предшествующемъ, описанномъ нами случаѣ, такъ и здѣсь, Филаретъ поставилъ на видъ цензурному комитету и редакціи допущенный недосмотръ и предложилъ «усилить бдительность не только противъ всего прямо незаконнаго, но и противъ неточныхъ и неосторожныхъ выраженій, которыя могутъ получить неблагопріятное истолкованіе»⁹⁵).

Въ апрѣльской книжкѣ этого же жунала, за 1865 годъ, цензурованного въ то время протопресвитеромъ Успенскаго собора Д. П. Новскимъ, была напечатана статья подъ заглавіемъ: «О настоящемъ положеніи православія въ Лифляндіи» прот. І. Поспѣлова. Статья содержала въ себѣ описаніе тяжелаго положенія православныхъ въ Лифляндіи, ихъ притѣсненія отъ тамошнихъ лютеранъ; говоря о безпрепятственности перехода православныхъ въ лютеранство, статья гласила, что этотъ переходъ будто бы дозволилъ самъ Государь и ему же покровительствуетъ Государыня. Такая статья обратила на себя вниманіе Высочайшихъ Особъ, произведя неблагопріятное впечатлѣніе. Своимъ содержаніемъ она крайне раздражила нѣмцевъ. Послѣдніе забили тревогу и въ іюньской книжкѣ «*Baltische Monatsschrift*» появился переводъ статьи. Нѣмецкій журналъ указывалъ на некомпетентность источниковъ, изъ которыхъ православный авторъ заимствовалъ свои обвиненія, и на по-

⁹⁴) Собр. мн. и отв. м. Филар., т. V, ч. I, стр. 314—318.

⁹⁵) *Ibid.*, стр. 319—321.

лучившуюся отсюда ложность фактических данныхъ, на шаткость иллюстрацій къ нимъ, хотя совершенно не опровергалъ ихъ возможной дѣйствительности. Отъ 31 августа Филаретъ получилъ отъ оберъ-прокурора Св. Синода отношеніе, коимъ Высочайше повелѣвалось подвергнуть цензуру взысканію за «совершенно неумѣстные неблагопріятные слухи» о положеніи православія въ Лифляндіи. Филаретъ, въ своемъ предписаніи цензору протопрѣсвитеру Новскому, требовалъ отъ него объясненія: кто написалъ статью и почему рѣшились допустить до напечатанія выраженія, касающіяся Высочайшихъ Особъ. Новскій, въ своемъ отвѣтѣ, называя автора статьи, объяснялъ, что она имъ допущена «потому что обличаетъ въ авторѣ не только благонамѣренность, но и искреннюю ревность къ защитѣ православія», что допущеніемъ выраженій, касающихся Высочайшихъ Особъ, онъ не зналъ, что нарушается законъ, предписывающій, «чтобы въ печатаемыхъ сочиненіяхъ не содержалось ничего оскорбительнаго для Верховной власти», испрашивалъ ходатайства Филарета предъ престоломъ Государя о дарованіи себѣ прощенія». Что же Филаретъ? Онъ еще раньше писалъ викарію.—«Будетъ приложено стараніе, чтобы пришедшая случайность и прошла, какъ случайность ⁹⁶⁾». Филаретъ согласился съ прозкомъ академической конференціи, разсматривавшей по его требованію это дѣло и признавшей «недостатокъ только осмотрительности, но благонамѣренности» Филаретъ, понимая, что нельзя не признать цензора совершенно невиннымъ, такъ какъ это значило бы обвинить того, «кто рѣшилъ подвергнуть его взысканію», искалъ однако средствъ оставить это дѣло безъ послѣдствій. Посылая свое отношеніе къ оберъ прокурору, Филаретъ просилъ довести до свѣденія Государя о несмотрительности Новскаго, указывалъ на его заслуженность и преданность Церкви и престолу, выставялъ на видъ, что протопрѣсвитеръ принялъ должность цензора единственно по его убѣжденію и что въ такую же ошибку впала и Петербургская цензура, напечатавъ въ журналѣ «Странникъ» ту же статью прот. Поспѣлова, что можетъ послужить облегченіемъ для московской. Оберъ-прокуроръ Св. Синода отъ 6 де-

⁹⁶⁾ Пис. м. Филар. въ епископу Леониду, стр. 82.

кабря увѣдомилъ Филарета, что Государь соизволилъ оставить это дѣло безъ послѣдствій ⁹⁷⁾.

Когда А. Н. Муравьевъ написалъ Филарету о непріятномъ впечатлѣніи какое произвелъ на него и на многихъ напечатанный въ «Православномъ Обзорѣніи» переводъ апокрифическаго Евангелія о дѣтствѣ Христовомъ, то Филаретъ, признавая неосторожность въ напечатаніи апокрифа, писалъ, что «къ снисхожденію» напечатать апокрифъ побудилъ его «этотъ свободолубивый роль, который жалуется, что я стѣсняю свободу мысли въ подвѣдомыхъ», что, напротивъ, онъ узналъ, что «многіе прочитали съ занимательностію и спокойно, и только двоимъ показалось сомнительнымъ, надлежало ли сіе печатать. Пусть будетъ судъ, заключаетъ онъ, но не безъ милости ⁹⁸⁾».

Лишь только появлялось въ журналѣ что либо ложное, неправильное, Филаретъ спѣшилъ поставать журналу это на видъ. Такъ, онъ замѣчаетъ «Православному Обзорѣнію» неправильность его взгляда на отношеніе монашества къ епископу, дѣлаетъ замѣчаніе за статью бакалавра Н. К. Соколова «объ Англійскихъ раціоналистахъ», въ которой говорится, что будто бы можно «православіе съ раціонализмомъ мирить взаимными уступками» ⁹⁹⁾.

Указанное отношеніе митрополита Филарета къ духовной журналистикѣ выясняетъ его истинно-святительскую дѣятельность, направленную къ насажденію въ умахъ разнороднаго общества единаго духовнаго просвѣщенія. Святитель Филаретъ является здѣсь нравственною-общественною силою.

Михаилъ Заѣдинскій.

⁹⁷⁾ Пис. к. Филар. къ А. В. Горскому. Пр. Твор. Св. Отц., 1882, IV, стр. 397—411.

⁹⁸⁾ Пис. къ Мурав., стр. 568—570.

⁹⁹⁾ Пр. Тв. Св. Отц. 1882; II, стр. 560.

ВЪ СТРАНѢ ТРУДА И МОЛИТВѢ.

(Св. Аѳонъ).

Врядъ ли найдется такой русскій человѣкъ, который не слыхалъ бы о св. Аѳонской горѣ. Если ему самому не пришлось побывать тамъ, то непременно его знакомый, родственникъ ѣздилъ къ знаменитымъ аѳонскимъ монахамъ.

Въ мусульманской странѣ, испытывая всевозможныя гоненія, русскіе монахи, однако, твердо шли впередъ, неся на знаменахъ своихъ русское имя и далеко распространяя его по Востоку.

Покорно снося клевету русскихъ же людей, за которыхъ всегда молились и молятся теперь, аѳонскіе монахи не отступали отъ своей мисси и тяжелый крестъ, принятый во имя Христа,—не бросали.

Все, что только можетъ обилить человѣческой главѣ, все рѣшительно на Аѳонѣ сдѣлано руками монаховъ. Камень за камнемъ, кирпичъ за кирпичемъ, обжигая и приготовляя ихъ, кладутъ они, какъ пчелы, и воздвигаютъ зданія, не уступающія по архитектурѣ городскимъ, но даже превосходящія ихъ прочностью.

Въ службу и жару, день за днемъ, работаютъ они, не покладая рукъ и проводя жизнь свою въ суровомъ постѣ и въ молитвахъ.

Стоитъ только побывать на Аѳонѣ и пожить тамъ среди монаховъ, хотя бы нѣсколько дней, чтобы предвзятое, почему то распространенное, мнѣніе о бездѣятельности аѳонскихъ монаховъ немедленно уступило мѣсто чувству удивленія и уваженія къ непрерывному и, не рѣдко, тяжкому труду этихъ иноковъ.

Исторія русско-турецкой войны служить яснымъ и неопровержимымъ доказательствомъ того, какую существенную пользу приносили эти неизвѣстные никому люди русско-поданнымъ и тѣмъ немногимъ плѣннымъ, которыхъ привозили въ Константинополь съ поля битвы. Они уживали за ними, помогали имъ деньгами и совѣтами, писали на родину и вообще исполняли долгъ истинно братской любви безъ различія національности. Оставшіеся еще въ живыхъ бывшіе турецко-плѣнные должны помнить тѣхъ аеонскихъ монаховъ, которые сглаживали имъ горечь плѣна. Они не могли забыть отца Михаила или Θεодосіа, которые съ утра до утра находились около больныхъ, утѣшая и ухаживая за ними. Такихъ людей не забываютъ.

Быть можетъ, не всѣмъ извѣстно, что аеонскіе монахи—отличнѣйшіе мореходы. Ихъ чистенькія парусныя судна подъ турецкимъ флагомъ (свой они не имѣютъ права вывѣсить) то и дѣло можно встрѣтить въ Черномъ и Средиземномъ моряхъ, гдѣ они смѣло борются съ могучими волнами и страшными бурями. Они везутъ матеріалы для постройки церквей и страннопріимныхъ домовъ, доставляютъ пищу, главнымъ образомъ, мукъ, овощи и другіе необходимые припасы. Жизнь на этихъ монашескихъ судахъ поражаетъ зрителей своей суровой и такой же непрерывной работой, какъ и на Аеонѣ. Капитанъ, онъ же и отецъ настоятель, молчаливъ и угрюмъ. Судно блеститъ, какъ полированное стеклышко. Дисциплина царитъ на суднѣ образцовая, чисто военная. Братьямъ-матросамъ нѣтъ ни минуты отдыха. Если они не чинятъ парусовъ, не моютъ безъ конца палубу, то молятся внизу въ маленькой каюткѣ-церкви, гдѣ неуклонно идетъ та же, какъ и на Аеонѣ, служба. Уставъ суровый, монастырскій, не смотря на исключительное положеніе. На суднѣ не слышно ни пѣсенъ, ни даже громкаго разговора. Плаванье на суднѣ—это своего рода послушаніе, а какъ таковое, оно требуетъ безусловнаго молчанія и непрерывныхъ молитвъ. Послушаніе накладывается не за какой-нибудь проступокъ, а просто какъ обязанность, исполняемая всѣми. Лица братьевъ-матросовъ величаво суровы и кажутся черными отъ вѣтра и солнца. Лишь блѣдныя губы нашептываютъ привычную молитву, или чуть слышный однообразный напѣвъ: «Преподобне Отче Θεодосіе, моли Бога о насъ!»—повторяемый тысячи разъ на день. Проникнутые страстною вѣрою, что суровою

жизнью въ постѣ и молитвахъ они сократятъ число грѣшниковъ на землѣ, монахи отдають и тѣло и душу Единому Бо-жеству, Которое особенно кажется имъ близкимъ здѣсь, на морѣ, среди безконечнаго и непредѣльнаго простора — неба и воды. Ихъ не устрашаютъ ни бури, ни самая смерть, такъ какъ они глубоко увѣрены, что безъ ведѣнія Всевышняго «ни единый волосъ не упадетъ съ головы твоей».

Угрюмая, суровая и полная всевозможныхъ лишеній жизнь аеонскихъ монаховъ, особенно на морѣ вырабатываетъ изъ нихъ удивительныхъ философовъ, ставящихъ не разъ въ тупикъ своей логикой ученыхъ путешественниковъ. Оставаясь постоянно наединѣ съ природой и, такъ сказать, соприкасаясь съ нею, они выработали себѣ особенное міровоззрѣніе, основанное на личныхъ наблюденіяхъ. Порою они очень наивны, порою глубоко интересны.

Въ одномъ изъ мелкихъ портовъ греческаго архипелага, какъ-то застрялъ итальянскій ученый въ ожиданіи парохода, который долженъ былъ доставить его на Аеонъ. Сопровождавшій его грекъ сообщилъ, что въ порту стоитъ монашеское судно и что, можетъ быть, оно согласится принять пассажира. Ученый поспѣшилъ воспользоваться удобнымъ случаемъ и, послѣ долгихъ переговоровъ, аеонскіе моряки согласились довести его до Святой горы. Пораженный суровой дисциплиной и молчаніемъ, царившимъ на суднѣ, итальянецъ обратился къ отцу-капитану съ нѣкоторыми вопросами. Въ то время судномъ командовалъ іерехимонахъ отецъ Илья—человѣкъ съ хорошими познаніями и извѣстный среди иноковъ своей суровой жизнью. Заинтересованный ученый заговорилъ съ нимъ по-гречески и, конечно, услышалъ отвѣтъ на томъ же языкѣ. Разговаривая о разныхъ разностяхъ, они, естественно, коснулись вопроса о религіи. О. Илья, оказывается, зналъ и философію и социальныя науки. Рѣчь зашла о жизни человѣческой вообще и въ частности монашеской.

— Такъ вы, отецъ, нашли смыслъ жизни,—спросилъ итальянецъ.

— Да его и находить нечего, потому что смыслъ жизни въ самой жизни, и тѣ, кто воображаетъ насильственнымъ путемъ измѣнить ее, ломятся въ открытую дверь. Все идетъ своимъ нормальнымъ путемъ. Никакія революціи (это было въ 1903 году) не помогутъ человѣчеству сдѣлаться счастливымъ, — да и стоитъ ли оно того?

— Но мы видимъ изъ исторiи, какъ въ нѣкихъ странахъ происходили перемѣны, да и вообще жизнь требуетъ постоянныхъ обновленiй.

— Развѣ въ Италiи или во Францiи? Знаю я, что нигдѣ нѣтъ такой ужасающей бѣдности, какъ въ этихъ благодатныхъ странахъ. Во Францiи развѣ не умирають на улицѣ рабочiе? Или въ Америкѣ? Не душить ли капиталъ въ этомъ демократическомъ государствѣ того же бѣдняка. Нѣтъ, господинъ мой, счастье возможно только тогда, когда событiя будутъ идти своимъ естественнымъ, такъ сказать, историческимъ путемъ. Покажите, или дайте средство остановить смерть. Да, я вѣрю въ возрожденiе человѣчества, но не путемъ крови и оружiя. Нѣтъ и нѣтъ...

— Позвольте, отецъ, возразилъ ученый, вы полагаете, что только ходомъ чисто историческимъ человѣчество придетъ къ счастью. Но, вѣдь, безъ борьбы то оно невозможно.

— Почему? Развѣ тѣ, кто создавалъ общество и вводилъ въ него законы, не могутъ такимъ же путемъ измѣнить ихъ согласно духу времени? Вы скажете, что, вотъ, вотъ изъ-за этого и происходитъ борьба. Нѣтъ. Человѣчество въ его огромномъ цѣломъ—ничтожно. Здѣсь играютъ роль только отдѣльныя личности, ведущия толпу за собою. Сегодня эта толпа разоряетъ дворцы и палаты, завтра убиваетъ тѣхъ, кто ихъ водилъ вчера. Нѣтъ, я не вѣрю въ право крови. Здѣсь, среди безконечной водяной пустыни, и много думалъ о человѣчествѣ и пришелъ къ такому печальному заключенiю, что оно не стоитъ жертвъ. Великiй Творецъ мiра надѣлилъ не всѣхъ одинаковыми способностями и не всѣ, слѣдовательно, имѣють право на одно и то же. Я, напримѣръ, командую этимъ судномъ и очень хорошо знаю, что ни одинъ изъ братьевъ не способенъ на это. Здѣсь у меня десять человѣкъ, сегодня я уйду—завтра они всѣ погибнутъ. Отсюда понятно, что не всякiй можетъ быть командиромъ.

— Согласенъ съ вами, отецъ, улыбнулся италiянецъ, но на свѣтѣ много зла, и нужно сдѣлать какъ нибудь такъ, чтобы его совсѣмъ не было.

— Не дѣлайте сами зла. Если вы, какъ слѣдуетъ, посмотрите на себя, то окажется, что и вы живете неправильно; такъ что же вы требуете отъ человѣчества? Раньше чѣмъ учить, надо самому быть чистымъ. Вы скажете, что если истина при-

знана, то неважно, какъ живетъ высказавшій эту истину. Въ томъ то и дѣло, что человѣчество еще настолько невѣжественно, что ему необходимы образцы; безъ нихъ оно никуда не двинется. Я думаю такъ, что то счастье, о которомъ мечтаетъ меньшинство, возможно только тогда, когда человѣкъ пойметъ, что жизнь ему дана для безконечнаго усовершенствованія и что самая жизнь драгоцѣнна.

— Но вѣдь для этого, отецъ, нужны какія-нибудь средства.

— Однажды я напутствовалъ въ далекій путь приговореннаго къ смертной казни,—началь отецъ Илья, вмѣсто отвѣта. Онъ загубилъ шесть душъ, свирѣпо уничтоживъ ихъ. Это былъ дождій мужчина, очень сильный и смѣлый. Вы знаете, что онъ мнѣ сказалъ спустя нѣсколько дней?

— Интересно.

— Смерти я, батюшка, не боюсь. Все равно на то шель. Жаль мнѣ, говорить, что я только теперь понялъ смыслъ жизни. Жизнь прекрасна, а я отнял ее у шестерыхъ. Моя смерть вовсе не искупитъ это преступленіе. Мнѣ хотѣлось бы сказать другимъ, что жизнь драгоцѣнна. Моя же собственная потеряла цѣнность, такъ какъ ее слишкомъ мадо для искупленія».

— Что же вы этимъ хотите сказать?

— Я хочу сказать, что пока человѣчество не дойдетъ до такого пониманія, оно никогда не будетъ счастливо. Я вѣрю лишь въ мирную борьбу, въ естественный ходъ событій. Я вѣрю, что человѣчество до всего дойдетъ самостоятельно, а пока это случится, не нужно крови,—она бесполезна...

Такъ говорилъ афонскій инокъ. Итальянецъ пробьдѣ на суднѣ три сутокъ, которыя потомъ описалъ въ своихъ путевыхъ замѣткахъ. Онъ наблюдалъ за жизнью афонскихъ монаховъ, поражаясь ихъ суровымъ режимомъ. Въ своихъ запискахъ ученый рассказываетъ объ одномъ князѣ, который просилъ похоронить себя на порогѣ, чтобы всѣ ходили и топтали его трупъ. Смирненіе его было незаконно. Этотъ князь прожилъ на Святой горѣ нѣсколько лѣтъ и умеръ уже давно, но до сихъ поръ все еще о немъ не забыли.

Въ суровой борьбѣ съ природой и другими препятствіями, русскіе монахи на Афонѣ создавали ния своему народу, и разнесли славу о его величій по всему славянскому міру. О Россіи знаютъ въ самыхъ глухихъ греческихъ, болгарскихъ, албанскихъ и другихъ деревушкахъ. Монашескія суда плаваютъ по

морямъ и океанамъ, разнося слово русское далеко за предѣлы славянскихъ земель.

Какія только притѣсненія не испытываютъ они на своемъ многострадальномъ пути! Какіе только эпитеты не даетъ имъ праздная фантазія досужихъ клеветниковъ! Но они твердо и неуклонно идутъ впередъ, все твердя: «Спаси, Господи». Можно было бы написать цѣлыя книги о тѣхъ мытарствахъ, какія переносили, переносятъ и сейчасъ монахи святого Аѳона. Только горячая вѣра въ святость своего дѣла поддерживаетъ ихъ стремленія

Еще нѣсколько словъ о дѣятельности аѳонскихъ монаховъ на берегу Галаты. Если бы не русскіе монахи, всѣ бѣдняки, ѣдущіе по дѣламъ, или на паломничество, немедленно попадали бы въ руки мошенниковъ разныхъ національностей, которыхъ на берегу Галаты безчисленное множество. Едва только подходитъ пароходъ къ Константинополю и спускаетъ якорь у плавучей бочки, какъ на пароходъ, точно штурмуя, бросаются лодчички, а вмѣстѣ съ ними проходимцы, жаждущіе найти прощачка, котораго можно было бы обобрать. Вотъ тутъ-то аѳонскіе монахи приходятъ на помощь и являются истинными спасителями. Они немедленно берутъ пріѣхавшихъ подъ свое покровительство, и дѣло кончено. Никто не рѣшается спорить съ ними. Русскіе монахи умѣютъ защищаться. Не только одни паломники пользуются гостепріимствомъ аѳонскихъ монаховъ, но всякій даже и не русскій, лишь бы онъ изъявилъ свое желаніе остановиться у нихъ.

Нечего и говорить о томъ, какая масса людей пользовалась ихъ гостепріимствомъ совершенно безвозмездно, просто—«Христа ради». Въ подворьяхъ у нихъ все русское, рѣшительно все. Нѣтъ ни одной вещи иного происхожденія. Путешественникъ, попадая къ нимъ, чувствуетъ себя, какъ дома, въ буквальномъ смыслѣ этого слова. Никто у васъ ничего не проситъ. Вы совершенно свободны въ своихъ дѣйствіяхъ. Требуется только не приходить поздно, то-есть являться въ монастырь къ восьми часамъ вечера. Въ это время подворье замираетъ окончательно, такъ какъ по аѳонскому уставу необходимо вставать въ два, три часа ночи на службу. Такое скромное требованіе, конечно, исполняется всѣми и уже опоздавъ къ назначенному сроку не каждый рѣшается потревожить монастырь. Его суровые уставы невольнo внушаютъ уваженіе и какъ бы ни былъ

поклонникъ легкомысленъ, онъ никогда не рѣшится протестовать противъ установленныхъ правилъ.

Не лицемѣрными судьями афонскихъ монаховъ могутъ быть тѣ крестьяне, которые во множествѣ ежегодно посѣщаютъ святой Афонъ. Истину нашихъ словъ могутъ подтвердить именно они, разсѣянные по лицу русской земли.

Максимъ Гунохларовъ.

ПО ПОВОДУ ДВАДЦАТИПЯТИЛѢТІЯ ИМПЕРАТОРСНАГО ПРАВОСЛАВНАГО ПАЛЕСТИНСНАГО ОБЩЕСТВА.

(21 мая 1907 г.)

Восемь вѣковъ тому назадъ русскій игумень Данииль, поклоняясь св. Гробу Господню, поставилъ среди кандиль, возженныхъ передъ живоноснымъ Гробомъ вѣрою и любовію поклонниковъ разныхъ странъ и кандило, «отъ всея русской земли»).

