

# **ВѢРА И ЦЕРКОВЬ.**

---

**1899.**

Печатать дозволяется, Москва, 12 августа, 1899 г.  
Цензоръ протоіерей *Николай Благоразумовъ*.



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

Годъ I. — Книги 6—10.

# ВѢРА И ЦЕРКОВЬ

ДУХОВНЫЙ

БОГОСЛОВСКО-АПОЛОГЕТИЧЕСКІЙ

ЖУРНАЛЬ

---

ТОМЪ II.

---

1899.

МОСКВА.

Глагола имъ ученикамъ Своимъ)

Иисъ: вы же когѡ **Ш** глаголете быти ;  
Ѣвѣщавъ же Сѣмшнъ Пѣтръ, рече:  
Ты еси Хрѣстѡсъ, Снъ Бга живагѡ.  
И ѡвѣщавъ Иисъ рече емѸ: блженъ  
еси, Сѣмшне вара Іѡна, ѡкѡ плѡть  
и крѡвь не гави тебѣ, но Оцъ Мой,  
Иже на нбсѣхъ. И Иизъ же тебѣ глголю,  
ѡкѡ ты еси Пѣтръ, и на сѣмъ камени  
созиждѸ Црковь Мою, и врата адова  
не ѡдолѣютъ ей.

(Мѡ. XVI, 16—18).

Нѣсть стъ, ѡкѡже Ты, Гди Бже  
мой, вознесый рѡгъ вѣрныхъ Твоихъ,  
Блже, и ѡутвердивый насъ на камени  
исповѣданіа Твоегѡ.

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

## ОТДѢЛЪ I.

### Призваніе къ единенію во Христѣ Духомъ Святымъ<sup>1)</sup>.

*Егда снизшедъ языки снѣя, раздѣляше  
языки Вышній; егда же огненныя языки  
раздаше, въ соединеніе вся призва: и  
согласно славимъ Всевятаго Духа (Кон-  
дакъ Пятидесятницы).*

Ниспосланіе отъ Бога Отца, по ходатайству Сына Божія Иисуса Христа, и торжественно-дивное сошествіе на апостоловъ и на всѣхъ бывшихъ въ іерусалимской горницѣ Бога Духа Святаго, третьяго Лица единосущнаго, животворящаго и нераздѣльнаго Троицы, начавшаго съ того времени Свои чудныя всеосвятительныя и всесовершенныя дѣйствія въ Церкви Христовой представляетъ собою, возлюбленные братіе, одно изъ величайшихъ событийъ въ мірѣ и въ Церкви христіанской.

Духъ Святой сошелъ, по обѣтованію Иисуса Христа, въ видѣ огня, или огненныхъ языковъ, для того, чтобы погасить въ апостолахъ всякое терніе грѣха и сдѣлать ихъ самихъ пламенѣющими любовію святою къ Богу и человѣчеству, всепросвѣщенными, премудрыми, дерзновенными, сильными въ борьбѣ съ княземъ міра, съ начальствами и властями и міродержителями тьмы тька сего, духами злобы поднебесными<sup>2)</sup> и со всѣми

---

<sup>1)</sup> Слово въ день Пятидесятницы, произнесенное въ Архангельскомъ кафедральномъ соборѣ 7 іюня 1899 г.

<sup>2)</sup> Ефес. 6, 12.

враждебными христіанству людьми — іудеями и язычниками, чтобы соединить ихъ въ одно духовное тѣло съ Главою Христомъ, чрезъ возрожденіе св. крещеніемъ.

Таковыми они и сдѣлались, и явили словомъ и дѣломъ живущую въ нихъ благодать Духа Святаго и, каждый въ своей мѣрѣ и предѣлахъ, покорили Христу іудеевъ и язычниковъ и сотворили *обоя едино*.

Такимъ образомъ раздѣленные въ древности смѣшеніемъ языковъ народы — при Вавилонскомъ столпотвореніи, ради прекращенія лукаваго дѣла — теперь должны были соединиться и соединились въ одной вѣрѣ Христовой и Церкви чрезъ подаваніе Духа Святаго.

Вотъ это-то единство всѣхъ въ вѣрѣ и любви и есть воля общаго нашего Отца небеснаго, Сына Его и Духа Святаго. *Да вси едино будутъ, якоже Ты, Отче, во Мнѣ и Азъ въ Тебѣ, да и тѣи въ насъ едино будутъ*<sup>1)</sup>, молился Господь Иисусъ Христосъ Отцу Своему.

Взойдемъ къ началу бытія человѣческаго. Человѣчество вначалѣ пало ужаснымъ паденіемъ и удалилось отъ Бога въ лицѣ своего главы, первозданнаго Адама и жены его, и по винѣ ихъ; къ этому паденію подалъ сильный поводъ чрезъ обольщеніе падшій вначалѣ Денница, сдѣлавшійся діаволомъ и сатаною, источникомъ всякаго зла, въ единеніи съ *начальствами, властями и міродержителями тьмы въка сего, съ духами злобы поднебесными*<sup>2)</sup>, которыхъ онъ возмутилъ противъ Бога Творца и увлекъ въ гордость, злобу и противленіе Создателю. Совмѣстно съ ними онъ и теперь искушаетъ и лститъ всю вселенную и въ отдѣльности каждаго человѣка, научая и подстрекая ко всякому грѣху и причиняя смерть. Все царство діавола, всѣ бѣсы соединенными силами устремляются на погубленіе прельщеннаго и работающаго имъ человѣчества. Нужна силь-

1) Іоан. 17, 21.

2) Ефес. 6, 12.

ная, всемогущая Глава для него, чтобы сдѣлать отпоръ врагамъ и побѣдить ихъ и соединить съ Богомъ раздѣленное враждой человѣчество; а такую Главою можетъ быть только Богочеловѣкъ, и не можетъ быть ею никакая разумная тварная сила.

Всеблагій, премудрый Творецъ, предвидѣвшій паденіе ангеловъ и человѣковъ отъ начала, допустилъ паденіе тѣхъ и другихъ для большаго проявленія въ мірѣ ангельскомъ и человѣческомъ Своей безмѣрной благодати, премудрости, святости, долготерпѣнія, правды и всемогущества.

Всякій согласится, что дарованіе бытія тварямъ по образу и подобию Божію (разумѣю ангеловъ и человѣковъ) есть величайшій даръ Творца, больше и выше котораго невозможно было дать имъ, ибо тварь стала подобіемъ Божіимъ и какъ бы сотворенными богами: *Азъ рѣхъ: бози есте и сынове Вышняго вси*<sup>1)</sup>. Кто же виноватъ, что разумная тварь, созданная съ разумною и свободою волею для славы Божіей и ея собственнаго свѣта и блаженства, сама во зло употребила величайшій даръ Божій и обратила его противъ своего Творца? — Конечно, не Творецъ, предостерегавшій своихъ разумныхъ тварей угрозой, достаточной предохранить тѣхъ и другихъ, — ангеловъ и людей отъ паденія, ибо имъ возвѣщено было, что чрезъ нарушеніе заповѣди Творца они умрутъ смертію, будутъ прокляты и отвергнуты. Этого весьма довольно было, чтобы сохранить разумную тварь въ вѣрности Творцу. Эта вѣрность дерзновенно нарушена: допущено безумное своеволіе ангелами — первоначально, горделиво, злобно, обдуманно; невозвратно, нераскаянно, человѣками — по обольщенію, по немощи естества двойственнаго, еще неутвердившагося чрезъ навѣкъ въ послушаніи Законодателю и Дѣтководителю Богу и имѣвшаго возможность раскаяться.

---

1) Псал. 81, 6; Іоан. 10, 34.

Въ чемъ же особенно здѣсь проявились благость, правда, премудрость и долготерпѣніе Божіе? — Въ томъ, что еще прежде созданія ангеловъ и человѣковъ, Богъ, въ Своемъ праведномъ предвѣдѣніи, опредѣлилъ искупить падшаго человѣка крестомъ и смертію Сына Своего и тѣмъ даровать ему второе бытіе, пакибытіе, на мѣсто безумно утраченнаго паденіемъ; мало того, — и самое обоженіе въ Немъ и чрезъ Него (Сына Божія), и соединить въ одну Церковь, въ одно стадо духовное. А падшихъ ангеловъ за нераскаянность и безмѣрную гордость, противленіе, хулу, всякую мерзость и за содѣяніе безчисленнаго зла въ мірѣ, также и грѣшниковъ нераскаянныхъ предать мукѣ вѣчной; а вѣрныхъ ангеловъ навсегда утвердить въ вѣрности, святости и блаженствѣ и сдѣлать усердными слугами Своего промысла въ содѣяніи спасенія человѣковъ. Падшему человѣчеству, желающему спасенія, дана возможность проявлять свою вѣру и любовь къ Богу, покаяніе, преданность, послушаніе и терпѣніе въ борьбѣ съ грѣхомъ и съ адскими силами при содѣйствіи благодати Божіей, и сподобиться за побѣду свѣтлѣйшихъ, нетлѣнныхъ вѣнцовъ безсмертія и блаженства. Въ этомъ отношеніи благость и долготерпѣніе Божіе къ людямъ изумляютъ всякій умъ, ибо каждому человѣку до смерти дано покаяніе, и всякій желающій спасенія можетъ многократно обратиться и покаяться, и подвигами смиренія, воздержанія, терпѣнія и всякой добродѣтели достигнуть высокаго совершенства и райскаго блаженства. Разбойникъ со креста, праведно имъ заслуженнаго, вошелъ за вѣру и покаяніе въ рай. Блудники и прелюбодѣи покаявшіеся — вошли въ рай. Всякому искренно кающемуся грѣшнику обѣцано прощеніе. Это ли не милосердіе безмѣрное? это ли не слава Божія? И какъ же послѣ этого погибать? какъ — не каяться? какъ не стремиться всеусильно въ небесное царствіе? какъ еще коснѣть, какъ унывать? Двери милосердія всѣмъ открыты.



Злые духи, во главѣ съ сатаной и своими начальствами и властями, составляютъ цѣлое царство тьмы, какъ сказано было предъ симъ — въ началѣ слова, крайне единодушны и тверды въ достиженіи своихъ цѣлей, въ противленіи Богу и въ стремленіи погубить человѣческій родъ, что они и дѣлаютъ непрестанно; а Господь, съ Своей стороны, отъ вѣчности предопредѣливъ спасти избранное человечество, основалъ на землѣ Церковь Свою, Свое видимое царство подъ Своимъ главенствомъ, далъ ей всемогущаго Кормчаго — Духа Святаго; приставилъ къ ней ангеловъ-хранителей невидимыхъ и ангеловъ видимыхъ — пастырей церковныхъ, которыхъ и Самъ Онъ называетъ ангелами (*Ангелу Ефесскія церкви напиши...*)<sup>1)</sup>, и ввѣрилъ ей истинное слово Свое и таинства, возрождающія, освящающія, питающія и укрѣпляющія душу и тѣло, и строго заповѣдалъ соблюдать единомысліе, держаться единого тѣла Церкви, единой Главы, имѣть *едину вѣру, единъ духъ, едино крещеніе*, причащаться отъ единыхъ чаши, отъ единого хлѣба, т.-е. тѣла Христова, отнюдь не отдѣляться отъ Церкви, подъ угрозою вѣчной гибели: *Аще кто церковь преслушаетъ, буди тебѣ, яко язычникъ и мытарь*<sup>2)</sup>. *Всякъ садъ, еликоже не насади Отецъ Мой небесный, искоренится*<sup>3)</sup>. Св. Іоаннъ Златоустъ говорить: „Ничтоже тако раздражаетъ Бога, какъ раздѣленіе отъ Церкви; хотя бы мы сдѣлали безчисленныя добрыя дѣла, но получимъ величайшее наказаніе за пресѣченіе церковной цѣлости, какъ за разсѣченіе тѣла Его, т.-е. Христа“ (Толков. на апостола Павла въ посл. къ Ефес.).

Итакъ, чему научаетъ насъ праздникъ Св. Троицы единосущной и нераздѣльной, праздникъ сошествія Св.

---

<sup>1)</sup> Апок. 2, 1,

<sup>2)</sup> Мѡ. 18, 17.

<sup>3)</sup> Мѡ. 15, 13.

Духа на апостоловъ? Научаетъ держаться единой вѣры, единой Церкви апостольской, святой, соборной и единой спасающей, не отпадать отъ Церкви въ ереси, расколы, секты, въ коихъ нѣтъ спасенія, въ коихъ вѣрная гибель; научаетъ держаться благочестія, любви взаимной, святости, общенія въ духовныхъ и тѣлесныхъ потребностяхъ, быть милосердыми, сострадательными, благими и кроткими, другъ ко другу терпѣливыми, ревностными о спасеніи своемъ и другъ друга. Аминь.

*Протоіерей Іоаннъ Серіевъ.*

## Апологеты древне-христіанской Церкви\*).

(Образцы апологетическихъ разсужденій древнихъ отцовъ и учителей Церкви: о единобожіи и о душѣ человѣческой).

Христіанскіе апологеты первыхъ вѣковъ вращались больше въ области общихъ религіозно-нравственныхъ вопросовъ, чѣмъ въ области чисто христіанскихъ истинъ; въ борьбѣ съ язычниками-политеистами и вмѣстѣ материалистами они раскрывали съ особенною обстоятельностью по преимуществу общее ученіе о единомъ Богѣ — въ связи съ творческою и промыслительною дѣятельностью Его въ мірѣ, о человѣкѣ какъ существѣ богоподобномъ, разумно-свободномъ и безсмертномъ (по душѣ), о загробномъ судѣ и мздовоздаяніи — въ связи съ собственно христіанскимъ уже ученіемъ о воскресеніи мертвыхъ (по тѣлу). Частныхъ же христіанскихъ догматовъ, которые большею частію оставались и неизвѣстны язычникамъ, каковы, напр., о троичности лицъ въ Богѣ, о воплощеніи Сына Божія во Христѣ, о двухъ природахъ въ Немъ и т. п., они касались лишь мимоходомъ, безъ раскрытія ихъ полного объема, содержанія и основаній. Поэтому и мы ограничимся здѣсь изложеніемъ апологетическихъ разсужденій древнихъ отцовъ и учителей Церкви о единобожіи, о душѣ человѣческой, о воскресеніи мертвыхъ и вѣчномъ мздовоздаяніи<sup>1)</sup>.

\*) Продолженіе. См. февральскую кн.

1) Въ общей основѣ у древнихъ апологетовъ христіанства мы находимъ почти тѣ же самыя доказательства единства Божія, равно міротворенія и міроуправленія, какія и нынѣ употребляются для той же цѣли въ Богословіи, именно: онтологическое, заимствуемое изъ самаго понятія о Богѣ, космологическо-телеологическое — изъ разсматриванія міра (и самого человѣка), антропологическое или, вѣрнѣе, нравственно-психологическое — изъ свидѣтельства исторіи и души человѣческой.

О единомъ Богѣ, Творцѣ и Промыслителѣ міра и человѣка, какъ и по-  
смертномъ Судіи послѣдняго.

„Всѣхъ (языческихъ) философовъ, говоритъ св. Іустинъ въ своемъ „Увѣщаніи къ эллинамъ“<sup>2)</sup>, можно похва-  
лить за одно, что они старались обличать другъ друга въ заблужденіи и незнаніи истины... Посему никто изъ  
людей благоразумныхъ не долженъ предпочитать своему спасенію краснорѣчіе тѣхъ философовъ, но, какъ гово-  
рится въ древнихъ сказаніяхъ, пусть залѣпится уши воскомъ и бѣжитъ далѣе отъ гибельнаго сладкогласія  
этихъ сиренъ. Ибо вышеупомянутые нами мужи, раз-  
считывая на изящество своей рѣчи, какъ на обольсти-  
тельную приманку, стараются многихъ отворотить отъ истиннаго благочестія, подражая тому, кто дерзнулъ  
научить первыхъ людей многобожію (т.-е. злomu демону). И я убѣждаю васъ не слѣдовать имъ, но внимать про-  
рочествамъ святыхъ мужей. Если же нерадѣніе, или закоренѣлое суевѣріе вашихъ предковъ препятствуетъ  
вамъ обратиться къ этимъ пророчествамъ, изъ которыхъ вы можете почерпнуть познаніе единаго Бога, что со-  
ставляетъ первый признакъ истинной религіи, то по-  
вѣрьте хоть Орфею, который сперва училъ многобожію, но потомъ, избравъ лучшее и полезнѣйшее направленіе  
для своихъ пѣснопѣній, говорилъ то, что я привелъ  
немного выше, — повѣрьте другимъ, тоже писавшимъ  
о единомъ Богѣ (апологеты приводилъ свидѣтельства  
Сивиллы, Гомера, Софокла, Пиеагора, Платона). Ибо  
Божественное промысленіе о васъ такъ устроило, что  
всѣ они, хотя невольны, свидѣтельствовали истину про-  
роческаго ученія о единомъ Богѣ, чтобы изъ того, что  
они отвергли ученіе многобожія, вы могли убѣдиться

<sup>2)</sup> Въ русск. переводѣ свящ. П. Преображенскаго гл. 7; сочиненіе это  
нѣкоторыми учеными считается сомнительнымъ для Іустина, однакожъ  
древніе приводили изъ него свидѣтельства, хотя и подъ другимъ его на-  
званіемъ „Обличеніе“, — Евсевій кесар., бл. Іеронимъ, п. Фотій.

въ необходимости другого истиннаго познанія<sup>3)</sup>). Также въ сочиненіи „О единовластительствѣ Божиѣмъ“<sup>4)</sup>: „Человѣческая природа изначала получила, вмѣстѣ съ блаженствомъ, и разумъ для познанія истины и поклоненія, подобающаго единому Владыкѣ всего, но зависть (врага рода человѣческаго — діавола) къ возвышенному достоинству человѣка, хитро подкравшись къ нимъ, обратила ихъ къ дѣланію идоловъ, а съ теченіемъ времени господствующій обычай передаетъ толпѣ заблужденіе, какъ что-то родное и истинное. Истина имѣла сама въ себѣ достаточную силу доказать изъ существующаго подъ небомъ премудрость Создателя; но забвеніе о Богѣ, по долготерпѣнію Его, такъ утвердилось въ умѣ людей, что има приличествующее единому истинному Богу было перенесено на смертныхъ. Зараза зла перешла отъ малаго числа людей ко многимъ, въ которыхъ предразсудокъ толпы помрачилъ знаніе постояннаго и вѣчнаго; ибо первые, учредившіе мистеріи и общественныя служенія въ честь извѣстныхъ героевъ, прервали преданіе вселенскаго вѣрованія (т.-е. мысль о единомъ Богѣ, которая всюду господствовала прежде, чѣмъ явилось многобожіе и идолопоклонство)<sup>5)</sup>... Итакъ вотъ въ чемъ

<sup>3)</sup> Тамъ же, гл. 36.

<sup>4)</sup> Это сочиненіе если и не принадлежитъ Иустину, то и по направленію, и по содержанію своему учеными единогласно относится къ апологетической литературѣ II вѣка.

<sup>5)</sup> Хотя и при многобожій сами язычники признавали, обыкновенно, одного верховнаго Бога, считая прочихъ своихъ боговъ, мѣстныхъ — національныхъ и патрональных, богами низшими, рожденными или даже созданными отъ Него и во всякомъ случаѣ подчиненными Его могуществу и власти; т.-е. бытіе единаго Бога понимается здѣсь еще не въ истинно теистическомъ смыслѣ. См. *Терт. Апол.* гл. 24; *Клим. ал. Увѣщ. къ эллинамъ* гл. 6; *Ориг. Прот.* Цельса, — который невозможность единаго религіознаго закона для всѣхъ людей основывалъ на неподлежащихъ измѣненію этнографическихъ особенностяхъ, такъ какъ „каждый-де народъ неизмѣнною волею верховнаго Бога подчиненъ извѣстному особому демону — патрону“, — *кн. VIII, гл. 68—72*; также *Кир. ал. Прот. Юліана*, который повторилъ тѣ же самыя сужденія съ заключеніемъ, что „единство

выражается добродѣтель и умъ, любящій мудрость: въ томъ, чтобы стремиться къ соединенію и утверженію въ себѣ самомъ разума и блаженства и избирать, по свойственной человѣку свободѣ, лучшее и не почитать властителями міра подобострастныхъ людямъ, такъ какъ они оказываются даже ниже людей... Если бы кто, не зная дѣйствій боговъ (о которыхъ упомянуто выше), сталъ подражать имъ, то самые худые люди почли бы его чуждымъ человѣческаго образа жизни, а если кто узнаетъ ихъ, то найдетъ вполне справедливымъ избѣгнуть наказаній, указывая на то, что не преступленіе — подражать божескимъ дѣяніямъ“. Вотъ одна изъ приманчивыхъ и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе вредныхъ сторонъ языческаго идолопоклонства, что люди могли оправдывать себя въ нечестіи тѣмъ, что увлекаются въ грѣхъ примѣромъ самихъ небожителей! — „Будетъ ли кто порицать дѣла боговъ, — тогда уничтожить онъ и имена ихъ, извѣстныя по такимъ дѣламъ, и не прикроетъ ихъ никакими красивыми и сладкими рѣчами (указывается на попытки объяснить постыдныя дѣйствія боговъ, какъ символы явленій природы, напр., разумѣя подъ соитіемъ Юпитера и Юноны соединеніе земли и воздуха и т. п.). Надобно прилѣпиться къ истинному и неизмѣнному имени (единого Бога), которое проповѣдуется не моимъ только голосомъ, но и тѣми, которые вводятъ васъ (язычниковъ) въ первоначальное образованіе (т.-е. поэтами, изученіе которыхъ входило въ составъ образованія у грековъ и римлянъ), чтобы, праздно проведши время этой жизни, не отдать намъ Судіи отчета не только какъ не вѣдающимъ небесной славы, но и какъ неблагодарнымъ“<sup>6)</sup>.

---

религіозное для всѣхъ народовъ невозможно и попытка къ тому христіантства тшета“, — кн. IV; еще *Лакт.* Бож. наставл., кн. 1 о ложн. религіи, гл. 3 и 5.

<sup>6)</sup> Гл. 1 и 6. — „Что Богъ единый будетъ также судить васъ (язычниковъ) за дѣйствія, совершенныя вами въ жизни, и за ваше незваніе

„Если всѣ, вникавшіе въ начала вселенной, пишутъ Аѳинагоръ въ „Прошеніи о христіанахъ“, хотя по большаи части невольно, согласны въ томъ, что божество едино, если и мы признаемъ Богомъ Того, Кто устроилъ этотъ міръ; то почему же тѣмъ позволено безнаказанно и говорить и писать о божествѣ, чтѣ хотять, а намъ запрещено это закономъ, хотя мы можемъ подтвердить истинными свидѣтельствами и доказательствами то, что мы думаемъ и во что правильно вѣруемъ, именно что Богъ единъ. Поэты и философы догадочно касались этого предмета, какъ и другихъ, по сродству духа своего съ божественнымъ, движимые каждый своею душою, не удастся ли ему найти и познать истину. Но въ нихъ не оказалось столько способности, чтобы постигнуть истину, потому что думали пріобрѣсти познаніе о Богѣ не отъ Бога, а каждый самъ собою; посему каждый изъ нихъ различно училъ и о Богѣ, и о матеріи, и о формахъ, и о мірѣ. А что мы знаемъ и во что вѣруемъ, въ томъ имѣемъ свидѣтелями пророковъ, которые по вдохновенію отъ Божественнаго Духа возвѣщали и о Богѣ и о вещахъ божественныхъ<sup>7)</sup>... Я достаточно доказалъ, что мы не безбожники<sup>8)</sup>, когда признаемъ еди-

---

о божественномъ, это могу доказать посредствомъ вашихъ же собственныхъ свидѣтелей“, и затѣмъ онъ приводитъ извѣстныя мѣста изъ Софокла, Филомена и Еврипида (гл. 3), которыя приводятся также у Климента ал. (Стром. кн. V, гл. 14) и Евсевія кес. (Ргаер. evang. XIII, 13).

7) „Чтобы познать живость религіи (языческой), читаемъ и у Лактанція, для этого нужно имѣть только обыкновенную человѣческую мудрость; но чтобы пріобрѣсть религію истинную, для этого нужно просвѣтиться божественною мудростію, которой человѣкъ имѣть не можетъ, если Богъ не дастъ ему ее. Вотъ причина, почему философы способностями ума своего открыли ложность религій языческихъ, и не могли открыть истины нашей религіи, познаніе которой и даровалъ намъ Богъ по Своей благодати“ (Бож. наст., кн. II о происх. заблужденія, гл. 3; сл. О гнѣвѣ Бож., гл. 2, — въ русск. пер. Е. Карнеева, 1848 г.).

8) „Мы поклоняемся не чувственному образу изъ чувственной матеріи, разсуждаетъ Климентъ ал., а образу духовному, какииъ для насъ остается нашъ Богъ единый и истинный; не знающихъ же истинно сущаго Бога

наго Бога безначальнаго, вѣчнаго, невидимаго и безстрастнаго, необъятнаго и неизмѣримаго, постигаемаго однимъ умомъ, преисполненнаго свѣтомъ и красотой, духомъ и неизреченною силою, который словомъ Своимъ все сотворилъ и устроилъ, и все содержитъ<sup>9)</sup>. „Тѣ люди, которые думаютъ, что весь этотъ благоустроенный міръ не божественнымъ разумомъ созданъ, а составился (самъ собою) изъ извѣстныхъ частей, соединившихся между собою безъ всякой цѣли<sup>10)</sup>, — тѣ не

---

я по праву могу назвать безбожниками“ (Увѣщ. гл. 2 и 4; ср. гл. 6 и 10). Или еще: „Богъ есть единое и болѣе, чѣмъ единое, нѣчто выше даже, чѣмъ само единство; Онъ одинъ только въ собственномъ смыслѣ существуетъ, какъ единый по числу и по существу“ (Педаг. кн. I, гл. 8). „А безбожникъ — это нечестивецъ, отрицающій бытіе Божіе“ (Стром. кн. VII, гл. I, — въ рус. пер. Н. Корсунскаго, 1888, 90 и 92 г.). „Богъ существенно одинъ, выражается съ свойственною ему рѣшительностью Тертуліанъ „Противъ гностика-дуалиста Маркіона“, и если бы не былъ одинъ, то не могъ бы и существовать“ (кн. I, гл. 3), подобно какъ св. Аванасій ал. впоследствии прямо и мѣтко называлъ „многобожіе — безбожіемъ“ (Слово прот. язычниковъ гл. 38; ср. того же *Терт.* Апод. гл. 24). Ереси гностическія представляли смѣсь христіанства съ языческою философіею и вѣрованіями Востока и раздѣлялись на два главныхъ класса — по самому мѣстоприсхожденію, какъ и по внутреннему характеру: гностицизмъ *александрійскій* преимущественно въ духѣ греческаго идеалистическаго пантеизма, т.-е. общенатуральнаго развитія міровой жизни, и *сирійскій* преимущественно въ духѣ восточнаго персидскаго дуализма. См. въ нашей „Святоотеческой христоматіи“ 2 отдѣлъ I періода — общій очеркъ, стр. 57—59, 2 изд. 1895 г.

<sup>9)</sup> Гл. 7 и 10.

<sup>10)</sup> Кромѣ теоріи вѣчнаго и самобытнаго существованія міра, образовавшагося какъ-то случайно изъ элементовъ или атомовъ матеріи, допускалась еще (напр. самимъ Платономъ) теорія образованія міра Богомъ изъ предсуществовавшей или совѣчной Ему матеріи, какъ чего-то безкачественнаго и безформеннаго, несовершеннаго и злого въ самомъ себѣ, которою и думали объяснить происхожденіе зла и всяческихъ недостатковъ въ мірѣ (принципальности необходимости зла). Поэтому апологетамъ христіанства приходилось скрывать ученіе о сотвореніи Богомъ міра именно изъ ничего. „Если Богъ безначаленъ и матерія безначальна, говоритъ св. Теофилъ ал., то Богъ не есть уже творецъ всего, какъ думаютъ платоники, и не остается единовластительство Божіе, какъ они доказываютъ. Кромѣ того, какъ



имѣють, мнѣ кажется, ни разума, ни мысли, ни даже глазъ. Въ самомъ дѣлѣ, если только поднимешь взоры

Богъ, будучи безначаленъ, есть также и неизмѣняемъ, такъ и матерія, если безначальна, должна быть вмѣстѣ и неизмѣняема и равна Богу; ибо получившее начало во времени — превращаемо и измѣняемо, безначальное же непревращаемо и неизмѣняемо. Что великаго, если Богъ создалъ мѣръ изъ подлежащей матеріи? И человѣкъ-художникъ, если получить отъ кого вещество, дѣлаетъ изъ него, что захочетъ. Могущество же Бога обнаруживается въ томъ, что Онъ изъ ничего творить что хочетъ, равно — какъ дать душу и движеніе несвойственно никому другому, кромѣ Бога. И человѣкъ дѣлаетъ какое-либо изображеніе, но разуму, дыханіе или чувство онъ не можетъ дать своему произведенію. Богъ же имѣетъ гораздо большее могущество — творить разумное, одушевленное, чувствующее. Какъ во всемъ этомъ Богъ могущественнѣе человѣка, такъ и въ томъ, что Онъ изъ ничего творить и сотворилъ существующія вещи, сколько хочетъ и какъ хочетъ“ (къ Автолику, кн. II, гл. 4; см. гл. 10, гдѣ св. отецъ ссылается на пророковъ, которые „согласно научили насъ, что Богъ все сотворилъ изъ ничего“, и присовокупляетъ, что „предвѣчное Слово Свое (Сына) Онъ имѣлъ исполнителемъ Своихъ твореній и чрезъ Него именно все сотворилъ, вмѣстѣ съ Своею премудростію“ (Духомъ Святымъ): вотъ исповѣданіе Святой Троицы! Также *Терт.* „Прот. Гермогена“ гл. 6 и 7. „Богъ, говоритъ онъ здѣсь въ заключеніе своей критики на ученіе еретика-дуалиста, есть единъ, потому что съ Нимъ никто не можетъ существовать совмѣстно. Богъ есть первый, потому что все было послѣ Него; все было послѣ Него, потому что все отъ Него происходитъ; но все отъ Него происходитъ потому, что все сотворено Имъ изъ ничего, и прежде творенія не существовало никакой силы, никакой матеріи и никакой вообще сущности, какая бы она ни была“. См. еще *Лакт.* Бож. вѣст. кн. II, гл. 9). Что же касается зла, существующаго въ мѣрѣ, то оно, по ученію апологетовъ и дальнѣйшихъ отцовъ и учителей Церкви, не есть какаля-либо сущность, имѣющая дѣйствительное (субстанціальное) бытіе, подобно другимъ существамъ, созданнымъ Богомъ, а есть только уклоненіе этихъ сущностей отъ естественнаго своего состоянія, въ которомъ поставилъ ихъ Творецъ, въ состояніе противоположное. Потому не Богъ — виновникъ зла, но оно происходитъ отъ самихъ существъ, уклоняющихся отъ своего естественнаго состоянія и предназначенія (принципъ случайности зла). А такъ какъ уклоняться такимъ образомъ сами собою могутъ лишь существа нравственныя, одаренныя разумомъ и свободою, то и зло, въ строгомъ смыслѣ слова, есть одно — нравственное; на физическое же зло (напр. голодъ, болѣзни, войны и т. п.) должно смотрѣть частію какъ на слѣдствіе зла нравственнаго, частію какъ на наказаніе, посылаемое Богомъ за грѣхи людей и вмѣстѣ

на небо и размотришь то, что подъ нимъ и на немъ, то можетъ ли быть что-нибудь яснѣе и достовѣрнѣе

какъ на средство къ исправленію ихъ. „Кто-нибудь спроситъ насъ, разсуждаетъ св. Теофилъ ал., смертнымъ ли по природѣ сотворенъ человѣкъ. Нѣтъ. Значитъ — безсмертнымъ? Не скажемъ и этого. Но скажетъ кто-нибудь: итакъ онъ сотворенъ ни тѣмъ, ни другимъ? И этого не скажемъ. Онъ сотворенъ по природѣ ни смертнымъ и ни безсмертнымъ. Ибо если бы Богъ сотворилъ его вначалѣ безсмертнымъ, то сотворилъ бы его Богомъ; если же, наоборотъ, сотворилъ бы его смертнымъ, то Самъ оказался бы виновникомъ его смерти. Итакъ онъ сотворилъ его ни смертнымъ и ни безсмертнымъ, но способнымъ къ тому и другому, чтобы, если устремится онъ къ тому, что ведетъ къ безсмертію, исполняя заповѣдь Божию, получилъ отъ Него въ награду за это безсмертіе, и сдѣлался бы Богомъ (не въ собственномъ, конечно, смыслѣ); если же уклонится къ дѣламъ смерти, не повинувшись Богу, самъ былъ бы виновникомъ своей смерти. Ибо Богъ создалъ человѣка свободнымъ и самовластнымъ. Итакъ, что человѣкъ навлекъ на себя своимъ нерадѣніемъ и непослушаніемъ, то Богъ вынѣ прощаетъ ему по Своему человѣколюбію и милосердію, если человѣкъ Ему повинуется. Какъ непослушаніемъ человѣкъ навлекъ на себя смерть, такъ повинovenіемъ воли Божіей желающей можетъ доставить себѣ вѣчную жизнь. Ибо Богъ далъ намъ законъ и святые заповѣди, исполняя которыя всякій можетъ спастись и, достигнувъ воскресенія, наследовать нетлѣніе“ (кн. II, гл. 27). Тертуллианъ раскрываетъ вопросъ о происхожденіи зла въ мірѣ и грѣха въ человѣчествѣ въ нѣсколькихъ своихъ сочиненіяхъ и раскрываетъ съ большою обстоятельностью. „Причина паденія (перваго человѣка) заключалась вовсе не въ Богѣ, а въ самомъ человѣкѣ, въ его свободной волѣ, — и Богъ, если бы и хотѣлъ, не сталъ бы удерживать человѣка отъ паденія, — не потру, что Онъ не благу, или не всевѣдущъ, или не всемогущъ (какъ утверждали гностики, различавшіе Бога ветхозавѣтнаго, іудейскаго, только неумолимаго будто бы судію и карателя человѣчества, отъ Бога новозавѣтнаго, христіанскаго, которому приписывали исключительно лишь любовь и благодать, тогда какъ „истинный Богъ, при всемъ обиліи Своей любви и благодати, не можетъ быть и неправосуднымъ вмѣстѣ“), а потому, что, сотворивши человѣка свободнымъ, Онъ дѣйствовалъ бы тогда противъ Самого же Себя, противъ того вѣчнаго самоопредѣленія, по которому Онъ создалъ человѣка такимъ, а не другимъ. Въ человѣкѣ, этомъ высшемъ созданіи Божіемъ, самую лучшую и совершеннѣйшую часть его существа составляетъ именно свобода. Но относительно — независимая свобода первозданнаго человѣка стояла, конечно, на безконечно низшей степени, сравнительно съ состояніемъ высочайшей, абсолютно-независимой свободы Божіей, и притомъ онъ не имѣлъ еще строго опредѣленнаго и твердо

той истины, что есть нѣкоторое Существо превосходящаго разума, которое проникаетъ, движетъ, сохраняетъ и направляетъ всю природу<sup>11)</sup>. И далѣ апологетъ-писатель указываетъ въ яркихъ и живыхъ картинахъ слѣды премудрости, благодати и всемогущества Божія

установившагося направленія въ своей дѣятельности, или твердаго и устойчиваго нравственнаго характера, потому заключать въ себѣ возможность сойти съ пути добра и направиться по пути зла. Эта возможность зла и осуществилась въ актѣ грѣхопаденія; такимъ образомъ опредѣлилась и вся будущая судьба человѣка. Зло получило перевѣсъ надъ добромъ и явилось затѣмъ господствующимъ въ жизни и дѣятельности всѣхъ падшихъ и грѣховныхъ людей. Впрочемъ грѣхъ не до такой уже степени испортилъ природу человѣка, чтобы для него вовсе не оставалось возможности возвратити свое первобытное состояніе. Грѣхъ сдѣлался, правда, какъ бы второю природою человѣка, но то, что есть въ немъ естественно добраго, божественнаго и истиннаго, могло быть только помрачено и извращено, но не уничтожено окончательно и безвозвратно: на этомъ-то и основывается собственно возможность искупленія и спасенія человѣка во Христѣ“ (сокращенно гл. 10—15 „Прот. Гермогена“; ср. „Прот. Маркіона“ кн. I, гл. 16, 25—6; 11, 6 и 14, — въ рус. пер. Е. Карнеева 1850 г.). Въ сочиненіи же „О свидѣтельствѣ души“ Тертуліанъ обращается къ язычнику съ такими словами относительно признанія имъ демоновъ, какъ виновниковъ всякаго зла и гибели человѣка: „ты самъ называешь демономъ человѣка, исполненнаго злобы, гордости, нечистоты и всѣхъ другихъ сквернъ, которыя мы приписываемъ демонамъ, считаемымъ нами за существа, заслуживающія всей нашей ненависти. Ты, стало-быть, произносишь имя сатаны съ презрѣніемъ и омерзѣніемъ, подобно христіанамъ, именующимъ его злымъ ангеломъ-искусителемъ, который съ самаго начала ввелъ человѣка въ грѣхъ и подвергъ его и все его племя осужденію на смерть, потому что не могъ передать имъ ничего иного, кромѣ падшей природы. Стало-быть, ты скрытно, поневоле“ признаешь того, кто тебя губитъ, потому что ненавидишь его“ (гл. 3, — въ рус. пер. его же 1847 г.). Правда, этотъ послѣдній аргументъ, какъ искусственно привязанный къ простой аналогіи, могъ быть малоубѣдительнымъ для язычника. — Сл. Тат. Рѣчь прот. эл. гл. 11; Клим. ал. Стром. кн. 1, гл. 17—18; VI, 11—12; Ориг. Прот. Цельса кн. IV, гл. 54—5; Ирин. Прот. ерес. кн. IV, гл. 28, п. 1 и слѣд; слово прот. язычниковъ Аванасія. Василій Вел. писалъ особое сочиненіе на тему, что „Богъ не есть виновникъ зла“; а Лактанцій — „О гнѣвѣ Божиѣмъ“ (иначе о правосудіи).

<sup>11)</sup> Гл. 17.

какъ въ цѣлой природѣ вообще — въ движеніи свѣтилъ небесныхъ съ перемѣнами суточными и годовыми, съ временами труда и отдыха для человѣка, сѣянія и жатвы, въ распредѣленіи частей суши и воды на землѣ съ разнообразіемъ климатовъ, растений и животныхъ, такъ въ особенности въ составѣ человѣка по душѣ и тѣлу, въ устройствѣ самой жизни его и затѣмъ говоритъ: „все это не только не могло произойти, образоваться и прійти въ порядокъ безъ верховнаго Художника, безъ совершеннѣйшаго Разума, но даже не можетъ быть воспринято, изслѣдовано и постигнуто безъ величайшаго усилія и дѣятельности разума“. И еще: „когда ты при входѣ въ какой-нибудь домъ видишь повсюду вкусъ, порядокъ, красоту, то конечно подумаешь, что имъ управляетъ хозяинъ и что онъ гораздо превосходитъ, чѣмъ всѣ эти блага: подумай же, что и въ домѣ этого міра, когда смотришь на небо и на землю и находишь въ нихъ промышленіе, порядокъ и законъ, — есть Господь и Отецъ всего, Который печется не о цѣломъ только, но и о частяхъ, — какъ верховный Управитель, держитъ все въ удивительномъ божественномъ равновѣсіи (иначе легко разстроился бы такой порядокъ, если бы не поддерживался высшимъ Разумомъ). А когда нельзя сомнѣваться въ провидѣніи, ты долженъ же изслѣдовать, управляется ли небесное царство властію одного, или произволомъ многихъ. И этотъ вопросъ не трудно уяснить, когда размыслишь о земныхъ царствахъ, которыя суть образы небеснаго. Гдѣ царствованіе многихъ соправителей начиналось вѣрностію и кончалось безъ кровопролитія? Далѣе посмотри: одинъ царь у пчель, одинъ вожатый у овецъ, одинъ предводитель у стада. Ужели ты думаешь, что на небѣ раздѣлена верховная власть и раздроблено полномочіе этого истиннаго и божественнаго господства? Очевидно, что Богъ, Отецъ всѣхъ вещей, не имѣетъ ни начала, ни конца; всему давая начало, Онъ Самъ вѣченъ; Онъ былъ

прежде міра, Самъ будучи для себя міромъ. Онъ не сущее вызвалъ къ бытію Своимъ словомъ, привелъ въ порядокъ Своимъ разумомъ, совершилъ Своею силою. Его нельзя видѣть, Онъ слишкомъ величественъ; Его нельзя осязать, Онъ слишкомъ тонокъ; Его нельзя измѣрить, Онъ выше чувствъ, безконеченъ, неизмѣримъ и во всемъ Своемъ величіи извѣстенъ только Самому Себѣ: наше же сердце слишкомъ тѣсно для такого познанія, и потому мы тогда только оцѣниваемъ Его достойно, когда называемъ Его неоцѣненнымъ. Я скажу, какъ думаю: кто мнитъ познать величіе Божіе, тотъ умаляетъ Его, а кто не хочетъ умалять Его, тотъ не знаетъ Его. И не ищи другого имени для Бога: Богъ — Его имя. Тогда нужны слова, когда надобно множество боговъ разграничить отдѣльными для каждаго изъ нихъ собственными именами. А для Бога единого имя Богъ — выражаетъ все. Если я назову Его отцомъ, ты будешь представлять Его земнымъ; если назову царемъ, ты вообразишь Его плотскимъ; если назову господиномъ, ты будешь о Немъ думать, какъ о смертномъ. Но откинь въ сторону всѣ прибавленія именъ, и увидишь Его славу. И не на моей ли сторонѣ всеобщее согласіе? Я слышу, какъ народъ, простирая руки къ небу, никакого другого имени не употребляетъ, кромѣ „Бога“, говорить: „великъ Богъ, Богъ истиненъ, если Богу угодно“. Что это — естественная рѣчь народа, или слово вѣрующаго христіанина? И тѣ, которые хотятъ имѣть верховнымъ владыкою Юпитера, заблуждаются только касательно имени, но они согласны съ нами о единствѣ власти. Поэты также прославляютъ „единого Отца боговъ и людей“ и говорятъ, что „такова душа у смертныхъ, какою создалъ ее Отецъ всего“<sup>12)</sup>.

Разсуждая подобнымъ же образомъ Тертуллианъ старается выяснитъ язычникамъ не только основанія, но и

---

<sup>12)</sup> Гл. 18.

самое значеніе непостижимости существа Божія: „Тотъ, кому мы поклоняемся, есть единый Богъ, который Своимъ словомъ, премудростію и всемогуществомъ извлекъ изъ ничтожества міръ со стихіями, сотворилъ тѣла и духовъ для умноженія Своего величія. Богъ невидимъ, хотя и является повсемѣстно; неосязаемъ, хотя благодатию Своею и начерталъ въ насъ образъ Свой; непостижимъ, хотя человѣческій разумъ и познаетъ Его. Это самое и доказываетъ Его существованіе и величіе. То, что обыкновеннымъ образомъ можно видѣть, осязать и понимать, есть нѣчто менѣе, нежели глаза видящія, руки осязающія, разумъ понимающій. Но то, что неизмѣримо, не можетъ иначе быть совершенно познано, какъ само чрезъ себя. Ничто не вселяетъ такой величественной идеи о Богѣ, какъ невозможность постигать Его: безконечное Его совершенство вмѣстѣ и открываетъ Его людямъ, и скрываетъ Его отъ нихъ. Вотъ почему нельзя ихъ извинить въ томъ, что они не признаютъ Того, кого не могутъ не знать! <sup>13)</sup>“. Хотите ли вы доказательствъ

---

13) „Сколько человѣческая слабость можетъ опредѣлить Бога, замѣчаетъ онъ въ сочиненіи „Противъ Маркіона“, сообразуясь съ врожденнымъ всѣмъ намъ понятіемъ: Богъ есть верховное Существо, пребывающее отъ вѣчности, не рожденное, не сотворенное, не имѣющее ни начала, ни конца, превыше всего по сущности Своей, по Своимъ качествамъ, по Своему могуществу. Имѣть о Богѣ другое понятіе, значить не вѣдать Его, значить Его отрицать, значить отнимать у Него то, что составляетъ Его существенно“ (кн. 1, гл. 3). Съ другой стороны, онъ такъ свидѣтельствуется противъ язычниковъ, считавшихъ христіанъ причиною всѣхъ общественныхъ бѣдствій: „Племя смертныхъ не переставало оскорблять истиннаго Бога то пренебреженіемъ богослуженія, то несканіемъ верховнаго Бога, имъ проявлявшагося, то дѣлая себѣ особыхъ боговъ для поклоненія. А какъ они не искали Виновника непорочности, Судин и Мстителя преступленій: то и впадали во всѣ роды пороковъ и безчистствъ. Если бы они искали Его, то и нашли бы; если бы нашли, то и стали бы обожать Его; если бы стали обожать, то ощутили бы и милосердіе Его, и не подверглись бы Его гнѣву. Тотъ же Богъ, мщеніе котораго они чувствовали прежде бытія христіанъ, наказываетъ ихъ и нынѣ. Прежде нежели изваляли они себѣ боговъ, они наслаждались Его благодѣяніями, не

о существованіи Бога? Вникните въ дѣянія Его, которыя васъ окружаютъ, сохраняютъ, увеселяютъ, устрашаютъ. Прислушайтесь свидѣтельства самой души вашей, которая, несмотря на темницу тѣла, на предразсудки и дурное воспитаніе, на свирѣпство страстей, на рабство ложнымъ богамъ, когда возбудится какъ бы отъ пьянства, или отъ глубокаго сна, когда почувствуетъ, такъ сказать, искру здоровья, невольнымъ образомъ призываетъ имя единаго истиннаго Бога и вопіетъ: „великій Боже! благій Боже! Что угодно Богу!“ Стало-быть, имя Его находится въ устахъ всего свѣта. Душа признаетъ Его за Судію слѣдующими словами: „Богъ видитъ, надѣюсь на Бога, Богъ воздастъ мнѣ“. О, свидѣтельство души, естественно христіанской! Произнося подобныя слова, она обращаетъ взоры свои не къ капитолію, но къ небу, вѣдая, что тамъ чертогъ Божій, что оттуда сама она происходитъ, потому что происходитъ отъ Самого Бога“. — Такъ неотразимо естественное, инстинктивно-невольное и безотчетное влеченіе

---

помышляя о своемъ Благодѣтелѣ. Да познаютъ же нынѣ, что отъ Него происходятъ и бѣды, заслуживаемыя ихъ неблагодарностію. Но вспоминая о несчастіихъ, постигавшихъ землю въ прежнія времена, мы видимъ, что съ тѣхъ поръ, какъ существуютъ христіане, люди наказываются съ меньшею строгостію. Съ того времени невинность уравнивается съ преступленіемъ: земля наша ходатаевъ предъ Богомъ“ (въ лицѣ христіанъ, — Апол. гл. 40). „У кого изъ васъ (язычниковъ) нѣтъ родственника, дитяти, друга изъ значительнаго класса людей (не говорю о народѣ), присвокупляетъ онъ еще въ Посланіи къ Скапулѣ, которыхъ бы христіане не избавляли отъ демоновъ (черезъ молитвенное заклинаніе ихъ), или не исцѣляли отъ болѣзней (напр. чрезъ помазаніе святымъ елеемъ). А во время похода Марка Авредія въ Германію христіанскіе войны молитвами своими испросили у неба обильный дождь тогда, какъ армія крайне нуждалась въ водѣ. Величайшія засухи, какъ извѣстно, никогда не могли устоять противъ нашихъ постовъ и молитвъ. Тогда народъ воспѣваетъ хвалы богу боговъ и, подъ именемъ Юпитера, воздастъ почести не иному кому, какъ нашему Богу“ (гл. 4; ср. Лакт. Бож. наст., кн. II о происхожд. заблужд., гл. 1 и 16; кн. IV Объ истин. мудр. и религ., гл. 27; кн. V О правдѣ, гл. 22—3).

человѣка къ Богу, именно единому, живому, личному Богу, и оно - то могло служить для язычника непосредственною руководительною нитью къ христіанству, какъ въ существѣ дѣла вовсе не „новому“, не „безумному“ и не чуждому для общечеловѣческаго сознанія явленію! <sup>14)</sup>)

О душѣ человѣческой.

„Словами: „сотворимъ человѣка по образу и подобію Нашему“, Богъ показываетъ особенное достоинство человѣка, говоритъ св. Теофилъ ал.; сотворивъ все словомъ, Онъ какъ бы считалъ все это маловажнымъ, и только созданіе человѣка безсмертнаго считаетъ дѣломъ достойнымъ Своихъ рукъ... Богъ перенесъ человѣка изъ земли, изъ которой сотворилъ, въ рай, давъ ему побужденіе къ преуспѣянію (заповѣдь), чтобы, возрастая и совершенствуясь, даже явленный какъ Богъ, восходилъ на небо безсмертнымъ (ибо Богъ сотворилъ человѣка среднимъ, ни совершенно смертнымъ, ни безсмертнымъ, но способнымъ къ тому и другому, подобно какъ и рай, относительно

---

<sup>14)</sup> Апол. гл. 17; О свидѣт. души гл. 1 и 2. „Призывая тебя, душа,— свидѣтельствовать о виновникѣ бытія твоего,— оговаривается онъ здѣсь съ явнымъ нерасположеніемъ къ философіи теоретической, но съ тонкою наблюдательностью психолога-практика,—я не хочу видѣть тебя подъ личиною педантскаго существа, образованнаго въ школахъ, изощреннаго чтеніемъ древнихъ книгъ, и всегда готоваго изрыгать хульные правила академіи (платонники) или знаменитаго портика (стоики). Нѣтъ! явись къ намъ во всей грубости твоей первоначальной простоты, явись въ видѣ варварскомъ и невѣжественномъ,— въ такомъ видѣ, какой имѣютъ тѣ, которые одной тобою обладаютъ“, т.-е. когда человѣкъ, освободившись „отъ страстей, предрасудковъ и дурнаго воспитанія“, углубляется въ свою собственную природу и живетъ однимъ только, такъ сказать, духовнымъ инстинктомъ, который и заявляетъ себя невольными обнаруженіями души (извѣстными словесными выраженіями), вытекающими изъ самой глубины ея религіозныхъ потребностей и стремленій. См. Клим. ал. Стром. кн. V, гл. 14; Лакт. кн. 1 О ложн. религ., гл. 6; II О происх. заблудж., гл. 1; Арнов. Ad gentes l. II.



красоты, созданъ среднимъ между землею и небомъ "...<sup>13)</sup> „Душа человѣческая не проста, — пишетъ Татіанъ, — но состоятъ изъ многихъ частей; она образована такъ, чтобы могла проявляться посредствомъ тѣла, ибо душа никогда не является безъ тѣла, и плоть не воскреснетъ безъ души. Человѣкъ не есть, какъ опредѣляютъ нѣкоторые философы (вѣроятно стоики), животное только разумное, способное имѣть умъ и знаніе: по ихъ ученію, и самыя безсловесныя окажутся способными имѣть умъ и знаніе. Но одинъ человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе (т.-е. есть существо духовное, разумное и свободное или религіозно-нравственное): разумію не того человѣка, который дѣлаеть, что свойственно животнымъ, но того, который, ставши выше человѣчества, приблизился къ Самому Богу... Въ чемъ же состоитъ образъ и подобіе Божіе? Что не можетъ быть сравниваемо, то не что иное есть, какъ самое сущее, а что сравнивается, то есть только подобіе. Совершенный Богъ безплотенъ, а человѣкъ есть плоть. Душа есть связь плоти, а плоть есть вмѣстилище души. Если существо, такъ составленное, будетъ держать себя на подобіе храма, то Богъ благоволитъ обитать въ немъ чрезъ Духа (Святаго, благодатнаго), Имъ посылаемаго (какъ начало высшаго совершенства). Если же храмина человѣка не такова, то онъ будетъ превосходить животныхъ только членораздѣльными звуками, а во всемъ прочемъ образъ жизни его будетъ такой же, какъ у нихъ, и онъ не есть уже подобіе Божіе... Если душа живетъ одна (сама по себѣ), то уклоняется къ веществу и умираетъ (въ духовномъ смыслѣ) вмѣстѣ съ плотію; а когда она соединена съ Божественнымъ Духомъ, то не лишена помощи, но восходитъ туда, куда возводитъ ее Духъ. Ибо жилище Духа на небѣ, а душа имѣетъ земное происхожденіе. Вначалѣ Духъ обиталъ вмѣстѣ съ душою, но потомъ оста-

---

<sup>13)</sup> Къ Автолику, кн. II, гл. 18 и 24.

вила ее, потому что она не захотѣла слѣдовать Ему. Хотя она удержала въ себѣ нѣкоторыя искры могущества Его, но, отдѣлившись отъ Него, не могла созерцать высшихъ вещей; ища Бога, она по заблужденію вымыслила многихъ боговъ, послѣдуя ухищренію демоновъ. Духъ Божій не во всѣхъ присутствуетъ, но пребываетъ только въ нѣкоторыхъ праведно живущихъ людяхъ и, — соединяясь съ ихъ душою, посредствомъ откровеній возвѣстилъ и прочимъ душамъ о сокровенныхъ вещахъ... Итакъ, намъ должно теперь снова искать то, что потеряли, соединить свою душу съ Святымъ Духомъ и вступить въ союзъ съ Богомъ<sup>16)</sup>. А св. Іустинъ выражается такъ, что „тѣло есть жилище души, а душа — жилище духа“<sup>17)</sup>, принимая душу и духъ скорѣе лишь за двѣ силы или стороны одной и той же духовной природы человѣка — низшую и высшую, потому что тутъ же онъ говоритъ о „душѣ и тѣлѣ“, какъ о двухъ „существенныхъ частяхъ его природы“<sup>18)</sup>. Климентъ ал. въ одномъ мѣстѣ противопоставляетъ между собою душу, какъ начало жизни тѣлесной (чувствующей, но неразумной), и духъ, какъ начало духовное (мыслящее и свободное): ибо „если бы человѣкъ состоялъ только изъ тѣла, то онъ не былъ бы способенъ къ добру; если бы онъ былъ только духъ, то не могъ бы сдѣлаться злымъ: но человѣкъ „душевенъ“, т.-е. душа имѣетъ свое сѣдалище въ природѣ, на равномъ разстояніи отъ матеріи и мысленнаго міра, а потому она способна къ добру и злу, паденію и совершенствованію“<sup>19)</sup>. Въ другихъ же мѣ-

<sup>16)</sup> Рѣчь прот. алинавъ, гл. 12—13 и 15; сл. Ирин. Прот. ерес., кн. II, гл. 33, п. 5; V, 6 и 9, п. 1, 12, п. 1 и 2.

<sup>17)</sup> Въ сочиненіи о воскресеніи, сохранившемся лишь въ отрывкахъ.

<sup>18)</sup> Сл. I Апол. гл. 8 и 20.

<sup>19)</sup> Увѣщ. къ алинавъ, гл. 8 (такъ цитуетъ проф. К. Скворцовъ въ своей статьѣ: „Философія Климента ал.“ въ „Трудахъ К. Д. Акад.“, сент. кн. 1866 г.; но въ русск. пер. Н. Корсунскаго мы не нашли даннаго мѣста; ср. Стрп. кн. VII, гл. 12).

стахъ онъ утверждаетъ, что только тѣло и душа суть составныя части человѣка, что душа и духъ — два имени одной и той же невидимой сущности въ человѣкѣ, и если иногда различаются, то для того лишь, чтобы обозначить разныя отправленія и состоянія этой сущности. „Человѣкъ, — этотъ прекрасный одушевленный инструментъ, — состоитъ изъ тѣла и души. Первое сотворено изъ земли, а вторая имѣетъ небесное происхожденіе и, подобно Божественному Слову (Логосу), причастна разуму (онъ часто говоритъ, — какъ и Оригенъ, — что умъ человѣка есть образъ Сына Божія, подобно тому, какъ Сынъ есть образъ Отца<sup>20</sup>), и вслѣдствіе этого душа никогда не имѣетъ нужды въ покоѣ и снѣ, какъ тѣло; она постоянно движется и размышляетъ сама чрезъ себя, она безтѣлесна и бессмертна и имѣетъ три главныя силы или способности (согласно съ Платономъ): первая называется умомъ или способностію разумѣнія, — это данный отъ Бога и управляющій всѣмъ разумъ; вторая принадлежитъ гнѣву и помѣщается недалеко отъ сердца, — это чувство, сила животная, страстная; третья — желаніе, сила многообразнѣе и измѣнчивѣе, чѣмъ самъ Протей (морской духъ). Самая совершенная изъ душъ та, которая духовнѣе (въ смыслѣ отсутствія влажности, соотвѣтственно его понятію о матеріи — неоплатоническому, такъ какъ ея не чужды и ангелы, облеченные тонкою плотію); назначеніе же человѣка, по нему, состоитъ въ Богопознаніи и самопознаніи<sup>21</sup>). Съ другой стороны, „хулящіе твореніе и недовольные тѣломъ (имѣются въ виду гностики-дуалисты) безразсудны. Они не обращаютъ вни-

<sup>20</sup>) Увѣщ. къ эллинамъ, гл. I и 10; Стром., кн. V, гл. 12 и др.; Ориг., Прот. Цельса, кн. VI, гл. 63. Точно также и Климентъ и Оригенъ различаютъ въ человѣкѣ образъ Божій, какъ изначальное преимущество его природы, и подобіе Божіе, котораго онъ долженъ достигать впослѣдствіи чрезъ самоусовершенствованіе, — Стром., кн. II, гл. 22; Прот. Цельса, кн. VI, въ первыхъ главахъ.

<sup>21</sup>) Педаг., кн. 1, гл. 12; III, 1.

манія на то, что человѣкъ уже тѣлесной своей организацией обращенъ въ высоту, чтобы ему имѣть возможность созерцать небо<sup>22)</sup>; весь механизмъ его чувствъ сведень къ приобрѣтенію познаній. Члены его тѣла и всѣ части послѣдняго приспособлены болѣе къ совершенію добра, нежели къ чувственнымъ удовольствіямъ. Отсюда происхо-

22) „Мы отличаемся отъ животныхъ, говорится у Минуціи Феликса, главнымъ образомъ тѣмъ, что они, наклоненныя и обращенныя къ землѣ, не способны видѣть ничего другого, кромѣ пищи; между тѣмъ какъ мы, имѣя лицо, обращенное впередъ, и взоръ, устремленный на небо, и будучи одарены способностью говорить и умомъ, посредствомъ котораго мы познаемъ Бога, чувствуемъ Его и подражаемъ Ему, — мы не должны, не можемъ не знать небесной красоты, такъ поражающей наши глаза и всѣ чувства... Особенно же въ красотѣ нашего образа открывается, что Богъ есть Художникъ: прямое положеніе, взоръ, устремленный кверху, глаза, помѣщенные высоко, какъ бы на сторожевой башнѣ, и всѣ прочія чувства, расположенныя какъ бы въ укрѣпленіи... Но не будемъ останавливаться на частностяхъ; вообще должно сказать, что въ человѣческомъ составѣ нѣтъ ни одного члена, который не удовлетворялъ бы какой-либо нуждѣ и не служилъ бы къ украшенію и, что всего удивительнѣе, при общемъ у всѣхъ насъ видѣ, каждый имѣетъ нѣкоторыя отличительныя черты. Такимъ образомъ, всѣ мы и похожи другъ на друга, и вмѣстѣ отличаемся одинъ отъ другого“ (Октав., гл. 17—18). Равно Лактанцій пишетъ: „Способность (видѣть прямо и свободно небо) дана единственно человѣку на тотъ конецъ, чтобы онъ искалъ обитающаго тамъ Создателя и Господа своего и чтобы, не имѣя возможности видѣть Его лицомъ къ лицу, созерцать Его духомъ и благоговѣлъ къ Нему сердцемъ“ (Бож. наст., кн. II О происхожд. заблужденія, гл. I. Но онъ неправильно уже думалъ, что „Богъ и тѣло человѣка образовалъ изъ персти земной по подобію Своему“, гл. II). Въ сочиненіи же „О творествѣ Божіемъ“, также сказавъ сначала, что составъ и станъ человѣка, а равно возвышенное его лицо ясно показываютъ его небесное происхожденіе и предназначеніе“, Лактанцій затѣмъ даетъ подробное описаніе человѣка — не только общей его фигуры или вида, но и различныхъ частей его тѣла, „какъ показывающихся наружу, такъ и скрывающихся внутри“, по даннымъ современной ему анатоміи и физиологии, отчасти относясь къ нимъ критически, а вмѣстѣ оговариваясь, что „общій кругъ дѣйствія всѣхъ (особенно) внутреннихъ частей блюсти душу въ тѣлѣ и сохранять въ немъ жизнь: но этотъ кругъ дѣйствія вѣдаетъ въ точности единственно. Тотъ, Кто ихъ сотворилъ и Кто не можетъ не знать тѣхъ совершенствъ, какими Онъ одарилъ Свои творенія“ (гл. 8—14).

дять, что тѣлесная наша хижина можетъ вмѣщать въ себя душу, существо въ очахъ Божиихъ наидрагоценнѣйшее; а все существо человѣческое, по освященіи и души и тѣла, чрезъ обновленіе Его во Христѣ Иисусѣ, удостоивается того, что становится жилищемъ Святого Духа. Гностикъ же (истинно христіанскій мудрецъ) триаду добродѣтелей (ниже названныхъ) совмѣщаетъ въ себѣ болѣе тѣснымъ образомъ, потому что онъ отдается исканію Бога и нравственно, и физически, и разумомъ. Ибо мудрость есть знаніе вещей божескихъ и человѣческихъ; праведность же водворяетъ собой гармоническое согласіе между частями души, а святость состоитъ въ должномъ Богопочитаніи<sup>23)</sup>... Истина общепризнанная, что душа есть благороднѣйшая часть человѣческаго существа, а тѣло — низшая. Но ни душа не есть благо по самой природѣ своей, ни тѣло не есть зло по тойже самой природѣ своей. Но изъ того, что извѣстная вещь не есть благо, еще не слѣдуетъ съ непосредственностью, что она — зло. Есть разрядъ вещей, занимающихъ средину между добромъ и зломъ (говорится въ смыслѣ ученія стоиковъ). Нужно было, чтобы человѣкъ, по организаціи принадлежащій къ существамъ, руководящимся чувствами, былъ составленъ изъ началъ разнородныхъ, но противоположныхъ; а таковы тѣло и душа. Теперь выходитъ, что дѣла добрыя, принадлежатъ природѣ высшей, всегда и отношеніе имѣютъ къ этому высшему началу, коему свойственно господствовать; дѣла же сластолюбія и грѣха истекаютъ изъ начала низшаго, духа грѣховнаго. Но душа мудреца и гностика, заключеннаго въ тѣло лишь на короткое время, подобно путешественнику, пришед-

---

<sup>23)</sup> Платоники, которымъ въ этомъ случаѣ слѣдуетъ Климентъ, иногда различали только двѣ части души — разумную и неразумную, иногда же три — способную къ разумнѣнью, къ гнѣвливости и къ пожеланіямъ. Отсюда, по Платону, частныя добродѣтели, суть совершенства опредѣленныхъ частей души; праведность же есть совершенство всей души. При этомъ разумъ повелѣваетъ, остальные же всѣ части души его слушаются.

шему въ чужую землю, пользуется тѣломъ съ строгою умѣренностью и остерегается быть слишкомъ снисходительной къ нему и благосклонной, будучи расположена оставить эту брэнную хижину тотчасъ, какъ только объявленъ будетъ призывъ ей... Мудрецъ и въ самомъ дѣлѣ можетъ представить собою нѣчто богоподобное. Потому что, когда душа его, возвышаясь надъ всѣмъ матеріальнымъ, обращается лишь сама съ собою и, ограничиваясь лишь личною своею жизнію, поддерживаетъ отношенія, какъ коринеей въ „Фезтетъ“, единственно къ міру идей, то она возвышается до состоянія ангельскаго (Мѡ. XXII, 30), погружена своею жизнію во Христа, и, будучи обращена къ созерцанію Бога, чтитъ лишь Его волю... Жизнь безплотныхъ отъ нашей жизни въ сущности, конечно, не можетъ быть отличной: лишь малымъ чѣмъ человѣкъ умаленъ предъ ангелами (Пс. VIII, 6), т.-е. лишь временностью этой земной жизни и облеченіемъ въ плотную эту одежду (2 Кор. V, 2—3). Для природы смертной, т.-е. человѣка, равно какъ и для всѣхъ другихъ существъ, вмѣстѣ съ нимъ одинаково возвышенныхъ до безсмертія, жить это значитъ созерцать и во всемъ наблюдать умѣренность и воздержность (т.-е. духовность) жизни, хотя степенью совершенства и тѣ и другія существа и могутъ превосходить другъ друга<sup>24</sup>)... Каждому изъ живыхъ существъ свойственно свое особое назначеніе. Человѣкъ составленъ, съ одной стороны, изъ тѣхъ же элементовъ, какъ и животныя; съ другой стороны, есть въ немъ еще начало духовное. Тѣло занято землею и гнется къ землѣ; душа же стремится къ Богу. Будучи пресыщена мудростію (филосо-

<sup>24</sup>) Писатель хочетъ сказать слѣдующее: ангеламъ и инымъ духамъ небеснымъ свойственна, паравиѣ съ человѣкомъ, жизнь, слѣдовательно, нѣчто общее. Но общимъ этимъ въ жизни и людей и небожителей можетъ быть только познаніе; мудрость, слѣдовательно, т.-е. умѣренность и воздержность, входятъ въ понятіе познанія и въ сущности не отличны отъ него.

фіею) истинною, она устремляется горѣ къ родственнымъ съ нею небожителямъ; она всѣми своими силами работаетъ надъ освобожденіемъ отъ пожеланій тѣла, между прочимъ, и отъ трудовъ и страховъ, хотя терпѣніе и страхъ необходимы для утвержденія въ добродѣтели... Поэтому-то постепенное духовное отрѣшеніе души отъ тѣла, которымъ философъ (христіанскій мыслитель вообще) занятъ въ теченіе всей своей жизни, пробуждаетъ на днѣ его сердца искреннее стремленіе къ познанію, чтобы тѣмъ бодрѣ и спокойнѣе перенести ему и естественную смерть, которая есть разрывъ узъ, соединяющихъ душу съ тѣломъ“ (Гал. VI, 14; Филипп. III, 20)<sup>25</sup>).

По ученію Тертуллиана, вообще болѣе сильнаго и самостоятельнаго, какъ мы замѣчали уже, въ христіанской антропологіи (представляющаго, такъ сказать, сумму психологическихъ воззрѣній своѣго времени, со всѣми частными недостатками и ошибками, къ которымъ онъ присоединяетъ еще и свои такія же мнѣнія), существо человѣка состоитъ изъ двухъ частей — изъ души и тѣла. Обѣ эти части такъ тѣсно связаны между собою, что ни одна изъ нихъ въ отдѣльности не можетъ составлять цѣлаго человѣка: „ни душа сама по себѣ не можетъ быть названа человѣкомъ, ни тѣло безъ души не составляетъ человѣка; человѣкъ есть соединеніе двухъ субстанцій, заключающихся одна въ другой и неразрывно связанныхъ между собою“. Душа составляетъ высшую и совершеннѣйшую сторону въ человѣкѣ, какъ вообще весь человѣкъ есть высшее и совершеннѣйшее твореніе во всемъ видимомъ мірѣ; по природѣ своей и по своему назначенію душа должна господствовать надъ тѣломъ и руководить всею дѣятельностью человѣка, точно такъ же, какъ весь вообще человѣкъ назначенъ быть владыкою вселенной, господствовать надъ

<sup>25</sup>) Стром., кн. IV, гл. 3, 25—26.

нею и распоряжаться ею сообразно съ своими собственными цѣлями<sup>26</sup>). Частнѣе — душа человѣческая есть субстанція простая, не подлежащая, подобно матеріальнымъ субстанціямъ, ни дѣленію, ни разрушенію и вслѣдствіе того обладающая безсмертіемъ, потому что умирать можетъ только то, что дѣлится и разрушается. „Она не состоитъ ни изъ двухъ частей, какъ училъ Платонъ, ни изъ трехъ, какъ предполагалъ Зенонъ, ни изъ восьми, какъ думалъ Хризиппъ (послѣдніе — оба стоики: пять чувствъ, часть производительная, даръ слова и разумъ), она есть единая и нераздѣльная субстанція; тамъ, гдѣ всѣ эти философы видѣли различныя части души, нужно видѣть только различныя свойства, дѣятельности и проявленія одной и той же души“<sup>27</sup>). — Онъ опровергаетъ и платоновско-гностическое дѣленіе всего существа человѣка на три части (въ строгомъ смыслѣ слова) — духъ, душу и тѣло, находя въполнѣ достаточнымъ и двухъ субстанцій — тѣла и души, для объясненія, при ихъ взаимо-

---

<sup>26</sup>) Тертуліанъ ставитъ человѣка даже выше ангеловъ и по происхожденію, и по положенію въ мірѣ. „Ангелы, говоритъ онъ, сотворены, какъ и всѣ прочія творенія, силою и всемогуществомъ творчества Божія, а человѣкъ произошелъ непосредственно изъ божественнаго дыханія. Не ангеламъ, а человѣку Богъ подчинилъ вселенную и далъ владычество надъ всѣмъ видимымъ міромъ. Хотя и у ангеловъ есть свободная воля, но воля человѣка сильнѣе воли ангеловъ, потому что человѣкъ можетъ побѣждать діавола, этого падшаго ангела“ (Прот. Марк., кн. II, гл. 3—4, 8—10).

<sup>27</sup>) О душѣ, гл. 10, 12, 14. Въ это, вообще вѣрное, опредѣленіе человѣческой души, Тертуліанъ привноситъ черту, которая на первый взглядъ поражаетъ своею странностью и, повидимому, совершенно противорѣчитъ простотѣ и недѣлимости души. Именно онъ называетъ душу субстанціею „тѣлесною“ — *corporealis*, имѣющею форму, фигуру и даже цвѣтъ, такъ что въ нѣкоторыхъ случаяхъ ее можно видѣть, хотя только духовными глазами. Когда Богъ, при первомъ твореніи, вдунулъ въ человѣка дыханіе жизни, то это дыханіе Божіе, т.-е. душа, разлилось по всѣмъ частямъ тѣла и какъ бы всосалось имъ, такъ что душа совершенно приняла видъ и фигуру тѣла, и ея органы стали соответствовать органамъ тѣла (тамъ же, гл. 5—10).



дѣйствию, какъ органической, такъ и умственной жизни и дѣятельности человѣка: душа въ одно и то же время есть, по его выраженію, *vis vitalis* и *vis sapientialis!*<sup>28)</sup> — Справедливо также отвергая теорію Платона (раздѣляемую, напротивъ, Оригеномъ) о предсуществованіи душъ человѣческихъ и тѣсно связанное съ нею душепереселеніе<sup>29)</sup>, Тертуллианъ и самъ впадаетъ въ нѣкоторую крайность, утверждая, что душа, подобно рожденію тѣла, передается чисто естественнымъ путемъ отъ родителей къ дѣтямъ: будущій человѣкъ образуется де изъ двоякаго сѣмени — душевнаго и тѣлеснаго, при чемъ, смѣшиваясь между собою и проникая другъ друга, первоначально они находятся въ неопредѣленномъ состояніи, а потомъ мало-по-малу обособляются и отдѣляются другъ отъ друга, не теряя, впрочемъ, своего внутренняго единства<sup>30)</sup>. Такимъ образомъ, если Тертуллианъ и приписывалъ душѣ человѣческой тѣлесность въ смыслѣ лишь дѣйствительной реальности ея (въ этомъ смыслѣ онъ приписывалъ своего рода тѣло даже Самому Богу)<sup>31)</sup>, то все же предствленіе его о человѣческой душѣ отличается нѣкоторою матеріальностью и грубостью<sup>32)</sup>.