Непрестанною волною съ начала христіанства на Руси течетъ русское паломничество въ Іерусалимъ. Лѣтописи и житія, былины и духовные стихи, хранящіе въ себѣ отблески самой ранней зари русской исторической жизни, донесли до нашихъ дней и память о начальномъ нашемъ паломничествѣ въ Св. Землю. Эти древнѣйшіе наши «странники», «калики переходящіе», будучи чаще всего хранителями и исполнителями этихъ былинь и стиховъ, укоренили въ сознаніи многихъ поколѣній, въ широкихъ кругахъ русскаго общества, если не свѣдѣнія о «святыхъ богопроходныхъ мѣстахъ», то, по крайней мѣрѣ, ихъ освященныя имена и общее настроеніе благочестиваго стремленія къ этимъ вѣковѣчнымъ святынямъ. Люди же, владѣвшіе перомъ, во всѣ времена русской исторіи, считали своимъ религіознымъ долгомъ дѣлиться съ соотечественниками и личными наблюденіями, и сообщеніями другихъ, и пережитыми богоговѣйными настроеніями, и практическими указаніями и предостереженіями. На отношеніи къ освященнымъ величайшими воспоминаніями памятникамъ древности въ Св. Землѣ впервые воспиталась въ русскомъ человѣкѣ любовь къ старинѣ и стремленіе къ ея охраненію.

подавившая весь православный Востокъ, но все болѣе отступавшая передъ объединявшеюся Русью могучая волна Исла-

ма и упорные натиски иновѣрія съ Запада вынуждали всѣ единовѣрные страны искать возможно болѣе тѣсныхъ связей съ могущественнымъ православнымъ царствомъ, «третьимъ и послѣднимъ Римомъ», по религиозно-политической православной теоріи XVI в. Главнымъ узломъ этихъ связей оставался и останется Св. Градъ. Рядомъ съ новымъ Римомъ возникъ и Новый Іерусалимъ, результатъ пламеннаго желанія русскихъ людей имѣть всегда передъ духовными очами посредствомъ точнаго подобія вещественный памятникъ величайшаго мірового событія, залогъ и источникъ спасенія человѣчества.

Страстно пріобщаясь къ общему стремленію христіанскихъ народовъ вырвать изъ рукъ невѣрныхъ главнѣйшую святыню христіанства, русскіе люди прощали временами иновѣрцамъ ихъ религиозныя заблужденія ради высокой общехристіанской идеи. Русскіе современники крестовыхъ походовъ не задумывались признавать ихъ за богоугодное дѣло; на идеѣ совместнаго крестоваго похода противъ турокъ не разъ строилъ Римъ свои затаенные умыслы подчиненія Россіи.

Но для послѣдней весь смыслъ ея исторической миссіи на Востокъ, въ преемство павшей Византійской имперіи, заключался въ поддержаніи и укрѣпленіи православія. Въ томъ же все значеніе той горячей надежды, съ которой на нее всегда смотрѣлъ и смотритъ единовѣрный Востокъ. Помощь и покровительство православнымъ съ момента паденія Византіи была всегда и доселѣ осталась однимъ изъ важнѣйшихъ проявленій ея нравственной жизни. *Освобожденіе православія* отъ всѣхъ угнетающихъ его враждебныхъ силъ — вотъ истинна «освободительная» задача, которой Россія всегда оставалась вѣрной.

Ради этой задачи нужды восточныхъ церквей всегда были особенно близки русскому народу: щедрыя милостыни непрестанно лились съ царскаго престола и отъ частныхъ лицъ, и обильныя средства оставались русскими паломниками, большею частью изъ простаго народа, въ мѣстахъ ихъ поклонничества. Слишкомъ часто жертвователи съ грустью и негодованіемъ убѣждались, что значительная часть ихъ жертвъ находила недостойное примѣненіе, слишкомъ часто имъ приходилось горько разочаровываться во многихъ изъ своихъ единовѣрцевъ и повторять печальное замѣчаніе древняго лѣтописца: «суть бо греци льстивы и до сего дне»; но эти разочарованія не охлаждали въ русскомъ народѣ усердія къ его завѣт-

ной задачѣ, заставляли только выбирать болѣе надежныя способности для цѣлесообразнаго ея осуществленія. Эта исконная задача не осталась чужда Россіи и въ настоящее тяжелое время.

Не смотря на переживаемую ею великую смуту, на то, что господствующее общественное настроеніе далеко отошло и отъ національных заповѣтовъ и отъ православнаго сознанія, царская власть, озабоченная кореннымъ переустройствомъ государства, дерзко угрожаемая внутренними врагами, находитъ время удостоить своимъ вниманіемъ и двадцатипятилѣтіе того Общества, которое взяло на себя попеченіе о православіи въ Св. Землѣ и на всемъ ближнемъ Востокѣ, а русскій народъ не оставляетъ своего обычая идти на поклоненіе библейскимъ святынямъ и у Животворящаго Гроба ищетъ утѣшенія и Божіей помощи смятенной душѣ. Не говоря объ отдѣльныхъ караванахъ богомольцевъ, какъ всегда стремящихся въ Палестину, хотя, конечно, далеко не въ прежнемъ количествѣ, нельзя не упоминуть о цѣломъ благочестивомъ посольствѣ, снаряженномъ туда тѣмъ религіозно-политическимъ союзомъ, который сталъ въ наши дни на защиту родныхъ идеаловъ противъ всеобщаго увлеченія модными началами безнародной и безвѣрной политической доктрины. Въ испытанномъ вѣками средствѣ духовнаго очищенія и обновленія ищутъ эти русскіе люди благословенія Божія своему дѣлу и вновь на мѣстѣ страданій Христовыхъ возжигаютъ свое кандило «отъ всея русской земли» во дни ея страданій».

22 мая Императорское Православное Палестинское Общества въ Высочайшемъ присутствіи Государя Императора и членовъ Царствующаго Дома торжественно отпраздновало свою 25 лѣтнюю годовщину. О заслугахъ Общества дѣлу православія и русскому имени уже говорилось подробно на страницахъ «Вѣры и Церкви» ¹⁾. Напомнимъ читателямъ вкратцѣ еще разъ о томъ, въ какомъ положеніи находилось православіе и русское паломничество въ Св. Землѣ до 1882 г., и что успѣло сдѣлать за 25 лѣтъ почтенное общество.

До половины XIX в. ни въ Палестинѣ, ни въ самой Россіи не было никакого учрежденія, на которое была бы возложена

¹⁾ Н. Р. О православіи въ Св. Землѣ. 1899, V; Н. Е. Румянцевъ. Заслуга Пип. Прав. Пал. Общества. 1901. III и IV.

спеціальная обязанность заботиться о нуждах многочисленных русских людей, совершавших свои ежегодные странствия въ Иерусалимъ. Простой русской человѣкъ долженъ былъ на свой страхъ, безъ всякихъ льготъ и пособій, безъ всякой защиты, безъ руководителя и языка, совершать продолжительную поѣздку по чужимъ странамъ, иногда враждебно настроеннымъ къ русскимъ и даже вообще къ христіанамъ. Достигши Палестины, онъ попадалъ въ полное распоряженіе греческихъ, монаховъ, во главѣ которыхъ стоитъ такъ называемое святогробское братство, держащее въ своихъ рукахъ самихъ патріарховъ и ставящее главною цѣлью получить, на сколько возможно, больше доходовъ изъ тощаго кошелька бѣднаго паломника. Обладая такой силой и громадными средствами, собираемыми какъ съ мѣстныхъ православныхъ арабовъ, такъ особенно съ русскихъ богомольцевъ, греческое духовенство оставляло и до сихъ поръ оставляетъ въ полномъ пренебреженіи религіозныя и житейскія нужды своей паствы. Его корыстолюбіе, низкій уровень въ немъ просвѣщенія, небрежное совершеніе богослуженій, религіозный обманъ, полное отсутствіе заботы о церквахъ и школахъ, (причемъ послѣднихъ до начала дѣятельности русскихъ просвѣтительныхъ учрежденій, можно сказать, совсѣмъ не существовало, а первыхъ не было въ $\frac{3}{4}$ православныхъ приходовъ), — все это заставляло православное населеніе идти сотнями и тысячами въ широко разставленные сѣти инославной пропаганды разныхъ религій и сектъ, государствъ и племенъ, обладавшей издавна хорошими средствами, многочисленными ревностными, убѣжденными, искусными дѣятелями и дѣятельницами, хорошо оборудованными и прекрасно поставленными убѣжищами, больницами, школами, въ настоящее время даже высшими.

Останавливавшихся по необходимости въ греческихъ монастыряхъ и страннопріимныхъ домахъ русскихъ богомольцевъ, святогробскіе монахи разсматривали главнымъ образомъ, какъ предметъ грубой эксплуатаціи, не доставляя имъ взаимнѣ самыхъ первобытныхъ жизненныхъ удобствъ и нисколько не заботясь о правильномъ удовлетвореніи ихъ религіозно-правственныхъ запросовъ.

Къ срединѣ прошлаго столѣтія, при такихъ обстоятельствахъ дѣло православія въ Сири и Палестинѣ уже казалось безнадежно погибающимъ.

Тѣмъ не менѣе, когда въ 1847 г. была учреждена въ Іерусалимѣ русская духовная миссія, во главѣ которой затѣмъ чередовался цѣлый рядъ замѣчательныхъ по энергіи, просвѣщенности и преданности православнои идеѣ лицъ, іерусалимскія православныя духовныя власти заняли по отношенію къ ней и неизмѣнно сохранили до сихъ поръ враждебную позицію.

Еще болѣе грустно слѣдующее. Не смотря на существенныя заслуги, оказанныя русской миссіей въ отношеніи помощи русскимъ богомольцамъ, просвѣщенія мѣстныхъ арабовъ, научнаго изслѣдованія священной палестинской старины, приобрѣтенія для Россіи драгоценнѣйшихъ по священно-историческому значенію участковъ земли и всѣмъ этимъ-поднятія русскаго престижа на Востокѣ, даже русское консульство, учрежденное въ Іерусалимѣ въ 1858 г., съ однородною цѣлью, не сумѣло личныхъ самолюбіи и выгодъ привести въ жертву высшимъ религиознымъ и національнымъ задачамъ и вступило къ недостойную борьбу съ духовной миссіей, по большей части въ союзѣ съ враждебными русскимъ интересамъ греками.

Почти одновременно съ консульствомъ открытъ былъ и въ Петербургѣ особый Палестинскій Комитетъ, переименованный потомъ въ Комиссію, собравшій миллионныя средства, для той же настоящей нужды и улучшенія быта русскихъ богомольцевъ. Были приобрѣтены въ Іерусалимѣ обширныя участки земли и возведены большія зданія для помѣщенія русскихъ богомольцевъ, устроены приюты и въ другихъ особенно пощащаемыхъ мѣстахъ, начать и въ 1892 г. освященъ величественный русскій соборъ въ Іерусалимѣ по имя св. Троицы.

Находясь въ завѣдываніи министерства иностранныхъ дѣлъ и имѣя представителемъ консула, и комитетъ, къ сожалѣнію, поставилъ себя въ тѣ же непріязненныя отношенія къ духовной миссіи. Имѣя кромѣ того при своемъ возникновеніи нѣкоторую связь съ чисто-коммерческимъ предпріятіемъ, — Русскимъ Обществомъ пароходства и торговли, желавшимъ отвлечь русскихъ богомольцевъ отъ своихъ иностранныхъ конкурентовъ, этотъ комитетъ и его преемница комиссія, достигнувъ такой цѣли, уже не призагали ни малѣйшаго старанія къ улучшенію постановки своего важнаго дѣла. ³⁾

³⁾ Труды Кіевской дух. академіи, 1907, май, рѣчь А. А. Дмитріевскаго «Русскія учебно-воспитательныя... учрежденія въ Палестинѣ и Сиріи». Стр. 92-97.

Русскія постройки, едва удовлетворившія первоначальнымъ потребностямъ паломничества, съ расширеніемъ его уже вовсе не отвѣчали своему назначенію. При скученности въ нихъ населенія и отсутствіи элементарныхъ гигиеническихъ приспособленій, они превратились мало по малу въ частыя очаги заразы. Развилась въ нихъ такъ же и эксплуатація богомольцевъ.

Всѣ эти нестроенія въ русскихъ начинаніяхъ въ Палестинѣ вызвали наконецъ къ жизни въ 1882 г. Императорское Православное Палестинское Общество. Оно открылось вслѣдствіе дружно и энергично осуществленной мысли В. Н. Хитрово, бывшаго затѣмъ пожизненно секретаремъ его, очевидца всѣхъ злоключеній русскихъ людей въ св. Землѣ, при покровительствѣ адмирала Путятина, побывавшаго также въ Иерусалимѣ, К. П. Побѣдоносцева и другихъ вліятельныхъ сановниковъ, послѣ посѣщенія Палестины въ Бозѣ почившимъ Вел. Княземъ Сергѣемъ Александровичемъ, ставшимъ и оставшимся до своей мученической кончины его предсѣдателемъ. Нынѣ, какъ извѣстно, это званіе приняла на себя его супруга, Вел. Княгиня Елисавета Феодоровна, всегда чуткая къ дѣламъ христіанскаго милосердія и просвѣщенія.

Начавъ свою дѣятельность при недостаткѣ средствъ и рабочихъ силъ, Общество не вступило въ соревнованіе съ хорошо обеспеченной Палестинской комиссіей и духовной миссіей, ставъ однако защитникомъ послѣдней противъ происковъ комиссіи, и благодаря сильнымъ покровителямъ открыто преслѣдуемаго ею почтеннаго и заслуженнаго начальника миссіи архим. Антонына.

Оставивъ первоначально заботы о паломникахъ на плечахъ комиссіи и не вмѣшиваясь въ дѣятельность арх. Антонына, сосредоточившаго въ то время вниманіе на приобрѣтеніи для Россіи участковъ земли, заключающихъ священныя достопамятности, Общество всю свою энергію и обильно притекавшія средства направило сначала на первую изъ намѣченныхъ его уставомъ задачъ — поддержаніе православія на Востокѣ въ Палестинѣ, для чего и занялось главнымъ образомъ устройствомъ школъ и построеніемъ церквей. Ему пришлось при этомъ натолкнуться на тѣ же препятствія со стороны патріархіи и святогорбскаго братства и недружелюбное отношеніе консульства и Палестинской комиссіи, которая испытывала и духовная миссія.

Но ему удалось преодолѣть, съ Божіей помощью, всѣ препятствія. Греческія духовныя и сами турецкія административныя власти должны были въ концѣ концовъ признать открытыя Обществомъ школы, въ антиохійскомъ же патріархатѣ сама іерархія пошла на встрѣчу начинаямыя Общества и, передавъ ему свои школы, обращается къ нему съ постоянными просьбами о расширеніи школьнаго дѣла. Въ настоящее время Общество имѣетъ въ Сиріи и Палестинѣ 109 школъ (въ томъ числѣ двѣ — учительскія семинаріи и двѣ образцовыя школы — мужскія и женскія), въ которыхъ училось въ ноябрѣ 1906 г. 11,134 человекъ.

Въ дѣлѣ построенія церквей, встрѣчая постоянное противодѣйствіе патріархіи, Общество не могло достигнуть столь блестящихъ результатовъ, однако успѣло устроить до 10 церквей и снабдить многія существующія утварью и облаченіями или денежными средствами.

Къ дѣлу помощи православнымъ паломникамъ Общество вскорѣ привлечено было самой жизнью. Сначала оно задалось цѣлью своими средствами исправить тѣ дефекты въ постройкѣ русскихъ подворій, которые бросались въ глаза, но оставались въ пренебреженіи Палестинской комиссіей. Удешевлены и упрощены были условія пользованія горячею водою и пищею, столь необходимою для русскаго богомольца баней, сдѣлана была попытка войти въ соглашеніе съ комиссіей о полной перестройкѣ на крупный заемъ у Общества завѣдуемыхъ ею зданій, съ цѣлію расширенія ихъ и приспособленія къ требованіямъ гигиены. Но когда она осталась безуспѣшной, было возведено Обществомъ на приобрѣтенномъ рядомъ участкѣ земли собственное обширное и прекрасное подворье, названное въ честь августѣйшаго предсѣдателя Сергіевскимъ.

Благотворная дѣятельность Общества и въ этомъ отношеніи наконецъ повела къ полному упраздненію въ 1889 г. Палестинской комиссіи и передачѣ всѣхъ ея значительныхъ капиталовъ въ кассу Общества. Съ этого времени забота о паломникахъ легла всецѣло на его обязанность. Поступившія въ его завѣдываніе русскія постройки были тогда расширены и перестроены согласно всѣмъ требованіямъ гигиены и удобства. Въ 1905 г. окончена постройкой и открытъ новый обширный корпусъ, такъ что русскія подворья въ Іерусалимѣ могутъ вмѣщать теперь до 7000 богомольцевъ, представляя собою цѣлый городокъ, имѣющій земельную площадь въ 1½ десятины.

Условія путешествія и пребыванія въ Палестинѣ заботами Общества удепелены и улучшены. Оно добилось огромнаго пониженія проѣздныхъ тарифовъ, урегулировало таксы лодочниковъ, извошниковъ и проводниковъ въ св. Землѣ, организовало общіе паломническіе караваны къ почитаемымъ мѣстамъ, чтенія о св. Землѣ для паломниковъ и такія же чтенія въ Россіи по отдѣламъ Общества, которыхъ оно насчитываетъ около 50-ти, устроило доброкачественные дешевые обѣды, дешевую лавку, куда выписываются изъ Россіи всѣ привычныя для простаго русскаго человѣка съѣстные продукты, иконно-книжную лавку и т. д.

Заботы о врачебной помощи паломникамъ и мѣстному населенію также поставлены Обществомъ на должную высоту. Имъ увеличена и улучшена существовавшая съ 1864 г. больница для паломниковъ, а въ 1886 г. открыты амбулаторные пункты для мѣстныхъ жителей въ Іерусалимѣ и другихъ мѣстахъ, гдѣ за прошлый годъ зарегистрировано 126.827 посѣщеній. Въ больницѣ лежало 657 больныхъ—паломниковъ и туземцевъ.

Разрѣшеніе третьей задачи, взятой на себя Палестинскимъ Обществомъ,—научнаго изученія св. Земли и сосѣднихъ странъ и ознакомленія съ ними русскихъ людей, впервые Обществомъ постановлено на прочное и широкое основаніе. Многочисленныя изданія сочиненій греческихъ и особенно русскихъ старинныхъ паломниковъ, имѣющихъ въ наукѣ палестиновѣдѣнія весьма крупное значеніе, оцѣненное западной наукой, и капитальныя изслѣдованія выдающихся ученыхъ составили уже болѣе 55 томовъ одного только «Палестинскаго Сборника», куда не вошли еще нѣкоторые солидные труды, какъ многотомная «Книга бытія моего» еп. Парфирія, перваго начальника русской палестинской духовной миссіи, или описаніе рукописей іерусалимской патріаршей библіотеки г. Попадопуло Керамевса. Множество мелкихъ иллюстрированныхъ книжекъ и листковъ и особый журналъ палестиновѣдѣнія, «Сообщенія» Общества, на ряду съ чтеніями, привлекающими въ иные года до 4 милліоновъ слушателей, содѣйствуютъ широкому распространенію въ русскомъ народѣ свѣдѣній о восточныхъ церквахъ и положеніи въ нихъ православія и о дѣятельности Общества.

Не упоминаемъ здѣсь объ ученыхъ экспедиціяхъ и раскопкахъ, производимыхъ Обществомъ въ Палестинѣ. Отмѣтимъ лишь, что и западные изслѣдователи придаютъ раскопкамъ арх.

Антонина, произведеннымъ по порученію Общества близъ храма Воскресенія на русскомъ участкѣ, особенно важное значеніе, такъ какъ ими обнаружены неизвѣстные до тѣхъ поръ остатки восточной стѣны города, съ порогомъ воротъ, чѣмъ подтверждается свидѣтельство Евангелія о томъ, что Христосъ пострадалъ и погребенъ былъ *внѣ* города.

Для своей разносторонней, преимущественно благотворительной дѣятельности Общество обладаетъ въ настоящее время значительными средствами. За послѣдній, о которомъ опубликованы свѣдѣнія, отчетный годъ, 1904/5, значилось въ обыкновенномъ приходѣ безъ копѣекъ, 318,377 р., въ обыкновенномъ расходѣ около 377.832 р., въ чрезвычайномъ приходѣ 148.875 р., въ чрезвычайномъ расходѣ 116.470 р., въ остаткѣ на 1 марта 1904 г.—391.364 р., на 1 марта 1905 г.—278.406 р., неприкосновеннаго капитала 136.504 р.

Обыкновенные доходы составляютъ на половину и иногда на $\frac{3}{4}$ изъ ежегоднаго вербнаго сбора (151.783 р.), изъ прочихъ поступленій самые крупныя: кружечный сборъ и пожертвованія (82.806 р.), членскіе взносы (31.200 р.), отъ паломниковъ (28.669 р.). Обыкновенные расходы распределяются такъ: по поддержанію православія (церкви, учебныя заведенія, амбулаторіи) 160.058 р.; по пособію паломникамъ 130.258 р., изданіямъ и библиотекѣ 12.082 р., сбору пожертвованій 19.387 р., общимъ расходамъ 53.588 р., въ распоряженіе Совѣта 2.456 р.

Къ этому слѣдуетъ прибавить ежегодную субсидію 30.000 р. ассигнуемую изъ государственнаго казначейства съ 1900 г. «исключительно на расширеніе помѣщеній для паломниковъ», которая съ слѣдующаго года назначена на погашеніе безпроцентнаго займа въ 500.000 р., Всемилостивѣйше разрѣшеннаго Обществу изъ суммъ министерства иностранныхъ дѣлъ для той же цѣли.

Смутные годы русской жизни не могли не отозваться значительнымъ уменьшеніемъ поступленій въ Общество, но по милости Государя Императора, даровавшаго новую временную субсидію и отсрочившаго поступленіе 30,000-хъ взносовъ на погашеніе выше означенной ссуды, дѣятельность Общества въ 1904/5 годахъ велась въ прежнемъ объемѣ.

Въ наше время, когда русское образованное общество все болѣе и болѣе порываетъ свои связи съ православной церковью и своимъ прошлымъ, когда самая соль его, пастырство

церкви, во многихъ своихъ представителяхъ, уже «потеряла силу», когда это духовное разложене съ ужающей быстротой распространяется внутрь и вглубь по народному тѣлу, горячей благодарности заслуживаетъ Императорское Православное Палестинское Общество, своей двадцатипятилѣтней неустанной плодотворной дѣятельностью служащее все тѣмъ же исконнымъ православно-русскимъ идеаламъ. Залогъ того, что оно останется и впредь вѣрно своему пути, заключается въ избранномъ имъ девизѣ: «не умолкну ради Сіона и ради Иерусалима не успокоюсь», и въ томъ сочувствіи, которое оно встрѣчаетъ въ русскомъ народѣ, и которое до той поры не оскудѣетъ, пока не опустѣютъ храмы въ Вербное воскресенье.

Трудами Общества возжево у Гроба Господня отъ «всехъ русскихіа земли» на эти всенародныя вербныя копѣйки великое неугасимое «каядило». Да разгорается оно съ годами и вѣками все ярче во славу Божию и православной Россіи, и да питается его свѣтъ все обильнѣе любовью и усердіемъ православнаго русскаго народа!

Н. Р.

ТАЙНА ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ.

Какъ усилилось въ нашъ вѣкъ стремленіе навязывать различныя пониманія христіанству! Кто ни берется писать программы жизни,—онъ стремится навязать свои идеалы Христу и выдать личныя выдумки за великое благовѣстіе Сына Божія. Даже съ университетскихъ кафедръ, гдѣ за послѣднее время съ особеннымъ усиленіемъ изгонялись всякіе «вообще религіозныя предразсудки», нерѣдко приходится слышать упоминаніе святого имени Великаго Учителя міра.

Но, Боже мой, какъ странно оно здѣсь звучитъ для благочестиваго слуха, въ какихъ невѣроятныхъ сочетаніяхъ его употребляютъ новомодные богословы!

Здѣсь ставятся на одну доску: Исусъ и Ренанъ, Толстой и ап. Павелъ. Христосъ поясняется Толстымъ, романистомъ, Ренаномъ, представителемъ культа плоти Розановымъ, иль Мережковскимъ съ прочими еретичесествующими богословами, столь же чуждыми Церкви Божіей и Христу, сколь репейникъ чуждъ смоквамъ.

За текстомъ Евангелія слышишь выдержку изъ Ренана, затѣмъ поясненія изъ ап. Павла и толкованіе Льва Толстого. Странная гармонія истины и лжи!

Если когда, то въ нашъ вѣкъ особенно чувствуется нужда въ критеріи для опредѣленія истинности сужденій о вѣрѣ, въ обращеніи къ той полнотѣ церковнаго вселенскаго сознанія, которое живо отпечатлѣлось въ свято-отеческихъ писаніяхъ, преданіяхъ, соборныхъ постановленіяхъ.

Личный разумъ широко заявилъ свои права на достиженіе истины въ дѣлахъ вѣры.

Свобода рвется изъ оковъ церковнаго сознанія, требующаго отъ нея разумнаго послушанія и еще болѣе разумной, строго направленной къ опредѣленной цѣли нормировки жизни.

Разумъ, гордый своимъ положеніемъ, талантами и превосходствомъ, кичить, а нормировка жизни, какъ нормировка внутренней борьбы со всѣми видами страстности плоти и гордости духа, слишкомъ противна свободолюбивой душѣ.

Душа знаетъ только то, что ее окружаетъ, и знать другого не хочетъ. Ей дорогъ страстный порывъ, удобство, комфортъ, бурная радость грѣшной земли.

Какая-то пленка съ самыхъ дѣтскихъ лѣтъ заволакиваетъ душу и не даетъ къ ней пробиться родникамъ иной жизни, а когда душа станетъ созрѣвать, она дѣлаетъ надстройки къ этой пленкѣ, загорожившись, вѣрится только въ себя и рветъ всякую связь съ церковнымъ сознаниемъ.

Все больше и больше забываются вселенскіе церковные идеалы, хотя объ нихъ всюду говорятъ и пишутъ. Жизнь стала юризмомъ, а при слабости власти—правомъ кулака и дерзкой отваги.

Иногда Богъ просыпается въ людяхъ. Глубокой умъ чувствуетъ принципиальную ложь обычной жизни, хочетъ родства съ Богомъ, близости къ Нему, чтобы каждый шагъ жизни совершался какъ бы въ сознаниіи Бога, въ ощущеніи Его, въ чувствѣ къ Нему, и предъ Нимъ.

Это сказывается въ парождающейся школѣ неоидеализма, въ современныхъ толкахъ о мистицизмѣ, мистическомъ воспріятіи, мистическомъ оправданіи христіанства и пр.

Но здѣсь взята только идея, она явилась, какъ вопль голодающей души, измученной безумной жизнью.

Разумъ присвоилъ эту идею себѣ и теперь носитъ съ нею въ печати. Какъ ограниченный, непостоянный и часто ложный, онъ беретъ святую идею только въ части и не можетъ объять ее во всей полнотѣ. Онъ не можетъ дать ей надлежащаго освѣщенія и тѣмъ болѣе не можетъ указать дѣйствительныхъ средствъ провести ее въ жизнь.

Къ святой идеѣ прикоснулись люди, живущіе такъ или иначе внѣ полноты церковнаго сознанія, люди личнаго разума и авторитета, люди не знающіе тайны вселенской церковной жизни, и не изучившіе этой жизни въ вѣхъ священныхъ писанійхъ и преданіяхъ, гдѣ она отразилась во всей своей чистотѣ.

Правда, они много знаютъ и толкуютъ о древне-христіанской жизни, какъ о жизни братской любви, какъ о жизни

свободы и равенства, какъ о лучшемъ социальномъ строеѣ, по совѣмъ не знаютъ о ней, какъ о жизни Духа Святаго въ сердцахъ христіанъ, какъ о жизни дѣйствительнаго Богообщенія, того самаго Богообщенія, идея котораго пробудилась въ ихъ чуткихъ душахъ.

Эта тайна христіанской жизни покамѣстъ сокрыта для философовъ умовъ нарождающейся школы.

И оно вполне понятно!— Духъ Святой обитаетъ въ Церкви Христовой, открывается тому, кто за послушаніе вѣрѣ жаждетъ жить всей полнотой церковнаго сознанія, поселится въ сердце челоуѣка, за труды и поты благочестивой жизни, послѣ закаленія свободы его въ святомъ охраненіи вѣрннаго таланта благодати.

Христіанство—глубоко теистично. Его Богъ — живой и любящій, личный, близкій людямъ Творецъ-Промыслитель. Подъ Его личнымъ руководствомъ и бесѣдой воспитывался первый челоуѣкъ. По паденіи и лишеніи жизни Богообщенія, Опъ приходитъ къ падшему въ смиренномъ образѣ челоуѣка, живетъ съ нимъ и снова вводитъ челоуѣка въ возможность Богообщенія и Богоуподобленія. Черезъ Спасителя люди привились къ Божеству, черезъ Духа Святаго жизнь Богообщенія стала соиздаться и утверждаться на землѣ въ Церкви Божіей.

Тайна жизни христіанской — есть тайна живаго общенія Бога и челоуѣка, начинающагося на землѣ и продолжающагося въ вѣчность.

Жизнь церкви Христовой земной и небесной есть прежде всего жизнь дѣйствительнаго Богообщенія, жизнь Духа Святаго въ сердцахъ вѣрующихъ.

«Да будутъ всѣ едино, какъ Ты, Отче, во Миѣ и Я въ Тебѣ, такъ и они да будутъ въ Насъ едино», молился Спаситель. И христіане Духомъ Святымъ живущимъ въ нихъ соединились въ одинъ духъ, въ одного челоуѣка, въ одно настроеніе. Они, говоритъ Григорій Богословъ, «читтели Единого стали едино, чтители Троицы, такъ сказать, сраслись между собой, стали едиனுдушны и равночестны» (Гр. Бог. т. 1, ст. 179).

Въ день Св. пятидесятницы Духъ Святой сошелъ на Апостоловъ и на глазахъ у всѣхъ произвелъ въ нихъ удивительную перемену. Апостолы получили особня, доселѣ не имѣвшіяся у нихъ силы и свойства, что-то Божественное стало

обитать въ ихъ существѣ, жить съ ними и руководить ихъ. Для вѣрующихъ это было исполненіемъ Спасителя обѣщанія о ниспосланіи Духа Святаго, и свидѣтельствомъ того, что внутренняя дѣйственная жизнь Богообщенія началась на землѣ.

Съ тѣхъ поръ Духъ Святой, какъ личное Божественное начало, исходящее отъ Отца, неизбѣжно пребываетъ въ Церкви Христовой и сообщается вѣрующимъ христіанамъ.

Ап. Петръ послѣ своей проповѣди о Христѣ въ день сошествія Св. Духа на вопросъ окружающихъ его людей: «Что намъ дѣлать, мужи братія», отвѣтилъ: «Покайтесь, и да крестится каждый изъ васъ во имя Іисуса Христа, для прощенія грѣховъ и получите даръ Св. Духа».

Исповѣданіемъ вѣры Христовой, покаяніемъ въ содѣланныхъ прежде согрѣшеніяхъ и крещеніемъ каждый вступаетъ въ число вѣрующихъ, становится членомъ церкви Христовой и получаетъ даръ Св. Духа.

Такъ христіанинъ пріобщается къ жизни благодатной, въ его сердцѣ начинаетъ бить Божественный источникъ, онъ даже ощутимо переживаетъ обновленіе своего существа, обитаніе въ немъ зиждительной Божеской силы.

Многіе вѣрующіе, особенно во времена апостоловъ, присоединяясь къ церкви, подобно апостоламъ, видимо для всѣхъ получали жизнь Божественную въ свои сердца, исполняясь благодатныхъ даровъ Духа Святаго, ощутимо переживали высокое состояніе Богообщенія.

Духомъ Святымъ освящается затѣмъ вся жизнь христіанина. Весь процессъ его спасенія совершается при свѣтѣ Богообщенія—то скрытаго, то явнаго. Съ малыхъ ступеней оно ведетъ человѣка все къ большому и большому постиженію Божественной жизни и заканчивается совершеннымъ Боговселеніемъ.

Сила Божія, сочетаясь со свободой человѣка, очищаетъ христіанина отъ всякой скверны плоти и духа и przygotowываетъ въ его душѣ обиталище безстрастное, святое для полнаго и блаженнаго Боговселенія по словамъ Спасителя: «Придемъ и обитель сотворимъ» (въ сердцѣ человѣка).

Мы употребили два термина для обозначенія различныхъ періодовъ жизни духовно-благодатной: Богообщеніе и Боговселеніе.

Образно выражаясь, подъ первымъ терминомъ понимается какъ бы внѣшнее, не полное единеніе Духа Божія съ духомъ человѣка.

Человѣкъ чувствуетъ божественную силу, помогающую ему, чувствуетъ, что онъ и поддерживается - то только этой божеской силой, но съ другой стороны также чувствуетъ, что въ его душѣ еще остается страстность, препятствующая ему совершенно упокоиться въ Богѣ, что полноты Божественной силы въ немъ нѣтъ, что сердце не полно, неудовлетворено, ищетъ, жаждетъ имѣть Бога въ себѣ, любить Его всей полнотой своего существа, а этого между тѣмъ нѣтъ.

Богоселеніе же есть совершенный видъ Богообщенія, когда Духъ Святыи въѣряется человѣку и поселяется въ немъ.

Думается, что различіе между Богообщеніемъ и Богоселеніемъ удобнѣе разъяснить на примѣрѣ.

Передъ нами письмо покойнаго іеросхимонаха №-й пустыни.

Старецъ не задолго до смерти такъ писалъ одному ученику о своихъ исканіяхъ и мольбахъ получить Духа Святаго:

«М. С. О. Н. Г. І. Х. Б. н. п. н.

Господи благослови и спаси насъ!

БОГОЛЮБИВѢЙШІЙ БАТЮШКА N .

Начну съ Боголюбія. Быть можетъ по наукѣ, по способности ума вашего вы знаете о Боголюбіи несравненно болѣе, нежели я, убогій. Слава Богу!

Но если бы вы были уязвлены сердцемъ этимъ Боголюбіемъ, и оно совнѣ и внутрь освящало, сожигало и переплавляло васъ,—то конечно, ни напоминавіи сладострастныхъ, ни другихъ какихъ—либо тѣней не было бы въ вашемъ сердцѣ и ни чѣмъ оно не могло бы усладиться, кромѣ Боголюбія.

Прости, мой любимче, и не подумай, что я хочу упрекнуть тебя въ чемъ либо. Нѣтъ, совсѣмъ нѣтъ. Мнѣ желалось бы выяснитъ тебѣ, какъ ближайшему другу и брату о Христѣ, чувство Боголюбія, то чувство, которое не отъ насъ и выше насъ, которое я самъ какъ долго и какъ сильно желалъ получить—и не получалъ.

Эти желанія были муками моихъ родовъ—и эти муки были весьма длинными, около тридцати лѣтъ съ небольшимъ.

Думаю, что духовная борьба была здѣсь двухъ стихій. Одна—моя, природная,—другая Божія; но все это было такъ

тайнственно и сокрыто по усмотрѣнію Божию, что я могъ кое-что разумѣть уже только впоследствии. Я изнемогалъ въ борьбѣ съ собой, съ порывами страстей моей плоти, но при этомъ во мнѣ пребывало желаніе, высшее и лучшее, нежели всѣ грѣховныя порывы.

Оно окрыляло мой духъ, я чувствовалъ, что только оно меня удовлетворитъ и болѣе ни что на свѣтѣ—эта вѣчная и творческая сила, сила неумирающая, дарованная Творцомъ—любовь къ Богу—Но какъ любить? Любить Бога нужно быть достойнымъ Бога, а я видѣлъ себя не только грѣшникомъ, но и коснѣющимъ во грѣхахъ своихъ.

Желаніе любить Бога крѣпло, возросло до горѣнія, а какъ любить, я не знаю. Что дѣлать, я не знаю. Всѣ способы испыталь, на которые указываютъ: т. е. дѣлать все доброе, быть милосерднымъ къ ближнимъ. Я эту добродѣтель исчерпалъ до дна. Не разъ оставался чуть прикрытымъ, остальное все было роздано нуждающимся, терпѣлъ голодь и холодъ, скрывая это отъ другихъ, обиды терпѣлъ, не мстилъ за обиды, старался любить враговъ и любилъ ихъ, какъ то повелѣно Господомъ. Но самой любви-то къ Богу я въ себѣ не чувствовалъ; да и страсти мои говорили, что я не имѣю этой Божественной любви въ себѣ.

А мысль не оставляла меня и сердце горѣло еще большимъ желаніемъ любить Бога, но на дѣлѣ я этого не достигалъ. Я чувствовалъ силу въ любви къ Богу—силу творческую, я думалъ, что если буду имѣть въ себѣ эту любовь, то оковы моихъ страстей спадутъ сами собой, слѣды ихъ растають и перегорятъ отъ огня Божественной любви. Я былъ убѣжденъ въ этомъ тогда, и теперь удостовѣряю, что иначе и быть не можетъ.

Это—та самая истина, о которой сказано самимъ Спасителемъ нашимъ Богомъ: «Истина свободитъ вы и вы поистинѣ свободни будете».

И вотъ не стало терпѣнія долго ждать: я взывалъ ежеминутно: да когда же Господь удостоитъ меня этой любви къ Нему? Вѣдь Онъ сказалъ: «Безъ Мене не можете творити ничесоже». Господи, прииди и вселися въ ны, научи мя творити волю Твою, научи и любить Тебя, какъ подабаеть любить! Вѣдь Тебѣ всесильному не трудно это сотворить съ мною. Господи, хотя такъ удостой меня: не надолго всели эту любовь

въ меня и поживи во мнѣ! Я пойму, узнаю Тебя, тогда удались отъ меня, буду уже по вѣдѣнію стремиться къ Тебѣ, буду страдать сознательно, зная, за что страдаю, для чего живу.

И вотъ Господу моему было угодно, чтобы я заболѣлъ я заболѣлъ, а любви этой еще не испыталъ въ себѣ, заболѣлъ и сильно плакалъ во время болѣзни о томъ, что остался побѣжденнымъ во грѣхахъ моихъ—грѣхомъ, а любви-то еще не имѣю.

Начинаю спѣшить, каяться, не разъ и не два, очень много, каюсь и получаю радость, что я уже болѣе не грѣшу, такъ какъ грѣховнаго услажденія не стало во мнѣ, помыслъ грѣховный не возникалъ во мнѣ, а покаяніе соединилось съ благодарностью къ Богу.

Чѣмъ я болѣе страдалъ, тѣмъ я легче себя чувствовалъ. Я чувствовалъ сильную потребность причащаться—и меня причащали.

По причащеніи св. Таинъ мой духъ окрылялся неизрѣченною надеждой на Бога, а сердце переполнялось благодарностью къ Богу, Господу Иисусу Христу.

Здѣсь-то мнѣ убогому и открылась въ необъятной полнотѣ Его любовь къ міру въ искупленіи человѣческаго рода; эта любовь заговорила какъ бы во мнѣ, внутрь всего моего существа съ такой силой ко Господу, что и не чувствовалъ я своихъ страданій. Я не могъ оторваться ни мыслями, ни чувствами сердца отъ любви къ Господу. Воспоминанія о всѣхъ Его явленіяхъ и дѣйствіяхъ на землѣ, о Его земной жизни производили во мнѣ радостный трепетъ, обновляли внутренне моею души и сердца. Сердце было полно надеждой спасенія. Ничто не могло дать повода къ отчаянію въ милосердіи Божіемъ. Господь былъ близъ, душа жила Имъ и чувствовала только Его безграничную любовь.

Каждый шагъ Его земной жизни ясно отпечатлѣвался въ сознаниі, какъ совершенный для спасенія, для освященія человека. Имъ было освящено для меня все: и окружающій воздухъ, и вода, которую я пилъ, и самый одръ, на коемъ лежалъ, и гробъ, въ который готовился сойти. Все это было залогомъ моего спасенія, воскресенія изъ омертвѣнія плоти и прославленія съ Господомъ, но не по своей заслугѣ, а единственно по безконечному милосердію Божію.

Я сознавалъ себя глубоко грѣшнымъ, и въ то же время горячая надежда на спасающую любовь и милость Господню неизмѣнно окрыляла духъ; слезы умиленія лились изъ очей, а что переживало при этомъ сердце,—я не могу сказать.

Я не чувствовалъ потребности къ пищѣ, тяготился, когда меня посѣщали другіе. Я блаженствовалъ, уязвленный любовью ко Господу, желалъ остаться хотя бы навѣчно одинъ и страдать,—но только съ Господомъ и въ любви къ Нему.

Вотъ что такое Боголюбіе и вотъ что оно дѣлаетъ съ душой человѣка! Почему я и назвалъ васъ боголюбивѣйшимъ, ибо это боголюбіе необходимо для всѣхъ и cadaго въ отдѣльности.

Онó есть богатство неокрадомое и всемогущая сила, какъ сила творческая, сила вѣчнаго живота. Если кто водружилъ эту силу въ сердцѣ, тотъ и душу свою оживитъ ею.

Боголюбивый не пожелаетъ любленія міра сего, ибо любить міръ будетъ уже разрывомъ любви Божіей и вражда Богу.

Это слово многимъ не кажется справедливымъ, но оно правда Божья и истина.

Развѣ тотъ, кто имѣетъ любовь въ себѣ, будетъ убивать другихъ? Кто любитъ Бога, развѣ пожелаетъ чужой собственности? Кто любитъ Бога, развѣ чего другого желаетъ и ищетъ, или будетъ отнимать или красть чужое. Онъ и свое то имѣетъ, какъ Божіе, со страхомъ Божиимъ тратитъ то, что ему далъ Богъ.

Боголюбіе есть жизненная сила души и сердца человѣка, созданнаго по образу Божию.

Черезъ Него человѣкъ вновь водворяется въ рай и къ нему приходитъ царствіе Божіе въ силѣ.

Нужно любить Бога и жить Имъ, вдыхать и выдыхать духомъ любви Божіей.

Аще не Господь бы былъ въ насъ, никто же отъ насъ противу воздвиглъ бы пражнимъ бранемъ одолѣти. Побѣждающіи бо отъ здѣ возносятся».

Почувствовали ли вы въ этомъ письмѣ, уважаемый читатель, бленіе какой-то невѣдомой, чуждой намъ жизни,—жизни полной дивной красы и благодатной таинственной мощи!

— То голосъ души, жившей дивной жизнью таинственнаго, неизреченнаго Богообщенія.

Сколько усидій, сколько моленій, какая твердость духа и цѣльность натуры, въ теченіе 30 слишкомъ лѣтъ неуклонно стремившейся къ одной опредѣленной цѣли, къ воспріятію въ себя любви божественной, Святаго Духа Божія — и вотъ на склонѣ лѣтъ, почти на одрѣ смерти Духъ Святый входитъ въ убранную храмину подвижническаго сердца и поселяется въ ней!

Здѣсь уже больше, чѣмъ обычная помощь Бога человѣку въ дѣлѣ спасенія, здѣсь Богообщеніе на степени Боговселенія, обитаніе царственной Троицы въ сердцѣ человѣка.

Такова тайна христіанской жизни. Она забыта нами и большинство изъ насъ совсѣмъ не знаетъ Духа.

Прими мы эту тайну и сейчасъ же вся наша жизнь пойдетъ въ согласіи со всей полной церковнаго сознанія, въ подражаніи жизни всѣхъ угодниковъ Божіихъ.

Всѣ споры о личномъ или общественномъ служеніи, о молчаніи и затворѣ или широкой общественной дѣятельности отойдутъ прочь, ибо они освѣтятся высшей точкой зрѣнія.

Цѣль—стяжаніе Духа Святаго, стяжаніе Его вселенія, проникновенія Имъ всего человѣческаго существа.

Если нѣтъ стремленія къ этому, жизнь съ христіанской точки зрѣнія безцѣльна, безсмысленна и пуста. Это—жизнь безъ Бога, безъ Духа.

Но чтобы стяжать Духа Святаго, чтобы стяжать сего огненнаго Духа, надо принести труды и поты сердечныя, надо убрать для Него храмину сердца.