<sup>28)</sup> Тамъ же, гл. 10—20.

<sup>29)</sup> Тамъ же, гл. 28, 34—36; сл. Ермія философа „Осмѣяніе язвч. филос.“, гл. 2.

<sup>30)</sup> Тамъ же, гл. 27, 36—37.

<sup>31)</sup> Прот. Праксея, гл. 7.

<sup>32)</sup> Большинство послѣдующихъ отцовъ и учителей Церкви, какъ восточныхъ, такъ и западныхъ, въ рѣшеніи этого, сколько важнаго, столько же труднаго и темнаго вопроса держались золотой середины, пытались объяснить происхождение человѣческой души современно же зачатію тѣла, но болѣе духовнымъ образомъ, предполагая, что душа каждаго человѣка рождается при непремѣнномъ божественномъ участіи, дѣйствующемъ чрезъ родителей дѣтяти, — рождается въ силу первоначальнаго благословенія Божія о размноженіи человѣческаго рода, даннаго еще первому человѣку. Такимъ образомъ, православною Церковію принимается творенію души Богомъ не непосредственно изъ ничего (креационизмъ въ собственномъ смыслѣ), а посредственно уже отъ душъ родителей (традуціонизмъ или генерационизмъ, — чѣмъ обуславливается и передача прародительскаго грѣха

Приведемъ еще нѣсколько разсужденій о душѣ чело-  
вѣческой Лактанція. „Человѣкъ состоитъ изъ двухъ  
чрезвычайно различныхъ и противоположныхъ частей:  
изъ души и тѣла, т.-е. изъ неба и земли, изъ свѣта  
и тьмы, изъ тонкаго, невидимаго и вѣчнаго духа и  
грубой, чувственной и смертной плоти... Тѣло и душа  
родятся вмѣстѣ. Но тѣло, составленное изъ земли, слу-  
жить только сосудомъ, приѣмлющимъ въ себя душу, и  
какъ ни тѣсенъ союзъ тѣла и души, но эти двѣ части  
состава нашего не перестаютъ имѣть непрерывную  
борьбу между собою: душа заключена въ тѣло, какъ  
въ темницу, — душѣ принадлежитъ добро, свѣтъ, жизнь,  
правда, а тѣлу зло, тьма, смерть и грѣхъ (преувели-  
ченное, какъ бы манихейское мнѣніе!). Когда же двѣ  
эти части подвергаются разлученію, которому дано имя  
смерти, то обѣ онѣ возвращаются къ своему началу:  
тѣло возвращается въ землю, изъ которой взято, а душа,  
сотворенная Духомъ Божиимъ, становится безсмертной,  
потому что Духъ Божій вѣченъ<sup>33)</sup>!“ И еще: „душа все-  
ляется въ тѣло тогда, когда это послѣднее образуется  
въ утробѣ матерней, а не тогда, какъ оттуда выходитъ  
и является на свѣтъ, какъ то нѣкоторые философы  
полагають, — хотя какъ зачатіе и образованіе тѣла,  
такъ вдохновеніе души (по его мнѣнію, это — именно  
непосредственное твореніе ея Самимъ Богомъ) и сохра-  
неніе дитяти суть дѣйствія Божественнаго Провидѣнія.  
При этомъ онъ опровергаетъ философовъ, мечтающихъ,  
что „душа есть или кровь, или огонь, или воздухъ,

---

дѣтямъ со всѣми его послѣдствіями), тогда какъ въ римско-католической  
церкви допускается непосредственное и отдѣльное твореніе души мла-  
денца Богомъ и введеніе ея въ уже образовавшееся тѣло, или даже въ  
самый зародышъ при его зачатіи, и потому переходъ прародительскаго  
грѣха на дѣтей долженъ мыслиться лишь чрезъ оскверненіе тѣла. См.  
въ нашей „Святоотеческой Христоматіи“ 1-й отдѣлъ 2 періода, стр.  
271—273 (о св. Григоріи Богословѣ).

<sup>33)</sup> Бож. наст., кн. VII О блаж. жизни гл. 4—5 и 12, 15 и 19.

(а сѣдалище ея — желудокъ), или, наконецъ, только гармонія частей тѣла“ и, замѣтивъ отъ себя, что „природа души, — этой живой, тонкой и недѣлимой, небесной сущности, объемлющей всѣ части тѣла (какъ и ей всѣ чувства передаютъ свои ощущенія чрезъ нервы мозга), — непостижима“, самъ склоняется въ пользу тѣхъ философъ, которые говорятъ, что эта „владычица, повелѣвающая тѣломъ, должна находиться въ самой высшей части, какъ бы въ цитадели, и что разумъ долженъ управлять человѣкомъ съ высоты головы, подобно тому, какъ Богъ управляетъ міромъ съ высоты неба<sup>34</sup>!“

*Прот. Н. Благоразумовъ.*

---

<sup>34</sup>) О творествѣ Божиемъ, гл. 15—19. — Въмѣсто господствовавшаго въ древне-языческомъ мірѣ ученія объ естественномъ неравенствѣ разныхъ классовъ людей, апологеты христіанства и вообще учителя Церкви первыхъ вѣковъ проповѣдывали о первоначальномъ и существенномъ равенствѣ всѣхъ людей (частиче — и обоихъ половъ), какъ происходящихъ отъ одного Творца-Бога и однихъ плѣхъ же прародителей, съ одинаковыми общими достоинствами и недостатками природы, равно подверженныхъ смерти по тѣлу и бессмертныхъ по душѣ, способныхъ къ просвѣщенію, къ добродѣтели и т. д., независимо отъ вишнихъ и случайныхъ — частичѣйшихъ отличій происхожденія и положенія въ государствѣ и обществѣ.

*(Окончаніе будетъ.)*

## Неправильныя мнѣнія (еретиковъ, языческихъ мыслителей и др.) относительно міротворенія, приводимыя и опровергаемыя Василиемъ Великимъ въ его бесѣдахъ на Шестодневъ.

Святой Василиій Великій въ девяти бесѣдахъ на Шестодневъ объясняетъ, какъ показывается самое названіе, повѣствованіе Моисея о шестодневномъ твореніи. Цѣлью этихъ бесѣдъ было возбудить въ своихъ слушателяхъ благоговѣніе и преклоненіе предъ Творцомъ всяческихъ, Богомъ, устроившимъ все такъ премудро. Для сего св. отецъ, съ одной стороны, представляетъ все величіе истины библейскаго сказанія, выводя эту истину, гдѣ можно, изъ данныхъ естествознанія и вообще науки, съ другой стороны, приводитъ мнѣнія, не согласныя съ Моисеевымъ повѣствованіемъ, указываетъ ихъ неправильность, и такимъ образомъ съ отрицательной стороны достигаетъ той же цѣли. Для насъ въ настоящемъ случаѣ имѣетъ значеніе полемическая сторона Шестоднева Василия Великаго, гдѣ онъ приводитъ и „нечестивыя построенія“ еретиковъ, отыскивающихъ въ словахъ бытописателя основанія для своихъ „баснословій“, и ученія философовъ и астрономовъ, не знавшихъ единаго Бога и объяснявшихъ происхожденіе міра на основаніи собственнаго разума. Эти мнѣнія въ Шестодневѣ приводятся въ порядкѣ самаго повѣствованія Моисея, т.-е. по днямъ творенія. Въ этомъ порядкѣ и мы разсмотримъ ихъ.

Свои бесѣды Василій Великій начинаеть съ объясненія словъ бытописателя „*Въ началѣ сотвори Богъ небо и землю*“ (Быт. 1, 1 ст.). Ученіемъ о Богѣ, какъ Творцѣ міра, и мірѣ, какъ твореніи Божиѣмъ, происшедшемъ во времени, Моисей далъ разрѣшеніе основныхъ вопросовъ человѣчества о первопричинѣ бытія и происхожденіи послѣдняго. Этими вопросами занимались философы всѣхъ временъ и народовъ и старались разрѣшать ихъ. Но всѣ философскія и религіозныя системы язычниковъ были постольку чужды истины, поскольку не согласовались съ сказаніемъ библейскимъ. Прежде всего „эллинскіе мудрецы, говоритъ Василій Великій, не знавшіе Бога<sup>1)</sup>, не допускали, что происхожденіе всѣхъ вещей зависитъ отъ разумной причины“ (стр. 3), и это было главнымъ ихъ заблужденіемъ. Поэтому причину бытія они отыскивали не въ Богѣ, а обращались къ другимъ началамъ. Василій Великій приводитъ здѣсь два мнѣнія о первопричинѣ бытія. Одни „прибѣгали къ началамъ вещественнымъ и причину всѣхъ вещей приписывали стихіямъ міра; другіе же представляли себѣ, что природу видимыхъ вещей составляютъ атомы и недѣлимыя тѣла“ (тамъ же). Первое мнѣніе принадлежитъ такъ называемымъ философамъ-физикамъ. Эти философы, отыскивая основное начало всего бытія, обращались къ тѣмъ четыремъ стихіямъ, которыя мы замѣчаемъ въ мірѣ (огонь, вода, воздухъ и земля), и, приписывая которой-нибудь изъ нихъ главное значеніе, производили отъ нихъ все сущее. Одинъ вѣря, что земля погружена въ воду, послѣднюю признавалъ началомъ всего (Θалесъ). Другой, замѣчая въ каждой вещи движеніе, свойство огня, въ основѣ всего ставилъ огонь (Гераклитъ). Иной этимъ началомъ признавалъ воздухъ, какъ облегающій

---

<sup>1)</sup> Собственные слова св. отца мы будемъ приводить по его твореніямъ, заданнымъ въ русскомъ переводѣ Московской Духовной Академіей, т. V, 1845 г.

землю и всѣ предметы (Анаксименъ). А нѣкоторые изъ философовъ производили міръ изъ борьбы этихъ четырехъ стихій и въ этой борьбѣ видѣли основу всего существующаго (Эмпедоклъ) (см. „Очеркъ исторіи филос.“ Н. Страхова, стр. 7, 12). Но такія системы, чуждыя истины, были убѣдительно только для самихъ ихъ составителей. Новые философы создавали новыя начала. Обращаясь къ матеріи, они замѣчали постоянную дѣлимость на части, посему въ основѣ ея полагали атомы, которые „то разлучаются, то взаимно сходятся, и отъ этого происходятъ рожденіе и разрушеніе“ (4 стр.). Не какъ первые, такъ и вторые, на самомъ дѣлѣ, причины не отыскивали, а объясняли все случаемъ и такимъ образомъ случай полагали въ основу бытія. На это и указываетъ имъ составитель Шестоднева. „Поистинѣ, говоритъ онъ, ткуть паутинную ткань тѣ, которые предполагаютъ столько мелкія и слабыя начала неба, земли и моря. Они не умѣли сказать „въ началѣ сотвори Богъ небо и землю“, и вселившееся въ нихъ безбожіе внушило имъ ложную мысль, что все приводится въ движеніе случаемъ“ (тамъ же).

Отверженіе разумной причины міра въ Богѣ привело языческихъ мыслителей къ признанію міра безначальнымъ и вѣчнымъ. Такъ, атомисты (Демокритъ) признавали вѣчнымъ свое движеніе атомовъ, философы-физики — свои начала или стихіи и образованіе изъ нихъ міра. Нѣкоторые философы, хотя и вводили при этомъ понятіе Бога, но наравнѣ съ Нимъ ставили и матерію и такимъ образомъ пришли къ заключенію, что „видимый сей міръ совѣченъ Творцу“ (стр. 6). Они учили, что Богъ есть высочайшій разумъ, благодаря которому изъ матеріи образовался міръ; но этотъ разумъ безъ матеріи не могъ существовать, посему Богъ и матерія одинаково вѣчны (Аристотель) („Оч. ист. филос.“ Страхова, стр. 32). Притомъ, такъ какъ, по ихъ ученію, старшинство бытія имѣетъ небо, и оно есть болѣе совер-

шенная форма бытія, чѣмъ, напр., земля („Ист. филос.“ Новицкаго, т. III, стр. 76), то они въ частности небу приписывали безначальность и говорили, что „небо отъ вѣчности существуетъ вмѣстѣ съ Богомъ“ (стр. 6). Безначальность міра эти ученые, между прочимъ; выводили „изъ того, что движущіяся на небѣ тѣла описываютъ круги, а въ кругѣ чувство наше съ перваго взгляда не можетъ примѣтить начала (Демокритъ, Аристотель стр. 5).

Опровергая такія соображенія, равнымъ образомъ и выводы изъ нихъ, къ которымъ по словамъ „Бесѣдъ“ привела этихъ мыслителей „геометрія, ариметическіе способы, пресловутая астрономія“ (стр. 6), Василиій Великій выставляетъ на видъ то, что измѣняющееся по частямъ существующее должно будетъ нѣкогда потерпѣть измѣненіе и во всемъ цѣломъ“, слѣдовательно, какъ имѣло начало, такъ будетъ имѣть и конецъ, т.-е. не вѣчно; а что касается кругового вращенія, то какъ во всякомъ кругѣ есть точка, изъ которой начато очертаніе круга, такъ и въ міровомъ движеніи должно быть это начало (стр. 5).

Признаніе безначальности міра и совмѣстнаго существованія Бога и матеріи привело другихъ мыслителей къ мысли отождествлять эти два начала, слить Бога и матерію въ одно, или, лучше, прямо отвергнуть Бога. Эти философы, признавая реальное существованіе только за матеріей, отрицали Бога, какъ существо духовное и отдѣльное отъ міра и считали Его только особою стороною бытія матеріальнаго, именно сущностью, а міръ его обнаруженіемъ („Оч. ист. филос.“ Страхова, стр. 45. Стойки). При семъ, согласно воззрѣнію Аристотеля на небо, нѣкоторые изъ этихъ ученыхъ говорили, какъ мы читаемъ въ Бесѣдахъ, что „небо есть Богъ, безначальный, причина благоустройства въ частяхъ вселенной“ (стр. 6). Такое мнѣніе св. отецъ приводитъ, какъ образецъ слѣпотствованія философовъ, которые „измѣрившіе

разстояніе звѣздъ, наблюдающіе возвращеніе ихъ... не нашли способа, какъ уразумѣть Бога, Творца вселенной“ (стр. 6 и 7).

Благодаря этому неумѣнію найти истиннаго Бога, языческіе мыслители создавали новыя и новыя теоріи относительно первопричины бытія. Нѣкоторые даже допускали происхожденіе міра и вообще матеріи отъ Бога, но это происхожденіе было чуждо смысла библейскаго творенія міра: они „соглашались не на то, что онъ сотворенъ Богомъ, но что самъ собою осуществился, будучи какъ бы отгѣнкомъ Божія могущества“ (стр. 12). Богъ, по ихъ ученію, есть причина всѣхъ совершенствъ, но Самъ выше ихъ, посему приписывать ихъ Ему нельзя; Онъ есть причина бытія, но Самъ выше бытія; отъ Него все произошло, но не какъ твореніе, а какъ необходимое дѣйствіе отъ причины („Ист. фил.“ Новицкаго, т. IV, стр. 146); поэтому эти философы „признавали Бога причиною міра произвольною, какъ тѣло бываетъ причиною тѣни и сіяющее сіянія“ (стр. 12). Такому непонятному ученію Василій Великій противопоставляетъ точное ученіе бытописателя: *взъ началъ сотвори Богъ*. „Богъ, — говоритъ авторъ „Бесѣдъ“, — былъ для міра не симъ однимъ — не причиною только бытія, но сотворилъ, какъ благій — полезное, какъ премудрый — прекраснѣйшее, какъ могущественный — величайшее“ (тамъ же).

За объясненіемъ первыхъ словъ Бытія въ Бесѣдахъ на Шестодневъ составитель объясняетъ дальнѣйшія слова „небо“ и „земля“. Говоря объ этихъ „крайностяхъ“, которыми Моисей обозначилъ вселенную, Василій Великій указываетъ слушателямъ на бесполезность и тщетность надеждъ понять сущность этихъ крайностей и совѣтуетъ въ данномъ слѣчаѣ положить предѣлъ своей мысли, чтобы за любопытство не подвергнуться Божію осужденію, подобно Іову (стр. 16). Въ примѣры напрасныхъ трудовъ отыскивать сущность неба и земли и ихъ основаній, онъ приводитъ объ этомъ различныя



сужденія философовъ и естествовѣдовъ. Такъ, онъ увѣщеваетъ „не доискиваться для земли какого-то естества, которое лишено качествъ и само въ себѣ взятое безкачественно“ (стр. 14). Такимъ понятіемъ опредѣлили вообще матерію, слѣдовательно, и землю Платонъ, который призналъ въ основѣ всего бытія идеи, приписывая только имъ реальное значеніе, за матеріей же оставлялъ одно только пространство, чуждое всякихъ опредѣленій и качествъ, въ которое онъ влагалъ эти идеи для образованія настоящаго міра („Оч. ист. фил.“ Страхова, стр. 25). Платоновская мысль о матеріи, какъ не сущемъ (*μη ὄν*) проникла въ область христіанства, положенная въ основу христіанскихъ еретическихъ мнѣній, напр. гностиковъ. Въ предостереженіе отъ увлеченія этими мыслями писатель Шестоднева кратко, но очень основательно и вѣрно, обнаруживаетъ ихъ несостоятельность, именно, доказываетъ невозможность мыслить матерію безъ качествъ. „Покусившись отвлечь разумомъ отъ земли каждое изъ находящихся въ ней качествъ, по его словамъ, прійдешь ни къ чему. Ибо если отнимешь черноту, холодность, тяжесть, густоту, качества земли, дѣйствующія на вкусъ..., то подлежащимъ останется ничто“ (стр. 14).

Такимъ же оружіемъ Василій Великій поражаетъ тѣхъ мыслителей, которые отыскиваютъ основанія земли и находятъ ихъ въ стихіяхъ. „При такомъ изысканіи мысль прійдетъ въ круженіе, оттого что разсудокъ не найдетъ никакого несомнѣннаго предѣла“ (стр. 15). Здѣсь по отдѣльности перечисляются тѣ мнѣнія, о которыхъ св. отецъ говорилъ ранѣе вообще, именно мнѣнія философовъ-физиковъ. Изъ нихъ, какъ мы видѣли, Анаксименъ признавалъ основаніемъ (началомъ) земли воздухъ; но „какимъ образомъ, — говоритъ Василій Великій, — естество мягкое, заключающее въ себѣ много пустоты, противоборствуетъ такой тяжести, будучи ею сдавлено, и не расплывается во всѣ стороны“ (тамъ же). Другой

физикъ, Фалесъ, полагалъ въ основѣ земли воду, но, по словамъ Василия Великаго, вода легче земли, посему она не можетъ находиться подъ послѣдней, да и сама вода не можетъ быть безъ поддержки; и такимъ образомъ разумъ нашъ будетъ отыскивать основаній до безконечности (тамъ же).

Въ разсужденіи о небѣ языческіе „мудрецы“ старались выяснитъ себѣ естество неба, указать, изъ чего оно состоитъ. Одни признавали, что небо и земля одинаковы по своей сущности и состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же стихій, и, въ частности, слагали небо „изъ земли, потому что упорно, изъ огня, потому что видимо, изъ прочихъ стихій, потому что есть смѣсь“ (стр. 18). Такое мнѣніе о небѣ высказалъ Платонъ въ своемъ диалогѣ „Тимей“. Другіе не соглашались съ тѣмъ, что небо тождественно съ землей по своему составу, а приписывали ему какое-то эфирное тѣло, которое не есть „ни огонь, ни воздухъ, ни земля, ни вода, ни вообще какое-либо изъ простыхъ веществъ“ (тамъ же). Василий Великій приводитъ самыя соображенія этихъ философовъ насчетъ этого. Въ подтвержденіе своей мысли они ссылались, во-первыхъ, на то, что всѣ простыя тѣла (стихіи) имѣютъ прямолинейное движеніе, въ небѣ же мы видимъ движеніе круговращательное, а „въ тѣлахъ, у которыхъ движенія различны, разсуждаютъ они, и сущности должны быть различны“ (тамъ же); затѣмъ простыя тѣла, имѣя собственныя стремленія и свойства (ибо огонь стремится вверхъ, а земля внизъ) не могутъ дать въ соединеніи правильнаго и свободнаго движенія, посему должны вести къ распаденію частей составленнаго тѣла (стр. 18—19). Взглядъ на эфирный составъ неба высказанъ Аристотелемъ въ его трактатѣ о небѣ. Считая всѣ эти разсужденія тѣхъ и другихъ мыслителей одними „пустословіями“, св. отецъ не коснулся ихъ оцѣнки, а, предоставивши такимъ мыслителямъ низлагать другъ друга, убѣждаетъ слушателей избѣгать разсужденій

о сущности неба и земли. Этимъ у Василія Великаго оканчивается его первая бесѣда.

Слѣдующая бесѣда начинается объясненіемъ словъ Писанія: *земля же бѣ невидима и неустроена* (Быт. 1, 2). Такое выраженіе бытописателя не осталось безъ искаженій и лжетолкованій. Ученіе о землѣ невидимой и неустроенной напоминало таковое же ученіе о матеріи уже извѣстнаго намъ философа Платона, хотя и существенно отличалось отъ него. Такъ какъ и платоновскія понятія о матеріи нашли себѣ послѣдователей и въ христіанскомъ мірѣ (гностики), то смыслъ словъ Писанія былъ искаженъ. „Поддѣлывающіеся подъ истину, не пріучившіе ума своего слѣдовать Писанію... говорятъ, что сими словами означается матерія. Ибо матерія, разсуждаютъ они, по природѣ своей невидима и неустроена: потому что сама въ себѣ взятая безкачественна, не имѣетъ никакого вида и очертанія. И ее-то взявъ, Художникъ по Своей премудрости, образовалъ и привелъ въ порядокъ и осуществилъ изъ нея видимое“ (стр. 23). Такимъ образомъ словамъ Моисея придавался смыслъ языческой, и въ христіанство вносились воззрѣнія восточныхъ философовъ (гностики) („Исторія христ. ц.“ Смирнова, стр. 91). Такое ученіе несогласно съ понятіемъ о Богѣ, посему въ Бесѣдахъ опровергается. При этомъ взглядѣ, матерія является „равночестной Богу“... „Но что можетъ быть сего нечестивѣе? — восклицаетъ собесѣдникъ предъ своими слушателями, — безкачественное, не имѣющее вида, крайнее безобразіе, не получившую никакого образованія гнусность (собственныя выраженія сихъ учителей) удостоить одинаковаго предпочтенія съ премудрымъ, всемогущимъ и прекраснѣйшимъ Создателемъ и Творцомъ всяческихъ (стр. 23)! Во-вторыхъ, говоритъ св. отецъ, матерія тогда равнялась бы съ Богомъ по всемогуществу, ибо послѣднее исчерпывалось ей, а если она мала для Божія дѣйствования, то была бы ограниченіемъ творческой дѣятельности Бога, — то и другое нелѣпо (тамъ же).

Но означенные христіанскіе лжеучители (гностики) не ограничивались даннымъ мѣстомъ Бытія, — они для защиты другихъ своихъ „баснословій“ исказили смыслъ и дальнѣйшихъ словъ бытописателя: *и тьма вверху бездны*. При своемъ взглядѣ на матерію, какъ отдѣльное и самостоятельное начало, эти еретики, а равнымъ образомъ и другіе (манихеи), видѣли въ ней силу злую, въ противоположность верховному существу, началу доброму („Ист. христ. Церкви“ Смирнова, стр. 91 и 96). И вотъ слова *и тьма вверху бездны* они начали „объяснять не по-обыкновенному, что тьма... есть мѣсто, лишенное свѣта по какой ни есть причинѣ; но толкуютъ, что тьма есть злая сила, лучше же сказать, самое зло, само отъ себя имѣющее начало (стр. 27). Свое толкованіе они стараются даже доказать: „Если, говорятъ, Богъ свѣтъ есть (1 Иоан. 1, 5); то сила Ему противоборствующая... будетъ тьма, и тьма, не отъ другого кого имѣющая бытіе, но самобытное зло“ (тамъ же). Такъ какъ означенныя ереси во времена Василія Великаго на Востокѣ господствовали, то проповѣдникъ прямо указываетъ эти ереси, предостерегая отъ нихъ слушателей. „Не отсюда ли, восклицаетъ отецъ, Маркіоны? не отсюда ли Валентины (тотъ и другой представители гностицизма)? не отсюда ли мерзкая ересь манихеевъ, которую, если назоветъ кто гниlostью въ церквахъ, не погрѣшить въ приличіи наименованія“ (тамъ же)? Толкованіе ихъ онъ считаетъ самымъ натянутымъ, далекимъ отъ истины, и указываетъ прямой смыслъ словъ Моисеевыхъ, именно: тьма — это та бездна воды, которая покрывала землю и дѣлала ее невидимою (стр. 28). Понимать тьму какъ зло, по Василію Великому невозможно и потому, что тогда нужно представить двѣ противоборствующихъ силы — добра и зла, какъ и думаютъ гностики и манихеи, но эти силы или должны быть равны, но въ такомъ случаѣ онѣ будутъ разрушительны для самихъ себя и поведутъ къ самоуничтоженію, или одна сила будетъ превосходить

другую, тогда противная должна быть побѣждена окончательно, и должны уничтожиться или добро, или зло; но ни того, ни другого мы не видимъ въ дѣйствительности, посему и мнѣніе это ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть принято (стр. 29). Эти ереси заканчиваютъ собою неправильныя мнѣнія, приводимыя Василиемъ Великимъ относительно перваго дня творенія.

Въ бесѣдѣ о слѣдующемъ днѣ и о твореніи тверди небесной св. Василій разсуждаетъ о томъ, составляетъ ли эта твердь одно съ небомъ, упоминаемымъ въ первомъ днѣ творенія, или она есть другое небо и, слѣдовательно, небесъ много. Касательно этого онъ приводитъ два противоположныхъ мнѣнія языческихъ философовъ. Одни изъ „еллинскихъ мудрецовъ“ не допускали мысли, чтобы могло существовать много небесъ. Мысль о матеріи, какъ веществѣ, изъ котораго Богъ образовалъ міръ, заставила ихъ предполагать единство неба: ибо, допуская для неба отличное отъ земли тѣло или сущность (зѣиръ Аристотеля), они думали, что эта сущность Богомъ истрачена вся для составленія одного неба, а посему второго и третьяго неба не допускали (стр. 43). (Мнѣніе о единствѣ неба можно встрѣтить въ трактатѣ Аристотеля о небѣ.)

Но въ противоположность этимъ философамъ другіе считали небесъ много, выходя, очевидно, изъ другихъ основаній (тамъ же). Хотя Василій Великій этихъ основаній не указываетъ, но ихъ легко можно предполагать. Эти философы (атомисты), признававшіе матерію, Бога совсѣмъ отвергли и все бытіе выводили изъ различнаго соединенія атомовъ матеріи. Такъ какъ это соединеніе можетъ быть самое разнообразное и можетъ повторяться въ своихъ сочетаніяхъ, то они допускали даже безчисленное множество небесъ (атомисты — Демокритъ, Левкиппъ, Эпикуръ, см. „Религія и философія“ Новицкаго, т. II, стр. 265). Не раздѣляя основаній послѣдняго мнѣнія, писатель Шестоднева соглашается съ его вы-

водами, хотя оно и опровергается предыдущими философами, „самыми сильными доводами съ геометрическою неизбежностью доказавшими невозможность другого неба, кромѣ одного“ (стр. 44), но св. отецъ смѣется „надъ ихъ чертежною мудростью и ученымъ пустословіемъ“ (тамъ же). Онъ выходитъ изъ понятія всемогущества Божія и допускаетъ возможность существованія многихъ небесъ, на что видитъ указаніе въ самомъ св. Писаніи (2 Кор. 12, 2 ст. Псал. 148, 2 ст.). Посему и въ данныхъ словахъ бытописателя о тверди онъ признаетъ другое небо, отличное отъ перваго и имѣющее болѣе плотное естество и другое значеніе. Основаніемъ для сего служитъ текстъ Моисея, такъ какъ здѣсь небо названо другимъ именемъ (твердь) и указывается особое его назначеніе (стр. 44—45).

Изъ сего мѣста бесѣды нельзя не видѣть, что авторъ ихъ слѣдуетъ буквальному смыслу Писанія и измѣненіе слова ведетъ у него къ измѣненію смысла. Буквальнымъ пониманіемъ священнаго текста св. отецъ рѣзко отличается отъ толкователей другого рода, которые на прямое пониманіе Слова Божія мало обращали вниманія, а всюду старались отыскивать смыслъ иносказательный, аллегорическій. Такой способъ толкованія, особенно, развился въ александрійской школѣ (Климентъ александр., Оригенъ). Черезъ нѣсколько страницъ, въ той же бесѣдѣ о второмъ днѣ творенія, при разсужденіи о „водахъ, яже подъ твердію и надъ твердію“, Василій Великій и приводитъ мнѣніе этихъ „церковныхъ толковниковъ, которые, подъ видомъ примѣненія и возвышенныхъ размышленій, прибѣгали къ иносказаніямъ“ (стр. 57). Они подъ водами, яже подъ твердію и надъ твердію, разумѣли безплотныхъ силъ, въ первомъ случаѣ добрыхъ, какъ находящихся на высотѣ призванія и достоинства, а во-второмъ — низшихъ, „съ высоты ниспавшихъ въ глубину поврежденія“ (тамъ же). Въ подтвержденіе своего толкованія они ссылались на слова псалмопѣвца о во-

*дагъ, яже превыше небесъ* (Пс. 148, 11 ст.), которыя славятъ Бога, гдѣ будто бы разумѣются высшія духовныя силы (ангелы), „достойныя воздавать Творцу подобающую хвалу“ (тамъ же). Но натянутость этого толкованія вызываетъ у Василія Великаго очень рѣзкій отзывъ объ немъ, какъ „толкованіи сновъ и басни старыхъ женщинъ“ (стр. 58). Ссылка на Псалмы признается имъ неправильною. Въ нихъ онъ не видитъ указанія на разумныя силы, ибо славословить Бога, т.-е. служить къ хвалѣ и прославленію Создателя, могутъ, хотя и безсознательно, неодушевленные тѣла, напр. твердь (Пс. 18, 1), роса, иней, зной (Пс. 3, 64) и даже бездна (Пс. 148, 7 ст.), подъ которой тѣ толковники разумѣли демонскія силы. Посему св. отецъ твердо держится буквального пониманія словъ Моисея.

Толковники аллегорическаго направленія старались найти иносказательный смыслъ въ повѣствованіи Моисея о слѣдующихъ дняхъ творенія. Они, по словамъ Василія Великаго, и „растенію и рыбѣ давали значеніе по своему усмотрѣнію, и бытіе гадовъ и звѣрей объясняли сообразно съ своими понятіями“. Но такое ихъ толкованіе походитъ на изъясненіе словъ, какое даютъ снотолкователи, посему св. отецъ не входитъ въ ихъ разсужденіе (стр. 158).

Въ дальнѣйшихъ бесѣдахъ св. отецъ останавливается на ученіи астрологовъ о планетахъ, ученіи, ищущемъ своей защиты въ словахъ бытописателя о четвертомъ днѣ творенія, въ частности, о назначеніи свѣтилъ небесныхъ. Моисей, говоря объ этомъ назначеніи, указаль его, между прочимъ, въ томъ, что эти свѣтила *будутъ въ знаменія, и во времена, и во дни, и въ лѣта* (Быт. 1, 14 ст.). Въ поясненіе сихъ словъ свящ. толкователь текста указываетъ частные случаи этого назначенія солнца и луны: по этимъ свѣтиламъ можно узнать объ изобиліи дождя, о засухѣ, о движеніи вѣтровъ, вообще о состояніи погоды; примѣръ указаль самъ Господь, говоря: *зима будетъ, дряслуетъ бо чермнуяся небо*

(Мѡ. 16, 3); такое указаніе свѣтилъ приносить громадную пользу людямъ, предостерегая ихъ отъ опасности, неразумныхъ предпріятій, спасая отъ бури и наводненій и т. д. Но халдейскіе астрологи, преувеличивая или, лучше, искажая это значеніе, приводили слова Моисея для доказательства своей науки о рожденіи. Сущность этой науки заключалась въ томъ, что они по движеніямъ звѣздъ опредѣляли судьбу рождающагося человѣка, его характеръ и будущее положеніе. Приведемъ собственные слова этихъ мудрецовъ, какъ ихъ формулируетъ Василій Великій: „Стеченіе извѣстныхъ движущихся звѣздъ съ звѣздами, находящимися на зодіакѣ, когда онѣ, сошедшись между собою, составляютъ извѣстную фигуру, производитъ опредѣленные рожденія; а инаковое расположеніе звѣздъ доставляетъ противоположный жребій жизни... Родившійся въ сію точку времени долженъ быть обладателемъ городовъ, княземъ народовъ, долженъ изобиловать богатствомъ и властвовать, а родившійся въ другое мгновеніе времени долженъ быть попрошайкой и нищимъ (стр. 104—105). Эти астрологи составили особыя таблицы, по которымъ узнавали, какое положеніе занимаютъ и какую составляютъ фигуру звѣзды на каждый день года, а отсюда — какой жребій готовится человѣку, родившемуся въ тотъ или другой день. Наука о рожденіи была распространена на Востокѣ у халдеевъ. Но не была она чужда и христіанскому міру. Многіе изъ христіанъ увлекались такимъ вычисленіемъ. Въ числѣ послѣднихъ были члены и неокесарійской паствы, на что есть указаніе въ Бесѣдахъ (стр. 104). Чтобы уврачевать этихъ людей и предостеречь другихъ отъ увлеченія, св. отецъ довольно подробно останавливается на опроверженіи этой системы и до основанія разрушаетъ „зданіе халдеевъ, стоящее на гнилыхъ подпорахъ и само по себѣ также гнилое“.

Не касаясь пока тѣхъ основаній, на которыхъ астрологи создаютъ свою теорію, т.-е. того, могутъ ли дѣй-



ствительно звѣзды вліять на судьбу человѣка, и даже на время допуская эту мысль, Василій Великій указываетъ невозможность примѣненія астрономическихъ вычисленій ко временамъ рожденія. Въ цѣляхъ самой науки требуется, чтобы вычисленіе извѣстнаго положенія планетъ совпадало съ моментомъ рожденія дитяти, иначе вычисленіе не будетъ относиться къ этому человѣку, а къ другому, родившемуся ранѣе или позднѣе; такая точность для астроловъ невозможна, потому что невозможно мгновенно произвести эти наблюденія по ихъ сложности и трудности (стр. 106).

Затѣмъ Василій Великій указываетъ, какъ смѣшно ставить въ основѣ жизни человѣка и всѣхъ его способностей какія-то фигуры звѣздъ и говорить, напр., что родившійся въ часъ „Овна“, т.-е. при такой фигурѣ звѣздъ. будетъ „кудрявъ, съ голубыми глазами“, великодушный и щедрый (таковыя свойства овна), а родившійся въ „Тельцѣ“ будетъ терпѣливъ, какъ это животное, а рожденный при „Вѣсахъ“ будетъ справедливымъ. Этими сравненіями астрологи приписывали человѣку признаки, свойственныя скотамъ (тамъ же).

Особенно, св. отецъ указываетъ неразуміе этой науки въ ученіи о зависимости отъ планетъ будущаго положенія людей. Онъ спрашиваетъ, почему не каждый день рождаются цари, какъ это слѣдовало бы по скорымъ движеніямъ звѣздъ, и какъ объяснить, что „царство достается имъ по наслѣдству отъ отцовъ?“ неужели они родились всѣ въ одинаковый часъ? „Какъ Озіа родилъ Іоасама, Іоасама Ахаза, Ахазъ Езекію? и ни одному изъ нихъ не случилось родиться въ часъ рабскій?“ (стр. 109). Но еще неразумнѣе поступаютъ эти ученые, когда ставятъ въ зависимость отъ этихъ звѣздъ самую добродѣтель человѣка, его нравственныя качества, которыя на самомъ дѣлѣ зависятъ отъ него самого. Ученіе о вліяніи звѣздъ на добрыя или злыя дѣла человѣка возводитъ причину зла на Бога, какъ Творца звѣздъ,

а человекѣ дѣлаетъ неотвѣтственнымъ за свои преступленія. „Такъ какъ ко всѣмъ поступкамъ побуждаетъ необходимость, посему напрасно законодатели, опредѣляющіе, что намъ дѣлать и чего убѣгать, напрасно есть и судьи, награждающіе добродѣтель и наказывающіе порокъ... въ ничто обращаются и надежды христіанъ, потому что ни праведность не будетъ почтена, ни грѣхъ осужденъ“ (стр. 108—110). Такіе выводы дѣлаетъ св. отецъ изъ науки астрологовъ, чтобы предостеречь отъ нея своихъ слушателей.

Такъ какъ назиданіе слушателей составляло главную цѣль бесѣдъ на Шестодневъ, то Василій Великій продолжаетъ приводить мнѣнія, несогласныя съ духомъ Моисеева сказанія о міротвореніи, мнѣнія, которыми могли увлекаться слушатели проповѣдника, такъ какъ тѣ были ученіями современными. Въ бесѣдѣ о шестомъ днѣ творенія Василій Великій приводитъ мнѣніе еретиковъ-манихеевъ, относительно одушевленности земли. Послѣ словъ бытописателя о повелѣніи Божиѣмъ про-извести землѣ живую душу, св. отецъ восклицаетъ: „Ужели земля одушевлена, и правы суемудрые манихеи, которые и въ землю влагаютъ душу?“ (стр. 136). Изъ сихъ словъ мы видимъ, что эти христіанскіе послѣдователи персидской религіи Зороастра, признавая землю одной изъ пяти чистыхъ стихій (огонь, воздухъ, свѣтъ, вода и земля), изъ борьбы которыхъ съ нечистыми стихіями (буря, тина, туманъ, дымъ и безсвѣт-ный жаръ) при посредствѣ страждущаго Иисуса образовался видимый міръ, приписывали ей произведеніе всѣхъ организмовъ, которые заключались въ ней въ зачаткахъ („Ист. христ. Церкви.“ Смирнова, стр. 96). Слова Моисея *да изведетъ земля душу живу...* (Быт. 1, ст. 24), они приводили въ подтвержденіе своей мысли. Но Василій Великій, давая свой вопросъ, конечно не имѣлъ въ виду съ ними согласиться. Далѣе онъ разъясняетъ, что Моисей указалъ только на то, что „Давшій повелѣніе даро-

валъ землѣ и силу извести“. Мнѣніе же еретиковъ онъ обращаетъ на нихъ самихъ. „Ибо если, говоритъ онъ, земля извела душу, то себя оставила уже лишнюю душу“ (стр. 136—136), т.-е. если зародыши, бывшіе въ землѣ, обратились въ организмы, то въ послѣдней живого ничего не осталось и, слѣдовательно, она стала неодушевленной.

Но слова о землѣ дали поводъ писателю Шестоднева выяснитъ различіе между душою животныхъ и человѣка. Изъ происхожденія животныхъ отъ земли онъ выводитъ, что душа животныхъ имѣетъ сродство съ землею и, подобно ей, разрушима, между тѣмъ душа человѣка есть дыханіе Божіе. Это свое соображеніе св. Василій направляетъ противъ отрицателей этого различія. Были „угрюмые философы, которые, по словамъ св. отца, не стыдятся почитать свою душу и душу пса однородными между собою“ (стр. 139). Они учили, что люди отличаются отъ растений и животныхъ только позднимъ происхожденіемъ, а сами „были нѣкогда и женами и деревьями, и морскими рыбами“ (тамъ же). Такое ученіе о постепенномъ развитіи животныхъ существъ отъ низшихъ къ высшимъ и болѣе совершеннымъ было предвѣстникомъ послѣдующаго дарвинизма (изъ этихъ угрюмыхъ философовъ мы можемъ указать на Емпедокла, Анаксагора см. „Ист. филос.“ Риттера, стр. 243 и 459). Отъ автора Шестоднева они удостоились очень плохого отзыва. „Я не скажу, говоритъ онъ, бывали ли они когда рыбами, однакоже со всѣмъ усиліемъ готовъ утверждать, что, когда писали сіе, были безсмысленнѣе рыбъ“ (стр. 139).

Переходя, наконецъ, къ сказанію Моисея о твореніи человѣка, Василій Великій останавливаетъ вниманіе на словахъ Бога, сказанныхъ при твореніи: *сотворимъ чело-вѣка по образу Нашему и по подобію*, и видитъ здѣсь указаніе на Второе Лицо Святой Троицы, но тутъ же приводитъ и возраженіе противъ такого пониманія. Нѣ-

которые іудеи признавали, что здѣсь Богъ говорить или Самъ съ Собою или съ ангелами, но не съ Сыномъ — Вторымъ Лицомъ Троицы. Такое толкованіе означенныхъ словъ вытекало, по объясненію св. отца, изъ отверженія Иисуса Христа; „ибо они, чтобы не принять одного, вводятъ тысячи, и отвергая Сына, достоинство совѣтодательства приписываютъ служителямъ“ (стр. 172). Это еретическое мнѣніе, т.-е. отверженіе Сына Божія, іудеи, перешедшіе въ христіанство, перенесли и сюда, — образовалась ересь іудействующихъ. О послѣднихъ Василій Великій также упоминаетъ, когда говоритъ: „Слушай и ты, который принадлежишь къ новому обрѣзанію и въ христіанствѣ берешься защищать іудейство“ (стр. 173), т.-е. слушай тѣ опроверженія, которыя дѣлаются въ Бесѣдахъ („Ист. Церкви“ Смирнова, стр. 86). Св. отецъ указываетъ нелѣпость доводовъ іудеевъ. „Ибо подлинно, говоритъ онъ, странное пустословіе утверждать, что кто-нибудь сидитъ и самъ себя приказываетъ, самъ надъ собою надзираетъ, самъ себя понуждаетъ“ (стр. 171). Равнымъ образомъ, по Василю Великому, іудейскому только легкомыслію свойственное баснотворство — достоинство совѣтниковъ приписывать служителямъ“ (стр. 172). Но самое полное опроверженіе іудеевъ и іудействующихъ авторъ Шестоднева видитъ въ слѣдующихъ словахъ Моисея: *по образу Нашему и по подобію*. „Что скажешь на сіе? — спрашиваетъ онъ, — не одинъ ли образъ у Бога и ангеловъ? У Сына и Отца, по всей необходимости, одинъ образъ“ (стр. 173). Объясненіемъ словъ Бога, сказанныхъ при твореніи человѣка, и оканчиваются Бесѣды Василя Великаго на Шестодневъ.

Разсмотрѣвши такимъ образомъ неправильныя мнѣнія о міротвореніи, приводимыя въ Шестодневѣ, нельзя не видѣть, что многія изъ нихъ совсѣмъ не составляютъ достоянія только древнихъ вѣковъ, въ крайнемъ предѣлѣ вѣка писателя Шестоднева; но они повторялись и потомъ, повторяются и до настоящаго времени. Такъ,

Василій Великій приводитъ ученіе атомистовъ, выведшихъ все бытіе изъ атомовъ; но атомистическая теорія признается и доселѣ; атомы, какъ первичныя вещества всѣхъ тѣлъ, лежатъ въ основѣ современной науки естествознанія, въ особенности химіи. Св. отецъ порицаетъ философовъ, сливающихъ Бога съ міромъ (стоики) и признающихъ міръ отображеніемъ Божіаго существа (Плотинъ), но такія начатки пантеизма росли въ послѣдующее время въ цѣлыя системы пантеистическихъ философій, какова философія Спинозы, Шеллинга и Гегеля. Взглядъ на зло, какъ самостоятельное бытіе (дуализмъ) былъ повторенъ еретиками павликіанами и богомилами (XII в.). Далѣе, приводимая св. отцомъ, теорія астрологовъ о вліяніи звѣздъ особенно была распространеною въ средніе вѣка. Исторія Церкви показываетъ, что „христіанскіе греческіе императоры X—XV вв. и шагу не смѣли ступить, не посоветовавшись съ положеніемъ звѣздъ“ („Истор. Церкви“ Смирнова, стр. 433). Наконецъ, „угрюмые философы“, о которыхъ такъ остроумно отзывается св. отецъ, называя ихъ безсмысленнѣе рыбъ, по сіе время находятъ себѣ усердныхъ послѣдователей въ лицѣ Дарвина и всѣхъ вообще защитниковъ теоріи эволюціонизма. — Отсюда полемическая сторона Бесѣдъ Василія Великаго на Шестодневъ, помимо своего историческаго значенія, можетъ и доселѣ служить орудіемъ противъ современныхъ атеистическихъ, дуалистическихъ и пантеистическихъ теорій относительно мірозданія.

*М. Колокольниковъ.*

## Должно ли и можно ли оправдывать дуэль<sup>1)</sup>.

„Не дѣлать ли намъ зло, чтобы вышло добро?... Праведенъ судъ на таковыхъ“.  
(Римл. 3, 8).

Все можно объяснять, но не все должно оправдывать. Дуэль, подъ которою разумѣется обыкновенный бой двухъ лицъ на смертоносномъ оружii, по установленнымъ на данный случай или же освященнымъ обычаямъ правиламъ, съ цѣлью возстановленiя оскорбленной чести<sup>2)</sup>, и есть именно такое явленiе, которое, какъ и вообще каждый историческiй фактъ, имѣетъ свое *объясненiе*, но которое, однако, не имѣетъ, а по существу дѣла, и не можетъ имѣть для себя вполнѣ *обоснованнаго* и *очевиднаго* для непосредственнаго сознаниа каждаго человѣка оправданiя<sup>3)</sup>.

---

1) Вопросъ о дуэли издавна служилъ предметомъ изслѣдованiя, благодаря чему по этому вопросу возникла дѣлая (преимущественно свѣтская) литература. Указанiе на нее см. напр. у Брокгауза въ Энциклоп. словарь т. XXIV, изд. 1898 г., стр. 149; ср. также обстоятельную статью Шаврова въ „Вѣстникъ права“, 1899 г. кн. 2-я, гдѣ указаны нѣкоторые труды, не упомянутые въ Энцикл. словарь Брокгауза. Что касается вопроса о дуэли съ христiанской точки зрѣнiя, то съ этой точки зрѣнiя онъ разсматривается, напр., у Hengstenberg'a („Das Duell und die christliche Kirche“, Berlin 1856), а также въ различныхъ сист. нравств. богословiя. Впрочемъ, нужно замѣтить, что этому вопросу здѣсь отводится обыкновенно очень мало мѣста, конечно, потому, что отрицательное (правда, косвенное) отношенiе церковнаго и въ частности библейскаго ученiя (равно какъ и непосредственнаго, нетенденцiознаго сознаниа) очевидно.

2) См. опред. дуэли у Брокгауза, а равно въ „Русск. Трудъ“ № 22, 1899 г., стр. 7.

3) Ср. Экштейнъ, „Честь въ философи и въ правѣ“, изд. 2, стр. 110.

Выродившись изъ обычая древнихъ германцевъ<sup>4)</sup> отстаивать свои права и обезпечивать миръ съ оружіемъ въ рукахъ, а также изъ особеннаго воззрѣнія средне-вѣковаго рыцарства на честь, „какъ на чисто внѣшнее уваженіе, которое, въ случаѣ необходимости, слѣдовало вынуждать силою“<sup>5)</sup>, дуэль — это, какъ выражается С.-Петербургскій митр. Антоній<sup>6)</sup>, „безумный и безусловно антихристіанскій актъ“, свое ближайшее объясненіе имѣетъ въ томъ, что „общество еще не выросло въ полноту жизни христіанской“.

Но если такъ, если дуэль, какъ фактъ *прошлаго*, указываетъ на неглубокое пониманіе сущности чести, а, какъ фактъ *настоящаго*, она, на ряду съ другими

4) Античнымъ государствамъ поединокъ, какъ средство удовлетворенія чести, былъ совершенно чуждъ, потому что честь, по тогдашнимъ взглядамъ, могло отнять только общество, или государство. Не удивительно поэтому, если *благоразуміе* мудрецовъ (выраж. Сенеки: „оскорбленіе не достигаетъ мудреца“) не позволяло отплачивать *дѣйствіемъ* людямъ, нанесшимъ *внѣшнее* оскорбленіе. Такъ, напр., известно, что циникъ Кратъ, получивъ ударъ кулакомъ въ лицо отъ Никодромоса, отплатилъ своему противнику тѣмъ, что привѣсилъ къ мѣсту кровоподтека дощечку съ надписью: „это сдѣлалъ Никодромосъ“, вызывая чрезъ это къ суду общественнаго мнѣнія. И аѳиняне, надо замѣтить, склонились на сторону Крата, справедливо возмущаясь поступкомъ Никодромоса. Подобнымъ образомъThemistocles, которому спартанскій полководецъ Эврибиадъ угрожалъ палкою, крикнулъ послѣднему: „бей, но выслушай меня!“ Мы приводимъ эти примѣры не въ видахъ только простой иллюстраціи къ настоящему замѣчанію, но еще и въ виду желанія отмѣтить *благоразумное рѣшеніе* вопроса о чести мудрецами языческаго міра, которые возстановляли свою честь не чрезъ *самоудовлетвореніе* оружіемъ и не чрезъ *проявленіе* своей храбрости въ глазахъ другихъ (на каковой способъ возстановленія чести указываетъ генераль Кирѣевъ, см. №№ „Новаго Времена“ 8295 и 8319), но чрезъ *смѣлнѣе внутренняго* сознанія своей правоты съ мнѣніемъ общества.

5) Ср. объ этомъ замѣчаніе Teichmann'a, „Zwei Kampf“, въ Holtzendorf's Handbuch des Deutschen Strafrechts.

6) Рѣчь высокопреосвящ. Антонія, митрополита С.-Петербургскаго, предъ панихидой при поминаніи А. С. Пушкина въ день столѣтней годовщины.

ненормальными явленіями, закравшимися въ общественную жизнь, служить очевиднымъ завѣреніемъ въ томъ, что христіанское общество не всецѣло еще прониклось началами христіанской морали; то eo ipso предполагается, что *въ принципѣ Церковь не можетъ мириться съ существованіемъ поединковъ, а потому и оправдывать ихъ.* — Такова основная точка зрѣнія и таковъ, какъ увидимъ, долженъ быть заключительный выводъ въ вопросѣ объ отношеніи христіанства къ поединкамъ, какъ къ средству удовлетворенія и возстановленія чести.

Правда, въ словѣ Божіемъ вопросъ о дуэли совершенно не ставится, но это еще не значитъ того, что здѣсь и нельзя искать указаній на то, какъ долженъ быть рѣшаемъ этотъ вопросъ. И это вотъ почему. Понятіе о поединкѣ слагается изъ цѣлаго ряда отдѣльныхъ представленій: во 1-хъ, въ него вносится представленіе *о чести*; во 2-хъ, представленіе *о средствахъ* (оружіе), съ помощію коихъ совершается *удовлетвореніе*; въ 3-хъ, представленіе *о дѣйстви* (нанесеніе раны и не какъ необходимое, но вполнѣ возможное — убійство) или о *фактическомъ* удовлетвореніи. Этими тремя, такъ сказать, составными элементами, входящими въ понятіе дуэли, и опредѣляются тѣ пункты, которые могутъ подлежать обсужденію съ религіозно-нравственной точки зрѣнія.

Итакъ, какъ должно смотрѣть на честь, во имя которой защитники ея являются съ оружіемъ въ рукахъ? Должно ли отстаивать ее и если да, то какими средствами?

Одинъ изъ сторонниковъ дуэли (разумѣемъ генерала Кирѣева — автора писемъ, помѣщенныхъ въ „Новомъ Времени“), между прочимъ, по вопросу о дуэли замѣчаетъ<sup>7)</sup>, что „пока у человѣка, въ особенности у офи-

<sup>7)</sup> Здѣсь ген. Кирѣевъ ссылается на слѣдующія слова Густава Геркеля: „есть только одно средство уничтожить дуэль: пусть уничтожатъ чувство чести“.



цера, будетъ жить въ сердцѣ *чувство* чести (по мысли ген. Кирѣева здѣсь разумѣется, очевидно, нравственное чувство, т.-е. чувство *общее встѣмъ людямъ*, такъ какъ въ немъ онъ видитъ — и это особенно важно — залогъ подъема *нравственного* уровня офицерства) и пока въ обществѣ будутъ находиться люди, не уважающіе чести своихъ согражданъ, будетъ существовать и *поединокъ* (т.-е. актъ чисто внѣшній, мало гармонирующій съ нравственнымъ чувствомъ)<sup>8)</sup>. Замѣчаніе это, какъ видно, сводится къ слѣдующему: дуэль можно уничтожить лишь только въ томъ случаѣ, если можетъ быть уничтожено чувство чести, а такъ какъ послѣднее не желательно, то и дуэль должна существовать. — Умоzakлюченіе формально правильно. Но таково ли оно по существу?

Конечно, подавленіе чувства чести, подъ которой разумѣется обыкновенно при сужденіи о чести, защищаемой въ поединкахъ, „*доброе свидѣтельство отъ внѣшнихъ*“, исключающее возможность „*нареканія*“ (ср. 1 посл. къ Тим. 3, 7)<sup>9)</sup> на людей извѣстнаго положенія, не желательно: кто по своему общественному положенію имѣетъ право на честь, тому естественно искать уваженія и признанія въ другихъ (посл. къ Римл. 13, 7); такъ какъ наша честь служить залогомъ успѣха въ общественной дѣятельности. Только

---

<sup>8)</sup> Принимая во вниманіе смѣшеніе въ воззрѣніи ген. Кирѣева представленій чувства чести и внѣшняго физическаго воздѣйствія, какъ средства защиты этой чести, Ооминъ (ср. № 22 „Русск. Труда“) указываетъ на возможность такого и съ логической точки зрѣнія вполне справедливаго заявленія: „а, вы называете меня подлецомъ, такъ не угодно ли я вамъ докажу, что я васъ храбрѣе, ловчѣе и сильнѣе“.

<sup>9)</sup> „Внѣшняя честь, по словамъ Мартенсена, есть признаніе, оказываемое достоинству индивидуума человѣческимъ обществомъ, или то, что такое мы въ представленіи другихъ, и неразлучна съ нашимъ земнымъ призваніемъ и вѣрностію, связанною съ исполненіемъ нашего званія“, см. Христ. уч. о нравств. т. 2-й, 1890, стр. 362, § 151 „Честь и безчестіе“. Равно также и по словамъ Щопенгауэра, останавливавшагося на вопросѣ о дуэли (ср. *Sammtliche Werke* изд. Reclam'a, IV), „объективно честь выражается во мнѣніи другихъ относительно нашего личнаго достоинства“.

эта *честь*, которая можетъ, такъ сказать, индивидуализироваться соотвѣственно нашему общественному положенію, должна нормироваться высшею честью — внутреннимъ моральнымъ достоинствомъ человѣка и проявляться, по слову Божію, „въ чистотѣ, въ благоразуміи, въ великодушіи, въ благи, въ Духѣ Святомъ, въ нелицемѣрной любви, въ словѣ истины, въ силѣ Божіей, съ оружіемъ правды въ правой и лѣвой рукѣ“ (2 Кор. 6, 6—7). При этомъ нужно замѣтить, что этимъ масштабомъ должна нормироваться честь какъ отдѣльных индивидуумовъ, такъ и цѣлыхъ классовъ христіанскаго государства, претендующихъ на особую (разумѣемъ болѣе чуткую — тонкую<sup>10)</sup>, а не *щепетильную* честь, которую несправедливо отстаиваютъ иногда) честь. Указывая эту высшую норму, которою должна прежде всего повѣряться честь каждаго человѣка, и осуждая „ложную зависимость отъ чести, проявляемую въ томъ, что существующій въ представленіи другихъ *обликъ* нашей личности намъ гораздо важнѣе, нежели сущность и дѣйствительность“<sup>12)</sup>, слово Божіе въ отношеніи къ чести офицеровъ даетъ право сдѣлать слѣдующее заключеніе: *не во имя мундира* и не во имя офицерскаго званія должно защищать честь — не *условная внѣшность* должна побуждать насъ къ охраненію чести и развивать въ насъ чувство ея, а *честь внутренняя* — „достоинное прохожденіе нашего званія“ — должна обезпечивать внѣшнее достоинство, — иначе: не надѣвающий мундиръ долженъ претендовать на особую честь, а *воспитавшій въ себѣ* чувство чести долженъ надѣвать мундиръ, если послѣдній долженъ быть внѣшнимъ отличіемъ людей, дорожащихъ своею честью, по-

<sup>10)</sup> Ср. Hengstenberg, Das Duell und die christl. Kirche, S. 25.

<sup>11)</sup> На развитіи этого тонкаго чувства чести, а не простой щепетильности настаиваетъ, повидимому, и генераль Кирѣевъ, говоря объ „условной“ офицерской чести.

<sup>12)</sup> Ср. Мартенсенъ, Христ. уч. о нравств. т. 2-й, стр. 364; ср. также стр. 365.

тому что, въ противномъ случаѣ, офицеръ будетъ только „казаться“ честнымъ, будетъ отбрасывать „ложную тѣнь“ въ представленіи другихъ, не соотвѣтствующую дѣйствительности, а не „быть“ таковымъ<sup>13)</sup> — словомъ будетъ славенъ только отъ подобныхъ себѣ, т.-е. отъ людей, плохо понимающихъ сущность чести, а не отъ Бога (Ев. Иоан. 5, 44; 12, 43)<sup>14)</sup>. И въ самомъ дѣлѣ, можно ли иначе смотрѣть на людей, подобно хитрому и ловкому Дантесу, подобно легкомысленному Онѣгину, возмущающихъ спокойствіе семейнаго очага и въ довершеніе къ сему убивающихъ или наносящихъ раны ни въ чемъ неповиннымъ противникамъ? И можно ли, наоборотъ, упрекнуть въ недостатокъ чувства чести тѣхъ, кои подобно Фемистоклу<sup>15)</sup>, готовы отстаивать свои правыя дѣла однимъ указаніемъ на искренность и правоту своихъ убѣжденій? Доказывать *наличность* чести, при отсутствіи ея въ дѣйствительности — „это, какъ выражается Шопенгауэръ<sup>16)</sup>, почти то же самое, какъ если бы кто-либо для доказательства, что его комната натоплена, руками согрѣлъ бы шарикъ термометра, и ртуть отъ этого поднялась“. Таковыхъ справедливо осуждаетъ Апостоль (1 Петр. 2, 15), совѣтующій защищать свою затронутую честь загражденіемъ устъ невѣжеству посредствомъ добрыхъ дѣлъ (ср. 1 Кор. 6, 7). Сказанное должно быть сведено къ слѣдующему: *чувство чести*, субъективно сказывающееся въ нашемъ личномъ, нравственномъ достоинствѣ, а объективно выражающееся въ мнѣніи другихъ относительно этого достоинства —

<sup>13)</sup> Ibid. S. 364—365.

<sup>14)</sup> Нужно замѣтить, что въ Библии всегда съ понятіемъ чести соединяется представленіе о нравственномъ достоинствѣ, а съ понятіемъ безчестія — представленіе о нравственной низости, при чемъ здѣсь честь и безчестіе первѣе всего рассматриваются какъ показатели нравственнаго достоинства личности.

<sup>15)</sup> Ср. пр. 4-е.

<sup>16)</sup> *Sammtliche Werke*, изд. Reclam'a, IV, S. 425; эти слова приводятся, между прочимъ, у Шаврова, „Вѣстникъ права“ № 2, стр. 141, 1899 г.

чувство вполнѣ желанное и законное; но такъ какъ главнѣйшіе мотивы къ *удовлетворенію* чувства чести, по отношенію къ которому, при справедливой оцѣнкѣ, внѣшняя честь является только отзвукомъ — своего рода эхомъ, кроются въ насъ самихъ, и такъ какъ претензія на особую (условную), болѣе тонкую честь предполагаетъ болѣе широкое и глубокое самопознаніе, то каждый прежде всего долженъ ручаться самъ за себя, а не искать внѣ того, чего подчасъ не находить въ себѣ<sup>17)</sup>.

По смыслу сказаннаго вопросъ о дуэли съ точки зрѣнія понятія чести долженъ быть рѣшенъ въ отрицательномъ смыслѣ. Таково же рѣшеніе этого вопроса должно быть и въ томъ случаѣ, если мы примемъ во вниманіе внѣшнее физическое воздѣйствіе, какъ средство удовлетворенія затронутой чести, а также тѣ мотивы, которые побуждаютъ участниковъ дуэли взяться за оружіе. Оружіе — это рѣшительно не заслуживающее, съ точки зрѣнія слова Божія, признанія средство удовлетворенія оскорбленной чести, а нанесеніе ранъ — и тѣмъ болѣе убійство — иначе плата зломъ за зло — плохая отплата за безчестіе; потому что безчестіе совершенно несоизмѣримо съ внѣшнимъ физическимъ воздѣйствіемъ, которымъ можно дока-

17) Мартенсея (Христіанское уч. о нравственности, стр. 365), между прочимъ, по вопросу о чести замѣчаетъ слѣдующее: „что люди между собою принимаютъ и отдаютъ честь, это ни въ коемъ случаѣ не предосудительно: мы должны отдавать честь, кому честь надлежитъ (Римл. 13, 71), и точно такъ же мы должны принимать честь, какая воистину приличествуетъ намъ. Но отдавать и принимать честь по ложной мѣркѣ и вѣсу (что всегда бываетъ въ тѣхъ случаяхъ, когда не ищутъ чести предъ Богомъ, когда отношеніе къ Богу не считается нормирующимъ), — это предосудительно“, и предосудительно, добавимъ, потому, что ложное понятіе о чести не только возникаетъ на почвѣ тщеславія и честолюбія, но и порождаетъ ихъ. Въ правилахъ Григорія Нисскаго (пр. 1) ложная честь называется мечтательнымъ тщеславіемъ. Зонара и Вальсамонъ, комментируя это замѣчаніе св. отца, говорятъ: „мечтательнымъ же (*ἀνυπόστατος*) святой называлъ тщеславіе потому, что человѣческая честь, называемая славою (*δόξα*), есть только мнимая и не имѣетъ ничего дѣйствительнаго, твердаго и устойчиваго, но есть нѣчто кажущееся (*δόκησις*) и мечтательное“.

зывать только свою ловкость, а не честь. Отплата оружіемъ за оскорбленіе словомъ, или необдуманнѣмъ поступкомъ осуждается уже въ Ветхомъ Завѣтѣ, гдѣ законъ Моисеевъ, принимая во вниманіе сравнительно не высокій уровень нравственности современниковъ, позволялъ отплачивать только „окомъ за око... раню за раню“, т.-е. повелѣвалъ соизмѣрять наказаніе съ поступкомъ, чего не соблюдается въ поединкахъ, когда за легкомысленное слово, или за легкое оскорбленіе дѣйствіемъ ставится на карту цѣлая жизнь. Въ Новомъ же Завѣтѣ рѣшительно возбраняется „не только рана“, но, какъ выражается Григорій Нисскій<sup>18)</sup>, и всякое злорѣчіе или хуленіе, и все подобное, отъ раздраженія происходящее (ср. Колос. 3, 8; Ефес. 4, 31)<sup>19)</sup>. Что же касается пролитія крови, которое служитъ обыкновенно *фактическимъ* завершеніемъ дуэли; то слово Божіе безусловно возбраняетъ совершать это по однимъ легкимъ мотивамъ, потому что кровь человѣка, сотвореннаго по образу Божію, „оскверняетъ землю“ (ср. Быт. 9, 5—6; Лев. 19, 16; Числ. 35, 33; Второз. 21, 1—9). Даже болѣе того, пролитая кровь воіетъ объ отмщеніи къ небу. „Кровь брата твоего, говоритъ напримѣръ Богъ Каину, убившему Авеля, *воіетъ отъ земли на небо*“. А такъ какъ члены новозавѣтнаго царства — всѣ между собою „братья“ по духу (ср. 1 Кор. 6, 11, 19—20), купленные дорогою цѣною, и такъ какъ, далѣе, они своею жизнію и дѣлами должны „возвѣщать совершенства Призвавшаго“ (1 Петр. 2, 9 ср. также; Откр. 1, 6; 5, 10); то въ отно-

<sup>18)</sup> Правило св. Григорія Нисскаго 5-е.

<sup>19)</sup> Ср. также нагорн. бес. и многія другія мѣста.

<sup>20)</sup> Правда, въ Ветхомъ Завѣтѣ позволялось иногда мщеніе черезъ убійство; но, какъ мы сказали, здѣсь всегда наблюдалась соразмѣрность, почему даже съ ветхозавѣтной точки зрѣнія никоимъ образомъ нельзя оправдать кровавой отплаты или убійства за поруганную честь, такъ какъ здѣсь только за сознательное убійство кого-либо виновникъ подвергался опасности быть убитымъ.

шеніи къ вопросу объ отплатѣ за оскорбленіе это „возвѣщеніе совершенства Призвавшаго“ должно выражаться, во имя братской любви, въ томъ, чтобы мы „не мстили сами за себя“<sup>21)</sup> даже тамъ, гдѣ есть дѣйствительные мотивы къ мести, „но давали мѣсто гнѣву Божию“ (Римл. 12, 19), потому что „отмщеніе“ принадлежит Богу (Второз. 32, 35) и Ему одному принадлежит жизнь созданныхъ Имъ (Римл. 14, 7, 8) по образу Своему (Быт. 9, 5—6).

Правда, нѣкоторые, желая ослабить силу указанныхъ доводовъ, заимствованныхъ изъ слова Божія, указываютъ на войну<sup>22)</sup>, которая представляетъ гораздо болѣе опасности для жизни, нежели поединки<sup>23)</sup>. Не вдаваясь въ подробности сложнаго, и не однажды уже обсуждавшагося въ свѣтской и духовной литературѣ, вопроса о войнѣ, мы укажемъ лишь на то, что при борьбѣ враждующихъ народовъ соблюдается полная, отсутствующая въ дуэли, соразмѣрность, потому что здѣсь *сила противоставится насилію*, при чемъ каждый изъ воиновъ отстаиваетъ принципы общіе всему государству (девизъ: за вѣру, царя и отечество), благодаря чему война съ врагами не можетъ ни въ коемъ случаѣ сравниться съ поединками<sup>24)</sup>.

<sup>21)</sup> Мы намѣренно подчеркиваемъ здѣсь выраженіе, что мы не должны „мстить сами за себя“, чѣмъ, какъ увидимъ, не исключается законность суда „правды и милости“.

<sup>22)</sup> Это возраженіе между прочимъ разсматривается у Hengstenberg'a, „Das Duell und die christliche Kirche“.

<sup>23)</sup> Ср. письмо ген. Кирѣева, № 8295 „Нов. Вр“.

<sup>24)</sup> Желая оправдать дуэль ссылкой на войну, ген. Кирѣевъ указываетъ, между прочимъ, и еще аналогію, говорящую, по нему, въ пользу поединковъ: „Не странно ли, говорить ген. Кирѣевъ, слѣдующее: никто не оспариваетъ моего права защищать оружіемъ портмоне или мои часы отъ нападающаго на меня разбойника, а противъ такой же защиты моей чести возстаютъ?!“ И далѣе ген. Кирѣевъ прибавляетъ здѣсь слѣдующее: „защищая свою честь, я являюсь и защитникомъ самаго общества; въ обществѣ, гдѣ честь не могла бы найти защиты, нельзя было бы существовать“

Не имѣя за себя оправданій съ точки зрѣнія понятія чести и средствъ, поединки не могутъ быть оправдываемы и съ точки зрѣнія мотивовъ, потому что они являются или, во-1-хъ, выраженіемъ личной мести, или же, во-2-хъ, исполненіемъ требованія офицерскаго общества. Но въ первомъ случаѣ внутреннѣйшею побудительною къ поединку причиною является осуждаемое, какъ мы видѣли, въ словѣ Божіемъ, чувство злобы, ненависти и недружелюбія; во второмъ же таковымъ мотивомъ является простая привычка къ условіямъ своей жизни, благодаря чему человѣку, воспитанному въ военной специальности съ самаго дѣтства, представляется слишкомъ тяжкимъ оставить свою привычную службу и лишиться права на уваженіе отъ своихъ сотоварищей по службѣ, при чемъ, какъ это само собою явствуетъ, мотивы чести совсѣмъ не играютъ здѣсь роли, а, слѣдовательно, дуэль въ такомъ случаѣ является защитою навязаннаго чувства оскорбленной чести и связывается

---

(№ 8295 „Нов. Вр.“). Но между честью и оскорбленіемъ ея, съ одной стороны, и портмонэ, а равно и часами, на которые посягаютъ иногда нападающіе разбойники, съ другой — есть существенное отличіе. Дѣло въ томъ, что неизсякаемый источникъ нашей чести *въ насъ самихъ*, наши же портмонэ и часы есть *внѣ насъ* достояніе, а посему если кому-либо и удастся выставить насъ въ ложномъ свѣтѣ, то все-таки мы можемъ, по крайней мѣрѣ предъ лучшею частію общества, заявить свою честность, если она въ дѣйствительности составляетъ наше неотъемлемое достоинство; напротивъ, при отсутствіи кошелька, мы должны пополнять свои оскудѣвшія средства отвлѣчь. Кромѣ сего въ томъ случаѣ, когда на насъ изъ-за нашего кошелька и часовъ нападаетъ разбойникъ, мы беремъ за оружіе, если таковое имѣется, не столько ради этихъ предметовъ, сколько въ виду возможнаго со стороны разбойника насилія. Что же касается того аргумента, что, „защищая свою честь (разумѣется посредствомъ поединка), я являюсь и защитникомъ самаго общества“, то относительно него пужно замѣтить, что едва ли защита чести офицерами посредствомъ поединка ощутительна для всего общества, которому нерѣдко приходится сожалѣть о несправедливомъ, поистинѣ трагическомъ, исходѣ дуэлей. Разборъ воспитательнаго значенія дуэли см. у Шаврова въ „Вѣстникѣ права“ 1899 г., № 2-й, напр. стр. 143, 144.

обыкновенно съ подавленіемъ внутреннѣйшаго существа нравственной личности, которое нерѣдко проторгается, такъ сказать, вовнѣ и этимъ нагляднымъ образомъ заявляетъ, что человѣкъ въ офицерскомъ мундирѣ можетъ иногда прикрывать собою человѣка, какъ нравственную личность.