Вотъ—эта то уборка собственной храмины сердца и есть самое первое, самое нужное и необходимос дѣло въ христіанствѣ.

Поэтому христіанство насколько строго теистично, настолько же строго индивидуалистично.

Спасается индивидуумъ, его душа. Каждый христіанинъ, жаждущій Духа Святаго и готовящій въ своемъ сердцѣ храмину для обитанія царственной Троицы, силой того-же Духа Божія восходятъ отъ силы въ силу и достигаетъ мужа совершенна въ полноту мѣры возраста Христова.

Но спасается онъ не одинъ, а въ Церкви, во всей полнотѣ церковной и небесной. Онъ звено церковнаго тѣла: онъ служитъ ему, а оно питаетъ его, оказывая разнообразную поддержку и помощь.

Уготовляя храмину сердца своего для Духа Божія, христіанинъ измѣняетъ эгоистическое грѣховное содержаніе свое личности на любовное святое.

Спасая свою думу, онъ черезъ измѣненіе собственнаго внутренняго существа становится любвеобильнымъ служителемъ и помощникомъ ближнихъ, а озаренный свѣтомъ живущаго въ немъ Духа Божія является мощнымъ носителемъ всесозидающей, всеустроющей силы Божіей, могучій вѣрой переставляющей горы, полный любви и молитвы о всемъ живущемъ.

Здѣсь разрубается узелъ пререканій. Индивидуализмъ сочетается въ идеальнѣйшей формѣ съ широтой всеобъемлющей любви и полнотой общественнаго служенія для немощного, лишеннаго духоносной силы жизни падшаго человѣчества.

Измѣненіе эгоистическаго содержанія жизни въ любовное и святое не можетъ даваться безъ свободнаго подвига духа. Это — не обычная гуманность или кричащая въ глаза филантропія.

Нѣтъ. Здѣсь идеаль болѣе высшій и единственно цѣнный.

Сердце созидается для Духа Божія, измѣняется самая природа его существа.

Вредна каждая грѣховная соринка, и она, однажды замѣченная, требуетъ немедленнаго удаленія. Недопустима малѣйшая тѣнь красованія своимъ я, самый тонкій видъ самолюбія является преградой для вселенія Духа Божія въ сердце человѣка. Малѣйшее попираніе чужой личности разсматривается, какъ грѣхъ противъ любви, противъ образа Божія въ человѣкѣ, противень Духу и отгоняетъ Его.

Отсюда совершенная чистота и полнота любви, какъ идеаль христіанина и неизбѣжная строгая аскеза жизни, какъ необходимое и единственное средство въ рукахъ человѣческой свободы для достиженія этого идеала.

Аскеза жизни можетъ проявляться въ различныхъ видахъ и формахъ отъ юродства до широчайшаго служенія любви. Это зависитъ отъ индивидуальныхъ качествъ спасающагося христіанина, но она должна быть цѣлесообразна, способствовать переработкѣ человѣческаго существа до идеала совершенной чистоты, возбуждать соответствующія мысли и чувства въ отношеніи къ Богу.

Христіанство строго аскетично, т. е. оно требуетъ постоянной мучительной борьбы съ живущимъ въ самомъ человѣкѣ и окружающемъ его совнѣ грѣхомъ, постояннаго ограниченія во имя обузданія грѣха и стяжанія добра.

Таково участіе христіанской свободы въ дѣлѣ спасенія. Самый высшій ея подвигъ—принести себя въ жертву Христу и отречься отъ своего хотѣнія во имя хотѣнія и воли Христа. Преданіе себя во всецѣлую волю и помощь Божію, полнота смиренія, совершенное ненадѣяніе на личные силы и ожиданіе исцѣленія, обновленія и просвѣщенія отъ Духа Божія несмолкаемый вопль о семъ къ Богу—вотъ тотъ конечный пунктъ, гдѣ свобода, принесенная въ жертву, украшается побѣднымъ вѣнцомъ и ей вѣряется полный талантъ благодати, Духъ Св. соединяется съ ней и вселяется въ сердцѣ человѣка.

Такова, какъ думается, тайна жизни христіанской. Это прежде всего жизнь дѣйствительнаго Богообщенія, вѣнчающаяся таинственнымъ Боговселеніемъ. Это—жизнь строго индивидуальная и въ своей индивидуальности широколюбивая, идейно-церковная, это—жизнь строго аскетичная, неизмѣнно цѣлостная, постояннно направленная къ одной опредѣленной цѣли и на своемъ пути уничтожающая все то, что препятствуетъ достиженію этой опредѣленной цѣли.

Искать ли намъ подтвержденій высказанныхъ мыслей въ словѣ Божіемъ и писаніяхъ св. отцовъ? Кто хоть немного интересовался внутренней жизнью христіанской, читалъ творенія людей, жившихъ этой жизнью и оставившихъ намъ указанія на то, какъ созидали они въ себѣ духовную жизнь, — тотъ знаетъ отлично общую схему христіанскаго спасенія. Это очищеніе сердца, труды и поты за радость Богообщенія, за жизнь въ Богѣ.

Это борьба съ грѣхомъ и страданье—трудничество въ первой половинѣ пути спасенія—и упокоеніе въ Богѣ, блаженное Боговселеніе во второй и послѣдней.

Христіанство—единственная религія въ мірѣ, допускающая возможность жизненной провѣрки и осуществляющая человѣку то, что она обѣщаетъ. Она обѣщаетъ царство Божіе внутрь, Духа Святаго въ сердцѣ вѣрующихъ. И Царство Божіе воистину приходитъ въ сердце нудящаго, Духъ Св. вселяется въ души уготованной для Него и обитаетъ въ ней.

Эта истина вѣры Христовой доступна самой строгой провѣркѣ; она подтверждается опытомъ безчисленнаго сонма людей, посвятившихъ Богу свою жизнь, она ярко запечатлѣна въ устномъ и письменномъ церковномъ преданіи, ей живетъ вселенское церковное сознанье.

«Кто старается увѣровать и придти ко Господу, говорить Макарій Великій, тому надлежитъ молиться, чтобы здѣсь еще пріять ему Духа Божія, потому что Онъ есть жизнь души, и для того было пришествіе Господа, чтобы здѣсь еще дать душѣ жизнь — Духа Святаго. Ибо сказано: «гдѣже свѣтъ имате, вѣруйте во свѣтъ» (Іоан. 12, 36). «Придеть ночь, егда не можете дѣлати» (Іоан. 9, 4).

Посему если кто здѣсь не искалъ и не пріялъ жизни душѣ, т. е. Божественнаго свѣта Духа, — то онъ во время исшествія изъ тѣла отлучается уже на шую сграны тьмы, не входя въ небесное царство и въ геенѣ имѣя конецъ съ дьяволомъ и съ ангелами его.

Какъ желѣзо или свинець, золото или серебро вложенныя въ огонь теряютъ свойство жесткости, перемѣняясь въ вещества мягкія и, пока бываютъ въ огнѣ, по силѣ огненной теплоты, расплаиваются и измѣняютъ естественную жесткость; такимъ же образомъ и душа, отрѣкшись отъ міра и возлюбивъ Единого Господа, съ великимъ сердечнымъ исканіемъ въ трудѣ, въ подвигѣ, непрестанно ожидая Его съ упованіемъ и вѣрою, и пріавъ въ себя оный небесный огонь Божества и любви Духа, дѣйствительно уже отрѣшается тогда отъ всякой мірской любви, освобождается отъ всякаго вреда страстей, все отмѣтаетъ отъ себя, перемѣняетъ естественное свое качество и грѣховную свою жесткость, все почитаетъ излишнимъ, въ Единомъ Небесномъ Женихѣ, Котораго приняла въ себѣ, упокоевается горячей и несказанной любовью къ Нему.

Умъ и разумѣніе христіанъ, по общенію и причастію Святаго Духа, достигаютъ постоянства, твердости, безмятежія и покоя, не разсѣиваются и не волнуются уже непостоянными и суетными помыслами, но пребываютъ въ мирѣ Христовомъ и въ любви Духа, какъ и Господь, разсуждая о такихъ сказаль, что пришли они отъ смерти въ животь (Іоан. 5, 24). Обновленіемъ ума, умирненіемъ помысловъ, любовью и небесной приверженностью ко Господу отъ всѣхъ людей въ мирѣ отличается новая тварь—христіанинъ.

Для того было и пришествіе Господне, чтобы истинно увѣровавшіе въ Господа сподобились сихъ духовныхъ благъ.

Господь призываетъ человѣка къ покою, говоря: «Придите ко Мнѣ вси труждающіися и обремененніи и Азъ упокою вы» (Матѣ. 11, 28).

И тѣ души, которыя покоряются и прихолятъ, Онъ упокоеваетъ отъ тяжкихъ, обременительныхъ, нечистыхъ помысловъ и дѣлъ; дѣлаются они праздными отъ всякаго беззаконія, субботствуютъ субботу истинную, пріятную и святую, празднуютъ духовный праздникъ неизглаголанной радости и веселія, совершаютъ отъ чистаго сердца служеніе чистое и благоугодное Богу.

И это есть истинная и свѣтлая суббота.

Посему будемъ и мы умолять Бога, чтобы и намъ войти въ покой сей, упраздниться отъ срамныхъ, лукавыхъ и суетныхъ помышлений, придти въ возможность служить Богу отъ чистаго сердца и праздновать праздникъ Духа Святаго. «Блаженъ, кто войдетъ въ сей покой!»¹⁾

Іером. Гурій.

¹⁾ Пр. Макарій Египт. Доброт., т. I.

ОТДѢЛЪ Ш.

Архим. Варлаамъ. *Ренанъ и его «Жизнь Иисуса».* Изложеніе содержанія и критическій разборъ при свѣтъ евангельскаго ученія. Популярно-научное изслѣдованіе. Полтава 1907 г.

Почти полвѣка тому назадъ впервые появившееся, сочиненіе Ренана «Жизнь Иисуса» и тогда же переведенное на всѣ европейскіе языки, а потомъ на время забытое, въ послѣдніе десятилѣтіе — послѣ принятія автора французской академіей въ число безсмертныхъ, снова привлекло къ себѣ вниманіе и расположеніе образованнаго общества и на западѣ и у насъ. Развившееся въ послѣднее время у насъ такъ называемое розовое пониманіе христіанства да же у такихъ выдающихся провозвѣстниковъ его, какъ гр. Толстой, въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ несомнѣнно стоитъ въ зависимости отъ Ренана ¹⁾, а когда два года тому назадъ изданъ былъ законъ о свободѣ печати, сочиненіе это сразу появилось въ нѣсколькихъ переводахъ, нѣкоторыя изъ которыхъ успѣли выйти уже не однимъ изданіемъ; книжку Ренана теперь открыто и съ увлеченіемъ читаютъ даже воспитанники среднихъ учебныхъ заведеній.

Нельзя сказать, что доселѣ у насъ ничего не было написано противъ Ренана. Уже въ 70-хъ годахъ пр. столѣтія у насъ былъ переводъ вскорѣ послѣ появленія сочиненія Ренана написанной противъ него книги аббата Вл. Гэтте: «Ренанъ предъ судомъ науки, или опроверженіе на выдуманную Жизнь Иисуса»; книга эта, въ которой ученый аббатъ (ставшій потомъ православнымъ священникомъ), слѣдуя за Ренаномъ шагъ за шагомъ, не оставилъ не отмѣченнымъ ни одного противорѣчія, ни одного искаженія, ни одной лжи его, не потеряла своего значенія и доселѣ. Въ 1889 г. она вновь была переведена на русскій языкъ (Фейгинымъ). Дробность предложеннаго въ книгѣ опроверженія выдумки Ренана во всѣхъ ея самыхъ малѣйшихъ

¹⁾ См. объ этомъ ст. Н. Троицкаго въ «Вѣрѣ и Церкви» за 1903 г. кн. 1, сор. 124—138.

частностяхъ, при отсутствіи общей характеристики и принципиальнаго рѣшенія вопроса не даютъ правда цѣльнаго впечатлѣнія; но это не достающее у Гѣтте восполнено было тогда же почти появившейся книгой архим. (въ послѣдствіи епископа) Михаѣла: «О евангеліяхъ и евангельской исторіи по поводу книги Ренана «Жизнь Иисуса», и цѣлымъ рядомъ статей въ духовныхъ журналахъ, многія изъ которыхъ представляли собой обширныя и обстоятельныя изслѣдованія. Въ статьяхъ профессоровъ Осипица и Рождественскаго въ «Христіанскомъ чтеніи», Волкова въ «Православномъ Собесѣдникѣ», Орды (въ послѣдствіи еп. Ириная) въ «Трудахъ Кіевской академіи» и др. трудахъ это сочиненіе Ренана разобрано было съ самыхъ разнообразныхъ сторонъ—и со стороны научно исторической по отношенію къ тѣмъ документальнымъ даннымъ, которые служатъ къ утвержденію подлинности и исторической достовѣрности евангелій, и со стороны логической и философской—по вопросу о мировоззрѣніи Ренана, лежащемъ въ основѣ его труда.—Еще больше и по существу дѣла важнѣе написано было противъ Ренановой «Жизни Иисуса» въ послѣднее время—въ періодъ вторичнаго увлеченія общества этой книгой. Къ этому времени относится между прочимъ изслѣдованіе проф. М. Дм. Муретова: «Ренанъ и его «Жизнь Иисуса», которое по своей научной обоснованности и обстоятельности считается однимъ изъ лучшихъ сочиненій въ критической литературѣ о Ренанѣ не только у насъ, но и на западѣ. Изслѣдованіе это, написанное въ 1892 г., въ настоящемъ году вновь печатается въ приложеніи къ дух. журналу «Стражникъ». Изъ другихъ журнальныхъ статей послѣдняго времени отмѣтимъ то, что напечатано было въ нашемъ журналѣ. Въ 1902 г. въ «Вѣрѣ и Церкви» помѣщена была небольшая критическая статья М.: «Въ чемъ основная ложь Ренановской «Жизни Иисуса»; въ 1904 г. проф. богословія въ Харьковскомъ университетѣ, прот. Г. И. Буткевичемъ начато и въ 1905 г., продолжено было обширное и многостороннее научно-богословское изслѣдованіе объ этой книгѣ Ренана; доселѣ напечатаны были біографическія свѣдѣнія о Ренанѣ для объясненія тѣхъ внѣшнихъ и внутреннихъ условий, подъ влѣдствіемъ которыхъ сложились мировоззрѣніе Ренана и характерныя особенности его сочиненія, и разборъ сужденій Ренана объ источникахъ его «Жизни Иисуса». Одной изъ особенностей отношенія Ренана къ каноническимъ евангеліямъ, опредѣляющей его пользование ими, служитъ отрицательное отношеніе его къ чудесамъ; разборъ этого отношенія о. Буткевичемъ сдѣланъ въ особой статьѣ, напечатанной въ журналѣ «Мирный трудъ».

Таковы внѣшнія обстоятельства, при которыхъ только что появлялось названное въ заглавіи нашей замѣтки не-

большая книжка о арх. Варлаама. Съ одной стороны широкое распространение Ренановой «Жизни Иисуса» и увлечение ею въ свѣтскомъ обществѣ указываетъ на благовременность появленія этой книжки, съ другой—въ виду наличности такой сравнительно большой количественно и качественно цѣнной критической литературы о Ренанѣ, едвали можно ожидать встрѣтить въ книжкѣ что либо новое, по сравненію съ доселѣ написаннымъ о Ренанѣ.

Съ такими мыслями взялись мы за чтеніе этой небольшой — въ 180 страницъ небольшого формата книжки, названной къ тому же *популярно-научнымъ* изслѣдованіемъ. и ожиданія наши оправдались, но только лишь въ первой половинѣ книги. Первые четыре главы книги представляютъ простую популяризацию того, что болѣе точно и обстоятельно можно находить въ томъ, или иномъ изъ имѣющихся уже на русскомъ языкѣ сочиненій о Ренанѣ. Такъ въ первой главѣ авторъ сообщаетъ краткія біографическія свѣдѣнія о Ренанѣ и говоритъ о немъ, какъ послѣдователь новотрибунгенцевъ, о пантеистическомъ міровоззрѣніи его съ отрицаніемъ личнаго Бога и безсмертія души, и объ его диллетантизмѣ, что полностью отразилось и на его «Жизни Иисуса»; но о всемъ этомъ говорится и въ знакомой читателямъ Вѣры и Церкви статьѣ о. Буткевича, о а философскихъ тенденціяхъ Ренана много и обстоятельно писано было въ журнальныхъ статьяхъ семидесятыхъ годовъ, о которыхъ мы говорили выше. Точно также ничего новаго не говоритъ авторъ и во второй главѣ, въ которой онъ разбираетъ взглядъ Ренана на евангелія.

Въ этой главѣ онъ доказываетъ сначала несостоятельность отрицанія чудесъ и сверхъестественнаго вообще, потомъ, изложивши сужденія Ренана о задачахъ его, какъ историка и указавши существовавшія въ срединѣ прошедшаго столѣтія на западѣ системы рационалистической экзегетики, опредѣляетъ отношеніе къ нимъ Ренана, излагаетъ его мнѣнія о порядкѣ происхожденія и степени достовѣрности нашихъ евангелій, и выяснивъ бездоказательность и произвольность его мыслей объ историческихъ свидѣтельствахъ и разобравъ ихъ, утверждаетъ подлинность всѣхъ нашихъ каноническихъ евангелій. Но такъ какъ Ренанъ въ своей «Жизни Иисуса» пользуется лишь евангеліями отъ Матвѣя и Марка (за исключеніемъ ихъ сказаній о чудесахъ) и лишь частію Іоанномъ, то а вторъ въ заключеніе главы заявляетъ, что и онъ для опроверженія выдуманной Ренаномъ «Жизни Иисуса» будетъ пользоваться только этими Ренаномъ признаваемыми за подлинныя евангеліями. Если читатель припомнитъ, что въ указанной выше критической литературѣ о Ренанѣ есть цѣлая монографія, посвященная этимъ вопросамъ, то можетъ су-

дить, какъ кратко и обще говорить объ нихъ авторъ во второй главѣ своей книги, имѣющей всего лишь 28 страницъ.

Такова же по числу страницъ и третья глава, излагающая содержаніе Ренановой «Жизни Иисуса». Изложеніе это авторъ дѣлаетъ по большей части подлинными словами Ренана, выбирая изъ книги его болѣе характерныя мѣста и сопровождая ихъ иногда критическими замѣчаниями относительно тѣхъ или иныхъ, не заслуживающихъ обстоятельнаго разбора, выраженій и положеній. Конечно, благодаря такому способу изложенія содержанія, читателю ясно и живо представляется его себѣ, а авторъ освобождается отъ упрековъ въ искаженіи содержанія книги; все же намъ кажется, что въ виду не громадныхъ размѣровъ всей книги о Варлаама и того, что въ слѣдующей главѣ, посвященной разбору этого содержанія, автору приходится повторять кой-что изъ сказаннаго въ третьей главѣ, лучше было значительно сократить ее, или соединить съ слѣдующей главой.

Основная ложь Ренановской «Жизни Иисуса» состоитъ въ томъ, что онъ начало и первую половину общественнаго служенія Господа называетъ галилейской и изображаетъ ее проповѣдью жизнерадостности и любви къ людямъ, къ жизни и къ наслажденіямъ съ общаніями «рая на землѣ», а вторую половину, начавшуюся съ посѣщенія Иисусомъ Іерусалима въ Пасху и препирательства съ Нимъ книжниковъ и фарисеевъ—мрачною, полною разочарованій и злобы, и говоритъ, что въ эту только вторую половину своей дѣятельности Онъ пришелъ къ мысли считать Себя Мессіею и творить чудеса, по временамъ прибѣгая для этого ко лжи и обману и грозя невѣрующимъ мученіями ада. Въ виду этого авторъ, задавшись мыслию доказать лживость такого искусственнаго раздѣленія жизни Господа на два періода и сдѣланной имъ характеристики ихъ, путемъ анализа содержанія самимъ Ренаномъ признаваемыхъ частей евангелій отъ Марка, Матвея и частию Іоанна сначала въ нагорной проповѣди Господа и другихъ отдѣлахъ этихъ евангелій, и Ренаномъ относимыхъ къ первому періоду, указываетъ такія черты ученія Господа, какія не согласны съ Ренановскою характеристикой этого ученія: именно онъ приводитъ изъ нагорной бесѣды такія мѣста, которыя говорятъ о скорбяхъ и лишеніяхъ и о Самомъ Иисусѣ, какъ Мессіи, Который долженъ пострадать и умереть. Затѣмъ, выяснивши истинный смыслъ евангельскаго ученія о страданіи и самоотверженіи, опять подлинными и для Ренана евангельскими изреченіями и сказаніями доказываетъ наличность радостныхъ моментовъ въ послѣднемъ періодѣ дѣятельности Спасителя. Конечно, съ фактической стороны дѣла и эта глава не представляетъ ничего новаго

по сравненію съ тѣмъ, что можно читать и въ рандѣйшей литературѣ по этому вопросу, хотя бы напр. въ названной выше статьѣ нашего журнала: «въ чемъ основная ложь Ренановской «Жизни Иисуса»; но и это, какъ и выше сдѣланныя нами указанія зависимости автора отъ существующей уже русской литературы о Ренанѣ, говорило бы противъ автора въ томъ лишь случаѣ, если бы онъ скрывалъ эту зависимость, чего онъ не дѣлаетъ. Называя свое изслѣдованіе популярно-научнымъ, онъ тѣмъ самымъ ясно указываетъ задачу его въ популяризаціи научной литературы о Ренанѣ, т. е. въ упрощенномъ и общедоступномъ изложеніи тѣхъ данныхъ противъ Ренана, которыя наукою уже установлены и раскрыты. И съ этой стороны автора нельзя упрекнуть ни въ искаженіи этихъ данныхъ, ни въ какой-либо схоластичности или сухости изложенія. Авторъ пишетъ легко, живо и не только съ яснымъ пониманіемъ дѣла — умѣяемъ разобратся въ наличной литературѣ — отличить существенное отъ несущественнаго, а и съ искренней убѣжденностію. Это сказывается въ самомъ тонѣ разсужденій, и нѣкоторыя страницы въ этомъ отношеніи заслуживаютъ особеннаго вниманія; таковы напр. тѣ страницы, гдѣ авторъ, неподдѣльнымъ негодованіемъ раскрывая не только ненаучность ренановскихъ разглагольствій, а и нравственную непристойность ихъ, говоритъ объ истинномъ смыслѣ внутреннихъ страданій Спасителя въ саду Геосиманскомъ. Въ этомъ случаѣ онъ обнаруживаетъ не только простое знакомство съ противоречановской литературой, а и знаніе сущности христіанства въ его церковномъ—святоотеческомъ пониманіи, чего нельзя сказать о нѣмецкихъ богословахъ ортодоксальнаго направленія. Особенно ясно это сказывается въ двухъ послѣднихъ главахъ изслѣдованія.

Признавая, что міровое значеніе христіанства—въ его ученіи о спасеніи человѣка, Ренанъ понимаетъ это ученіе не такъ, какъ изображается оно въ евангеліяхъ и исповѣдуются церковно. Именно онъ вычеркиваетъ изъ христіанства ученіе о самоотверженіи и страданіи, о грѣхѣ и покаяніи и представляетъ его ученіемъ «скизнерадостнымъ, отводящимъ человѣка отъ сферы «небесныхъ мечтаній въ область земного ученія, узаконяющимъ всякія земныя удовольствія и восторги». Такое-то пониманіе христіанства и было для Ренана тою основою идеею, которою руководился онъ въ передѣлкѣ нашихъ евангелій въ выдуманную имъ «жизнь Иисуса». Слѣдовательно для того, что доказать несостоятельность этой выдумки, такъ сказать, съ принципиальной точки зрѣнія, нужно доказать несостоятельность самой этой основной идеи его о сущности спасенія съ психологической точки зрѣнія. Для этого

нужно узнать внутреннюю душевную жизнь естественнаго человѣка (въ христіанствѣ)—именно то, что переживаетъ человѣкъ въ естественномъ состояніи, чѣмъ страдаетъ, къ чему стремится и на что надѣется. Это авторъ и дѣлаетъ на основаніи показаній психологіи, философіи и исторіи. Сознаніе внутренней раздвоенности—стремленія къ добру, истинѣ и правдѣ съ одной стороны и съ другой, полное безсиліе этого стремленія при сознаніи грѣховной виновности этого бѣдствія, — вотъ основныя черты душевнаго состоянія естественнаго человѣка; отсюда-то и вытекала присутствующая всѣмъ людямъ идея страданій, какъ необходимаго искупительнаго акта, которая и сказывалась въ такъ называемомъ жертвенномъ культѣ. Высказавъ эти положенія авторитетнымъ и для невѣрующихъ голосомъ Канта и иллюстрировавъ ихъ примѣромъ «Раскольниковъ» изъ романа Достоевскаго: «Преступленіе и наказаніе», авторъ утверждаетъ далѣе свою мысль свидѣтельствомъ древнеязыческой философіи, заключительнымъ словомъ которой было сознаніе своего незнанія, и примѣромъ буддистовъ, по ученію которыхъ конецъ неизбѣжныхъ страданій жизни — нирвана. Таково внутреннее душевное состояніе естественнаго человѣка, приводящее его къ вѣрѣ во Христа—Искупителя. Отсюда уже само собою яснымъ становится, каковъ долженъ быть этотъ Искупитель. Такимъ Искупителемъ можетъ быть только человѣкъ, несущій на себѣ страданія за грѣхи и вмѣстѣ Богъ, сильный искупить этими страданіями грѣхи всѣхъ людей—дать своими страданіями искупительную цѣну страданіямъ всѣхъ людей за ихъ собственные грѣхи. Въ соотвѣтствіи съ этимъ самое спасеніе человѣка Искупителемъ должно состоять въ божественной силѣ, помогающей человѣку-грѣшнику переносить страданія въ надеждѣ спасенія, чего не имѣлъ человѣкъ въ естественномъ состояніи. Установивъ въ заключеніе пятой главы цитатами изъ Библии, что таковъ именно и есть посланный Богомъ Спаситель міра и таково именно богооткровенное ученіе о страданіи, какъ пути къ спасенію, авторъ въ шестой—заключительной главѣ своей книги въ выясненіе истиннаго пониманія христіанства подробно и обстоятельно раскрываетъ истинное значеніе страданій въ христіанствѣ, какъ пути ко спасенію. Между страданіями христіанина и радостями жизни есть внутренняя связь и въ этомъ существенное отличіе христіанства отъ буддизма. Въ послѣднемъ неизбѣжныя по суду совѣсти страданія жизни приводятъ къ отчаянію и смерти, въ Христіанствѣ же страданія, силою божественной благодати по вѣрѣ во Христа являются путемъ къ возрожденію и обновленію жизни и отсюда вполне совмѣстимы съ жизнерадостнымъ настроеніемъ. Нагляднымъ примѣромъ этого

можетъ служить душевное настроеніе христіанскихъ мучениковъ и празднественное отношеніе церкви къ днямъ кончины мучениковъ. Раскрывая это положеніе, авторъ далѣе излагаетъ святоотеческое ученіе о пути къ спасенію и, очевидно руководясь «Добротолюбіемъ», изображаетъ главные моменты въ процессѣ возрожденія: борьбу, страданія, скорби, очищеніе, радость и блаженство. Говори о христіанской радости, онъ попутно выясняетъ коренное отличіе блаженства христіанина отъ земныхъ удовольствій и страстныхъ восторговъ естественнаго человѣка.—При видимой отдаленности всѣхъ этихъ разсужденій автора отъ главнаго предмета его книги, они имѣютъ непосредственную внутреннюю близость къ нему, а контрагю доказывая всю не только фактическую, а и принципиальную несостоятельность основной идеи Ренана о принесенномъ Христомъ счастьи, лежащей въ выдуманной имъ «Жизни Иисуса». Это и выясняетъ авторъ на послѣднихъ страницахъ своей книги. «Рѣшительно не можемъ понять, зачѣмъ понадобилось Ренану высказывать эти свои взгляды именпо на страницахъ «Жизни Иисуса! Зачѣмъ онъ изъ нарождающагося христіанства, святой и божественной религіи, представилъ какую-то идилическую (мѣстами съ напускной трогательностію) комедію? Зачѣмъ опорочилъ онъ чистѣйшій ликъ Богочеловѣка?—Этого мы не можемъ понять, не можемъ и простить». Таковы заключительныя слова книги.

Мы намѣренно сравнительно подробно остановились на изложеніи содержанія послѣднихъ двухъ главъ книги о Варлаамѣ, потому что и самъ онъ придаетъ имъ особенное значеніе, прямо заявляя объ этомъ въ своемъ предисловіи, и по существу дѣла это такъ; ибо совершенно справедливо, что съ этой, такъ сказать, идейной стороны «Жизнь Иисуса» менѣе всего изслѣдована въ предшествующей критической литературѣ о Ренанѣ, посвященной главнымъ образомъ выясненію и доказательству логической несостоятельности и фактической безпочвенности его писаній. Поэтому-то небольшая книжка о Варлаамѣ и заслуживаетъ общаго вниманія. Въ первыхъ двухъ главахъ будучи лишь краткимъ и общедоступнымъ изложеніемъ научно-установленныхъ данныхъ о несостоятельности Ренановой «Жизни Иисуса» съ ея внѣшней, литературно-логической стороны, въ послѣднихъ главахъ она является вполне самостоятельной и новою. Эти-то главы и дѣлаютъ книгу не просто популярипо-научнымъ изслѣдованіемъ, какое могъ написать и католикъ и протестантъ-ортодоксъ, а изслѣдованіемъ въ духѣ православнои церкви, не полемиическимъ только, а и апологетическимъ.

Все сказанное нами можетъ, кажется, служить доста-

точнымъ основаніемъ къ тому, чтобы признать книжку о Варлаамѣ по главному предмету своему благовременною, а по характеру своего содержанія особенно благопотребною въ свѣтскомъ образованномъ обществѣ, такъ увлекающемся Ренаномъ и мало подготовленномъ къ чтенію строго-научныхъ и большыхъ по размѣру критическихъ разборовъ его. Книжку о Варлаамѣ смѣло поэтому можно рекомендовать для нашей учащейся молодежи...

П. І. С.

С. Савинскій. *Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя (о послѣднихъ судьбахъ міра). Опытъ исагогико-экзегетическаго изслѣдованія.* Кіевъ 1906 г.

Трудъ г. Савинскаго представляетъ собою подробное (VIII—342 стр.) изслѣдованіе изложенной у синоптиковъ (Мѡ. 24, 1—51; Мрк. 13, 1—37; Лук. 21, 5—36) пророчесвенной бесѣды Спасителя о послѣднихъ судьбахъ міра. Изслѣдованію предпосылается краткое предисловіе, въ которомъ опредѣляется предметъ и планъ книги и помѣщенъ перечень источниковъ и главныхъ пособій, использованныхъ авторомъ,—и введение, въ которомъ говорится о важности эсхатологическихъ вопросовъ. Нравственно-практическое значеніе эсхатологіи, прекрасно выраженное словами премудраго Сираха: «во всѣхъ словесѣхъ твоихъ помини послѣднія твоя, и во вѣки не согрѣшили (7, 38,»), вполне понятно. Не меньшую важность имѣетъ эсхатологія и въ чисто-теоретическомъ отношеніи. Безъ нея всякое міросозерцаніе, а тѣмъ болѣе религіозное міросозерцаніе христіанства, какъ религіи упованія, было бы не законченнымъ и не могло бы удовлетворить человѣка. Самое дѣло искупленія Христова получаетъ смыслъ только при свѣтѣ ученія Христова о концѣ всего.

Свое изслѣдованіе авторъ дѣлитъ на двѣ обширныя и равныя по объему части. Первая часть—исагогическая. По своему основному характеру она можетъ быть названа также апологетическою. Она посвящена разсмотрѣнію многочисленныхъ и разнообразныхъ вопросовъ, вызванныхъ западною отрицательной критикою. Отъ эсхатологической бесѣды Спасителя подъ перомъ западныхъ критиковъ, можно сказать, не осталось камня на камнѣ: одно объявляется позднѣйшею вставкою, другое считается противорѣчащимъ исторіи, въ третьемъ обнаруживаются внутреннія

противорѣчія, четвертое есть результатъ непониманія Христа евангелистами и т. под. Разобраться въ теоріяхъ отрицательной критики, не рѣдко очень сложныхъ и запутанныхъ, и защитить цѣлостность и подлинность эсхатологической бесѣды въ томъ ея видѣ, какъ она передается евангелистами, авторъ и поставилъ задачу первой части своего труда. И нужно сказать, что трудъ автора не былъ бесплоднымъ: читатель найдетъ здѣсь обстоятельную критику западныхъ теорій и получить возможность составить себѣ правильный взглядъ на этотъ предметъ.

Апологетическая часть книги имѣетъ пять главъ. Первая глава занята разсмотрѣніемъ вопроса о второмъ пришествіи Иисуса Христа («парусіи» — *parousia*), какъ средоточіемъ пунктъ всей эсхатологической бесѣды. По мнѣнію западныхъ критиковъ, содержащееся въ евангеліи представленіе о пакипришествіи Христа, какъ явленія видимомъ, чувственно созерцаемомъ, не мирится съ характеромъ христіанства, какъ религіи духа, и есть дѣло учениковъ, не уразумѣвшихъ Господа. Если Христосъ и говорилъ о парусіи, то о парусіи духовной или идеальной, состоящей въ побѣдѣ Его царства и Его мессіанскаго дѣла; парусію нужно понимать въ смыслѣ «всемирно-историческаго процесса» (Бейшлигъ), или какъ событіе чисто сверхмірное, чувственному ощущенію недоступное, совершенно духовное (Гауцъ); нѣкоторые (Вейффенбахъ) находятъ возможнымъ отождествлять второе пришествіе Христа съ Его воскресеніемъ. Всѣ эти теоріи есть продуктъ истиннаго экзегетическаго и противорѣчатъ даннымъ Евангелія. На основаніи послѣднихъ можно съ достовѣрностью сказать, что Христосъ Самъ представлялъ Свое второе пришествіе событіемъ реальнымъ, видимымъ, чувственнымъ, и что видимая парусія не вноситъ ничего не свойственнаго природѣ царства Божія, какъ царства духовнотѣлеснаго, вмѣщающаго остаться таковымъ вѣчно.—Во второй главѣ выясняется смыслъ и значеніе соединенія въ эсхатологической бесѣдѣ двухъ разновременныхъ событий: разрушенія Иерусалима и второго пришествія Христа. Одни изъ западныхъ богослововъ совершенно отрицаютъ это совмѣщеніе событий, относя всю бесѣду Спасителя или къ разрушенію Иерусалима (Дорнеръ, Киперъ и др.), или къ послѣднимъ временамъ міра (Вагъ), другіе говорятъ, что здѣсь сближены два разновременныя событія въ силу перспективнаго характера прорѣческаго созерцанія (напр. Вегель), третьи считаютъ это совмѣщеніе дѣломъ апостоловъ, не отличавшихъ духовной парусіи Христа отъ эсхатологической и т. п. Раскрывая несостоятельность всѣхъ этихъ теорій, авторъ приходитъ къ выводу, что въ эсхатологической бесѣдѣ Спасителя говорится о двухъ событіяхъ: разрушеніи Иерусалима и паки-пришествіи Хрис-

та, причѣмъ эти событія сближены здѣсь не хронологически (такъ какъ между ними долженъ существовать неопредѣленный періодъ времени—«времена языкъ»: см. ев. Лук. 21, 24), но логически. Въ эсхатологической бесѣдѣ мы имѣемъ примѣръ типологическаго пророчества, въ которомъ разрушеніе Иерусалима служитъ образомъ паки-пришествія Христа—Третья глава отстаиваетъ подлинность и цѣлостность эсхатологической бесѣды противъ объявляющихъ эту бесѣду переработкой апостоловъ. «не совсѣмъ удачной композиціей» («Плейермахеръ), въ которой нужно отдѣлить «зерно отъ шелухи». Разности текста у синоптиковъ не нарушаютъ цѣлостности и единства рѣчи. Эти разности нигдѣ не доходятъ до противорѣчія и объясняются тѣмъ, что евангелисты описываютъ разныя стороны, отмѣчаютъ различные моменты событія, а это послѣднее обстоятельство объясняется или изъ характера евангелистовъ или изъ назначенія ихъ евангелій. Въ евангеліяхъ мы находимъ хотя и не полное, но подробное, но точное воспроизведеніе бесѣды Спасителя.—Четвертая глава трактуетъ объ отношеніи эсхатологическаго ученія І. Христа къ эсхатологическимъ іудейскимъ апокрифамъ и Апокалипсиса св. Іоанна Богослова. Что касается первыхъ, напр., книги Эноха, апокалипсиса Варуха, вознесенія Моисея, Сивиллинныхъ книгъ, а также Талмуда и др.; то въ нихъ будущее царство Божіе имѣетъ характеръ политическаго, чувственно-земнаго учрежденія. Если въ нѣкоторыхъ изъ этихъ книгъ и паходятся сходственныя черты съ эсхатологіей евангельской, то это сходство вѣрнѣе нужно объяснять влияніемъ на нихъ христіанства, а не наоборотъ, какъ думаютъ нѣкоторые изъ западныхъ критиковъ. Въ Апокалипсисѣ же Іоанна Богослова многія символическія картины представляютъ изъ себя не иное что, какъ поэтическую переработку простыхъ и скатыхъ евангельскихъ изрѣченій и даже отдѣльныхъ словъ.—Въ пятой главѣ дѣлается раздѣленіе эсхатологической бесѣды на части и опредѣляется время и мѣсто ея пропнесенія.

Вторая часть книги—экзегетическая. Здѣсь стихъ за стихомъ и слово за словомъ изъясняется текстъ бесѣды. Въ своихъ толкованіяхъ авторъ руководится данными филологіи и исторіи, контекстомъ рѣчи, святоотеческими мнѣніями, а также не оставляетъ безъ вниманія и западныхъ экзегетовъ, съ которыми относительно вступаетъ въ полемику. Можно, конечно, спорить относительно истолкованія авторомъ нѣкоторыхъ частныхъ бѣсѣды; но въ общемъ экзегезисъ автора отличается естественностью, простотою и всегда стоитъ въ строгомъ соотвѣтствіи съ ученіемъ Православной церкви. Въ эсхатологической бесѣдѣ Спасителя авторъ различаетъ: а) поводъ къ бесѣдѣ, б) теоретическую

часть, содержащую пророчество І. Христа о судьбѣ Іерусалима и народа еврейскаго и о Своемъ паки-пришествіи и в) нравственно-практическую часть, представляющую приточное увѣщаніе къ бодрствованію. Соответственно съ этимъ экзегетическая часть книги подраздѣлена на три отдѣла.

Въ заключеніи къ книгѣ авторъ старается кратко охарактеризовать, по смыслу эсхатологической бесѣды, послѣдній періодъ міровой жизни. Нарисованная авторомъ картина, въ виду своей, такъ сказать, документальной обоснованности можетъ имѣть и большое практическое значеніе по отношенію къ такъ распространившимся въ послѣднее время въ извѣстныхъ кругахъ свѣтскаго общества кривотолкамъ о скоро имѣющемъ будто бы наступить второмъ пришествіи Господа.

Отличаясь вполне научнымъ характеромъ, книга г. Савинскаго читается легко и съ интересомъ.

Л. Тихомировъ. *Апокалиптическое ученіе о судьбахъ и концѣ міра* (30 стр.). Москва. 1907.

Вопросъ о конечныхъ судьбахъ міра является однимъ изъ тѣхъ основныхъ вопросовъ, которые неизбежно встаютъ въ головѣ каждаго мыслящаго человѣка и настойчиво требуютъ отвѣта. Все міровоззрѣніе человѣка, то или иное пониманіе смысла міровой жизни въ высшей степени зависятъ отъ рѣшенія этого вопроса. Для христіанина точный и ясный отвѣтъ на этотъ вопросъ данъ въ эсхатологической бесѣдѣ Спасителя. Здѣсь указано все существенное по этому вопросу, но лишь въ самыхъ общихъ чертахъ. Нѣсколько эсхатологическихъ мѣстъ мы также находимъ въ посланіяхъ апостольскихъ, гдѣ встрѣчаются нѣкоторыя подробности, могущія служить дополненіемъ евангельской эсхатологии. Но наиболѣе подробныя указанія на судьбы и конецъ міра заключены въ Апокалипсисѣ Св. Іоанна Богослова, въ которомъ, по вѣрованію Церкви, символически изображенъ весь тотъ міровой процессъ, имѣющій закончиться паки пришествіемъ Спасителя, краткія указанія на который находятся въ евангеліи. Къ Апокалипсису, поэтому, вполне естественно, всегда и обращалась мысль, занятая вопросами о будущихъ судьбахъ міра.

Но насколько цѣнно и интересно содержаніе «этой таинственнѣйшей изъ книгъ», настолько же оно и недоступно для нашего пониманія. Говоря строго, мы не имѣемъ

достаточныхъ и бесспорныхъ основаній для того, чтобы ясно и опредѣленно представить себѣ смыслъ таинственныхъ видѣній и картинъ, рисуемыхъ Тайнозрителемъ. Гдѣ ключъ для разъясненій этихъ видѣній и картинъ? Какіе методы могутъ быть здѣсь приложимы? Мы можемъ толковать нѣкоторые мѣста Апокалипсиса, подыскивая для нихъ болѣе ясныя библейскія параллели. Раздѣляя вѣру Церкви, что въ Апокалипсисѣ рисуются судьбы міра и Церкви, мы можемъ примѣнять къ нѣкоторымъ мѣстамъ его уже совершившіеся историческіе факты. Въ томъ и другомъ случаѣ мы должны руководствоваться смысломъ библейской символики. Но всѣ эти методы являются такъ произвольными, апокалиптическая символика такъ трудно поддается научному разумѣнію, что въ толкованіяхъ Апокалипсиса по необходимости приходится ограничиваться гаданіями, предположеніями. Въ виду неудобопонятности и таинственности апокалипсическихъ символовъ, въ Апокалипсисѣ для этихъ гаданій открывается особенно широкой просторъ.

Какъ на попытку такого гадательнаго истолкованія нѣкоторыхъ мѣстъ Апокалипсиса нужно смотрѣть и на брошюру, заглавіе которой выше указано. Авторъ даетъ характеристику мірового процесса на основаніи данныхъ, заключающихся въ Апокалипсисѣ.