Иллюстрацію къ поединку послѣдняго рода можетъ служить разсказъ г. Новицкаго<sup>25)</sup>, уже отмѣченный въ печати<sup>26)</sup>. Суть его въ слѣдующемъ: два молодыхъ друга — офицеры напились пьяными въ присутствіи двухъ другихъ офицеровъ; одинъ изъ подвыпившихъ офицеровъ вздумалъ стрѣлять изъ револьвера; другой, желая, движимый благоразумною предусмотрительностію, отвратить возможное несчастье, помѣшалъ стрѣльбѣ и получилъ за это пощечину. Къ утру ссора предыдущаго дня этими офицерами была забыта, и они проснулись друзьями. Но, по признанію офицеровъ и начальства, получившій пощечину былъ признанъ опозореннымъ и навлекъ на себя презрѣніе, открыто выражавшееся ему неподаваніемъ руки. Командиръ предлагаетъ „оскорбленному“ выбрать между дуэлью, какъ средствомъ смыть безчестіе, и выходомъ въ отставку. Не желая разставаться съ привычной службой и опасаясь того, чтобы товарищи и по выходѣ изъ службы не заклемили его позоромъ, совершившій въ существѣ дѣла хорошій поступокъ офицеръ былъ вынужденъ сдѣлать вызовъ офицеру, который нанесъ ему пощечину и съ которымъ онъ послѣ совершенно случайной ссоры встрѣтился другомъ; офицеръ нанесшій „оскорбленіе“, вопреки желанію „обезчещеннаго“ офицера и его това-

<sup>25)</sup> Этотъ разсказъ г. Новицкаго вполне правдоподобенъ; онъ, какъ замѣчаетъ Н. Ѳомиинъ, человѣкъ — получившій военное образованіе (см. № 24 „Русскаго Труда“), взятъ прямо изъ жизни, и печальный конецъ, изображенный въ немъ, является естественнымъ и почти обязательнымъ во всѣхъ аналогичныхъ случаяхъ, т.-е., гдѣ будетъ затронута честь мундира.

<sup>26)</sup> Ср. „Русск. Трудъ“ № 24.



рицей, былъ убитъ. Совершивъ убійство, офицеръ, случайно защищавшій свою оскорбленную честь (вѣдь если бы этотъ фактъ не былъ извѣстенъ другимъ, то онъ и не повлекъ бы кровавой развязки), сталъ испытывать горькое чувство по поводу безвременной кончины бывшаго товарища и въ тоскѣ вышелъ въ отставку; въ моментъ его прощанія съ командиромъ-полковникомъ послѣдній обнаруживаетъ свое сочувствіе показавшеюся въ его глазахъ слезою... О чемъ же говорила эта слеза? Что же заставило оставить службу убійцу — офицера? Отвѣтъ не можетъ быть иной, какъ только тотъ, что нравственный человѣкъ не былъ подавленъ всецѣло внѣшностію, что онъ, если такъ можно сказать, проснулся и заявилъ о себѣ<sup>27)</sup>...

Итакъ, дуэль, какъ средство удовлетворенія затронутой чести, не имѣетъ для себя оправданія. Таковою, т.-е. лишенною внутренняго содержанія, она признается у всѣхъ христіанскихъ народовъ<sup>28)</sup>; таковою же она признается и сторонниками дуэли, таковою же въ существѣ дѣла она признается и закономъ 1894 г.<sup>29)</sup>, разрѣшив-

<sup>27)</sup> Ср. *ibid.*

<sup>28)</sup> Ср. Hengstenberg, *Das Duell und die christliche Kirche*, стр. 28 и далѣе. Исторія дуэли въ европейскихъ государствахъ почти повсюду представляетъ собою исторію борьбы съ ней. Ср. объ этомъ Hengstenberg'a „*Das Duelle*“, S. 12 и далѣе, Энциклоп. слов. Брокгауза стр. 144 и далѣе; ср. также статью Шаврова въ „Вѣстникъ права“ 1899, № 2.

<sup>29)</sup> Шавровъ по поводу закона 1894 г. замѣчаетъ (разсматривая его содержаніе), что „законодатель въ 1894 г. ни въ чемъ не желалъ измѣнить взгляда на дуэль, какъ на преступленіе, онъ только нашелъ необходимымъ допустить въ извѣстныхъ случаяхъ частную амністію“ („Вѣстникъ права“ 1899 г., № 2, стр. 162). Въ этомъ смыслѣ характеръ дуэли разъясненъ и офиціально и именно въ отношеніи начальника Главнаго Штаба отъ 29 ноября 1895 г., за № 54999, на имя командующаго войсками финляндскаго военнаго округа. Въ немъ, между прочимъ, сказано: „принимая же во вниманіе, что упомянутый приказъ (1894 г. № 118), установивъ спеціальныя правила для поединковъ, не имѣлъ цѣли коснуться существа поединка, какъ преступленія, остающагося таковымъ и впредь“ и т. д.; ср. Шаврова „Вѣстникъ права“ 1899 г., № 2-й, стр. 163, а также

шимъ дуэль для офицеровъ. Поэтому, сторонники дуэли направляютъ силу своихъ доводовъ не столько въ защиту существа дуэли, сколько въ защиту ея, какъ средства, пригоднаго для поднятія невысокаго уровня нравственности, или для развитія въ войскахъ храбрости. Такъ, напр., генераль Кирѣевъ по вопросу о пригодности поединковъ замѣчаетъ слѣдующее: „поединокъ при данномъ, неудовлетворительномъ въ культурномъ отношеніи состояніи общества есть печальная необходимость, *есть зло, необходимое для отвращенія зла еще большаго*“. Нѣсколько ниже онъ прибавляетъ слѣдующее: „божественныя истины (здѣсь имѣется въ виду заповѣдь „не убій“) не всегда могутъ быть примѣняемы къ нашему очень несовершенному строю жизни“. Такъ же смотрятъ на поединокъ Бертамъ, Лохвицкій<sup>80)</sup> и др. Но справедливо ли?

Представленные аргументы не могутъ быть признаны основательными прежде всего потому, что допускать „зло для отвращенія зла еще большаго“ — это значить оправдывать средства цѣлью, т.-е. оправдывать то, что осуждено Апостоломъ, порицающимъ этотъ пло-

---

Швейковскаго „Судъ общества офицеровъ и дуэль въ войскахъ русской арміи“ С.-Пб. 1896 г., стр. 106—107.

<sup>80)</sup> Послѣдній между прочимъ замѣчаетъ: „кто рискуетъ своею жизнію, слѣдуя, положимъ, глупому (!) предразсудку, тотъ все-таки показываетъ, что онъ не трусъ, что онъ не задумается принести жизнь въ жертву отечеству въ случаѣ падности“. Курсь изд. 1871 г., стр. 573. Шавровъ („Вѣстникъ права“ 1899 г., № 2-й, стр. 142—143) противъ этого замѣчанія Лохвицкаго совершенно справедливо указываетъ на слѣдующее: „во-первыхъ, кто дорожитъ своею жизнію *для отечества*, тотъ поступитъ такъ, какъ поступилъ Марій передъ сраженіемъ при Aquae Sextiae, когда былъ вызванъ кимврскимъ вождемъ на поединокъ... Онъ отвѣчалъ ему: „если кимвру жизнь не нужна, то онъ можетъ повѣситься“ (Этотъ фактъ заимствованъ у Fneista въ лит. соч. стр. 24). Во-вторыхъ, какъ еще замѣтилъ Руссо, труднѣе, мужественнѣе отказаться отъ предразсудка, чѣмъ поступать такъ, какъ всѣ поступаютъ. Мы вовсе не посторгаемся разбойниками, а развѣ ихъ жизнь не сплошныя чудеса храбрости? Поэтому важно внятнее основаніе храбрости, а вовсе не храбрость сама по себѣ“.

хой способ оправданія добромъ зла (Римл. 3, 8). Что же касается замѣчанія генерала Кирѣева, что „божественныя истины не всегда могутъ быть примѣнимы“, то относительно этого должно замѣтить слѣдующее: божественныя истины всегда могутъ и должны быть примѣняемы къ жизни членовъ христіанскаго государства, онѣ только не всегда осуществимы; если же такъ, если божественныя истины всегда примѣнимы, но не всегда осуществимы, то выводъ отсюда долженъ быть не тотъ, что во имя неосуществимости божественныхъ истинъ мы должны отказаться и отъ примѣненія ихъ, а тотъ, что чѣмъ ранѣе мы начнемъ примѣнять пока еще неосуществленныя истины, тѣмъ скорѣе онѣ могутъ осуществиться. Оправдывать же зло во имя неосуществимости божественныхъ истинъ по меньшей мѣрѣ странно. Вѣдь такимъ аргументомъ можно оправдывать и всякій предрасудокъ. Не даромъ же высокіе рыцари чести не находили возможнымъ защищать дуэль. Извѣстно, напримѣръ, что императоръ Николай I-й — этотъ, какъ выражается Шавровъ<sup>31)</sup>, рыцарь чести, нѣкогда сказалъ: „Я ненавижу дуэль. Это варварство. На мой взглядъ въ ней нѣтъ ничего рыцарскаго“<sup>32)</sup>. Подобнымъ образомъ Наполеонъ I, „понимавшій, конечно, необходимость понятій чести въ военномъ сословіи, находилъ, что дуэль не должна имѣть „чести“ быть занесенной на страницы кодекса“<sup>33)</sup>.

Въ заключеніе нашего разсужденія о дуэли мы должны остановить свое вниманіе на слѣдующемъ вопросѣ: если чувство чести желанно, то нужно ли охранять его, и если да, то какъ должно ограждать личность отъ обиды, какъ поведенія другого лица, не соотвѣтствующаго достоинству человѣка? Охранять чувство чести конечно должно. Но такъ какъ человѣкъ, по лукавству его сердца,

31) „Вѣстникъ права“ 1899 г. № 2-й, стр. 142.

32) См. „Сѣверный Вѣстникъ“ 1895 г., октябрь, записки Смирновой.

33) Ср. Шаврова, „Вѣстникъ права“ 1899 г. № 2-й, стр. 142.

можетъ иногда руководиться ложными понятіями о чести; то въ правовомъ государствѣ это охраненіе чести должно сводиться не къ личной отплатѣ за безчестіе, а должно быть предоставлено суду, предъ которымъ человѣкъ является, какъ предъ судящею „правдою и милостію“, какъ бы предъ Самимъ Богомъ<sup>34)</sup>, и чрезъ который всего естественнѣе возбудить поучительное и полезное всѣмъ и каждому сознаніе человѣческаго достоинства посредствомъ той или другой кары посягательства на личность.

Что же касается тѣхъ средствъ, которыя могли бы гарантировать людей различныхъ классовъ отъ оскорбленія, и тѣхъ мѣропріятій законодательства, „благодаря которымъ всякія оскорбленія чести могли бы явиться предъ лицомъ суда и вызывать соотвѣтственную репрессію“<sup>35)</sup>; то выработка ихъ должна принадлежать, конечно, законодателю<sup>36)</sup>, могущему сначала въ законѣ, а потомъ, съ теченіемъ времени, и въ жизни реализовать вполнѣ примѣнимыя, хотя, быть можетъ, сначала и не вполнѣ осуществимыя, божественныя истины...

*Д. Введенскій.*

---

<sup>34)</sup> Ср. Hengstenberg „Das Duelle und die christliche Kirche“, S. 24.

<sup>35)</sup> Ср. Экштейна „Честь въ философіи и правѣ“, стр. 107.

<sup>36)</sup> На такомъ рѣшеніи вопроса о защитѣ чести настаиваетъ, вмѣстѣ съ многими другими, Шапоровъ. („Вѣстникъ права“ 1899 г. № 2). Выясненію необходимости именно такого рѣшенія вопроса о защитѣ чести посвящена вся его статья.

## МЕЛКІЯ СТАТЪИ, ЗАМѢТКИ И ИЗВѢСТІЯ.

### Нѣчто о гр. Л. Н. Толстомъ и его ученіи.

(По поводу его новаго романа „Воскресеніе“ и замѣтки газеты „Салгирь“.)<sup>1)</sup>

Всякій разъ, какъ только появляется на свѣтъ какое-либо новое произведеніе гр. Л. Н. Толстого, снова и съ наибольшею силою пробуждается вниманіе русскаго общества къ его личности и къ его ученію. Теперь на страницахъ «Нивы» печатается новый романъ гр. Толстого «Воскресеніе». И вотъ снова заговорили о Толстомъ, и не только какъ о художникѣ, но попутно и о его религіозно-философскомъ ученіи. Въ виду того обаянія, которымъ пользуется имя гр. Л. Н. Толстого, нельзя не прислушиваться къ этимъ рѣчамъ, не слѣдуетъ нѣкоторые изъ нихъ оставлять безъ отвѣта.

Такъ, въ № 76 газеты «Салгирь», къ изумленію и прискорбію своему, мы встрѣтили слѣдующую замѣтку: «Не успѣли позаваться на свѣтъ Божій первыя главы «Воскресенія», новаго романа нашего знаменитаго писателя, какъ нашлись журналисты, конечно весьма немногіе, которые набросились на русскаго гениальнаго человѣка, обвиняя его и въ безнравственности, и въ проповѣдываніи антихристіанскихъ воззрѣній и противообщественныхъ идей. И это говорится о графѣ Л. Н. Толстомъ, который лучшею мечтою и наиболѣе благороднымъ стремленіемъ человѣка считаетъ братство народовъ, который указываетъ, что трудъ долженъ быть обязанностію всѣхъ, который всею душою болѣетъ о томъ, что люди разъединены злобою, враждою и взаимною ненавистью, который, кромѣ того, первый познакомилъ Европу и Америку съ глубиною нравственныхъ основъ кореннаго русскаго человѣка. Мы далеки отъ того, чтобы видѣть въ ученіи

<sup>1)</sup> Изъ Тавр. Епарх. Вѣд. № 11.

графа Толстого неоспоримыя истины, со многими высказываемыми имъ на жизнь и на мѣръ Божій взглядами мы вовсе не согласны, но, не говоря уже о громадномъ художественномъ талантѣ писателя, не можемъ не признать великаго значенія для русскаго общества его глубоко-гуманныхъ идей, которыя и не будучи, быть можетъ, непогрѣшимыми, даютъ каждому нравственный толчокъ для самоуглубленія».

Появленіе такой замѣтки на страницахъ «Салгира» — газеты, которую обычно никакъ нельзя упрекнуть въ легкомыслію, крайне насъ изумило. Сужденія, выраженные здѣсь объ ученіи гр. Л. Толстого, показываютъ, какъ могутъ иногда съ легкою душою, не страшась нравственной отвѣтственности, которой подлежимъ за всякое *слово праздное* и по суду Божію (Мѡ. 12, 36) и по здравому разсужденію человѣческому, и легкою мыслью судить и говорить о томъ, чего совѣтъ не знаютъ, а тѣмъ болѣе не разумѣютъ...

Графа Л. Н. Толстого, говоритъ авторъ замѣтки, обвиняютъ въ *проповѣдываніи антихристіанскихъ воззрѣній и противобщественныхъ идей!* Да, обвиняютъ — и не можно. Въ этомъ обвиняютъ, продолжаетъ тотъ же авторъ, гр. Л. Толстого, «который лучшею мечтою и наиболѣе благороднымъ стремленіемъ человѣка считаетъ братство народовъ, который указываетъ, что трудъ долженъ быть обязанностію всѣхъ, который всею душою болѣетъ о томъ, что люди разъединены злобою, враждою и взаимною ненавистью, который, кромѣ того, первый познакомилъ Европу и Америку съ глубиною нравственныхъ основъ кореннаго русскаго человѣка». Увы, братство народовъ, о которомъ мечтаетъ и которое проповѣдуетъ Толстой, это — ложный космополитизмъ и пагубная анархія; обязательный физическій трудъ, исполняемый Толстымъ и толстовцами, — пантомима; Толстой — врагъ истиннаго христіанства и истинной Церкви Христовой, — сего царства высшаго мира и святой любви; Толстой и толстовцы преисполнены злобы, вражды и ненависти къ тому, что для миллионовъ людей свято и дорого, а равно и къ этимъ миллионамъ людей, не преклоняющихся предъ ясно-поляскимъ пророкомъ; Толстой — врагъ отечества; онъ познакомилъ Европу и Америку съ глубокими нравственными основами, на которыхъ зиждется жизнь русскаго народа, съ тѣмъ лишь, чтобы надругаться надъ ними и затоптать ихъ въ грязь.

Авторъ замѣтки, воспѣвъ хвалебную пѣснь Толстому за его *идеи*,

не присмотрѣлся и ни однимъ словомъ не обмолвился, чтобы ближе самому видѣть и другимъ показать, каковы *на самомъ дѣлѣ* эти идеи, составляющія содержаніе религіозно-философскаго ученія графа Л. Толстого. Напрасно. Если бы онъ не былъ голословнымъ, если бы постарался выикнуть и читателей ввести въ *суть* ученія гр. Толстого, то увидѣлъ бы слѣдующее. Толстой отвергаетъ все, чему училъ Иисусъ Христосъ и Его св. Апостолы. Онъ отвергаетъ *живаго* Бога. Богъ, по его ученію, есть разумъ въ жизни, которому міръ обязанъ своимъ бытіемъ. Какъ *получившій отъ Бога свое бытіе*, міръ въ *этомъ смыслѣ* есть *истинный Сынъ Божій*. Отсюда — Толстой отрицаетъ ученіе объ Иисусѣ Христѣ, какъ особой Ипостаси Божіей, какъ второмъ Лицѣ Св. Троицы, Богочеловѣкѣ. Иисусъ Христосъ для него не Богочеловѣкъ, а лишь *нищій еврей*. Толстой отвергаетъ личное бытіе и третьей Ипостаси Св. Троицы, Св. Духа, утверждая, что именемъ Св. Духа обозначается въ общемъ смыслѣ *сила Божія*. Отсюда онъ отвергаетъ необходимость благодати Св. Духа для спасенія человѣка, а вслѣдъ за тѣмъ священноначаліе, таинства и все, въ чемъ, по истинно-христіанскому ученію, выражается богопочитаніе и богоугожденіе (крестное знаменіе, почитаніе св. креста, св. иконъ, св. мощей, наружное выраженіе молитвы, посты, аскетическіе подвиги). — *Толстого обвиняютъ въ проповѣдываніи антихристіанскихъ воззрѣній*: неужели же несправедливо? Да, Толстой проповѣдуетъ пагубное антихристіанское ученіе, направленное противъ истиннаго христіанства — религіи, созидающей правильное развитіе человѣчества на землѣ (прогрессъ — сказали бы мы, если бы хотѣли говорить звонкими, красивыми словами) и спасеніе на небѣ. Религія безъ живого личнаго Бога не можетъ быть живою и зиждительною силою. Религія безъ живого личнаго Бога — парадоксъ, и религіозное ученіе Толстого полно такихъ парадоксовъ: если нѣтъ живого личнаго Бога, то что же значить *любить Бога*, что значить — *«заповѣдь Божія»*, что значить — *«внимать и исполнять заповѣди Божіи»*? А обо всемъ этомъ толкуетъ Толстой. Отвергая бытіе личнаго Бога, Толстой отвергаетъ также и личное безсмертіе человѣка.

Противно истинно-христіанскому и пагубно нравственное ученіе, проповѣдуемое Толстымъ. Гдѣ нѣтъ (не признается) живого Бога и личнаго безсмертія, тамъ не можетъ быть и истинно нравственной

жизни. Не Богъ, Законодатель и Судья-Мздовоздатель, признается Толстымъ источникомъ, основаніемъ и руководителемъ нравственной жизни человѣка; таковыми, по ученію Толстого, должны служить естественный разумъ и совѣсть человѣка. Но исторія человѣчества въ лицѣ многихъ поколѣній и за много вѣковъ неопровержимо показала ложность такого воззрѣнія. Только живой *Богъ есть въ насъ и еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи* (Филиппис. 2, 13); Живой Богъ, Который *любы есть* (1 Іоан. 4, 8); живой Подвигоположникъ Господь Іисусъ Христосъ *давши* душу Свою избавленіе за всѣхъ (Марк. 10, 45; Тим. 2, 6); Духъ Святый, Его же *сила и въ немощехъ* человѣческой природы *совершается* (2 Кор. 12, 9) — вотъ источникъ, основаніе и цѣль нравственныхъ идеаловъ, нравственной правоспособности и нравственной жизнедѣятельности. *Святѣ будите, якоже святѣ есмь Азъ Господь Богъ вашъ; будите совершени* (Мѣ. 5, 48), *взирая на начальника и совершителя вѣры Іисуса, Который, вмѣсто предлежавшей Ему радости, претерпѣлъ крестъ; помыслите о Претерпѣшемъ такое надъ Собою поруганіе отъ грѣшниковъ, чтобы вамъ не изнечить и не ослабить душами вашими, подвизаясь противъ грѣха* (Евр. 12, 23); *не вѣсте ли, яко храмъ Божій есте и Духъ Божій живетъ въ васъ; аще кто Божій храмъ растлитъ, растлитъ сею Богъ; храмъ бо Божій святъ есть, иже есть вы* (1 Кор. 3, 16—17): вотъ глаголы Божіи, воздвигшіе великихъ св. христіанскихъ подвижниковъ и мучениковъ, предъ которыми преклоняемся. Это живое ученіе о христіанской святости до богоуподобленія неужели похоже на сухую мораль, мертвую и мертвящую, гр. Толстого на основаніи естественнаго человѣческаго разума и совѣсти?!

Намъ укажутъ на прославленное ученіе Толстого: не противься злу насиліемъ. Но ученіе это — абсурдъ. Здравое христіанское сознаніе каждому должно подсказать, что мы призваны въ мірѣ, который *весь во зль лежитъ*, къ дѣятельной борьбѣ со зломъ, а не къ пассивному подчиненію ему. Поэтому, предписывая христіанину въ извѣстныхъ случаяхъ, согласно заповѣди Спасителя (Мѣ. 5, 39), непротивленіе злымъ людямъ и ихъ злымъ дѣйствіямъ, благодушное терпѣніе обидѣ, братолюбивую уступчивость и любовь ко всѣмъ какъ добрымъ, такъ и злымъ, св. Церковь въ другихъ случаяхъ не только разрешаетъ,



но и наставляетъ употреблять и виѣшніе способы — чрезъ насиліе — для обузданія злодѣевъ и къ пресѣченію творимыхъ ими злодѣяній. Такъ осуществляется принципъ христіанской любви къ ближнимъ. Любить злого человѣка можно и должно особою христіанскою любовью, любя въ немъ образъ Божій и заботясь о возженіи въ немъ искры Божіей — добра. Но можно ли любить самое зло и не противиться ему во всѣхъ случаяхъ? Наоборотъ, не должно ли противостоять ему, бороться и противодействовать? Не такъ учить поступать гр. Толстой. Пусть вокругъ рѣжутъ стариковъ, учатъ воровству и обманамъ юношей, растлѣваютъ дѣтей — онъ обратится съ словомъ увѣщанія къ убійцѣ, растлѣтелю, но если его не послушаютъ, то онъ спокойно можетъ проходить мимо всѣхъ этихъ ужасовъ. Неужели это исполненіе заповѣди о христіанской любви? Нѣтъ, — эгоизмъ самый черствый и гордое довольство при созерцаніи своего мнимо-возвышеннаго духа и безнравственной низости другихъ.

*Не противься злу насиліемъ*, говоритъ Толстой и толстовцы. Но сами-то они первые *насилъники*. Толстой разсуждаетъ: люди, связанные другъ съ другомъ обманомъ, составляютъ сплоченную массу; сплоченность этой массы и есть зло міра. Вся разумная дѣятельность человѣка должна быть направлена къ разрушенію этой сплоченности. Идея ассоцірованія — корень всего зла; всякая ассоціація сама по себѣ зло и представляетъ собою противленіе злу насиліемъ. Исходя изъ этого, Толстой признаетъ зломъ семью и основу ея — бракъ, народность, государство со всѣми ея общественными и правительственными учреждениями (земство, судъ, полиція и всякаго вида власть, Церковь). Всѣ люди должны быть равны между собою; все должно быть у нихъ общее и ничего своего. Отсюда — не должно быть никакихъ правящихъ властей и правительственныхъ учрежденій, насилующихъ волю другихъ. Никто не долженъ имѣть никакой собственности, насильно ограничивающей права другихъ. Чувство національности и патріотизмъ есть также *насиліе*, разъединяющее народы, и потому не должно имѣть мѣста. Вотъ на какихъ основахъ Толстой мечтаетъ и хотѣлъ бы утвердить всеобщее братство людей и народовъ между собою. Развѣ такое ученіе не есть проповѣдь идей противообщественныхъ, противоправительственныхъ и противогосударственныхъ? Развѣ призывъ къ такому братству не есть призывъ къ анархіи на широкихъ

началахъ коммунизма и космополитизма? — Толстовское братство! — хорошее братство, въ которомъ поповъ, монаховъ, жандармовъ, начальниковъ почитаютъ хуже собакъ; злобно смѣются надъ говѣльщиками, св. таинствами, тѣми, кто красиво(?) молится...

Что еще остается въ ученіи Толстого? Въ своемъ самообольщеніи, голосомъ пророка, какъ нѣкое новое откровеніе, возвѣщаетъ Толстой міру заповѣди: люби ближняго твоего, не гнѣвайся, не судись, не прелюбодѣйствуй, не клянись — т.-е. не принимай присяги, не убивай — т.-е., между прочимъ, не войю. Въ этихъ заповѣдяхъ хорошее только то и такъ, что и какъ возвѣщено на спасеніе людямъ галилейскимъ Пророкомъ — Господомъ Иисусомъ Христомъ. Въ пониманіи же яснополянскаго лжепророка многое въ нихъ извращено и искажено на пагубу слѣдующимъ его ученію.

Что же еще правится въ Толстомъ автору замѣтки? Ручной трудъ, которымъ занимается онъ? Да, графъ Л. Н. Толстой занимается ручнымъ трудомъ, и кто скажетъ, что это плохо? Напротивъ, очень хорошо, но до тѣхъ поръ, пока это простое и серьезное дѣло дѣлается просто и серьезно. Лѣпить крестьянамъ печи, которыя скоро разваливаются, позировать на полѣ за сохой предъ фотографомъ — неужели это простой, серьезный физическій трудъ, а не пантомима?

Всѣмъ нужно *отроститься*, вдохновеннымъ гласомъ взываетъ яснополянской отшельникъ; капитализмъ, роскошь, удовольствія жизни — все это зло, губящее людей. Хорошія слова... но не въ устахъ того, кто спокойно пользуется барскимъ довольствомъ и всѣми благами жизни, владѣя капиталомъ въ 600 тысячъ, обширными имѣніями, кушая салатъ въ древесномъ маслѣ, развлекаясь ѣздой на бициклѣ, пользуясь услугами лакеевъ...

Что же еще? Гдѣ же онѣ, эти глубокомысленныя идеи, имѣющія, по словамъ автора замѣтки, великое значеніе для русскаго общества? Высокія идеи, составляющія коренныя и твердыя основы жизни русскаго народа, суть православіе, самодержавіе и народность. Но эту народную идею Толстой подмѣнилъ ложнымъ христіанствомъ и пагубнымъ космополитизмомъ. Это ли можетъ имѣть великое значеніе для русскаго общества?

*Беритесь лжепророковъ: всякое дерево доброе приноситъ и плоды добрыя, а худое дерево приноситъ и плоды худыя;*

не можетъ дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые. Итакъ, по плодамъ ихъ узнаете ихъ (Мф. VII, 15—20). Предъ нами сейчасъ лежитъ книжка: «Плоды ученія гр. Л. Н. Толстого», синодальнаго изданія: она представляетъ собою письма нѣкоторыхъ лицъ, послѣдовавшихъ было проповѣди Толстого, но затѣмъ снова возвратившихся къ матери своей — св. православной Церкви, написанныя и посланные къ самому графу Толстому и къ другому лицу, увлекшемуся его ученіемъ. Письма даютъ намъ знать, какіе горькіе плоды получаютъ отъ пагубнаго ученія графа Л. Н. Толстого. Релігія безъ живого Бога, мораль безъ личнаго безсмертія, жизнь — на началахъ индивидуализма — безъ всякаго строя и порядка, регулирующаго взаимообщеніе: все это до такой степени оказывалось ненормально, что нѣкоторые изъ вступившихъ на такой, указанный имъ, путь жизни оканчивали сумасшествіемъ или самоубійствомъ... О, если бы воли этихъ несчастныхъ образумили тѣхъ, которые продолжаютъ еще увлекаться Толстымъ — ради красиво составленныхъ его софизмовъ, сильныхъ образовъ и сравненій, трогательныхъ разсказовъ, а болѣе всего — ради его личнаго довлѣющаго авторитета.

Что касается самаго романа гр. Толстого «Воскресенія», по поводу печатанія котораго появилась въ «Салгирѣ» замѣтка, то произносить сужденіе о немъ воздержимся. «Салгиръ» въ одномъ изъ послѣднихъ №№ (именно въ № 81) приводитъ восторженный отзывъ о немъ М. О. Меньшикова, напечатанный въ «Недѣлѣ». Мы могли бы привести противоположные отзывы другихъ критиковъ, но думаемъ, лучше подождать, пока романъ не окончится печатаніемъ, а главное, всегда были убѣждены, что о поэтѣ-Толстомъ и о Толстомъ-мыслителѣ въ религіозно-философской области необходимо даже еще и теперь говорить отдѣльно. Но одно замѣчаніе по прочтеніи появившихся главъ новаго романа Толстого невольно просится на бумагу. Думается намъ, что прежній Л. Н. Толстой-художникъ не воспользовался бы для изображенія психологическаго состоянія одного изъ дѣйствующихъ лицъ (Нехлюдова, при видѣ Катюши, соблазненной имъ и теперь погибающей) такимъ сравненіемъ: «онъ чувствовалъ себя въ положеніи того щенка, который дурно вель себя въ комнатахъ, и котораго хозяинъ, взявъ за шиворотъ, тычетъ носомъ въ ту гадость, которую онъ сдѣлалъ»... Думается намъ еще, что новое произведеніе гр. Толстого ничего не потеряло бы со

стороны своихъ другихъ достоинствъ, если бы авторъ его избавилъ читателей отъ внушенія имъ своихъ соціальныхъ воззрѣній, какъ напр., въ слѣдующихъ строкахъ: «мать его (Неклюдова) получила въ приданое около 10 тысячъ десятинъ земли. Онъ въ первый разъ *понялъ тогда всю несправедливость частнаго землевладѣнія* и т. д.

*А. Высокій.*

### Отзывъ иностранца о гр. Толстомъ.

Въ «Русскомъ Листкѣ» печатались письма иностранца о Россіи. Въ одномъ изъ такихъ писемъ иностранецъ дѣлаетъ отзывъ о нашемъ знаменитомъ писателѣ Л. Н. Толстомъ. Въ виду особаго интереса, съ которымъ относится общество въ этому писателю, помѣщаемъ отзывъ иностранца. — «Авторъ «Власти тьмы» имѣетъ одинъ незамолвимый грѣхъ, — онъ не любитъ Россіи. Мнѣ, какъ иностранцу, это гораздо виднѣе, чѣмъ вамъ, и того, что онъ дѣлаетъ, не сдѣлалъ бы ни одинъ писатель другой земли, кромѣ русской. Онъ не зарылъ свое гениальное дарованіе, не остановилъ движеніе своего ума, — онъ, напротивъ, работаетъ все шире и сильнѣе надъ растравленіемъ тѣхъ небольшихъ болячекъ, которыми иногда покрывается гигантское тѣло Россіи. Неурожай, религіозное движеніе, разбойникъ Чуркинъ — все служитъ для него предлогомъ написать нѣсколько статей, и непременно въ иностранныхъ журналахъ, чтобы показать, что въ Россіи и то и другое не хорошо. Зачѣмъ это дѣлать и именно ему, къ голосу котораго прислушивается весь читающій міръ? Но онъ то же дѣлаетъ и для своихъ соплеменниковъ. Молодого, колеблющагося на жизненномъ пути интеллигента онъ отравляетъ ядомъ своего сомнѣнія; тому трудно бороться съ современными условіями, — онъ предлагаетъ ему опроститься, сдѣлаться такимъ же мужикомъ, какъ онъ, имѣющій, по собственному сознанію, 600 тысячъ капитала, отказавшійся отъ всего и продающій свое произведеніе по тысячѣ рублей съ листа. Интеллигенція Россіи принесла не мало кровавыхъ жертвъ его ученію, и въ настоящее время туманъ, кажется, начинаетъ мало-по-малу разсѣиваться. Русскому крестьянину Левъ Толстой подарилъ «Власть тьмы» и повергъ его въ дебри религіозныхъ парадоксовъ, гдѣ колеблется то, чему мужикъ вѣрилъ цѣлыми столѣтіями твердо и непоколебимо.

«Гдѣ же любовь? — Ея нѣтъ! Мыѣ, иностранцу, литературному пигмею, не страшно это высказать. Ошикиваютъ великихъ актеровъ всегда изъ райка, но тамъ-то и сидятъ истинные любители искусства. Левъ Толстой любить только одно существо до самозабвенія, это — самого себя.

«Онъ не любитъ своей родины, онъ противъ нея обращаетъ то оружіе, которымъ его снабдилъ Богъ, и этого грѣха ему не искупить ни маскарадомъ, ни печками, ни позированіемъ съ сохой и лошадьми безъ возжей передъ художникомъ. Россія только что отпраздновала день столѣтія своего величайшаго поэта. Тотъ предсказалъ, и предсказаніе его исполнилось: къ нему не заросла народная трона, а Толстой послѣднихъ лѣтъ будетъ служить предметомъ для изслѣдованій, изученій, но сердце не затрепещетъ при чтеніи его произведеній. Если Пушкина можно сравнить съ врачомъ, то Толстой — хирургъ, для котораго Россія — интересный объектъ для научныхъ занятій. Но великій хирургъ самъ боленъ стремленіемъ къ популярности и себялюбіемъ, отчего его операціи не всегда удачны.

«Я иностранецъ, и потому, можетъ быть, сужу неправильно, но у насъ, на Западѣ, такъ не дѣлали никогда, и поэтому мыѣ это кажется страннымъ».

### Новая исповѣдь графа Л. Н. Толстого.

Въ газетѣ «Сынъ Отечества» помѣщено въ переводѣ напечатанное въ одномъ изъ англійскихъ журналовъ письмо графа Л. Н. Толстого. Въ письмѣ этомъ графъ говоритъ о трехъ фазисахъ жизни, которыя переживаетъ каждый. Графъ судитъ такъ по тому, что онъ испытывалъ и испытываетъ на себѣ самоѣ. Вотъ это-то послѣднее и обращаетъ на себя вниманіе.

«По тому, что я чувствую, пишетъ графъ, не говорю уже къ своей личности, къ своимъ радостямъ, — это, слава Богу, отпѣто и похоронено, — а къ благу людей, къ благу народа: чтобы образовывались, не пили, не бѣдствовали; охлажденіе даже къ благу всеобщему, къ установленію царства Божія на землѣ, — по случаю этого охлажденія думалъ: человѣкъ переживаетъ три фазиса, и я переживаю изъ нихъ теперь третій.

«Первый фазисъ — человѣкъ живетъ только для своихъ страстей: ѣда, питье, веселье, охота, женщины, тщеславіе, гордость и — жизнь полна. Такъ у меня было лѣтъ до 30, до сѣдыхъ волосъ, — у многихъ это раньше гораздо(?).

«Потомъ начался интересъ блага людей, всѣхъ людей, человѣчества; началось это рѣзко съ дѣятельности школь, хотя стремленіе это проявлялось кой-гдѣ, влетало въ личную жизнь и прежде. Интересъ этотъ затихъ-было въ первое время семейной жизни, но потомъ опять возникъ при сознаніи нищеты личной жизни. Все религіозное(?) сознаніе мое сосредоточилось въ благѣ людей, въ дѣятельности къ осуществленію царства Божія. Стремленіе это было такъ же сильно, такъ же наполняло всю жизнь, какъ и прежнее стремленіе къ личному благу.

Теперь же я чувствую ослабленіе этого стремленія: оно не наполняетъ моей жизни, оно не влечетъ меня непосредственно, я долженъ разсудить, — что эта дѣятельность — дѣятельность помощи людямъ матеріальная, борьба съ пьянствомъ, съ суевѣріями — хороша. Во мнѣ, я чувствую, вырастаетъ новая основа жизни, — не вырастаетъ, а выдѣляется, высвобождается изъ своихъ покрововъ новая основа, которая замѣняетъ прежнія, включивъ въ себя стремленіе къ благу людей такъ же, какъ стремленіе къ благу людей включало въ себѣ стремленіе къ благу личному. Эта основа есть служеніе Богу, исполненіе Его воли по отношенію той Его сущности, которая поручена мнѣ. Не самосовершенствованіе, нѣтъ. Это было прежде и включаетъ любовь къ личности; это другое, — это стремленіе чистоты божеской, а не тѣлесной чистоты. Нечистота тѣлесная противна, но она не нарушаетъ этого(!); нарушаетъ, главное, — ложь передъ людьми и передъ собою. Эта новая основа есть соблюденіе въ чистотѣ полученнаго отъ Бога добра и вступленіе въ жизнь, гдѣ нѣтъ оскверненія Его, — въ жизнь другую: стремленіе къ лучшей, высшей жизни и соблюденіе себя въ готовности къ ней. Стремленіе это начинаетъ все больше и больше охватывать меня всего и замѣнять прежнія стремленія, сдѣлавъ жизнь столько же полною.

«Я неясно выразилъ, но ясно чувствую. Главное дѣло въ томъ, что когда во мнѣ исчезъ интересъ личной жизни и не выросъ еще интересъ религіозный (представившійся сначала въ видѣ стремленія къ общему благу человѣчества), я ужаснулся; но потомъ тотчасъ же успо-

коился, когда возникло религиозное чувство, стремление къ благу человечества; и въ этомъ стремленіи я нашелъ полное удовлетвореніе стремленій къ благу личности; и что также теперь, когда исчезаетъ во мнѣ прежнее страстное стремленіе къ благу человечества, мнѣ немножко жутко, какъ будто пусто; но стремленіе къ той жизни и приготовленіе себя къ ней уже замѣняетъ прежнее, выдупляется изъ прежняго точно такъ же, какъ и съ стремленіемъ къ личному благу, удовлетворяетъ вполнѣ и лучше стремленія къ благу общему: готовясь къ той жизни, я вѣрнѣе достигаю цѣли — блага человечества, чѣмъ когда я ставлю себѣ цѣлью это благо. Точно такъ же, какъ стремясь къ благу общему, я достигъ личнаго блага вѣрнѣе, чѣмъ когда я ставилъ цѣлью себѣ личное благо. Стремясь, какъ теперь, къ Богу, къ чистотѣ Божеской сущности во мнѣ, къ той жизни, для которой она осуществляется здѣсь, я попутно вѣрнѣе, точнѣе достигаю блага общаго и своего личнаго блага, — какъ-то неторопливо, несомнѣнно, спокойно и радостно. И помоги мнѣ, Боже!»

«Великому писателю, — совершенно справедливо замѣчаетъ по этому поводу «Южный Край», — дѣйствительно нужна Божья помощь для того, чтобы изъ запутаннаго лабиринта, куда завела его лишенная руководства Церкви религиозная мысль, онъ могъ выбраться на прямую дорогу, ведущую къ цѣли, указанной Христомъ. Да поможетъ ему Богъ найти этотъ прямой путь!» Письмо графа помѣчено, вужно прибавить, еще 31-мъ октября 1889 года.

### Къ вопросу о дуэли.

На страницахъ нѣкоторыхъ газетъ поднять вопросъ о дуэляхъ, какъ извѣстно, разрѣшенныхъ въ прошлое царствованіе Высочайше одобренными правилами о дуэляхъ среди военныхъ. Первый выступилъ на защиту дуэлей генераль А. А. Кирѣевъ въ «Новомъ Времени»; въ той же газетѣ совершенно справедливо ему возражаетъ А. Новиковъ, не только съ точки зрѣнія православнаго катихизиса, усматривающаго въ дуэли тройное преступленіе, но и съ точки зрѣнія здраваго смысла.

«Неужели не ясно, говоритъ г. Новиковъ, что дуэль, какъ рабство,

какъ инквизиція, какъ Божій судъ огнемъ, — устарѣвшій, глупый, безнравственный, языческій обычай? А если это ясно, если дуэль только терпится до поры до времени, какъ терпится война, то не пришла ли давно пора бросить этотъ обычай?

«Человѣчество зрѣеть медленно: столѣтіями, даже тысячелѣтіями. Платонъ и Аристотель думали, что рабство свойственно нѣкоторымъ людямъ и даже племенамъ. Сенека первый изъ язычниковъ возсталъ противъ рабства. Черезъ 18 столѣтій рабство прекратилось. Тотъ же Сенека проповѣдывалъ противъ войны; не есть ли декларація Государя Императора отъ 12 августа начало мира всего міра?

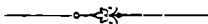
«Генераль Кирѣевъ хочетъ поднять уровень войска дуэлью. Нельзя вло лѣчить худшимъ зломъ. Нельзя дурное воспитаніе лѣчить высшею безнравственностью. Подрались офицеры, поругались, плохо воспитаны — вонъ изъ полка. Вотъ вамъ и наказаніе. Кровью, часто невиннаго, никакой чести, ни человѣческой, ни военной, ни дворянской, обмы- вать нельзя.

«Болѣе грязныхъ рукъ, какъ руки убійцы, Каина, быть не можетъ.

«Послѣднее слово: приказъ 20 мая 1894 года г. Кирѣевъ называетъ царскою милостью. Нѣтъ, это не какъ милость надо понимать, а какъ гнѣвъ царскій. Вы не воспитаны, деретесь; такъ вотъ же вамъ и наказаніе: пусть страхъ дуэли васъ сдерживаетъ.

«Мы же, военные и статскіе, будемъ просить милости Царской, чтобы Ояъ смиловался и снялъ съ насъ это наказаніе».

«Церковный Вѣстникъ» указываетъ и удобный моментъ для отмѣны законодательнымъ путемъ правилъ о дуэли; такимъ моментомъ газета признаетъ Пушкинскій юбилей. «Было бы поистинѣ лучшимъ знакомъ уваженія къ памяти поэта, безвременно погибшаго на дуэли, говорить Ц. В., если бы самая дуэль на Руси была искоренена и если бы такимъ образомъ устранено было изъ русской жизни соблазняющее благочестиваго православнаго христіанина противорѣчіе между узаконеннымъ свѣтскимъ обычаемъ и церковнымъ ученіемъ. Церковное же ученіе о дуэли, какъ о тройственномъ преступленіи, извѣстно всякому, изучавшему катихизисъ!»





**О РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОМЪ ОБУЧЕНИИ И ВОСПИТАНИИ  
ВЪ СВѢТСКОЙ СРЕДНЕЙ ШКОЛѢ.**

(Общее опредѣленіе задачи религіозно-нравственнаго обученія и воспитанія въ школѣ. — Мнѣніе о. пр. Мартынова. — Другія соображенія о практической постановкѣ этого дѣла и способахъ къ ея осуществленію. —

Препятствія. — Два слова о законоучительскихъ братствахъ.)

Результатомъ предложеннаго въ четвертой книгѣ нашего журнала историческаго обзорѣнія положенія православной Церкви въ русской школѣ было заключеніе, что въ этомъ отношеніи замѣтно рѣзкое различіе между низшей народной школой съ одной стороны и школой средней и высшей — съ другой. Насколько въ народной школѣ религіозно-нравственное воспитаніе въ духѣ православной церковности въ послѣднее время все болѣе и болѣе усиливается, настолько въ средней и высшей наоборотъ. Въ этой послѣдней не только строй ея жизни стоитъ часто внѣ связи съ церковнымъ укладомъ ея, а и самое ученіе христіанской вѣры съ его теоретической стороны умалено и ослаблено до крайнихъ предѣловъ. Конечно, констатированный этимъ заключеніемъ фактъ слишкомъ бьетъ въ глаза для того, чтобы отрицать или не замѣчать его; но, отмѣчая грустное явленіе духовной жизни народа, необходимо указать и способы къ его устраненію; поэтому мы и говорили подробно о характерѣ древнерусскаго духовнаго просвѣщенія, а также и о строѣ религіозно-нравственнаго воспитанія въ современной народной, такъ называемой, церковно-приходской школѣ, указывая въ томъ и другомъ руководящую идею для рѣшенія этого вопроса. Но ясно, что подобными историко-бытовыми экскурсами практическое рѣшеніе вопроса только намѣчается съ его принципиальной стороны. Таковы побужденія, по которымъ мы считаемъ справедливымъ снова остановиться на вопросѣ объ отношеніи Церкви къ школѣ, съ положительно-практической стороны этого вопроса, — именно о способахъ къ улучшенію религіозно-нравственнаго обученія и воспитанія въ нашихъ свѣтскихъ среднихъ учебныхъ заведеніяхъ разныхъ вѣдомствъ и наименованій.

Итакъ, каковы же могутъ быть способы къ улучшенію религіозно-нравственнаго обученія и воспитанія въ нашихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ!

Такъ какъ христіанство должно обнимать собою не одни лишь умственныя силы человѣка, а все его существо, ибо и само оно есть не истина только, а и благодать въ ихъ постоянномъ внутреннемъ взаимодействіи; то понятно само собою, что и способы христіанскаго религіозно-нравственнаго воспитанія и обученія не должны ограничиваться только однимъ теоретическимъ наученіемъ истинамъ христіанской вѣры, а должны быть вмѣстѣ съ тѣмъ и практическимъ воздѣйствіемъ на воспитанниковъ благодатной силы Христовой, сокровищницею которой служить святая мать наша Церковь со всѣми ея священными обрядами, уставами, заповѣдями и канонами; и то и другое въ то же время должно быть не въ ихъ отдѣльности, а во внутреннемъ и постоянномъ взаимообщеніи.

Таковъ въ общемъ долженъ быть типъ православнаго религіозно-нравственнаго воспитанія нашего юношества. По смыслу этого типа главнымъ дѣйствующимъ лицомъ въ этомъ дѣлѣ долженъ быть законоучитель, но не какъ класный только преподаватель Закона Божія, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ духовный отецъ своихъ учениковъ, освящающій ихъ благодатными священнодѣйствіями Церкви и руководствующій ихъ нравственною жизнью. Для того же, чтобы это церковно-пастырское воздѣйствіе его было плодотворно, необходимо должно, чтобы и всѣ другія внѣшнія отношенія и условія жизни воспитанниковъ стояли въ строгомъ соответствіи съ этимъ воздѣйствіемъ и не противодѣйствовали, а содѣйствовали ему.

Прекрасно, по своей раздѣльности, ясности и живости, выражена эта мысль о проникновеніи религіозно-нравственнаго воспитанія нашего юношества въ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ духомъ церковности въ миѣни по этому вопросу о. прот. А. В. Мартынова, высказанномъ имъ въ „Отдѣленіи организованнаго при Московскомъ университетѣ педагогическаго общества по вопросамъ религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія“. Вотъ что между прочимъ говоритъ онъ объ этомъ: „Могучимъ воспитательнымъ средствомъ въ рукахъ законоучителя служить, прежде всего, самый предметъ его преподаванія — Законъ Божій. Это не столько предметъ теоретическаго преподаванія и изученія, подобно другимъ наукамъ, сколько именно средство религіозно-нравственнаго вліянія и воспитанія. Посредствомъ библейской и церковной исторіи, катихизиса и богослуженія внушаются воспи-

танникамъ божественныя и высочайшія человѣческія истины, которыя должны воплотиться какъ въ умѣ, такъ и въ сердцѣ ихъ, и стать руководящимъ принципомъ жизни“ (см. Прил. къ Циркулярамъ Моск. Учебнаго Округа за текущій годъ подъ заглавіемъ: по вопросу о подготовкѣ преподавателей среднихъ школъ, стр. 54). Примѣнительно къ такой точкѣ зрѣнія на Законъ Божій о. протоіерей считаетъ желательнымъ пересмотръ существующихъ программъ этого предмета въ средней школѣ, особенно по части исторической, и увеличеніе числа уроковъ по Закону Божию сравнительно съ нынѣ опредѣленнымъ. Слѣдующимъ религіозно-нравственнымъ воспитательнымъ средствомъ, какимъ долженъ воздѣйствовать законоучитель на воспитанниковъ, о. Мартыновъ считаетъ пастырскія отношенія законоучителя къ воспитанникамъ, какъ къ духовнымъ дѣтямъ. „Эта особая „духовная“ связь между законоучителемъ и воспитанниками должна, говоритъ онъ, поддерживаться и закрѣпляться въ храмѣ Божіемъ, — этомъ несравненномъ училищѣ христіанскаго благочестія и воспитанія, посѣщеніе котораго всѣмъ безъ исключенія воспитанникамъ школы должно быть вмѣнено въ непремѣнную обязанность. Здѣсь законоучитель вступаетъ въ тѣснѣйшее духовное единеніе съ своими учениками чрезъ таинства; здѣсь онъ получаетъ возможность нравственно назидать ихъ не обычнымъ словомъ класснаго преподавателя, а авторитетнымъ словомъ церковнаго пастыря... Такая близость отношеній, открывая законоучителю широкое поле для воспитательныхъ воздѣйствій, въ то же время дѣлаетъ его наиболѣе компетентнымъ судьей и цѣнителемъ ученическихъ поступковъ. Поэтому и голосъ законоучителя на педагогическихъ совѣтахъ долженъ имѣть преимущественное значеніе среди другихъ голосовъ педагогической корпораціи“. Въ заключеніе о. Мартыновъ говоритъ о необходимости содѣйствія нравственно-воспитательной дѣятельности законоучителя въ этомъ отношеніи со стороны всей остальной совокупности воспитательныхъ средствъ школы. „Только тогда, когда весь начальственный и учительскій персоналъ заведенія будетъ итти рука объ руку съ законоучителемъ, когда всѣ порядки заведенія будутъ рационально устроены и твердо поддерживаемы, можно надѣяться на успѣхъ“. Не регламентируя раздѣльно, въ чемъ должно состоять это соотвѣтствіе дѣятельности законоучителя со стороны всей остальной совокупности воспитательныхъ средствъ школы, о. Мартыновъ останавливается главнымъ образомъ на томъ, чтобы „каждый членъ преподавательской

корпорации проникся сознаниемъ, что содѣйствовать религіозно-нравственному воспитанію школы на евангельской основѣ и въ духѣ церковности для него есть такой же служебный долгъ, какъ и учительствовать, и что это требованіе должно быть ограждено строгими предписаніями закона“ (см. *ibid.* стр. 54—57).

Поставивъ вопросъ о способахъ религіозно-нравственнаго воздѣйствія школы на дѣтей въ духѣ православной Церкви, мы намѣренно отвѣчали на него прежде всего чужими словами — словами о. прот. Мартынова, высказанными имъ въ публичномъ засѣданіи „Отдѣленія основаннаго при Московскомъ университетѣ педагогическаго Общества по вопросамъ религіозно-нравственнаго воспитанія“, — въ такомъ засѣданіи, въ которомъ на ряду съ духовными лицами было не мало и свѣтскихъ членовъ Общества. Это обстоятельство должно придать особенное значеніе приведеннымъ словамъ и, такъ сказать, подтвердить внѣшнимъ авторитетомъ практическую важность и даже необходимость указываемыхъ въ нихъ мѣръ; хотя съ другой стороны нельзя не согласиться, что ими далеко не исчерпывается все возможное и желательное въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго воспитанія нашего свѣтскаго юношества въ духѣ вѣры Христовой Церкви. Программа этого дѣла, въ словахъ о. Мартынова намѣченная въ общихъ, хотя и основныхъ, чертахъ, въ дальнѣйшемъ своемъ развитіи должна осложниться и оразнообразиться въ очень многихъ отношеніяхъ. Да иначе, конечно, и быть не можетъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если справедливо, что Законъ Божій есть не столько предметъ теоретическаго преподаванія и изученія, подобно другимъ наукамъ, сколько именно средство религіозно-нравственнаго вліянія и воспитанія; то пересмотру должны подлежать программы по всѣмъ отдѣламъ этого предмета и не въ частныхъ только и второстепенныхъ отношеніяхъ, а въ самомъ, такъ сказать, существѣ дѣла. Кромѣ сокращенности основнымъ недостаткомъ всѣхъ существующихъ въ настоящее время программъ несомнѣнно нужно признать ихъ внутреннюю разобщенность, въ силу которой каждый изъ предметовъ, входящихъ въ составъ Закона Божія, является совершенно самостоятельнымъ мало связаннымъ, если не сказать, не имѣющимъ внутренней связи съ другими; между тѣмъ какъ и существо дѣла и его практическая польза требуютъ взаимнаго согласованія всѣхъ отдѣловъ Закона Божія не въ отдѣльныхъ только частностяхъ и подробностяхъ, а въ ихъ основныхъ и существенныхъ чертахъ такъ, чтобы

всѣ предметы, входящіе въ составъ Закона Божія, служили выраженіемъ одного и того же ученія о спасеніи во Христѣ. Идея спасенія во Христѣ должна лежать въ основѣ всѣхъ отдѣловъ Закона Божія и, такъ сказать, проникать ихъ собою. Въ этомъ отношеніи желательна такая программа, въ которой къ этой именно основной мысли сведено было бы все содержаніе и священно-церковной исторіи и катихизиса и ученія о богослуженіи и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣло поставлено было такъ, чтобы исторія не стояла отдѣльно отъ катихизиса, а давала бы собою не только содержаніе, а и форму (недаромъ въ такой именно основной формѣ дано намъ и самое Откровеніе), чтобы въ самомъ катихизисѣ нравоученіе не стояло отдѣльно отъ вѣроученія, являясь простымъ лишь выводомъ изъ него, а проникало бы собою это послѣднее, какъ его обращенная къ человѣку сторона. Для того же, чтобы проходящая чрезъ всѣ предметы Закона Божія его основная мысль о спасеніи во Христѣ не только сознательно воспринимается была дѣтскимъ умомъ, а и утверждалась въ ихъ сердцахъ, именно какъ ученіе *Церкви*, данное намъ Самимъ Богомъ, въ высшей степени желательно выдвинуть на первый планъ не учебныя руководства и пособія, въ такомъ обиліи нынѣ появляющіяся, а самые первоисточники христіанской вѣры — Библию, церковно-богослужебныя книги и святоотеческія творенія, — ихъ сдѣлать болѣе близкими и доступными дѣтямъ, не только болѣе или менѣе познакомить съ ними дѣтей вѣршимъ образомъ, а сроднить съ ними дѣтей<sup>1)</sup>... А это, въ связи съ тѣмъ обстоятельствомъ, что законоучитель долженъ быть не класснымъ только преподавателемъ Закона Божія дѣтямъ, а и духовнымъ отцомъ ихъ и пастыремъ церковнымъ, ведетъ въ свою очередь къ тому, чтобы самый методъ религиозно-нравственнаго воспитанія былъ, такъ сказать, церковно-практическимъ. „Въ самомъ дѣлѣ, если для живого ознакомленія съ древне-классическимъ міромъ и для живого отношенія къ его философскимъ ученіямъ и эстетическимъ идеаламъ необходимо, такъ писали мы еще въ 1891 г. въ своей статьѣ о „классическомъ образованіи и христіанскомъ воспитаніи“ (по поводу исполненія воспитанниками Лицея греческой трагедіи Софокла Антигона), не только читать произведенія древнихъ философовъ и поэтовъ въ ихъ греческихъ

1) Само собою разумѣется, что тутъ не можетъ быть и рѣчи объ этихъ первоисточникахъ въ цѣлокупной полнотѣ, а объ самомъ существенномъ въ нихъ и доступномъ.

подлинникахъ въ классѣ, а и переживать, такъ сказать, лично самую эту жизнь — видѣть ее олицетворенною, поставленною въ драматическомъ представленіи, напр., классическихъ произведеній древности самими учениками; то почему же этотъ методъ прививанія воспитанникамъ знанія извѣстныхъ истинъ и любовно-живого отношенія къ нимъ не можетъ быть прилагаемъ и въ области религіозно-нравственной, конечно въ соотвѣтствующей ей формѣ? Если тамъ отъ временнаго и примѣрнаго только живого воспроизведенія античнаго міра предъ глазами воспитанниковъ вполнѣ резонно ожидать добрыхъ послѣдствій, то почему нельзя ожидать того же отъ постоянного и не примѣрнаго только, но и дѣйствительно жизненнаго осуществленія и приложенія въ самомъ строѣ школьной жизни воспитанниковъ религіозно-нравственныхъ истинъ, проповѣдуемыхъ въ классѣ? Отмѣтивъ далѣе важное значеніе за изданнымъ отъ Св. Синода распоряженіемъ, чтобы епархіальные архіереи назначали законоучителями свѣтскихъ среднеучебныхъ заведеній не приходскихъ священниковъ, а особыхъ, съ тѣмъ, чтобы они были не только классными проповѣдниками вѣры дѣтямъ, но и пастырями ихъ въ собственномъ смыслѣ слова, и выяснивъ затѣмъ важное въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго не только воспитанія юношества, а и образованія его въ собственномъ смыслѣ, значеніе собственнаго домоваго храма въ учебномъ заведеніи, мы такъ развивали свою мысль о церковно-практическомъ усвоеніи воспитанниками этическихъ идеаловъ христіанства, которые должны лечь въ основу всей духовной жизни нашихъ дѣтей: „Почему на ряду съ теоретическимъ изученіемъ христіанскаго вѣроученія и какъ благодатнаго выраженія его, богослуженія, обрядовъ и уставовъ Церкви, не можетъ быть практическаго ознакомленія воспитанниковъ съ самымъ этимъ богослуженіемъ, обрядами и уставами, путемъ строгаго исполненія этихъ уставовъ и обрядовъ воспитанниками и живого участія ихъ въ этомъ богослуженіи? Почему на ряду съ картинами изъ древне-греческой жизни и надписями изъ классиковъ школьныя комнаты не могутъ быть украшены библейскими и церковно-историческими картинами? Почему въ соотвѣтствіе съ литературными чтеніями изъ свѣтскихъ классическихъ писателей не могутъ быть введены въ нашихъ школахъ утреннія и вечернія молитвы, чтеніе дневнаго Евангелія, религіозно-нравственныхъ собесѣдованія съ пѣніемъ духовныхъ гимновъ и т. п.? Почему для возбужденія, оживленія и укрѣпленія въ душахъ воспитанниковъ истинно-христіанскихъ чувствованій и настроеній не

можетъ быть введено въ нашихъ школахъ живое участіе воспитанниковъ въ богослуженіи (чтеніемъ и пѣніемъ), соблюденіе обрядовъ и уставовъ великопостнаго общаго говѣнія съ слушаніемъ, напр., хотя нѣсколькихъ литургій преждеосвященныхъ даровъ, канона св. Андрея Критскаго и т. п.? При такой постановкѣ дѣла религиозно-нравственнаго воспитанія нашего юношества каждая наша школа была бы единою духовною семьей, единою домашнею церковію“. Непремѣннымъ условіемъ благотворности всѣхъ этихъ желательныхъ мѣропріятій должно быть, конечно, то, чтобы „наравнѣ съ дѣтьми и учителя и воспитатели приняли участіе въ нихъ и отнеслись къ нимъ съ сознаніемъ важности долга ихъ, со всѣмъ возможнымъ вниманіемъ и благоговѣніемъ“. „Такое требованіе, будемъ излагать и развивать свою мысль далѣе опять словами того же о. Мартынова, если оно будетъ ограждено строгими предписаніями закона, сдѣлаетъ уже невозможнымъ то легкомысленное отношеніе къ религіи и тѣ насмѣшки надъ религиозной обрядностію и надъ лицами духовнаго сана, какія во время оно доводилось выслушивать воспитанникамъ отъ своихъ учителей. Для такихъ учителей не должно быть мѣста въ нашей школѣ“... „Какъ руководители православно-христіанской школы должны располагать свое поведеніе и свои отношенія къ ученикамъ съ цѣлю лучшаго воспитательнаго воздѣйствія на нихъ, объ этомъ, такъ заключаетъ свою рѣчь о. Мартыновъ, едва ли нужно подробно говорить. Лишь для примѣра укажемъ, что посѣщеніе училищнаго храма всѣми преподавателями, или присутствованіе на общей утренней молитвѣ (предваряющей ежедневныя классныя занятія) тѣми изъ нихъ, которые являются къ первому уроку, — болѣе, чѣмъ желательно“<sup>1)</sup>.

Мы опять заговорили словами о. Мартынова съ тою же цѣлю, какъ бы, подтвердить ими свои мысли и чрезъ это обратить на нихъ большее общественное вниманіе, только, само собою разумѣется, не такое, какое вызвалось моею статьей восемь лѣтъ тому назадъ, когда эти самыя рѣчи о необходимости участія начальниковъ и учителей заведенія наравнѣ съ учениками въ исполненіи религиозныхъ обрядовъ поняты и истолкованы были въ смыслѣ призыва полиціи въ церковь. Повторимъ поэтому сказанное нами тогда же въ отвѣтъ на такія обвиненія: „Я не какое-то *внѣшнее насиліе, принужденіе* проповѣдую; не отъ полицейскихъ мѣръ ожидаю пользы въ такомъ святомъ дѣлѣ, а отъ просвѣщенно-руководитель-

1) См. *ibid.* стр. 57.

наго совѣта; я взываю не къ фанатизму, а лишь къ христіанскому разуму и къ христіанской совѣсти нашихъ православныхъ педагоговъ и ихъ просвѣщенныхъ руководителей“.

Таковы въ главныхъ и существенныхъ чертахъ мысли и соображенія относительно улучшенія религіозно-нравственнаго образованія и воспитанія въ свѣтскихъ среднихъ (а почему же и не вышихъ) школахъ. Изъ предыдущаго ясно, что мысли эти не теперь только высказываются нами и единомышленными съ нами, а высказываемы были и много раньше. Мы даже можемъ сказать больше, что мысли эти были проводимы въ общественное сознаніе такими глубокими православно-русскими мыслителями, какъ покойные М. Н. Катковъ и П. М. Леонтьевъ, уже тридцать лѣтъ тому назадъ<sup>1)</sup>.

Но отъ принципіальной истинности вѣхъ намѣченныхъ средствъ религіозно-нравственнаго воспитанія юношества въ нашихъ свѣтскихъ среднихъ школахъ въ духъ православной Церкви до ихъ жизненной плодотворности такъ еще далеко, что остановиться для этого на одномъ лишь признаніи ихъ пригодности и важности совершенно недостаточно.

Дѣло прежде всего въ томъ, что одно лишь официальное признаніе пригодности этихъ средствъ не сдѣлаетъ ихъ общепризнанными не только въ обществѣ, а и въ самыхъ педагогическихъ сферахъ. А пока не будетъ достигнуто это послѣднее, до тѣхъ поръ столько возможно самыхъ разнообразныхъ и неожиданныхъ затрудненій, что о. законоучителю едва ли всегда удастся выйти изъ нихъ съ честію и достоинствомъ! Особенно это нужно сказать о положеніи законоучителя, не какъ класснаго только преподавателя Закона Божія, а главнымъ образомъ церковнаго пастыря и отца духовнаго. Это послѣднее положеніе представляетъ собою такой сложный, запутанный и невыясненный вопросъ, что трудно и заговаривать пока объ этомъ. „Законоучитель школы — это ея ангельхранитель, это дѣятель высшаго порядка, котораго учить намъ не приходится, такъ писалъ о положеніи законоучителя, какъ пастыря, покойный ректоръ Московской духовной академіи, досточтимый о. протоіерей А. В. Горскій основателю Лицея П. М. Леонтьеву — также теперь давно уже покойному, и Павелъ Михайловичъ вполне соглашался съ этимъ. Но много ли найдется такихъ общественныхъ дѣятелей, которые

---

<sup>1)</sup> Подробнѣе объ этомъ см. въ Исторической запискѣ о Лицеѣ Цесаревича. Николая въ Лиц. Календарѣ за 1896 г.



сумѣють помириться съ такимъ воззрѣніемъ на законоучителя; да и кто изъ насъ, положи руку на сердце, скажетъ, что онъ доволенъ къ сему?!

Не распространяясь поэтому пока объ этой сторонѣ дѣла, остановимся на положеніи законоучителя, какъ класснаго только преподавателя Закона Божія. Правда оо. законоучители въ этомъ отношеніи имѣють одно важное преимущество предъ всѣми другими гг. преподавателями, — именно то, что они всѣ уже болѣе или менѣе подготовлены къ своему дѣлу; ибо и въ духовныхъ семинаріяхъ и въ академіяхъ преподается педагогика и дидактика, а при семинаріяхъ существуютъ, такъ называемыя, образцовыя начальныя школы. Но какъ бы ни было хорошо поставлено въ семинаріяхъ и академіяхъ преподаваніе педагогики и дидактики, все же оно даже въ практическихъ занятіяхъ своихъ не можетъ дать того, что собственно нужно законоучителю. На практическихъ занятіяхъ въ образцовыхъ школахъ семинарій будущій законоучитель имѣетъ дѣло съ ученикомъ какъ простой учитель, а не какъ духовное лицо. Положеніе же законоучителя, даже какъ класснаго преподавателя Закона Божія, существенно отлично отъ положенія всякаго другого учителя. Повторимъ сказанное о Законѣ Божіемъ, именно какъ предметѣ класснаго преподаванія, о Мартыновымъ въ цитованномъ нами выше особомъ мнѣніи его: „Это не столько предметъ теоретическаго преподаванія и изученія, подобно другимъ наукамъ, сколько именно средство религіозно-нравственнаго вліянія и воспитанія“ (см. стр. 54). Законоучитель приходитъ на урокъ, какъ учитель Церкви, и потому слово его должно имѣть особое значеніе и обращеніе его должно отличаться инымъ характеромъ. Онъ долженъ не къ уму только воспитанника обращаться, просвѣщая его знаніемъ, а и больше того къ сердцу, воздѣйствуя на самое святое религіозное чувство его... Съ одной стороны важность предмета требуетъ серіознаго, строгаго отношенія къ дѣлу, съ другой — положеніе законоучителя, какъ духовнаго лица, не всегда дозволяетъ ему прибѣгать къ такимъ мѣрамъ, къ какимъ могутъ прибѣгать другіе гг. учителя. Трудно даже представить себѣ, сколько приходится перенести нравственныхъ волненій, чтобы примирить это требованіе съ тѣмъ, что подсказываютъ иногда свѣтскіе совѣтники и руководители и что пожалуй еще чаще говоритъ собственный разумъ!

Но это еще далеко не все, что дѣлаетъ положеніе законоучителя свѣтской средней школы въ его отношеніи къ своему

дѣлу несравненно болѣе труднымъ, чѣмъ положеніе остальныхъ учителей. Другая, не менѣе того важная трудность дѣла касается учебныхъ руководствъ и пособій по Закону Божію, а также и другихъ книгъ, которые заключаютъ въ себѣ содержаніе, такъ или иначе прикосновенное къ этому предмету. Какая масса учебныхъ руководствъ и пособій по Закону Божію существуетъ и въ послѣднее время постоянно появляется вновь! Оо. законоучители, какъ будто наперерывъ одинъ передъ другимъ стараются удовлетворить своими печатными трудами запросамъ времени. И какое разнообразіе доходящее нерѣдко до разнорѣчій между этими трудами и въ задачахъ, преслѣдуемыхъ ими, и въ самой постановкѣ дѣла! Это разнообразіе, неустойчивость и невидержанность существуетъ даже въ самыхъ программахъ по Закону Божію въ разныхъ вѣдомствахъ, въ чемъ не такъ давно намъ довелось лично убѣдиться при разсмотрѣніи программы Закона Божія въ VIII классѣ жен. гимназій. Между тѣмъ во всей этой массѣ разнообразныхъ и нерѣдко разнорѣчивыхъ толковъ, въ каждомъ изъ которыхъ несомнѣнно есть своя доля добра и истины, сколько пробѣловъ, то мелкихъ и незамѣтныхъ, то крупныхъ и существенныхъ, но въ томъ и другомъ случаѣ такихъ, которые едва ли справедливо обходить незамѣченными и неисправленными! А что сказать о томъ, что пишутъ о всемъ этомъ не только въ духовныхъ, а и въ свѣтскихъ книгахъ и журналахъ? Что касается свѣтской литературы, которая своимъ содержаніемъ такъ или иначе соприкасается съ содержаніемъ Закона Божія и которая въ послѣднее время такъ расплодилась и распространилась даже между учащимися, тутъ о сомнѣніяхъ, недоумѣніяхъ, спорахъ, пререканіяхъ и затрудненіяхъ страшно даже и подумать. Изъ многого множества укажемъ такое, самое, повидимому, безвредное, хотя и очень распространенное, явленіе, какъ религиозно-нравственная беллетристика съ библейско-церковнымъ содержаніемъ. Боже мой, Боже мой! Сколько идей, мыслей и фактовъ прямо-таки противныхъ церковной вѣрѣ узнаютъ наши дѣти чуть ли не въ дошкольномъ еще возрастѣ, — узнаютъ и признаютъ! Напомню хотя бы объ одномъ изъ такихъ произведеній, напр. объ распространенномъ и прославленномъ романѣ „Иисусъ Навинъ“, въ которомъ такія библейскія чудеса, какъ переходъ евреевъ черезъ Чермное море, изведеніе воды изъ камня представлены какъ совершенно естественныя явленія, лишь Моисеемъ изъ дипломатическихъ видовъ выставленныя чудесными... Чтобы покончить съ этимъ вопросомъ, отмѣтимъ нако-

нець то, что тогда какъ свѣтскія книги очень распространены, духовныя же, особенно учебныя руководства и пособія, точно такъ же какъ и духовныя журналы, вообще очень мало извѣстны; нерѣдко случается, что учебники, иногда даже лучшіе по своимъ достоинствамъ, но изданные въ провинціи, совсѣмъ не появляются на столичныхъ книжныхъ рынкахъ. Что же дѣлать законоучителю? Можно смѣло сказать, что не только разобратъся во всей этой массѣ разнорѣчивыхъ и даже противорѣчивыхъ мнѣній; а и освѣдомиться объ ней — познакомиться съ ней рѣшительно нѣтъ никакой возможности.

Правда, все это въ большей или меньшей мѣрѣ можетъ, пожалуй, сказать и каждый изъ преподавателей другихъ — свѣтскихъ предметовъ; но вотъ чего ни одинъ изъ нихъ не можетъ сказать, что онъ одинокъ и беспомощенъ въ своемъ затруднительномъ положеніи; а это-то именно и составляетъ ахиллесову пятую въ педагогической дѣятельности законоучителя. Между тѣмъ какъ въ каждомъ учебномъ заведеніи каждый почти учитель свѣтскихъ предметовъ, нуждающійся въ совѣтахъ и руководствахъ, можетъ найти такыя у своихъ же сослуживцевъ, которыхъ всегда нѣсколько, одинъ законоучитель лишень этой помощи; ибо онъ почти всегда въ школѣ одинъ. Остальные гг. учителя могутъ найти руководственную для себя помощь въ печатныхъ отзывахъ педагогич. журналовъ, законоучитель почти лишень и этого; ибо библиографическій отдѣлъ въ нашихъ духовныхъ журналахъ вообще еще не выработанъ полно и обстоятельно, да и дух. журналы далеко не всѣ и не вездѣ получаютъ.

Таковы, по нашему мнѣнію, насущныя нужды и потребности законоучительскаго дѣла, просто какъ преподаванія Закона Божія въ классѣ, удовлетвореніе которыхъ нужно теперь же и еще неизбѣжнѣе будетъ тогда, когда намѣченныя выше средства для усиленія и возвышенія религіозно-нравственнаго воспитанія въ нашихъ среднихъ и высшихъ школахъ будутъ приложены къ дѣлу и войдутъ въ силу, — удовлетвореніе которыхъ въ то же время рѣшительно не по силамъ одного человѣка. Можно даже сказать больше — можно сказать, что разнаго рода недоумѣнія при практическомъ приложеніи къ дѣлу разнообразныхъ требованій и рѣшеній вопросовъ для наличныхъ силъ каждаго отдѣльнаго дѣятеля не только не уменьшаются съ теченіемъ времени, а только все яснѣе и яснѣе выступаютъ и... больнѣе отзываются на сердцѣ.

Въ заключеніе, въ качествѣ подтверждающей наши положенія о трудности пастырскаго воздѣйствія законоучителей

на воспитанниковъ въ свѣтскихъ среднихъ и высшихъ школахъ иллюстраціи, считаемъ справедливымъ сослаться на одну очень ужъ жизненно-правдивую статью „С.-Петербургскаго Духовнаго Вѣстника“ (№ 27): „О препятствіяхъ къ соблюденію церковныхъ уставовъ“, и привести изъ нея нѣсколько строкъ. Исходя изъ того факта, что въ такъ называемой интеллигентной средѣ гораздо меньше соблюдаются разные церковные уставы и меньше ревности объ этомъ, чѣмъ въ простонародьѣ, авторъ задался цѣлю указать причины этого явленія, и вотъ что между прочимъ говорить онъ здѣсь о нашей свѣтской средней школѣ: „И въ этомъ періодѣ (періодѣ ученія) члены интеллигентной семьи часто находятся въ условіяхъ, не благопріятствующихъ соблюденію уставовъ церковныхъ. Если учебное дѣло ведется усердно и правильно, то оно требуетъ отъ учащихся такого напряженія силъ, такой траты времени, что для нихъ нѣтъ возможности приучить себя къ соблюденію церковныхъ уставовъ. Всю недѣлю они заняты уроками, въ праздникъ едва успѣютъ отдохнуть, чтобы итти на новые труды. Утромъ они не успѣваютъ помолиться, вечеромъ такъ устаютъ, что не до молитвы. Все это, утомляя дѣтей, истощаетъ ихъ силы, развиваетъ въ нихъ нервность, препятствуетъ пищеваренію, и вотъ является мысль, что постная пища дѣтямъ вредна, и полагается начало постоянного нарушенія поста. Все это отучаетъ дѣтей отъ Церкви: они не молятся ни утромъ, ни вечеромъ, отвыкаютъ отъ постной пищи, праздники проводятъ въ отдыхѣ и развлеченіяхъ. Въ самомъ ученіи есть препятствія усердному соблюденію уставовъ церковныхъ: я не говорю, что ученіе ведетъ къ невѣрію, безбожію. Преподаватели... настолько уважаютъ христіанскую науку, что о какомъ-либо съ ихъ стороны отрицаніи, о вредныхъ идеяхъ и рѣчи быть не можетъ. Но бѣда въ томъ, что самое дѣло ученія, сильно дѣйствуя на умъ учащихся, развиваетъ въ дѣтяхъ самонѣніе, холодность сердца, увѣренность въ своихъ силахъ, — такія качества, которыя не соотвѣтствуютъ началамъ христіанскимъ. Не менѣе вреденъ для учащихся самый строй школьнаго дѣла. Школа имѣетъ главною цѣлю воспитать человѣка-гражданина, слугу государства, общественнаго дѣятеля. Съ своей дисциплиной, программами, инструкціями, надзоромъ начальства, съ офиц. отчетами, съ отмѣтками, взысканіями и поощреніями, съ публичными актами и торжественно обставленными экзаменами, она развиваетъ умственные силы учащихся, умѣнье пользоваться этими силами, во-время показать себя, во-время скрыть и сдержать

свои сердечные порывы, развиваетъ любезность, ласковость, тактичность, развиваетъ ревность къ труду, правильность въ занятіяхъ, умѣнье совмѣщать разнообразныя обязанности и требованія. И чѣмъ болѣе разовьетъ въ себѣ эти качества учащійся, тѣмъ болѣе онъ подаетъ надежду, что изъ него выйдетъ прокъ, что онъ „сдѣлаетъ себѣ карьеру“. Но всѣ эти качества необходимы ли (можетъ быть лучше: всѣ ли эти качества необходимы) тамъ, гдѣ дѣло касается соблюденія уставовъ церковныхъ, гдѣ требуется младенческая вѣра и простота, искренность, скромность, смиреніе и пр., словомъ требуется то, чѣмъ украшается *потайный сердца человекъ, въ неистлѣннѣй кроткаго и молчаливаго духа?* Сказавъ далѣе о томъ, что школа, какъ учрежденіе внѣшняго характера, и не берется дѣйствовать на потаеннаго сердца человека, предоставляя это вліянію, между прочимъ, законоучителя и указавъ способы законоучительскаго дѣйствованія, онъ продолжаетъ: „но и въ этомъ отношеніи опять есть нѣкоторыя неудобства. Во-1-хъ, во многихъ училищахъ не имѣется собственной церкви; во-2-хъ, не каждый законоучитель бываетъ настоятелемъ церкви; въ-3-хъ, что и есть самое главное, личность священника-пастыря слишкомъ „заслоняется“ личностію его, какъ законоучителя. А законоучитель есть все-таки лицо официальное, власть имѣющее, дѣйствующее на учащихся лицами порядками школьнаго дѣла. Его уроки обставлены программами, списками, отгѣтками успѣховъ, наградами, штрафами; его голосъ имѣетъ значеніе на совѣтѣ; его уроки представляютъ обычную „учобу“, съ разъясненіями смысла словъ, съ „зазубреніемъ“ текстовъ; во всемъ этомъ слишкомъ мало условій для развитія ревности соблюдать уставы Церкви. Наконецъ нужно помнить еще пословицу: „одинъ въ полѣ не воинъ“. А законоучителю, очень часто, приходится именно быть такимъ „воиномъ“. Начальствующіе и учащіе только въ очень рѣдкихъ случаяхъ помогаютъ законоучителю въ его стремленіяхъ воспитать ревностныхъ исполнителей уставовъ церковныхъ. Гораздо чаще бываетъ такъ, что всѣ учебныя дѣятели считаютъ это дѣло для себя стороннимъ или боясь прослыть лицемѣрами, или считая себя въ дѣлѣ религіозномъ людьми „не компетентными“, или просто считая соблюденіе уставовъ церковныхъ дѣломъ не важнымъ; они обходятъ этотъ вопросъ, и такимъ образомъ вліяніе законоучителя, хотя бы оно было идеально-прекрасное, исчезаетъ подъ другими вліяніями, не имѣющими никакого отношенія къ уставамъ церковнымъ“. Перейдя затѣмъ къ высшей школѣ, г. Л. П. (авторъ

статьи) и здѣсь указываетъ цѣлый рядъ „каменных претыканія и соблазна“ для соблюденія уставовъ церковныхъ. Указавъ прежде всего на то, что наши высшія учебныя заведенія и не берутъ на себя дѣла *воспитанія молодыхъ людей въ духѣ православной Церкви*, имѣя главнымъ предметомъ науку, онъ говоритъ далѣе, что этому дѣлу воспитанія вредитъ и „самая наука, усвоенная нами съ Запада, чуждая началамъ православной Церкви, во многихъ своихъ теоріяхъ прямо отвергающая догматы православной Церкви, ея уставы и учрежденія. Поставленный подъ сѣнь такой науки, будетъ ли молодой человекъ молиться утромъ и вечеромъ, ходить въ церковь, ежегодно исповѣдываться и причащаться? Домовую церковь своего училища посѣщаютъ только очень немногіе. О преподавателѣ богословія и здѣсь приходится сказать: „одинъ въ полѣ не воинъ“. Главное же, на что указываетъ здѣсь авторъ, это то, что лекціи этихъ серьезныхъ и добросовѣстныхъ дѣятелей остаются гласомъ вопіющаго въ пустынѣ; потому что на нихъ бываетъ чрезвычайно малое число слушателей. Такихъ слушателей едва ли наберется до 30 на каждое училище или до 500 на всю Россію (при 50 тысячахъ всѣхъ учащихся во всѣхъ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ). Остальные десятки тысячъ совсѣмъ не слушаютъ богословскихъ лекцій, готовятся къ экзаменамъ по литографированнымъ запискамъ или по гимназическимъ учебникамъ“.

Грустныя, тяжкія строки!.. Но развѣ все это не сущая правда?..

Какія же средства могутъ быть съ пользою для дѣла употреблены для устраненія указанныхъ трудностей и вообще для улучшенія въ постановкѣ законоучительскаго дѣла въ свѣтскихъ среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеніяхъ?

Средствъ этихъ конечно можетъ быть очень много и едва ли можно въ журнальной замѣткѣ обзрѣть всѣ ихъ; да и нужно ли это въ виду того, что одни изъ нихъ ясны для „совѣсти“ и изъ предыдущихъ разсужденій, другія — не въ рукахъ оо. законоучителей, а еще иныя могутъ найти свое приложеніе не сейчасъ, а лишь по времени. Въ виду всего этого остановимся пока на томъ, что касается самихъ оо. законоучителей и можетъ быть приложено къ дѣлу сейчасъ же. Въ данномъ случаѣ мы разумѣемъ учрежденіе законоучительскихъ братствъ, какъ законною церковною властію утвержденнаго общества оо. законоучителей, которые 1) на общія средства, т.-е. членскіе взносы, могли бы составлять свои братскія бібліотеки, собравъ въ нихъ по возможности всю наличную

духовно-учебную литературу и постепенно пополняя ихъ вновь выходящими книгами, и 2) имѣть болѣе или менѣе частыя періодическія собранія, на которыхъ оо. законоучители могли бы дѣлиться между собою мыслями и наблюденіями, сообщая разрѣшать свои недоумѣнія, а молодые и неопытные оо. законоучители учиться у болѣе опытныхъ и извѣстныхъ. Такой обмѣнъ мыслей могъ бы быть на этихъ собраніяхъ и устнымъ и письменнымъ; послѣдняго рода рефераты могли бы имѣть своимъ предметомъ не только практическое обсужденіе тѣхъ или иныхъ мѣръ или способовъ религіозно-нравственнаго обученія и воспитанія, а и критическое разсмотрѣніе разнаго рода учебныхъ руководствъ и пособій. Чтобы быть доступными всѣмъ вообще оо. законоучителямъ, особенно изъ отдаленныхъ отъ столичныхъ и губернскихъ городовъ мѣстностей, гдѣ по недостатку членовъ не можетъ образоваться такихъ обществъ, труды такого рода могли бы печататься не разбросанно въ разныхъ дух. періодическихъ изданіяхъ, а въ какихъ-либо опредѣленныхъ. Намъ кажется могъ бы даже образоваться особый законоучительскій журналъ.

Конечно, изобразить во всѣхъ подробностяхъ характеръ дѣятельности такихъ братствъ теперь же даже трудно, но въ главныхъ и основныхъ чертахъ задачи ихъ ясны, кажется, и изъ сказаннаго; не менѣе того очевидно, думается, и польза ихъ для улучшенія практической постановки религіозно-нравственнаго обученія и воспитанія въ среднихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ. Въ оправданіе такого заключенія вполне справедливо, кажется, сослаться на такъ хорошо, конечно, всѣмъ извѣстные педагогическіе курсы для учителей народныхъ школъ. Если эти собранія, бывающія только въ лѣтніе мѣсяцы приносятъ участникамъ ихъ громадную пользу, то на сколько больше можно ожидать такой пользы отъ постоянного живого обмѣна мыслей между разобщенными внѣшнимъ положеніемъ дѣятелями? Весьма важное значеніе должно будетъ имѣть уже то одно, что путемъ такого взаимообщенія дидактико-педагогическая дѣятельность, теперь нерѣдко такъ разрозненная въ самомъ характерѣ своемъ, легче можетъ быть согласована и приведена къ гармоническому единству. Всѣмъ подтвержденіемъ справедливости этихъ соображеній и даже нагляднымъ показателемъ того, какъ могутъ быть организованы проектируемыя нами законоучительскія собранія, можетъ служить нѣсколько лѣтъ тому назадъ основанный въ Москвѣ „Кружокъ преподавателей древнихъ языковъ“ съ цѣлію содѣйствовать успѣшному веденію этого дѣла путемъ

общаго ознакомленія съ положеніемъ дѣла, разбора литературы его, обсужденія и рѣшенія общими же силами членовъ кружка разныхъ вопросовъ по этому предмету и даже изданіемъ своего журнала и своихъ книгъ. Кружокъ этотъ, утвержденный г. Товарищемъ Министра Народнаго Просвѣщенія, имѣетъ свой строго выработанный уставъ и достаточно членовъ, своими трудами и взносами обезпечивающихъ его существованіе. Въ данномъ случаѣ весьма важно отмѣтить, что для пользы дѣла нужно, чтобы и законоучительскія братства, по примѣру этого кружка, состояли именно изъ оо. законоучителей или готовящихся быть таковыми, не заботясь набирать въ свой составъ лицъ совершенно неприкосновенныхъ къ дѣлу братствъ, лишь бы только ихъ было побольше, и 2) чтобы братства эти находились подъ непосредственнымъ вѣдѣніемъ епархіальной власти, которая могла бы и контролировать и утверждать ихъ постановленія и рѣшенія.

Мысль о такомъ законоучительскомъ братствѣ давно занимала пишущаго эти строки и когда въ частныхъ бесѣдахъ съ оо. законоучителями и другими педагогами ему приходилось заговаривать объ немъ, мысль эта встрѣчала общее сочувствіе. Шестъ лѣтъ тому назадъ по поводу одной изъ такихъ бесѣдъ съ покойнымъ епископомъ Александромъ (управлявшимъ въ то время за болѣзнію митр. Леонтія московской епархіей), послѣдній, самъ много лѣтъ, до своего епископства, потрудившійся въ дѣлѣ законоучительства въ одной изъ провинціальныхъ гимназій и даже заявившій себя въ литературѣ составленіемъ учебныхъ руководствъ и пособій по Закону Божію, слѣдовательно самъ хорошо освѣдомленный съ положеніемъ дѣла и его трудностями, благословилъ насъ войти къ нему съ офиціальнымъ прошеніемъ объ учрежденіи въ Москвѣ такого братства. „Вопросъ весьма важный и насущный; предлагаю составить комиссію для его разработки съ возможной полнотой и обстоятельностью“, вотъ что написано было почившимъ архипастыремъ на поданномъ нами ему прошеніи. Комиссія, образованная подъ предсѣдательствомъ, также покойнаго уже теперь, о. прот. Гр. П. Смирнова-Платонова, горячо сочувствовавшаго этому дѣлу и принимавшаго въ немъ дѣятельное участіе, выработала проектъ братскаго устава и вмѣстѣ съ объяснительной запиской представила его преосвященному Александру, а имъ, съ особымъ отъ себя отношеніемъ, проектъ этотъ препровожденъ былъ въ Святѣйшій Синодъ. По слухамъ, проектъ встрѣченъ былъ многими членами Синода одобрительно (особенно сочувственно относился къ дѣлу



митр. Палладій) и посланъ былъ на обсужденіе, только что тогда назначенному на московскую кафедру, митрополиту Сергію, какъ члену Св. Синода и епархіальному архіерею, въ епархіи котораго предполагалось братство. „Я разсматриваю и пишу замѣчанія на вашъ проектъ“, не разъ говорилъ почившій владыка намъ и... 12 февраля 1898 года скончался.

Въ такомъ положеніи остановилось дѣло законоучительскаго братства въ Москвѣ съ его официальной стороны; встрѣченое съ полнымъ сочувствіемъ и въ духовной и даже въ свѣтской печати, дѣло это въ дѣйствительности пошло дальше. Оставляя въ сторонѣ слухи, не оглашенные въ печати, отмѣтимъ, что уже въ началѣ текущаго года такое законоучительское братство основано въ Тифлисѣ и недавно еще въ Баку. Вотъ что пишется о послѣднемъ въ „Церковн. Вѣстникѣ“: „Среди православнаго духовенства, сосредоточивающаго свою дѣятельность въ значительной степени на преподаваніи Закона Божія, уже довольно давно и твердо держится мысль о желательности открытія братства законоучителей, ради объединенія ихъ дѣятельности. Недавно такое братство открыто въ Баку, для законоучителей Бакинской губерніи. Потребность въ такомъ единеніи признана многими законоучителями, въ виду того, что способъ преподаванія Закона Божія въ разныхъ школахъ и въ разныхъ мѣстностяхъ, особенно тамъ, гдѣ распространены расколъ и сектантство, долженъ быть различенъ, вслѣдствіе чего законоучителямъ приходится вырабатывать особыя программы преподаванія“. Москва же, въ которой собственно и зародилась самая мысль о такихъ братствахъ, доселѣ еще не имѣетъ такового.

*Свящ. І. Соловьевъ.*

## П. А. МУХАНОВА.

(По воспоминаніямъ приходскаго священника \*).

Отдѣлъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ удостоилъ насъ приглашеніемъ — сообщить въ настоящемъ собраніи свои воспоминанія о почившей прихожанкѣ нашей Прасковьѣ Алексѣевнѣ Мухановой, извѣстной московской благотворительницѣ, отказавшей, по духовному завѣщанію, въ пользу означеннаго Отдѣла 20.000 рублей, и тѣмъ обезпечившей его существованіе и успѣхъ его дѣятельности на будущее время. Съ чувствомъ благодарности за оказанную намъ честь принимаемъ это приглашеніе и — съ тѣмъ большею готовностью, что оно касается памяти незабвенной старицы, высокимъ благорасположеніемъ которой мы имѣли счастье пользоваться до конца ея жизни.

Прежде чѣмъ передавать личныя воспоминанія о Прасковьѣ Алексѣевнѣ, вкратцѣ скажемъ о родоприсхожденіи и характеристическихъ особенностяхъ того семейства, послѣднею представительницею котораго была она.

Родъ Мухановыхъ принадлежалъ къ числу старинныхъ и знатныхъ дворянскихъ фамилій. Особенную извѣстность доставилъ ему прадѣдъ Прасковьи Алексѣевны, Ипатъ Калинычъ, одинъ изъ любимыхъ сподвижниковъ Петра Великаго. Сирота съ 12 лѣтъ, Ипатъ Калинычъ Мухановъ попалъ въ число дворянъ, назначенныхъ царемъ Петромъ въ заграничную вы-

---

\*) Читано, въ присутствіи высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, митрополита Московскаго, въ годичномъ собраніи Отдѣла Общества любителей духовнаго просвѣщенія по распространенію духовно-нравственныхъ книгъ, 30 апрѣля 1889 года.

учку для флотской службы. При отличныхъ природныхъ способностяхъ и замѣчательной исполнительности Ипата, служба флотская выдвинула его, еще въ молодыхъ лѣтахъ, на видъ царю, вникавшему лично во все, особенно въ морскомъ дѣлѣ. Петръ оказывалъ ему, за его ловкость, смѣтливость, ревностную и полезную службу, полное вниманіе и покровительство. Однажды онъ подарилъ ему, на память, свою рубаху, а въ другой разъ благословилъ его иконою Тихвинской Божіей Матери \*). Сынъ Ипата Калиныча, Илья, съ честію служилъ въ сухопутныхъ войскахъ. Онъ имѣлъ семь сыновей, изъ которыхъ первый — Алексѣй, отецъ Прасковьи Алексѣевны, и послѣдній — Сергѣй, отецъ Маріи Сергѣевны, фрейлины, знаменитой же московской благотворительницы, устроившей богадѣльню своего имени въ приходѣ Успенія на Могильцахъ, приобрѣли личными достоинствами и заслугами рѣдкую близость къ царскому двору, высокое государственное положеніе и почетную извѣстность въ обществѣ. Десятью годами старшій Сергѣя Ильича, Алексѣй Ильичъ Мухановъ въ молодости служилъ въ военной службѣ, прославилъ себя храбростію въ походахъ царствованія Екатерины II и имѣлъ георгиевскій крестъ прежняго образца. При Александрѣ I и въ началѣ царствованія Николая I онъ состоялъ сенаторомъ и почетнымъ опекуномъ въ вѣдомствѣ учреждений императрицы Маріи, бывъ первымъ по времени управляющимъ Московскою Маріинскою больницею для бѣдныхъ. Какъ сенаторъ, отличался основательнымъ знаніемъ законовъ, полнымъ безпристрастіемъ, правдивостію и прямою характера; какъ почетный опекунъ, особенно много потрудившійся въ дѣлѣ благоустройства Маріинской больницы на первыхъ порахъ ея существованія, пользовался большимъ довѣріемъ императрицы Маріи Феодоровны и находился въ личной перепискѣ съ нею \*\*). Изъ сыновей Алексѣя

\*) Сорочка Петра Великаго безслѣдно пропала у Мухановыхъ въ 1812 году, среди сумятицы, при нашествіи на Москву французовъ.

\*\*\*) Переписка эта издана въ свѣтъ оберъ-гофмейстеромъ Б. А. Нейдгартомъ. „Императрица давно уже оцѣнила Муханова; она хорошо знала, что главнымъ основаніемъ его дѣятельности была чистая любовь къ добру... Стоитъ прочесть переписку его съ государыней для того, чтобы понять, на сколько императрица была къ нему милостива и его цѣнила. Не говоря уже про искренность обмѣна мыслей, нѣтъ почти ни одного нисыма, въ которомъ императрица, кромѣ официальнаго текста, писаннаго, вѣ-

Ильича — Николай занималъ разныя высшія придворныя и государственныя должности и, между прочимъ, состоялъ товарищемъ министра народнаго просвѣщенія въ началѣ царствованія Александра II; другой — Владиміръ, за слабостію здоровья, нигдѣ не служилъ; обладавшій рѣдкою любознательностью, онъ много читалъ и писалъ: интересныя записки его, какъ и его брата Николая, печатались недавно въ „Русскомъ Архивѣ“. Изъ четырехъ дочерей Алексѣя Ильича три первыя: Татьяна, Екатерина и Елизавета были фрейлинами Высочайшаго двора; младшая, Прасковья, о которой здѣсь рѣчь, оставалась просто „дѣвицей-дворянкой“ и значилась въ церковныхъ записяхъ и другихъ документахъ „дочерью дѣйствительнаго тайнаго совѣтника“.

Семья Мухановыхъ была прекрасная, христіанская семья, имѣвшая руководительнымъ началомъ своей жизни и дѣятельности самое живое благочестіе въ духѣ православной вѣры и ревностно исполнявшая всѣ установленія православной Церкви. Мухановы любили совершать путешествія по святымъ мѣстамъ; дѣлали вклады деньгами и вещами въ церкви и монастыри и располагали къ тому и другихъ. Они имѣли близкое знакомство съ замѣчательными іерархами (Филаретъ Кіевскій, Антоній Смоленскій, Неофитъ Иліупольскій), подвижниками благочестія (Серафимъ Саровскій, Пароеній Кіевопечерскій, Пименъ Симоновскій) и лучшими по христіанскому направленію людьми свѣтскаго общества (графъ А. П. Толстой, Гоголь, Хомяковъ). Великій святитель Московскій Филаретъ очень чтилъ семейство Мухановыхъ, нерѣдко бывалъ у нихъ въ домѣ, и съ ихъ стороны пользовался благоговѣйнымъ уваженіемъ. Безъ благословенія Филарета они никуда не выѣзжали изъ Москвы, и по возвращенію въ столицу спѣшили посѣтить, по ихъ выраженію, „несравненнаго“ московскаго архипастыря. Домъ Мухановыхъ служилъ, такъ сказать,

---

роятно, секретаремъ, не прибавляла бы собственноручной приписки, сглаживавшей дѣловую сухость письма. „Я надѣюсь, что вы перестанете беспокоиться, батюшка“. „Берегите здоровье ваше, батюшка, помните Меня и молитесь Бога за насъ“. Такое милостивое, почти дружеское отношеніе монархини къ Алексѣю Ильичу должно было вполне вознаградить его за всѣ труды по дѣлу благотворенія, тѣмъ болѣе, что дѣло это, вѣроятно, и само по себѣ было близко его человѣколюбивому сердцу“. Истор. Записка о Московск. Маринской больницѣ для бѣдныхъ. М. 1891 г. Стр. 61.

передаточнымъ пунктомъ, чрезъ который многочисленными почитателями владыки испрашивались у него благословенія и молитвы. Митрополитъ Филаретъ самъ совершалъ отпѣванія скончавшихся въ Москвѣ Татіаны Алексѣевны и Екатерины Алексѣевны. Мухановы отличались щедрою христіанскою благотворительностію: ихъ постоянно осаждали разные сборщики, сборщицы, нищіе, убогіе, „бѣдные изъ благородныхъ“, — и никому не было отказа въ помощи. Они сами посѣщали подвалы и лачуги бѣдняковъ; сами ухаживали за больными. Въ ихъ домѣ жила нѣкоторое время и пользовалась внимательнымъ уходомъ и попеченіемъ такъ называемая болящая Юлія, замѣчательная ясновидящая, сокровенная подвижница благочестія, о которой отечески заботился самъ митрополитъ Филаретъ. Благодатный миръ, любовь и полное согласіе царствовали въ семьѣ Мухановыхъ. Деликатность и нѣжность ихъ во взаимномъ обращеніи были замѣчательныя: напр., братья, не выдавшись нѣсколько часовъ другъ съ другомъ, при свиданіи, бывало, непременно поцѣлуются. Мухановы отличались, наконецъ, большою начитанностію въ духовной и серьезной свѣтской литературѣ. Они зорко слѣдили за выходомъ въ свѣтъ новыхъ духовныхъ сочиненій, и замѣчательныя изъ нихъ спѣшили пріобрѣсти и проштудировать. При самостоятельности вообще своихъ взглядовъ и убѣжденій, — они въ сужденіяхъ о предметахъ духовныхъ всегда строго держались ученія православной Церкви.

Прасковья Алексѣевна была послѣднею представительницею этой замѣчательной по складу ума, сердца и характера семьи. „Благочестіе П. А. Мухановой, — писалъ о ней, вскорѣ послѣ ея смерти, одинъ изъ близко знавшихъ покойную, — было искреннее, живое и дѣятельное. Отъ нея вѣяло добромъ и умною тишиною. Глубокая цѣльность души ея чуждалась всякой внѣшней изъяснительности, и непрестанная, въ теченіе долгихъ лѣтъ, ея благотворенія совершались безъ малѣйшей огласки. Съ отличнымъ образованіемъ и обширною начитанностію соединяла она всегдашнюю самобытность и свѣжесть сужденій. Молитвенность и постоянное чтеніе духовныхъ книгъ не мѣшали ей, даже и въ послѣдній годъ жизни, наслаждаться поэзіею Пушкина. Ее любили и уважали не только въ знатномъ обществѣ, но и въ хижинахъ, монастыряхъ и богадѣльняхъ. Она была благодѣтельницею своихъ бывшихъ крестьянъ. Можно бы написать книгу о многочисленныхъ ея благотвореніяхъ. Это было существо умное, идеально-чистое, отзывчивое на все человѣческое, вѣрная дочь православной Церкви,

высокопросвѣщенная, крѣпкая духомъ, кристалльно-непорочная сердцемъ. Было счастьемъ узнать ее ближе“\*).

Послѣ этихъ общихъ замѣчаній о родопроисхожденіи и семействѣ Мухановыхъ и печатнаго отзыва о самой Прасковѣ Алексѣевнѣ перейдемъ къ изложенію нашихъ личныхъ воспоминаній о ней, которыя должны послужить лишь подтвержденіемъ приведеннаго сейчасъ свидѣтельства о высокомъ внутреннемъ строѣ и замѣчательныхъ добрыхъ свойствахъ ея души.

Лѣтомъ 1892 года я, недостойный, благостнымъ архипастыремъ Московскимъ, митрополитомъ Леонтиемъ, поставленъ во священника къ церкви Воскресенія Славущаго, что на Остоженкѣ, въ царствующемъ великомъ градѣ Москвѣ. Къ числу самыхъ знатныхъ прихожанъ этой церкви принадлежала Прасковья Алексѣевна Муханова, мирно доживавшая свои послѣдніе годы. Въ то время, какъ другіе прихожане еще только приглядывались ко мнѣ, молодому священнику, какъ бы вопрошая себя: „что убо отроча сіе будетъ?“ — Прасковья Алексѣевна, при первомъ же моемъ представленіи ей, отвеслась ко мнѣ съ полною сердечною привѣтливостію и доброжелательностію. Это имѣло благотворное вліяніе на подъемъ моего духа, находившагося тогда въ томъ подавленномъ, угнетенномъ состояніи, въ какое легко приходитъ человѣкъ, очутившійся въ новомъ положеніи, среди новыхъ людей и сознающій на первыхъ порахъ свое одиночество и беспомощность. И вотъ первая нравственная поддержка оказана была мнѣ именно П. А. Мухановой... Вскорѣ послѣ того мнѣ довелось получить новый и, такъ сказать, болѣе осязательный знакъ ея высокаго вниманія. Предмѣстникъ мой, насадилъ въ палисадникѣ, предъ окнами своей квартиры, небольшія деревья, которыя онъ чрезвычайно любилъ; потому, при переходѣ своимъ на другой приходъ, взялъ ихъ съ собою. Черезъ три или четыре дня послѣ этого, прихожу я отъ ранней обѣдни домой и вижу, что въ моемъ палисадникѣ идетъ дѣятельная работа: какіе-то молодцы садятъ и поливаютъ тополи и кусты сирени. „Вѣрно, староста захотѣлъ сдѣлать мнѣ любезность“, подумалъ я. Но мое предположеніе оказалось невѣрнымъ. Въ комнату вошелъ какой-то, по-купечески одѣтый, мужчина и говоритъ: „Ея превосходительство, узнавъ стороною, что изъ вашего сада вырыты всѣ деревья, при-

\*) „Русскій Архивъ“ за 1894 г. ч. III, стр. 457—458, статья П. А. Бартенева.

казала мнѣ насадить у васъ тополей и сирени“. — „Кто это „ея превосходительство“? — спросилъ я. — „Прасковья Алексѣевна Муханова; я ихъ главный садовникъ“. Такое вниманіе со стороны высокопочтенной особы глубоко тронуло меня: „что это за добрая душа, — думалъ я, — что за участливое отношеніе ко мнѣ, еще ничѣмъ не зарекомендовавшему себя предъ прихожанами, да едва ли и сумѣющему когда зарекомендовать?“

У Прасковьи Алексѣевны намъ приходилось бывать часто для совершенія разныхъ богослуженій. 1-го числа каждаго мѣсяца служили мы у ней водосвятный молебенъ; подъ двенадцатые и другіе великіе праздники, а равно наканунѣ дня ея ангела, какъ и въ дни говѣнія, совершали всенощныя. Случалось посѣщать ее и по другимъ дѣламъ.

Старинный, построенный въ 1813 году, домъ ея находился въ глубинѣ обширнаго двора, на углу Остоженки и Ильинскаго переулка. Онъ былъ деревянный, општукатуренный, очень большой, съ антресолями, и фасадомъ выходилъ къ Савеловскому переулку, названному такъ потому, что здѣсь нѣкогда существовало владѣніе бояръ Савеловыхъ, къ роду которыхъ принадлежалъ Всероссійскій патріархъ Іоакимъ. Фасадъ украшенъ былъ фронтономъ съ колоннами. Подъ фронтономъ находилась терраса, на которую велъ ходъ прямо изъ гостиной; изъ террасы были съ обѣихъ сторонъ спуски въ находившійся предъ домомъ садъ, большой и очень тѣнистый, съ аллеями изъ акацій и липъ и съ каштановыми деревьями, тщательно оберегавшимися. Зеленью изъ этого сада ежегодно въ Троицынъ день украшалась приходская Воскресенская церковь.

Подъѣздъ къ дому былъ съ противоположной отъ сада стороны, черезъ дворъ. Въ парадной прихожей встрѣчала посѣтителя мужская прислуга. Одинъ изъ камердинеровъ, очень старый, едва державшійся на ногахъ, съдой, какъ лунь, былъ весьма типиченъ. Сидитъ, бывало, старецъ у окна и вяжетъ чулокъ или шьетъ что-нибудь, а при входѣ посѣтителя торопливо встанетъ и начнетъ снимать съ него верхнюю одежду своими дрожащими руками. Чашу для освященія воды или кадило съ разжженными углями онъ приносилъ, непременно надѣвши бѣлыя вязаныя перчатки. Только шестью недѣлями пережилъ этотъ старый слуга свою барыню. При входѣ въ смежную съ прихожей комнату насъ обыкновенно встрѣчали сѣбныя дѣвушки, экономки, разныя прирѣввавшіяся Мухановой особы и подходили къ благословенію. Отворялась

дверь направо, и мы вступали въ обширную, высокую и свѣтлую залу, стѣны которой покрыты были палевою краской, а потолокъ украшенъ разными живописными орнаментами. Нѣжный запахъ чайнаго дерева, столь любимаго хозяйкой, разливался по комнатѣ. Цвѣты разныхъ видовъ и названій, преимущественно цвѣтушіе и пахучіе, стояли и на постаментахъ и на подоконникахъ и вились по трельяжамъ, придавая всей залѣ прелестный видъ. Среди цвѣтовъ висѣли клѣтки съ пѣвчими птичками. Въ слѣдующей комнатѣ, гостиной, очень большой же и сплошь покрытой стариннымъ наряднымъ ковромъ, по стѣнамъ висѣли прекрасные портреты князя С. М. Голицына, митрополита Филарета и др., — всѣ въ дорогихъ золоченыхъ, съ рѣзьбою, рамахъ. Около камина красовался большой мраморный, на мраморномъ же кругломъ пьедесталѣ, бюстъ Алексѣя Ильича. Дальше, за гостиной, находилась моленная комната; здѣсь-то большею частію и встрѣчала насъ Прасковья Алексѣевна. Комната эта, сравнительно небольшая, раздѣлялась ширмами на двѣ половины. Ширмы раздѣляли ее не вполнѣ отъ стѣны до стѣны, а такъ, что посрединѣ между ними былъ проходъ въ собственно моленную. На ширмахъ висѣли иконы, художественно написанныя самой хозяйкой. Нужно здѣсь кстати сказать, что Прасковья Алексѣевна была замѣчательная художница, искусно писавшая иконы и картины акварелью и масляными красками. Вмѣстѣ съ сестрою своею, Елизаветою Алексѣвною, также обладавшей художническимъ талантомъ, она написала образа для иконостаса и царскихъ вратъ въ Рождественскую церковь, въ Старомъ Симоновѣ, что близъ Симонова монастыря. Есть иконы, писанныя Прасковьей и Елизаветою Алексѣвнами, въ Дивѣвскомъ монастырѣ и другихъ обителяхъ. Въ домѣ самой Мухановой было много иконъ ея собственнаго письма. Особенно художественно были выполнены ею иконы: Моленіе о чашѣ, Снятіе со креста и Воскресеніе Христово. Когда, въ 1856 году, ея братья жили въ С.-Петербургѣ, ихъ посѣтилъ графъ А. П. Толстой, знатокъ живописи. Здѣсь онъ обратилъ вниманіе на образъ Иверской Божіей Матери и пришелъ отъ него въ восхищеніе, замѣтивъ на немъ необыкновенно удачное выраженіе лицъ. Каково же было его удивленіе, когда онъ узналъ, что образъ этотъ писанъ не профессиональнымъ художникомъ, а диллетанткою, сестрою ихъ, Прасковьей Алексѣвнкой! Но возвращаясь къ описанію ея моленной. Предъ висѣвшею на ширмѣ иконою Моленія о чашѣ стояла разножка (складной ана-



лой), на которой псаломщики и трапезникъ полагали бого-служебныя книги при совершеиі здѣсь службъ. Въ моленной возвышался большой кіотъ, краснаго дерева, весь уставленный иконами разныхъ размѣровъ, пошибовъ и наименованій, — иконами замѣчательными или по древности, или характеру письма, или по цѣнности украшеній. Особенно замѣчательными были здѣсь двѣ иконы Нерукотвореннаго образа Спасителя, прекрасныхъ монастырскихъ писемъ, и Тихвинская икона Божіей Матери — главная родовая святыня Мухановыхъ: этою именно иконою императоръ Петръ Великій благословилъ прадѣда Прасковьи Алексѣевны, Ипата Калиныча, за его честную, усердную и полезную службу. Икона эта стариннаго письма, немного болѣе полуаршина длины и полуаршина ширины, покрыта серебряною, густо вызолоченною ризою, украшенною жемчугами и драгоценными камнями. Рядомъ съ кіотомъ стоялъ на особомъ столикѣ оригинальный образъ Успенія Божіей Матери, малярно-силуэтной работы монахини Аносина монастыря. Изображена именно только Богоматерь на смертномъ одрѣ, и изображеніе это, писанное на деревянномъ „силуэтѣ“, врѣзано въ доску. Предъ этою иконою, какъ и предъ главнымъ кіотомъ, горѣла неугасимая лампада. Относительно обстановки этого отдѣленія комнаты вообще нужно замѣтить, что она производила впечатлѣніе часовни или даже церквицы. Самый столикъ предъ кіотомъ, съ положенными на немъ крестомъ и евангеліемъ, напоминалъ престолъ въ алтарѣ. Это впечатлѣніе было бы еще полнѣе, если бы отчасти не нарушалось находившимся тутъ же, у иконостаса, диваномъ, въ видѣ постели, съ подушкой и стеганымъ одѣяломъ. Здѣсь, на этомъ самомъ диванѣ, скончались сестры Прасковьи Алексѣевны: Татяна (раньше моленная была ея именно комнатою) и Екатерина и братъ Владиміръ. Дорожа памятью своихъ почившихъ родныхъ и любя всегда въ домѣ своемъ сохранять обстановку *in statu quo ante* до мельчайшихъ подробностей, Прасковья Алексѣевна неизмѣнно содержала диванъ въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ онъ прибранъ былъ послѣ кончины на немъ ея брата. На возглавіи дивана стояла икона. Вообще, какъ здѣсь, въ моленной, такъ и въ другихъ внутреннихъ комнатахъ у Мухановой находилось множество иконъ. Онѣ были писаны и на деревѣ, и на металлѣ, и на кости. Какихъ только не имѣлось у нея реликвій? Рукавички, главо-тяжи и убрисцы отъ святыхъ мощей, часть древа креста Господня, камень отъ горы Масличной, ленточки отъ чудо-

творныхъ иконъ, восковыя свѣчи изъ Палестины и Кіева, „прахъ отъ гроба святителя Митрофана“ и т. под., — все это было и сохранялось съ благоговѣніемъ и честію, подобающею святынь.

Но пора познакомиться съ самой хозяйкой. Вотъ она медленно поднимается съ своего кресла, чтобы привѣтствовать васъ. Это свыше 80-лѣтняя старушка, средняго роста, довольно полная, съ благообразнымъ бѣлымъ лицомъ, съ сѣдыми волосами, гладко причесанными по-старинному. Эта-то бѣлизна и ясность вѣшняго облика ея вызвали о. Іоанна Кронштадтскаго, когда онъ впервые увидѣлъ ее, выразиться о ней съ свойственной ему сердечностью: „бѣлая, бѣлая, словно ангелъ“. Говоритъ она тихо, съ старческимъ шамканьемъ, и только при нѣкоторомъ напряженіи слуха можно разслышать ея рѣчь. Обращеніе ея, нечуждое примѣси аристократической важности, неизмѣнно соединяется съ удивительною любезностію и обходительностію.

Когда причтъ являлся къ ней служить, то, по принятіи отъ священника благословенія и привѣтствія, она становилась возлѣ кресла, придерживаясь за него рукой, а если чувствовала особенную слабость въ ногахъ, — что случалось съ ней часто въ послѣдніе полтора года, садилась въ него, и такъ слушала совершавшуюся службу. Птички въ клѣткахъ изъ отдаленной залы вторили нашему пѣнію. Служба шла неторопливо, елико возможно — безъ выпусковъ. Одинъ изъ раннихъ священниковъ, когда-то существовавшихъ при нашей перкви, отправилъ у Прасковьи Алексѣевны всеобщую, должно-быть, „труда ради бдѣннаго, поспору“, — и она осталась недовольной.

Въ Лазареву субботу, за всеобщей, въ домѣ Мухановой осыпалась верба, по чиноположенію. Вѣтки вербы всегда были украшены листочками разной свѣжей зелени изъ ея оранжереи. Въ Великій четвергъ совершалось у ней чтеніе 12 евангелій, а въ Великую пятницу происходилъ, по издавна заведенному обычаю, „выносъ плащаницы“. Относительно этой плащаницы нужно сказать, что она — вещь въ своемъ родѣ достопримѣчательная. Это не что иное, какъ *бланкъ антиохійскаго антиминаса*. Онъ коленкоровый, бѣлаго цвѣта, 1 аршинъ длины и  $\frac{3}{4}$  аршина ширины. На немъ, сверхъ изображеній Положенія во гробъ, четырехъ евангелистовъ и орудій страстей Господнихъ, — что обыкновенно бываеетъ на нашихъ антиминсахъ, — отпечатаны внизу изображенія Тайной вечери и апостоловъ Петра и Павла. Надъ

ликами святыхъ всѣ надписи греческія; подъ изображеніемъ Тайной вечери означено: *Ὁ μυστικός δειπνός*. По тремъ сторонамъ: лѣвой, верхней и правой идетъ отпечатанная уставными длинными буквами слѣдующая надпись: *Θυιαστήριον θείον καὶ ἱερόν τοῦ τελειοῦθαι ἐν αὐτῷ ἁγίαν θεῖαν ἱερουργίαν ἁγιασθῆν ὑπὸ τῆς θείας χάριτος τοῦ παραγίου καὶ ζωαρχικοῦ Πνεύματος, οὐχεῖν τ' ἔξουσίαν τοῦ ἱερουργεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν καθιερωθῆν δὲ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου καὶ ἁγιοτάτου πατριάρχου τῆς μεγάλης Θεοῦ πόλεως Ἀντιοχείας καὶ πάσης Ἀνατολῆς κυρίου κυρίου Μεθοδίου, αὐμς \*)*. На нижнемъ полѣ имѣется арабская надпись. Благодаря любезности достопочтеннаго профессора Г. А. Муркоса, извѣстнаго изслѣдователя въ области исторіи отношеній Россіи къ восточнымъ церквамъ, мы имѣемъ точный переводъ этой надписи. Она читается по-русски такъ: *Помяни, Господи, работъ Твоихъ митрополита Филарета, митрополита Неофита, его родителей, Димитрія, его родителей. 1846 г. христіанской эры*. По словамъ Г. А. Муркоса, надпись сдѣлана рукою именно митрополита Неофита. Этотъ Неофитъ, митрополитъ Илѹпольскій, родомъ арабъ, посланъ былъ антиохійскимъ патриархомъ Меоодіемъ, въ качествѣ его представителя, въ Москву, и здѣсь, съ разрѣшенія русскаго правительства, учредилъ особое Антиохійское подворье, при церкви священномуч. Ипатія, на Ильинкѣ. Жизнь велъ строго-благочестивую. Пользовался всеобщимъ уваженіемъ. Скончался въ Москвѣ 3 декабря 1853 года. Съ Мухановыми высокопреосвященный Неофитъ былъ очень близокъ. По кончинѣ его, они, изъ уваженія къ памяти почившаго, переписали въ особую тетрадку его некрологъ, напечатанный въ „Москвитянинѣ“. Упоминаемое въ арабской надписи, на ряду съ именами митрополитовъ Филарета и Неофита, имя Димитрія вызываетъ догадку, что священный платъ этотъ подаренъ былъ митрополитомъ Неофитомъ Димитрію Ильичу Муханову, дядѣ Прасковьи Алексѣевны, человѣку набожному и болѣзненному, а послѣ его смерти перешелъ къ ней. Нельзя

\*) Т.-с. „Божественный и святой жертвеникъ, для совершенія на немъ святаго, божественнаго священнодѣйствія, освященный божественною благодатию всесвятаго и живоначальнаго Духа, и для полученія права священнодѣйствія на всякомъ мѣстѣ владычества Христа Бога нашего священнодѣйствованный блаженнѣйшимъ и святѣйшимъ патриархомъ великаго града Божія Антиохіи и всего Востока господиномъ куръ Меоодіемъ, 1846 г.“.

думать, чтобы это былъ дѣйствительно, — какъ сказано въ греческой надписи — священнодѣйствованный антиминосъ: во-1-хъ, на немъ нѣтъ патріаршей подписи, а имѣется только надпись совершенно случайнаго характера; во-2-хъ, если бы онъ былъ на самомъ дѣлѣ освященъ для евхаристіи, митрополитъ Неофитъ не рѣшился бы подарить его частному лицу, да еще не духовному, а мірянину, хотя бы и весьма благочестивому\*). Это былъ, какъ мы выше выразились, лишь *бланкъ антиминоса*, одинъ изъ тѣхъ бланковъ, которые, вѣроятно, напередъ заготовлены были въ антиохійской патріархіи для освященія ихъ патріархомъ Мееодиѣмъ въ случаяхъ надобности. Вотъ этотъ-то *бланкъ антиохійскаго антиминоса* и служилъ издавна въ домѣ Мухановыхъ плащаницею, въ Великую пятницу выносившеюся для поклоненія.

Прасковья Алексѣевна говѣла, исповѣдывалась и пріобщалась святыхъ таинъ во всѣ четыре поста, а въ св. четырехдесятницу исполняла этотъ христіанскій долгъ дважды. Незабвенный въ лѣтописяхъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія, бывший предсѣдатель его, нынѣ почившій о. протоіерей Іоаннъ Николаевичъ Рождественскій съ давнихъ лѣтъ состоялъ ея неизмѣннымъ духовникомъ. Разсудительность и опытность духовная, прямой и простой характеръ, высокоблагочестивая жизнь этого добраго пастыря снискали ему общее уваженіе всѣхъ москвичей и привлекли къ нему горячія симпатіи семейства Мухановыхъ. За нимъ всегда посылалась отъ Прасковьи Алексѣевны карета, и пріѣздъ его былъ событіемъ для обитателей мухановскаго дома. Умилительно было наблюдать, какъ ветхій денщи о. протоіерей и престарѣлая духовная дочь его, послѣ исповѣди, тихо бесѣдуютъ другъ съ другомъ за чаемъ, вспоминая „дѣла давно минувшихъ дней“ и лицъ, давно уже умершихъ, ихъ общихъ знакомыхъ. Еще трогательнѣе бывала картина, когда Прасковья Алексѣевна, сама едва-едва державшаяся на ногахъ, поддерживала своего достопочтеннаго духовника подъ руку, провожая его до крыльца. Въ послѣдній разъ, предъ своею кончиною Іоаннъ Николаевичъ прибылъ къ Мухановой для исповѣди уже крайне ослабѣвшимъ физически. Уходя отъ нея, онъ

\*) На означенномъ „антиминосѣ“ нѣтъ также и малѣйшихъ знаковъ того, чтобы въ немъ когда-либо защиты были св. мощи. Но, по свидѣтельству нынѣшняго настоятеля Антиохійскаго подворья, іеромонаха о. Каллиста, на Востокѣ частицы св. мощей никогда не запыляются въ антиминосъ, а всегда полагаются подъ престоломъ, при освященіи церквей.

пошатнулся, задѣлъ за что-то изъ мебели, это что-то упало съ грохотомъ, отозвавшимся въ отдаленныхъ комнатахъ. Почтенный старецъ самъ тогда говорилъ своей духовной дочери, что уже въ послѣдній разъ ее исповѣдуетъ. Смерть его повергла ее въ глубокую скорбь. „Скончался Іоаннъ Николаевичъ, духовный отецъ мой, — говорила она опустивъ грустно голову, — пора и мнѣ за нимъ“... По смерти о. протоіерея Іоанна Николаевича Рождественскаго, духовникомъ ея сдѣлался молодой приходскій священникъ, переходъ къ которому, конечно, долженъ былъ показаться ей слишкомъ рѣзкимъ...

Причащалась Прасковья Алексѣевна обыкновенно въ домовой церкви при богадѣльнѣ имени Маріи Сергѣевны Мухановой, ея двоюродной сестры, въ сосѣднемъ приходѣ Успенія на Могильцахъ. Только въ послѣдній годъ, лишенная возможности выходить изъ дома, она пріобщалась на дому обѣденными дарами, привозимыми изъ приходской церкви.

Сдѣлавшись духовникомъ Прасковьи Алексѣевны, авторъ настоящихъ воспоминаній сталъ болѣе близокъ къ ея дому. Приходилось бывать у нея чаще и бесѣдовать съ нею больше. Съ удовольствіемъ вспоминается ея уютный кабинетъ, весь увѣшанный образками и картинами, уставленный старинною мебелью разныхъ фасоновъ, иногда очень диковинныхъ, и этажерками съ книгами. На письменномъ столѣ, между прочимъ, лежало оригинальное каменное (изъ простого булыжника) прессъ-папье, съ восхитительно нарисованнымъ на немъ рукою Прасковьи Алексѣевны видомъ какого-то монастыря, кажется, Дивѣвскаго. На другомъ столѣ, предъ диваномъ, возвышались цѣлые вороха духовныхъ книгъ, брошюръ и журналовъ. Всегда избѣгавшая чтенія романовъ и беллетристическихъ произведеній, она очень любила историческія и географическія описанія, лучшія по направленію стихотворенія, а больше всего — сочиненія духовнаго содержания. Каждую нововышедшую книжку того или другого духовнаго журнала она немедленно прочитывала.

Однажды, въ концѣ 1893 года, была напечатана въ Душеполезномъ Чтеніи наша статейка о замѣчательномъ случаѣ благодатнаго дѣйствія благословенія и молитвы митрополита Филарета. По поводу ея, Прасковья Алексѣевна сама рассказала намъ свои воспоминанія о великомъ іерархѣ. „Митрополита Филарета — говорила она между прочимъ — всѣ мы благоговѣйно читали. Не говоря ужъ объ его умѣ, ученыхъ достоинствахъ, церковныхъ и государственныхъ заслу-

гахъ, онъ славенъ, какъ истинный святитель Христовъ, по молитвамъ котораго дѣйствительно подавались исцѣленія и другія дѣйствія благодати Божіей. Это испытывали лица и изъ нашей семьи. Благодареніе Богу и вѣчная память владыкѣ Филарету, — онъ насъ всѣхъ очень любилъ, удостоивалъ нерѣдкимъ посѣщеніемъ домъ нашъ и состоялъ съ нами въ перепискѣ; всѣ письма и рукописи его я отдала преосвященному Саввѣ, для изданія ихъ въ свѣтъ. Когда святитель Филаретъ скончался, вся Москва плакала о немъ, какъ объ общемъ великомъ духовномъ руководителѣ и молитвенникѣ. Я была на панихидѣ, по принесеніи тѣла его въ Чудовъ монастырь, и на его отпѣваніи, и видѣла на лицахъ молившихся выраженіе глубокой печали<sup>\*)</sup>. Благоговѣйное уваженіе къ памяти митрополита Филарета воспитало въ П. А. Мухановой и укрѣпило навсегда теплое расположеніе и любовь къ тѣмъ учрежденіямъ, которыя находились подъ его мудрымъ руководствомъ и управленіемъ, составляли для него предметъ постоянныхъ заботъ и попеченій и отражали въ своей жизни и дѣятельности духъ его. „Для меня — говорила она при другомъ случаѣ — дорого и досточтимое все, что тѣсно связано съ памятью владыки. — Вы изъ какой академіи? — спросила она меня. „Изъ Московской“. — Изъ Московской? Это мнѣ весьма пріятно. Я люблю Московскую академію: помню хорошо, какъ заботился о ней великій святитель, какъ строго слѣдилъ за направленіемъ ея ученыхъ. Это онъ создалъ *нашей* академіи лестную репутацію высшей православнѣйшей школы въ Россіи. Вотъ и Филаретовское епархіальное училище, самымъ названіемъ своимъ напоминающее славное имя владыки, возникло по его же вліянію; и Общество любителей духовнаго просвѣщенія онъ же учредилъ“. Послѣ подобныхъ рѣчей Прасковьи Алексѣевны о митрополитѣ Филаретѣ, благоговѣйно почитавшемся ею, можно догадываться, кому собственно обязаны и Московская духовная академія, и Филаретовское училище, и Общество любителей духовнаго просвѣщенія тѣмъ, что она, по духовному завѣщанію, отказала имъ десятки тысячъ.

\*) У П. А. Мухановой, вмѣстѣ съ восковыми свѣчами изъ Іерусалима, Кіева и другихъ святыхъ мѣсть, сохранялись двѣ свѣчи, обернутыя порознь въ бумажки, изъ которыхъ на одной написано: *Свѣча изъ Чудова монастыря отъ панихиды, совершонной надъ тѣломъ святителя Московскаго Филарета при внесеніи его въ оный, 23 ноября 1867 года*; а на другой: *Свѣча съ отпѣванія въ Чудовъ монастырь въ Бозѣ почившаго митрополита Московскаго Филарета, 25 ноября 1867 года*.

Изъ замѣчательныхъ свѣтскихъ лицъ, нѣкогда бывавшихъ у Прасковьи Алексѣевны, она вспоминала, между прочимъ, знаменитаго писателя Н. В. Гоголя. „Съ Гоголемъ — говорила она — мы познакомились чрезъ нашихъ братьевъ, а они, въ свою очередь, завязали съ нимъ знакомство чрезъ графа А. П. Толстого, за границей, въ Остендѣ, во время лѣченія на водахъ, въ 1846 году. Это было уже послѣ глубокаго нравственнаго переворота въ Гоголѣ, когда онъ изъ равнодушнаго къ религіи писателя сдѣлался убѣжденнымъ вѣрующимъ сыномъ православной Церкви. Рѣчь его была очень правильна и складна, а главное — назидательна. Благочестивое чувство его переливалось въ душу собесѣдника и согрѣвало ее. Благодареніе Богу, что Онъ Своею благодатію коснулся сердца этого замѣчательнаго человѣка и озарилъ его умъ свѣтомъ истины“. Вотъ сужденіе умной православной русской женщины о послѣднемъ періодѣ жизни Гоголя, — томъ періодѣ, говоря о которомъ, одинъ изъ нынѣшнихъ либеральныхъ писателей выразился, что тогда „Гоголь впалъ въ мракобѣсіе“.

П. А. Муханова давно была слаба силами. Случайное, чисто вѣдшее обстоятельство окончательно разстроило ея здоровье. Однажды ночью, въ окно изъ палисадника, къ ней забрался воръ. Не довольствуясь слабымъ свѣтомъ лампы, онъ, предъ самымъ лицомъ мирно и безмятежно спавшей хозяйки, засвѣтилъ стоящую на ея столикѣ свѣчу, съ которой и ходилъ по комнатѣ, выбирая вещи, „которыя поцѣниће“. Затѣмъ, съ украденнымъ добромъ, благополучно вышелъ. Но въ сосѣдней же винной лавчонкѣ, „во хмѣлю“, началъ со всѣми подробностями повѣствовать о своемъ воровствѣ. „Еще какъ ты саму-то не убилъ“? — качая головами, говорили его слушатели. — „Зачѣмъ мнѣ было се убивать? Она — барыня добрая, да и спала покойно, мнѣ не мѣшала“. Его осудили года на полтора въ тюрьму. По окончаніи срока заключенія, онъ, нимало не медля, едва ли не въ первую же ночь, снова постѣтилъ домъ Мухановой, влѣзши чрезъ форточку окна, въ ту же комнату, только съ другой стороны, со двора. На этотъ разъ его услышала одна изъ спавшихъ поблизости женщинъ, которая крикомъ своимъ разбудила Прасковью Алексѣевну и всѣхъ другихъ. Сильный испугъ, а равно холодный воздухъ, проникшій въ комнату чрезъ раскрытую воровомъ форточку, которая въ суматохѣ не скоро была закрыта, сдѣлали свое дѣло: Прасковья Алексѣевна стала очень прихварывать. У ней наконецъ открылась водянка ногъ. Съ христіанскимъ терпѣніемъ переносила наша старика тяжкія физическія страданія.

Неоднократно она исповѣдывалась и пріобщалась св. Таинъ; была соборована, и наконецъ, 6 октября 1894 года, мирно почилъ о Господѣ, 85-ти лѣтъ отъ роду искренно оплакиваемая всѣми, близко знавшими ее. Она скончалась въ своемъ внутреннемъ покоѣ, возлѣ передняго угла, увѣшаннаго множествомъ образковъ и крестиковъ. Предсмертная болѣзнь не давала ей возможности лежать, и она все время сидѣла въ постели; въ такомъ положеніи она и окончила жизнь. Отпѣваніе тѣла почившей совершено съ большою торжественностію въ приходской Воскресенской, на Остоженкѣ, церкви, при чемъ мѣстный священникъ почтилъ память ея посильнымъ надгробнымъ словомъ. Похоронена Прасковья Алексѣевна въ своемъ бывшемъ имѣніи, въ селѣ Успенскомъ, Александровскаго уѣзда Владим. губ., гдѣ лежатъ ея родители, братья и сестры.

Въ маѣ мѣсяцѣ 1895 года, по распоряженію душеприказчиковъ, совершена была распродажа имущества покойной. Старинная мебель, богатая бібліотека, рѣдкіе портреты и картины и пр. и пр., — все было быстро распродано. Пусто стало въ мухановскихъ хоромахъ; только въ гостиной стоялъ одиноко бюстъ Алексѣя Ильича, но и онъ скоро былъ отправленъ... въ Маріинскую больницу, для украшенія тамошней залы.

Куда же дѣвались замѣчательныя иконы, принадлежавшія П. А. Мухановой? Еще о. Іоаннъ Кронштадтскій, при посѣщеніи Прасковьи Алексѣевны, спрашивалъ ее, куда она думаетъ отказать ихъ. „У меня уже назначено“, — отвѣчала она. И вотъ, изъ духовнаго завѣщанія, которое составлено было ею давно и которое она потомъ не хотѣла ли въ чемъ измѣнить, открылось, что иконы назначены ею именно въ церковь вышеупомянутаго села Успенскаго. Тамъ теперь находится и Тихвинская икона Богоматери — родовая святыня Мухановыхъ. Нужно сказать, что еще при жизни П. А. Мухановой поступило отъ нея въ Московскую приходскую Воскресенскую церковь нѣсколько замѣчательныхъ святынь, напр. серебряный вызолоченный складень 1652 года, съ частицами св. мощей, принадлежавшій нѣкогда околичному Богдану Матвѣвичу Хитрово, и сребропозлащенный крестъ, съ частицами же св. мощей, устроенный въ 1688 году Новоспасскаго монастыря схимонахомъ Исаіею.

Въ прошломъ году мухановское владѣніе продано было какой-то домовладѣльческой компаніи. Домъ, со всѣми службами, сломали; садъ уничтожили; каштановыя деревья, которыя при



покойной владѣлицѣ каждую зиму тщательно были закуты-  
ваемы соломой и рогожами, безжалостно срубили, и всё это  
мѣсто очистили и приготовили подъ постройку корпусовъ,  
примѣнительныхъ къ условіямъ и потребностямъ современ-  
ной жизни. Старое дворянское гнѣздо разорено совсѣмъ.

Прошло пять лѣтъ со времени кончины П. А. Мухановой,  
а свѣтлый образъ ея, какъ живой, предносится предъ нами.  
Да онъ, вѣроятно, никогда и не изгладится изъ памяти всѣхъ,  
близко знавшихъ ее и пользовавшихся ея христіанскою любо-  
вію и добротою. Сойдутъ съ земного поприща близко знавшіе  
покойную, свидѣтели ея добродѣтельной жизни; но благодар-  
ная память о ней, конечно, останется въ тѣхъ благотвори-  
тельныхъ и просвѣтительныхъ учрежденіяхъ, которымъ она  
завѣщала щедрыя жертвы, для обезпеченія успѣха ихъ дѣя-  
тельности въ будущемъ. Самъ же милосердый Господь, Единъ  
сый безсмертный, да сотворитъ ей вѣчную память.

*Священникъ Н. Миловскій.*

## БИБЛІОГРАФІЯ.

---

### Апологетическіе труды проф. А. Θ. Гусева.

(Указаніе ихъ, выясненіе значенія, характеристика и подробное изложеніе содержанія его отвѣта старокатолическому профессору Мишо; истинное положеніе дѣла въ вопросѣ объ отношеніи православія къ старокатоличеству по этому сочиненію).

Нельзя не принести глубокой благодарности проф. А. Θ. Гусеву за выпускъ въ свѣтъ отдѣльнымъ изданіемъ своихъ статей, печатавшихся въ богословско-философскомъ журналѣ: „Вѣра и Разумъ“ въ теченіе настоящаго года, подъ названіемъ: „Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо по вопросу о Filioque и пресуществленіи“. Почтенный проф. Гусевъ въ нашей богословской литературѣ одно изъ извѣстнѣйшихъ лицъ и въ особенности въ наиболее цѣнной и потребной для нашего времени области богословія — въ его апологетической отрасли. Едва ли мы впадемъ въ преувеличеніе, если позволимъ себѣ сказать, что въ послѣдней четверти нашего времени никто изъ богослововъ вообще и специалистовъ-апологетовъ въ частности такъ много не обогатилъ нашей богословской литературы весьма цѣнными работами по научной защитѣ христіанства предъ различными подкопами подъ него и нападками на него, идущими съ разныхъ сторонъ — философіи, историографіи, естествознанія и рационалистическаго богословія, — какъ именно казанскій профессоръ духовной академіи А. Θ. Гусевъ. Милль, Дарвинъ и Спенсеръ, насколько они своими трудами колебали вѣчныя устои христіанской религіи, нашли въ нашемъ профессорѣ противника, стойко отражавшаго ихъ нападенія ихъ же собственнымъ оружіемъ, т.-е. данными естественнаго характера. Ни одинъ болѣе или менѣе крупный споръ, возникавшій въ по-

слѣднія десятилѣтія за границей ли, или въ нашемъ отечествѣ, между представителями невѣрія, съ одной стороны, и вѣры, съ другой, не находилъ у насъ болѣе отзывчиваго и пламенно-воодушевленнаго поборника христіанской вѣры въ ея богооткровенномъ происхожденіи и абсолютной истинности, какъ именно досточимаго профессора А. Θ. Гусева, всегда съ глубокою обдуманностію и поразительно-разностороннимъ запасомъ научныхъ свѣдѣній сфѣшившаго на отраженіе непріятелей въ томъ пунктѣ системы христіанства, на который въ извѣстное время старались направить свои главныя нападенія враги христіанства<sup>1)</sup>. Уже самое раннее произведеніе А. Θ. Гусева, его магистерское сочиненіе о буддизмѣ въ сравненіи съ христіанствомъ, несмотря на свою сравнительную давность изданія въ свѣтъ (лѣтъ 25 тому назадъ) и на многія позднѣе появившіяся у насъ въ этомъ родѣ сочиненія, оригинальныя и переводныя, до сего времени не потеряло еще своего высоко ученаго достоинства, въ свое время справедливо оцѣненаго приснопамятнымъ учителемъ А. Θ.—ча профессоромъ-апологетомъ С.-Петербургской академіи Н. П. Рождественскимъ.

Среди русскихъ по происхожденію, хотя и воспитавшихся подъ иноземными вліяніями невѣрія во всевозможныхъ его видахъ, враговъ христіанства въ его православно-церковномъ или, что то же, истинномъ пониманіи, какъ извѣстно, въ послѣднее время занимаетъ первое мѣсто гр. Л. Н. Толстой. И никто изъ нашихъ отечественныхъ богослововъ не занимался съ такою неутомимостію и послѣдовательностію разоблаченіемъ лжемудровствованій Толстого, враждебныхъ *церковному* выраженію христіанства, какъ опять нашъ почтенный апологетъ, проф. Гусевъ. Можно сказать, онъ преслѣдовалъ по пятамъ гр. Толстого при распространеніи послѣднимъ въ обществѣ своихъ подпольныхъ (т.-е. литографированныхъ) изданій антихристіанскаго характера. Всѣ основоположенія тол-

<sup>1)</sup> Вотъ главнѣйшія изъ апологетическихъ произведеній г. Гусева, печатавшихся главнымъ образомъ въ „Правосл. Обзор.“: „О. Контъ, какъ авторъ Курса положительной теоріи и положительной политики“ („Пр. Об.“ 1875 г.); „Дж. Ст. Милль какъ моралистъ“ (ib. 1875—1876 г.); „Уэллизъ (натуралистъ) и его русскіе переводчики (1878—1879 г.); „Разборъ возраженій Спенсера и его единомышленниковъ противъ ученія о Богѣ; Религіозность, какъ основа нравственности (противъ авторитетовъ)“. Отд. изд. Христіанство въ его отношеніи къ наукѣ и философіи („Прав. Обзор.“ 1885 г.).

стовской метафизики и этики, насколько они противны духу христіанства, нашли въ нашемъ профессорѣ энергичнѣйшаго оппонента, съ рѣдкою доказательностію, съ убѣдительною очевидностію раскрывавшаго надуту-пустыя основанія толстовскаго суетумудрія<sup>1)</sup>. Въ концѣ апологетическихъ трудовъ профессора, направленныхъ противъ гр. Толстого, нужно признать, такъ сказать, сконцентрировавшее въ себѣ основныя апологетическія антитезы профессора толстовскому лжеученію, — его сочиненіе: „Основныя религіозныя начала графа Л. Толстого“. Не можемъ не пожелать въ интересахъ непоколебимой устойчивости христіанскаго міровоззрѣнія въ сознаніи учащагося юношества какъ противъ всякихъ вѣтровъ невѣрія вообще, такъ и противъ соблазна, вызываемаго особенно лжевѣріемъ Толстого, не можемъ не пожелать нашему учащемуся юношеству (въ среднихъ и высшихъ свѣтскихъ учебныхъ заведеніяхъ, мужскихъ и женскихъ) самаго обстоятельнаго ознакомленія съ содержательными и всегда прекрасно изложенными произведеніями проф. Гусева и особенно съ послѣднимъ, только-что упомянутымъ нами. Вообще желательно было бы видѣть въ качествѣ необходимой принадлежности богословскаго отдѣла каждой бібліотеки въ среднихъ и высшихъ учебныхъ заведеніяхъ свѣтскихъ вѣдомствъ всѣ труды нашего профессора, какъ представляющіе учащемуся юношеству прекрасное по стилю, доступное по изложенію виѣк-классное руководство въ дѣлѣ его религіозно-нравственнаго развитія.

Но теперь, съ выпускомъ въ свѣтъ сочиненія, побудившаго насъ къ написанію настоящей статьи и указаннаго въ самомъ ея началѣ, почтенный профессоръ Гусевъ выступить предъ нами уже, какъ апологетъ собственно *православнаго* христіанства или христіанства въ томъ его вѣроисповѣдномъ видѣ, въ какомъ мы имѣемъ его въ ученіи нашей православной Церкви. Произведеніе, подробному разсмотрѣнію котораго мы намѣрены посвятить настоящую статью, само по себѣ очень небольшое, всего въ 170 страницъ; но и въ такой брошюрѣ профессоръ сумѣлъ заявить себя предъ новѣйшими, и съ не-

<sup>1)</sup> Нашему почтенному апологету принадлежатъ слѣдующія сочиненія противъ гр. Л. Н. Толстого: „Исповѣдь гр. Л. Н. Толстого и его мнимонная вѣра“ (Отд. изд.); Необходимость внѣшняго богопочтенія (прот. Л. Толстого); „О бракѣ и безбрачій (противъ Крейца. Сон. и Послѣсл. къ ней Л. Толстого)“; „О клятвѣ и присягѣ“; „Любовь къ людямъ въ ученіи гр. Л. Толстого (разборъ соч. „О жизни“) и др.

ожданной стороны выступившими<sup>1)</sup>), нападками на наше православіе на такой же высотѣ непреодолимымъ защитникомъ православія, на какой уже мы знаемъ его въ защитѣ христіанской религіи вообще.

Извѣстно, что съ самаго начала выдѣленія изъ нѣдръ римско-католической Церкви партіи, нарекшей себя „старокатолическою“, возникло въ послѣдней стремленіе къ соединенію съ православною Церковію. Это стремленіе само по себѣ вполне понятное и безусловно-неизбѣжное въ средѣ „старокатоликовъ“, по отдѣленіи отъ католичества невольно начавшихъ искать твердой почвы для себя въ православіи, чтобы не оказаться висящими на воздухѣ или не явить собой какой-то безцерковной общины христіанъ, конечно не могло не встрѣтить самаго теплаго сочувствія со стороны іерархическихъ и богословско-ученыхъ представителей православія. Православной Церкви вполне естественно желать, въ интересахъ всемірнаго распространенія свѣта ея ученія, — имѣть своими чадами образованныхъ лицъ, особенно получившихъ богословское образованіе, среди разныхъ національностей и разныхъ государствъ культурнаго Запада; такъ какъ лишь при существованіи, хотя бы незначительнаго контингента исповѣдниковъ православной Церкви изъ образованныхъ туземцевъ Запада возможна живая и плодотворная дѣятельность православіяго миссіонерства на этой (западной) половинѣ европейскаго міра. Вотъ почему идея соединенія „старокатолицизма“ съ православіемъ сама по себѣ, по существу своему, нашла въ средѣ православныхъ, и іерарховъ и богослововъ, нашего отечества общій сочувственный откликъ и вызвала нѣкоторыхъ изъ нашихъ богослововъ на дѣятельныя сношенія съ представителями старокатоличества въ цѣляхъ взаимнаго содѣйствія на пути къ осуществленію означенной идеи. Но чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе выяснялся *истинный* характеръ движенія старокатоликовъ въ сторону православія, значительно охладившій первый пылъ сочувствія православныхъ старокатолическому стремленію къ соединенію съ православною Церковію. Оказалось, что старокатолики, гордые сознаниемъ своего культурнаго превосходства предъ православными вообще, отнюдь не думаютъ войти въ ограду право-

---

<sup>1)</sup> Мы разумѣемъ ген. А. А. Кирѣева и какого-то анонимнаго „Русскаго богослова“, пишущихъ въ защиту старокатоликовъ противъ ихъ православныхъ полемистовъ.