Весь ходъ міровой жизни представляетъ собою исторію борьбы добра со зломъ, сатаны съ Богомъ: такимъ онъ изображается самимъ Спасителемъ, такимъ же онъ рисуется и въ Апокалипсисѣ. Отдѣльные моменты этой борьбы въ Апокалипсисѣ выступаютъ, по мнѣнію автора, очень ясно. Въ повѣствованіи Апокалипсиса о снятіи семи печатей съ книги, раскрытой Агнцемъ, и въ наставленіи семи церквамъ асійскимъ авторъ видитъ указаніе на семь отдѣльныхъ эпохъ въ жизни христіанскаго міра, изъ которыхъ каждая, хотя и не можетъ быть точно отграничена хронологически, но имѣетъ особый, ей только свойственный характеръ. Тысячелѣтній періодъ, который обнимаетъ собою совокупность этихъ семи эпохъ, означаетъ не ариѳметическую тысячу, а полноту времени, періодъ отъ Рождества Христова до Его 2-го славнаго пришествія. Первая эпоха—ефесская соотвѣтствуетъ времени апостольской проповѣди. Это—вождедѣнная (Ефесъ—вождедѣнный) эпоха побѣдоносной проповѣди, преданности Богу, братской любви. Но въ концѣ этой эпохи уже замѣтно оскудѣніе любви, за что ей дѣлается упрекъ и дается обѣщаніе: «скоро прииду къ тебѣ и сдвину свѣтильникъ твой съ мѣста». Осушествленіе этой угрозы произошло въ слѣдующую эпоху—Смирнскую. Уже само символическое названіе этой второй эпохи выражаетъ нѣчто погрѣбальное. Этой эпохѣ «дано

было снять міръ съ земли»; къ ней должны быть отнесены гоненія на христіанъ въ первые три вѣка. Увѣщевая христіанъ не бояться этихъ гоненій. Слово Божіе предупреждаетъ, что скорбь будетъ только „дней десять“ (десять дней—это десять гоненій, или точнѣе десять императоровъ—гонителей) Въ третью Пергамскую эпоху Церковь живетъ тамъ, „гдѣ престолъ Сатаны“, т. е., она сдѣлалась Церковью государственною и чрезъ это поставила себя въ центрѣ мірскихъ интересовъ. Для нея является характернымъ возникновеніе многочисленныхъ ересей, которыя Господь поразитъ „мечемъ устъ Своихъ“. Это—указаніе на вселенскіе соборы. Пергамская эпоха обнимаетъ собою періодъ времени съ 4-го и приблизительно до 14-го вѣка. Съ 14-го и приблизительно до 19-го вѣка идетъ четвертая эпоха—Ѳиатирская. Хотя и въ эту эпоху возникали ереси и были примѣры развращенной жизни, но въ общемъ она хорошо служитъ дѣлу Божію. Къ этому времени относится распространеніе христіанства въ языческихъ странахъ. Апокалипсисъ обѣщаетъ Ѳиатирской эпохѣ „власть надъ язычниками“. Пятый періодъ Сардійскій, принадлежащій къ однимъ изъ печальнѣйшихъ, переживается человѣчествомъ теперь. Къ этому періоду относятся слова Господа: „знаю твои дѣла, ты носишь имя будто ты живъ, но ты мертвъ“. Оскудѣніе вѣры, упадокъ нравственности достигаютъ крайнихъ предѣловъ. Къ этому времени авторъ относитъ появленіе жены любодѣйной, въ которой оныя склопенъ видѣть отступающую отъ заветовъ Христовыхъ Россію. Не находя для этой эпохи никакого утѣшенія, Господь призываетъ къ покаянію и угрожаетъ наказаніемъ. Но не смотри на всю глубину паденія христіанскаго міра, въ немъ все же еще хранятся великія силы, которыя приведутъ его къ возрожденію. Это возрожденіе наступитъ въ слѣдующую, шестую эпоху—Филадельфійскую. Церковь будетъ тогда численно не велика („немного имѣетъ силы“), но въ ней будетъ величайшій религиозный подъемъ духа, получить возможно полное осуществленіе принципа братской любви («Филадельфія—братская любовь»). Въ награду за это Господь обѣщаетъ, что предъ ней «преклонятся евреи (послѣдуетъ обращеніе къ Христу). Наконецъ послѣдуетъ седьмая и послѣдняя эпоха—Лаодикійская, самая печальная изъ всѣхъ. Она закончится имбюцимъ предварить конецъ міра пришествіемъ Антихриста. Относительно ея въ Апокалипсисѣ сказано, что Господь «изблуетъ ее изъ устъ Своихъ».

Какова будетъ продолжительность 5-ой, 6-ой и 7-ой эпохъ и, слѣдовательно, какъ долго будетъ продолжаться жизнь этого міра, объ этомъ мы не знаемъ и, по прямому и ясному смыслу словъ Спасителя, не будемъ знать. По

мы знаемъ, что конецъ міра наступитъ тогда, когда закончится борьба добра и зла, когда добро исчерпаетъ всѣ средства для борьбы со зломъ, когда оно остановится въ своемъ развитіи; а это въ извѣстной степени зависитъ и отъ самихъ людей, какъ свободныхъ дѣятелей, участвующихъ въ созиданіи царства добра.

Таково въ общихъ чертахъ содержаніе брошюры Л. Тихомирова. Въ ней нѣтъ ничего такого, что не гармонировало бы съ евангельскими данными о будущихъ судьбахъ міра и не соответствовало бы общему духу христіанской религіи. Но въ ней мало также и положеній, которыя можно было бы назвать безпорными. Основное положеніе автора, именно, отнесеніе наставленій семи асіійскимъ церквамъ и повѣствованія о снятіи семи печатей къ семи періодамъ міровой жизни, нуждается въ болѣе обоснованныхъ доказательствахъ. Тѣмъ не менѣе попытка автора можетъ быть названа не просто остроумною и интересною, а и глубоко поучительною, невольнo наводящею на размышленія. Брошюра написана живо, ясно и раздѣльно; сдѣланная авторомъ на основаніи взятыхъ имъ изъ Апокалипсиса данныхъ характеристика міровой жизни представляетъ собою очень стройное цѣлое и во многомъ поражаетъ мѣткостью.

Н. Морозовъ. Откровеніе въ грозѣ и бурѣ. Исторія возникновенія Апокалипсиса. СІБ. 1907, I—IX+304 стр.

Авторъ этой книги, вопреки всегда въ христіанской Церкви существовавшему пониманію Апокалипсиса, какъ писанія св. Ап. Іоанна Богослова, пророчески изобразившаго въ немъ будущую судьбу Церкви и всего міра, и наперекоръ многочисленнымъ хотя и разнообразнымъ въ частностяхъ толкованіямъ его въ этомъ именно смыслѣ, поставилъ своею задачею доказать, что она написана отцемъ Церкви IV вѣка Іоанномъ Златоустомъ и есть не что иное, какъ поэтически образное, но въ то же время математически точное описаніе звѣзднаго неба предъ грозой и самой грозой, наблюдавшеюся Златоустомъ на о. Патмосѣ въ 5 часовъ вечера 30 сентября 345 года. Для доказательства этой парадоксальной мысли Морозовымъ приводятся астрономическія вычисленія, филологическія разъясненія и церковно-историческія данныя.

Очень можетъ статьса, что астрономическія вычисленія автора о грозѣ и бурѣ, бывшей въ точно обозначенные имъ часы, день и годъ и никогда за всѣ первые во семь вѣковъ нашей эры въ томъ видѣ, какъ видѣлась она

въ означенный срокъ съ о. Патмоса, не повторявшейся, — «исполнѣ достовѣрны, тѣмъ болѣе, что въ концѣ книги помѣщены даже «повѣрочныя вычисленія» пулковскихъ астрономовъ, Каменскаго и Ляпина, нашедшихъ для 30 сентября 395 года тѣ самыя положенія солнца, которыя опредѣлили и Морозовъ въ своей книгѣ. Но для того, чтобы, пользуясь этими данными, утверждать, что Апокалипсисъ написанъ не Ап. Іоанномъ Богословомъ за 200 почти лѣтъ до Іоанна Златоустаго, а именно этимъ послѣднимъ, и представляеть собою не пророческое изображеніе можетъ быть многовѣковой и окончательной судьбы всего видимаго міра, а описаніе одного лишь даннаго явленія, нужно очень и очень многое. Нужно прежде всего доказать неподлинность всѣхъ тѣхъ многочисленныхъ свидѣтельствъ объ Апокалипсисѣ, именно какъ писаніи св. Іоанна Богослова, какія находятся въ твореніяхъ свв. отцевъ и учителей 2 и 3 вв.: св. Іустина Философа (около 155 г. по Р. Хр.) Мелитона Сардійскаго (около 170 г.), Теофила Антиохійскаго (около 180 г.), Ириней Лионскаго (ок. 195 г.), Климента Александрійскаго (ок. 200 г.), Тертуліана (около 207 г.), св. Ипполита (около 230), Оригена (около 233 г.), точно также какъ и писателей, жившихъ не задолго до времени Златоуста. одновременно съ нимъ, или немного времени спустя послѣ него, каковы: св. Ефремъ Сиринъ (366 г.), Елифаній, Василій Великій (379 г.), Иларій (366 г.), Афанасій Великій (373 г.), Григорій Богословъ (около 389 г.), Амвросій Медиоланскій (397 г.), Августинъ (около 430 г.), Иеронимъ и др. Въ твореніяхъ этихъ отцовъ и учителей Церкви, общепризнанныхъ и научно — документально удостовѣренныхъ въ своей подлинности, можно находить даже извлеченія изъ Апокалипсиса, именно какъ изъ книги Священной Апостольской, и толкованія на нее; а г. Морозовъ все свое отношеніе къ этому общепризнанному факту ограничиваетъ тѣмъ, что говорить, будто «мы не имѣемъ за первые четыре вѣка никакихъ серьезныхъ свѣдѣній, кромѣ десятка взаимно опровергающихъ другъ друга цитатъ, голословно приписываемыхъ тому или другому изъ христіанскихъ епископовъ и дошедшихъ до насъ лишь въ копіяхъ средневѣковыхъ монаховъ». Что говоритъ г. Морозовъ? Не только святоотеческія творенія, а и апостольскія писанія, въ томъ числѣ и Апокалипсисъ, сохранились до нашего времени въ манускриптахъ не только среднихъ, а и VI и V в.в. (Код. Алекс. Ватиканскій, св. Ефрема Сирина) и даже IV вѣка (код. Синайскій). Ничего этого знать не хочетъ г. Морозовъ, обзывая сохранившіяся до насъ святоотеческія толкованія на Апокалипсисъ чуть ли не подложными. Не смущаясь тѣмъ, что при его предположеніяхъ св. отцы и учителя IV и V в.в., многіе изъ которыхъ были классически образованны-

ми, выставляются имъ крайне легковѣрными, такъ признавше за апостольское писаніе только что написанную книгу, онъ спокойно рассказываетъ о событіяхъ изъ жизни Златоуста, какъ писателя Апокалипсиса. Но вѣдь для того, чтобы представленное г. Морозовымъ повѣствованіе о жизни и дѣятельности св. Златоуста и современныхъ ему церковно - общественныхъ событіяхъ, какъ подтверждающее будто бы собою выдуманную имъ гипотезу о происхожденіи Апокалипсиса, могло имѣть такое значеніе, нужно дать, чтобы повѣствованіе это написано было авторомъ въ полномъ согласіи съ тѣмъ, что объ этой жизни и дѣятельности точно также, какъ и о современныхъ Іоанну событіяхъ, документально извѣстно не только изъ дошедшихъ до насъ церковно-историческихъ трудовъ того и послѣдующаго времени, а и изъ подлинныхъ твореній самого Златоуста. вмѣсто этого авторъ говоритъ о всемъ относящемся къ данному вопросу то, что идетъ прямо-таки въ разрѣзъ со всѣми подлинно-историческими данными. Такъ онъ, вопреки ясному свидѣтельству самого Златоуста въ его бесѣдахъ о статуяхъ, называетъ его ниспровергателемъ императорскихъ статуй и даже революціонеромъ; точно также ни въ какихъ историческихъ памятникахъ не говорится о томъ, что Златоустъ «скитался по малой Азіи, гдѣ организовалъ собранія своихъ единомышленниковъ въ Лаодикии, Филadelphii, Сардахъ, Миагирахъ, Пергамѣ, Смирнѣ и Ефесѣ, которымъ и адресовалъ потомъ, на 41-мъ году жизни, свою книгу, послѣ того, какъ попалъ по своему личному желанію, или снова былъ посланъ Θεодосіемъ на уединенный островъ Патмосъ» (стр. 215). Очевидно все это сочинилъ авторъ, руководствуясь тѣмъ Апокалипсисомъ, происхожденіе котораго отъ Златоуста онъ старается доказать; потому что только въ этой книгѣ упоминаются тѣ города въ указанномъ порядкѣ, — сочинилъ самъ, не замѣчая логическаго круга, въ какой впадаетъ. Какъ далеко г. Морозовъ заходитъ въ своемъ сочинительствѣ исторіи, можно судить потому, что онъ наприм. николанитовъ-еретиковъ представляетъ получившими свое имя отъ св. Николая Мурликійскаго. О характерѣ и размѣрахъ сочинительскаго таланта автора каждый читатель его книги самъ можетъ составить себѣ ясное представленіе просто по предлагаемому имъ «популярнаціонному переложенію съ греческаго тѣхъ отрывковъ Апокалипсиса, въ которыхъ онъ видитъ воображаемое имъ поэтически образное и въ то же время математически точное воспроизведеніе картины неба 30 сентября 395-го г. Невѣжественный произволъ автора въ этомъ дѣлѣ особенно бросается въ глаза при сличеніи его перевода съ греческимъ текстомъ Апокалипсиса; для автора не существу-

еть законовъ грамматики и словамъ подлиннаго текста онъ придаетъ зачастую значеніе по своему усмотрѣнію, совѣтъ несогласное съ указаніями лексикона. Вообще о филологическихъ познаніяхъ автора проф. Бронзовъ въ своемъ отзывѣ о книгѣ (въ ж. «Странникъ», Окт. стр. 453), говоритъ, какъ о филологическомъ дилетанствѣ, а другой ученый критикъ книги, проф. Богданевскій (въ «Трудахъ Кіев. дух. Академіи», Сент. стр. 146) называетъ данный Морозовымъ переводъ Апокалипсиса и вообще все его разсужденія «бредомъ больной фантазіи». «Прямо удивляешься, говоритъ онъ, какимъ образомъ подобная книга могла появиться», особенно, прибавимъ отъ себя, если поймѣть въ виду ту развязность, съ какою авторъ высказываетъ свой крайне невѣжественный въ научномъ отношеніи бредъ и отзывается о богословской наукѣ и ея представителяхъ.

По все таки бредъ этотъ можно хотя отчасти понять въ его происхожденіи, — можно хотя отчасти понять, какъ пришелъ къ нему человекъ, 25 лѣтъ сидя въ Шлиссельбургской крѣпости въ одиночномъ заключеніи и свѣдаемый маніей величія; но какъ понять то увлеченіе названной книгой, какое замѣчается въ свѣтскомъ образованномъ обществѣ и высказывается даже въ печати? Если г. Морозовъ подъ воздѣйствіемъ гвоздемъ засѣвшей въ его головѣ мысли объ Апокалипсисѣ, какъ о поэтическомъ описаніи звѣзднаго неба 30 сентября 395 г., могъ не задумываясь «цѣплять горы древнихъ манускриптовъ, говорящихъ противъ его выводовъ, обзывать подложнымъ (лишь бы отстоять свою *idée fixe*), это повторяемъ, понятію, хотя отчасти изъ внѣшняго положенія автора и его психическаго состоянія; но какъ понять то, что люди необъятные такой маніей пишутъ: «Книга Н. М. Морозова—безспорно трудъ европейскаго значенія. Мы можемъ гордиться, что нашъ соотечественникъ былъ первый, кому удалось прочесть Апокалипсисъ» (см. ж. «Природа и Люди», № 25, стр. 493)? Для объясненія этого явленія мало указанія на одно внѣшнее положеніе и манію величія; тутъ очевидно дѣйствуетъ какая-то другая болѣе глубокая манія—манія вражды къ вѣрѣ и Церкви...

Да, книга г. Морозова—книга сама по себѣ не стоящая никакого вниманія, но въ виду указанного факта нельзя не остановиться на ней,—остановиться не для критическаго разбора ея съ научно-богословской точки зрѣнія, а для того, чтобы понять, какъ важно и необходимо для нашего общества болѣе полное и обстоятельное богословское образованіе, чѣмъ какое дается ему теперь, какъ важно распространеніе такихъ книгъ, какъ разсмотрѣнное напр. выше сочиненіе г. Савинскаго и т. п. Вотъ падъ чѣмъ невольно задумываешься по прочтеніи книги Морозова...

С.

Николай Глубоковскій, ординарный профессоръ С-Петербургской Духовно Академіи. *По вопросамъ духовной школы (средней и высшей) и объ Учебномъ Комитетѣ при Святѣйшемъ Синодѣ.* (148 стр.). С-Петербургъ 1907. — Цѣна 1 руб. перес. 20 коп.

Теперь уже ни для кого не безызвѣстно, что наша духовная школа, какъ средняя, такъ и высшая, расшатана въ самыхъ своихъ устояхъ и перестала удовлетворять не только своему спеціальному назначенію, но и воспитательнымъ и образовательнымъ задачамъ вообще. Семнарскія и академическія волненія и беспорядки недавняго прошлаго краснорѣчиво свидѣтельствуютъ объ этомъ. Школа нуждается въ коренной реформѣ. Частичныя измѣненія устава, какъ показали опыты прошлаго, не привели ни къ чему. О реформѣ духовной школы, можно сказать, образовалась теперь цѣлая литература; и въ свѣтскихъ газетахъ и въ духовной печати можно встрѣтить самые разнообразныя проэктъы и планы этой реформы. Наша высшая духовная власть реформированіе духовной школы признаетъ дѣломъ неотложной важности и уже положила начало этому дѣлу. На «Предсоборномъ Присутствіи» школьному вопросу удѣлено было много вниманія; онъ былъ предметомъ долгихъ и оживленныхъ споровъ. Собранными компетентными представителями учебно-воспитательнаго дѣла собрано немало цѣнныхъ матеріаловъ, которые будутъ положены въ основу будущаго преобразования. —

Авторъ названной книги — участникъ школьной коммисіи «Предсоборнаго Присутствія», и его книга представляетъ собраніе докладовъ, рефератовъ, тезисовъ, изъ которыхъ одни были прочитаны авторомъ въ этой коммисіи, другіе были составлены имъ ранѣе для учрежденной въ 1905-мъ году С-петербургской епархіальной коммисіи. Хотя съ внѣшней формальной стороны всѣ эти тезисы и рефераты и не поставлены въ связь, тѣмъ не менѣе по существу они являютъся единымъ идейнымъ цѣлымъ, даютъ глубокой цѣлостный взглядъ на духовно-школьное дѣло, заслуживающій серьезнаго вниманія. Они тѣмъ цѣннѣе, что принадлежатъ лицу, вполне компетентному и хорошо освѣдомленному въ этомъ вопросѣ, лицу, жизнь котораго всецѣло посвящена духовной школѣ и богословской наукѣ, и являютъся плодомъ многолѣтняго опыта и наблюденій. Авторъ пишетъ съ горячностью чело-вѣка, для котораго судьба духовной школы близка и дорога. За прошлымъ духовной школы авторъ признаетъ большія заслуги и хочетъ говорить о ея недостаткахъ «не

съ осужденіемъ духовной школы, а съ благодарностью ей за выполненную миссію».—

Книга, какъ видно изъ заглавія, распадается на два отдѣла. Въ первомъ отдѣлѣ (1—79 стр.) излагается общій планъ постановки преподаванія и воспитанія въ духовно-учебныхъ заведеніяхъ, причемъ съ наибольшею подробностью авторъ останавливается на Духовныхъ Академіяхъ, — учрежденіяхъ, ему, какъ профессору, особенно хорошо знакомыхъ. Второй отдѣлъ разсматриваетъ положеніе Учебнаго Комитета при Святѣйшемъ Синодѣ въ связи съ состояніемъ духовной школы — въ исторической перспективѣ. Въ краткихъ чертахъ основныя положенія автора сводятся къ слѣдующему.

Задача духовной школы — «подготовлять духовно-зрѣлыхъ людей, чтобы они потомъ могли посвящать себя духовному служенію въ церкви». Въ своемъ настоящемъ видѣ наши семинаріи не могутъ преслѣдовать этой задачи въ должной мѣрѣ; причина этого заключается въ ихъ «двусторонности». Пастырское приготовленіе предполагаетъ общеобразовательное, опираясь на немъ. Отсюда семинаріи, будучи учрежденіями духовно-богословскими, являются въ то же время и школами общеобразовательными. Эти двѣ задачи взаимно стѣсняють и мѣшаютъ одна другой. Общеобразовательный элементъ, особенно въ первыхъ классахъ, заслоняетъ собою богословскій; но съ другой стороны и этотъ послѣдній воздѣйствуетъ на общеобразовательный, стѣняя его объемъ. Въ семинаріяхъ стараго типа (по уставу 1867 г.) богословскіе предметы были значительнѣе и изолированы отъ свѣтскихъ, но возвращаться къ старымъ порядкамъ, хотя бы и въ измѣненномъ видѣ, тѣмъ же менѣе было бы не рационально. Приготовленіе къ пастырству требуетъ не одного только предметнаго образованія, но и воспитанія пѣлостной настроенности, а для этого послѣдняго необходимо ввести пастырскій режимъ, безъ котораго наша средняя духовная школа окажется не отвѣчающею нуждамъ церкви. Ввести же этотъ режимъ въ нашихъ семинаріяхъ, чуть не большая часть воспитанниковъ, которыхъ не желаетъ нести пастырскаго служенія, представляется не удобнымъ. Въ виду этого авторъ присоединяется къ мнѣнію тѣхъ, которые стоятъ за отдѣленіе общаго образованія отъ спеціально-пастырскаго. Для нуждъ общаго образованія должны быть открыты среднія школы въ родѣ гимназій классическаго типа (авторъ — принципиальный сторонникъ классической системы), но съ тѣмъ существеннымъ отличіемъ отъ послѣднихъ, что въ нихъ должно быть усилено религіозно-богословское преподаваніе соотвѣтственно его важности. Это прямая обязанность церкви. «Церковь, какъ

носительница свѣта истиннаго, единственно просвѣщающаго всякаго человѣка, самой этой природой своей влечется и обязывается къ тому, чтобы нормировать и проникать гуманитарное образованіе христіанскимъ духомъ, который долженъ осмыслено жить, дѣйствовать и заправлять во всѣхъ членахъ тѣла церковнаго». Спеціальныя же приготовленіе къ пастырству должно совершаться въ особыхъ спеціальныхъ, школахъ «по самому преподаванію, административному и жизненно-педагогическому режиму строго приспособленнымъ къ этой дѣли». Двери этихъ школъ должны быть открыты для всѣхъ лицъ съ среднимъ образованіемъ, лишь бы они изъявили искреннейшее желаніе посвятить себя церковному служенію. Курсъ этихъ школъ можетъ быть трехлѣтнимъ, ближайшій надзоръ за ними принадлежитъ церковной власти. При такой постановкѣ «общее христіански-гуманитарное образованіе увѣнчивалось бы обособленнымъ спеціально пастырскимъ предуготовленіемъ». Удивительно и непонятно опасеніе, что спеціальныя пастырскія школы получаютъ характеръ клерикальныхъ учрежденій. Вѣдь, по идеѣ исполнѣе естественно и даже желательно, чтобы учрежденія, подготовляющія клириковъ, были клерикальными; иными они и не должны быть. Столь же непонятна для вѣрующаго въ силы церкви и боязнь уменьшенія числа кандидатовъ на церковныя должности. Если по мѣстамъ уже и теперь замѣчается недостатокъ въ кандидатахъ священства, то это въ значительной степени зависитъ отъ обветшавшаго строя нашей средней школы, на многихъ производящаго отталкивающее дѣйствіе. Авторъ горячо вѣруеть, что «обновляющаяся церковь русская будетъ привлекать на служеніе себѣ наилучшіе элементы православнаго населенія», что она «не стремилась бы и къ независимости, если бы не обладала созидательною жизненностію». «Церковь наша сильна, чтобы проникать свѣтомъ Христовымъ своихъ сыновъ въ христіански-гуманитарныхъ школахъ, и обязана имѣть особыя пастырскія учрежденія для приготовленія достойныхъ и преданныхъ носителей этого животворнаго свѣта».—