славной Церкви на условіяхъ полнаго и непрекословнаго подчиненія ей, въ отношеніи къ ея догматическому ученію; напротивъ заявляютъ предъ православною Церковію притязаніе на сопричисленіе ихъ къ ней, на формальное объявленіе ихъ православными, истинными чадами нашей Церкви, не только при этомъ не думая объ отреченіи отъ догматическихъ разностей въ своемъ ученіи по сравненію съ вѣрученіемъ православія, но даже требуя отъ православія внесенія въ его символическое ученіе этихъ старокатолическихъ разностей, взамѣнъ того, что отъ начала христіанской эры до сихъ дней крѣпко содержалось въ православномъ вѣроисповѣданіи, но что является рѣшительнымъ противорѣчіемъ старокатолической догмѣ. Старокатолики хотятъ, чтобы не ихъ новорожденная секта католической Церкви, отвергнутая послѣднею, вошла въ составъ православной Церкви при безусловной неприкосновенности всѣхъ догматическихъ основъ послѣдней, но чтобы сама православная Церковь нѣкоторымъ образомъ превратилась въ старокатолицизмъ, и лишь подъ такимъ условіемъ обѣщаютъ обрадовать насъ сопричисленіемъ себя къ нашимъ собратіямъ по Церкви. Понятно, что, послѣ того какъ стремленіе старокатоликовъ къ соединенію съ православіемъ раскрылось предъ православными въ надлежащемъ свѣтѣ, въ подавляющемъ большинствѣ своемъ предстоятели православной церкви и представители православно-богословской науки начали смотрѣть на это стремленіе, какъ на безплодную затѣю и перестали интересоваться имъ, какъ дѣломъ, не обѣщающимъ ни къ чему привести. Къ сожалѣнію, однако, какъ это ни представляется страннымъ, и между нашими православными нашлись люди, одинъ свѣтскаго образованія (генер. Кирѣевъ), а другой даже богословскаго (анонимный богословъ, выступившій съ своимъ произведеніемъ въ старокатолическомъ журналѣ: „Revue internationale de theologie“), до такой степени увлекшіеся идеей единенія старокатолицизма съ православіемъ, что не останавливаются даже отъ рекомендаціи православной Церкви отступить отъ своихъ разностей, отдѣляющихъ ее отъ старокатолицизма, принявъ на мѣсто ихъ въ систему своего вѣрученія именно то, что доселѣ отличаетъ догму старокатоликовъ отъ православія. Не удивительно, поэтому, что эти „православные“ приверженцы старокатолицизма, оказавшіеся готовыми пожертвовать исконными православными догматами вѣры въ пользу старокатолическихъ, приобрѣли въ глазахъ старокатоликовъ репутацію людей, чуть ли не самыхъ первыхъ по образованію во всей право-

славно-русской Церкви, предъ которыми ничего-де не значать даже профессора наших академій. Но съ какимъ высоко-мѣрнымъ пренебреженіемъ ни относятся старокатолическіе богословы ко всѣмъ нашимъ представителямъ православной Церкви и православнаго богословія, осмѣливающимся усматривать непреодолимая препятствія къ принятію старокатоликовъ въ лоно православной Церкви при существующемъ упорствѣ ихъ въ отстаиваніи своихъ догматическихъ заблужденій, однако это нисколько не помѣшало почтенному профессору Казанской академіи А. Ѳ. Гусеву съ доблестнымъ мужествомъ выступить противъ старокатоликовъ и нашихъ отечественныхъ защитниковъ ихъ твердымъ исповѣдникомъ православія во всей его строгости и чистотѣ съ ближайшимъ отношеніемъ къ догматическимъ заблужденіямъ старокатоликовъ и ихъ союзниковъ. Именно, вопреки всяческимъ ученымъ попыткамъ старокатолическихъ богослововъ, особенно проф. Мишѣ и ихъ русскихъ апологетовъ, генер. Кирѣева и анонимнаго богослова, — оправдать старокатолическія ученія объ исхожденіи Св. Духа отъ Отца и Сына и о пребываніи въ евхаристическихъ хлѣбѣ и винѣ тѣла и крови Христа безъ всякаго таинственнаго акта пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь нашего Господа, проф. Гусевъ съ рѣдкою доказательностію и полною убѣдительностію, ясно, прямо и рѣшительно раскрываетъ всю ложь и неосновательность обоихъ пунктовъ старокатолической догмы и всю недопустимость ихъ въ православной Церкви не только въ смыслѣ догматовъ, но даже и простыхъ богословскихъ мнѣній и, наоборотъ, съ неопровержимою основательностію излагаетъ доказательства въ пользу постоянства и неизмѣнности въ Церкви православныхъ догматовъ объ исхожденіи Св. Духа по бытію единственно отъ Отца и о чудесномъ пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа нашего І. Христа. Такъ какъ „Отвѣтъ“ проф. Гусева по своей многосодержательности и строгой научности имѣетъ болѣе широкое значеніе, нежели простой преходящей полемики съ старокатоликами, представляя для сравнительно-научной оцѣнки христіанскихъ вѣроисповѣданій не умялемыя никакимъ временемъ высокоцѣнныя доказательства превосходства православія предъ католицизмомъ по вопросу о вѣчномъ исхожденіи Св. Духа и предъ протестантизмомъ по вопросу о существѣ евхаристическихъ хлѣба и вина, то мы находимъ вполне умѣстнымъ въ нашемъ журналѣ, имѣющемъ задачею защиту христіанства и православной Церкви предъ ихъ врагами, предъ

ставить подробное изложеніе всего содержанія разсматриваемой нами брошюры проф. Гусева.

Все разсматриваемое сочиненіе состоитъ изъ небольшого предисловія и трехъ главъ. Въ предисловіи почтенный авторъ выясняетъ поводъ къ составленію его „Отвѣта“. Это, именно, прямой и рѣшительный вызовъ на отвѣтъ, обращенный къ нашему профессору со стороны старокатолическаго профессора Мишѡ, состоящаго въ то же время и редакторомъ старокатолическаго журнала „Revue internationale de theologie“, поставившаго г. Гусеву вопросъ: почему онъ настаиваетъ на томъ, чтобы старокатолики приняли ученіе объ исхожденіи Св. Духа по бытію только отъ Отца и также усвоили бы по отношенію къ таинству евхаристіи терминъ „пресуществленіе“ (хлѣба и вина въ тѣло и кровь Господа), тогда какъ, по увѣренію Мишѡ и К<sup>о</sup>, древняя Церковь не только не преподавала такихъ ученій, но положительно выражала совсѣмъ другое, не согласное съ ними?

Вынужденный къ обязательному отвѣту на такой категорической вопросъ, нашъ профессоръ обѣщаетъ также коснуться и апологіи старокатолицизма со стороны русскаго и „православнаго“ генер. Кирѣева, уже ранѣе не разъ пытавшагося „ниспровергнуть тѣ основанія“, которыя были приводимы г. Гусевымъ въ предшествовавшихъ настоящему сочиненію статьяхъ противъ старокатоликовъ „въ пользу православнаго ученія объ исхожденіи Духа Святаго въ бытіи только отъ Отца и о Пресуществленіи въ таинствѣ евхаристіи“. Такъ какъ, по основательному предположенію проф. Гусева, статьи генер. Кирѣева, апологетическія по отношенію къ старокатолицизму, прежде печатанія ихъ въ одномъ изъ нашихъ православныхъ академическихъ журналовъ подвергались цензурѣ и получали одобреніе на выходъ въ свѣтъ со стороны профессора Мишѡ, то проф. Гусевъ справедливо считаетъ свою отвѣдь по мѣстамъ въ настоящемъ сочиненіи и генер. Кирѣеву существенно-органическою частію „Отвѣта“ профессору Мишѡ.

Послѣ этихъ предварительныхъ объясненій, съ кѣмъ и почему будетъ имѣть научно-полемическое дѣло въ настоящемъ сочиненіи, проф. Гусевъ въ первой главѣ даетъ прежде всего краткій и совершенно опредѣленный отвѣтъ на вопросъ: какая именно причина побуждаетъ его настаивать на томъ, чтобы старокатолики, если желаютъ быть принятыми въ право-



славную Церковь въ качествѣ ся чадѣ, непременно приняли ученіе объ исхожденіи по бытію Св. Духа *только отъ Отца*, а по отношенію къ таинству евхаристіи терминъ: „*пресущественіе*“. Причина этого, говоритъ профессоръ, та, что означенное ученіе есть ученіе той самой православной Церкви, членами которой желаютъ быть старокатолики. Противъ такого утвержденія старокатолики смѣло выступаютъ съ своимъ утвержденіемъ, будто бы вселенская, нераздѣленная, на семи соборахъ покоившаяся Церковь такого ученія вовсе не знала, а потому означенное ученіе есть *личное* богословское мнѣніе, или даже просто „*фантазія*“ г. Гусева. Въ опроверженіе этого несправедливаго мнѣнія старокатоликовъ г. профессоръ ссылается, прежде всего, на такое авторитетное заявленіе сужденій по даннымъ спорнымъ пунктамъ между нимъ и старокатоликами, какъ „Отвѣтъ С.-Петербургской Синодальной Комиссіи“, данный Роттердамской комиссіи старокатоликовъ, въ которомъ положительно признается ученіемъ православной Церкви ученіе объ Отцѣ, какъ *единой* винѣ Сына и Духа, и точно также ученіе о претвореніи или пресущественіи хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Христовы. Это же самое, говоритъ авторъ, и я выяснялъ и доказывалъ во всѣхъ предшествовавшихъ настоящему изслѣдованію статьяхъ по вопросамъ о *Filioque* и пресущественіи, утверждаясь, между прочимъ, на ученіи символическихъ книгъ православной Церкви: „Православнаго исповѣданія“ и „Посланія восточныхъ патріарховъ“. Но такъ какъ въ новыхъ возраженіяхъ старокатоликовъ въ союзѣ съ генер. Кирѣевымъ выступаетъ явное усиліе подорвать православно-символическое значеніе этихъ книгъ и даже набросить невыгодную тѣнь на нихъ; то нашъ авторъ далѣе посвящаетъ всю первую главу критическому разбору несправедливыхъ нападокъ со стороны старокатоликовъ на эти общепризнанныя въ нашей Церкви истинныя и точныя выраженія догматической части православнаго ученія. По мнѣнію нашего старокатоликофила, ген. Кирѣева, книги: „Православное исповѣданіе“ и „Посланіе восточныхъ патріарховъ“, не имѣютъ руководящаго или, что то же, обязательнаго символическаго значенія для всѣхъ православныхъ христіанъ на томъ основаніи, что онѣ имѣли происхожденіе не отъ вселенскихъ соборовъ, а отъ частныхъ церквей, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ считаться непогрѣшимыми; ибо непогрѣшимое ученіе Церкви исходитъ только чрезъ соборныя вѣроопредѣленія<sup>1)</sup>. Противъ этого справедливо профессоръ замѣчаетъ:

<sup>1)</sup> Изъ послѣдняго (№ 30) „Церковн. Вѣстника“ видно, что и такіе уче-

„православная Церковь, напротивъ, признаетъ указанныя книги руководственными для своихъ чадъ именно потому, что въ нихъ изложено вѣроученіе, вполне согласное съ свящ. Писаніемъ и съ вѣроопредѣленіями вселенскихъ соборовъ. Что эти книги обязаны своимъ происхожденіемъ частнымъ церквамъ, которыя въ своемъ ученіи могутъ впасть въ ошибки, изъ этого отнюдь не вытекаетъ заключенія о *возможности ошибочныхъ вѣроопредѣленій* въ указанныхъ книгахъ; ибо эти книги на Востоку составлены и признаны истинными выразительницами вѣроученія православной Церкви въ то время, когда на Западѣ, съ появленіемъ, такъ называемаго, католичества и протестантизма, мы не находимъ уже истинной Церкви, и, слѣдовательно, если мы авторитетъ восточной Церкви того времени заподозримъ или поколеблемъ по отношенію къ храненію истиннаго христіанскаго вѣроученія, то въ такомъ случаѣ вообще для насъ не останется нигдѣ истинной Церкви, что противорѣчило бы слову Господа о неунитожимости на землѣ до конца вѣковъ Его (истинной) Церкви“. Генер. Кирѣевъ впадаетъ притомъ въ безусловную ошибку, когда предполагаетъ, что непогрѣшимое ученіе Церкви выражается *только* на вселенскомъ соборѣ, такъ какъ, будто бы, только чрезъ соборъ говорить въ Церкви Духъ Божій. Напротивъ, Духъ Божій дѣйствуетъ въ Церкви Христовой постоянно, а не во время лишь вселенскихъ соборовъ и непогрѣшимое Свое ученіе изрекаетъ не въ соборныхъ только опредѣленіяхъ, а и въ единодушныхъ грамотахъ или посланіяхъ Церкви, къ каковымъ и принадлежатъ указанныя символическаго достоинства сочиненія. Наоборотъ, что касается старокатолическаго догматическаго ученія въ его отличіи отъ православнаго, то оно дѣйствительно никимъ образомъ не можетъ быть признано безошибочнымъ выраженіемъ истинно-христіанскаго вѣроученія, хотя и думаетъ утверждаться въ своей мнимой истинности на знаменитомъ основномъ принципѣ церковно-догматической истины, формулированномъ Викентіемъ Лиринскимъ: „во что вѣровали всегда, вездѣ и всѣ, то и есть вселенская (т.-е. истинная) вѣра“. Самъ по себѣ этотъ принципъ безспоренъ, но въ то же время самъ собой онъ нисколько не указываетъ, что вотъ такое-то ученіе дѣйствительно всегда, вездѣ и всѣми исповѣды-

---

ные не „ретроградные“ профессора и богословы, какъ прот. А. М. Ивановъ и Н. Барсовъ считаютъ означенныя книги *символическими* въ нашей церкви (см. Библи. замѣтку о книгѣ прот. Ив.-Пл. О русскомъ церковномъ управленіи 1091).

валось. Это указаніе должны дѣлать и надлежащимъ образомъ подтвердить богословы, при чемъ, конечно, они, намѣренно или ненамѣренно, могутъ внести въ свои указанія или историческія разслѣдованія и чисто субъективныя воззрѣнія. Историческимъ примѣромъ такого богословскаго субъективизма при пользованіи принципомъ Викентія служатъ протестантскіе богословы, представляющіе намъ изумительный хаосъ въ высказываемыхъ ими мнѣніяхъ о томъ, что было предметомъ общаго вѣрованія для первенствующихъ христіанъ и непосредственно позднѣйшихъ за ними и однако выдающіе свои безгранично-разнообразныя и произвольныя догадки за результаты безпристрастныхъ разслѣдованій подъ руководствомъ принципа Викентія. Недостаточность руководства указаннымъ принципомъ при опредѣленіи истинно церковной догмы доказываютъ и сами старокатлики, якобы твердо стоящіе на почвѣ этого принципа въ своемъ вѣроученіи. Такъ одни изъ нихъ признаютъ жертвенное значеніе евхаристіи, другіе отвергаютъ; нѣкоторые изъ нихъ дерзаютъ даже заподозрѣвать авторитетъ вселенскихъ соборовъ и перетолковывать и исправлять самыя *Символъ вѣры!* Обращаясь опять къ нападкамъ на символическое достоинство „Православнаго исповѣданія“ и „Посланія восточныхъ патріарховъ“, проф. Гусевъ раскрываетъ неосновательность той мысли генер. Кирѣева, что указанные книги, хотя и одобренныя на соборахъ, суть произведенія полемическія, имѣвшія значеніе лишь для опредѣленнаго времени, а потому и не обязательны для всѣхъ временъ православной Церкви. И всѣ вообще вѣроопредѣленія и вѣроизложенія, говоритъ нашъ профессоръ, вызваны были какими-либо заблужденіями, волновавшими вѣровавшихъ въ то или иное время и направлены были къ обличенію и опроверженію этихъ заблужденій. Ужели теперь, слѣдуя логикѣ г. Кирѣева, можно и даже должно предать забвенію всѣ эти вѣроученія, что, конечно, равнялось бы полному уничтоженію всѣхъ вообще церковныхъ вѣроопредѣленій? Послѣдовательно проводя мысль Кирѣева, требовалось бы лишить значенія и нѣкоторыя части даже свящ. Писанія въ виду ихъ полемическаго характера, т.-е. какъ имѣвшія дѣло съ заблужденіями своего времени. Наконецъ, въ этой первой главѣ почтенный профессоръ подробно опровергаетъ утвержденіе Кирѣева, будто сама наша Церковь не придаетъ догматическаго значенія „Посланію восточныхъ патріарховъ“ (19 стр. и д.).

Вторая глава „Отвѣта“ профессора, съ одной стороны, разбираетъ аргументы, приводимыя старокатоликами и ихъ рус-

скими сторонниками въ пользу Filioque, т.-е. исхожденія Св. Духа отъ Отца и Сына, съ другой — излагаетъ положительныя доказательства за истину православнаго ученія о единичномъ отношеніи Св. Духа къ Отцу въ своемъ вѣчномъ исхожденіи по бытію.

Относительно неправильности ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ сопричинѣ или совиновникѣ съ Отцомъ въ предвѣчномъ исхожденіи къ бытію Св. Духа, проф. Гусевъ представляетъ слѣдующія доказательства, нами лишь перечисляемая: 1) ни въ одномъ изъ древнихъ символовъ, или общепризнанныхъ опредѣленій вселенской Церкви не находится ни малѣйшаго намека на то, что Сынъ Божій въ какомъ-либо смыслѣ есть совиновникъ или сопричина (Отцу) исхожденія Св. Духа. 2) Что касается вселенскихъ соборовъ, то они прямо осуждаютъ подобную мысль. 3) То же самое дѣлаютъ и св. отцы и учителя и позднѣйшіе представители Церкви. Заявивъ предварительно, что православное ученіе объ исхожденіи Св. Духа только отъ Отца не есть просто богословское мнѣніе, а имѣетъ значеніе непреложнаго догмата, профессоръ въ пользу этого утвержденія ссылается, какъ и слѣдовало ожидать, на классическое по отношенію къ этому ученію мѣсто слова Божія въ Ев. Іоанна 15, 26. Въ виду прямого ученія Самого Христа объ исхожденіи Св. Духа только отъ Отца и сами старокатолики не разъ отрекались отъ признанія двухъ началъ въ Св. Троицѣ и утверждали единоначаліе, и однако теперь, въ борьбѣ съ нашимъ профессоромъ, они въ противорѣчіе самимъ себѣ прибѣгаютъ ко всяческимъ софистическимъ приемамъ въ защитѣ Filioque или ученія о Сынѣ, какъ нѣкоей винѣ въ бытіи Св. Духа вмѣстѣ съ Отцомъ. Искусственно-односторонними толкованіями относящихся къ нашему вопросу евангельскихъ словъ и 8 члена никеопареградскаго символа вѣры проф. Мишѣ и Кирѣевъ думаютъ убѣдить насъ въ томъ, что якобы ни свящ. Писаніе, ни Символъ вѣры не уполномочиваютъ признавать Отца единственнымъ виновникомъ исхожденія къ бытію Св. Духа, удостовѣреніемъ чего будто бы служатъ отцы и учителя Церкви, признававшіе соучастіе Отца и Сына въ изведеніи къ бытію Св. Духа и что, будто бы, такое двуисточное исхожденіе Св. Духа нимало не подрываетъ единства принципа въ Св. Троицѣ. Всѣ эти софистическіе доводы нашъ почтенный профессоръ разрушаетъ самымъ основательнымъ образомъ, съ замѣчательною тонкостію анализа разоблачая всю пустоту и неправильность діалектической аргументаціи почтенныхъ представи-

телей старокатолицизма. Особенно нравятся намъ профессорскія рязясненія несостоятельности старокатолическихъ ссылокъ на отцовъ и учителей Церкви: „можно ли повѣрить утвержденію старокатоликовъ, даже безъ провѣрки его историческими данными, чтобы отцы и учителя Церкви, вопреки слову Божію и древнимъ символамъ вѣры, учили о виновническомъ соучастіи Сына съ Отцомъ въ изведеніи къ бытію Св. Духа? Это значило бы, что они еретичествовали“ !!!... Всѣ выдержки изъ отцовъ, приводимыя у старокатоликовъ, не только не оправдываютъ ихъ Filioque, но часто даже не имѣютъ и отношенія къ дѣлу (см. 51 стр. и д.). Здѣсь же проф. Гусевъ подвергаетъ критикѣ и мнѣніе анонимнаго русскаго богослова, въ своей статьѣ, помѣщенной въ XXIV кн. „Revue internationale de theologie“, защищающаго старокатолическое ученіе о Filioque. Профессоръ обличаетъ и этого богослова въ общемъ съ старокатоликами самопротиворѣчіи, то доказывающаго, то отрицающаго единоличную виновность Отца по отношенію къ исхожденію по бытію Св. Духа. Въ своей критикѣ авторъ обстоятельно доказываетъ, что встрѣчающеся у св. отцовъ выраженіе: „черезъ Сына“ (per Filium, *de' Iuob*), говоритъ не о посредничествѣ второго Лица Св. Троицы въ исхожденіи Св. Духа къ бытію, а только о посредничествѣ Его между Отцомъ и Духомъ въ дѣлѣ отношеній Св. Духа къ міру или въ отношеніи къ благодатной дѣятельности Св. Духа въ мірѣ, или даже, какъ допускаетъ профессоръ, о сопутствующемъ рожденію Сына исхожденію Духа къ бытію отъ Отца (66 стр.). Послѣ всѣхъ разясненій ошибочности католическаго ученія о Filioque профессоръ естественно отказывается отъ допущенія этого ученія даже въ качествѣ богословскаго мнѣнія, въ виду его безусловнаго противорѣчія догмату о Богѣ Отцѣ, какъ единственномъ виновникѣ вѣчнаго бытія Св. Духа. Въ заключеніе этой главы почтенный профессоръ указываетъ еще на два крупные недостатка въ ученіи о Filioque: во-первыхъ, оно неизбѣжно ведетъ къ неправильному предположенію, что личныя свойства Отца и Сына по отношенію къ Св. Духу переходящи отъ одного къ другому; во-вторыхъ, вынуждаетъ къ заключенію, что Сынъ и Духъ — неодинаково совѣчны, но разновременны въ своемъ происхожденіи отъ Отца: рожденіе Сына неизбѣжно должно мыслиться предшествующимъ исхожденію Духа, если это исхожденіе посредствуется Сыномъ. Справедливость и неизбѣжность послѣдняго заключенія изъ ученія о Filioque признають даже и старокатолики и также нашъ богословъ-анонимъ и потому всѣ они

стараятся оправдать его истинность; но, конечно, оправданіе такой нелѣпости является у нихъ безусловно неудачнымъ. Всю эту главу нашъ профессоръ заканчиваетъ справедливымъ замѣчаніемъ: „если бы даже какой-либо отецъ или учитель Церкви дѣйствительно и училъ о Св. Духѣ согласно съ заблужденіями старокатоликовъ, то это вовсе не доказывало бы правильности такого ученія, а лишь указывало бы на возможность нѣкоторыхъ частныхъ заблужденій и для отцовъ и учителей Церкви“.

Въ третьей главѣ профессоръ Гусевъ ставитъ себѣ задачей сколько опровергнуть взгляды и аргументацію старокатоликовъ и Кирѣева на евхаристію, столько же выяснить и обосновать истину православнаго ученія объ этомъ таинствѣ.

Правда, старокатолики тщатся увѣрить, что они, подобно православнымъ, признаютъ въ таинствѣ евхаристіи подъ видомъ хлѣба и вина истинныя тѣло и кровь Христа, но только не желаютъ примѣнять въ отношеніи къ этому таинству терминъ: „пресуществленіе“. Профессоръ основательно утверждаетъ, что освященные хлѣбъ и вино не иначе могутъ стать тѣломъ и кровію Христа, какъ именно *черезъ сверхъестественный актъ „пресуществленія“*. Если же старокатолики упорствуютъ въ принятіи означеннаго термина, то, очевидно, не по какой иной причинѣ, какъ потому, что имѣютъ *не одинаковое* съ православными понятіе объ евхаристіи. Это заключеніе о разности по существу во взглядахъ на таинство причащенія старокатоликовъ и православныхъ нашъ профессоръ и доказываетъ ссылками на сочиненія Лангена и Мишдъ: по первому, съ хлѣбомъ и виномъ, остающимися неизмѣнными сами по себѣ въ евхаристіи, только соединяется божество Христа; ибо присутствіе здѣсь тѣла и крови не допускается ни философией, ни естествознаніемъ вообще, ни физиологіей въ частности; по Мишо, „пресуществленіе“ ведетъ къ „евхаристическому матеріализму“, между тѣмъ какъ только *въра* христіанина усматриваетъ *сверхъ* хлѣба и вина или *подъ* ними Христа съ Его тѣломъ и кровію, понимаемыми духовно (88 стр.). Такого рода мысли ясно даютъ видѣть, что старокатолики стоятъ собственно на своеобразно-протестантской точкѣ зрѣнія по отношенію къ евхаристіи и вовсе не признаютъ предложенія или какого бы то ни было измѣненія по существу въ освященныхъ хлѣбѣ и винѣ. Но такое пониманіе евхаристіи прямо противорѣчитъ догмату православія о пресуществленіи въ евхаристіи хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа. Что ученіе „о пресуществленіи“ имѣетъ прочныя

основанія въ свѣц. Писаніи или, лучше сказать, прямо вытекаетъ изъ ученія Писанія объ евхаристіи, это доказываетъ профессоръ обстоятельнѣйшимъ экзегесомъ мѣстъ слова Божія (особенно VI гл. Іоанна), говорящихъ о таинствѣ причащенія. Изъ разсмотрѣнія ученія Писанія объ евхаристіи авторъ съ неотразимою правильностію дѣлаетъ заключеніе, что въ причащеніи христіанинъ таинственно соединяется со Христомъ не духовно только, но и тѣлесно и что словамъ Самого Христа, устанавливающимъ это таинство, рѣшительно чуждъ какой-либо приточный или уподобительный характеръ (99 стр.). Къ положительному своему доказательству профессоръ присоединяетъ тутъ же и отрицательное: опровергаетъ старокатолическія возраженія противъ православнаго пониманія евхаристическихъ даровъ. При ознакомленіи съ этими возраженіями, какъ они изложены у профессора, нельзя не видѣть и не удивляться, до какой степени странны, поверхностны и софистично-изворотливы по игрѣ словъ эти возраженія, имѣющія единственною цѣлью всеми неправдами уклониться отъ признанія истиннаго православнаго ученія о причащеніи. Какой цѣны, напримѣръ, заслуживаетъ въ ряду этихъ возраженій ссылка на запрещеніе христіанамъ изъ язычниковъ вкушать кровь животныхъ или на отвращеніе іудеевъ къ челоуѣческому мясу и крови?... Весь этотъ трактатъ автора, побѣдоносно разрушающій разные ложные взгляды на евхаристію, какіе только вообще возможны со стороны невѣрія или полувѣрія, и тутъ же неразрывно исполнѣ обосновывающій истину православнаго ученія о пресуществленіи въ свхаристіи, по нашему мнѣнію, составляетъ *капитальный вкладъ* въ нашу православно-богословскую литературу полемико-апологетическаго характера, такъ какъ отличается при своей новизнѣ замѣчательною убѣдительностію, какъ въ оправданіи православнаго ученія объ евхаристіи, такъ и въ опроверженіи вообще всѣхъ протестантско-раціоналистическихъ воззрѣній на евхаристическій хлѣбъ и вино. Естественнымъ заключеніемъ всего этого отдѣла объ истинѣ православнаго ученія касательно таинства свхаристіи, ученія незыблемо покоющагося на свѣц. Писаніи, служитъ у нашего автора замѣчаніе: хотя терминъ — „пресуществленіе“ и не находится прямо выраженнымъ въ словѣ Божіемъ, однако есть единственный терминъ, точно выражающій подлинный смыслъ ученія Самого Господа объ этомъ таинствѣ.

Въ изслѣдованіи ученія собственно вселенской (нераздѣленной) Церкви о таинствѣ свхаристіи профессоръ обличаетъ

старокатоликовъ въ ошибочности ихъ утвержденій, будто бы, древняя Церковь разногласила сама съ собой, въ лицѣ своихъ отцовъ и учителей, въ воззрѣнн на существо евхаристіи. Въ этомъ обличенн профессоръ наглядно убѣждаетъ насъ, какъ мало спасаетъ старокатоликовъ знаменитый принципъ Викентія Лиринскаго отъ заблужденій въ дѣлѣ показанія ими того, чтѣ принадлежитъ къ области вселенскаго преданія Церкви: подѣ разногласіемъ Церкви самой съ собой относительно пониманія существа евхаристіи старокатолики, оказываются, разумѣютъ просто несогласіе съ общимъ ученіемъ Церкви такихъ лицъ, какъ Оригенъ, Климентъ Алекс. и Тертуллианъ. Но доказываетъ ли это несогласіе указанныхъ учителей Церкви съ церковнымъ ученіемъ разногласіе *самой* Церкви *съ собой*? Въ противоположность такому мнимому разногласію, профессоръ указываетъ, напротивъ, на постоянное единогласіе Церкви въ ученн о таинствѣ причащенія, выражающееся во всѣхъ древнихъ литургіяхъ и опредѣленіяхъ вселенскихъ соборовъ — перваго, третьяго и седьмого. При наличности такихъ авторитетныхъ выраженій одинаго и неизмѣннаго выраженія церковнаго ученія, конечно, голось отдѣльныхъ лицъ, не согласующихся съ общимъ церковнымъ ученіемъ, теряетъ всякое значеніе. Но и отдѣльныя лица, являющіяся *истинными выразителями* неизмѣнно-одинаго духа церковнаго ученія, каковы, напримѣръ, Григорій Нисскій и Іоаннъ Дамаскинъ, послѣдній — въ воззрѣніяхъ своихъ совмѣстившій и съ строгой вѣрностію отразившій вообще ученіе всѣхъ предшествовавшихъ ему отцовъ и учителей восточной Церкви, учать совершенно согласно общему ученію Церкви о причащенн. Здѣсь профессоръ Гусевъ подробно разбираетъ и опровергаетъ всѣ усилія старокатоликовъ искусственнымъ перетолкованіемъ ученія означенныхъ отцовъ обратить его въ свою пользу.

Послѣдній отдѣлъ въ настоящей главѣ, какъ по новости приведенныхъ въ ней возраженій противъ пресуществленія хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христа въ таинствѣ причащенія, такъ и по совершенной самостоятельности опроверженія со стороны нашего профессора этихъ возраженій, представляетъ особенно высокаго достоинства научную важность. Здѣсь старокатолики противъ православнаго ученія объ евхаристіи выставляютъ рядъ возраженій, стараясь опереться на философію, естествознаніе вообще и фізіологію въ частности. Удивительнымъ путемъ идутъ эти „старокатолики“ къ соединенію съ православіемъ! Для достиженія своей цѣли они



мечтаютъ вынудить православіе къ отреченію отъ своихъ истинныхъ догматовъ и къ замѣнѣ ихъ догмой старокатолицизма, тщатся внушить православнымъ, что ихъ вѣроученіе до сего времени было полно заблужденій, отъ которыхъ наши новые друзья съ Запада и предлагаютъ очистить его; въ своихъ же нападеніяхъ на православные догматы старокатолики заимствуютъ оружіе или у католицизма, отъ котораго отдѣлились, или у протестантизма, или, наконецъ, даже просто у невѣрія. Въ самомъ дѣлѣ во всѣхъ возраженіяхъ, заимствуемыхъ ими, какъ увидимъ, неудачно изъ философіи и естествознанія противъ таинственнаго и сверхъестественнаго акта пресуществленія въ тѣло и кровь Христа евхаристическихъ хлѣба и вина, мы видимъ старокатоликовъ выступающими рука объ руку съ рационалистами или представителями невѣрія и при ихъ поддержкѣ старающимися побѣдить православіе. Но напрасно они бросаются изъ стороны въ сторону, ища себѣ союзниковъ: никакая сторонняя подмога не спасаетъ ихъ отъ заслуженнаго пораженія словомъ истины! Г. Гусевъ, прежде всего, указываетъ на ложь старокатолическаго предположенія, что терминъ „пресуществленіе“ выработался въ римско-католическомъ богословіи на почвѣ Аристотелевой философіи, и доказываетъ, что этотъ терминъ образовался на почвѣ строго богословской. Затѣмъ профессоръ разбираетъ и опровергаетъ мнѣніе генер. Кирѣева и его заграничныхъ друзей о неприложимости этого термина къ чему бы то ни было съ точки зрѣнія новѣйшей философіи. Профессоръ обнаруживаетъ въ разсужденіяхъ г. Кирѣева смѣшеніе *понятія* о субстанціи съ *самымъ существомъ* субстанціи, обличаетъ неправильность ссылокъ Кирѣева на Каята, Спира, Локка и Манселя въ доказательство непознаваемости субстанціи и, наконецъ, указываетъ рядъ философовъ, допускающихъ познаваемость и различіе субстанціи и, слѣдовательно, возможность рѣчи о переходѣ одной субстанціи въ другую. Если противники преложенія хлѣба и вина въ евхаристіи въ тѣло и кровь Господа говорятъ, что во всякомъ случаѣ мы не въ состояніи понять: какъ можетъ одна субстанція превратиться въ другую? — то не можетъ быть болѣе мѣткого отвѣта на это возраженіе, какъ слова профессора: не странно ли подобное возраженіе? Вѣдь православная Церковь прямо и называетъ „пресуществленіе“ тайною, таинствомъ?

Прибѣгая къ пособію естествознанія, старокатолическіе богословы, Лангенъ и Мишдъ говорятъ, что съ точки зрѣнія естественныхъ наукъ вовсе не существуетъ матеріальныхъ суб-

станцій, слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о переходѣ субстанции хлѣба и вина въ субстанцію тѣла и крови Христа. Повидимому, почтенные старокатолическіе ученые выставили это боевое орудіе противъ нашего профессора не безъ тайной надежды заставить его умолкнуть предъ подавляющей силой ихъ многосторонней образованности. Но ихъ ученое тщеславіе послужило только къ ихъ вѣщшему посрамленію. Профессоръ Гусевъ въ своихъ многочисленныхъ и крупныхъ апологетическихъ изслѣдованіяхъ по вопросамъ, общимъ богословію и естествознанію, не разъ съ успѣхомъ выступавшій въ ученую борьбу съ такими корифеями естествознанія, какъ Дарвинъ, Спенсеръ, Гексли и др., безъ всякаго труда доказываетъ старокатолическимъ богословамъ всю ограниченность ихъ познаній изъ области естествовѣдѣнія, принявъ на себя трудъ ознакомить ихъ съ разными теоріями на счетъ сущности матеріальныхъ предметовъ и явленій, въ концѣ котораго и приходитъ въ безспорному заключенію, что естествознаніе никакими своими предположеніями не даетъ твердыхъ научныхъ основаній къ отрицанію православнаго ученія и о „пресуществленіи“. Особенно не выигрываетъ въ подъемъ своей ученой репутаціи проф. Лангенъ, когда, прикрываясь физиологіей, выдвигаетъ послѣдній боевой ресурсъ противъ „пресуществленія“ въ евхаристіи, именно тотъ, что по свидѣтельству физиологіи, всякое человѣческое тѣло измѣнчиво и слѣдовательно не можетъ быть и рѣчи о дѣйствительности тѣла Христа въ евхаристіи въ виду переживавшихся имъ постоянныхъ измѣненій. Проф. Гусевъ убѣдительно разъясняетъ Лангену, что его физиологическія познанія въ настоящемъ случаѣ далеко отстаютъ отъ современнаго ученія физиологіи, признающей въ своихъ лучшихъ представителяхъ постоянную измѣнчивость нашихъ тѣлъ ни на чемъ не основанной фантазіей (150 стр.). Самымъ послѣднимъ возраженіемъ противъ православнаго ученія о пресуществленіи Мипф и генер. Кирѣвъ выставляютъ слѣдующее: терминъ „пресуществленіе“ ведетъ къ матеріализаціи ученія о таинствѣ евхаристіи; послѣдній рѣшается даже утверждать, что православные богословы, отстаивающіе „пресуществленіе“ тѣмъ самымъ признаютъ реальность *одной только матеріи!* Противъ этого возраженія профессоръ доказываетъ, что терминъ „пресуществленіе“, исключаетъ всякое грубо-чувственное представленіе объ евхаристическомъ тѣлѣ Христовомъ, чего отнюдь нельзя сказать о другихъ терминахъ („преложеніе, претвореніе“), выражающихъ переходъ освященныхъ

хлѣба и вина въ тѣло и кровь Христовы. Послѣдній полемическій пунктъ у нашего профессора составляетъ опроверженіе словъ Мишѣ, будто бы въ свѣщ. Писаніи не находится никакого намека на чудо въ таинствѣ евхаристіи, каковое необходимо предполагается въ ученіи о пресуществленіи. „Но вѣдь и въ нѣкоторыхъ евангельскихъ повѣствованіяхъ о чудесахъ также не говорится прямо, что это — чудеса; значитъ ли, что сами евангелія отвергають ихъ чудесный характеръ?“ спрашиваетъ проф. Гусевъ.

Все свое изслѣдованіе нашъ профессоръ заканчиваетъ цѣлымъ рядомъ тезисовъ (12), являющихся результатомъ его полемики съ старокатоликами. Въ содержаніи этихъ тезисовъ заслуживають особеннаго вниманія слѣдующія справедливыя замѣчанія профессора: „въ старокатоликахъ, въ настоящее время, мы видимъ не только настаиваніе на явно предвзятыхъ взглядахъ или уклончивость въ объясненіяхъ съ православными по самымъ важнымъ вопросамъ, но и горделивыя претензіи на роль освободителей „христіанской истины, христіанскаго вѣроученія отъ оковъ, отъ заблужденій, въ которыхъ держатъ эту истину злонамѣренные книжники“... Старокатолики тѣмъ болѣе неправы, что у нихъ самихъ за отверженіемъ того или иного догматическаго ученія всегда стоитъ дѣйствительно какое-либо книжное ученіе, т.-е. или богословское умозрѣніе, или даже предвзятое философское или мнимо-научное воззрѣніе... Утверждать, что слова свѣщ. Писанія и никеопареградскаго символа объ исхожденіи Духа отъ Отца не исключаютъ мысли объ участіи и Сына въ исхожденіи третьяго Лица къ бытію, значитъ привносить *свою* мысль въ слова Писанія и никеопареградскаго символа, не подающихъ даже и малѣйшаго повода къ такой мысли... Ученіе старокатоликовъ о таинствѣ евхаристіи отличается непримиримымъ внутреннимъ противорѣчіемъ; такъ какъ, по ихъ мнѣнію, съ одной стороны, освященные хлѣбъ и вино, истинно и дѣйствительно приобщаются тѣла и крови Іисуса Христа, а съ другой — Христосъ все-таки присутствуетъ въ евхаристіи не матеріально, не плотски“. — Съ своей стороны позволимъ себѣ заключить нашу бібліографическую статью о небольшомъ по объему, но въ высшей степени содержательномъ произведеніи почтеннаго профессора Гусева слѣдующими мыслями: безспорно хорошо дѣлають старокатолики, если они, отторгшись отъ римскаго католичества, ищуть соединенія съ православіемъ; но не хорошо они поступаютъ, если стремятся къ достиженію своей цѣли не съ чувствомъ

смирения и покорности добрыхъ чадъ по отношенію къ своей будущей матери, а съ кичливостію своею многоученостію заявляютъ притязаніе на менторство надъ православною Церковію. Хорошо, далѣе, дѣлаютъ и всѣ тѣ изъ русскихъ православныхъ, которые сочувствуютъ соединенію старокатоликовъ съ православными; но не хорошо поступаютъ тѣ изъ православныхъ, которые берутъ на себя задачу защищать упорство старокатоликовъ въ ихъ заблужденіяхъ, приписывая заблужденія не старокатоликамъ, а самой православной Церкви и тѣмъ изъ православныхъ богослововъ, которые не пугаются защищать истину и неприкосновенность православія во всей его догматической чистотѣ и полнотѣ<sup>1)</sup>. Z. Z.

**Христіанскій взглядъ на жизнь.** (По поводу „Стихотвореній въ прозѣ“ И. С. Тургенева). П. П. Кудрявцева, доцента Кіевской духовной академіи. Кіевъ 1899 г.

Подъ такимъ заглавіемъ только что появилась въ печати небольшая брошюрка (въ 28 страницъ) — публичное чтеніе, предложенное въ залѣ Кіевской Фундуклеевской гимназіи 21 марта текущаго года, по порученію Кіевского Общества распространенія религіозно-нравственнаго просвѣщенія въ духѣ православной Церкви, доцентомъ Кіевской духовной академіи П. П. Кудрявцевымъ. Авторъ ставитъ своею задачею — выяснитъ и оправдать христіанскій взглядъ на жизнь по поводу „Стихотвореній въ прозѣ“ И. С. Тургенева. Стихотворенія

---

<sup>1)</sup> Во время типографскаго набора настоящей статьи намъ пришлось прочитатъ въ іюльской книжкѣ „Христ. Чтенія“ статью А. А. Кирѣева: „Мой послѣдній отвѣтъ проф.—у А. Θ. Гусеву“ (по вопросу о старокатолицизмѣ). Оглавленіе статьи г. Кирѣева подавало надежду читателю встрѣтитъ въ этомъ „послѣднемъ“ сказаніи русскаго апологета старокатолицизма такіе аргументы въ пользу старокатоликовъ, которые по своей вѣскости превзойдутъ все сказанное имъ ранѣе. Къ сожалѣнію мы обманулись въ своей надеждѣ. Послѣдняя статья г. Кирѣева несомнѣнно, слабѣйшая изъ всѣхъ произведеній его по трактуемому вопросу: не говоримъ о малосодержательности статьи, даже тонъ ея, стилистическія особенности отличаются страннымъ характеромъ. И мы откровенно говоримъ, что отъ этой отвѣдн г. Кирѣева А. Θ. Гусеву разсмотрѣнное нами произведеніе профессора нашего усилилось, даже въ своемъ достоинствѣ.

эти, какъ извѣстно, представляютъ собою „мимолетныя замѣтки, мысли и образы, содержаніемъ своимъ касающіеся самыхъ разнообразныхъ предметовъ: здѣсь и картины русской природы, и впечатлѣнія, вызванныя различными общественными событіями, воспоминанія о радостныхъ, свѣтлыхъ минутахъ жизни и скорбь о разбитыхъ надеждахъ, тяжкихъ потеряхъ, горькая насмѣшка надъ пошлой стороною дѣйствительности и грустное раздумье надъ смысломъ нашей короткой жизни“. Написанныя изящнымъ, художественнымъ языкомъ, давшимъ имъ и самое названіе, они, особенно потому, что „ужь очень близки къ сердцу тѣ вопросы и явленія, которые затрогиваются въ этихъ „стихотвореніяхъ“, болѣе, чѣмъ многія другія произведенія Тургенева, извѣстны всему читающему обществу и въ силу указанныхъ особенностей своихъ производятъ на читателя сильное впечатлѣніе, передавая ему то настроеніе, которое отразилось на этихъ предсмертныхъ произведеніяхъ маститаго поэта. А настроеніе это мрачное, и общій тонъ „стихотвореній“, какъ и всѣхъ произведеній Тургенева, глубоко грустный. Правда, поэтъ не мало говоритъ въ нихъ и о свѣтлыхъ сторонахъ жизни, о тѣхъ чудныхъ минутахъ, когда силою своего волшебнаго воображенія онъ уносился въ „царство лазури, свѣта, молодости и счастья“; но... все это было когда-то. Теперь не то... „Настали темные, тяжелые дни. Свои болѣзни, недуги людей милыхъ, холодъ и мракъ старости. Все, что ты любилъ, чему отдавался безвозвратно, никнетъ и разрушается. Подъ гору пошла дорога“. Куда же ведетъ эта дорога? Что видно тамъ впереди? Впереди — неизбѣжная, беспощадная смерть. „Налетитъ она, махнетъ своимъ широкимъ холоднымъ крыломъ и... конецъ, — конецъ радостямъ и тревогамъ, надеждамъ и опасеніямъ“. Дальше — „темнота, темнота вѣчная“. Таковъ основной тонъ этой лебединой пѣсни великаго писателя.

Не вдаваясь въ изслѣдованіе всѣхъ сложныхъ условій, которыя опредѣляли собою это душевное настроеніе Тургенева, авторъ останавливаетъ свое вниманіе на основахъ того міровоззрѣнія, въ связи съ которымъ развивалось и которымъ поддерживалось мрачное настроеніе, проникающее собою „Стихотворенія въ прозѣ“, и показываетъ, какъ не согласны онѣ съ христіанскимъ ученіемъ о смыслѣ человѣческой жизни, какъ противъ нихъ говоритъ и разумъ и совѣсть, и какъ у самого Ивана Сергѣевича этотъ христіанскій голосъ не разъ звучалъ въ нѣкоторыхъ изъ его произведеній.

Такова канва содержанія публичнаго чтенія г. Кудрявцева,

на которой ясно, отчетливо и до художественности живо вырисовывается имъ истинно-христіанскій взглядъ на жизнь — на смыслъ и значеніе этой жизни во всѣхъ ея видахъ и проявленіяхъ, — тотъ взглядъ, который миритъ съ самой смертью, утѣшаетъ въ скорбяхъ и болѣзняхъ и ободряетъ въ тягостяхъ на пути къ нравственному идеалу. Написанная живымъ литературнымъ языкомъ, полная религіознаго одушевленія, эта небольшая брошюрка заслуживаетъ сочувственнаго вниманія общества и широкаго распространенія, особенно среди учащейся молодежи, которая такъ легко подъ красивой одеждой тургеневской задумчивости и пріятности сживается съ мертвыми эгоистическими воззрѣніями натурализма...

Позволяемъ себѣ поэтому подробнѣе познакомить своихъ читателей съ содержаніемъ этой брошюрки, по мѣстамъ дѣлая изъ нея извлеченія.

Міровоззрѣніе, которое лежитъ въ основѣ „Стихотвореній въ прозѣ“ и даетъ имъ мрачнѣйшій тонъ, есть несомнѣнно натуралистическое, — вотъ первое положеніе автора. Міровоззрѣніе это съ особенною ясностью высказывается въ „стихотвореніяхъ“, озаглавленныхъ: „Природа“ и „Довольно“. По смыслу этихъ стихотвореній, жизнь управляется мощною, но равнодушною къ добру и злу природою; въ основѣ міровой жизни лежатъ не нравственные, а физическіе законы, — законы слѣпой необходимости, одинъ изъ которыхъ есть законъ борьбы за существованіе. Среди непрерывнаго измѣненія и уничтоженія, только природа, равнодушная къ добру и злу, остается неизмѣнной: смѣняются человѣческія поколѣнія, съ ихъ жаждою жизни, съ заботами о насущномъ хлѣбѣ и порывами къ правдѣ и добру; а природа, „безсознательно и неуклонно покорная законамъ, не знаетъ искусства, какъ не знаетъ свободы, какъ не знаетъ добра; отъ вѣка движущаяся, отъ вѣка преходящая, она не терпитъ ничего неизмѣннаго, ничего безсмертнаго“. Какимъ холодомъ вѣетъ отъ этой картины! Какимъ ничтожнымъ является человѣкъ въ сравненіи съ этими мощными силами природы! Природа „такъ же спокойно покрываетъ плѣсенью божественный ликъ Фидіасовскаго Юпитера, какъ и простой голышъ, и отдаетъ на сѣдненіе презрѣнной моли драгоценнѣйшія строки Софокла“. Если такимъ образомъ созданія величайшихъ гениевъ обречены на уничтоженіе, то „что сказать объ обыкновенныхъ, дюжинныхъ, второстепенныхъ труженникахъ, кто бы они ни были — государственные люди, ученые, художники? Чѣмъ заставить ихъ страхнуть свою нѣмую лѣнь, свое унылое недоумѣніе, чѣмъ привлечь ихъ опять

на поле битвы, если только мысль о тщетѣ всего человѣческаго... закралась имъ въ голову? Зачѣмъ пойдутъ они на этотъ толкучій рынокъ призраковъ, на это торжище, гдѣ всѣ равно обманываютъ другъ друга, гдѣ живуче только то, что не имѣетъ права на жизнь, и, оглушая самого себя собственнымъ крикомъ, каждый судорожно спѣшитъ къ неизвѣстной и непонятной ему цѣли?" Если міромъ управляютъ лишь стихійныя силы природы, то наша жизнь „одна бродячая тѣнь, жалкій актеръ, который рисуется и кичится какой-нибудь частью на сценѣ, а тамъ пропадаетъ безъ вѣсти“.

Къ этому натуралистическому воззрѣнію Тургеневъ не разъ возвращается въ своихъ произведеніяхъ, и все-таки, — фактъ замѣчательный! — каждый разъ оно вызывало сознательные или бессознательные протесты его духа! И это понятно. Если жизнію управляютъ стихійныя силы природы, то разумъ, добро, справедливость — пустыя слова. Но вѣдь вѣра въ реальный смыслъ этихъ словъ, вѣра въ правду и добро, вѣра въ нравственный міропорядокъ, господствующій во вселенной, неискоренимо живетъ въ человѣчествѣ. Вѣдь эта вѣра служила во все времена внутренней основой самыхъ благородныхъ, возвышенныхъ проявленій человѣческаго духа; вѣдь эта вѣра дала міру Антигону, Сократа, христіанскихъ мучениковъ и исповѣдниковъ; вѣдь эта вѣра, вступая въ борьбу съ эгоистическими наклонностями человѣка, подвигала его на дѣла служенія ближнимъ; вѣдь эта вѣра — и только она одна — прорѣзываетъ свѣтлымъ лучомъ глушь и мракъ нашей жизни. Никогда не умирала эта вѣра въ человѣчествѣ. — Правда, многимъ всѣ такіе люди, которые непоколебимо вѣрили въ добро и правду и мужественно боролись за нихъ, кажутся подобными Донъ-Кихоту; но вѣдь и Донъ-Кихоть, по превосходному разъясненію самого же И. С. Тургенева, выражавшій собою „вѣру въ нѣчто вѣчное, незбылемое, въ истину, находящуюся *внѣ* отдѣльнаго человѣка“, смѣшонъ намъ потому лишь, что „идеаль этотъ почерпнуть воображеніемъ изъ фантастическаго міра рыцарскихъ романовъ; но самый идеаль остается во всей нетронутой чистотѣ... Донъ-Кихоть — энтузіастъ, служитель идеи и потому обвѣянь ея сіяніемъ“. Да и можно ли говорить, что дѣятельность этихъ людей идеи, — людей вѣры въ правду и добро, бесплодна даже въ высшихъ ея проявленіяхъ? Пусть время изгладитъ всѣ *видимые* слѣды ихъ дѣятельности, но никогда не изгладится то добро, которое они внесли въ жизнь своимъ словомъ или дѣломъ. Причины, обуславливающія собою тѣ или другія явленія человѣ-

ческой жизни, чрезвычайно сложны, и рядъ ихъ теряется въ непроницаемой дали прошлаго. Если бы мы могли обозрѣть это прошлое во всѣхъ его составныхъ элементахъ, чтобы опредѣлить во всемъ объемѣ причины существующаго добра, мы увидѣли бы въ составѣ этихъ элементовъ и мужественный подвигъ Антигоны и возвышенную проповѣдь Сократа, даже больше, — мы увидали бы каждое доброе дѣло, каждое доброе слово, когда бы и кѣмъ бы ни было сдѣлано или сказано то и другое. Самымъ выдающимся фактомъ, который представляетъ собою непоколебимую опору для вѣры въ могущество добра, служить распространеніе христіанства. Простые галилейскіе рыбаки разошлись въ разныя стороны вселенной, чтобы проповѣдывать о Христѣ, Который для іудеевъ былъ соблазномъ, а для эллиновъ безуміемъ; противъ нихъ возстали и общественное мнѣніе, и правительственная власть, и вся языческая наука. Но слово вѣры и любви пробило всѣ эти преграды и покорило себѣ міръ. Въ „Стихотвореніяхъ въ прозѣ“ и особенно въ „Довольно“ звучитъ сомнѣніе въ могуществѣ вѣры въ правду и добро, какъ зиждительныя силы человѣческой жизни; но въ одномъ изъ нихъ онъ же говоритъ, что „любовь сильнѣе смерти и страха смерти“, а другое оканчивается такими бодрыми словами: „нѣтъ, мы еще повоюемъ“. Такъ невозможно человѣку помириться съ безотрадными выводами натурализма. Отнимите у человѣка вѣру въ могущество правды и добра, въ существованіе нравственнаго міропорядка, и тогда ослабнетъ нравственная энергія человѣка, тогда оканчательно ослабѣютъ эгоистическіе мотивы, и наступитъ такой порядокъ жизни, когда закономъ человѣческихъ отношеній будетъ гоббесовское „bellum omnium contra omnes“ (война всѣхъ противъ всѣхъ), теперь къ счастью, далеко не обнимающее всѣхъ явленій человѣческой жизни. Ясно, что правда и добро не пустыя слова, а могучія зиждительныя силы человѣческой жизни, и натуралистическое міровоззрѣніе не можетъ отрицать этого — не можетъ отрицать ни живучести вѣры въ правду и добро, ни ихъ фактическаго могущества, но оно не можетъ и объяснить ни того, ни другого. Это объясняетъ намъ одно лишь нравственно-телесологическое міросозерцаніе, высшее выраженіе котораго находимъ въ христіанствѣ (2 глава).

Сущность христіанскаго взгляда на происхожденіе и смыслъ міровой жизни сводится къ тому, что міромъ управляетъ не природа, равнодушная къ добру и злу, а Богъ, какъ высшая, разумно-нравственная Сила, направляющая теченіе міровой



жизни къ торжеству добра надъ зломъ. Сотворивъ міръ, Богъ положилъ въ основу міровой жизни опредѣленный типъ, выраженіемъ котораго и являются, Имъ созданные, и физическіе законы природы и нравственные законы жизни, которые всѣ сводятся къ закону любви. Взаимное отношеніе тѣхъ и другихъ законовъ въ ходѣ міровой жизни можно опредѣлить такъ, что область дѣйствованія физическихъ силъ, управляемыхъ физическими законами, представляетъ собой среду, въ которой дѣйствуютъ духовныя силы, управляемая законами нравственными. Представляя собою одно изъ безчисленныхъ звеньевъ, изъ которыхъ слагается вселенная, чековѣкъ существенно отличается отъ другихъ звеньевъ міровой жизни своимъ самосознаніемъ и самообладаніемъ, вслѣдствіе чего онъ можетъ не только сознать свои дѣйствія, а до нѣкоторой степени измѣнять ихъ направленіе; въ этой особенности своего духа чековѣкъ и является образомъ Бога невидимаго. Въстѣ со всѣми другими предметами и явленіями природы подчиняясь дѣйствію физическихъ законовъ, онъ сознаетъ себя призваннымъ къ свободному осуществленію высшихъ нравственныхъ законовъ. Сознательное и свободное осуществленіе чековѣкомъ нравственныхъ законовъ дѣлаетъ его участникомъ въ той созидательной работѣ, которая должна привести къ окончательному торжеству добра и правды, къ наступленію царства Божія, т.-е. такого мірового строя, который опредѣляется законами высочайшей правды и безусловнаго добра (2 Петр. 3, 13). Въ подготовленіи этого завершительнаго момента исторіи и заключается смыслъ какъ міровой жизни, такъ и каждаго отдѣльнаго существованія. Разрушительныя силы природы, которыя являются таковыми въ силу воздѣйствія на нихъ разумно-свободныхъ существъ, уклоняющихся отъ своего предназначенія, не могутъ помѣшать этой нравственно-созидательной работѣ, потому что вся природа со всѣми ея силами подчинена Богу — Творцу своему, Который любитъ добро и правду и ведетъ жизнь этого міра къ ихъ осуществленію.

Мы привыкли оцѣнивать значеніе жизни по ея внѣшнимъ проявленіямъ, а не по внутреннимъ основамъ; мы болѣе цѣнимъ приспособленность чековѣка къ борьбѣ за короткое земное существованіе, нежели его подготовленность къ тому, чтобы сдѣлаться членомъ царства Божія. Поэтому мы болѣе поражаемся успѣхами внѣшней культуры, нежели не бьющими въ глаза явленіями въ области нравственной жизни, не замѣчая часто красоты послѣднихъ. Конечно, и явленія внѣшней культуры достойны высокаго вниманія, какъ свидѣтельство

могущества человѣческаго разума и какъ средство къ благоустроению человѣческой жизни; но не нужно забывать, что въ концѣ концовъ значеніе внѣшней культуры опредѣляется степенью ея содѣйствія нравственному прогрессу. Съ этой (христіанской) точки зрѣнія мы должны будемъ признать значеніе не только за жизнью видныхъ представителей культурнаго прогресса, но и за жизнью такихъ людей, извѣстность которыхъ не простирается за околицу ихъ деревни, лишь бы эта жизнь представляла собою служеніе осуществленію нравственнаго идеала. Жизнь нищаго, обреченнаго собирать подъ окнами куски хлѣба, или несчастной, прикованной къ постели неизлѣчимой болѣзнію, можетъ получить въ христіанствѣ непреходящее значеніе. Прекрасную по своей художественной правдѣ и красотѣ иллюстрацію этого истинно-христіанскаго взгляда на жизнь г. Кудрявцевъ указываетъ у самого Тургенева въ его разсказѣ: „Живыя мощи“. Образъ параличной Лукерьи, до идеальности чуткой ко всему прекрасному и отзывчивой на все доброе, покорной и во всемъ довольной для себя, но жалостливо заступающейся предъ случайно навѣстившимъ ее баринѣмъ за бѣдныхъ крестьянъ, полонъ самаго глубокаго значенія и открываетъ широкіе горизонты на смыслъ человѣческой жизни, полезная цѣль которой Спасителемъ указана намъ въ любви; „связи, соединяющія людей, такъ многообразны, что каждый такъ или иначе связанъ съ окружающимъ обществомъ“.

Признавая безусловную цѣну за человѣческой личностью, указывая для ея дѣятельности возвышенную цѣль созиданія царства Божія и обезпечивая осуществленіе этой цѣли указаніемъ на міроуправляющій Промыслъ Божій, христіанство тѣмъ самымъ поддерживаетъ духовную энергію человѣка въ его борьбѣ за правду и, увѣряя его въ торжествѣ добра, предохраняетъ человѣка отъ мрачнаго отчаянія. Не закрывая глаза на всевозможныя бѣдствія человѣческой жизни, кончающейся неизбѣжной для всѣхъ смертію, и не оправдывая утопическихъ мечтаній позитивистовъ, увѣряющихъ, будто мудрость человѣческая можетъ совершенно уничтожить и бѣдность и страданія и водворить райскую жизнь на землѣ, христіанство признаетъ страданія неизбѣжнымъ удѣломъ человѣка (Іоан. 16, 33), но усваиваетъ имъ нравственно-воспитательное значеніе и направляетъ вниманіе человѣка на приобрѣтеніе небесныхъ сокровищъ духа и тѣмъ поддерживаетъ благодушное настроеніе его и среди жизненныхъ невзгодъ. Выясняя въ 5-й главѣ это христіанское воззрѣніе на страданіе въ противовѣсъ мрач-

ному міровоззрінню натуралістівъ, подь вліяніемъ котораго писалъ Тургеневъ свои „Стихотворенія въ прозѣ“, авторъ совершенно справедливо и очень мѣтко противопоставляєть Тургеневу Пушкина, въ твореніяхъ котораго христіанскій взглядъ нашель свое художественное выраженіе. При свѣтѣ христіанскаго ученія смягчається даже грозный образъ смерти, которая, по Тургеневу, машеть своимъ холоднымъ крыломъ, вводя насъ въ темноту, темноту вѣчную; потому что, по ученію христіанскому, смертю только временно разрывается связь души съ тѣломъ, духъ челоуѣка лишается временно органа своего дѣйствованія въ мірѣ и переходитъ въ новыя, не извѣстныя намъ, условія существованія. Прекрасной иллюстраціей христіанскаго отношенія къ смерти авторъ выставилъ письмо пресвященнаго Теофана къ его умирающей сестрѣ. Поэтому и кладбище говоритъ христіанину не о прошедшемъ только, что было пережито вмѣстѣ съ умершими, но и о будущемъ, когда мертвые услышатъ гласъ Сына Божія и, услышавши, оживуть. Тлѣніе смерти говоритъ христіанину о безконечной жизни. Это чувствовалъ, повидимому, и Тургеневъ, который въ послѣднихъ строкахъ едва ли не самаго замѣчательнаго изъ своихъ романовъ („Отцы и дѣти“) говоритъ: „какое бы страстное, грѣшное, бунтующее сердце ни скрылось въ могилѣ, цвѣты, растушіе на ней.... не объ одномъ великомъ спокойствіи равнодушной природы говорятъ намъ, а также и о вѣчномъ примиреніи и о жизни безконечной“.

Въ качествѣ заключительнаго нравственно-практическаго вывода изъ всего сказаннаго авторъ, отказываясь сказать вмѣстѣ съ тургеневскимъ усталымъ и разбитымъ въ своихъ ожиданіяхъ художникомъ „довольно“, указываетъ на обязанность каждаго изъ насъ трудиться надъ проведеніемъ какъ въ свою личную, такъ и въ общественную жизнь нравственнаго идеала — надъ увеличеніемъ суммы добра въ мірѣ, и кончаєть свою рѣчь извѣстнымъ стихотвореніемъ Хомякова „Труженнику“, въ которомъ на призывъ къ неустанному труду христіанинъ отвѣчаєть готовностью итти свершать въ трудѣ и потѣ удѣлъ, назначенный Богомъ ему...

Не правда ли, рѣчь г. Кудрявцева вполнѣ заслуживаєть самаго широкаго распространенія среди учащейся молодежи?

**О пастырствѣ Христа Спасителя.** Опытъ уясненія отношенія Господа Иисуса Христа къ Его ближайшимъ ученикамъ, въ зависимости отъ ихъ индивидуальныхъ особенностей, по евангельскимъ даннымъ. Съ приложеніемъ статьи: Къ вопросу о предательствѣ Иуды. *Михаила Струженцова*, препод. Москов. дух. семинаріи. Орель, 1899 г., 164 стр. Ц. 75 к.

Книжка г. Струженцова имѣетъ цѣлью обслѣдовать, насколько возможно, воспитательное воздѣйствіе Господа на нѣкоторыхъ ближайшихъ Его учениковъ, сообразно съ индивидуальными особенностями каждаго изъ нихъ; практическое значеніе этого труда — указать пастырямъ Церкви (и — добавимъ — всѣмъ педагогамъ) въ образѣ дѣйствій Пастыреначальника Иисуса величайшій и незамѣнимый образецъ для ихъ пастырской (и воспитательной) дѣятельности.

Психологія обыкновенно дѣлитъ людей по 4 темпераментамъ и внимательное наблюденіе подтверждаетъ справедливость этого мнѣнія, открывая въ каждомъ человѣкѣ, по крайней мѣрѣ, преобладаніе какого нибудь одного темперамента; по этому вполнѣ естественному плану построилъ свое обслѣдованіе и авторъ настоящаго труда. Выбравъ 6 наиболее типичныхъ по характеру апостоловъ, онъ раздѣлилъ ихъ по 4 темпераментамъ на четыре группы и каждую изъ нихъ подвергъ особому анализу и со стороны раскрытія отдѣльныхъ чертъ каждаго характера и со стороны воздѣйствія на него Спасителя.

Типомъ истиннаго *сангвиника* является апостоль Петръ (гл. I; 14—35 стр.). Именно у него мы замѣчаемъ сильную, но быструю и подвижную возбудимость внѣшними впечатлѣніями при сосредоточеніи душевной дѣятельности на самомъ процессѣ ощущенія. Чудесный уловъ рыбы такъ поражаетъ Петра, что онъ сейчасъ же бросается на колѣни предъ Спасителемъ съ просьбой къ Нему отпустить его, Петра, какъ человѣка грѣшнаго. Преображеніе Господа также вызвало именно у Петра его извѣстное восторженное восклицаніе: „хорошо намъ здѣсь быть!“ Пламенность чувства и энергія воли Петра, какъ сангвиника, въ отдѣльныхъ случаяхъ, всего рельефнѣе сказались въ его готовности защищать Христа даже мечемъ, а чрезвычайное непостоянство — въ послѣдовательной смѣнѣ: то готовности не оставлять Христа, если и всѣ Его оставятъ, то троекратнаго отреченія отъ Него, то глубокаго въ этомъ

отреченіи раскаяніи. Столь быстрая переменчивость сангвиниковъ порождаетъ у нихъ нѣкоторую поверхностность во взглядахъ. У ап. Петра эта черта его сангвиническаго темперамента выразилась въ томъ, что онъ сосредоточивалъ свое вниманіе на внѣшней сторонѣ явленій (напр. при хожденіи по водѣ и особенно на умовеніи ногъ); внутреннее значеніе ихъ для него было не ясно; оттого и самое царство Христово онъ представлялъ себѣ въ чувственномъ образѣ, въ земномъ могуществѣ и славѣ.

Великій Пастыреначальникъ зналъ, конечно, наилучшимъ образомъ такой характеръ Своего наиревностнѣйшаго послѣдователя и въ Своихъ отношеніяхъ къ нему показалъ образецъ перевоспитанія людей съ сангвинической настроенностью. Прежде всего, Христосъ всегда удовлетворялъ естественную любознательность и живость ап. Петра. Онъ позволилъ ему итти по водѣ; Онъ разъяснялъ ему и притчи и будущее мздовоздаяніе; Онъ всегда дѣлалъ его однимъ изъ трехъ свидѣтелей таинственнѣйшихъ событій Своей земной жизни. Но въ каждомъ такомъ случаѣ Спаситель отводилъ пытливый взоръ Своего ученика отъ внѣшней стороны къ духовной, выясняя ему начала сокровенныя. „Иди!“ — одно это слово, которымъ Спаситель позволилъ Петру итти по водѣ, невольно заставляло апостола задуматься; а укоризненное восклицаніе: „маловѣрный! зачѣмъ ты усумнился?“ — и прямо углубляло его взоръ, показывая силу вѣры и пагубность невѣрія. То же значеніе имѣли и другія замѣчанія Христа ап. Петру: „имѣйте вѣру Божію; отойди отъ Меня, сатана; возврати мечъ твой въ его мѣсто“ и т. п. Разъясненія эти имѣли своимъ непосредственнымъ результатомъ и выработку у апостола истиннаго понятія о характерѣ царства Христова, которое состоитъ не въ мірскомъ владычествѣ, а въ пересозданіи человѣческихъ отношеній на основѣ страданій и ученія Богочеловѣка. Болѣе глубокое проникновеніе въ сущность Христова ученія и смыслъ Его явленія въ міръ естественно парализовало излишнюю неустойчивость воли ап. Петра и сообщило ей напротивъ необходимую твердость. Той же цѣли — укрѣпленія воли — достигалъ Христосъ чрезъ охлажденіе излишняго у ап. Петра энтузіазма и отнятіе у него вредной самоувѣренности, не доводя его однако, съ другой стороны, и до не менѣе опаснаго упадка духа и отчаянія. Знаменательно въ этомъ отношеніи самое названіе Симона Петромъ, т.-е. камнемъ; оно должно было всегда напоминать апостолу о той чертѣ характера, какой ему особенно не доставало.

Апостолы Иоаннь Зеведеевъ (богословъ) и Наанаиль являються образцами *меланхолически* настроенныхъ послѣдователей Христа (глава II; 35—64 стр.). Люди такого темперамента отличаются замкнутостью и самозаклученностью; они живутъ по преимуществу внутренними аффектами и при медленной, но сильной возбудимости обладаютъ напряженнымъ мышлениемъ и полнотою сердечной жизни. И дѣйствительно, Иоаннь молча послѣдовалъ за Христомъ и почти безмолвно всегда сопутствовалъ Ему. Но душа Иоанна была полна самыхъ возвышенныхъ идеаловъ, центромъ которыхъ являлся конечно Христосъ. Онъ (Христосъ) — алфа и омега всего бытія; Онъ — жизненный хлѣбъ, насъ питающій; дверь, въ царство истины вводящая; свѣтъ и теплота, сама истина и жизнь. Иоаннь одинъ изъ всѣхъ апостоловъ никогда не усумнился во Христа. Будучи самъ безпредѣльно преданъ Господу, Иоаннь того же требовалъ и ото всѣхъ; враждебное отношеніе кого-либо ко Христу вызывало во впечатлительной душѣ Иоанна искренній гнѣвъ и ревность къ славѣ Божіей. Оттого Спаситель и называлъ Иоанна Воанергесъ, т.-е. сыномъ грома или бури.

Апостоль Наанаиль также жилъ преимущественно внутренней жизнью. Его завѣтной мечтой и сокровеннѣйшей надеждой было дожить до мессіанскихъ временъ и непосредственно вступить въ царство Мессіи. У него такъ же, какъ и у Иоанна, идеальный элементъ преобладалъ надъ внѣшнимъ.

Въ полномъ соотвѣтствіи съ указанными особенностями характеровъ Иоанна и Наанаила находится и воспитательное воздѣйствіе на нихъ Иисуса Христа. Съ одной стороны Онъ мудро пользуется присущей имъ жаждой знанія и созерцанія истины для того, чтобы посвятить ихъ болѣе глубоко сравнительно съ другими апостолами въ тайны домостроительства нашего спасенія. Иоанна, какъ и Петра, Господь особенно приближалъ къ Себѣ; предъ нимъ Онъ раскрывалъ полныя тайны эсхатологическія истины (Марк. 13, 3 и далѣе); его, повидимому, удостоилъ присутствія при бесѣдѣ своей съ Никодимомъ и т. п. Оттого изъ ап. Иоанна и получился величайшій богословъ, возвышеннѣйшій тайнозритель и „апостоль любви“ по преимуществу. Равнымъ образомъ, осмотрительнаго и разсудительнаго Наанаила, не вдругъ послѣдовавшаго за Христомъ, Христосъ удостоилъ особенной бесѣды. „Истинно, истинно говорю тебѣ: отнынѣ будете видѣть небо отверстымъ и ангеловъ Божіихъ восходящихъ и нисходящихъ къ Сыну Человѣческому“ (Иоанна I, 50—51) — говоритъ Онъ Наанайлу послѣ его исповѣданія. Съ другой стороны, того и дру-

гого апостола Христосъ старался вводить и въ кругъ житейскихъ отношеній чрезъ сближеніе ихъ съ практической жизнью. Такъ, именно Іоанну поручилъ Онъ Свою Матерь послѣ Своихъ страданій, смерти и воскресенія, а это, конечно, сближало созерцателя тайнъ и съ живой дѣйствительностью. Затѣмъ, Спаситель предостерегалъ Своихъ восторженныхъ и ревностныхъ послѣдователей отъ ложныхъ и одностороннихъ увлеченій и крайностей. Онъ умѣрялъ ихъ ревность и внушалъ не презрѣніе къ грѣшникамъ и кары къ врагамъ, а милость, любовь и всепрощеніе. „Сынъ Человѣческій пришелъ не погублять души человѣческія, а спасать“ — говорятъ Онъ Іоанну (Лук. 9, 56). И въ Наанаилѣ Онъ не только не осудилъ его осмотрительности, а даже одобрилъ ее, назвавъ апостола „истиннымъ израильтяниномъ“.

Типами *флемаитиковъ* являются апостолы Ѳома и Филиппъ (глава III; 64—87 стр.). Основной особенностью этого темперамента является излишнее довѣріе къ разсудку, а отсюда — бѣлая устойчивость въ разъ составленныхъ такими людьми взглядахъ, скептицизмъ къ мыслямъ иного порядка и нерѣшительность въ усвоеніи послѣднихъ, хотя бы истинность ихъ уже и сознавалась лицами такого темперамента. Такъ, ап. Ѳома, несмотря на всѣ разъясненія Христа относительно намѣренія Его идти въ Іудею для воскрешенія Лазаря, остался при своемъ рѣшительномъ мнѣніи, что идти туда не слѣдовало бы, такъ какъ это опасно для жизни Христа. Наилучшимъ выраженіемъ скептическаго отношенія Ѳомы къ явленіямъ выше разсудочнаго порядка является знаменитое рѣшеніе Ѳомы „не имѣть вѣры (воскресенію Спасителя), если не увидитъ на рукахъ Его язвъ гвоздинныхъ и не вложитъ перста своего въ язвы гвоздинныя и руку свою въ ребра Его“ (Іоанна 20, 25). Совершенно сходенъ съ Ѳомой и ап. Филиппъ. Съ чисто вѣдѣнческой точки зрѣнія Филиппъ недоумѣваетъ, какъ можно накормить пять тысячъ народа пятью хлѣбцами; онъ же проситъ Господа „показать Отца“. Оттого и отношеніе Спасителя къ этимъ двумъ апостоламъ совершенно одинаковое.

Прежде всего, Господь ограничиваетъ въ нихъ излишнее довѣріе къ своему разсудку. Въ царствѣ Христовомъ болѣе потребна смиренная простота вѣры, чѣмъ самонадѣянная разсудочная дѣятельность. „Никто не приходитъ къ Отцу, какъ только чрезъ Меня“, чрезъ *тѣру* въ Меня — говоритъ Онъ однажды Ѳомѣ. Только тотъ не спотыкается, кто ходитъ днемъ, при свѣтѣ, т. е. со Христомъ и при свѣтѣ ученія Христа, замѣчаетъ Господь Ѳомѣ же и другой разъ (Іоаннъ 11, 9—10).

Испытательно вопрошая и ап. Филиппа, гдѣ бы купить хлѣба для 5 тысячъ человѣкъ, Христось затѣмъ чудесно насыщаетъ ихъ 5 хлѣбами и этимъ возвышаетъ духовный взоръ его за предѣлы чувственного бытія. Но съ другой стороны Господь снисходитъ къ естественнымъ слабостямъ Своихъ учениковъ и порицая за недостатки, путемъ уступокъ премудро доводитъ ихъ мысли до сознанія необходимости вѣры и признанія за нею громаднаго нравственнаго значенія. Извѣстно, что ап. Ѳомѣ Онъ позволилъ осязать Свой раны, но прибавилъ при этомъ, что „блаженны не видѣвшіе и увѣровавшіе“. „Сколько времени Я съ вами, и ты не знаешь Меня, Филиппъ“ — говоритъ прямо Спаситель и другому апостолу, укоряя его, но и удовлетворяя его высшимъ запросамъ. Зная, затѣмъ, нерѣшительность воли Филиппа, Христось при самомъ призваніи его кротко, но властно вывелъ его изъ состоянія нерѣшительности простыми словами: „иди за Мною“.

Исключительный интересъ представляетъ личность Іуды Искариотскаго и отношеніе къ нему Иисуса Христа (IV. гл.; 87—122 стр.). Іуда является типомъ послѣдняго основнаго темперамента — *холерическаго*. Люди этого характера отличаются практическимъ складомъ ума и любятъ дѣйствовать. Ихъ убѣжденія отличаются ясностью и опредѣленностью, но часто узостью и односторонностью. Іуда въ обществѣ учениковъ Христа и занималъ именно положеніе практическаго дѣятеля: онъ былъ казначеемъ или экономомъ этого кружка. Но онъ былъ сребролюбивъ; оттого и самое послѣдованіе за Христомъ онъ соединялъ съ надеждой на полученіе въ царствѣ Христовомъ богатства, власти и славы. Ради достиженія именно этого внѣшняго счастья Іуда всецѣло и отдался Христу. Но когда онъ понялъ, что ошибся въ своихъ практическихъ расчетахъ, тогда онъ съ той же энергіей и упорствомъ холерика продолжаетъ извлекать практическую выгоду отъ своего общенія со Христомъ, но уже сдѣлавшись воромъ. Теперь онъ начинаетъ лицемерить, обманывать, доходить до дерзости, остается глухъ ко всѣмъ замѣчаніямъ Спасителя и въ концѣ концовъ именно изъ-за денегъ продаетъ Христа первосвященникамъ. Почувствовавъ, затѣмъ, мучительное раскаяніе въ своемъ гнусномъ поступкѣ, Іуда опять идетъ до крайности, отчаивается и убиваетъ себя.<sup>г</sup>

И въ отношеніи къ Іудѣ Спаситель дѣйствуетъ прежде всего съ премудрой приспособляемостью. Онъ поставляетъ его на такое служеніе, къ какому онъ наиболѣе расположенъ по своему характеру; но вмѣстѣ съ тѣмъ порученіемъ Іудѣ



денежнаго ящика Христось имѣлъ въ виду дать ему возможность самому освободиться отъ его основного недуга — сребролюбія, такъ какъ онъ же — Иуда долженъ былъ благотворить бѣднымъ отъ лица всего святого общества, а это естественно должно было приучить его смотрѣть на деньги лишь, какъ на средство къ нравственной дѣятельности. Въмѣстѣ съ тѣмъ Христось относился къ Иудѣ съ безусловной мягкостью и вліялъ на его волю исключительно кроткими мѣрами. Даже тогда, когда Иуда сталъ воромъ, Спаситель не отстранилъ его отъ даннаго служенія, даже прямо не облачилъ его, а продолжалъ Свое съ нимъ общеніе. Когда Иуда задумалъ уже свое гнусное предательство, и тогда Спаситель лишь намеками говорилъ съ нимъ объ этомъ страшномъ замыслѣ. „Одинъ изъ васъ діаволь“, „горе тому человѣку, которымъ Сынь Человѣческой предается“ — вотъ какими общими мыслями вразумлялъ Христось Иуду. Но Иуда продолжалъ ожесточаться. А Христось даже на тайной вечери вразумлялъ Иуду столь тихо и осторожно, что рѣчь Его услышана была только имъ однимъ. „Что дѣлаешь, дѣлай скорѣе“ — даже эти слова не были поняты другими апостолами, кромѣ одного Іоанна. И въ Геосиманскомъ саду, въ самый моментъ предательства, въ отвѣтъ на Іудинъ поцѣлуй, Господь лишь кротко вопрошаетъ Иуду: *другъ*, для чего ты пришелъ? Иуда созналъ свой грѣхъ и поаялъ Христа, но омраченный страстью онъ не просилъ прощенія, а пошелъ и удавился.

Этимъ собственно и кончается книжка г. Струженцова въ ея главномъ содержаніи; но въ ней сдѣлано приложение: „Къ вопросу о предательствѣ Иуды“ (123—164 стр.). Здѣсь авторъ задался цѣлю подтвердить свою характеристику Иуды фактомъ его предательства и доказать, что мотивомъ предательства было именно сребролюбіе; поэтому большая часть приложения отведена полемикѣ съ проф. Муретовымъ, который, какъ извѣстно, отводитъ сребролюбію Иуды второстепенное мѣсто при объясненіи его поступка, выставляя главнымъ — разочарованіе Иуды во Христѣ, какъ Мессіи, и месть Ему, какъ лже-пророку, сдѣлавшему самого Иуду измѣнникомъ Іеговъ („Правосл. Обзор.“ 1883 г. III т. „Иуда предатель“).

За сребролюбіе, говоритъ г. Струженцовъ, какъ за главный мотивъ къ предательству Иуды, — и прямой смыслъ Евангелія (Иуда *уговаривается* о цѣнѣ, *торгуется*, первосвященники *соглашаются* на просимое) и голосъ Церкви (въ лицѣ Златоуста и въ извѣстной пѣсни на страстной недѣлѣ) и значительность самой суммы (30 сребренниковъ) для того именно времени. Все

это, конечно, не позволяетъ вполне согласиться съ г. Муретовымъ; но вмѣстѣ съ тѣмъ не даетъ еще права и г. Струженцову называть объясненіе г. Муретова „рѣшительно невозможнымъ“; потому что далѣе и самъ онъ именно на основѣ разочарованія Іуды во Христѣ построилъ свою теорію возвращенія въ Іудѣ страсти сребролюбія, каковая страсть и довела его потомъ до рѣшенія предать Спасителя. Такимъ образомъ справедливость можетъ быть въ соединеніи обоихъ объясненій.

Но это относится къ „приложенію“ къ книгѣ, которое главнымъ предметомъ седержанія ея не требуется. Что же касается самой книги, то она по достоинствамъ своимъ заслуживаетъ полнаго вниманія. При скудости евангельскихъ данныхъ, сюда относящихся, и при отсутствіи ученыхъ изслѣдованій по этому вопросу, автору нужно было и осторожность въ экзегетѣ соблюсти и самостоятельно разобраться въ психолого-педагогической области дѣла Христова. Авторъ сумѣлъ удовлетворить обоимъ этимъ требованіямъ. Имъ взяты только ясно подчеркнутые типы, эти типы обрисованы и разобраны безъ всякихъ натяжекъ и специфическое къ каждому изъ этихъ типовъ отношеніе Христа выяснено съ тонкостью, психологической вѣрностью и полной самостоятельностью. Всѣмъ извѣстные въ общемъ характеры Петра, Іоанна, Θомы и Іуды получаютъ у г. Струженцова тщательную детальную обрисовку, которая тѣмъ дороже, чѣмъ роднѣе съ общепринятыми здѣсь церковно-учительными традиціями. Оттого эта книжка должна имѣть и большое практическое приложеніе. Она даетъ пастырямъ Церкви и всѣмъ педагогамъ систематическія указанія, научнымъ путемъ полученныя, какъ нужно пользоваться примѣромъ Спасителя въ столь важномъ дѣлѣ, какъ дѣло воспитанія пасомыхъ или въ школахъ обучаемыхъ, чтобы достичь возможно лучшихъ нравственныхъ результатовъ.

Въ цѣляхъ большаго распространенія книжки г. Струженцова было бы желательное ея удешевленіе при слѣдующихъ изданіяхъ.



## НОВЫЯ КНИГИ.

**Н. П. Гиляровъ-Платоновъ**, Сборникъ сочиненій. Т. I. Изданіе К. П. Побѣдоносцева. Москва 1899. LX + 478 стр.

**В. В. Ровановъ**, *Религія и культура*. Сборникъ статей. Изданіе П. Перцова. С.-Пб. 1899.

**Проф. И. А. Сикорскій**, *О вліянні спартыксх напитков на здоровье и нравственность населенія Россіи*. Кіевъ 1899. 96 стр. Цѣна 75 к.

**Дг. В. В. Битнеръ**, *Вѣрить или не вѣрить?* Научный обзоръ загадочныхъ явленій. Съ 43 рис. въ текстѣ. С.-Пб. 1899. Ц. 1 р. 50 к.

**Дг. Леманъ**, *Иллюстрированная исторія суевѣрій и волшебства отъ древности до нашихъ дней*. Пер. съ нѣмец. д-ра Петерсена, подъ редакціею В. П. Линдъ. Вып. I. Изд. маг. „Книжное дѣло“. М. Цѣна 3 р.

**Прот. А. Бовальницкій**, *Происходитъ ли человекъ отъ обезьяны*. Изд. 2-е. С.-Пб.

**Нѣманоръ епископъ**, *Общедоступное объясненіе посланія св. ап. Павла къ галатамъ*.

**Дидонъ**, *Доказательства божественности Іисуса Христа*. Переводъ съ франц. подъ ред. С. П. Никитскаго. Москва 1899. 250 стр. Цѣна 1 р.

**Г. Беае**, *Достоверность нашихъ евангелій*. Апологетическій опытъ. Перев. съ нѣмецк. подъ ред. С. П. Никитскаго. Москва 1899. 174 стр. Цѣна 1 р. 25 к.

**М. Сменцовскій**, *Братя Лихуды*. Опытъ изслѣдованія изъ исторіи церковнаго просвѣщенія и церковной жизни конца XVII и начала XVIII вѣковъ. 459 + ЛП. С.-Пб. 1899. Цѣна 2 р. 75 к., съ пересылкою 3 р.

— *Церковно-историческіе матеріалы*. Дополнительные приложенія къ изслѣдованію „Братя Лихуды“. 149 стр. С.-Пб. 1899. Цѣна 1 р., съ пересылкою 1 р. 25 к.

**Т. С. Рождественскій**, *Какъ пишутся современныя апологіи расколо-сектантства*. По поводу статьи Е. Маркова: „Броженіе духа въ народѣ“. Рязань 1899. Цѣна 50 к.

**Тихомировъ П. В.**, *Имманентная критика рациональнаго богословія*.

— *Православное догматико- и религіозно-философское умозрѣніе*.

## ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Во всѣхъ лучшихъ книжныхъ магазинахъ продаются новыя изданія (редакція «Избранной бібліотеки современныхъ западныхъ мыслителей») кандидата богословія *С. П. Никитскаго*:

**Дидонъ. — ДОКАЗАТЕЛЬСТВА БОЖЕСТВЕННОСТИ І. ХРИСТА.**  
Переводъ съ французскаго. Цѣна 75 к., съ пересылкою 1 р.

*Содержаніе*: Посвященіе труда молодымъ людямъ, гдѣ уясняется, каковъ долженъ быть ученикъ Христа при современныхъ условіяхъ жизни. Бесѣда I. Современное состояніе вѣры въ Божество І. Христа. Бесѣда II. Современное отрицаніе Божественности І. Христа. Бесѣда III. Основательно ли современное отрицаніе Божественности І. Христа. Бесѣда IV. Главное основаніе вѣры въ Божество І. Христа. Бесѣда V. Значеніе І. Христа, какъ Свидѣтеля, удостовѣряющаго Свою Божественность. Бесѣда VI. Трудность самаго акта вѣры въ Божественность І. Христа. Бесѣда VII. Семь словъ І. Христа со креста. Бесѣда VIII. Практическія средства, необходимыя для утвержденія въ душѣ вѣры въ Божество І. Христа.

**Безе, Генрихъ. — ДОСТОВѢРНОСТЬ НАШИХЪ ЕВАНГЕЛІЙ.** Апологетическій опытъ. Переводъ съ нѣмецкаго. Цѣна 1 р. 25 к., съ пересылкою 1 р. 50 к.

*Содержаніе*: Отд. I. Новѣйшія мнѣнія о происхожденіи и характерѣ нашихъ евангелій. Отд. II, состоящій изъ девяти главъ: Свидѣтельство исторія въ пользу древности нашихъ евангелій и ихъ апостольскаго происхожденія. Отд. III, въ трехъ главахъ: Достоверность нашихъ евангелій.

### НОВАЯ КНИГА:

**СОБОРЪ СПАСА ПРЕОБРАЖЕНІЯ** (Спасъ на Бору) во дворѣ Большаго дворца въ московскомъ Кремлѣ. *Прот. Николая Благоумова.* Москва 1899.

Издана въ пользу собора и продается въ самомъ же соборѣ. Ц. 10 коп.

### ВЫШЛА БРОШЮРА:

**ХРИСТИАНСКІЙ ВЗГЛЯДЪ НА ЖИЗНЬ.** (По поводу «Стихотвореній въ прозѣ» И. С. Тургенева.) Доцента кievской Духовной Академіи *П. П. Кудрявцева.* Цѣна 15 к., съ пересылкою 20 к.

Съ требованіями обращаться въ г. Кіевъ, въ Фундуклеевскую гимназію, къ законоучителю священнику І. І. Троицкому, а также и къ автору (Кіевъ, Госпит., № 6). Выписывающіе 10 экземпляровъ за пересылку не платятъ.

**НОМОКАНОНЪ СВ. ФОТІЯ, ПАТРИАРХА КОНСТАНТИНОПОЛЬСКАГО.**  
*Ислѣдованіе іеромонаха Каллиста.* Москва 1899. Цѣна 1 р. 40 к.

**НАРОДНОЕ ОБРАЗОВАНІЕ и ЦЕРКОВНО-ПРИХОДСКАЯ ШКОЛА.**  
*Прот. П. Смирнова.* С.-Пб. 1899. Цѣна 1 руб.

Продается въ книжныхъ магазинахъ С.-Петербурга и Москвы.

Преславное Успеніе Пресвятыя Богородицы образъ преставленія души христіанской<sup>1)</sup>.

*Величай, душе моя, отъ земли на небо  
честное преставленіе Божіей Матери.  
(Прпѣвъ на 9-й пѣсни.)*

Счастливы мы, возлюбленные братія и сестры, что принадлежимъ къ св. православной Церкви, прославляющей достойно и праведно изо дня въ день Пресвятую Владычицу Богородицу, а въ нарочитые дни года — съ особенною торжественностью. Есть на землѣ многочисленныя общества и цѣлыя государства, не считающія нужнымъ и справедливымъ долгомъ призывать въ молитвахъ своихъ и прославлять Царицу неба и земли, Божественную Матерь Господа нашего Иисуса Христа, и прочихъ святыхъ; между тѣмъ какъ и всѣ ангелы съ любовью раболѣпно служатъ Ей, какъ истинной Матери Божіей. И у насъ въ Россіи появились такіе еретики, какъ толстовцы, пашковцы и штундисты нѣмецкіе, которые непочтительно относятся и къ Матери Божіей, и къ святымъ угодникамъ, и къ ихъ честнымъ иконамъ и св. мощамъ. Ихъ осуждаетъ и осудитъ праведный Судія Господь, ихъ осуждаетъ св. Церковь, ихъ осуждаетъ всякій здравый смыслъ. О, если бы и они съ нами едино-

---

<sup>1)</sup> Слово произнесенное въ Успенскомъ храмѣ г. Кропштадта 15 авг. 1899 г.

душно прославляли достойную всякой славы Царицу неба и земли!

Нынѣшній день св. Церковь торжественно славить честное усупеніе или преставленіе Божіей Матери отъ земли на небо. Чудное преставленіе — Она скончалась безболѣзненно, мирно; душа Ея подъята божественными руками Сына Ея и вознесена въ небезнція селенія, при сладкогласномъ пѣніи ангеловъ, а пречистое тѣло перенесено апостолами въ Геосиманію, гдѣ честно похоронено, и на третій день воскрешено и взято на небо. Вы видите это на иконѣ Успенія Богородицы. На ней изображено живоносное тѣло Богоматери, лежащее на одрѣ, окруженномъ апостолами и священноначальниками, и въ срединѣ иконы Господь, держащій на рукахъ душу Богоматери.

Преставленіе Богоматери есть нѣкоторый образъ преставленія вообще души христіанской въ иной міръ.

Мы называемъ умершихъ нашихъ усопшими или преставившимися. Что это значить? Значить то, что для истиннаго христіанина нѣтъ смерти, которая побѣждена Христомъ на крестѣ, а есть преставленіе, т. - е. какъ бы перестановка его, т. - е. души его въ другое положеніе, въ другой вѣкъ, въ иной міръ, загробный, вѣчный, не преходящій; есть усупеніе, т. - е. какъ бы сонъ временный, послѣ котораго по гласу Господа и страшной трубы архангельской всѣ мертвые оживутъ и изыдутъ каждый изъ мѣста своего или въ воскрешеніе живота или въ воскрешеніе суда. Вотъ что значить преставленіе христіанина. Къ этому преставленію и къ дню общаго воскресенія и суда, къ этому неизобразимому никакимъ перомъ міровому событію мы должны быть готовы всѣ. Это приготовленіе къ встрѣчѣ небеснаго Царя, по смерти и на Страшномъ Судѣ, есть приготовленіе всѣмъ существомъ челоуѣка, всюю жизнью, всѣмъ помышленіемъ и совершеннымъ нравственнымъ измѣненіемъ всего нашего существа, такъ, чтобы души наши всѣ были чисты и бѣлы, какъ снѣгъ,

измыты отъ всякой скверны плоти и духа и украшены всякою добродѣтелью: покаяніемъ, кротостію, смиреніемъ, незлобіемъ, простотою, цѣломудріемъ, милостынею, воздержаніемъ, духовнымъ созерцаніемъ, пламенною любовью къ Богу и ближнему.

Вотъ въ чемъ должно состоять приготовленіе наше къ встрѣчѣ небеснаго Царя и къ наслѣдію вѣчной жизни на небѣ. Небесному Царю нужны души, украшенные нетлѣнною добродѣтелью, души готовыя, чтобы въ нихъ могъ обитать самъ Господь. Не дивитесь тому, что самъ Господь хочетъ обитать въ насъ — вѣдь душа человѣческая пространіе неба и земли, ибо она по образу Божію, и, если удалить изъ нея грѣхъ, Господь весь вселится въ ней и наполнить ее; *къ нему приидемъ и обитель у него сотворимъ*, — говоритъ Господь о любящей Его душѣ.

Итакъ, ревнители праздниковъ христіанскихъ и настоящаго праздника Успенія Божіей Матери, пресвѣтло украшенной всякою добродѣтелью и преставленной въ небесное царствіе къ Сыну ея и Богу, поревнуйте каждый и каждая о уготовленіи своей души въ жилище Господу, о непрестанномъ покаяніи, о нетлѣнномъ благоуукрашеніи христіанскою добродѣтелью, чтобы и ваша кончина была непостыдна, мирна и послужила залогомъ добраго отвѣта на страшномъ судѣ Христовомъ. Аминь.

*Протоіерей Іоаннъ Сергіевъ.*

14 августа 1899 года.

## Апологеты древне-христіанской Церкви\*).

(Образцы апологическихъ разсужденій отцовъ и учителей Церкви: о воскресеніи мертвыхъ и вѣчномъ издовоздаяніи. — Заключение статьи, съ общою характеристикой писателей-апологетовъ IV и V вѣковъ).

Будущая загробная жизнь человѣка безусловно никогда не отрицалась даже въ языческомъ мірѣ; мысль о будущей жизни, хотя и въ самой грубой формѣ, ясно проходитъ и въ мѣологіи, и въ философіи, и въ религіяхъ язычества. Но эта жизнь представляется тамъ, какъ жизнь исключительно только одной души, безъ тѣла; воскресеніе тѣла отрицалось язычествомъ безусловно и совершенно: послѣ смерти оно подлежитъ разрушенію и обращенію въ ничто. Въ мірѣ христіанскомъ противниками воскресенія тѣла являются гностики-дуалисты, въ системахъ которыхъ истина воскресенія тѣла отрицается такъ же безусловно, какъ и въ язычествѣ. Поэтому отцы и учителя Церкви первыхъ трехъ вѣковъ въ ученіи о будущей жизни обращаютъ преимущественное вниманіе на воскресеніе тѣла, имѣя въ виду или язычниковъ, какъ это дѣлаютъ Іустинъ, Теофилъ александр., Аѣинагоръ и Минуцій Феликсъ, или гностиковъ, противъ которыхъ вооружались Иринеи ліон. и Тертуллианъ<sup>1)</sup>, и утверждая именно *личное* безсмертіе

---

\* ) Окончаніе, — см. август. кн.

<sup>1)</sup> Отчасти касается заблужденія гностиковъ по данному вопросу и самъ Іустинъ, какъ мы сейчасъ же увидимъ.



человѣка съ соотвѣтственнымъ его земной жизни мздо-воздаяніемъ — по душѣ и тѣлу вмѣстѣ.

„Изъ отвергающихъ воскресеніе плоти, которые на словахъ называютъ себя вѣрующими (христіанами), а на дѣлѣ оказываются хуже не вѣрующихъ (язычниковъ, — еретики и, конечно, гностики-дуалисты), говорить св. Іустинъ, одни признаютъ его невозможнымъ послѣ того, какъ плоть эта подверглась тлѣнію и разрушенію; другіе говорятъ, что недостойно Бога воскресеніе плоти — ничтожной и презрѣнной; иные же утверждаютъ, что она вовсе не имѣетъ обѣтованія (т.-е. воскресенія и новой жизни). Если и язычники, почитающіе идоловъ (демоновъ), убѣждены, что для нихъ все возможно; тѣмъ болѣе мы, содержащіе превосходную и истинную вѣру, должны вѣровать нашему Богу, когда имѣемъ доказательства — и во-первыхъ, въ происхожденіи перво-зданнаго, такъ какъ онъ сотворенъ Богомъ изъ земли, а это служить достаточнымъ доказательствомъ могущества Божія. Во-вторыхъ, размышляющіе должны обратить вниманіе на преемственное другъ отъ друга происхожденіе людей и тѣмъ болѣе удивиться тому, что изъ малѣйшей капли влаги (человѣческаго сѣмени) образуется такое живое существо“<sup>2)</sup>. „При всемъ разногласіи изслѣдователей міра (языческихъ мудрецовъ), у нихъ есть нѣкоторыя общія положенія, всѣми признаваемые: первое — то, что сущее не можетъ ни произойти изъ ничего, ни разрѣшиться въ ничто и исчезнуть, а другое — что есть стихіи неразрушимыя, изъ которыхъ происходитъ всякая вещь. Если это такъ, по началамъ всѣхъ ихъ окажется возможнымъ возстановленіе плоти. Такъ, по Платону, Богъ, самъ неразрушимый, притомъ имѣющій матерію неразрушимую, можетъ, по разрушеніи образованнаго изъ нея произведенія, — подобно какому-

---

<sup>2)</sup> Отрывокъ о воскресенія гл. 2 и 5; сл. 1 Апол. гл. 18; также Ирин. Противъ ерес. кн. V, гл. 3, п. 2.

художнику, — возобновить тотъ же составъ и сдѣлать такую же вещь, какая была прежде (слѣдовательно — и тѣло). По мнѣнію стоиковъ, тѣло происходитъ изъ смѣшенія четырехъ стихій и, по разложеніи его на эти стихіи, онѣ остаются неразрушимами: посему возможно четыремъ стихіямъ, получивъ такое же смѣшеніе и сочетаніе по Божію распоряженію, вновь составить то же тѣло, какое онѣ составляли прежде. Также по Эпикуру, атомы и пустота неразрушима, и изъ атомовъ, въ извѣстномъ порядкѣ и положеніи соединившихся, образуются прочія сочетанія и самое тѣло, которое, по времени, разрушившись, разлагается на тѣ же атомы, изъ которыхъ оно произошло. Такъ какъ атомы неразрушима, то нѣтъ ничего невозможнаго имъ сойтись и соединиться въ томъ же порядкѣ и положеніи и потому составить такое же тѣло, какое было прежде изъ нихъ... Такъ ужели же Богъ не можетъ отдѣлившіеся другъ отъ друга члены плоти опять совокупить и сдѣлать тѣло, тождественное прежде созданному Имъ? Такимъ образомъ, достаточно доказана мною возможность воскресенія плоти на основаніи понятій язычниковъ<sup>3)</sup>. „Далѣе

---

3) Отрыв. о воскр. гл. 2, 5 и 6; ср. Аоинаг. О воскр. гл. 3. Въ языческой мифологій, магіи и философіи Іустинъ также думаетъ найти указаніе на истину воскресенія мертвыхъ: „пусть некромантіи и предсказанія посредствомъ неоскверненныхъ мальчиковъ (см. Терт. Апол. гл. 23), и вызыванія душъ человѣческихъ, и такъ называемые у маговъ наводители сновъ, и гении-хранители, со всѣми дѣйствіями людей, занимающихся этимъ, убѣдятъ васъ, что души и по смерти сохраняютъ чувство. Пусть убѣдятъ васъ въ этомъ люди, одержимые душами умершихъ (говорится съ точки зрѣнія самихъ язычниковъ), которыхъ всѣ называютъ бѣсноватыми и безумными, и такъ называемые у васъ оракулы Амфиложа, Додоны и Пиеи и другіе, имъ подобные, и ученіе писателей Эмпедокла и Питоагора, Платона и Сократа, и Гомеровъ Ровъ (см. Одисс. XI, 25), и сошествіе Улисса, чтобы видѣть умершихъ, и мнѣнія другякъ, говорившихъ тоже. „Во всѣхъ мистеріяхъ также лежала мысль объ облопленіи человѣка чрезъ смерть и объ очищеніи его души по отдѣленіи отъ тѣла. Впрочемъ, надобно помнить, прибавляетъ св. отецъ, что воскресеніе плоти

слѣдуетъ говорить противъ тѣхъ, которые унижаютъ плоть и говорятъ, что она недостойна воскресенія и небеснаго жительствова, потому что, во-первыхъ, сущность ея есть земля, во-вторыхъ, она полна всякаго грѣха, такъ что принуждаетъ и душу грѣшить вмѣстѣ съ нею. Такіе люди, кажется, не знаютъ всего дѣла Божія, не знаютъ ни первоначальнаго происхожденія и созданія человѣка, ни того, для чего создано все существующее въ мірѣ. Развѣ Слово не говоритъ: „сотворимъ человѣка по образу Нашему и по подобію?“ О какомъ человѣкѣ оно говоритъ? Очевидно — о плотяномъ. Ибо далѣе говоритъ: „и взявъ Богъ персть отъ земли и создалъ человѣка“. (Но образъ-то Божій заключается собственно въ душѣ, а не въ тѣлѣ человѣка). Потомъ не нелѣпо ли говорить о плоти, созданной Богомъ по Его образу, что она безславна и ничего не стоитъ? Что плоть есть вещь почтенная предъ Богомъ, это видно, во-первыхъ, изъ того, что она создана Имъ, такъ какъ изображеніе пріятно ваятелю и живописцу; это же можно понять и изъ прочаго творенія міра, ибо то, для чего создано остальное, пріятнѣе всего для Создавшаго“. „Такъ, говорятъ они: но плоть грѣховна, такъ что и душу принуждаетъ грѣшить вмѣстѣ съ нею. Напрасно же они обвиняютъ плоть и на нее одну возлагаютъ грѣхъ той и другой. Ибо какъ плоть можетъ сама по себѣ грѣшить, если не будетъ начинанія и вызова къ тому со стороны души? Какъ въ парѣ волонъ, если они выйдутъ изъ ярма и разлучатся между собою, ни одинъ изъ нихъ отдѣльно не можетъ пахать, такъ и душа и тѣло, по разрушеніи

---

есть „сила Божія“ (какъ сказалъ Самъ Христосъ саддукеямъ (Мѣ. XXII, 29) и выше всякаго разсужденія, будучи подкрѣплено вѣрою и видимо въ дѣлахъ. И мы надѣемся опять получить умершія и въ землю обратившіяся тѣла наши, утверждая, что нѣтъ ничего невозможнаго для Бога“ (1 Апол. гл. 17 и 19; сл. Тат. Рѣчь прот. эллиновъ гл. 6; Лакт. кн. VII О блаж. жизни гл. 13).

союза, ничего не могутъ сами по себѣ сдѣлать<sup>4)</sup>. „Теперь должно опровергнутьъ тѣхъ, которые говорятъ, что хотя плоть есть преимущественное дѣло Божіе и пріятное Ему предъ всѣми тварями, однако не имѣетъ она обѣтованія воскресенія. Но не нелѣпо ли, чтобы созданное съ такимъ тщаніемъ и болѣе всего прочаго почтенное, Создатель презрѣлъ до того, что оно обратилось бы въ ничто? Ваятель или живописецъ, если желаютъ, чтобы сдѣланныя ими изображенія оставались для ихъ собственной славы, возобновляютъ ихъ, когда они попортятся, равно хозяинъ дома старается исправить и возстановить его, когда онъ подвергнется большому или меньшему разрушенію: а Богъ ужели такъ небрежетъ о Своемъ созданіи, что оно приходитъ въ ничтожество, — не заботясь о возстановленіи его бытія? Нѣтъ, Богъ призвалъ плоть къ воскресенію, и обѣщаль ей жизнь вѣчную. Ибо, благовѣствуя спасеніе человѣка, Онъ обѣщаетъ и плоть спасти. Что такое человѣкъ, какъ не животное разумное, состоящее изъ души и тѣла? Развѣ душа сама по себѣ есть человѣкъ? Нѣтъ, — она душа человѣка. А тѣло развѣ можетъ быть названо человѣкомъ? Нѣтъ, — оно называется тѣломъ человѣка. Если же ни то, ни другое въ отдѣльности не составляютъ человѣка, но только существо, состоящее изъ соединенія того и другого, называется человѣкомъ, а Богъ человѣка призвалъ къ жизни и воскресенію: то онъ призвалъ не часть, но цѣлое, т. е. душу и тѣло. Ибо не нелѣпо ли, тогда какъ то и другое въ бытіи своемъ связаны воедино, сохранять одно, а другое нѣтъ? Или считаютъ Бога завистливымъ? Но Онъ благъ и желаетъ всѣмъ спастись, и не только душа и съ нею плоть слышали проповѣдь Его и увѣровали во Христа Иисуса, но обѣ онѣ были омыты (водою крещенія), обѣ дѣлали правду. Не значитъ ли это пред-

<sup>4)</sup> Отрыв. о воскр., гл. 7; ср. Терт. О воскр. гл. 5—7.

ставлять Бога неблагодарнымъ или несправедливымъ, если Онъ хочетъ одну сохранить, а другую нѣтъ, тогда какъ обѣ онѣ вѣрують въ Него?<sup>5)</sup> Далѣе св. Юстинъ излагаетъ положительныя основанія ученія о воскресеніи плоти, заключающіяся: 1) въ томъ, что Христосъ другихъ воскрешалъ и Самъ воскресъ въ той плоти, которая страдала: „воскрешалъ другихъ, чтобы показать, каково будетъ воскресеніе мертвыхъ, и воскресилъ Свое собственное тѣло, въ Себѣ Самомъ подтверждая обѣтованіе жизни“<sup>6)</sup>. 2) Въ самомъ понятіи о воскресеніи: „воскресеніе относится къ плоти умершей, но духъ не умираетъ. Душа находится въ тѣлѣ, а бездушное не живетъ, тѣло съ удаленіемъ души не существуетъ. Ибо тѣло есть жилище души, а душа жилище духа. Эти три сохраняются въ тѣхъ, которые имѣють искреннюю надежду и твердую вѣру въ Бога“ (1 Сол. V, 23)<sup>7)</sup>. 3) Въ цѣли пришествія Христова на землю: „Онъ пришелъ благовѣствовать новую и несслыханную надежду. Подлинно новое и несслыханное дѣло то, что Богъ обѣщаетъ не соблюсти нетлѣнному нетлѣніе (о безсмертіи души мы слышали и прежде отъ Пифагора и Платона), но даровать нетлѣніе тлѣнному. Такъ Спаситель во всемъ Евангеліи показываетъ сохраненіе нашей плоти... Притомъ, если плоть не возстанетъ, то зачѣмъ ее обуздываемъ и не позволяемъ ей предаваться похотямъ, зачѣмъ не подражаемъ, какъ говорится, врачамъ, которые, имѣя отчаяннаго больного, не могущаго уже выздороветъ, позволяютъ ему исполнять всѣ его пожеланія? Это же дѣлають тѣ, которые ненавидяють плоть и лишаютъ ее, сколько отъ нихъ за-

5) Тамъ же, гл. 8; сл. Аѳинаг. О воскр., гл. 15; Терт. О воскр., гл. 8 и 34; Прот. Марк. кн. IV, гл. 37; Ирин. Прот. ерес., кн. 1, гл. 17, п. 2; 11, 29, п. 1; IV, 8, п. 5; V, 6, п. 1.

6) Тамъ же, гл. 9; ср. Разгов. съ Трифон. гл. 69; Терт. О воскр. гл. 38; Ирин. Прот. ерес. кн. V, гл. 7, п. 1; гл. 12, п. 6; гл. 13, пп. 1 и 3.

7) Тамъ же, гл. 10; см. Терт. О воскр., гл. 18 и сл.

висить, наслѣдія: посему-то они безчестятъ ее, какъ имѣющую быть трупомъ. Если же врачъ нашъ Христосъ, отвлекая отъ нашихъ похотей, предписываетъ нашей плоти свойственный ей цѣломудренный и воздержный образъ жизни, то ясно, что Онъ соблюдаетъ ее отъ грѣховъ, какъ имѣющую надежду спасенія, подобно тому, какъ врачи людямъ больнымъ, имѣющимъ надежду спасенія, не дозволяютъ удовлетворять ихъ притожамъ<sup>8)</sup>.

Св. Теофилъ алекс. пишетъ: „Ты отрицаешь воскресеніе мертвыхъ и говоришь: покажи мнѣ хотя одного воскресшаго изъ мертвыхъ, чтобы увидѣть и повѣрить. Но, во-первыхъ, что великаго въ томъ, что повѣришь, увидѣвъ событіе. Потомъ, вѣришь же ты (стыдитъ онъ Автолика), что Гераклъ самъ себя сжегъ и еще живъ, что Асклепій былъ пораженъ молніей и воскресъ. А не вѣришь тому, что сказано Богомъ? Я, можетъ-быть, показалъ бы тебѣ мертвеца, который воскресъ и еще живъ (разумѣя Господа Иисуса Христа), но ты и этому не повѣришь. Богъ доставляетъ тебѣ много доказательствъ, располагающихъ вѣрить Ему“, и указываетъ образы воскресенія въ природѣ, напр. въ смѣнѣ дней и ночей, какъ и самыхъ временъ года, въ произрастаніи злаковъ и деревьевъ, въ ежемѣсячномъ измѣненіи

---

8) Тамъ же 10 гл. Въ 4-й гл. апологетъ, рѣшая возраженіе своихъ противниковъ о томъ, какъ воскреснуть тѣ люди, которые умерли одноклазми, слѣплыми и хромыми, — въ этомъ же видѣ или какъ-нибудь иначе, ссылается на чудеса Спасителя, исцѣлявшаго подобныхъ больныхъ, именно „для удостовѣренія нашего, что въ воскресеніи плоть возстанетъ полною и всецѣлою“. Въ 69 гл. Разгов. съ Трифъ онъ также говоритъ: „Христосъ дѣлалъ это (исцѣлялъ больныхъ и воскрешалъ мертвыхъ) съ цѣлію убѣдить тѣхъ, которые послѣ имѣли увѣровать въ Него, что если кто, имѣя какой-либо тѣлесный недостатокъ, будетъ исполнять преданныя Имъ заповѣди, то Онъ во время второго Своего пришествія воскреситъ его всецѣлымъ и сдѣлаетъ безсмертнымъ, нетлѣннымъ и безпечальнымъ“ (см. еще Терт. О воскр., гл. 4 и 57).

фазъ лупы, въ выздоровленіи больныхъ<sup>9)</sup>, и сославшись на себя самого, какъ онъ т.-е. дошелъ до убѣжденія въ истинѣ, когда сообразилъ эти доказательства и вмѣстѣ прочиталъ священныя писанія святыхъ пророковъ, которые, по вдохновенію отъ Духа Божія, предсказывали, между прочимъ, о наказаніяхъ, имѣющихъ поразить нечестивыхъ и невѣрующихъ, онъ обращается къ своему другу: „если хочешь, и ты тщательно читай пророческія писанія, и они самымъ вѣрнымъ путемъ приведутъ тебя къ тому, чтобы избѣгнуть вѣчныхъ мученій и получить вѣчныя блага Божіи. Ибо Тотъ, Кто далъ уста, чтобы говорить, образовалъ уши, чтобы слышать, и сотворилъ глаза, чтобы видѣть (Исх. IV, 11; Пс. ХСІІІ, 3), изслѣдуетъ и совершитъ судъ праведный, воздавая каждому сообразно съ его дѣлами. Тѣмъ, которые постоянно посредствомъ добрыхъ дѣлъ ищутъ нетлѣнія, Онъ даруетъ вѣчную жизнь, радость, миръ, покой и множество благъ, „которыхъ ни глазъ не видѣлъ, ни ухо не слышало, и которыя не всходили на сердце чловѣка“ (11 Кор. 1, 9), а тѣхъ, которые не вѣруютъ, презираютъ и не покоряются истинѣ, но повинуются неправдѣ, такъ какъ они исполнены блуда, прелюбо-

<sup>9)</sup> Ср. Мин. Фел. Октав. гл. 34; Терт. Апол. гл. 48; О воскр. гл. 12: „Что же значить это непрерывное круговращеніе природы? — говорить онъ здѣсь въ заключеніе подобныхъ разсужденій. Оно есть постоянное свидѣтельство будущаго воскресенія мертвыхъ. Богъ начерталъ его въ Своихъ дѣяніяхъ прежде, чѣмъ въ свѣд. Писаніи, — Онъ возвѣстилъ его Своимъ могуществомъ прежде, чѣмъ преподалъ словомъ. Читай внимательно книгу природы, и — ты убѣдишься, что Богъ воскреситъ чловѣческое тѣло“. — О душѣ гл. 43, гдѣ онъ отдѣленіе души отъ тѣла послѣ смерти чловѣка и возможность новаго ихъ соединенія для будущей вѣчной жизни объясняетъ примѣромъ состоянія чловѣка во время сна и пробужденія; Логинаг. Проп. о христ. гл. 16, гдѣ онъ также называетъ „сонъ братомъ смерти“, а въ гл. 17 въ объясненіе перерыва чловѣческой жизни на нѣкоторое время чрезъ разлученіе души отъ тѣла указываетъ на перемѣны въ нашемъ тѣлѣ, происходящія въ разныхъ возрастахъ нашихъ — младенческомъ, юношескомъ, зрѣломъ и старческомъ; Лакт. О творчествѣ Бож., гл. 17.

дѣйства, срамныхъ дѣлъ, любостыжанія и нечестиваго идолослуженія, постигнетъ гнѣвъ и негодованіе, скорбь и тѣснота и, наконецъ, возьметъ ихъ огонь вѣчный<sup>10)</sup>.

„Относительно этого предмета (разрушенія — „сгорѣнія“ этого видимаго міра и продолженія жизни человѣка — собственно души его послѣ смерти) и ваши (языческіе) философы нѣкоторымъ образомъ согласны съ нами, говоритъ Октавій у Минуція Феликса. Въ самомъ дѣлѣ, кто же столь глупъ и безсмысленъ, что осмѣлится говорить, что Богъ, Который могъ первоначально создать человѣка, не можетъ потомъ возсоздать его? что человѣкъ не существуетъ по смерти, какъ не существовалъ до рожденія? Если онъ могъ произойти изъ ничего, то можетъ опять возстать изъ ничтожества. Ибо гораздо труднѣе дать бытіе тому, что не существовало, нежели возобновить то, что уже получило его<sup>11)</sup>. Думаешь ли ты, что исчезаетъ и для Бога что-нибудь, какъ скоро скрывается отъ слабыхъ очей нашихъ? Всякое тѣло, — обращается ли оно въ пыль или влагу, въ пепелъ или паръ, исчезаетъ для насъ, но Богъ сохраняетъ его элементы. Мы вовсе не боимся, какъ вы думаете, какого-либо вреда отъ сожиганія покойниковъ,

<sup>10)</sup> Кн. 1, гл. 13—14; сл. вышеприведенную 24 гл. и 27 кн. 11; также 26, гдѣ онъ, между прочимъ, говоритъ еще: „Богъ оказалъ великое благодѣаніе человѣку, что не оставилъ его вѣчно связаннымъ грѣхомъ, но, какъ бы осудивъ въ ссылку, изгналъ его изъ рая (послѣ грѣхопаденія), чтобы онъ этимъ наказаніемъ очистилъ въ продолженіе извѣстнаго времени грѣхъ и, исправившись, потомъ могъ быть возвращенъ. Посему, по созданіи человѣка въ семь мірѣ, таинственно написано въ книгѣ Бытія, что какъ бы дважды онъ былъ поставленъ въ рай: въ первый разъ исполнилось это, когда онъ былъ тамъ поставленъ, въ другой разъ имѣетъ совершиться послѣ воскресенія и суда. И какъ сосудъ, когда, послѣ сдѣланія его, окажется въ немъ какойлибо недостатокъ, шереливается или передѣлывается, чтобы онъ сдѣлался новымъ и неповрежденнымъ: такъ бываетъ и съ человѣкомъ чрезъ смерть: ибо онъ нѣкоторымъ образомъ разрушается, чтобы, при воскресеніи, явиться здоровымъ, т.-е. чистымъ, праведнымъ и бессмертнымъ.

<sup>11)</sup> Ср. Терт. О воскр. гл. 5—6 и 11.



но держимся древняго и лучшаго обыкновенія зарывать умершихъ въ землю. Посмотри также на то, какъ вся природа, къ нашему утѣшенію, внушаетъ мысль о будущемъ воскресеніи (указываетъ извѣстные уже намъ символы воскресенія)... Я знаю, что очень многіе, сознавая, что они заслужили, не столько убѣждены въ томъ, что уничтожаются послѣ смерти, сколько желаютъ этого; потому что имъ пріятнѣе совершенно уничтожиться, чѣмъ воскреснуть для мученій. Ихъ заблужденіе возрастаетъ и отъ ихъ собственной распущенности въ жизни, и отъ долготерпѣнія со стороны Бога; но чѣмъ болѣе Онъ медлитъ Своимъ судомъ, тѣмъ строже судъ<sup>12)</sup>. Впрочемъ, ваши ученые въ сочиненіяхъ и поэты въ стихахъ своихъ говорятъ объ огненномъ потокѣ и пламенномъ болотѣ Стикса, которые предназначены для вѣчнаго мученія людей; такъ какъ они знаютъ объ этомъ по указаніямъ демоновъ и изреченіямъ пророковъ. Этимъ мученіямъ нѣтъ никакого предѣла и никакой мѣры. Тамъ разумный огонь сожигаетъ и возобновляетъ члены тѣла, истощаетъ и питаетъ ихъ; подобно тому, какъ блескъ молніи касается тѣла, но не убиваетъ, какъ огни Везувія и Этны и всѣхъ земныхъ вулкановъ горятъ, никогда не угасая: такъ и огонь, назначенный для наказанія, поддерживается не тѣмъ, чтобы истреблять сожигаемыхъ имъ, но питается неистощимыми мученіями человѣческихъ тѣлъ. Никто, кромѣ развѣ нечестивца, не сомнѣвается, что не знающіе Бога заслуживаютъ такого наказанія за свою нечестивую и порочную жизнь, потому что не знать Отца и Владыку всего есть не меньшее преступленіе, какъ и оскорблять Его<sup>13)</sup>.

Довольно обширное сочиненіе „О воскресеніи мерт-

<sup>12)</sup> Подобнымъ образомъ Климентъ ал. говоритъ: „людей ожидаетъ по смерти то, чего испытать они не надѣются и чего не ждутъ“ (Стром. кн. IV, гл. 22 въ концѣ; ср. Увѣщ. къ эллинамъ гл. 2; также Терт. О поскр. гл. 11; Лакт. Бож. наст. кн. 11 о промх. забл. гл. 1).

<sup>13)</sup> Гл. 34—5; сл. Клим. ал. Увѣщ. къ элл., гл. 10.

выхъ“ составилъ Аѳинагоръ аѳинянинъ, въ которомъ онъ, по устраненіи сомнѣній и опроверженіи возраженій (подобныхъ выше разсмотрѣннымъ уже нами)<sup>14)</sup> противъ этой истины, раскрываетъ ее положительнымъ образомъ, указывая на *цѣль*, для которой сотворенъ человекъ, на его *природу* и, наконецъ, на необходимость должнаго *возмездія* за добрыя и худыя дѣла, котораго, однакожъ, въ настоящей жизни мы не видимъ. „Тѣ существа, которыя сотворены для кого-нибудь другого, по справедливости перестаютъ существовать, когда

---

14) Гл. 3, 8, 10, гдѣ въ заключеніе говоритъ, что „воскресніе разрушившихся тѣлъ есть дѣло и возможное, и угодное, и достойное Создателя“; см. Иуст. Отр. о воскр. гл. 7. — „Ни духовныя существа (т.-е. ангелы), продолжаетъ здѣсь Аѳинагоръ, не будутъ обижены воскресеніемъ людей, — ибо воскресеніе людей не послужитъ никакимъ препятствіемъ для ихъ бытія, ни вредомъ, ни оскорбленіемъ, не будутъ обижены — ни безсловесныя животныя, ни бездушныя твари; ибо эти и не будутъ существовать послѣ воскресенія, а въ отношеніи къ несуществующему нѣтъ мѣста никакой несправедливости. Если же кто допуститъ, что и онѣ будутъ всегда существовать, и тогда онѣ не получаютъ обиды отъ возобновленія тѣлъ человѣческихъ. Ибо если теиеръ, будучи подчинены роду человѣческому, служа нуждамъ людей, находясь подъ игомъ и въ рабствѣ всякаго рода, онѣ не терпятъ отъ этого никакой несправедливости, тѣмъ болѣе тогда, когда люди будутъ бессмертны, чужды недостатка и уже не станутъ нуждаться въ употребленіи ихъ, онѣ, освобожденные отъ всякаго рабства, не будутъ обижаться. Но существамъ, у которыхъ природа неодинакова (т. е. животнымъ сравнительно съ людьми) Справедливый не можетъ дать и конецъ одинаковый. Равнымъ образомъ нельзя сказать и того, чтобы представлялась какая несправедливость къ самому человекѣ воскресаемому. Онъ состоитъ изъ души и тѣла; но тогда не будетъ сдѣлана несправедливость ни по отношенію къ душѣ, ни по отношенію къ тѣлу. Ибо если нынѣ, обитая въ тѣлѣ тлѣнномъ и подверженномъ страданію, она не терпитъ чрезъ это никакой несправедливости; тѣмъ болѣе для нея не будетъ обиды, когда станетъ обитать въ тѣлѣ нетлѣнномъ и чуждомъ страданія. И въ отношеніи къ тѣлу не будетъ никакой несправедливости. Ибо если нынѣ оно тлѣнное, существуя вмѣстѣ съ нетлѣннымъ, не терпитъ обиды: то, очевидно, само сдѣлавшись нетлѣннымъ и существуя вмѣстѣ съ нетлѣннымъ, чрезъ это не будетъ обижено“.

прекращаютъ свое бытіе тѣ, для которыхъ они сотворены, и не будутъ напрасну существовать, такъ какъ въ твореніяхъ Божіихъ напрасное не имѣетъ мѣста. Но тѣ существа, которыя сотворены для самого бытія своего и жизни, такъ какъ причина бытія соединена съ самою ихъ природою и усматривается только въ самомъ ихъ бытіи, никогда не могутъ подвергнуться ни отъ какой причины совершенному уничтоженію ихъ бытія... Мы вѣруемъ неложному ручательству — намѣренію Сотворившаго насъ, съ какимъ Онъ создалъ человѣка изъ безсмертной души и тѣла, даровавъ ему умъ и врожденный законъ для соблюденія и сохраненія того, что дано отъ Него и что потребно для разумной жизни; мы хорошо знаемъ, что Онъ и не создалъ бы такое живое существо и не украсилъ бы его всѣмъ для всегдашней жизни, если бы не хотѣлъ, чтобы эта тварь всегда пребывала. Итакъ, если Творецъ всего создалъ человѣка для того, чтобы онъ былъ причастникомъ разумной жизни и чтобы онъ, сдѣлавшись созерцателемъ Его величія и сіяющей во всемъ мудрости, всегда пребывалъ въ такомъ созерцаніи, согласно съ намѣреніемъ Его и съ природою, какую получилъ человѣкъ: то причина такого созданія удостовѣряется въ непрерывности его существованія, а непрерывность — въ воскресеніи, безъ котораго человѣкъ не существовалъ бы всегда. Изъ сказаннаго ясно, какъ причиною созданія человѣка и намѣреніемъ Творца ясно доказывается воскресеніе<sup>1)</sup>. Далѣе, „если, вообще природа человѣческая состоитъ изъ безсмертной души и изъ тѣла, которое соединено съ нею при сотвореніи; если ни природѣ души самой по себѣ, ни природѣ тѣла отдѣльно Богъ не даровалъ самостоятельнаго бытія и жизни, но только людямъ, состоящимъ изъ души и тѣла, чтобы съ тѣми же частями, изъ которыхъ они состоятъ, когда рождаются и живутъ,

<sup>1)</sup> Гл. 12—13; сл. Прош. о христ., гл. 31.

по окончаніи этой жизни, они достигали одного общаго конца: то душа и тѣло въ человѣкѣ составляютъ одно живое существо, которое испытываетъ и свойственное тѣлу, дѣйствуетъ и исполняетъ то, что относится къ чувственному или умственному постиженію; и потому совершенно необходимо, чтобы такой составъ всецѣло направлялся къ одному концу, — дабы все и во всѣхъ отношеніяхъ сходилось къ одной гармоніи и къ общему согласію, — сотвореніе человѣка, природа человѣческая, дѣйствія и страданія, образъ жизни и сообразная съ природою послѣдняя судьба. Если же есть единство и гармонія во всемъ этомъ живомъ существѣ, если есть согласіе между дѣйствіями души и отправленіями тѣла, то должна быть одинакова и послѣдняя цѣль всего этого. Одна же дѣйствительно будетъ послѣдняя цѣль, если живое существо, назначенное къ извѣстному концу, будетъ находиться въ томъ же своемъ составѣ. Образование же состава тѣхъ же людей по необходимости ведетъ къ воскресенію тѣлъ, умершихъ и разрушившихся; ибо безъ него тѣ же части не соединились бы между собою по природѣ и не возстановилось бы естество тѣхъ же людей... А если нѣтъ воскресенія, то не останется природа человѣковъ, какъ человѣковъ. Если же человѣческая природа не остается существовать, то напрасно душа связана съ немощами тѣла и его состояніями, напрасно и тѣло удерживается отъ достиженія того, къ чему стремится, будучи направлено и сдерживаемо уздою души; напрасно существуетъ умъ, напрасна разсудительность и соблюденіе правды, или упражненіе во всякой добродѣтели, напрасны законодательства и уставы и, вообще сказать, все то, что есть прекраснаго въ людяхъ и для людей, или — лучше — напрасно самое сотвореніе людей и ихъ природа. Если же рѣшительно во всѣхъ дѣлахъ Божіихъ и исходящихъ отъ Него дарахъ нѣтъ ничего напраснаго; то совершенно необходимо, чтобы безсмертной душѣ соответствовало вѣчное

пробываніе и тѣла, сообразно съ его природою<sup>16)</sup>. „Наконецъ, человѣкъ, какъ слабый, имѣеть нужду въ пищѣ; какъ смертный, — въ потомствѣ; какъ разумный, — въ правосудіи. Если же каждая изъ этихъ потребностей свойственна человѣку по его природѣ, и онъ нуждается въ пищѣ для поддержанія жизни, въ потомствѣ для продолженія рода, нуждается въ правосудіи для законнаго приобрѣтенія пищи и потомства: то необходимо, чтобы, какъ пища и преемство рода относятся къ обѣимъ частямъ его существа, такъ и правосудіе простиралось на обѣ же части, — т.-е. на всего человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, и чтобы весь человѣкъ подлежалъ суду за всѣ свои дѣла и получалъ за нихъ награду или наказаніе. Если праведный судъ полагаетъ возмездіе за дѣйствія обѣимъ частямъ, и не одна душа должна получить возмездіе за то, что сдѣлано ею вмѣстѣ съ тѣломъ, — ибо она не сама по себѣ увлекается къ грѣхамъ относительно тѣлесныхъ удовольствій, пищи или другихъ чувственныхъ благъ, — не одно только тѣло, — ибо оно само по себѣ неспособно разсуждать о законѣ и правосудіи: но человѣкъ, состоящій изъ того и другого, подлежитъ суду за каждое изъ своихъ дѣйствій; между тѣмъ разумъ не находитъ этого воздаянія ни въ настоящей жизни, ибо въ настоящей жизни нѣтъ его по достоинству, такъ какъ многіе безбожники, преданные всякому беззаконію и нечестію, не испытываютъ несчастій до самой смерти, и, напротивъ, тѣ, которые жизнь свою провождаютъ во всякой добродѣтели, подвергаются скорбямъ, обидамъ, клеветамъ, мученіямъ и всякимъ бѣдствіямъ, — ни послѣ смерти, ибо человѣкъ не состоитъ еще изъ обѣихъ частей, пока душа отдѣлилась отъ тѣла, а тѣло разложилось на то, изъ чего оно было составлено, и не сохраняетъ ничего изъ прежней своей природы или вида, ни даже памяти о сдѣ-

---

<sup>16)</sup> Гл. 15.

ланномъ: то слѣдствіе очевидно для всякаго: именно, что надлежитъ, по апостолу, „тѣлному сему“ и разсыпавшемуся „облечься въ нетлѣніе“, чтобы, когда умершіе оживутъ чрезъ воскресеніе, и опять соединятся раздѣлившееся или совершенно разрушившееся, каждый получилъ должное за то, „что съ тѣломъ дѣлалъ, благое или злое“ (1 Кор. XV, 53 и 2 Кор. V, 10)<sup>17)</sup>.

Въ специальномъ сочиненіи „О воскресеніи плоти“ Тертуліанъ, — въ опроверженіе собственно гностиковъ-дуалистовъ, считавшихъ вообще матерію и въ частности тѣло человѣческое произведеніемъ злого начала (противъ которыхъ онъ писалъ еще особое сочиненіе „О плоти Христовой“<sup>18)</sup>), — доказывая, что плоть не только

---

17) Гл. 18; сл. Іуст. Отр. о воскр., гл. 8. „Я уже не говорю о томъ, замѣчаетъ онъ еще, что пока пребываетъ наша природа въ томъ видѣ, въ какомъ мы теперь существуемъ, эта смертная природа не можетъ понести наказанія, которое равнялось бы весьма многимъ и весьма тяжкимъ преступленіямъ. Такъ разбойникъ, правитель или тиранъ, умертвившій несправедливо безчисленное множество людей, одною смертію спосю не могъ бы заплатить за нихъ правосудію. Такъ нечестивецъ, который не имѣлъ ни одного истиннаго представленія о Богѣ, предавался всякому глумленію и злохуленію, презиралъ божественное, попиралъ законы, растлѣвалъ дѣтей и женщинъ, несправедливо разорялъ города, сожигалъ дома вмѣстѣ съ живущими въ нихъ, опустошалъ области, истреблялъ множество людей, или даже цѣлый народъ: какимъ образомъ онъ въ тѣлномъ тѣлѣ получилъ бы наказаніе, соразмѣрное съ этими злодѣніями, если смерть предвосхищаетъ его отъ заслуженнаго наказанія, и смертію естество его недостаточно для возмездія даже за какое-нибудь одно изъ преступленій его? Итакъ, ни въ настоящей жизни не видно праведнаго суда, ни послѣ смерти... По воскресеніи же тѣла и воссоединеніи его съ своею душою каждый подвергнется суду и каждому будетъ соразмѣрена награда или наказаніе — навѣки — за добрую или худую жизнь“. (Гл. 19 и 25; сл. Іуст. 1 Апол., гл. 28; Ирп. Прот. срес. кн. IV, гл. 28, пп. 2 и 4; V, 27, п. 2. Лакт. Бож. част., кн. II О проих. забл. гл. 13; 111 О ложн. мудр. филос. гл. 19; IV Объ истин. мудр. и истин. рел. гл. 4; V О правдѣ гл. 19 и 24; VI Объ истин. богослуж. гл. 3—6; VII О блаж. жизни, гл. 1, 11, 21—3 и 27).

18) „Иисусу Христу, замѣчаетъ Тертуліанъ противъ докетизма гностиковъ, отрицавшихъ односущную намъ дѣйствительность плоти Христовой,

достойна воскреснуть, какъ созданная непосредственно Самимъ Богомъ, какъ бы „собственными Его руками“, но необходимо должна воскреснуть и соединиться вмѣстѣ съ душою для будущей вѣчной жизни<sup>19)</sup>, между прочимъ, говорить: „Съ того момента, какъ въ персть вдыхается дыханіе божественной жизни, достоинство плоти еще болѣе увеличивается, отъ соединенія съ богоподобною душою она, такъ сказать, очищается и освящается. Представь только, что плоть соединяется съ тѣнью души Божіей, съ дыханіемъ Божественнаго Духа, съ дѣятельнымъ образомъ вѣчнаго Божественнаго Слова: можетъ ли она послѣ этого казаться сосудомъ презрительнымъ, сущностію недостойною будущей жизни съ душою? Послѣ соединенія съ душою плоть начинаетъ участвовать во всѣхъ дѣйствіяхъ души, она соединяется съ нею такъ тѣсно, что можно усомниться: плоть ли носитъ душу, или душа плоть, плоть ли вселяется въ душу, или душа въ плоть (хотя благоразумнѣе полагать, что именно душа вселяется въ плоть, потому что она имѣетъ верховную власть и находится ближе къ Богу“). Вся жизнь души — и умственная, и нравственная, и рели-

---

предоставлено было доказать воскресеніе мертвыхъ не только чрезъ Себя (по нашему мнѣнію, примѣры мертвыхъ, которыхъ Господь воскрешалъ, предвѣщали воскресеніе плоти и души — въ воссоединеніи ихъ, а новые саддукеи признаютъ только „полувоскресеніе — воскресеніе души“, чтобы ни та, ни другая сущность не была лишена этого дара жизни), но и на Самомъ Себѣ. Если плоть воскресла во Христвѣ, то въ пользу плоти открывается (для еретиковъ т. -с.) явное свидѣтельство общаго воскресенія ея. Какъ скоро еретики убѣдятся, что Богъ есть Создатель плоти, а Христосъ — Искупитель ея: то вмѣстѣ съ тѣмъ удостовѣрятся и въ воскресеніи плоти: соображеніе ума того требуетъ... Такимъ образомъ персть, въ которую, со времени сотворенія перваго человѣка, облелся образъ Іисуса Христа въ предбудущей Его жизни (по предвидѣнію Бога-Творца), было не только твореніе Божіе, но и залогъ Божій“ (О воскрес. гл. 2, 6 и 38).

<sup>19)</sup> Съ обычною для себя силою мысли и слова Тертуллианъ выражается: „надежда христіанъ есть воскресеніе мертвыхъ: оно дѣлаетъ насъ вѣрующими; воскресеніе — это такое таинство, на которомъ основаны наша вѣра и поведеніе“ (гл. 1 и 21).

гіозная находится въ необходимой зависимости отъ плоти и можетъ совершаться здѣсь на землѣ только подъ ея вліяніемъ, такъ что „не жить — это значитъ для души не что иное, какъ разлучиться съ плотію“. Сама по себѣ душа можетъ лишь мыслить, желать, предполагать; но исполненіе того, что она мыслить, желаетъ, предполагаетъ, совершается лишь при помощи плоти, какъ „сотрудницы души“. „Не посредствомъ ли плоти душа наслаждается благами природы, богатствомъ міра и прелестію стихій? Черезъ плотъ она снабжена чувствами: зрѣніемъ, слухомъ, обоняніемъ, осязаниемъ и вкусомъ. Черезъ плотъ она вооружена божественною силою, имѣющею способность производить все словомъ и даже нѣмыми устами тѣлодвиженія и взгляда (мимика). Даръ слова есть одинъ изъ органовъ плоти. Плотъ есть проводникъ искусствъ. Плотъ поддерживаетъ науку и геніевъ. Плотъ руководствуетъ дѣяніями, промышленностью, должностями... Итакъ, если все покорено душѣ черезъ содѣйствіе плоти, то и плоти все покорено: орудію надлежитъ участвовать и въ пользованіи. Плотъ черезъ содѣйствіе, оказываемое душѣ, становится ея другою, сонаслѣдницею; и если сонаслѣдницею временныхъ благъ, то почему и не сонаслѣдницею благъ вѣчныхъ? Далѣе, плотъ „служитъ основаніемъ самаго спасенія человѣка. Плотъ оmyвается водами крещенія, чтобы душа очистилась; плотъ помазывается, чтобы душа освятилась; плотъ осѣняется крестнымъ знаменіемъ, чтобы душа воспріяла силы; плотъ удостоивается возложенія рукъ, чтобы Духъ Святой просвѣтилъ душу; плотъ питается тѣломъ и кровію Христовою, чтобы душа насытилась сущностію своего Бога... Стало-быть, душа и плотъ не могутъ быть разлучены и при наградѣ, участвуя въ трудахъ совокупно. Благопріятныя Богу жертвы — трудовыя занятія души, посты, воздержаніе, трезвость, умерщвленіе чувствъ: все это производитъ плотъ съ своимъ уцербомъ. Дѣвство, вдовство, супруже-



ство, свято лишающее себя правъ своихъ, суть какъ бы всеожженія, возносимыя плотію отъ собственныхъ благъ въ честь Божію. Наконецъ, плоть часто страдаетъ за душу, терпитъ различныя мученія и самую смерть ради Христа“. Такъ плоть, раздѣляя съ душою все въ настоящей жизни, по всей справедливости должна быть ея соучастницей и въ жизни будущей (т.-е. или въ вѣчномъ блаженствѣ, или въ вѣчныхъ мученіяхъ). „Эта плоть, которую Богъ создалъ по образу Своему, которую Онъ оживотворилъ дыханіемъ жизни по подобію Своего существа, которую поселилъ во вселенной, чтобы она имѣла въ ней жилище, наслаждалась и обладала всѣми тварями; эта плоть, которую Онъ облекъ въ Свои тайнства и удостоилъ заповѣдей Своихъ, — плоть, чистоту которой Онъ любитъ, терпѣніе которой Онъ одобряетъ, страданіе вознаграждаетъ, ужели эта самая плоть не воскреснетъ? Нѣтъ, Богъ не можетъ предать совершенному разрушенію твореніе рукъ Своихъ, предметъ Своего особеннаго попеченія, оболочку Своего дыханія, царицу Своего творенія, наслѣдницу цѣдротъ Своихъ, жрицу Своей религіи, воинницу Своей вѣры и сестру Христову по страданіямъ“<sup>20)</sup>. — Съ другой стороны, „мы поучаемся въ школѣ Бога столько же благого, какъ и правосуднаго: всеблагаго по Своему естеству и правосуднаго по естеству нашему. Если бы человѣкъ не согрѣшилъ, то онъ не видалъ бы отъ Бога ничего иного, кромѣ безконечной Его благодати, судя по естеству Его; теперь же онъ испытываетъ Его правосудіе вслѣдствіе необходимости причины (т.-е. грѣха). Но верховная благодать Божія проявляется и въ самомъ Его правосудіи. Когда Богъ оказываетъ Свое правосудіе для награды добра и наказанія зла: то суды Его всегда обращаются въ пользу добра, наказываетъ ли Онъ, или награждаетъ... Должно ли же, вслѣдствіе установлен-

---

<sup>20)</sup> Гл. 5, 7—9 и 16.

наго порядка, мщеніе или возмездіе Божіе предсѣдатель въ судѣ надъ двумя сущностями — души и тѣла? Сущность, которая будетъ судима, должна и воскреснуть. Такимъ образомъ мы говоримъ, что надлежитъ вѣрить полному и совершенному суду Божію, какъ послѣднему (относимому свящ. Писаніемъ къ концу вѣковъ и по времени)<sup>21)</sup> и, слѣдовательно, непреложному, какъ праведному, не могущему быть произнесеннымъ неодинаково надъ обѣими сущностями; какъ достойному величія Божія, т. - е. всецѣлому и опредѣлительному по причинѣ Божія долготерпѣнія. Изъ этого слѣдуетъ, что полнота и совершенство суда не могутъ быть приведены въ дѣйствіе иначе, какъ когда человѣкъ представитъ всего себя на судѣ. А какъ человѣкъ состоитъ изъ двухъ сущностей (души и плоти — „смертной по грѣху, живоносной по благодати“), то надобно, чтобы онъ съ обѣими ими явился на судѣ весь, потому что не могъ иначе и жить, какъ весь. Какъ онъ жилъ, такъ долженъ быть и судимъ, потому что судимъ будетъ, какъ жилъ“<sup>22)</sup>. — Въ сочиненіи же „О свидѣтельствѣ души“ Тертуллианъ становится на излюбленную имъ психологическую почву и въ отзывахъ самой души человѣческой — общечеловѣческаго сознанія, или внутренняго чувства ищетъ отвѣта на вопросъ объ ея загробной участи. Здѣсь онъ, прежде всего, отмѣчаетъ тотъ знаменательный и общезвѣстный фактъ, что въ сознаніи живыхъ людей существуетъ глубокая увѣренность въ возможности общенія съ умершими; проклятія: „чтобы земля ихъ раздавила, чтобы кости ихъ переломались въ адѣ“, благожеланія:

<sup>21)</sup> „Когда полнота человѣческаго естества въ предувѣданной Богомъ мѣрѣ достигнетъ конца, потому что не потребуетъ уже никакого обращенія къ числу душъ, объясняетъ это обстоятельство св. Григорій нис., тогда прекратится неизмѣряемый и не имѣющій протяженія предѣлъ времени и наступитъ второе пришествіе Спасителя“ (Объ устроенія человека, въ рус. пер. гл. 22, стр. 164—7).

<sup>22)</sup> Гл. 14 и 44.

„чтобы прахъ ихъ былъ успокоенъ“ и под., равно и всѣ обряды, совершаемые въ честь умершихъ, получаютъ свой смыслъ только при предположеніи въ покойникахъ способности сознанія и чувства, — сохраненія личности. Затѣмъ онъ указываетъ еще на два факта общечеловѣческаго сознанія: на боязнь смерти, столь естественную каждому человѣку, которую объясняетъ какъ инстинктивный страхъ предъ будущими наказаніями за грѣхи, и прирожденное человѣку желаніе оставить по себѣ имя на землѣ, которое объясняетъ какъ инстинктивное предчувствіе или надежду будущаго блаженства; а награды и наказанія необходимо предполагаютъ опять личное въ нихъ участіе. „Сіи свидѣтельства тѣмъ болѣе вѣроятны, что обыкновенно бывають весьма просты. Простота дѣлаетъ ихъ народными; а такъ какъ чѣмъ болѣе они народны, тѣмъ болѣе бывають всеобщі: то всеобщность ихъ доказываетъ, что они натуральны и, слѣдовательно, въ нѣкоторомъ смыслѣ божественны“, т.-е. происходятъ изъ первоначальнаго преданія. „Ибо весь родъ человѣческій носитъ имя человѣка. Душа всюду одинакова: языкъ только различенъ. Каждый народъ имѣетъ свой особый языкъ; но первоначальныя коренныя понятія у всѣхъ народовъ общія: на всѣхъ языкахъ призывается имя Божіе; у всѣхъ народовъ безызвѣстна смерть“. Такъ чаяніе личнаго безсмертія оправдывается самою врожденностью, непроизвольностью и необходимостью вышепомянутыхъ стремленій и выраженій души человѣческой“<sup>23</sup>). — „Не сомнѣвайтесь, читаемъ мы въ его „Апологіи“. Подъ конецъ міра всѣ мертвые воскреснутъ и предстанутъ на судъ Его (Бога) для полученія заслуженной ими или

<sup>23</sup>) Гл. 4—6. „Я скажу, прибавляетъ Тертуліанъ, что душа сама даже предсказываетъ воскресеніе. Посмотрите, какъ часто случается, что когда кто придетъ спросить вѣстей объ умершемъ во время отсутствія его другѣ, то ему иногда какъ будто нехотя отвѣчаютъ: „онъ ушелъ, скоро воротится“. Конечно, такой доводъ болѣе остроуменъ, чѣмъ убѣдителенъ.

казни, или награды. Вѣрнымъ поклонникамъ Своимъ даруетъ Онъ блаженство вѣчное, а нечестивыхъ ввергнетъ въ огонь вѣчный. Мы, подобно вамъ (язычникамъ), насмѣхались надъ подобнымъ ученіемъ; мы тогда были вашими сообщниками. Люди не рождаются христіанами: они становятся ими... Что касается до насъ, то мы, одни, зная, что судить насъ будетъ всевидящій Богъ<sup>24)</sup>,

<sup>24)</sup> Судією живыхъ и мертвыхъ имѣть быть собственно Господь Іисусъ Христосъ, какъ Искушитель людей: Іуст. 1 Апол. гл. 8 и 52; Разг. съ Триф. гл. 125; Ирин. Прот. ерес. кн. 1, гл. 10, п. 1; III, 16, п. 6; IV, 33, п. 1; Клим. ал. Стром. кн. IV, гл. 18; Терт. Прещенія прот. ерет. гл. 13; Лакт. Бож. наст. кн. VII о блаж. жизни гл. 19 и сл. Лактанцій, опиравшійся больше на свѣдѣніяхъ языческихъ сивиллъ, поэтовъ и философъ и вмѣстѣ понимавшій тексты свящ. Писанія слишкомъ буквально, держался, правда, подобно нѣкоторымъ и другимъ христіанскимъ писателямъ первыхъ вѣковъ, ошибочныхъ мнѣній о шеститысячелѣтнемъ существованіи міра и (вслѣдъ за своимъ учителемъ — Тертуліаномъ же) тысячелѣтнемъ царствованіи Христа на землѣ съ одними праведниками до всеобщаго воскресенія мертвыхъ, въ которомъ онъ даже совсѣмъ отказывалъ „нечестивцамъ, не вѣдавшимъ Бога“, — и послѣдняго суда Его (гл. 14, 20, 22—6). Напротивъ, Климентъ ал., слѣдуя, съ одной стороны, мнѣнію Пифагора о томъ, что ни тѣло безъ души, ни душа безъ тѣла не составляютъ человѣка, а съ другой — выходя изъ своего основного принципа о тѣлесности всего существующаго, кромѣ одного Бога, — тѣлесности богѣ или менѣ грубой, смотря по нравственному состоянію существъ сотворенныхъ, находилъ нужнымъ перенести и нашу тѣлесную природу въ загробную жизнь, замѣчая при этомъ, что наше тѣло постепенно будетъ освобождаться отъ всего грубаго и чувственнаго, именно чрезъ огонь очистительный, который совершенно необходимъ для разумныхъ существъ, облеченныхъ матерію. Тѣмъ необходимѣе, по Клименту, этотъ огонь, что человѣкъ и послѣ смерти постоянно усовершеняется, какъ и весь міръ долженъ усовершеняться, пока не достигнетъ своего собственнаго, настоящаго назначенія, достиженію котораго мѣшаетъ та же матерія. Пройдя три извѣстныя степени чистилища (согласно съ Платономъ), грѣшники освобождаются отъ всякаго мученія, и послѣ того усовершеннымъ „даются награды и почести, — они служатъ Святому со святыми“, и это предвкушеніе будущаго блаженства будетъ продолжаться до тѣхъ поръ, пока огонь не истребитъ, при концѣ міра, все суетное и тлѣнное (Увѣщ. въ эллин. гл. 1—2, 6, 9 и 11; Педаг. кн. I, гл. 1 и сл.; Стром. кн. IV, гл. 24 въ концѣ; VI, 14; VII, 10, 12 и 14; ср. Ориг. Прот. Цельса кн. IV, гл. 10; V, 19; VII, 32—3; До рпncip. кн. III, гл. 2 и друг. сочин.).