Не менѣе существенной реформѣ должны быть подвергнуты и высшія богословскія школы — Духовныя Академіи. При настоящихъ условіяхъ положеніе въ нихъ богословской науки является стѣсненнымъ. Духовныя Академіи суть учрежденія церковныя и находятся подъ опекой церкви. Церковь въ своихъ собственныхъ школахъ не должна допускать, «чтобы за научныя достоинства всякихъ своихъ работъ богословы сразу получали званіе «наставниковъ» (магистровъ) или «учителей» (докторовъ) богословія. Она не въ правѣ выпустить изъ своихъ рукъ самаго строгаго контроля, а для богословской науки онъ бу-

деть несомнѣннымъ стѣсненіемъ и ничуть не полезнымъ тормазомъ. Церковь должна отказывать въ своей санкціи безспорно ученымъ богословскимъ трудамъ, если въ нихъ будетъ субъективно-ограниченное истолкованіе христіанской истины: но этимъ сама она лишается полезныхъ пособій челоуѣческаго разума, а богословская наука задерживается въ своемъ развитіи. Эта коллизія не случайная, а принципиальная и можетъ быть устранена лишь обособленіемъ церковныхъ цѣлей отъ научныхъ». Такимъ образомъ авторъ приходитъ къ неоднократно высказывавшемуся въ духовной печати положенію о необходимости — открытъ для богословской науки при Университетахъ православные богословские факультеты. Опасенія за богословскую науку при Университетахъ совершенно напрасны: будучи серьезною и честною, она не можетъ оказаться антицерковною принципиально. Если же вслѣдствіе большей свободы, и будутъ появляться частные опыты богословскаго толкованія, не согласные съ духомъ православія, то церковь не обязана ни принимать ихъ, ни санкціонировать. Въ Германіи богословские факультеты допустило даже католичество и извлекаетъ изъ нихъ одну только пользу. Но открытіе богословскихъ факультетовъ не предполагаетъ уничтоженія Духовныхъ Академій. Академіи должны остаться; находясь въ церковномъ вѣдѣніи, они будутъ имѣть характеръ «научно-апологетическихъ институтовъ Православной Русской церкви». Этимъ существомъ Духовныхъ Академій долженъ опредѣляться и кругъ предметовъ академическаго преподаванія. Характерную особенность нашихъ Академій составляетъ отсутствіе въ нихъ «предметной центростремительности среди разныхъ сферъ». Кругъ наукъ, преподаваемыхъ въ Академіяхъ—это «своего рода конгломератъ, образовавшійся не идейнымъ творчествомъ и органическимъ ростомъ, а путемъ послѣдовательныхъ наслоеній и напластованій по разнымъ историческимъ нуждамъ практическаго характера». Но нормальная постановка дѣла состоитъ въ томъ, чтобы «главное стягивало къ себѣ частности и каждый членъ вдохновлялся и привлекался къ солидарной работѣ на общую пользу». Нуженъ объединяющій центръ. Гдѣ же лежитъ этотъ центръ для Духовныхъ Академій? Богословіе, какъ, «слово о Богѣ» всецѣло покоится на «Божественномъ словѣ»; фактическимъ источникомъ боговѣдѣнія является Библія. Слѣдовательно на этомъ библейскомъ принципѣ и долженъ быть построенъ законченный учебно-академическій планъ. Между тѣмъ наши Академіи значительно утратили библейскій духъ и тѣмъ самымъ лишили себя «библейской исторіи и «библейскаго богословія». Но, вѣдь, и догматика и этика, «если не желаютъ быть лишь раціонально-

богословскимъ ученіемъ о доктринальныхъ и моральныхъ религиозныхъ началахъ, именно въ «библейскомъ богословіи» обязаны почерпнуть всю силу, а пасторологія и проповѣдничество всецѣло коренятся въ библейско-историческихъ первоосновахъ». Но хотя наше богословіе и является единымъ, хотя всякая раздробленность въ немъ будетъ насильственною, тѣмъ не менѣе, въ виду того, что изучить его въ цѣломъ мы не въ силахъ фактически, мы должны допустить извѣстную классификацію богословскихъ предметовъ по категориямъ. Такъ мы различаемъ науки «общеобязательныя» и «групповыя», хотя по существу всѣ онѣ суть «развѣтвленія цѣльнаго библейско-богословскаго вѣдѣнія». Къ числу общеобязательныхъ относятся библейскія дисциплины въ ихъ научныхъ первоосновахъ, псагогика, библейское богословіе, библейская исторія. Какъ необходимое дополненіе къ нимъ, является библейская филологія (постановка преподаванія еврейскаго и греческаго языковъ должна быть значительно улучшена, сравнительно съ настоящей). Къ этой же группѣ принадлежатъ и догматика и нравственное богословіе, «какъ представляющія въ научно-систематической формѣ церковно-принятую доктрину, въ которыхъ закрѣпляются, раскрываются и освѣщаются библейскія основоположенія вѣры и морали», а также — христіанская апологетика и «сравнительная символика» съ подробнымъ историко-аналитическимъ разсмотрѣніемъ западныхъ христіанскихъ исповѣданій. Первое групповое отдѣленіе является «библейско-патристическимъ». Сюда должны быть отнесены: исторія экзегетики (преимущественно патристической), текста, переводовъ, библейскихъ изданій вмѣстѣ съ библейскою палеографіею, истолкованіе наиболѣе обширнаго круга библейскихъ писаній съ детальнымъ филологическимъ анализомъ текста, знакомство съ главнѣйшими іудео-раввинскими и іудео-апокрифическими памятниками и іудейскимъ богословіемъ, а также съ религіями народовъ Востока. Наконецъ, въ эту же группу входитъ патрологія. Второе отдѣленіе — церковное, «историко-практическое». Преподаваніе церковной исторіи должно быть расширено сравнительно съ настоящей его постановкой. Заслуживаютъ изученія помѣстныхъ славянскія и румынскія православныя церкви. Къ историко-практической группѣ принадлежатъ еще церковное право, церковная археологія и литургика. — Что касается свѣтскихъ наукъ, то вопреки неоднократно высказывавшемуся мнѣнію о расширеніи ихъ курса въ Духовныхъ Академіяхъ, авторъ держится убѣжденія, что онѣ допустимы здѣсь «лишь въ мѣру богословскихъ потребностей». Онѣ въ данномъ случаѣ суть науки вспомогательныя и наиболѣе важными изъ нихъ въ этомъ отношеніи представ-

ляются науки филологическія, на постановку преподаванія которыхъ нужно обратитьъ серьезное вниманіе. Философскія науки скорѣе нуждаются въ сокращеніи, чѣмъ въ расширеніи (безъ ущерба для дѣла можетъ быть уничтожена кафедра метафизики. Авторъ противъ горячо отстаиваемаго нѣкоторыми права академій на присужденіе ученыхъ философскихъ степеней за философскія диссертациі).—Кромѣ этихъ основныхъ вопросовъ, авторъ высказываетъ свои сужденія о планѣ академическаго преподаванія, объ организаціи студенческихъ занятій, объ устройствѣ академической жизни, отношеніяхъ къ академіямъ епархіальнаго архіерея, о приговореніи академическихъ преподавателей (здѣсь авторъ—противъ «степендіатства» и не безъ основаній предлагаетъ возстановить «приватъ-доцентуру»), объ ученыхъ академическихъ званіяхъ.

Наконецъ, въ коренномъ преобразованіи нуждается и то центральное учрежденіе, въ вѣдомствѣ котораго находится наше духовное образованіе,—Учебный Комитетъ при Святѣйшемъ Синодѣ. Недостатки нашего духовнаго образованія и воспитанія въ значительной степени завязаны отъ того ненормальнаго положенія, которое занималъ по отношенію къ духовнымъ школамъ Учебный Комитетъ. И въ этомъ не такъ были виновны лица, какъ самый характеръ учрежденія. Въ самой системѣ есть коренная фальшь. Комитетъ не имѣетъ самостоятельности, а слѣдовательно и не является отвѣтственнымъ. Мало того, онъ одновременно находится въ завѣсности и отъ Синода и отъ Оберъ-Прокурора и такимъ образомъ принужденъ «лавиравать между Сциллой и Харибдой», что, конечно, лишаетъ его дѣйствія необходимаго единства и не можетъ не отражаться вредно на учебно-воспитательномъ дѣлѣ. Начальные годы дѣятельности Комитета, правда, были «эпохой творчески-созидательной работы, во многомъ симпатичной и благотворной». Но затѣмъ Учебный Комитетъ мало по малу мѣняетъ свой характеръ. Для успѣховъ учебно-воспитательнаго дѣла должно быть осмысленное непосредственное общеніе съ самою школой, должны быть привлечены къ общей работѣ ея дѣятели, умудренные своимъ опытомъ. Между тѣмъ Учебный Комитетъ замкнулся въ себѣ; результатомъ этого стало то, что «не освѣжались притокомъ здоровыхъ силъ изъ периферіи», онъ сдѣлался «бюрократическимъ, бумажно-канцелярскимъ учрежденіемъ». Въ подтвержденіе этого хорошо освѣдомленный авторъ приводитъ многочисленные факты; обширныя примѣчанія въ книгѣ наполнены этими фактами. Въ вину Учебному Комитету должно быть поставлено также то, что онъ присвоилъ себѣ роль высшаго цензора компетентности и благонадежности всей богословской литературы. Какъ учреж-

деніе лишь учебное, но не «учёное», онъ не имѣлъ права брать на себя эту роль, а взявъ ее не могъ справиться съ нею надлежащимъ образомъ. Въ виду всего сказаннаго, авторъ высказываетъ слѣдующія пожеланія по отношенію къ реформѣ Учебнаго Комитета: 1) Комитетъ долженъ быть непосредственно подчиненъ Св. Синоду; 2) ученую часть его необходимо выдѣлить совершенно и организовать особо, предоставивъ ее наиболѣе компетентнымъ спеціалистамъ; 3) весь составъ Комитета, какъ чисто педагогически-учебнаго института, нужно обновить, ввести въ него опытныхъ педагоговъ, а не случайно избранныхъ людей; 4) Учебный Комитетъ долженъ освободить себя отъ всѣхъ мелкихъ дѣлъ, оставивъ за собой лишь объединяющій надзоръ, регулирующее руководство; 5) всѣ частныя вопросы слѣдуетъ передать на мѣста, чтобы они рѣшались тамъ въ духѣ принятыхъ общихъ началъ подъ контролемъ епархіальныхъ преосвященныхъ; 6) существующія теперь ревизіи нужно замѣнить систематическими и періодическими обзорами по извѣстнымъ школьнымъ районамъ (за исключеніемъ случаевъ, требующихъ немедленнаго вмѣшательства); наконецъ 7) должны быть періодически созываемы учебно-педагогическіе съѣзды, черезъ которые мѣстныя педагогическія силы привлекались бы къ центральной работѣ, а верховныя начинанія методически повѣрялись бы, освѣжались и приспособлялись къ живымъ школьнымъ потребностямъ.

Какъ видимъ, планы автора очень широки и возвышенны. Какъ и все высокое и идеальное, они привлекаютъ къ себѣ, но при встрѣчѣ съ прозаичной дѣйствительностью, на практикѣ, они естественно сталкиваются съ многочисленными препятствіями, перѣдко имѣющими даже чисто технической характеръ. Нужно много силъ, много вѣры, рѣшимости и упорнаго продолжительнаго труда для проведенія этихъ плановъ въ жизнь. Само собою понятно, что это нисколько не роняетъ принципиальнаго достоинства этихъ плановъ; тамъ, гдѣ идетъ дѣло о достиженіи идеальнаго, нельзя жалѣть ни силъ, ни труда. Со стороны ихъ «нормирующихъ принциповъ», «звѣздительной идеи» воззрѣнія автора на реформу духовно-школьнаго дѣла имѣютъ высокую цѣнность. И нужно быть благодарнымъ, что доклады и рефераты автора появляются въ видѣ отдѣльной книги. Разбросанные въ массѣ матеріала, собраннаго Предсоборнымъ Присутствіемъ, они были бы не такъ замѣтны. Собранные же вмѣстѣ, въ цѣломъ, захватывая собою всѣ стороны учебно-воспитательнаго дѣла, они производятъ на читателя сильное впечатлѣніе. Вѣра автора въ силы Церкви и лучшее будущее богословской науки и школы заражаетъ читателя, вызываетъ въ немъ бодрящее настроеніе. Зная, что въ рядахъ работниковъ на нивѣ духовнаго про-

свѣщеніа есть люди, сильные духомъ и вѣрой, подобные автору, мы смѣло можемъ глядѣть въ глаза будущему и надѣяться, что настоящее время «разрухи» духовной школы не замедлитъ пройти и на старыхъ развалинахъ создастся новое прочное зданіе богословской науки, служащей на пользу Церкви.

Пособіе для изучающихъ Православный христіанскій Катихизисъ. Составилъ свящ. А. Кремлевскій. Изд. 2-е, значит. дополн. и исправл. СПб. 1907 г.
Ц. 75 к. 153 стр.

О первомъ изданіи настоящаго учебнаго пособія въ В. и Ц. (1906 г. кн. 6—7, стр. 228 — 239) былъ уже данъ обстоятельный и подробный отчетъ. Общій выводъ изъ этого разбора былъ тотъ, что «вслѣдствіе крупныхъ положительныхъ достоинствъ книжки о. Кремлевскаго, она пригодна быть очень полезнымъ учебнымъ пособіемъ не только для изучающихъ православный катихизисъ въ среднихъ классахъ среднихъ учебныхъ заведеній, а и для повторяющихъ его въ старшихъ классахъ гимназій», и при томъ «пригодна даже болѣе нѣкоторыхъ нарочито для этихъ классовъ составленныхъ руководствъ». Достоинствами книги отмѣчены были: упраздненіе вопросовъ, двойныхъ текстовъ, точное и обстоятельное изложеніе истинъ христіанскаго ученія, восполненіе катихизиса нѣкоторыми весьма важными отдѣлами, тамъ обойденными (о бытіи Бога, безсмертіи души, о связи религіи и нравственности, о достовѣрности евангелій, христіанской аскетикѣ), связность и послѣдовательность въ раскрытіи мыслей и логическая стройность въ самомъ распредѣленіи матеріала по нѣсколько иному дѣленію православнаго ученія о вѣрѣ. Отмѣчены были и непзбѣжныя конечно во всякомъ новомъ изданіи ошибки и недочеты.

Просматривая второе изданіе настоящаго пособія нынѣ уже покойнаго о. А. Кремлевскаго (ум. 22 Сент. 1907 г.), надо еще съ большею похвалою отозваться объ его книжкѣ. О Кремлевскій дѣйствительно «значительно» исправилъ и дополнилъ свою книжку, при 2 ея изданіи. Если бы не нѣкоторыя, все таки оставленныя въ книжкѣ, его личныя мнѣнія, расходящіяся съ общепринятыми у насъ воззрѣніями (напр. по вопросу о смертной казни, которую о. Кремлевскій рѣшительно осуждаетъ), и если бы не повсюду замѣчаемое у автора желаніе быть какъ можно бо-

лѣе краткимъ, желаніе, заставившее его по мѣстамъ быть уже сухимъ и даже безотвѣтнымъ на многіе и у него опущенные вопросы, если бы не это; то его книжку можно бы рекомендовать, какъ лучшее пособіе по Закону Божию для среднихъ учебныхъ заведеній.

Не встанетъ конечно изъ могилы такъ рано ушедшій въ нее авторъ (ему не было кажется еще и 35 л.) и не поторопится «со всѣмъ усердіемъ внять братскимъ указаніямъ недочетовъ его книги», какъ сдѣлалъ это онъ по отношенію къ первому изданію ея; но это не освобождаетъ насъ отъ обязанности сказать объ нихъ. Наоборотъ, отмѣченныя выше достоинства книги, а равно и то обстоятельство, что въ составленіи ея въ 1-мъ ея изданіи принимали участіе и другіе, какъ это прямо и отмѣчено было тамъ, побуждаютъ насъ остановиться на этихъ недочетахъ книги съ просьбою объ устраненіи ихъ въ слѣдующихъ изданіяхъ книги оставшимися соработниками автора въ этомъ «трудѣ его жизни».

Самымъ существеннымъ недочетомъ книги мы считаемъ то, что въ ней нѣтъ всетаки вполнѣ всесторонней широты и полноты курса въ смыслѣ общепедagogической научной системы. Не выносятся изъ его книжки надлежащаго впечатлѣнія и о дѣйствительной жизненной необходимости вѣры для человѣка и ея дѣйствительности на всѣ стороны жизни людской. Вопросы о грѣхѣ и грѣховности человѣчества, о тайнѣ искупленія и дѣйствительности благодати — какъ-то мимоходомъ и только, такъ сказать, по поверхности скользятъ въ учебникѣ о Кремлевскаго, а не являются капитальными и основоположительными въ его изложеніи православнаго вѣро и право-ученія. Сущность грѣхопаденія изложена (на стр. 45) черезчуръ элементарно; желаніе отъединиться отъ Бога, самимъ стать яко божи — совсѣмъ не выяснено и даже не упомянуто. Оттого и тайна искупленія лишена того глубокаго мистическаго значенія, которое надо полагать въ привитіи къ человѣчеству божественнаго начала путемъ соединенія во Христѣ съ природой человѣческой природы божественной съ одной стороны, и въ возвращеніи воли человѣческой къ единству съ волею божественной путемъ смиреннаго и самоотверженнаго послушанія этой волѣ въ Голгоускомъ крестѣ Христовомъ — съ другой; тайна искупленія изложена у автора только на протяженіи 38 строкъ (§ 27, стр. 48—49). Особый 29 § о крестныхъ страданіяхъ и смерти І. Христа лишь отчасти выполняетъ эту скудость глубокаго проникновенія въ тайну искупленія указаніемъ на актъ любви Божіей и на юридическое (и опять такъ не мистическое) значеніе креста Христова. Не выяснивъ сущности грѣхопаденія во всей его ужасной и ги-

бедной значимости для человечества, авторъ не могъ естественно со всею выпуклостію обозначить въ своемъ учебникѣ и глубину вліянія благодати Божіей въ дѣлѣ возрожденія человечества. Нѣтъ у него даже и опредѣленія этого понятія благодати. А между тѣмъ, руководясь наприм. системою прот. Янышева, сдѣлать это было довольно легко. Въ нравоучительной части своего учебника авторъ тоже излагаетъ этотъ столь важный для душевнаго склада учащагося матеріалъ недостаточно полно и глубоко, хотя гораздо лучше многихъ иныхъ учебниковъ по этой части. Элементарность и тутъ—общая черта изложенія. Авторъ видимо боится спуститься въ самую глубину христіанской морали, а вѣдь въ этомъ-то и состоитъ вся душеспасительность и значимость христіанской этики для изучающихъ ее. Общеобязательность христіанскаго начала святости и богоподобія для всѣхъ и каждаго — не представлена въ книжкѣ о. Кремлевскаго со всею ихъ несомнѣнностью. Понятія о нравственномъ законѣ, нравственномъ долгѣ, а также постоянномъ духовномъ ростѣ падашаго, но возрожденнаго благодатію существа человѣческаго, и наконецъ степени грѣха и паденія—т. е. все то, что и составляетъ душу аскетики, какъ сущности духовной жизни человѣка—все это совсѣмъ опущено у автора. А между тѣмъ система напр. преосв. Феофана могла бы дать все нужное для изложенія этой весьма необходимой части учебнаго пособия по Закону Божію. Даже заповѣди Моисея изъяснены черезъ чуръ примитивно: въ 1-й заповѣди опущены почти всѣ виды грѣховъ противъ этой заповѣди, указанные въ катихизисѣ м. Филарета, не отмѣчена даже обязанность самоотреченія. Въ 5 заповѣди такъ бы умѣстно выяснить обязанность патріотизма и фальшивость космополитизма,—а она изложена по самому обычному шаблону; даже заповѣди блаженства заняли только 2 четвертушки.

Нужно сожалѣть о томъ, что почившій труженникъ такъ щепетильно смотрѣлъ на свое отношеніе къ своимъ предшественникамъ. Врядъ ли хоть кто либо осудилъ бы его за то, если бы онъ кое чѣмъ и воспользовался изъ трудовъ ихъ, въ особенности же изъ такого безсмертнаго труда, какъ катихизисъ митр. Филарета. Отчего было не удержать въ своей книжкѣ очень многое совершенно неподобное по точности, полнотѣ и правильности опредѣленія, разъясненія и изложенія катихизиса? Напр. понятіе о вѣрѣ, объ отношеніи ея къ знанію, понятіе о промыслѣ и предопредѣленіи, о пѣли творенія,—все это лучше бы всего изложить словами мит. Филарета, а понятіе о Богѣ и Его свойствахъ — по книгѣ проф. Бѣляева «Любовь Божественная»; изученіе послѣдней книги могло бы отразиться и на всемъ вообще изложеніи

догматической части учебника, т. е. и на отдѣлѣ о твореній и на отдѣлѣ объ искупленіи. Пропила бы полный свѣтъ идея о Богѣ, какъ любви, и на нравоучительную часть пособія.

Вообще надо пожелать, чтобы въ учебныхъ пособіяхъ находили себѣ мѣсто выводы всѣхъ лучшихъ и новѣйшихъ труженниковъ въ богословской наукѣ. Пора начать излагать истины христіанства поглубже и болѣе примѣнительно къ современнымъ запросамъ ума и сердца учащихъся. Элементарность изложенія не упрощаетъ, а затрудняетъ, изсушаетъ дѣло. Ученики и ученицы среднихъ учебныхъ заведеній въ общемъ достаточно развиты для усвоенія и глубокихъ догматическихъ истинъ. Только надо излагать ихъ съ образцовой ясностью и простотой. Евангельскіе образы—позы и вѣтви, блуднаго сына, всѣ вообще притчи Христовы—должны быть постоянно приводимы для конкретнаго уясненія отвлеченныхъ истинъ и въ видахъ упрощенія въ изложеніи. Изложеніе учебника пожалуй даже важнѣй всего. Трудъ м. Филарета — и долженъ быть всегда предъ взорами всякаго составителя новаго учебнаго пособія. Книжка о. Кремлевскаго изложена не дурно, но и не съ образцовой точностью. Цѣна книжки дороговата.