и что казни Его вѣчны, въ состояніи исполнѣ оцѣнить истинную добродѣтель, постигая ее совершенно и вѣря, что опредѣляемая за преступленія казнь продлится во вѣки... Итакъ, когда придетъ срокъ, тогда образъ міра сего исчезнетъ, откроется завѣса и наступитъ вѣчность. Всѣ люди воскреснутъ для полученія награды или казни за дѣла свои въ настоящей жизни, чтобы быть навсегда счастливыми, или несчастливыми: не будетъ впродъ ни

„Такъ, говоритъ В. Дмитревскій, одна ошибка, прошедшая вслѣдствіе пристрастія Климента къ языческой философіи и прсимушестввенно философіи Платона, повела къ другой. Допустивши существованіе чловѣка по смерти вмѣстѣ съ тѣломъ, Климентъ неизбежно долженъ былъ допустить чистилищный огонь, а признавши этотъ послѣдній, дошелъ до отверженія вѣчности мученій, вопреки ясному свидѣтельству объ этомъ свящ. Писанія“. „Напрасно, впрочемъ, замѣчаетъ онъ при этомъ, католики, въ родѣ Люмпера, Фомы и др., и почти всѣ ученые, хотя видѣтъ въ ученіи Климента подтвержденіе своего догмата о чистилищѣ. Сходство здѣсь только въ названіи, во всемъ остальномъ — различіе. У Климента это ученіе является какъ выводъ изъ взгляда на матерію, у католиковъ оно является вслѣдствіе несправильнаго пониманія о необходимости со стороны чловѣка удовлетворенія Божественному правосудію. У Климента огонь чистилищный необходимъ для освобожденія чловѣка отъ несовершенства, или матеріи, у католиковъ — какъ заслуга предъ Богомъ. Чтобы быть послѣдовательными, католики, желая найти у Климента подтвержденіе своему ученію, должны бы принять и его ученіе (допускаемое и Оригеномъ) объ апокатастасисѣ — восстановленіи всѣхъ духовныхъ существъ въ порвобитное состояніе, — чего они однако не дѣлаютъ“ („Александрійская школа“, іюл., кн. „Прав. Собес.“ 1894 г., стр. 59—61). Система вѣроученія Оригена, замѣтимъ также въ дополненіе, написавшаго величайшую изъ древнихъ апологій христіанства (Фарраръ), опровергая въ лицѣ эклектика-Цельса всѣ воззрѣнія, какія дѣлались христіанству іудеями и язычниками, и такимъ образомъ низвергая однимъ ударомъ антихристіанство подъ всеми его формами (отчасти даже и нашего времени), къ могуществу доказательствъ, которыя убѣждаютъ, присоединяя могущество любви, которая увлекаетъ (Прессансе), система эта не была его догматомъ, церковнымъ вѣрованіемъ, но лишь опытомъ философскаго изслѣдованія религіи. Онъ вездѣ отдѣляетъ мнѣніе отъ догмата и, выражая свои частныя мнѣнія, всегда ограждаетъ ихъ словами: „мнѣ кажется, я думаю“ и проч.; а когда нѣкоторые стали приписывать ему положительное ученіе о спасеніи діавола, онъ самъ первый назвалъ это богохульствомъ (въ письмѣ къ своимъ александрійскимъ друзьямъ).

смерти, ни воскресенія. Сдѣлавшись вновь тѣмъ, чѣмъ были, мы уже не перемѣнимся. Вѣрные поклонники Божіи, облеченные въ безсмертіе, вѣчно будутъ наслаждаться Богомъ. Люди нечестивые, порочные предъ Богомъ, осудятся на вѣчный и неугасимый огонь, который будетъ имѣть силу дѣлать ихъ нетлѣнными. Философы сами имѣли понятіе о различіи между этимъ огнемъ и огнемъ обыкновеннымъ. Огонь, служащій для нашего употребленія, совсѣмъ не тотъ огонь, который Богъ уготовалъ быть орудіемъ Его мщенія, въ какомъ бы видѣ онъ ни представлялся: онъ не пожираетъ того, что жжетъ; онъ воспроизводитъ по мѣрѣ истребленія. Вулканическія горы пылаютъ огнемъ неугасимымъ, но не пожираются имъ: это — слабое изображеніе того вѣчнаго огня, который, по опредѣленію суда всемогущаго Бога, будетъ всегда производить дѣйствіе свое надъ злыми людьми и надъ врагами Божіими<sup>25)</sup>.

Тертуллианъ разсматриваетъ, въ частности, вопросъ и о томъ, „какое тѣло воспримутъ мертвые“. Плоть, получающая жизнь, есть та же самая, которая и умираетъ: не думай же, чтобы тѣло, имѣющее воскреснуть, было иное, нежели какое было посѣяно, какъ зерно (1 Кор. XV, 35 и сл.), смертію. Когда посѣется рожь и истрѣбеть въ землѣ: то не овесъ отъ нея родится, но зерно, подобное видомъ, родомъ и естествомъ тому зерну, какое посѣяно. Да и откуда бы оно взялось; когда оно не то же? Тлѣніе зерна есть самое зерно, потому что оно возраждается изъ самого себя. Сѣется голое зерно, а то, что возвышается надъ зерномъ, есть прибавокъ къ нему: тѣло зерна не уничтожается чрезъ этотъ прибавокъ, но только прибавляется, — подымается въ обиліи, исполненное прибѣтка, въ надлежащей формѣ, съ соблюденіемъ чуднаго порядка, защищенное своимъ убранствомъ, прикрытое со всѣхъ сторонъ. Вотъ что

<sup>25)</sup> Гл. 18, 45, 48—9.

составляет то другое тѣло, которое Богъ даетъ ему изъ измѣненія, долженствующее не уничтожить, но приумножить его. Придержись этого примѣра и считай его какъ бы образомъ того, что происходитъ во плоти, вѣря несомнѣнно, что та же плоть, которая посѣяна, снова прозябнетъ, прозябнетъ та же, но совершеннѣйшая, прозябнетъ подобная, но въ иномъ видѣ; ибо получить отъ Бога силу и убранство, какими благоугодно будетъ Ему одѣть ее, смотря по ея заслугамъ. Вѣроятно, апостоль хотѣлъ это же самое обозначить, сказавши: „не всякая плоть такая же плоть“ (ст. 39), не потому, чтобы онъ отрицалъ общность плоти, но равенство преимуществва, назначая тѣлу различіе славы, а не естества. Приписавъ воскресеніе той же сущности, онъ возвращается къ своему сравненію съ хлѣбнымъ сѣменемъ: „сѣется въ тлѣніи, востаетъ въ нетлѣніи, сѣется въ униженіи, востаетъ въ славі; сѣется въ немощи, востаетъ въ силѣ; сѣется тѣло душевное, востаетъ тѣло духовное“ (ст. 42 — 4). Дѣйствительно, что воскресаетъ, то посѣяно; что посѣяно, то истлѣваетъ въ землѣ; что истлѣваетъ въ землѣ, то — та самая плоть, которую Богъ сокрушилъ своимъ приговоромъ: „земля ты, и въ землю возвратишься“, потому что она извлечена изъ земли. Посему-то апостоль и говоритъ, что она посѣяна, когда возвращается въ землю; ибо земля есть хранилище сѣмянъ, которыя въ нее кладутся и изземлются изъ нея... Подобно, какъ плоть стала прежде душевнымъ тѣломъ чрезъ пріятіе души, такъ дѣлается она потомъ духовнымъ тѣломъ чрезъ пріятіе духа. Плоть, конечно, получила духъ (вѣры) еще на этомъ свѣтѣ, но только какъ залогъ; душу же пріяла она не какъ залогъ, а во всей полнотѣ. Почему она и названа душевнымъ тѣломъ по имени благороднѣйшей сущности, въ какой сѣется, чтобы нѣкогда сдѣлаться духовнымъ тѣломъ, посредствомъ полноты духа, въ которой должна воскреснуть. Такъ мертвенное будетъ пожерто или по-

глаголюще жизнь, будучи одѣяно въ ризу безсмертія, которая его прикроетъ и поддержитъ“<sup>26)</sup>).

<sup>26)</sup> О воскр. гл. 52—4; ср. Ориг. Прот. Цельса кн. V, гл. 19. — „Но вотъ наши противники вооружаются противъ самой плоти, противопоставивъ ей собственный ея долгъ служенія — въ различныхъ членахъ ея, которые-де, будучи предназначены для тѣла, должны, по необходимости, производить свои дѣйствія и занятія; ибо невѣроятно, чтобы тѣло существовало безъ членовъ, и члены оставались бы безъ исполненія долга своего служенія. Всякій долгъ служенія членовъ нашихъ для потребностей жизни продолжится лишь до тѣхъ поръ, пока самая жизнь не переселится отъ времени въ вѣчность, т. е. пока душевное тѣло не обратится именно въ духовное. Но какъ скоро жизнь избавится отъ своихъ (тѣлесныхъ) потребностей (и сама смерть упряднится), то и члены избавятся отъ долга своего служенія, такъ что не будетъ уже ни жажды, ни алчбы, ни пищи, ни питья, ни порожденія, ни нужды, ни трудовъ. Однакожъ тѣмъ не менѣе они будутъ нужны, потому что хотя и избавятся отъ дѣлъ служенія, но должны будутъ предстать на судъ Божій, чтобы каждый получить въ тѣлѣ своемъ должное возмездіе... Итакъ, плоть воскреснетъ, не только вся плоть, но та же самая и во всей своей цѣлости“ (гл. 60—3; сл. Иуст. Отрыв. о воскр. гл. 3; Ориг. Прот. Цельса кн. IV, гл. 57). Повторяя въ апологетическихъ дѣляхъ всѣ выше приведенные доводы о возможности и необходимости воскресенія тѣлъ человѣческихъ, для своего времени св. Григорій нис. присоединяетъ еще слѣдующіе примѣры изъ опыта (въ объясненіе возможности выдѣленія — по смыслу возраженія противниковъ — изъ однородныхъ и общихъ элементовъ природы частныхъ, индивидуальныхъ частицъ). Во-первыхъ, животныхъ разныхъ хозяевъ: „хотя они и находятся въ обществѣ стадъ, однако, при возвращеніи домой, каждое животное или по привычкѣ къ дому, или по положенному на немъ знаку, идетъ къ своему дому, выдѣляясь изъ общаго стада. То же можно сказать и о душѣ. Она естественною дружбою и любовію связывается съ тѣломъ, и эта дружба и любовь несомнѣнно сохраняются въ душѣ даже и послѣ смерти тѣла. Вслѣдствіе чего душа и тѣло чловѣка взаимно влекутся другъ къ другу и по разлученіи, какъ сродныя, а такъ какъ сродное соединяется съ сроднымъ, то и соединеніе души и тѣла при воскресеніи послѣдняго, допуская, конечно, участіе всемогущества Божія, является возможнымъ. А что въ душѣ, и по разлученіи съ тѣломъ, остаются нѣкоторые знаки соединенія съ тѣломъ, это подтверждаютъ примѣры Лазаря въ раю и богатаго въ адѣ. И тотъ и другой узнали другъ друга, какъ узнавъ былъ и Авраамъ“. Во-вторыхъ, руги: „будучи пролита и разъединена на части, она не смѣшивается съ другими тѣлами, и, собранная въ одно, сама собою сливается въ единое тѣло: такъ точно



Итакъ апологеты христіанства первыхъ трехъ вѣковъ, прежде всего, показывали несправедливость язычниковъ

и душа. Хотя она и различается съ тѣломъ, но такъ какъ богоподобный образъ остается въ ней неизмѣннымъ, то въ ней, и по разлученіи съ тѣломъ, остается какъ бы нѣкоторый оттискъ печати, знакъ изобразившаго ого тѣла, почему душа и по воскресеніи тѣла можетъ узнать это тѣло по отличительнымъ его чертамъ и, такимъ образомъ, слиться съ нимъ, какъ съ однороднымъ, ибо образъ тѣла и отпечатокъ этого образа въ душѣ и составляютъ нѣчто среднее между ними" (Объ устроен. челов. гл. 26, стр. 187—9). — Подобныя здѣсь и выше изложеннымъ мнѣнія высказываются и въ наше время. Такъ, по однимъ — душа, оставляя при смерти грубо-матеріальное тѣло, уноситъ съ собою въ вѣчность нѣкоторый болѣе тонкій органъ, который она образовала себѣ въ теченіе земной жизни, душевно-тѣлесную оболочку изъ „нервнаго эѳира (или духа?)“, такъ что вовсе не нуждается и въ воскресеніи прежняго тѣла. По другимъ, — по смерти остается ядро физически-душевной жизни нашей, „элементъ въ тысячу разъ тончайшій воздуха или эѳира“, въ качествѣ основы для будущаго тѣлеснаго образованія, „нематеріально-пневматическаго тѣла воскресенія“, per se, въ благоприятной средѣ, покоясь неприкосновенно въ могилѣ, или даже находясь въ непрерывномъ соприкосновеніи съ душою. Проф. Н. Глубоковский критически разбираетъ всѣ эти мнѣнія въ своей статьѣ: „Ученіе св. ап. Павла о загробной жизни и воскресеніи мертвыхъ“ („Христ. Чтен.“ 99 г. апр. — авг. кн.), опровергая вообще историко-генетическое толкованіе его новѣйшими западными учеными, въ непосредственной (будто бы) зависимости отъ іудейско-раввинскаго богословія, и въ частности доказывая, что у св. Павла эпитетъ „душевный“ (психическій) не указываетъ на матеріалъ („изъ души“) и примѣняется къ нынѣшнему плотскому тѣлу изъ земли, равно эпитетомъ „духовный“ (пневматическій) не отмѣчается также новый матеріалъ, почерпнутый изъ самой духовной области, а выражается, что тѣло воскресенія хотя, въ стиличье отъ нынѣшняго, будетъ состоять не изъ земной матеріи, однакожь будетъ обладать истинно-реальною тѣлесностью, только окажется однороднымъ духу и духомъ же будетъ совершенно проникнуто и свободно направляемо. Какъ въ „психическомъ“ тѣлѣ душа бываетъ активнымъ формирующимъ началомъ, такъ въ „пневматическомъ“ — духъ; но въ обоихъ случаяхъ господствующій нематеріальный элементъ даетъ свой спеціальный характеръ матеріальной части человѣка. Такимъ образомъ, по непосредственному воздѣйствію Божію, воскресить именно умершій разумно-физическій организмъ, съ чудесно обновленною матеріальностью, хотя безъ земной стихійности, и (удостойныхъ) прославленный „сообразно славному тѣлу Самого Христа-первенца изъ умершихъ“ (Филипп. III, 21; 1 Кор. XV, 20).

въ отношеніи къ христіанамъ, которыхъ они преслѣдовали за одно имя „христіанинъ“, и защищали право человѣка на свободу религіозныхъ убѣжденій, какъ скоро истинность ихъ доказана, или, по крайней мѣрѣ, упрекъ въ ложности ихъ опровергнуть; затѣмъ раскрывали со всею правдивостью тѣ ученія или стороны христіанства, которыя особенно подвергались перетолкованію и осмѣянію отъ язычниковъ, обвиненіямъ въ неразуміи или нечестіи, напр. вѣра въ Іисуса Христа, какъ Бога, таинство евхаристіи, воскресеніе мертвыхъ и т. п.; вообще представляли общественному мнѣнію язычниковъ все превосходство христіанства предъ язычествомъ, доказывая неосновательность и несообразность языческихъ вѣрованій, пагубное вліяніе ихъ на жизнь общественную и частную, мелочность и ничтожность различныхъ сторонъ и формъ той и другой жизни. При этомъ они старались въ греко-римскомъ образованіи вообще — наукѣ и искусствѣ, отдѣлать правильное и доброе, общечеловѣческое и вѣковѣчное отъ ложнаго, предрасудковъ и заблужденій времени и мѣста, возводя источникъ истины, находящейся въ немъ, къ тому же Началу, отъ котораго произошло и христіанское ученіе. „Хотя эллинская философія, говоритъ Климентъ ал., и не содержитъ истины во всемъ ея величіи, хотя она и не сообщаетъ силу для исполненія заповѣдей Господа, тѣмъ не менѣе она расчищаетъ путь, ведущій къ истинѣ, къ принятію ученія поистинѣ царственнаго, такъ какъ она до извѣстной степени исправляетъ и создаетъ нравы: того, кто вѣритъ въ Провидѣніе, она располагаетъ къ принятію истины... Философія сама по себѣ вовсе не вліяетъ губительно на человѣческую жизнь и не она служитъ причиною возникновенія ложныхъ мнѣній и дурныхъ дѣлъ, какъ нѣкоторые клеветаютъ на нее, но она есть очевидный и воплощенный отобразъ ученія истиннаго. И отъ вѣры она не отвлекаетъ насъ, какъ бы какія чары какого-то волшебнаго искусства; напротивъ, мы ограждаемся философіею, какъ бы нѣкимъ прочнымъ опло-

томъ, открывая въ ней нѣкотораго союзника, совмѣстно съ которымъ и обосновываемъ потомъ нашу вѣру<sup>27)</sup>. „Философія ведетъ къ самопознанію и научаешь различію добра и зла, внушалъ и Оригенъ ученикамъ своимъ, убѣждая ихъ съ особенною настойчивостью заниматься именно философіею; она внушаетъ благоговѣніе къ Творцу вселенной и развиваешь въ человѣкѣ способности, которыя составляютъ его главное отличіе и достоинство... Какъ ученики философовъ говорятъ о геометріи, музыкѣ, грамматикѣ, риторикѣ и астрономіи, какъ о служанкахъ философіи, такъ и мы скажемъ объ этой самой философіи по отношенію къ христіанскому ученію“<sup>28)</sup> (какъ и у Климента опять философія называется „служанкою Богословія, пролагающею намъ путь къ небу“).

<sup>27)</sup> Стром. кн. I, гл. 2 и 16. Еще: „Мы утверждаемъ, что вѣра не должна быть изолируема отъ знанія, быть дѣломъ какимъ-то празднымъ, а должна стоять въ связи съ духомъ пытливости. „Ищите, говоритъ Господь, и найдете“ (Мо. VII, 7; Лк. XI, 9). Но изслѣдованіемъ должна управлять прозорливость; нужно устранять при этомъ всё обстоятельство, которыя могли бы препятствовать открытію истины“ (Стром. кн. V, гл. 1; сл. Ориг. Прот. Цельса кн. III, гл. 1 и сл.)... Напрасно же „нѣкоторые не хотятъ ни съ философій имѣть дѣла, ни съ діалектикой, ни естественныхъ наукъ не хотятъ изучать, а удовлетворяются одной только простой и чистой вѣрой: это все равно, какъ если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно только посадить ее, чтобы имѣть съ нея грозды“. Христіанскій же философъ (или истинный гностикъ) характеризуется тремя отличительными чертами: во-первыхъ — онъ созерцатель; потомъ — онъ исполнитель заповѣдей и въ-третьихъ — воспитатель другихъ людей въ отношеніи добродѣтели, какъ ученіемъ слова, такъ и примѣромъ собственной жизни“ (Стром. кн. I, гл. 9; 11, 10, 19—20; VI, 15).

<sup>28)</sup> Въ письмѣ къ Григорію, впоследствии епископу неокесарійскому. — Такъ, по взгляду Климента и Оригена, между вѣрой и знаніемъ не только нѣтъ никакого противорѣчія, но существуетъ даже самое тѣсное и живое взаимоотношеніе: вѣра, не подавляя знанія, имѣетъ для себя разумныя основанія, знаніе же, не отвергая вѣры, въ высшихъ областяхъ само основывается на вѣрѣ. Отсюда для Оригена была совершенно очевидна возможность и даже необходимость соединенія христіанской вѣры съ зна-

Всматриваясь въ содержаніе апологетическихъ сочиненій отцовъ и учителей Церкви, восточныхъ и западныхъ, писанныхъ уже въ христіанскій періодъ времени, мы не можемъ не замѣтить между ними значительнаго различія (какое, впрочемъ, отчасти мы видѣли и въ первовѣковыхъ апологіяхъ). Это различіе зависѣло сколько отъ характера того противодѣйствія, какое оказывали язычники христіанству на Западѣ и на Востокѣ, столько же, конечно, и отъ характера самихъ поборниковъ христіан-

---

ніемъ, или возведенія христіанскаго ученія въ строго-логическую систему знанія, по руководству свящ. Писанія и свящ. Преданія. Теоретически Оригеномъ взятъ былъ критерій совершенно вѣрный и строго православный; но практически этотъ критерій все-таки не могъ удержать его на строго-христіанской точкѣ зрѣнія. Такъ какъ Церковь тогда не успѣла еще высказать о многихъ пунктахъ христіанскаго ученія своего рѣшительнаго приговора, то для многихъ истинъ, притомъ изложенныхъ, по его мнѣнію, въ свящ. Писаніи безъ всякихъ основаній и доказательствъ, отыскивать эти послѣднія долженъ былъ самъ человѣкъ; а слѣдовательно оставалось признать разумъ и знаніе высшимъ критеріемъ самой вѣры, и въ его богословско-философской системѣ оказалось немало ошибокъ и заблужденій (съ теорією троякаго смысла Писанія: буквального, нравственнаго и таинственнаго — аллегорическаго въ области земной Церкви и анагогическаго въ области Церкви небесной). Въ противоположность этому церковно-умозрительному направленію, представители болѣе положительнаго направленія въ церковномъ ученіи старались возвысить значеніе вѣры надъ разумомъ, вѣшняго авторитета (преданія) надъ субъективнымъ человѣческимъ элементомъ знанія, по самому существу богооткровенныхъ истинъ, въ извѣстныхъ лишь границахъ доступныхъ нашему разумѣнію. Это — св. Иринея діон. съ ученикомъ своимъ Ипполитомъ римскимъ и особенно Тертуліанъ съ своими учениками Лактанціемъ и Арнобіемъ, которые оставляли разуму участіе въ дѣлахъ вѣры только формальное, методическое, а не матеріальное, по содержанію. Тертуліанъ, надобно прибавить, впадая въ крайность, отвергалъ языческую философію и всю культуру, хотя въ дѣйствительности, въ ущербъ своему принципу, и самъ пользовался, и другимъ позволялъ пользоваться ихъ плодами (напр. дѣтямъ обучаться въ языческихъ школахъ), равно допускалъ участіе разума въ области вѣры, только позывая надъ нимъ чувство (свидѣтельство природы) и признавая еще необходимыми постоянныя откровенія Параклита (Св. Духа); а Татіанъ и Ерміи науку и искусство языческія считали для христіанъ положительно вредными и прямо

ства восточныхъ и западныхъ; а этотъ характеръ опредѣлялся самою исторіею, жизнію человѣка на Востокѣ и Западѣ, выработавшею на первомъ философію (теорію), на второмъ право (практику) по преимуществу. То и другое направленіе, каждое своимъ особеннымъ образомъ, дало знать о себѣ и въ послѣдней борьбѣ христіанства съ греко-римскимъ язычествомъ. Въ то время, какъ на Западѣ стояли за язычество во имя счастья жизни и гражданскаго благосостоянія, когда здѣсь вопили, что христіанство навлекаетъ гнѣвъ боговъ и

---

производили ихъ отъ злыхъ демоновъ (какъ высказывался иногда и самъ же Тертуліанъ). Уже въ IV и V вѣкахъ вопросъ о совмѣстимости языческаго научнаго образованія съ христіанствомъ, въ частности вопросъ о взаимномъ отношеніи между знаніемъ и Вѣрою, разумомъ и Откровеніемъ, философіею и Богословіемъ былъ всесторонне разсмотрѣнъ, уясненъ и рѣшенъ въ примирительномъ, уравновѣшивающемъ оба элемента, смыслѣ знаменитыми отцами Церкви, какъ восточной, такъ и западной, т.-е. признано было великое значеніе греко-римской науки и искусства, матеріальное и формальное, для христіанскаго вѣро- и нравоученія, но подъ условіемъ подчиненія дѣятельности разума въ послушаніе Вѣры, Откровенія, Церкви. „Выясняя значеніе образованія для человѣка вообще и христіанина въ частности, пишетъ П. Смирновъ, восточные и западные отцы и учителя IV и V вѣковъ составляли съ этою цѣлію цѣлые трактаты, въ которыхъ они смотрятъ на научное образованіе, какъ на предварительное средство къ занятію философіею, а на философское образованіе, какъ на путь къ постиженію истины, на то же и другое образованіе вмѣстѣ, какъ на приготовительную ступень къ познанію христіанской религіи и изученію свящ. Писанія, какъ на орудіе въ борьбѣ съ врагами христіанства и какъ на средство къ сообщенію самому христіанскому ученію изящества и стройности... Рѣшая вопросъ объ отношеніи между вѣрою и знаніемъ, отцы IV и V вв. строго разграничиваютъ ихъ значеніе въ дѣлѣ познанія истины: съ одной стороны, они считаютъ вѣру началомъ, основаніемъ и всегдашнимъ критеріемъ знанія, но съ другой, желая непрерывнаго прогресса богословскаго знанія (въ смыслѣ выясненія и доказыванія Богооткровеннаго ученія), они предоставляютъ свободу и самостоятельную дѣятельность по отношенію къ формальной сторонѣ христіанской догмы и разуму, — подъ условіемъ дѣйствованія его въ духѣ строго церковнаго правосмысла“ („Святоотеческое воззрѣніе на значеніе научнаго и философскаго образованія и на отношеніе вѣры къ знанію“, во 2 дек. кн. „Вѣры и Разума“ 1898 г. конецъ статьи).

всѣ общественныя бѣдствія, и умоляли императоровъ — уже христіанъ, оставить язычеству ради благоденствія государства прежнія права; на Востокъ защищали язычество во имя разума и, при видѣ торжества христіанства, горевали о томъ, что будто бы съ распространеніемъ этой религіи, требующей прежде всего вѣры, а не знанія, распространится невѣжество и неизбежно вытѣснить собою образованность или ученость. Потому-то восточные отцы и учителя въ своихъ апологетическихъ сочиненіяхъ противъ язычниковъ (напр. Евсевій кесар. — противъ неоплатоническихъ философовъ Герокла и Порфирія „Евангельское приготовленіе и Евангельское доказательство“, въ которыхъ онъ пользуется писаніями древнѣйшихъ христіанскихъ апологетовъ) раскрывали главнымъ образомъ, что язычество несравненно ниже христіанства по рѣшительному отсутствію въ немъ разумныхъ основаній, что оно не можетъ опираться даже на авторитетъ своихъ мудрецовъ-философовъ, такъ какъ они, при всѣхъ своихъ усиліяхъ, не могли найти истины, и въ своихъ изысканіяхъ слишкомъ далеко разошлись между собою, что, наконецъ, христіанство, какъ сверхъестественное Откровеніе, требуя подчиненія разума вѣрѣ, въ то же время своимъ ученіемъ сообщаетъ ему свѣтъ и истину. Между тѣмъ изъ западныхъ отцовъ и учителей одни (какъ напр. бл Августинъ въ знаменитомъ трудѣ „О градѣ Божіемъ“ и современный ему историкъ Павель Орозій) опровергаютъ тѣхъ, которые въ общественныхъ бѣдствіяхъ и особенно въ паденіи Рима, — этой міровой столицы, видѣли гнѣвъ боговъ за паденіе ихъ жертвенниковъ. Общественныя бѣдствія, говорили эти писатели язычникамъ, дѣло Божественнаго Промысла; они всегда были и всегда будутъ, пока стоитъ міръ. Ваши боги никогда не были хранителями общества, и если Римъ палъ, то потому, что еще предъ своимъ паденіемъ былъ безобразнѣе и отвратительнѣе своихъ развалинъ. Другіе же западные писатели, какъ св. Амвро-

сій медіол. и испанскій поэтъ Аврелій Пруденцій († 418 г.) стараются внушить христіанскимъ императорамъ, чтобы они не оставляли прежнихъ правъ язычеству ради спасенія самого государства, такъ какъ благосостояніе государства не можетъ зависѣть отъ язычества, которое питаетъ заблужденіе и развратъ и клонится къ тому, чтобы подорвать всѣ семейно-общественныя основы.

Напрасно также языческіе философы и нѣкоторые изъ самихъ верховныхъ правителей усиливались поднять и оживить старую матеріалистическую религію натуры съ ея сухою обрядностью, сдѣлать ее болѣе духовною и нравственною, очистивъ отъ традиціонной нелѣпости и грязи, вложивъ въ міеологию политеизма аллегорическій смыслъ и объединивъ его съ мистицизмомъ восточныхъ культовъ — Митры (солнца) и проч.; а позднѣе, — въ подражаніе самой христіанской Церкви, — учреждая нравственно-дисциплинарныя, просвѣтительныя и благотворительныя институты для народа (неоплатоническая философія съ ея произвольнымъ синкретизмомъ, языческой Христосъ — „Аполлоній Тіанскій“ Филострата лемноскаго, теософія Плотина, Порфирія и Ямвлиха съ теургіею и экстазомъ, религіозно-реформаторская попытка Юліана-отступника)<sup>29)</sup>. Истинно и вѣчно-жизненно слово Христа Спасителя: „не вливають вина молодого въ мѣхи ветхіе; а иначе прорываются мѣхи, и вино вытекаетъ, и мѣхи пропадаютъ. Но вино молодое вливають въ новыя мѣхи, и сберегается то и другое“ (Мѡ. IX, 17). Такъ и борьба вышепомянутыхъ представителей языческой религіи была послѣднею вспышкой ложно направленной духовно-естественной силы противъ новаго сверхъестественнаго, богооткровеннаго ученія: „сія есть побѣда, побѣдившая древне-языческій міръ,

---

<sup>29)</sup> Или попытка императора Максимиана — преобразовать самую языческую іерархію по образцу христіанской, введши большее единство и субординацію между жрецами.

вѣра наша въ Иісуса Сына Божія“, призывающаго и спасающаго въ Своей Церкви одинаково всѣхъ людей — іудеевъ и язычниковъ, эллиновъ и варваровъ, т.-е. ученыхъ и простыхъ, ибо она утверждаетъ во всѣхъ отношеніяхъ „не на мудрости человѣческой, но на силѣ Божіей“ (1 Ин. V 4—5; 1 Кор. 11, 5).

*Прот. Н. Благоразумовъ.*

*Примѣч.* Въ предыдущей книжкѣ — въ концѣ 10-го примѣчанія (19 стр.), гдѣ приводится *дуалистическое* ученіе о происхожденіи міра и въ частности зла въ мірѣ, оказался слѣдующій пропускъ: Сопоставимъ еще кратко дуалистическое ученіе древняго и новаго времени. По Платону — благій Богъ не могъ оставить внѣ Себя ничего безпорядочнаго, неблагоустроеннаго, какова была матерія, и все въ мірѣ (космосѣ), сколько возможно, приблизилъ и уподобилъ Себѣ (Тимей, гл. 29 и 30); по Миллю напр., цѣль Божества при созданіи міра изъ злой матеріи состояла въ дарованіи счастья тварямъ. Но, по дуалистическому же міропредставленію, свойство матеріи таково, что она съ необходимостью производитъ зло, и это свойство ея активно и дѣйствительно начинаетъ обнаруживаться съ самаго момента организациі безкачественной матеріи въ качественный міръ, какъ сопротивленіе божественной дѣятельности. Ясно, такимъ образомъ, что причина зла, при всемъ желаніи дуалистовъ древнихъ и новыхъ избѣгнуть таково слѣдствія, всецѣло лежитъ въ Богѣ, всемогущество Котораго до безсилія ограничивается допускаемымъ ими существованіемъ вѣчной и злой самой по себѣ матеріи. При очевидномъ внутреннемъ самопротиворѣччіи нисколько не проясняется здѣсь старый и вѣчно юный, настойчиво-жизненный вопросъ о злѣ.



## Ученіе св. ап. Павла о возрожденіи.

(Сводъ изреченій ап. Павла о возрожденіи. — Юридическая (римско-католическая) и нравственно-психологическая (протестантская) теоріи возрожденія. — Миѣнія русскихъ православныхъ богослововъ. — Выясненіе значенія понятій: *δικαιοσύνη* и *ἀνασμός* для заключенія объ односторонности юридической теоріи. — Анализъ понятій *πνεῦμα*, *σάρξ* и *ἀμαρτία* для выясненія внутренняго процесса возрожденія челоѣка. — Различныя моменты возрожденія. — Недостатки нравственно-психологической теоріи протестантовъ. — Апостольское ученіе о вѣрѣ и благодати въ ихъ взаимномъ отношеніи. — Заключение).

Ученіе о возрожденіи наряду съ ученіемъ объ искупленіи составляетъ одинъ изъ основныхъ пунктовъ въ богословіи св. ап. Павла. Но оно не изложено у него вполне систематически, а разсѣяно по всѣмъ посланіямъ притомъ въ краткихъ и образныхъ выраженіяхъ. Вотъ какъ формулируется у него это ученіе: сущность возрожденія или оправданія и освященія (какъ единичнаго акта) заключается въ „совлеченіи ветхаго челоѣка“ (Рим. VI, 6, Гал. V, 24. 31; Кол. III, 9; Еф. IV, 22; 1 Кор. 1, 13; 11, 2. 8; VI, 14; 2 Кор. XIII, 14 и мн. др.), въ смерти грѣху (Рим. VI, 2), въ сораспятіи и смерти Христу (2 Тим. 11, 11; Рим. VI, 4 и др.), а вмѣстѣ и воскресеніи съ Нимъ (Кол. III, 1—3; Еф. 11, 5—6; 2 Тим. 11, 11 и др.); возрожденіе есть начало тлѣнія внѣшняго челоѣка и постепенное обновленіе внутренняго (Рим. VII, 22; 2 Кор. IV, 16; Еф. III, 16); его результатомъ является новая тварь, новый духовный челоѣкъ (Гал. VI, 15; Еф. 11, 10; IV, 23;

Кол. III, 10, 2 Кор. IV, 16; Рим. XII, 2; Тит. III, 5), измененный по образу I. Христа (Рим. XII, 2; VIII, 29; Кол. III, 10). Это возсозданіе, обновленіе и преобразование производится вѣрою человѣка (Рим. V, 24; 1 Кор. XVI, 22; Рим. IV, 18) и благодатію Божіей (Рим. VI, 17; VII, 25; V, 15. 20; 1 Кор. XV, 27; 2 Кор. 11, 14; IX, 8; XII, 9 и др.), подаваемою въ силу единенія человѣка со Христомъ (Рим. X, 17 и др.).

Заключенное въ такія краткія и образныя выраженія, ученіе ап. Павла о возрожденіи представляется не для всѣхъ и не во всемъ яснымъ и опредѣленнымъ и можетъ быть предметомъ самыхъ разнообразныхъ толкованій, что съ очевидностію показала исторія христіанской догматики и экзегетики. Отцы и учителя греческой Церкви первыхъ вѣковъ говорятъ о возрожденіи чаще всего тѣми же общими выраженіями, которыя заключаются и въ посланіяхъ ап. Павла, не вдаваясь въ спеціальное раскрытіе ихъ внутренняго смысла и значенія. Далѣе въ своихъ экзегетическихъ трудахъ, которые не представляютъ изъ себя научно-систематическаго толкованія, а скорѣе — рядъ назидательныхъ проповѣдей на тѣ или другія книги св. Писанія, они не даютъ подробнаго и разносторонняго раскрытія смысла апостольскихъ выраженій въ ученіи о возрожденіи. Только въ латинской церкви, всегда выказывавшей большее расположеніе къ изслѣдованію практическихъ вопросовъ, ученіе о возрожденіи, а вмѣстѣ и истолкованіе выраженій ап. Павла по этому вопросу, начинаетъ получать большую точность и опредѣленность. По за то здѣсь теорія возрожденія создавалась независимо отъ изслѣдованія ученія ап. Павла объ этомъ, и потомъ уже навязывалась ему чрезъ своеобразное толкованіе его выраженій.

Такъ блаж. Августинъ, первый изъ отцовъ западной Церкви создавшій въ борьбѣ съ пелагіанствомъ теорію грѣхопаденія, искупленія, а вмѣстѣ и возрожденія, относился крайне субъективно къ пониманію ученія ап.

Павла. До борьбы съ Пелагіемъ онъ, напр. относилъ VII главу посланія къ римлянамъ къ невозрожденному человѣку, послѣ же созданія своей теоріи истолковывалъ ее въ примѣненіи къ возрожденному, а сообразно съ этимъ измѣнилъ и свое толкованіе VI и VIII главъ. Слѣдствіемъ грѣхопаденія, по нему, является похоть (*concupiscentia — filia et mater peccati*) или плоть, о которой учитъ ап. Павелъ. Эта похоть не смывается въ человѣкѣ и тайнствомъ крещенія. Новою же тварью, повымъ человѣкомъ онъ называется въ томъ смыслѣ, что въ силу благодати Божіей оправданъ и начинаетъ новую жизнь (*in novitate vitae ambulare*)<sup>1)</sup>; похоть же, при полномъ прощеніи грѣховъ, не служитъ предметомъ осужденія для Бога<sup>2)</sup>. Притомъ воля человѣка, совершенно пассивная до возрожденія, становится активной, — активной въ томъ смыслѣ, что возрожденный, хотя и въ силу благодати Божіей, умомъ своимъ не соглашается съ требованіями плоти, и, невольно подчиняясь ей, по внутреннему человѣку соуслаждается только закону Божію<sup>3)</sup>. Вотъ почему, по словамъ блаж. Августина, возрожденнаго человѣка безъ всякаго противорѣчія можно назвать какъ плотскимъ (Рим. VII, 14; 1 Кор. III, 3), такъ и духовнымъ (1 Кор. II, 15). Онъ плотянь — поскольку въ его тѣлѣ продолжаетъ жить похоть, и вмѣстѣ духовень, поскольку по внутреннему человѣку не соуслаждается закону грѣха<sup>4)</sup>. Впрочемъ, возрожденный человѣкъ при помощи благодати можетъ не только лишь соуслаждаться умомъ закону Божію, но и дѣйствительно противостоять своей плоти. Правда,

1) *Migne*, Sanct. scriptur. curs. compect., t. 24, col. 1027.

2) *Ibid* t. 24, col. 177.

3) *Ibid* t. 25, col. 488—491.

4) *Ibid*. I, 24, col. 163—164; „въ посланіи къ коринтян. (1 Кор. III, 3), говоритъ блаж. Августинъ, апостоль прямо называетъ христіанъ плотскими, какими они въ дѣйствительности и проявили себя во всѣхъ своихъ распряхъ“ (*ibid*. t. 25, col. 489).

все это совершается силою благодати, но это не значить еще, что за насъ дѣйствуетъ сообщаемый въ крещеніи Духъ Божій при полной пассивности съ нашей стороны. Нѣтъ, Духъ дѣйствуетъ только постольку, поскольку мы сами идемъ навстрѣчу Ему. Онъ не дѣйствуетъ за насъ, а только содѣйствуетъ намъ<sup>1)</sup>.

Это пониманіе блаж. Августиномъ ученія о возрожденіи было доведено до крайности въ анзельмо-скоттовской теоріи. Похоть, отождествляемая съ плотью, не могла быть, по этой теоріи, оцѣниваема съ этической точки зрѣнія, такъ какъ помѣщается въ низшей, чувственной природѣ человѣка, независимой отъ воли, свободное отношеніе которой къ закону Божию и создаетъ грѣхъ. Похоть, наоборотъ, какъ нѣчто натуральное и созданное Богомъ, можетъ быть названа добромъ, но въ то же время она есть и наказаніе, которому былъ подвергнутъ человѣкъ за свое грѣхопаденіе. Отсюда вся сущность возрожденія понимается въ смыслѣ снятія наказанія въ крещенія; и потому похоть, оставаясь въ возрожденномъ человѣкѣ, уже не составляетъ грѣха<sup>2)</sup>. Съ этой, строго юридической точки зрѣнія истолковываются и всѣ выраженія ап. Павла въ ученіи о возрожденіи.

Ближе къ августиновской теоріи возрожденія стоитъ ученіе Ѳомы Аквината. Въ возрожденіи онъ различаетъ два момента: формальное провозглашеніе праведности (*δικαιοσύνη* — ап. Павла) — внѣшняя сторона возрожденія, и искорененіе не святости (совлеченіе ветхаго человѣка), наше внутреннее освященіе (*ἁγιασμός*, какъ законченный и единичный актъ), — второй и положительный моментъ возрожденія. Однако отношеніе ме-

1) „Dicet mihi aliquis: ergo agimur, non agimus. — Respondeo, imo et agis, et ageris; et tunc bene agis, si a bono ageris. Spiritus enim Dei, qui te agit, adiutor est agentibus“ толкованіе Рим. VIII, 14. Migne op. cit. t. 24, col. 184-185.

2) М. Ястребовъ, „Ученіе аугсбургскаго исповѣданія и апологія о перво-родномъ грѣхѣ“, стр. 112—113.

жду этими двумя моментами не есть отношеніе заслуги и награды; и второй положительный моментъ возрожденія — есть благодать Божія (*charis*); *supernaturale donum* или „дѣйствиіе Божіе въ твари“, есть, по точному выраженію Тома Аквината, *gratiae infusio*<sup>1)</sup>. Однако похоть, отождествляемая съ *σάρξ* ап. Павла остается и въ возрожденномъ человѣкѣ, хотя при помощи божественной силы она можетъ быть подчинена разуму. Отсюда освященіе и обновленіе внутренняго человѣка понимается имъ какъ *voluntaria susceptio gratiae et donorum*<sup>2)</sup>, какъ воспріятіе благодати, дѣлающей душу возрожденнаго человѣка участницей божественнаго существа<sup>3)</sup>.

Эта теорія Тома Аквината, повидимому лучше уясняющая выраженія ап. Павла, сдѣлалась церковнымъ ученіемъ въ католическомъ мірѣ. Она была принята отцами Тридентскаго собора<sup>4)</sup>, которые говорили о славѣ Божіей и вѣчной жизни, какъ конечной, о Богѣ, — какъ производящей, о Христѣ, — какъ заслуженной, о крещеніи, — какъ инструментальной, о правдѣ Божіей, — формальной причинѣ оправданія и возрожденія<sup>5)</sup>. Эта же теорія примѣнялась къ ученію ап. Павла и въ позднѣйшихъ догматическихъ католическихъ системахъ (Dr. T. Kuhn, Schözler, Clee и др.); она же служила исходнымъ пунктомъ въ экзегетическихъ трудахъ при истолкованіи посланій ап. Павла.

Но это ученіе объ *infusio gratiae* и *supernaturale donum* естественно вызвало вопросъ о взаимномъ отношеніи благодати, — изливаемаго въ сердца вѣрующихъ

1) *Kuhn*, „Die christliche lehr von der göttlichen Gnade“, B. III, Th. 1, л. 383.

2) *Ibid.* S. 379.

3) „*Opportet dicere, quid gratiae sit in essentia animae, perficiens ipsam, in quantum dat ei esse spirituale, et facit eam per quamdam assimilationem consortem divinae naturae*“, *ibid.* S. 381—382.

4) *Фарраръ*, „Жизнь и труды св. ап. Павла“, 1010.

5) *Kuhn*, *op. cit.* 383—385.

Духа Божія и души возрожденнаго. Должно ли понимать это отношеніе, какъ отношеніе существенное, или только нравственное? Отсюда на почвѣ католическаго богословія и экзегетики возникли два направленія въ пониманіи апостольскаго ученія о соединеніи вѣрующихъ со Христомъ, о привитіи ихъ ко Христу, какъ вѣтвей къ виноградной лозѣ. Съ одной стороны учили о единеніи существенномъ, при которомъ человѣкъ отрѣшается отъ своей индивидуальности и существенно приобщается Христа и Св. Духа<sup>1)</sup>, при чемъ натуральное и сверхнатуральное, душа и благодать не поглощаются взаимно другъ другомъ, какъ училъ Евтихій относительно природы Христа, но и не существуютъ только совмѣстно, какъ училъ Несторій. Здѣсь одна натура вселяется въ другую, соединяясь неслитно и нераздѣльно<sup>2)</sup>. Такъ постепенно на почвѣ католицизма зародилась теорія Шёцлера, пытавшагося объяснить съ точки зрѣнія католическаго ученія о возрожденіи выраженія св. Павла о ниспосланіи вѣрующимъ созидающаго Духа, о единеніи со Христомъ. Такъ зародилось абсурдное ученіе о существенномъ и дѣйствительномъ обожествленіи (Gottwerdung) человѣка въ крещеніи, въ соотвѣтствіи съ ученіемъ о вочеловѣченіи (Menschwerdung) Бога<sup>3)</sup>, ученіе, которое только будто бы и объясняетъ выраженія ап. Павла о сораспятіи, смерти и воскресеніи со Христомъ.

Однако эта теорія на почвѣ же католицизма вызвала сильную реакцію противъ себя въ „Христіанской догматикѣ“ Куна. Эта теорія несостоятельна, по словамъ Куна, уже въ силу того, что противорѣчитъ ученію

1) „Въ этихъ двухъ актахъ, говоритъ Reuss, и состоитъ сущность ученія ап. Павла о возрожденіи, выраженнаго въ трехъ идеяхъ: идея творенія, обновленія и преобразованія“. „Historio de la Theologic chr. du siècle apostol.“

2) Теорія Шёцлера, см. Kuhn op. cit. s. 383—385.

3) Kuhn, op. cit. S. 385.

апостола о возрожденіи, какъ свободномъ актѣ въ душѣ человѣка. Вотъ почему, примыкая ближе, къ ученію Августина, Кунъ понимаетъ апостольское ученіе о единеніи души возрожденнаго человѣка съ Духомъ Святымъ и Христомъ, какъ единеніе только нравственное. Дѣятельность *gratae habitus* при возрожденіи человѣка ограничивается, по нему, только возбужденіемъ, сообразнымъ съ природой человѣка, какъ существа свободно-разумнаго<sup>1)</sup>. Возрожденіе не есть, по нему, возсозданіе самаго существа духа, а какъ нѣчто сверхъестественное — есть только направленіе (чрезъ возбужденіе) его ума и воли<sup>2)</sup>; это не существенное, а только умственное и нравственное возрожденіе, почему и нельзя такъ противополлагать апостольскія понятія *σάρξ* и *πνεῦμα*, какъ это дѣлаетъ Шёцлеръ<sup>3)</sup>. Отсюда и всѣ выраженія ап. Павла: новая тварь, отложеніе ветхаго человѣка, обновленіе ума и духа, ниспосланіе Духа Святаго и т. п., онъ объясняетъ какъ оправданіе отъ первороднаго грѣха и сообщеніе побуждающей благодати, нравственное единеніе со Христомъ вѣрою и любовію<sup>4)</sup>.

Итакъ анзельмо-скоттовская теорія возрожденія и соотвѣтствующее пониманіе выраженной ап. Павла въ ученіи о возрожденіи не нашли себѣ сторонниковъ на почвѣ католицизма; но зато она послужила исходнымъ пунктомъ для протестантизма, сдѣлавшаго изъ нея самыя крайніе выводы. Лютеръ и Меланхтонъ, Цвингли и Кальвинъ признаютъ въ возрожденіи два момента: объективный и субъективный. Первый есть вмѣненіе праведности, понимаемой въ юридическомъ смыслѣ<sup>5)</sup>,

1) Ibid. 392 и далѣе.

2) Kuhn, op. cit. s. 381.

3) Ibid. S. 383.

4) Ibid. 388—390.

5) Въ „Apologetica“ Меланхтона такъ, напр., объясняется 1 ст. V гл. посл. Римл. „такъ какъ въ этомъ мѣстѣ праведность наша понимается какъ вмѣненіе чужой праведности, то о праведности здѣсь должно гово-

которая вовсе не исключаетъ похоти, остающейся грѣхомъ и въ возрожденномъ человѣкѣ, но только освобождающейся отъ проклятiя и гнѣва Божiя<sup>1)</sup>. Эта похоть есть плоть, о которой учитъ ап. Павелъ и которая означаетъ собою всего человѣка, внутренняго и внѣшняго съ его душой и разумомъ, поскольку онъ противостоитъ Богу и вѣчной жизни, противоборствуетъ и въ возрожденномъ человѣкѣ закону его ума<sup>2)</sup>. Праведность, понимаемая юридически, по ученiю протестантскихъ символическихъ книгъ, воспринимается вѣрою не мертвой или холодной, а живой и животворящей, о которой такъ много учитъ ап. Павелъ. Субъективный моментъ возрожденiя и составляетъ эта вѣра, которою мы, воспринимаемая праведность, воспринимаемъ и Христа, ниспосылающаго въ наши сердца Духа Святого. Эта-то благодать, какъ только овладѣетъ сердцемъ человѣка, и возрождаетъ его въ обновленiе жизни, создаетъ изъ него новаго человѣка, новую тварь. Но и въ этомъ состоянiи возрожденiя человѣкъ остается безъ всякаго измѣненiя, съ полной невозможностью дѣлать добрыя дѣла; за него все при пълной его пассивности производитъ Духъ Святыи (Филип. 11, 13). Таково же пониманiе апостольскаго ученiя о возрожденiи и въ послѣдующей протестантской богословской литературѣ, въ трудахъ, напр., Cremer'a (Bibl.-theolog. Wörterbuch d. Neutest gräcit.), Смита (Dictionary of the Bible), Meyer'a (Commentaria), Бауэра (Paulinismus), Фаррара (Жизнь и труды св. ап. Павла) и др. Здѣсь даже понятiе *ἀγιασμός* понимается чисто юридически, „какъ принятiе грѣшника въ обще-

---

реть иначе, чѣмъ когда мы въ философию или судѣ ищемъ праведности дѣйствительной“. Арх. Сергiй „О спасенiи“, стр. 15.

1) „Грѣхъ въ крещенiи изглаждается въ разсужденiи наказанiя и вмѣняемости, но самый недугъ остается“, говорится въ loci Melanhton. М. Ястребовъ op. cit. 117—122.

2) VII гл. посл. къ Римл. относится Лютеромъ, Меланхтономъ, Кальвиномъ и др. къ возрожденному человѣку.



ніе спасающаго Бога, а не какъ нравственное качество человѣка<sup>1)</sup>; вѣра —, какъ теоретическое убѣжденіе въ благодати Бога, основанное на фактѣ нашего упованія на Бога (Рим. IV, 18; Евр. XV, 1) и воспринимающее оправданіе и божественную благодать въ сердце вѣрующаго. Эта возрождающая вѣра еще не переходитъ въ дѣла и только послѣ акта возрожденія, переходя съ одной ступени на другую (Рим. 1, 17), она достигаетъ высшаго момента своего развитія, поднимается отъ пассивнаго состоянія пріемницы на степень свободно дѣятельной силы (Бауэръ).

Только въ пониманіи апостольскаго слова *χαρις* на почвѣ протестантизма образовались два направленія — церковное и рационалистическое. Первое разумѣло здѣсь Духа Святого, ниспосылаемаго Христомъ въ сердца вѣрующихъ и производящаго въ нихъ „еже хотѣти и еже дѣяти о благоволеніи“ (Филип. 11, 13); второе (напр. Филиппи, Pfeiderer и др.) утверждало, что благодать Божія „есть или только объективное отношеніе человѣка къ Богу (первый моментъ), или субъективное состояніе человѣка, именно состояніе мира и радости“<sup>2)</sup> (второй моментъ). При такомъ пониманіи благодати все дѣло возрожденія очевидно сводится только къ нравственному или — лучше — психическому акту. Сверхъестественный элементъ здѣсь отрицается, а его мѣсто занимаетъ элементъ естественный: — или только чисто интеллектуальное сознание себя безгрѣшнымъ въ юридическомъ смыслѣ<sup>3)</sup>, или внутренній волевой и свободный актъ, независимый отъ внѣшняго дѣйствія и находящій свою опору въ безграничной любви къ Богу (Usteri, неизв. авторъ „Ессе Номо“), безпредѣльной благодарности Ему за совершенное Имъ дѣло искупленія (Pfeiderer).

1) *Cremer* Bibl.-theolog. Wörterbuch, S. 48 и 51.

2) *Pfeiderer*, Paulinismus, S. 207.

3) *Philippi* comment. Рим. VI, 3.

Эта психологическая теорія возрожденія, навязываемая ап. Павлу, значительно видоизмѣняется въ ученіи протестантскихъ богослововъ болѣе церковнаго направленія. Такъ, школа Ричля, положившая рѣзкую грань между Церковью, какъ чисто внѣшнимъ учрежденіемъ, и царствомъ Божиимъ, какъ внутреннимъ началомъ, высказала новое пониманіе апостольскаго ученія о возрожденіи; она раздѣлила возрожденіе догматическое и нравственное. По толкованію Визингера, баня пакибытія (Тит. III, 5—7) обновляетъ натуру человѣка, область безсознательнаго въ немъ, въ которой имѣетъ свои основы личная жизнь; вѣра же — его личность, сознаніе и волю<sup>1)</sup>. Точно такъ же, и по мнѣнію Мартенсена, „фактическое единеніе со Христомъ, необходимо предполагаемое оправданіемъ“<sup>2)</sup>, обнимаетъ безсознательную жизнь и лежащее внѣ опыта отношеніе благодати къ человѣку<sup>3)</sup>. „Возрожденіе въ крещеніи, говоритъ онъ, есть физическая сторона дѣла, чрезъ которую мы становимся участниками божественной природы; напротивъ возрожденіе въ личной, самостоятельной жизни, которая немыслима безъ Бога-Слова, есть нравственная сторона дѣла“<sup>4)</sup>.

Такъ разнообразно было пониманіе въ католическомъ и протестантскомъ мірѣ ученія ап. Павла о возрожденіи.

Нельзя не замѣтить разнообразія въ этомъ отношеніи и въ русской богословской литературѣ. Говоря такъ, мы имѣемъ въ виду не святоотеческую русскую литературу, и даже не проповѣдническую, а именно научно-богословскую и истолковательную.

На самыхъ первыхъ порахъ здѣсь утвердилась инославная юридическая теорія возрожденія, которая и навязывалась потомъ ап. Павлу. Высказанный Теофаномъ

1) *Meyer Commentar.* Еф. V, 26.

2) „*Christliche Dogmatik*“, S. 369.

3) *Мартенсенъ*, Нравственное богословіе, стр. 153.

4) *Ibid.*, 154.

Прокоповичемъ въ его лекціяхъ („*Christianae orthodoxae Theologiae in Academia Kiewiensis adornatae et propositae*“, 1—III tt., 1782 г.) чисто юридическій взглядъ на возрожденіе, какъ невѣнненіе грѣха и вмѣненіе правды Божіей чрезъ вѣру или увѣренность, помимо дѣлъ, безспорно вліялъ на послѣдующіе богословскіе труды по экзегетикѣ посланій ап. Павла<sup>1)</sup>.

Тотъ же юридическій принципъ въ пониманіи апостольскихъ выраженій въ ученіи о возрожденіи можно замѣтить отчасти и въ трудахъ преосвящ. Макарія. Всѣ эти выраженія (Тит. III, 5; Еф. V, 25—27; 1 Кор. VI, 11; Гал. III, 26—38; Рим. VI, 3—5 и др.) онъ толкуетъ какъ „возвращеніе человѣку той праведности, которую онъ имѣлъ въ состояніи невинности и безгрѣшности“<sup>2)</sup>. Эта праведность есть только „выходъ изъ состоянія грѣховнаго“, когда мы „перестаемъ быть естествомъ чадами гнѣва Божія, т.-е. виновными предъ Богомъ, но она не означаетъ еще уничтоженія въ насъ слѣдствій первороднаго грѣха“<sup>3)</sup>. Выходъ этотъ изъ состоянія чадъ гнѣва Божія совершается, по словамъ преосвящ. Макарія, путемъ не только вѣры, но и покаянія<sup>4)</sup>. Эта прибавка весьма конечно характерна; ибо ея преосвящ. Макарій указываетъ, хотя и неявно, отличное отъ инославнаго пониманіе апостольскаго ученія о возрожденіи.

1) Это вліяніе особенно замѣтно на трудѣ арх. Ириноя: „Посланіе св. ап. Павла къ римлянамъ со истолкованіемъ“ (1787 г.). Здѣсь прямо возрожденіе понимается, какъ „оправданіе, вѣрою отъ насъ объемлемое“ (Ириней, арх. „Посланіе ап. Павла къ римл. со истолкованіемъ“, стр. 96); „въ этомъ и состоитъ обновленіе человѣка, очищеніе сердца отъ грѣховъ, прилѣпленіе къ Богу и Христу чрезъ Его безконечныя заслуги“ (ibid. III). Отсюда распятіе ветхаго человѣка толкуется какъ уничтоженіе Христомъ первороднаго грѣха (ibid. 166), результатомъ чего является новый человѣкъ, новое рожденіе, духъ, небесный образъ (ibid. 166—167; ср. 206, 160).

<sup>2)</sup> *Преосвящ. Макарій*, Правосл. догм. богосл. II т., 330 стр.

<sup>3)</sup> Ibid. т. I, стр. 494.

<sup>4)</sup> Ibid. т. II, стр. 334.

Въ противовѣсъ юридическому пониманію возрожденія архим. Сергій въ своемъ трудѣ „Христіанское ученіе о спасеніи“ высказалъ новый взглядъ и новое пониманіе выражений ап. Павла по данному вопросу. Но, желая устранить юридическій принципъ, онъ придалъ, можетъ быть, слишкомъ большое значеніе въ возрожденіи психическому, сознательному и свободному акту въ человѣкѣ<sup>1)</sup>. Отсюда всѣ выраженія ап. Павла, касающіяся возрожденія, онъ находитъ возможнымъ одинаково примѣнять какъ къ крещенію, такъ и къ покаянію<sup>2)</sup>; отсюда же онъ признаетъ соединеніе человѣка со Христомъ скорѣе нравственнымъ, чѣмъ существеннымъ<sup>3)</sup>.

Дѣленіе Церкви и царства Божія, а отсюда догматическаго и нравственнаго возрожденія, приписываемое ап. Павлу, было высказано вслѣдъ за Ричлемъ и Мартенсенемъ и въ нашей русской литературѣ. По мнѣнію проф. М. Олесницкаго, догматическое возрожденіе состоитъ въ уничтоженіи первороднаго грѣха и таинственнымъ воздѣйствіи божественной благодати на бессознательную сторону человѣческаго духа<sup>4)</sup>. Нравственное же возрожденіе, какъ сознательное и свободное, совершается самимъ человѣкомъ, хотя и при помощи божественной благодати, и есть возрожденіе въ собственномъ смыслѣ слова, есть свободное употребленіе того внутренняго богатства, даннаго въ крещеніи, которое безъ этого могло бы остаться безъ всякой пользы для человѣка. Всѣ выраженія ап. Павла, относящіяся къ возрожденію (Рим. VI, 3 и др.), переходъ отъ тьмы къ свѣту, явленіе новаго человѣка и т. п. приписываются имъ не догматическому, а нравственному возрожденію<sup>5)</sup>.

Болѣе самостоятельное и независимое отъ инослав-

1) *Сергій*, О спасеніи стр. 204.

2) *Ibid.* 171, 172 и др.

3) *Ibid.* 189—190.

4) *М. Олесницкій*, Нравственное богословіе, стр. 209.

5) *Ibid.* 217—218.

ныхъ теорій пониманіе ученія ап. Павла о возрожденіи было высказано пресвящ. Теофаномъ и другими новѣйшими русскими экзегетами посланій ап. Павла. Здѣсь одинаково говорится о полномъ совпаденіи догматическаго и нравственнаго возрожденія, хотя и различно толкуется ученіе ап. Павла объ отношеніи души возрожденнаго къ благодати и Христу. Это отношеніе понимается здѣсь или какъ непосредственное единеніе ума, — высшей стороны души съ Богомъ (мистическая теорія пресвящ. Теофана), или не такъ неопредѣленно, какъ существенное соединеніе вѣрующихъ со Христомъ (Мышцынъ).

Такъ разнообразно было пониманіе ученія ап. Павла о возрожденіи и въ нашей богословской литературѣ; только у насъ, въ противоположность западу, не доходили до рационалистическаго пониманія возрожденія какъ исключительно психическаго акта<sup>1)</sup>.

Все это разнообразіе воззрѣній зависѣло отъ того, что толковали отдѣльныя выраженія ап. Павла внѣ связи съ полнымъ богословскимъ ученіемъ его вообще и ученіемъ о возрожденіи въ частности. Только при свѣтѣ его общаго богословія можно указать истинный смыслъ краткихъ и образныхъ выраженій, употребляемыхъ имъ при описаніи акта возрожденія.

Защитники юридической теоріи, раздѣляя объективный и субъективный моменты возрожденія, основываются на часто встрѣчающемся у ап. Павла выраженіи — „вмѣненіе правды“. Въ таинствѣ крещенія, говорятъ, чловѣкъ объявляется праведнымъ, что нисколько не соотвѣтствуетъ однако его внутреннему состоянію. Правда, говорятъ они, понимается чисто юридически, что показываетъ филологическій анализъ слова *δικαιοσύνη*.

<sup>1)</sup> Такое пониманіе высказывалось лишь свѣтскими писателями, какъ напр., *Вл. Соловьевъ*. См. его рефератъ, читанный въ Психологич. Общ. 1891 г.: „Объ упадкѣ средневѣковаго міросозерцанія“.

Указывая на полное согласіе съ нормой или закономъ писаннымъ и неписаннымъ, *δικαιοσύνη*, по мнѣнію Кремера, есть существенно судебное понятіе, есть указаніе на праведность съ точки зрѣнія судьи и потому имѣеть только декларативный характеръ<sup>1)</sup>, указываетъ только на „идеальную, а не дѣйствительную праведность“. Такое пониманіе *δικαιοσύνη* хотя бы подтвердитъ и ссылками на отдѣльные мѣста въ посланіяхъ апостола (2 Кор. V, 14; Рим. IV, 22—24, 4—5, 6—8; III, 22; V, 1 и др.), въ которыхъ указывается, будто бы, на одно только провозглашеніе праведности, еще не существующей на самомъ дѣлѣ. Дѣйствительно, классическое употребленіе слова *δικαιοσύνη* указываетъ на то, что необходимый моментъ въ его содержаніи — признаніе согласія съ нормой, но дѣлать отсюда выводъ объ исключительно декларативномъ характерѣ этого понятія — значитъ допустить логическій скачокъ. И классическое употребленіе этого слова указывало на два элемента въ его содержаніи — согласіе съ нормой и признаніе этого согласія. Послѣдній элементъ есть только рефлексъ на первый и потому не имѣеть существеннаго значенія; праведность остается праведностью независимо отъ ея провозглашенія. Библейское употребленіе слова *δικαιοσύνη* еще болѣе выдвинуло значеніе перваго элемента. Здѣсь праведность разумѣется, какъ согласіе съ божественнымъ закономъ предъ судомъ Самого Бога, существа святаго и всевѣдущаго, а потому оба элемента — согласіе съ закономъ и признаніе этого согласія стоятъ въ тѣсной внутренней связи. Отсюда понятно, что и часто встрѣчающійся у ап. Павла глаголъ *δικαιοῦν* не можетъ означать, какъ думаютъ защитники юридической теоріи, только — объявлять справедливымъ. Его коренное значеніе — дѣлать справедливое, поступать по нормѣ или возстановлять справедливое на мѣсто прежней несправед-

<sup>1)</sup> *Cremet*, op. cit., S. 262.

ливости<sup>1)</sup>; въ отношеніи къ другому лицу онъ можетъ означать справедливое отношеніе къ нему — осужденіе или оправданіе его. Такимъ образомъ, глаголь *δικαιοῦν* имѣетъ двойное значеніе: примѣняясь къ субъекту нечестивому, несправедливому, онъ означаетъ уже не простое констатированіе праведности, ибо таковой нѣтъ еще, но и созданіе этой праведности (Рим. III, 24, 28 и др.) Значеніе констатированія праведности и въ такомъ случаѣ противопоставляется *ἐγκαλεῖν* (Рим. VIII, 3), *κατακρίνειν* (VIII, 34). Такъ же неосновательны попытки защитниковъ юридической теоріи оправдать свое юридическое пониманіе понятій *δικαιοσύνη*, *δικαιοῦν* ссылками на нѣкоторыя мѣста изъ посланій ап. Павла. Еще Кальвинъ, толкуя 7-й ст. III гл. посланія къ Титу, хотѣлъ на основаніи контекста рѣчи вывести декларативный характеръ понятія *δικαιοθύντες*. Мы должны любить всѣхъ, — такъ анализируетъ Кальвинъ мысли апостола, — даже и язычниковъ, несмотря на ихъ нечистоту, какъ и Господь возлюбилъ и оправдалъ насъ, не взирая на нашу грѣховную нечистоту. Самая аналогія, проведенная апостоломъ въ одномъ мѣстѣ, требуетъ придать глаголу *δικαιοῦν* только декларативный характеръ<sup>2)</sup>. Но едва ли это такъ; даже самая строгая аналогія, которую апостоль и не имѣлъ здѣсь въ виду, не оправдываетъ вывода Кальвина. Мысль апостола такова: мы должны любить всѣхъ, безъ исключенія, постоянно памятуя, что Богъ и намъ, когда мы были еще грѣшниками, оказалъ Свою милость, выразившуюся въ оправданіи. При такомъ пониманіи этого мѣста, ничто не вынуждаетъ понимать подъ *δικαιοθύντες* — провозглашеніе только, но и не содѣлываніе нашей праведности. Неосновательна и ссылка Кремера на IV главу посл. къ Римлянамъ, гдѣ сначала идетъ рѣчь

<sup>1)</sup> *Cremer*, op. cit., S. 278.

<sup>2)</sup> *Smith*, Dictionary of the Bible, t. III, прилож., p. XCH.

о вмѣненіи праведности въ ветхомъ заветѣ (4, 5), когда могла быть еще не дѣйствительная, а только потенциальная праведность, а затѣмъ — о вмѣненіи такой же праведности и вѣрующимъ во Христа (22—24 ст.). Въ данномъ случаѣ или вовсе упускается изъ виду будущее время глагола „вмѣнится“ (*ἀλλὰ καὶ δι' ἡμᾶς, οἷς μέλλει λογιζέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν...* 24 ст.), или же оно толкуется (Meuser) какъ указаніе, съ одной стороны, на постоянно совершающійся процессъ оправданія, а съ другой — на требованіе этой праведности божественнымъ опредѣленіемъ<sup>1)</sup>. Но для выраженія постоянно продолжающагося процесса употребляется не будущее, а настоящее время; для выраженія же требованія, долженствованія апостоль никогда не употребляетъ формы *μέλλει*, которая всегда у него означаетъ непосредственно предстоящее будущее дѣйствіе. Очевидно поэтому, что будущее время, употребленное апостоломъ въ данномъ случаѣ, показываетъ, что хотя онъ и говоритъ о потенциальной праведности, вмѣняемой вѣрующимъ во Христа, но говоритъ это, вѣрный исторической точкѣ зрѣнія, отъ лица ветхозавѣтнаго человѣка, еще непонявшагося до того пониманія праведности, которое предлагаетъ апостоль въ другихъ мѣстахъ своихъ посланій (Рим. IV, 6—8 и др.).

Неосновательна, наконецъ, и ссылка на Рим. III, 22, V, 1 и др., гдѣ говорится, что оправданіе производится *διὰ* или *ἐκ πίστεως*, *per* — а не *propter* — *fidem*, такъ что вѣра, не производя никакого внутренняго переворота въ душѣ человѣка, является только пассивной пріемницей праведности совершенно чуждой ей<sup>2)</sup>. Наоборотъ, предлоги *ἐκ* или *διὰ* были бы совершенно непонятны при декларативномъ характерѣ оправданія. Можно стать,

1) Т.-е. мы должны быть праведными, потому что наша праведность провозглашена Богомъ. Meuser, Commentar.

2) Фарраръ, *op. cit.*, стр. 1010.



но нельзя объявить праведнымъ черезъ вѣру. Правда, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ апостоль говоритъ, что наше оправданіе, какъ и примиреніе было совершено І. Христомъ еще на крестѣ (2 Кор. V, 19; Рим. V, 17, 18 и др.), когда не могло произойти внутренняго преобразования міра. Но въ другихъ мѣстахъ апостоль говоритъ объ оправданіи, какъ процессѣ, продолжающемся и послѣ возрожденія (Гал. V, 5; Тим. VI, 11; Рим. VI, 16 и др.). Очевидно, оправданіе понимается у апостола какъ непрерывный процессъ, условіе или основаніе котораго даны въ крестной смерти І. Христа (2 Кор. V, 19; Рим. V, 17. 18 и др.); начало совершается въ возрожденіи, и въ этомъ смыслѣ возрожденные называются оправданными (Рим. V, 1; Тит. III, 7; Кор. V, 11); а продолженіе должно совершаться въ теченіе всей жизни христіанина (Гал. V, 5; Тим. VI, 11; Рим. VI, 16 и др.). Въ другихъ мѣстахъ апостоль говоритъ даже, что не только оправданіе, но и вмѣненіе правды (2 Кор. V, 19) и самое освященіе (Евр. X, 10) совершено Христомъ на крестѣ; однако самые крайніе защитники юридической теоріи не стануть отрицать того, что здѣсь рѣчь только объ условіи или основаніи невмѣненія грѣховъ и освященія.