Свящ. А. Полозовъ.

Прот. Петръ Шумовъ. *Сборникъ общепонятныхъ поученій на всѣ воскресенья и праздничные дни, на нѣкоторые праздники по 2 поученія, для чтенія за богослуженіями и вѣтъ богослуженія. Числомъ 100.*
Выпускъ 3. М. 1907 г. 356 стр. Цѣна 1 р. 10 в.

Въ «Вѣрѣ и Церкви» была уже дана общая характеристика проповѣдническихъ трудовъ неутомимаго и популярнаго Московскаго проповѣдника о. прот. П. С. Шумова (См. В. и Ц. 1902 г. кн. 9). Нынѣ этотъ достоцитимый о проповѣдникъ издалъ новый (третій по счету) проповѣдническій сборникъ на всѣ воскресные и праздничные дни.

Почти всѣ поученія этого новаго годичнаго круга составлены авторомъ заново. Въ него внесены только пять бесѣдъ о покаяніи и одно поученіе изъ 8 выпуска житій святыхъ, прежде изданныхъ авторомъ особо. Перечитывая этотъ новый годичный кругъ проповѣдей о. прот. Шумова, испытываешь отъ начала до конца самыя искреннія чув-

ства глубокаго уваженія и признательности предъ авторитетомъ и талантомъ трудолюбиваго проповѣдника. Не смотря на то, что автору приходилось имѣть дѣло съ такимъ матеріаломъ, который имъ же самимъ уже такъ прекрасно обработанъ былъ въ двухъ предшествующихъ выпускахъ, и этотъ третій выпускъ открываетъ предъ читателями много такихъ новыхъ и разнообразныхъ сторонъ въ старомъ матеріалѣ, которыхъ, казалось, уже совсѣмъ нельзя было ожидать послѣ прежнихъ тщательныхъ и и вдумчивыхъ обследованій этого матеріала тѣмъ же самымъ авторомъ. Такъ неисчерпаемо, очевидно, духовное сокровище этого матеріала съ одной стороны и такъ всесторонне и съ неизмѣнною своею любовью и тщательностью добрый пастырь умѣетъ проникать въ дорогой для сердца его міръ релігіозно-богослужебныхъ идей и впечатлѣній—съ другой.

Чувствуется при чтеніи этого проповѣдническаго сборника, что его авторъ всею душою живетъ съ этою дорогою для него-мірѣ вѣры и церковности. Все новья и новья впечатлѣнія испытываетъ и выноситъ душа его отъ этого казалось бы уже доконца изученнаго имъ міра. Прямо къ сердцу и изъ сердца льется его задушевная рѣчь. Эта рѣчь такъ проста и понятна, такъ доступна для всѣхъ. Съ первыхъ же словъ она увлекаетъ читателя, уноситъ его изъ міра жптсйскихъ настроеній въ царство христіанскаго упованія и увѣренности въ бытіи иного лучшаго круга взаимоотношеній, прочно возводимаго. Провидѣніемъ выше тѣхъ мимолетныхъ людскихъ хитросплетеній, которые такъ же быстро исчезаютъ, какъ неожиданно и появляются. Пастырское сердце автора ко всему внимательно и на все отзывчиво. Горе народное и нестроеніе внутреннее, несчастная война съ Японіей, грабежи и убійства, — всѣ эти столь печальныя и донынѣ еще быющія всѣхъ насъ въ самое сердце событія послѣдняго времени нашли себѣ горячей откликъ и въ его чуткой душѣ. Цѣлый рядъ поученій новаго сборника посвященъ этимъ грустнымъ событіямъ нашего времени. Глубокою скорбію автора наполнены, конечно, тѣ страницы его проповѣдническаго сборника, гдѣ онъ касается этихъ печальныхъ нестроеній.

Вотъ, напр. какъ обличаетъ онъ вывѣшнихъ людей въ нежеланіи слушаться. «Что мы слышали и видѣли, что во дни наши совершается? Ученики хотятъ учить, какъ обращаться съ ними, учителей своихъ, предписываютъ имъ правила свои, работающіе и подчиненные предъявляютъ неслыханныя требованія къ хозяевамъ и пачальникамъ своимъ. Никто не хочетъ даже просить, а всѣ только требуютъ, настаиваютъ, насильно добиваются всевозможныхъ льготъ и послабленій» (247).

Или вотъ сужденіе автора о грабежахъ и убійствахъ (194—197 стр.). «До чего мы дожили? Живемъ и не знаемъ, доживемъ ли до завтрашняго дня. Правда, были грабежи и убійства и прежде, но это были единичные случаи. Теперь же это дѣлается повсемѣстно и каждый день приходится читать эти печальныя повѣсти объ одномъ и томъ-же. И печальнѣе всего тутъ то, что этимъ дѣломъ занимаются и такое безчеловѣчіе обнаруживаютъ люди, едва вышедшіе изъ отроческаго возраста, совершенные юноши...» И далѣе: «Звѣри, животныя неразумныя и тѣ живутъ мирно и согласно между собою, другъ на друга не нападаютъ, а защищаютъ. А здѣсь существа разумныя, надѣленные отъ Бога всѣмъ прекраснымъ, мало чѣмъ умаленныя отъ ангеловъ, омытыя въ водахъ крещенія, эти существа изъ-за личныя выгоды другъ друга терзаютъ, другъ другу не оказываютъ никакой пощады и милосердія. Куда дѣвалось у нихъ Богомъ данное нѣжное сердце? Куда скрылась любовь, заповѣданная Спасителемъ?» (295—96 стр.).

Есть въ сборникѣ поученіе «о противленіи власти и искателяхъ власти» (89 стр.), о «безвѣрїи, какъ причинѣ смуты общественныхъ» (145 стр.), «о пьянствѣ» (232), «сквернословїи» (175), о «современныхъ богоубійцахъ» (240); есть поученіе, научающее тому, «о чемъ молится Богоматерь во время смуты и безпорядковъ» (251); есть поученіе «по поводу слуховъ объ исключеніи изъ школъ Закона Божія» (268). Есть даже поученіе по поводу бывшаго въ 1904 г. сильнаго урагана, давшаго поводъ автору изложить христіанскій взглядъ на превращеніе порядковъ природы вообще» (181 стр.). Такъ отзывчива душа чуткаго пастыря на всѣ печальныя событія послѣднихъ лѣтъ.

Не мудрствуя лукаво, не кривя душою, но ясно и прямо, безхитростно и просто авторъ жестоко бичуетъ современное безбожіе и рѣшительно обличаетъ тѣ начала безвѣрїя, себялюбїя, обмана, лицемерїя и гордости, которыя обычно ловко прикрываются рѣчами объ общемъ благѣ, народной пользѣ, свободномъ развитїи народа и т. п. фразами.

Идеаль нашего почтеннаго автора—въ тѣхъ старыхъ и давно испытанныхъ устояхъ русской жизни, которыми созидалась, устроилась и крѣпла наша русская жизнь. Вѣрность вѣрѣ, вѣрность царю, преданность родинѣ, взаимная любовь, жизнь для царства небеснаго, смиреніе, служеніе Богу, покаяніе, постъ, молитва,—вотъ то, къ чему онъ постоянно и повсюду призываетъ своихъ слушателей. А какъ задушевно всѣ эти призывы его къ дорогимъ его пастырскому сердцу святынями души христіанской! Голосъ его проповѣди—это голосъ опытомъ умудреннаго отца своимъ малоопытнымъ дѣтямъ. «Братья! Имѣйте больше любви, старайтесь обогащаться этою любовью, употребите надѣ

собою трудъ, чтобы быть милосерднымъ, сострадательнымъ ко всѣмъ» (223). «Будемъ, подобно Спасителю, преисполняться любовію и тогда, сіяющимъ отъ радости будетъ лицо наше, или грустное и гнѣвное, оно одинаково будетъ благоговорно для насъ, для другихъ, приведетъ къ утѣшенію на землѣ и радостямъ вѣчнымъ на небѣ» (225). «Родители, наставники, вѣдряйте въ дѣтей больше страха Божія, что бы по приходѣ въ возрастъ они Бога знали, Бога помнили, Его любили, Ему угождали» (231). «Заставляйте ихъ молиться; мало этого, и сами съ ними молитесь. Примѣръ для дѣтей сильнѣе слова... И удовольствія дѣтямъ доставляйте такія, которыя бы не отдалили ихъ отъ Христа, а приближали къ Нему, приводили къ Христу» (193). «Юноши и дѣвы! держитесь за вѣру. Вѣра спасетъ васъ отъ паденій, соблазновъ и увлеченій, и соблюдете вы чистоту и невинность навсегда. Достигъ ли кто лѣтъ преклонныхъ, таковыя лѣтъ болѣе старайтесь находить утѣшеніе, подкрѣпленіе себѣ въ вѣрѣ» (147). Просто, но какъ убѣдительно слѣдующее наставленіе автора о повиновеніи власти: «Противиться власти? Да развѣ это можно допустить? Развѣ съ этимъ можно согласиться? Гдѣ же нѣтъ власти? Когда же ея не было? Пройдите всю исторію, начиная съ сотворенія міра, и вы увидите всюду власть, послушаніе и покорность власти и строгое наказаніе за ея непочтеніе. На небѣ полное послушаніе власти Божественной. Первый ангелъ воспротивился и за это со своими клеветами сверженъ съ неба въ преисподнюю. Первые люди въ раю были въ полномъ послушаніи Богу. А переставши повиноваться — за то лишились рая и блаженства. Въ какомъ повинновеніи у Авраама былъ сынъ его Исаакъ! Какъ почтительны были къ отцу дѣти Исаака, — Исавъ и Иаковъ! Евреи въ Египтѣ безпрекословно повиновались власти языческой — царямъ Фараонамъ. Освобожденные отъ нихъ — они безпрекословно повиновались Моисею. А кто дерзаль возставать на Моисея, противиться ему, тѣ были немилосердно наказываемы... Вотъ какъ страшно противиться власти!... Да хранить Господь всякую страну отъ власти самозванной! Будемъ молить и мы, чтобы Госуподь сохранилъ Государя нашего, Богомъ призваннаго на царствованіе надъ нами, Богомъ помазаннаго на царство» (90—91 стр.). Такъ просты, ясны и задушевы наставленія нашего почтеннаго проповѣдника. Языкъ его проповѣдей сжатъ и легокъ. Вообще со стороны изложенія всѣ поученія автора совершенно безупречны. Настоящій сборникъ особенно дорогъ для пастырей Церкви, какъ дающій правительные отвѣты по многимъ злободневнымъ вопросамъ.

Имя о. прот. П. С. Шумова, какъ проповѣдника, настолько извѣстно, что не нуждается, конечно, въ какихъ

либо рекомендаціяхъ и похвалахъ. Но въ интересахъ самихъ пастырей церкви—особенно ближе и основательнѣе вчитываться въ его проповѣдническіе сборники. По его сборникамъ можно и должно учиться гомилетическому искусству, какъ по образцовой проповѣднической хрестоматіи. Его поученія возвышаютъ душу самаго пастыря, настраиваютъ ее на то святое вдохновеніе, безъ котораго не слѣдовало бы, по нашему мнѣнію, и выступать на церковную кафедру, особенно въ настоящее время. Вотъ въ чемъ одна изъ главныхъ заслугъ досточтимаго о. прот. П. С. Шумова. Да дастъ ему Господь Богъ силу и возможности учить проповѣдничеству самихъ призываемыхъ къ сему великому дѣлу пастырей церкви!

Свящ. А. П.

ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Поступили въ продажу книги!

Протоіеря Стефана Остроумова. Письма о православномъ благочестіи. Изданіе второе, переработанное. Цѣна 1 руб. съ пересылкой. Складъ изданія у автора: Ст. Тума, Ряз. губ. При выпискѣ свыше 10 экз. 30% услуги.

Профессора И. Берднинова. Что нужно для обновленія Православнаго Русскаго прихода. Петербургъ. Цѣна 1 руб.

Профессора Моск. Унив. А. П. Лебедева. Въ защиту Филарета митрополита Московскаго отъ нападокъ историка С. М. Соловьева. Москва. 1907.

Профессора С-Петербургской Дух. Академіи Н. Н. Глубоковскаго:

1) **Блаж. Феодоритъ**, епископъ кирскій, въ 2-хъ томахъ; I: его жизнь и II: литературная дѣятельность (съ обзорѣніемъ времени и событій 3-го, 4-го и 5-го вселенскихъ соборовъ, съ разсмотрѣніемъ раскольническаго «Феодоритова слова» и пр.). Москва 1890. *Магистерская* диссертация, удостоенная Св. Синодомъ *полной* Макаріевской преміи. Цѣна 1 т. р., перес. 40 к., II т. 4 р., перес. 45 коп., за оба тома 7 р. 50 коп. съ перес.

2) **Благовѣстіе христіанской свободы** въ посланіи св. Ап. Павла къ Галатамъ. Сжатое и общедоступное обзорѣніе. Спб. 1902. Книга удостоена Св. Синодомъ *полной* Макаріевской преміи. Цѣна 2 р., пер. 30 коп.

3) **Благовѣстіе Св. Апостола Павла** по его происхожденію и существу; книга первая: Введеніе; Обращеніе Савла и «Евангеліе» св. Апостола Павла; «Евангеліе» Павлово и іудейско-раввинское богословіе, апокрифы и апокалиптика. Спб. 1906. Цѣна 4 р. 50 коп., перес. 75 коп.

4) По вопросамъ духовной школы (средней и высшей) и объ Учебномъ Комитетѣ при Св. Синодѣ. Спб. 1907. Цѣна 1 р., пер. 20 коп.

5) Знаменательный день въ жизни сельскаго пастыря о. В. М. Попова (съ 5 гравюрами). Спб. 1902. Цѣна 70 коп., пер. 20 коп.

6) Дорогой памяти неумоимаго искателя правды — писателя и изобрѣтателя врача Матвѣя Никаноровича Глубоковскаго († 1903, XII, 11), съ портретомъ его. Спб. 1904. Цѣна 50 коп., съ перес. 60 к., при чемъ *вся выручка предназначается на достойное утѣковъченіе памяти М. Н. Глубоковскаго.*

7) Молодская Михайло-Архангельская церковь Вологодскій губ., Никольскаго у. (1889—1904 гг.), съ 3 портретами и 7 снимками. Цѣна 50 коп., перес. 20 коп.

Протоіерей І. Н. Бухарева. Катихизическое ученіе православной христіанской вѣры. 1907. Москва, Мѣщанскія училища. Цѣна 45 к.

Д-нь Н. Кедровъ. Въ началѣ бѣ Слово. Священная исторія Ветхаго Заветъа. 1908. Москва. Цѣна 60 коп.

Протоіерей В. С. Соловьева. Священная Исторія на Святой Землѣ. Ветхій Заветъ (I—XI) (XII—XXII). Чтенія о святой Землѣ 9—19 вып.; 20—30 вып. Петербургъ. Изданіе Импер. Прав. Палест. Общества. Цѣна за оба вып. 1 р. 50 коп.

А. М. Денисовъ. Рязанскій Троицкій третьеклас. необщез. мужской монастырь. Съ видомъ монастыря и снимкомъ съ Федоровской иконы Вожіей Матери. 1907. Москва. Цѣна 30 коп.

Вразумитель истинно христіанской жизни. Сборникъ словъ и вѣв богослужебныхъ бесѣдъ о вѣрѣ и жизни христіанской. собранъ И. Архангельскій. 1907. Москва. Цѣна 1 руб.

робнымъ свидѣніи о постановкѣ религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія въ той русско-національной школѣ, которую подѣ именемъ Кирилло-Меѳодіевской готовится основать въ Москвѣ „Русское монархическое собраніе“.

Учебнымъ Комитетомъ при Святѣйшемъ Синодѣ журналъ одобренъ для приобрѣтенія въ фундаментальныя и ученическія бібліотеки духовныхъ семинарій, Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія журналъ одобренъ для приобрѣтенія въ фундаментальныя бібліотеки среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеній. Многими епархіальными преосвященными, онъ рекомендованъ для церковныхъ и благотворительскихъ 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, на $\frac{1}{2}$ года — три рубля.

Подписка принимается у редактора-издателя, законоучителя Императорскаго лицей въ память Цесаревича Николая, протоіеря Іоанна Ильича Соловьева (Москва, Остоженка, аданіе лицей) и въ книжныхъ магазинахъ Москвы и С.-Петербурга.

Въ редакціи продаются оставшіеся экземпляры журнала за 1900—1906 годы по четыре рубля за годъ съ пересылкой.

Тамъ же продаются слѣдующія произведенія О. Соловьева:

1) О книгѣ пророка Іоны. Опытъ неапогико-эстетическаго изслѣдованія Москва 1884. Цѣна 2 р. съ пер. 2 р. 50 к.

2) *Διδαχὴ τοῦ δαδῆκα Ἀποστόλου*. Греческій текстъ, съ русскими переводами, введеніемъ и объяснительными примѣчаніями. Москва 1886. Цѣна 75 к., съ пер. 1 р.

3) Царское самодержавіе по ученію Св. Библіи и родной исторіи. (По поводу современнаго патанія умовъ). Изд. 2-е. Москва 1905 г. Цѣна 15 коп., съ пер. 20 к.

4) Указатель нъ духовному богословно-апологетическому журналу *Вѣра и Церковь* за первое пятилѣтіе его (1888—1903 г.). Москва 1904. Ц. 20 к.

5) Указатель книгъ духовнаго содержанія для домашняго чтенія дѣтей младшаго, средняго и старшаго возрастовъ. Москва, 1904 г. Ц. 15 к.

6) Слово пр. отца нашего Серафима Саровскаго во свѣтъ Христовой вѣры пр. церкви. Апологетическій очеркъ. Москва 1903. Ц. 30 коп.

7) Завѣтныя думы служителя Церкви въ виду предстоящей реформы средней школы. Москва 1902 г. Ц. 30 к., съ пер. 35 к.

8) Посланіе Святѣйшаго Синода о графѣ Львѣ Толстомъ. (Опытъ разъясненія его смысла и значенія по поводу толкованія о немъ въ образованномъ обществѣ). Изданіе второе, дополненное. Москва 1901 г. 40 стр. Ц. 25 коп., съ пер. 30 коп.

9) Памятная книжка православнаго христіанина о святой Библіи. Изд. 2-е. Ученымъ Ком. М. П. Пр. одобрена для приобрѣтенія въ ученическія бібліотеки всѣхъ мужскихъ и женскихъ среднихъ учебныхъ заведеній М. П. Пр. Учебнымъ Комитетомъ при св. Синодѣ одобрена для бібліотекъ духовныхъ мужскихъ и женскихъ епархіальныхъ училищъ. 1898. Цѣна 30 коп., съ пер. 35 коп.

10) Пособіе нъ доброму чтенію святой Библіи. Изд. второе. С.-Петербургъ. 1898 г. 548+XVII страницъ. Цѣна съ пер. 2 р. 50 коп.

11) Св. Василія Великаго, архіепископа Кесаріанскаго, наставленіе юношамъ, намъ пользоваться языческими сочиненіями. (Въ русскомъ переводѣ съ краткими свидѣніями о жизни св. Василія Великаго и твореніяхъ его). Москва 1895 г. Цѣна 10 коп., съ пер. 15 к.

12) О. протоіерей І. Гр. Наумовичъ. Очеркъ духовно-просвѣтительной дѣятельности о. Наумовича, съ приложеніемъ портрета его. Москва 1892 г. Цѣна 75 к., съ пер. 1 р.

Редакторъ-издатель, прот. І. Соловьевъ.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

ОТДѢЛЪ I.

Стран.

Урокъ русскимъ людямъ нашего времени изъ жизни св. Благовѣрнаго Князя Александра Непскаго. Прот. о. Іоанна Ильича Сергіева (Кронштадт.).	3
Событіе Преображенія Господня, между многими другимъ, заключаетъ въ себѣ нѣкоторое откровеніе для насъ о Церкви Небесной — прославленной. Прот. Н. В. Благоразумова	4
Тенденція противъ исторической правды? (По поводу лекціи Вишпера «съ Востока Свѣтъ») Н. Кременецкаго	11
Прогрессъ и счастье. А. И. Малевица	70
Задачи и идеалъ монашества по православно-каноническому праву. А. А.	107
Ученіе Православной Церкви объ ангелахъ и злыхъ духахъ. Прот. І. И. Соловьева	130

ОТДѢЛЪ II.

Кто нынѣ раздираетъ одежду Христову? Свящ. Н. Мидовскаго	145
Святительская дѣятельность Филарета, митрополита Московскаго въ области печатнаго слова. М. И. Звѣдинскаго.	151
Въ странѣ труда и молитвы (св. Аѳонь) Максима Гундларова	177
По поводу двадцатинятилѣтія Императорскаго Православнаго Палестинскаго Общества. Н. Р.	184
Тайна христіанской жизни. Гером. Гурія	194

ОТДѢЛЪ III.

Архим. Варлаамъ. Ренацъ и его «Жизнь Иисуса». Изложеніе содержанія и критическій разборъ при свѣтѣ евангельскаго ученія. Популярно-научное изслѣдованіе. П. І. С.	207
С. Савинскій. Эсхатологическая бесѣда Христа Спасителя (о послѣднихъ судьбахъ міра). Опытъ исагогико-экзегетическаго изслѣдованія	214
Л. Тихоміровъ. Апокалиптическое ученіе о судьбахъ и концѣ міра	217
Н. Морозовъ. Откровеніе въ грозѣ и бурѣ. Исторія возникновенія Апокалипсиса. С.	220
Николай Глубоковскій. По вопросамъ духовной школы и объ Учебномъ Комитетѣ при Святѣйшемъ Синодѣ	224
Пособіе для изучающихъ. Православный христіанскій катихизисъ. Составилъ свящ. А. Кремлевскій. С. П.	231
Прот. П. Шумовъ. Сборникъ общепонятныхъ поученій. С. П.	234
Объявленія	239

Печатать дозволяется. Москва, 20 Декабря 1907 г.

Цеплюръ, протоіерей *Николай Благоразумовъ*.

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