Самъ ап. Павелъ представляетъ оправданіе, какъ завершеніе той цѣли, къ которой направлялась дѣятельность подзаконнаго человѣка. Іудей, поставляя свою цѣлю достиженіе блаженства, никогда не понималъ подъ нимъ простое невмѣненіе грѣховъ, а дѣйствительное отсутствіе грѣха (Ис. I, 1; СХVIII, 57, 71, 72); стремясь всѣмъ своимъ существомъ къ обѣтованному царству Божію, онъ разумѣлъ подъ нимъ не избѣжаніе божественнаго гнѣва, не состояніе невмѣненія грѣховъ, а дѣйствительное состояніе невинности и праведности (Ис. XI, 6—9; Іезек. XXXVII, 22—27), какъ результатъ внутренняго очищенія (аналогія оправданія съ переплавкой металла: Мал. III, 1—4 и др.). Къ чему стремился

естественный человѣкъ, сознавшій свою грѣховность? къ избѣжанію ли божественнаго гнѣва? къ уклоненію ли отъ наказанія? къ полученію ли прощенія своего грѣховнаго состоянія? Нѣтъ, его мучила не виновность, а грѣховность; его пламенное желаніе — достигнуть не виѣшней, а внутренней праведности, не прощенія, а исправленія своей грѣховной природы. Представивъ сильное изображеніе внутренняго разлада и мученій естественнаго человѣка, начавшаго свое возрожденіе, но еще не возродившагося вполнѣ, апостоль заканчиваетъ его воплемъ, вырвавшимся изъ самой глубины его души: окаяненъ азъ человѣкъ; кто мя избавить отъ тѣла смерти сея? (Рим. VII, 24). Вотъ цѣль естественнаго человѣка. Отсюда и оправданіе, основаніе для котораго дано было въ крестной смерти І. Христа, апостоль понимаетъ какъ исполненіе этой цѣли (Рим. VII, 25), какъ дѣйствительное, а не юридическое оправданіе, какъ исправленіе грѣховной природы, а не провозглашеніе только праведности. Вотъ почему это оправданіе онъ называетъ въ нѣкоторыхъ мѣстахъ, какъ избавленіе отъ беззаконія (Тит. II, 14) и власти тьмы, какъ введеніе въ царство возлюбленнаго Сына Божія (Кол. I, 13, 21, 23; Гал. I, 4; Еф. V, 25—27 и др.). Итакъ, въ понятіи „оправданіе“ апостоль мыслилъ не провозглашеніе и вмѣненіе намъ праведности, а дѣйствительное оправданіе, содѣлываніе праведной самой души нашей, результатомъ чего и могло уже явиться провозглашеніе нашей праведности, наше примиреніе съ Богомъ<sup>1)</sup>. Такое толкованіе понятія „праведность“ подтверждается и отождествленіемъ его въ ученіи апостола съ другимъ понятіемъ — *δικαιοσύνη*.

Понятія *δικαιοσύνη* и *ἀγιασμός* равнозначащія, хотя и не тождественныя; они означаютъ одинъ и тотъ же вну-

---

<sup>1)</sup> Пресвящ. Теофанъ, несмотря на нѣкоторую неопредѣленность и не-рѣшительность („Толкованіе посл. Римл.“, стр. 222, 223), даетъ такое же толкованіе понятія праведности (227).

тренний процессъ, результатомъ котораго является примиреніе съ Богомъ; но въ то время, какъ словомъ *δικαιοσύνη* апостолъ обозначаетъ этотъ процессъ съ іудейской точки зрѣнія (почему это понятіе исключительно и встрѣчается въ посланіяхъ къ Римлянамъ и Галатамъ) и болѣе указываетъ на его внѣшній результатъ<sup>1)</sup>, слово *ἀγιασμός* есть чисто христіанское обозначеніе этого процесса и указываетъ болѣе на внутренней его характеръ. Нельзя согласиться съ мыслью, что *ἀγιασμός* есть только слѣдствіе *δικαιοσύνη*. Распорядокъ этихъ понятій въ посланіи къ Коринтянамъ, въ 1-й главѣ (1 Кор. I, 30), не можетъ служить основаніемъ для этого, потому что въ томъ же посланіи немного далѣе встрѣчается уже совершенно противоположная разстановка этихъ понятій (1 Кор. VI, 11). Вотъ почему другіе защитники юридической теоріи, признавая равнозначимость этихъ понятій, хотя и навязать юридическое пониманіе и слову *ἀγιασμός*. Кремеръ, исходя изъ классическаго значенія этого слова, гдѣ оно не имѣло нравственнаго характера, а указывало только на усвоеніе чего-либо Божеству, приписывалъ юридическій характеръ и библейскому употребленію этого слова. И въ посланіяхъ ап. Павла оно означало, по нему, „принятіе грѣшника въ общеніе спасающаго Бога, а не нравственное качество чловѣка“<sup>2)</sup>. Но несостоятельность этого толкованія видна уже изъ того, что въ св. Писаніи святость есть свойство, которое отличаетъ Бога отъ грѣховнаго міра, и слѣдовательно — прежде всего имѣетъ нравственный характеръ (Ис. VI; Іос. XXIV, 19; Исх. XIX, 22 и др.). Самое общеніе съ Богомъ возможно только подъ условіемъ внутренней святости, какъ нравственной чистоты

<sup>1)</sup> V гл. посл. къ Римлянамъ въ отличіе отъ VI указываетъ болѣе на внѣшнія слѣдствія оправданія — избавленіе отъ гнѣва (9) и осужденія (16--18), примиреніе съ Богомъ (1, 10, 11) и надежду на будущее спасеніе (9, 10).

<sup>2)</sup> *Cremer*, op. cit., S. 48, 51.

(Лев. XIX, 2; XX, 8 и др. Отсюда — требованіе омовенія при входѣ въ храмъ — Лев. XVI, 6; XXXIII; Числ. VIII, 19 и др.). Итакъ, библейское употребленіе слова *ἁγιασμός*, какъ и *δικαιοσύνη*, заключаетъ въ себѣ два момента: принятіе человѣка въ общеніе съ Богомъ и — какъ необходимое условіе этого — наше внутреннее освященіе. Вотъ почему І. Христосъ, по выраженію ап. Павла, *ἁγιασμός ἡμῶν* — есть то, черезъ что, или въ чемъ совершается наше освященіе<sup>1)</sup>.

Такимъ образомъ, употребленные ап. Павломъ понятія *δικαιοσύνη* и *ἁγιασμός* исключаютъ юридическое толкованіе ихъ; они выражаютъ не объективный только моментъ возрожденія, но вмѣстѣ и субъективный, какъ два неразрывные момента одного и того же акта возрожденія, какъ 1) внутренний процессъ въ человѣкѣ, результатомъ котораго является 2) провозглашеніе праведности, примиреніе и общеніе съ Богомъ<sup>2)</sup>.

Какъ же понимаетъ апостоль этотъ внутренний процессъ или субъективный моментъ въ возрожденіи человѣка?

Въ 18-мъ ст. XVII главы посланія къ Римлянамъ апостоль отождествляетъ оправданіе съ освобожденіемъ отъ грѣха. Это отождествленіе ясно подтверждается всѣмъ контекстомъ рѣчи въ данномъ мѣстѣ. Сначала (Рим. V, 16. 1—2, 21; ср. Тит. III, 7) апостоль указывалъ здѣсь на то, что благодать, дарованная І. Христомъ, является источникомъ нашего оправданія; но та же благодать, господствующая въ душѣ христіанина, является — по нему — источникомъ смерти грѣху (Рим. VI, 14). Такимъ образомъ, называя источникъ благодати то оправданіемъ, то смертью грѣху, апостоль, очевидно, отождествлялъ эти акты. Преосвящ. Теофанъ подтверждаетъ

1) *Мѣшчанинъ*, „Ученіе ап. Павла о вѣрѣ и дѣлахъ“, стр. 110.

2) Впрочемъ, такое раздѣленіе основанія и слѣдствія въ возрожденіи, какъ единичномъ актѣ, возможно только въ абстракціи, въ дѣйствительности же оба эти момента неразрывны и одновременны, на что апостоль и указываетъ, обозначая ихъ однимъ словомъ — оправданіе или освященіе.

это отождествленіе часто встрѣчающимся у апостола выраженіемъ — „мы оправдываемся вѣрою“ (Рим. IV, 4. 5 и др.). „Нечестіе, разсуждаетъ онъ, обнимаетъ собою всѣ нарушенія должныхъ отношеній къ Богу, въ частности — и невѣріе. Нечестіе, слѣдовательно, исключаетъ вѣру, и наоборотъ — вѣра исключаетъ нечестіе. Отсюда, если оправданіе воспринимается вѣрою, то оно необходимо предполагаетъ пресѣченіе нечестія и начало благочестія, праведности въ сердцѣ<sup>1)</sup>. Итакъ, оправданіе есть избавленіе отъ власти тьмы и вступленіе въ царство Божіе (Кол. I, 13), или, какъ подробнѣе описываетъ апостоль въ внутренней процессъ нашего оправданія въ VI главѣ посланія къ Римлянамъ (2—11 ст.), оно есть смерть грѣху, распятіе ветхаго человѣка, упраздненіе тѣла грѣховнаго, смерть и распятіе со Христомъ, а вмѣстѣ воскресеніе и жизнь съ Нимъ, жизнь по духу (Рим. VIII, 9) и обновленному уму (Рим. XII, 2), что въ другомъ мѣстѣ апостоль называетъ обновленіемъ и преобразованиемъ внутренняго человѣка (Еф. III, 16 и др.). Чтобы понять смыслъ всѣхъ этихъ выраженій, необходимо уяснить общее ученіе ап. Павла о естественныхъ силахъ человѣка.

Въ посланіи къ Галатамъ (V, 17) апостоль ясно различаетъ въ человѣкѣ два взаимно враждующія начала — плоть (*σάρξ*) и духъ (*πνεῦμα*). Эту же борьбу двухъ началъ въ человѣкѣ апостоль подробнѣе изображаетъ въ VII главѣ посланія къ Римлянамъ. Преосвящ. Теофанъ разумѣетъ подъ духомъ ту силу, которую вдунулъ Богъ въ лицо человѣка при его сотвореніи и въ которой лежитъ образъ и подобіе Божіе. Въ силу такого родства духъ постоянно стремится къ Богу и только въ общеніи съ Нимъ находитъ свое полное довольство<sup>2)</sup>. Совершенно тождественъ съ этимъ духомъ умъ, о которомъ

1) Преосвщ. Теофанъ, „Толковніе посланія къ Римлянамъ“, стр. 257.

2) Ibid. стр. 421.

такъ часто упоминаетъ ап. Павелъ<sup>1)</sup>, но зато отлична отъ нихъ душа, къ которой относятся „всѣ роды знаній и всякая научность; всѣ роды искусства, всякая художественность и всякое мастерство; всѣ роды практической жизни“<sup>2)</sup>. Едва ли справедливо такое пониманіе ученія ап. Павла о естественныхъ силахъ человѣка. Прежде всего апостоль ясно различаетъ умъ и духъ (1 Кор. XIV, 14—19), но не полагаетъ существенной разницы между духомъ и душой, когда полагаетъ человѣка состоящимъ то изъ тѣла и духа (Гал. V, 17; 1 Кор. VII, 34; V, 3—5), то изъ тѣла и души (1 Кор. VI, 20). Очевидно, духъ и умъ, по апостолу, — только высшія способности души, хотя иногда слово „душа“ употребляется для обозначенія низшей способности въ человѣкѣ, — жизненно-животнаго начала (1 Кор. II, 14—III, 1—6), и въ этомъ отношеніи она отлична отъ духа и ума, какъ высшихъ способностей человѣка. Духъ — начало, противоположное плоти (Гал. V, 17), — стремится къ единенію съ Богомъ и служенію Ему (Рим. I, 9; VIII, 16); его жизнь есть жизнь для праведности (Рим. VIII, 9, 10); ему присуще желаніе добра и стремленіе осуществить его чрезъ подчиненіе себѣ плоти (Рим. VII, 24, кон.). Духу, какъ происшедшему отъ Бога, врождены какъ начала богопознанія, такъ и начала нравственной жизни, или законъ совѣсти, къ осуществленію котораго онъ и стремится. Итакъ, духъ есть дѣятельное начало, способное самоопредѣляться по врожденнымъ этическимъ законамъ; въ психологическомъ смыслѣ онъ обнимаетъ какъ нравственно доброе, такъ и злое, поскольку не проявляетъ своей дѣятельности (Рим. VIII, 10; 2 Кор. VII, 1), и въ этомъ смыслѣ нуждается въ очищеніи чрезъ Духа Святаго (1 Осс. V, 22), чтобы стать духомъ Христовымъ (Рим. VIII, 9). Умъ же

---

1) Ibid. стр. 438.

2) Ibid. стр. 422.

есть только формальное начало, или сознание, обнимающее собою психическіе акты (1 Кор. XIV, 14—19); можно молиться духомъ, но не молиться умомъ, при чемъ такая молитва бываетъ непонятна не только для постороннихъ, но и для самого молящагося, которому апостоль совѣтуетъ поэтому просить даръ истолкованія; онъ можетъ принимать въ себя различное и въ силу этого бываетъ то *νοῦς ἀνόητος* (Рим. I, 26; Гал. III, 1) и нуждается въ обновленіи (Рим. XII, 2), то обнаруживаетъ прямое влеченіе къ добру (Рим. VII, 19, 21) и соуспраждается закону Божию. Какъ формальное начало, умъ постоянно сознаетъ теоретическія и практическія истины, врожденныя человѣческому духу, и, сравнивая ихъ съ возникающими мыслями и чувствованіями, указываетъ на ихъ взаимное согласіе или несогласіе. Въ этомъ своемъ проявленіи онъ является, какъ совѣсть, — непрестанный свидѣтель въ чловѣкѣ этического характера всѣхъ его поступковъ (2 Кор. I, 12; Рим. IX, 1; II, 15 и др.).

Нѣкоторые <sup>1)</sup> отождествляютъ *πνεῦμα* съ *ὁ ἕσω ἄνθρωπος*, по это отождествленіе неосновательно. Внутренній чловѣкъ — это личность, это „я“ чловѣка, живущее по духу умомъ, какъ органомъ религіозно-нравственной жизни.

Второе начало въ чловѣкѣ — *σάρξ*. Оно не есть только тѣло, потому что ему приписываются и состоянія души; оно не есть и опредѣленная часть чловѣческой природы и означаетъ собою все чловѣческое существо, поскольку оно въ своей жизни противоположно божественному закону и противостоитъ духу, какъ высшему нравственному принципу чловѣческой жизни. Основываясь на частномъ изображеніи апостоломъ борьбы плоти и духа, нѣкоторые экзегеты отождествляютъ *σάρξ* съ *ἁμαρτία* <sup>2)</sup>. Подъ именемъ *ἁμαρτία* апостоль разумѣтъ

<sup>1)</sup> Поляискій, „I посланіе ап. Павла къ Тимошею“, стр. 247.

<sup>2)</sup> Поляискій, *op. cit.*, стр. 244—245.

не отдѣльный какой-либо грѣхъ, не отдѣльное нарушеніе постановленій закона Божія, а корень и основаніе всѣхъ преступленій — грѣховность, по отношенію къ которой грѣхъ (*ἀμαρτία* — Рим. III, 25, *παράπτωμα* — Рим. V, 15, *παράβασις* — Рим. II, 23, Рим. II, 23) есть плодъ его. Но нельзя понимать эту грѣховность какъ *habitus peccandi* (Теома Аквинатъ), какъ только потенцію грѣха; она — живое и дѣятельное начало въ человѣкѣ, само собою производящее грѣховныя дѣйствія. Въ этомъ смыслѣ преосвящ. Теофанъ прекрасно называетъ ее „грѣхолюбіемъ“<sup>1)</sup>. Итакъ, *ἀμαρτία* есть живой и дѣятельный грѣховный принципъ въ человѣкѣ; въ этомъ его коренное отличіе отъ *σάρξ*, которое служить для него только сѣдалищемъ (Рим. VII, 17—18), и само по себѣ, безъ *ἀμαρτία*, не можетъ быть началомъ, противодѣйствующимъ духу (Рим. I, 3; VIII, 3). Отсюда выраженіе *τὸ σῶμα τῆς ἀμαρτίας* (Рим. VI, 1), *τὸ σῶμα τῶν ἀμαρτιῶν τῆς σαρκός* (Кол. II, 12) скорѣе должно понимать не какъ *corpus peccati* (Теома Аквинатъ) или субстанцію грѣха (Бауръ), не какъ грѣхъ, облеченный въ плоть (Теодоритъ, Philippi), а какъ указаніе на то, что тѣло есть сѣдалище и орудіе грѣха (I. Златоустъ, Сремер, Meyer). Нѣкоторые экзегеты хотятъ видѣть въ этихъ выраженіяхъ указаніе на самую сущность грѣховнаго состоянія человѣка. Еще блаженный Августинъ<sup>2)</sup>, а вслѣдъ за нимъ и Теома Аквинатъ, Анзельмъ, Лютеръ и Кальвинъ понимали подъ грѣховнымъ состояніемъ человѣка его плотность, его похоть (*concupiscentia*), враждующую на духъ. Нѣкоторые изъ современныхъ экзегетовъ, даже русскихъ, понимаютъ *ἀμαρτία*, какъ начало, имѣющее по преимуществу чувственный характеръ<sup>3)</sup>. Это можно

1) Толкованіе посланія къ Римлянамъ, стр. 341.

2) *Migne, Sacrae Scripturae cursus completus*, t. 24, col. 164—165.

3) *Мужгинъ*, „Посланіе къ Колоссянамъ“, стр. 184.



признать вѣрнымъ, но только отчасти; въ другихъ мѣстахъ апостоль прямо причисляетъ къ дѣламъ плоти то, что уже не имѣетъ чувственнаго характера, — напр., ссоры, зависть, ереси и т. п. Въ посланіи къ Колоссянамъ онъ признаетъ *σάρξ* какъ основаніе существовавшего у нихъ лжеученія, которое вовсе не отличалось чувственнымъ характеромъ, а — подобно большинству гностическихъ системъ — требовало строгаго аскетизма и умерщвленія плоти. Очевидно, понятіе *σάρξ*, а вмѣстѣ и *ἁμαρτία* имѣютъ у апостола болѣе широкое значеніе; плоть съ господствовавшимъ въ немъ грѣховнымъ принципомъ, проникала по апостолу, и въ духовную сторону человѣческаго существа (*νοῦς σαρκικός*), производя и тамъ ненормальныя явленія, не имѣющія ничего общаго съ чувственностью. Этимъ только и можно объяснить, что апостоль придаетъ равносильное значеніе выраженіямъ *ἄνθρωπος ψυχικός* и *ἄνθρωπος σαρκικός* (1 Кор. II, 14 и слѣд., III, 1—11).

Не признавая *ἁμαρτία* какъ чувственно-грѣховное состояніе человѣка, преосвящ. Теофанъ предлагаетъ свое своеобразное пониманіе этой грѣховности, которое едва ли основательно приписывается и апостолу Павлу. „Состояніе падшаго человѣка, — говоритъ онъ, — можно опредѣлить какъ самостная, страстная душевно тѣлесность“<sup>1)</sup>. Духъ человѣка въ силу живого общенія съ Божествомъ являлся до грѣхопаденія, какъ опредѣляющая сила; оторвавшись же отъ этого общенія, благодаря стремленію человѣка полагаться исключительно на свои только силы (самость), онъ лишился и господствующаго значенія, которое перешло теперь въ душевно-тѣлесную природу человѣка (страстная душевно-тѣлесность). Отсюда самоугодіе и самость — корень человѣческаго грѣха. Эта теорія преосвящ. Теофана покоится на мистическомъ пониманіи духа, какъ органа живого общенія съ Бо-

<sup>1)</sup> Преосвящ. Теофанъ, *op. cit.*, стр. 432.

гомъ, что однако не находитъ себѣ достаточнаго подтвержденія въ психологіи ап. Павла. Впрочемъ, не только въ своихъ основаніяхъ, но и сама по себѣ эта теорія не оправдывается апостольскимъ ученіемъ. Въ 1-й гл. своего посл. къ Римлянамъ, опредѣляя грѣховное состояніе язычниковъ, апостоль упрекаетъ ихъ не въ самости, а въ подчиненіи идоламъ вмѣсто истиннаго Бога, въ замѣнѣ истины ложью, въ поклоненіи твари (25 ст.). Другіе экзегеты основное направленіе грѣховнаго начала въ человѣкѣ считаютъ за эгоизмъ, основываясь на томъ, что апостоль, опредѣляя жизнь возрожденнаго какъ жизнь для Бога, противопоставляетъ ее грѣховной жизни, какъ жизни для себя (Рим. XIV, 7—8)<sup>1)</sup>. Но едва ли вѣрно и такое толкованіе апостольскаго ученія о сущности грѣха. Называя грѣхомъ ересь колосскихъ лжеучителей, требовавшихъ строгаго аскетизма и полного отреченія отъ своего „я“, апостоль уже этимъ ясно указываетъ, что не эгоизмъ только составляетъ основу грѣха. Грѣхъ, по нему, — сознательное уклоненіе отъ истины, сознательное противленіе божественной нормѣ, или заложенной въ душѣ человѣка (грѣхъ язычниковъ — Рим. I, 25), или данной въ писанномъ законѣ (грѣхъ іудеевъ — Рим. II, 17—29). Результатомъ такого небреженія о высшихъ потребностяхъ духа является перенесеніе центра тяжести въ нравственной жизни человѣка изъ духа въ душу или плоть, какъ низшія начала, которыя и становятся руководящимъ принципомъ во всей его нравственной жизни. Духъ предъявляетъ свои требованія и въ падшемъ человѣкѣ, но воля, разъ уклонившись отъ этихъ требованій, уже всецѣло подчиняется низшимъ стремленіямъ душевно-плотской природы человѣка. Это и есть законъ во удѣхъ, противоположающъ закону ума (Рим. VII, 23), это — тотъ *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος*, понимаемый не какъ

<sup>1)</sup> Полянскій, *op. cit.*, стр. 246.

первородный грѣхъ<sup>1)</sup>, или совокупность плотскихъ дѣлъ<sup>2)</sup>, а какъ личность человѣка, поскольку она живетъ и дѣйствуетъ по плоти, — о совлеченіи и распятіи котораго такъ часто говорилъ ап. Павелъ въ своихъ посланіяхъ (1 Кор. I, 13; II, 2, 8; IV, 14; 2 Кор. XIII, 14; Гал. III, 1; Евр. VI, 6 и др.).

Изъ этого опредѣленія естественныхъ силъ человѣка и состоянія грѣховности понятно уже, что разумѣлъ апостоль подъ распятіемъ и совлеченіемъ ветхаго человѣка, подъ смертью грѣху, смертью и погребеніемъ со Христомъ, а вмѣстѣ и воскресеніемъ съ Нимъ, обновленіемъ жизни. Смерть грѣху — это смертельная ненависть человѣка ко всему злему, это такое измѣненіе въ его волѣ, благодаря которому она получаетъ силу противостоять вліянію грѣха, еще не уничтожая его вполне. Если ветхій человѣкъ означалъ собою господство грѣховнаго принципа, какъ живой и дѣятельной силы, то совлеченіе его означаетъ такую перемѣну въ душѣ человѣка, благодаря которой господствующее значеніе получаетъ духъ и заложенные въ немъ высшіе религіозно-нравственные принципы. Но это не значитъ еще, что человѣкъ въ крещеніи становится такимъ же, какимъ онъ былъ и до грѣхопаденія, что утверждаютъ нѣкоторые экзегеты, основываясь на употребленіи апостоломъ понятія *ἀνακαινότης* (Рим. VII, 6; XII, 2). Правда, здѣсь предлогъ *ἀνα* указываетъ на возстановленіе прежняго состоянія, но это относится только къ внутреннему человѣку, которому апостоль и приписываетъ праведность и святость въ собственномъ смыслѣ (Еф. IV, 24), указывая этимъ на полученіе имъ господства надъ грѣховнымъ принципомъ. Праведность въ приложеніи ко всему человѣку есть праведность потенциальная; она не есть еще вполне законченный актъ

1) *Migne*, op. cit., t. 24.

2) *Мужинъ*, „Посланіе къ Колоссянамъ“, стр. 227.

(1 Фес. V, 23; 2 Кор. VII, 1; Кол. III, 10) и потому служить предметом надеждъ для христіанина (Гал. V, 5). Вотъ почему и выраженіе апостола *ἐν τῇ ἀπεχθύνσει τοῦ σώματος τῶν ἁμαρτιῶν τῆς σαρκός* (Кол. II, 11), нельзя понимать, какъ удаленіе „всей чувственно-грѣховной стороны человѣческаго существа“<sup>1)</sup>. Здѣсь, какъ и въ другихъ мѣстахъ посланій ап. Павла, говорится только объ удаленіи грѣховности (*ἁμαρτία*) въ тѣлѣ, объ уничтоженіи господства грѣховнаго принципа. На эту внутреннюю перемену въ душѣ возрожденнаго чрезъ смерть грѣху и совлеченіе ветхаго человѣка, или сораспятіе (нравственное, а не существенное) Христу, указываетъ и выраженіе апостола „обновленіе жизни“ (*καινότης ζωῆς* — Рим. 17, 4). *Ζωή*, въ противоположность *βίος*, означаетъ не бытіе тѣла и духа, не бытіе освященнаго человѣка<sup>2)</sup>, а внутреннюю жизнь, какъ основаніе нашего внѣшняго поведенія; а потому „обновленіе жизни“ не означаетъ еще новости проводимой жизни (*βίος*), внѣшнее поведеніе, какъ результатъ внутренняго перерожденія<sup>3)</sup>, а измѣненіе самаго принципа жизни; *καινότης ζωῆς* — это только зародышъ и основаніе для новой жизни (*βίος*). Въ этомъ обновленіи внутренняго принципа заключается не только смерть со Христомъ, но и воскресеніе съ Нимъ — положительная сторона возрожденія, необходимо предполагаемая смертью грѣху. Отказавшись отъ одного, грѣховнаго принципа душа не можетъ, по выраженію преосвящ. Теофана, остаться въ пустотѣ<sup>4)</sup>; она необходимо на мѣсто стараго поставляетъ новый, противоположный прежнему принципъ жизни, — возненавидѣвъ смертельно грѣхъ, она „возлюбитъ правду“, совлекшись ветхаго человѣка, она подчиняется внутреннему, который и получаетъ господствующее зна-

1) *Мужинъ*, *op. cit.* стр. 183—184.

2) *Троицкій*, „Посланіе къ Титу и Тимоѳею“, стр. 122—123.

3) Преосвящ. Теофанъ, *op. cit.*, стр. 336.

4) *Ibid.*, стр. 334.

такъ же громко исповѣдуетъ въ счастья Христа, Котораго призывала прежде въ бѣдахъ, и такъ же стремится провести въ жизнь заповѣди Христовы объ исканіи правды, о любви къ людямъ.

Еще во времена сложенія русскаго государства оно служило оплотомъ для западныхъ государствъ отъ дикихъ племенъ Азіи. Эти государства могли спокойно развиваться за нашею спиною, пока намъ однимъ, безъ всякой земной помощи, приходилось раздѣливаться съ грознымъ, безпощаднымъ натискомъ дикихъ ордъ. Въ началѣ нашего вѣка, когда французскій императоръ Наполеонъ въ своемъ безпредѣльномъ честолюбіи завоевалъ почти всѣ европейскія государства и низвергнулъ законныхъ государей, — мы не поддались ему, съ помощью Божіею растоптали его надменную силу. Затѣмъ, несмотря на только что понесенныя невыразимыя трудности, пошли въ западную Европу и возетановили тамъ права присвоенныхъ себѣ Наполеономъ государствъ и разрушенные имъ престолы. Постоянно вступались мы въ защиту свободы нашихъ единовѣрцевъ-славянъ отъ притѣсненій турокъ, и, въ недавнее еще время, благодѣтельствуя имъ, вели за освобожденіе ихъ тяжкую войну 1877—78 гг.

Но никогда, кажется, стремленіе Россіи дать людямъ миръ, оградить человѣчество отъ ужасовъ войны — не являлось въ большемъ блескѣ, какъ въ наши дни. Вся вселенная преклонилась предъ гробомъ въ Бозѣ почивающаго государя Александра III, — потому что его благороднымъ усиліямъ эта вселенная обязана долговременнымъ сохраненіемъ покоя. Миръ ни разу не былъ при немъ нарушенъ. И всякій разъ какъ грозили между народами вспыхнуть раздоры, онъ заботливою рукою отводилъ опасность.

„Блаженни плачущіи, яко тѣи утѣшатся!“ Такими словами вѣщалъ Христосъ о вышнихъ человѣческихъ добродѣтеляхъ... И много, много слезъ пролила на своемъ пути Россія, плача предъ Богомъ своимъ. И Онъ утѣшилъ ее великою судьбою.

„Блаженни кротцыи, яко тѣи наслѣдятъ землю“. И, помимо того вѣчнаго небснаго наслѣдія, въ землѣ живыхъ, куда Богъ введетъ столько вѣрныхъ Ему русскихъ душъ, — Богъ далъ Россіи въ обладаніе четверть міра, и прочно закрѣплено за Россіею это Божье наслѣдіе.

„Блаженни миротворцы, яко тѣи сынове Божіи нарекутся“ — и теперь, когда Россія устами Царя своего предложила міру навсегда бросить раздоры и жить въ ненарушаемомъ мирѣ —

не имѣть ли она еще больше правъ на давно заслуженное ею названіе избранницы Божіей.

...Святая Русь!

Святая вѣрою своею, святая изливаемою на нее благодатію, святая прошлыми подвигами и страданіемъ своимъ, святая и нынѣшнимъ настроеніемъ своимъ, полнымъ правды и благоволенія къ людямъ.

Поймемъ всѣ, въ какой землѣ мы живемъ, и будемъ стараться быть достойными ея.

На какомъ бы мѣстѣ ни поставилъ насъ Богъ: въ богатствѣ и убожествѣ, въ чести и уничиженіи, всѣми силами будетъ служить ей, исполняя нашъ долгъ, какъ о томъ говоритъ совѣсть. И тогда будетъ наше существованіе невыразимо счастливымъ. И, во временной жизни бывъ гражданами великаго святого отечества, мы перейдемъ навѣки въ нескончаемое и радостное Божіе царство.

*Е. Поселянинъ.*

## СОЛОВКИ.

(Страничка изъ дневника паломника.)

### I.

19-го іюня 189\* года, въ два часа дня, мы<sup>1</sup> были на Соломбалѣ. Оставалось всего нѣсколько минутъ до отхода парохода „Соловецкій“, который долженъ былъ взять богомольцевъ, вѣхавшихъ изъ Архангельска въ Соловки. Сравнительно большой пароходъ былъ не только полонъ, но даже и переполненъ паломниками. На одно мѣсто приходилось почти два человѣка. Несмотря на это, на набережной оставалось еще не мало паломниковъ, которыхъ не могъ захватить пароходъ. Наконецъ, все было готово къ отвалу. Раздалась команда. Заработала лебедка: стали поднимать изъ воды якоря. Пароходъ началъ понемногу отдѣляться отъ гранитной набережной, мѣрно покачиваясь съ одного бока на другой, хотя на Двинѣ было совершенно тихо. Сняты шапки, подвѣялись сотни рукъ съ крестнымъ знаменіемъ. Всѣ молились о благополучномъ плаваніи.

Вотъ заработалъ винтъ, могуче разсѣкая воду, и сравнительно съ винтомъ гигантъ-пароходъ, уступая силѣ этѣй незначительной вещи, сначала медленно, какъ бы нехотя, а потомъ все быстрѣе и быстрѣе, сталъ подвигаться впередъ. Замелькали лодки, пароходики, сновавшіе туда и сюда по

---

1) Подъ словомъ „мы“ и „спутники“ въ статьѣ разумѣются 27 студентовъ Московской Духовной Академіи, которые совершили паломничество нынѣшній годъ на Соловки и Валаамъ вмѣстѣ съ своимъ инспекторомъ, о. архимандритомъ Евдокимомъ и его помощникомъ, іеромонахомъ Анастасіемъ. Съ ними паломничали также законоучитель 4-ой московской мужской гимназіи о. Іоаннъ Доброесердовъ, законоучитель Владимирской гимназіи, о. Николай Покровский, приходскій священникъ о. Михаилъ Суворовскій и о. діаконъ Леонидъ Смирновъ.

*Ред.*

красавицѣ Двинѣ. Мы пошли мимо гигантовъ, океанскихъ пароходовъ, стоявшихъ на якоряхъ и какъ бы тихо дремавшихъ на зеркальной поверхности Двины, залитой яркимъ солнечнымъ свѣтомъ. Быстро уходила отъ насъ набережная съ суетящимся и вѣчно хлопотливымъ коммерческимъ людомъ, различными увеселительными заведеніями и лавками, удовлетворявшими всевозможныя нужды пріѣзжихъ гостей и рабочего русскаго люда. Тутъ торговали всѣмъ. Русскіе торговцы и торговли удивляли иностранцевъ своими специальными произведениями: корзинами, коробками и коробочками, сплетенными изъ соломы и прутьевъ, туфлями изъ оленьей шкуры, ножами изъ кости, различными бездѣлушками изъ береста. Набережная пестрѣла людьми, одѣтыми во всевозможныя костюмы.

Миновавъ городъ, мы встрѣтили нѣсколько лѣсопильныхъ заводовъ, занимающихъ своими постройками обширныя площади. Здѣсь все работаютъ машиной. Около построекъ была собрана масса лѣсу. Казалось, собирались распилить всю Россію. Черезъ два съ небольшимъ часа мы уже выходили въ открытое море. Лѣвый берегъ залива скоро скрылся отъ насъ; быстро убѣгалъ изъ виду и правый. Сначала мы видѣли его ясно, потомъ береговыя очертанія стали сливаться; далѣе на горизонтѣ мы видѣли одну какою-то небольшую туманную черту. Непривычному глазу трудно было различить, чтѣ тамъ было. Видѣвшійся берегъ скорѣе можно было принять за тонкое облачко, причудливо растянувшееся по небу на значительномъ пространствѣ. Казалось еще, что какъ будто какой художникъ провелъ искусно по небу въ томъ мѣстѣ кистью, собираясь рисовать что-то, да такъ и оставилъ. Рѣже попадались намъ уже и птицы. Вотъ и открытое море.

Предъ нами лежала громадная, теперь уже безбрежная водная равнина. Куда бы ни простиралъ свой взоръ человѣкъ, онъ ничего не увидитъ здѣсь кромѣ необъятной массы воды. Эта грандіозная водная равнина какъ-то невольно будила мысль и чувство. Мысль туриста, конечно, сосредоточена была всецѣло на картинѣ, развертывавшейся предъ его глазами. А мысль паломника невольно переносилась за эту водную равнину, къ мѣсту великаго труда и подвига, къ Соловкамъ. Крайній сѣверъ, мѣсто безлюдное почти и пустынное. Насельники этого уголка, заброшенные среди сѣвернаго „холоднаго“ моря, только всего четыре мѣсяца имѣютъ возможность сообщаться съ берегомъ и людьми, а все остальное время года живутъ одни, не видя никого изъ жителей берега. Куда



мы ѣдемъ жители столицъ и просвѣщеннѣйшихъ городовъ св. Руси?

Начинало свѣжѣть. Дулъ довольно сильный вѣтеръ. Покатились по морю большія волны съ бѣлыми гребнями. Пароходъ своею желѣзною грудью мощно налеталъ на эти подвижные холмы и съ шумомъ разбивалъ ихъ. Происходила замѣтная борьба. Катившіяся волны какъ бы хотѣли захватить въ свои объятія утлюю нашу ладью и наказать насъ за смѣлость появленія въ этой необъятной водной стихіи. Но пароходъ смѣло отбивался отъ этихъ нападеній. Начинаясь качка. Настроеніе становилось удрученнымъ. Разговоръ плохо какъ-то клеился. Оживленіе, до сихъ поръ царившее на пароходѣ, стало покидать паломниковъ. Весельчаки и тѣ стали смолкать. Веселое настроеніе у многихъ было уже вымученнымъ.. На палубѣ и въ различныхъ помѣщеніяхъ появились хорошо знакомыя пассажирамъ ведерки на случай для ослабѣвающихъ... Люки парохода затянуты брезентами. Хотя ведерки были встрѣчены цѣлымъ градомъ всевозможныхъ добродушныхъ остротъ, тѣмъ не менѣе ихъ появленіе на палубѣ понизило душевное настроеніе еще не на одинъ градусъ. Стали шутить, кто откроетъ сезонъ морской болѣзни. Ждать пришлось не долго... Сначала было какъ-то неловко, стыдно, а потомъ — ничего, привыкли, какъ будто бы такъ и должно быть. Уморительныя сцены пришлось наблюдать. Разговариваетъ человекъ — ничего. Потомъ вдругъ, прервавъ рѣчь на полсловѣ, бѣжитъ къ борту или къ спасительному ведерку, или куда-нибудь въ укромный уголокъ. „Куда вы, чтѣ съ вами? Стойте, погодите“. Но напрасны всѣ подобныя оклики; въ подобныя минуты никакими чарами міра не воротить бѣглеца съ дороги. Потомъ, принеши жертву морю, бѣглецъ возвращается къ своимъ, и все обстоитъ благополучно до поры до времени. А потомъ снова бѣгство...

Я также пострадалъ вмѣстѣ съ братіей. На палубѣ становилось уже совершенно какъ-то не хорошо, я пошелъ въ классъ. По дорогѣ пришлось нѣсколько разъ споткнуться и одинъ разъ даже совсѣмъ упасть. Мудреная вещь такимъ морякамъ, какъ я, ходить по танцующей палубѣ. Добравшись кое-какъ до койки, я легъ и впалъ въ какое-то одеревенѣлое, безразличное состояніе и послѣ порядочныхъ страданій забылся на два, три часа.

20 июля. „Вставайте, подъѣзжаемъ къ Соловкамъ“, слышу раздается надо мной голосъ одного добраго и заботливаго

спутника Д. Я быстро поднялся на палубу. Предъ моими глазами развернулась одна изъ поразительно чудныхъ картинъ. Море было совершенно покойно. Нѣтъ болѣе волнъ съ бѣлыми гребнями, что такъ недавно сильно заставляли насъ страдать. Онѣ куда-то далеко, далеко укатились, или какъ бы потонули въ глубинѣ морской. На морѣ не было даже самой незначительной зыби. Море представляло собою какъ бы зеркальную поверхность грандіозныхъ размѣровъ. Хотя шелъ только 2-й часъ утра, солнце уже высоко стояло надъ горизонтомъ, заливая своимъ яркимъ утреннимъ свѣтомъ безграничную водную равнину. Почти безшумно двигался нашъ пароходъ по этой чудной, какъ бы волшебной поверхности. Тамъ вдали, на горизонтѣ, была видна какая-то неясная, большихъ размѣровъ, черта. Это виднѣлся Соловецкій островъ. О близости земли можно было судить и по деревьямъ, попадавшимся намъ навстрѣчу. На одномъ изъ нихъ я замѣтилъ пару чаекъ. Обогрѣтыя солнцемъ, онѣ куда-то беззаботно плыли. Отраднo было на душѣ. Скоро конецъ нашимъ скитаніямъ. Скоро мы будемъ на твердой землѣ, гдѣ почти каждая пядь освящена великими подвигами иноковъ, гдѣ сила, величіе и мощь духа человѣческаго достигали наивысшаго расцвѣта и обнаруженія. Хотѣлось преклониться на этой землѣ предъ „гигантами духа“.

Но наши ожиданія не осуществлялись. Прошелъ уже часъ, а мы еще были далеко отъ острова. На морѣ весьма скрадываются разстоянія. То, что кажется отъ насъ отдѣленнымъ на пять верстъ, на самомъ дѣлѣ отстоитъ въ 20 верстахъ. Наконецъ, мы были уже недалеко отъ острова. Все яснѣе и яснѣе выдѣляется этотъ священный уголокъ со всѣми его причудливыми и красивыми берегами, покрытыми зеленью и лѣсами. Вотъ мы недалеко и отъ бухты, въ которой долженъ остановиться нашъ пароходъ. Пароходъ началъ дѣлать крутые повороты, лавируя между маленькими, совершенно каменными, островками и подводными камнями. Еще одинъ поворотъ, и мы входимъ узкимъ проливчикомъ въ тихую, спокойную Соловецкую гавань. Большихъ размѣровъ крестъ, утвержденный среди камней при входѣ въ бухту, встрѣчаетъ пароходъ. А прямо предъ нами, во всемъ величіи, залитая утреннимъ яркимъ солнечнымъ свѣтомъ, лежитъ святая обитель Соловецкая со своими великими святынями. Прежде всего бросались въ глаза величественныя стѣны монастыря. Стѣны сложены не изъ кирпича, а изъ необыкновенной величины сѣрыхъ кремнистыхъ камней, гранитныхъ валуновъ. Боль-

шинство камней въ разрѣзѣ почти сажень и вѣсомъ не менѣе 200 пудовъ. Они положены въ стѣну въ томъ самомъ видѣ, въ какомъ ихъ создала природа. Стѣны страшно толсты: въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онѣ достигаютъ до 6 сажень толщины. Смотри на это чудовищное сооруженіе, невольно припоминаешь вѣкъ и страну циклоповъ. Невольно приходится удивляться, какимъ образомъ сложена эта громада въ то старинное время, когда люди не имѣли современныхъ машинъ; столь облегчающихъ человѣческой трудъ. Какая бездна труда, энергіи и настойчивости употреблена людьми, чтобы собрать съ острова эти громады и сложить изъ нихъ величайшую твердыню! И это сооруженіе тянется на пространствѣ цѣлыхъ 509 сажень. Стѣны такъ высоки, что скрываютъ за собою значительную часть монастыря. Изъ-за нихъ видны только верхи монастырскихъ храмовъ\*). Пріятно было смотрѣть на группы куполовъ съ ярко блиставшими на солнцѣ крестами. Чудно выдѣлялись зеленныя крыши со стѣнами, отличавшимися необыкновенной бѣлизной. Всѣ постройки были весьма на близкомъ разстояніи одна отъ другой; онѣ какъ бы жались одна къ другой. Все здѣсь точно соразмѣрено и правильно расположено. Кругомъ монастыря всюду были видны зеленѣющія лѣса; они составляли какъ бы какую зеленую рамку, въ которую вставлялъ монастырь. Въ общемъ, обитель съ своими храмами, стѣнами, корпусами и окрестностями представляла собою прекрасную картину, отъ которой глазъ не хотѣлъ оторваться. Отъ всего вѣяло величіемъ и несокрушимой мощью.

Вотъ мы и у пристани тихой. Было 4 часа утра. Народъ дружной толпой повалилъ съ парохода, направляясь въ гостепріимную монастырскую гостиницу, гдѣ ждалъ каждого богомольца бесплатный столъ и кровъ. Долго мнѣ пришлось ждать, стоя на палубѣ, пока хотя немного порѣдѣли пестрая вереницы паломниковъ, сходявшихъ съ парохода на берегъ. И кого въ этой толпѣ не было! Вотъ священники, кандидаты академій, священники, питомцы семинарій, іеромонахи, иноки, инокини. Вотъ купецъ, здѣсь военные, тамъ чиновные, тутъ группы крестьянъ и крестьянокъ, пришедшихъ сюда изъ различныхъ, самыхъ близкихъ и самыхъ отдаленныхъ уголковъ нашего обширнаго отечества. Тамъ питомцы различныхъ учеб-

\*) Среди храмовъ особенно выдѣлялся соборный храмъ Преображенія Господня, построенный еще при настоятелѣ св. Филиппѣ (1558—1566), бывшемъ впоследствии митрополитомъ Московскимъ.

ныхъ заведеній, начиная отъ низшихъ и кончая высшими. И старъ, и младъ тянутся сюда. Люди всякихъ званій, состояній и положеній встрѣчаются здѣсь.

Дали и намъ пріютъ. Номера чисты, опрятны, высоки и свѣтлы. Нѣтъ ни вони, ни грязи, ни духоты и полное отсутствіе „населенія“ въ диванахъ и постеляхъ. Все въ нихъ просто, безъ особыхъ ухищреній цивилизаціи. Намъ предлагали даже сходить въ баню. Многіе изъ пріѣхавшихъ ходили и отлично вымылись. Нѣкоторымъ бесплатно даже вычистили тамъ и бѣлье. Умывшись и прибравшись, мы посѣщили скорѣе поклониться св. мощамъ великихъ угодниковъ соловецкихъ Зосимы и Савватія.

## II.

Не безъ трепета и смущенія подходилъ я къ вратамъ святой обители, которая на всю Русь прославилась подвигами своихъ великихъ подвижниковъ и уже 5 вѣковъ стоитъ средѣ „хладнаго“ моря на далекомъ сѣверѣ, мужественно борясь съ невзгодами климата, отражая нападенія враговъ, всюду разсѣвая свѣтъ чистой Христовой истины и постепенно разрастаясь въ ширь и въ глубину. На монастырскомъ дворѣ мы встрѣтили массу чаекъ. Однѣ изъ нихъ сидѣли на гнѣздахъ, другія важно разгуливали по двору. Ни одна изъ нихъ нисколько не стѣснялась близостью людей; на нѣкоторыхъ приходилось почти наступать; такъ онѣ близко сидѣли отъ дороги. Чайка весьма красивая птица. Мнѣ хотѣлось поймать хотя одну. Къ сожалѣнію, на всѣ мои призывы: „гуль-гуль“, „уть-уть“ и т. п. чайка отвѣчала полнымъ невниманіемъ. Должно-быть, сухая ложка ротъ деретъ. Въ монастырѣ намъ рассказали замѣчательный случай про чайку. Одинъ богомолецъ, не зная отъ радости, что сдѣлать для чайки, бросилъ ей свой портмонѣ съ деньгами. Чайка схватила его и совершенно неожиданно для богомольца быстро поднялась на воздухъ, а потомъ полетѣла за монастырскую стѣну. Богомолецъ выбѣжалъ на берегъ моря и успѣлъ только полюбоваться, какъ чайка, отлетѣвъ далеко отъ берега, бросила кошелекъ въ воду. Не шути съ важной птицей и не заглядывайся.

Мы не знали, въ какомъ изъ храмовъ почиваютъ мощи преп. Зосимы и Савватія. Но проводника было не нужно. Слѣдуя за народной толпой, легко было дойти до этого святилища. При небольшомъ вниманіи, легко можно было по дорогѣ видѣть не мало самыхъ трогательныхъ сценъ, которыя

никогда не изгладятся изъ памяти. Вотъ группа русскихъ мужичковъ стоятъ предъ соборнымъ храмомъ и съ удивленіемъ смотритъ на чудовищные камни и плиты: „Господи, Господи, изъ какихъ камней угодники Божіи строили храмы-то! Какъ они ихъ и клали-то!“ На лицахъ восторгъ, взоръ умиленный, изъ груди слышится глубокій вздохъ. Эта вѣмая сцена полна глубокаго психологическаго смысла. Съ одной стороны, глубокая непоколебима вѣра въ Бога, въ Его постоянную близость къ людямъ избраннымъ, съ другой — сознаніе своей грѣхности, отчужденности отъ Бога, и горячаго, непреодолимаго желанія побороть всѣ невзгоды житейскія и ближе стать подъ покровъ Божій. Вотъ кучка паломниковъ собралась около малютки-грамотея, который нараспѣвъ читаетъ описаніе одной картины, которыми такъ богата храмовая галлерей обители. Высокая и свѣтлая, соединяющая соборъ съ рядомъ другихъ церквей, она свободно вмѣщаетъ въ себѣ 1000 человекъ. И опять сколько видишь проникновенности въ этихъ простыхъ людяхъ, сколько умиленія! По временамъ навертываются слезы. „Какъ жили, какъ жили; а мы что грѣшны!“ Видно, какое-то тяжелое бремя лежитъ на душѣ у этого человѣка, которое онъ хотѣлъ бы стряхнуть съ себя и начать жить по-новому. Но достаточо этого глубочайшаго и искреннѣйшаго сознанія своей грѣхности. Какъ самый вѣрный стражъ, оно долго будетъ охранять такого человѣка среди всевозможныхъ соблазновъ и неудержимо влечь на путь свѣта Христова. Когда онъ будетъ на краю крутизны и немного останется ему для того, чтобы скатиться въ пропасть, этотъ голосъ прозвучитъ въ немъ, какъ труба архангела, и сохранить его отъ паденій.

У каждой картины стоялъ народъ, разбирая содержаніе картины. Картины весьма доступны по своему содержанію для пониманія и близки сердцу каждаго человѣка. Онъ поражаетъ всѣхъ своимъ нравственно-психологическимъ реализмомъ. Нельзя, кажется, найти ни одного паломника, который не въ состояніи былъ бы понять ихъ. Богомолецъ не стоитъ здѣсь въ недоумѣніи, не зная, что на картинѣ изображено. Картины, отличающіяся по преимуществу жизненно-практическимъ содержаніемъ, такъ сказать сами просятъ въ душу зрителя. Одна картина изображала адскій пламень и мученія грѣшниковъ; здѣсь дьяволы грызли одного грѣшника, впиваясь въ него огромными зубами. Впечатлѣніе получалось сильное. На другой картинѣ былъ изображенъ монахъ въ полномъ постригѣ, распятый на крестѣ; въ рукахъ его и

на головѣ находились свѣтильники, а на губахъ его висѣлъ всякій замокъ. Это изображало подвиги самоотверженія, воздержанія и умерщвленія всѣхъ страстей среди всевозможныхъ соблазновъ и искушеній. Соблазны были тутъ же: справа монаха манилъ различными чарами и убѣждалъ сойти со креста „міръ“ въ образѣ молодого всадника въ туникѣ, съ короной на головѣ и скипетромъ въ рукахъ, который онъ протягивалъ монаху. Слева, искушала „плоть“ въ видѣ молодой дѣвицы, одѣтой въ розовое платье; она цѣлила стрѣлой изъ лука, готовясь пронзить грѣшные составы монаха. Длинная подпись подъ картиной изъясняла, что это изображеніе иноческаго житія и заключалась слѣдующими словами: „если бы знали міряне, какая монахамъ награда, то весь міръ обратился бы въ монашество, а если бы знали монахи, какія имъ будутъ искушенія, то ни одинъ бы не дерзнулъ пойти въ монастырь“. На третьей картинѣ былъ изображенъ человѣкъ, порывающійся взлетѣть на небо, съ пылающимъ сердцемъ въ поднятой рукѣ, но удерживаемый огромнымъ ядромъ, прикованнымъ къ ногѣ толстою цѣпью. Картина изображала двойственность природы человѣка. На четвертой изображенъ кающійся грѣшникъ предъ священникомъ. Каждый грѣхъ, высказываемый предъ священникомъ, вылетаетъ изъ души грѣшника въ видѣ маленькаго нечистаго духа. Очевидно, картина изображаетъ образно прошеніе грѣховъ въ таинствѣ покаянія. Много подобныхъ картинъ нарисовано въ галлерей храма. Онѣ замѣняютъ для народа самую живую, одушевленную и краснорѣчивую проповѣдь. Это — безмолвные вѣчные проповѣдники соловецкіе.

Минуя постоянно густыя толпы народа, наконецъ, мы пришли къ мощамъ великихъ угодниковъ соловецкихъ Зосимы и Савватія. Нужно ли говорить, какія чувства наполняли наши души, когда мы преклонились предъ этими раками? Нѣтъ, не нужно. Хотѣлось всегда лежать на полу предъ этими святынями въ страхѣ и трепетѣ, хотѣлось быть прахомъ и постоянно быть попираемымъ предъ ними. Отойдя въ сторону, въ страхѣ и смущеніи стоялъ я. Какъ дѣти окружаютъ гробъ горячо любимаго отца, такъ и эти священные гробы окружала здѣсь большая, родная, русская семья. Безшумно склонялись паломники одни за другими предъ мощами св. угодниковъ. Казалось, и конца не будетъ этой вереницѣ. Все склонялось здѣсь — юность и старость, знатность и незнатность, бѣдность и богатство, ученость и малопросвѣщенность, горе и радость. Одинъ проливаетъ слезы умиленія,

другой шепчетъ горячія молитвы, третій какъ бы оцѣпенѣлъ, стоитъ безъ всякаго движенія. Вотъ уже почти пятьсотъ лѣтъ прошло, какъ эта толпа народная постоянно стремится сюда. Сколько въ теченіе этого времени перебивало здѣсь людей! Сколько здѣсь пролито слезъ, сколько произнесено горячихъ обѣтовъ! Сколько десятковъ, сотенъ, тысячъ и даже больше того, пошли отсюда обновленными, примиренными со всѣми, съ твердой и свѣтлой вѣрой въ грядущее будущее. Сколько людей здѣсь каялось въ грѣхахъ своихъ! Какъ волна, замаравшись въ грязномъ мѣстѣ, отливая на песчаный берегъ, здѣсь оставляетъ свою нечистоту; такъ и грѣшная людская волна очищалась, омывалась, убѣлялась, обновлялась здѣсь. Сколько перебивало здѣсь людей, которые послѣ того всю жизнь свою жили единственно только свѣтомъ этихъ ракъ съ нетлѣнными мощами угодниковъ! И сколько ихъ еще перебиваетъ здѣсь! Если бы эти старинныя стѣны повѣдали намъ, что онѣ видѣли и слышали въ теченіе вѣковъ минувшихъ, то мы увидали бы такую грандіозную картину, предъ которой невольно смолкаетъ пытливый разумъ, цѣпенѣетъ чувство. Какое торжество и какая гигантская работа духа совершалась постоянно здѣсь! Кто и что можетъ сравниться съ этими безмолвными раками въ силѣ вліянія ихъ на людей? Славные мужи? Но многіе изъ нихъ были забыты еще до своей смерти. Ученые мужи? Но они не смогли властвовать надъ всѣми душами современниковъ и при жизни своей. Общества, корпораціи? Исторія не знаетъ ни одного такого общества, которое бы и черезъ пять столѣтій послѣ своего основанія имѣло неотразимое вліяніе на столь многихъ людей...

Послѣ ранней обѣдни, которую мы слушали въ придѣлѣ преподобныхъ, представились настоятелю монастыря архимандриту Іоанникію. О. настоятель встрѣтилъ насъ весьма радушно: предложилъ намъ на завтра служить, помѣстилъ въ своихъ покояхъ, обѣщался самъ показать всѣ замѣчательныя мѣста острова, снабдить иконами, книгами, видами монастыря отчасти бесплатно, отчасти съ большой уступкой.

### III.

Около 2 часовъ дня мы уже ѣхали съ о. настоятелемъ по острову, а за нами наши спутники. Мы направились въ „Филиппову пустынь“, отстоящую отъ монастыря въ двухъ верстахъ. Быстро мы катили на бойкихъ монастырскихъ ло-

шадкахъ по прекрасной, образцово-устроенной дорогѣ. Нигдѣ ни одной рытвины. Каменистые пригорки скрыты, а впадины засыпаны щебнемъ и землей. По дорогѣ можно было постоянно видѣть и слѣды этой работы: около дороги лежатъ громадные камни-булыжники, заботливо собранные въ одно мѣсто, или расположенные въ линію вдоль дороги въ видѣ загороди.

По краямъ дороги отличныя канавы, всюду раскрашенные столбы съ указаніемъ числа верстѣ, отличныя загороди, вороты съ интереснымъ доморощеннымъ механизмомъ для затворянія и отворянія ихъ. Припоминая наши захолустныя и даже лучшія земскія дороги, невольно удивляешься этому благоустройству и забываешь, что катишь по Руси, а не гдѣ-либо за предѣлами отчины. На перекресткахъ всюду стоятъ большіе деревянные кресты, — символъ царства духа, силы, славы Христа, борьбы со грѣхомъ. Дорога шла лѣсомъ, извиваясь какъ змѣя въ ту и другую сторону. По дорогѣ всюду мы встрѣчали паломниковъ. Мое вниманіе остановилъ на себѣ особенно одинъ крестьянинъ. Поддевка на немъ растегнута; видна чистая, новая рубашка; картузь несетъ въ рукахъ; голова склонилась на грудь; на челѣ печать глубокой думы. Кругомъ стояла какая-то необыкновенная, захватывающая все вниманіе, лѣсная тишина. Въ эти минуты мысль какъ-то невольно углублялась въ то, что приходилось видѣть и слышать. Какъ-то глубже западали въ душу подвиги великихъ отшельниковъ и будили мысль и чувство. Невольно вспоминалась наша мірская суетливая жизнь, почти не знающая „единого на потребу“. Думалось мнѣ, и его душа была полна именно этихъ самыхъ думъ.

Вотъ и „Филиппова пустынь“.

Пустынь расположена на склонѣ небольшого холма, покрытаго лѣсомъ. Нельзя безъ трепета и смущенія переступить порогъ вратъ, ведущихъ въ эту пустыньку. Это — мѣсто уединенныхъ подвиговъ великаго игумена Соловецкой обители св. Филиппа, впослѣдствіи митрополита Московскаго.

Велики были его подвиги въ обители. „Удивительно было видѣть, повѣствуетъ современный ему жизнеописатель, какъ этотъ юноша, сынъ знаменитыхъ и славныхъ родителей, воспитанный въ нѣгѣ и покоѣ, предавался суровымъ трудамъ: рубилъ дрова, копалъ землю на огородѣ, таскалъ камни, поднималъ тяжести при рыбной ловлѣ, и все это дѣлалъ съ усердіемъ; работалъ со всякимъ прилежаніемъ на мельницѣ. Случалось, что онъ испытывалъ отъ неразумныхъ людей побои и униженіе, но, подражая Владыкѣ Христу, все переносилъ со сми-



реніемъ и никто не зналъ, чей онъ и откуда“. Его назначали то надзирателемъ монастырской кузницы, то посылали въ хлѣбню. Въ кузницѣ онъ исправлялъ различныя тяжелыя работы; постоянное обращеніе около огня приводило ему на мысль геенскій огонь. И въ хлѣбной не предавался онъ лѣности; охотно носилъ онъ дрова, воду, являясь къ богослуженію по первому удару колокола. Будучи еkkлeсіархомъ, своимъ трудолюбіемъ и смиреніемъ онъ заслужилъ общую похвалу, любовь и почтеніе. Но онъ недоволенъ былъ тѣми подвигами, какіе смиренно несъ и какіхъ многіе не въ состояніи были нести. Въ смиренной душѣ его возникаетъ желаніе пустыннаго безмолвія; и онъ удаляется изъ монастыря въ глубину острова, въ дикій, непроходимый лѣсъ.

Здѣсь, измощдая свое тѣло и побѣждая помыслы, онъ предается молитвенному собесѣдованію съ единымъ Богомъ. Суровъ и многолѣтенъ былъ его подвигъ. Навыкнувъ безмолвію и богомыслію въ тиши уединенія, онъ возвращается въ обитель для совмѣстнаго труда съ братіей. И въ послѣдствіи, когда св. Филиппъ принялъ жезлъ правленія надъ обителью, не разъ онъ удалялся въ свою любимую пустыньку, и еще строже бывалъ его подвигъ уединенія, чѣмъ прежде. Долго здѣсь онъ оставался одинъ съ своими завѣтными думами о Соловецкой обители. Долго искалъ себя въ борьбѣ со грѣхомъ. Каждая пядь земли здѣсь освящена его присутствіемъ и подвигомъ. Каждое дерево слышало его молитвенные вздохи. До сихъ поръ въ пустынь сохраняется небольшой домикъ, въ которомъ здѣсь жилъ св. Филиппъ. Домикъ такъ малъ, что въ него можно войти только двоимъ или троимъ. Чистыя стѣны стариннаго, почти краснаго, сосноваго лѣса; на нихъ нѣтъ никакихъ украшеній. Нѣсколько иконъ, столъ и скамейка составляютъ все богатство этого домика. Какъ просто все и мирно въ этомъ домикѣ! Какою сѣдою стариной вѣетъ отъ него! Въ немъ еще какъ бы слышишь присутствіе самого великаго подвижника.

При входѣ въ храмъ, на особомъ постаментѣ лежитъ небольшой дикій камень, какъ бы отполированный. Этотъ камень служилъ возглавіемъ св. Филиппу. Нужно ли говорить, сколько умиленія, слезъ и воздыханій слышится изъ груди паломниковъ здѣсь, у этого камня? Въ самомъ храмѣ находится замѣчательный колодець чистой, холодной, здоровой воды и достойное вниманія изображеніе страждущаго Спасителя. Преданіе рассказывать въ данномъ случаѣ глубоко назидательную исторію. Незадолго до избранія св. Филиппа

въ Московскаго митрополита, во время молитвы, ему „явился Иисусъ Христосъ въ терновомъ вѣнцѣ, въ оковахъ, униженный, обогранный кровію, съ ранами на тѣлѣ... На мѣстѣ этого явленія брызнули изъ земли струи чистой ключевой воды“. Въ память этого явленія св. Филиппъ поставилъ здѣсь часовню (въ 1565 г.), изъ дерева устроилъ рельефное, рѣзное изображеніе Иисуса Христа, а тамъ, гдѣ изъ земли брызнула вода, велѣлъ выкопать колодець. Въ 1856 году здѣсь устроена церковь во имя Живоноснаго источника Богоматери.

Богомольцы съ любовію посѣщаютъ этотъ уголокъ; всѣ обыкновенно служатъ въ Филипповой пустынкѣ молебень предъ Страждущимъ Спасителемъ, пьютъ воду изъ живоноснаго источника и окропляются ею. Выслушавъ молебень, мы еще пошли бродить по лѣсу; какъ-то не хотѣлось оставлять этотъ святой, чудный, благодатный уголокъ. Ходя по лѣсу, чудилось, вотъ-вотъ гдѣ-нибудь появится изъ-за дерева великій подвижникъ и хозяинъ этой пустыньки.

Съ тѣхъ поръ, какъ св. Филиппъ оставилъ эту пустыньку, ее уже не оставляли люди. Живой примѣръ, а не пустое слово, безслѣдно замирающее въ воздухѣ, сила дѣятельной спасительной любви, а не кимвалъ бряцающій и сладкоглаголивая рѣчь, „языки ангельскіи“ влекли людей постоянно сюда на борьбу съ своею грѣховною природой. И сколько подвиговъ и молитвеннаго труда видѣла эта пустынька съ того времени до нашихъ дней! Сколько подвиговъ борьбы чело-вѣка съ духомъ лукавымъ и побѣды перваго надъ послѣднимъ видѣла эта пустынька! Не только въ давнее время, но и въ наше время были здѣсь славные иноки. Въ 40-хъ годахъ въ Филипповой пустынкѣ прославился своими подвигами схимонахъ Герасимъ. До переселенія сюда, около пяти лѣтъ онъ жилъ въ 10 верстахъ отъ монастыря въ земляной пещерѣ, питаясь въ сутки одною горстью сухарей и непрестанно упражняясь въ молитвенномъ трудѣ. Онъ умеръ, имѣя отъ роду болѣе 100 лѣтъ. Нѣсколько поздиѣ здѣсь подвизался другой великій инокъ, схимонахъ Іоаннъ. Болѣе 20 лѣтъ жилъ онъ въ пустынкѣ въ строгомъ воздержаніи, безмолвіи и молитвѣ. Всю дневную службу онъ исправлялъ по чину церковному, съ приложеніемъ иноческаго правила, состоящаго изъ трехъ каеизмъ Псалтири и 300 земныхъ поклоновъ. Въ монастырь приходилъ только въ нѣкоторые праздники для приобщенія св. таинъ. Въ часы, свободные отъ молитвеннаго подвига, онъ не оставлялъ занятія иглой на пользу братіи. Послѣдніе годы жизни по болѣзни ему пришлось жить въ монастырской

больницѣ. Но и въ пустыни онъ не оставлялъ пустыннаго образа жизни; не только въ монастырѣ, но и въ своемъ коридорѣ между братіями его рѣдко можно было встрѣтить. Къ богослуженіямъ ходилъ почти неопустительно до самой смерти. Онъ угасъ, какъ угасаетъ лампада, въ коей до тла истощился горючій матеріалъ, имѣя 95 лѣтъ отъ роду. И настоящій старецъ, который теперь завѣдуетъ пустынькою, производитъ сильное впечатлѣніе. Старый, немощной, едва бродящій, онъ такъ силенъ духомъ, какъ не силенъ самый бодрый юноша. Нужно было видѣть его на молитвѣ. Казалось, шель не онъ самъ, а его хилое тѣло несла кака-то невѣдомая сила. Сколько умиленія, какая глубокая проникновенность во все, какое трогательное, за душу хватающее, осмысленное чтеніе молитвословій! Казалось, какъ будто не онъ читаетъ, а кто-то другой за него. Видимо, духъ великаго св. подвижника до сихъ поръ витаетъ въ этой пустынькѣ. Глубоко вѣримъ, что онъ будетъ витать въ ней и послѣ того, какъ мы сойдемъ со сцены жизни.

#### IV.

Изъ Филипповой пустыни мы отправились въ Макарьевскую. До Макарьевской пустыни намъ нужно было проѣхать около 10 верстъ. И здѣсь на всемъ протяженіи дорога содержится замѣчательно образцово. Дорога проходила по чуднымъ мѣстамъ. То она спускалась въ небольшія долинки, то поднималась въ гору, то змѣей извивалась около высокаго холма, то проходила по самому краю берега островнаго озера. Въ одномъ мѣстѣ озеро примыкало прямо почти къ отвѣсному обрыву. Здѣсь дорога шла уже по самому озеру, по насыпи, расположенной вдоль обрыва. По пути намъ попалось нѣсколько небольшихъ озеръ. Каждое изъ нихъ имѣло свои особенныя прелести. Одно изобиловало небольшими островками, покрытыми сплошь деревьями. Другое находилось на значительной высотѣ сравнительно съ моремъ. Окаймленное по берегамъ хорошимъ лѣсомъ, оно выглядѣло необычайно красиво. Третье лежало тамъ, въ низинѣ, заключенное въ зеленѣющихъ холмахъ. Каждое называлось особымъ именемъ. Съ каждымъ связывались различныя воспоминанія о людяхъ, нѣкогда здѣсь жившихъ и трудившихся. Каждое имѣло какія-либо преимущества: или изобиловало рыбой, или отличалось прекрасной, здоровой водой. Ель и сосна, чередуясь мелькали по сторонамъ. Наша родная березка попадалась рѣдко. Земля

почти сплошь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ покрыта камнями. На мѣстахъ, свободныхъ отъ камней, росъ мохъ, кустики брусники. Травы было мало, цвѣтовъ совсѣмъ не видать. Не слышно было того веселаго щебетанья, какимъ оглашаются наши лѣса. Кой-гдѣ изрѣдка мы слышали какое-то монотонное, унылое пѣніе птицы. Суровый климатъ сѣвернаго пейзажа скрашивался главнымъ образомъ постоянно попадавшимися озерами, лѣсами и холмами. Вообще дорога была интересная и живописная.

Макарьевская пустынька находится на очень высокомъ холмѣ. Уже съ этого холма открывается чудный видъ на довольно значительную часть острова. Но здѣсь, на самомъ высокомъ пунктѣ холма, есть еще высокая бесѣдка, заканчивающаяся громаднымъ деревяннымъ крестомъ. Видъ на островъ съ этого пункта еще замѣчательнѣе. Даже высокопоставленные особы, посѣщавшія обитель, любовались съ этой вышки на островъ. Тамъ вдали бѣлѣется матъ всѣхъ скитовъ и пустынекъ соловецкихъ съ мощами великихъ угодниковъ Зосимы и Савватія. Какъ чудно она выглядитъ своими зелеными крышами, бѣлыми стѣнами и стройно расположенными зданіями, окруженная зеленью! Здѣсь видны на различныхъ высотахъ небольшія озера острова. Тутъ видите вы зеленѣющіе холмы и равнины. Тамъ сплошь тянутся лѣса острова. Вотъ плещется Бѣлое море. Сколько разнообразія и красоты! Глядя на эту картину, не хочется оставить вышку. Не оторваться отъ чарующей васъ обстановки. Напрасно васъ зовутъ на землю люди, которымъ эта картина давно и прекрасно извѣстна. Не даромъ нѣкоторые писатели писали о Соловахъ, что тамъ встрѣчаются виды по красотѣ своей, не уступающіе видамъ Швейцаріи и южной Германіи. Вышка, конечно, вся испещрена надписями лицъ, бывшихъ здѣсь и любовавшихся окрестностями. Нѣкоторые изъ нашихъ, кажется, также увѣковѣчили здѣсь свои имена.

Въ Макарьевской пустынкѣ особенно заинтересовалъ насъ садикъ съ воскобѣлальной. И дѣйствительно, нельзя было не удивляться этому творенію и созданію рукъ человѣческихъ. При устройствѣ садика двѣ почти непреодолимыхъ трудности нужно было побороть пустынникамъ — почву и климатъ. Почва на островѣ совершенно каменистая или, точнѣе, каменная. На всей поверхности лежатъ въ большемъ количествѣ сѣрые громадные камни, изъ которыхъ большая часть измѣряется десятками пудовъ. Такіе же камни находятся и въ землѣ, а между ними масса мельчайшихъ камешковъ. Вотъ почти

и все, изъ чего состоитъ почва острова. Геологи говорятъ, что въ старинныя, незапамятныя времена островъ представлялъ собою поверхность, покрытую сплошь камнями и лишенную всякой растительности. Чтобы что-нибудь посадить на такой почвѣ, нужно прежде всего убрать эти громадныя камни, а на мѣсто ихъ наносить хорошей земли. Какой же, спрашивается, требовался гигантскій трудъ, чтобы расчистить почву приблизительно на пространствѣ 200 кв. сажень? Соловецкій инокъ не знаетъ преградъ. Камни собраны; изъ нихъ сложена высокая ограда, кажется, съ одной стороны. На мѣсто камней наложена хорошая земля. Воздѣланный такимъ образомъ участокъ разбитъ на меньшіе участки. На нихъ насажены различныя произрастенія. Здѣсь растетъ малина, тутъ черная и красная смородина, тамъ клубника. Все подчищено, подвязано; всюду правильныя дорожки, тщательно посыпанныя желтымъ пескомъ. Хоть и въ Московскую губернію годился бы. Идешь и невольно забываешь, что это далекій и неприглядный нашъ родной сѣверъ, съ которымъ мысль какъ-то всегда соединяетъ представленіе о вѣчныхъ льдахъ, длинной, длинной зимѣ съ темными днями-ночами и о бѣлыхъ медвѣдяхъ. Удивляешься еще болѣе, когда вспомнишь, что жители болѣе южныхъ и теплыхъ мѣстъ сравнительно съ Соловками не могутъ ничего подѣлать съ капризной сѣверной природой. Не могутъ даже посадить капусты.

Къ этому садику примыкаетъ воскобѣлительный заводъ. На громадныхъ, длинныхъ деревянныхъ столахъ лежитъ воскъ, превращенный въ тонкую стружку. Нѣтъ здѣсь никакихъ нашихъ химическихъ приспособленій для ускоренія бѣлѣнія воска; нѣтъ здѣсь и фальсификаціи никакой. Правда, одинъ изъ нашихъ весьма было предлагалъ завѣдующему воскобѣлительной класть какую-то премудрость въ воскъ. Но онъ потерпѣлъ полное пораженіе. Его теорія была выслушана очень скептически. Мать природа бѣлтитъ у иноковъ воскъ. Иноки не торопятся, потому что дѣло не коммерческое, а все дѣлается для Божьяго храма. Воскъ, полежавшій нѣкоторое время на солнцѣ, перетапливается снова, потомъ стружатъ его и опять кладутъ на тѣ же самые столы. Это они повторяютъ до тѣхъ поръ, пока солнце не выбѣллитъ ихъ воскъ самымъ безукоризненнымъ и добросовѣстнымъ образомъ.

Гостепріимные, радушные и ласковые иноки не хотѣли отпустить насъ безъ утѣшенія. Всѣхъ насъ угостили хорошимъ чаемъ съ бѣлымъ хлѣбомъ. Пріятно было кушать чай, любуясь столь чудными видами и наслаждаясь бесѣдой съ

людьми труда и подвига. Полюбовавшись еще другими видами и родами труда насельниковъ этой пустыньки, мы стали собираться въ обратный путь. Вечерѣло, да и надо было спѣшить къ всеошному бдѣнію. Въ Соловецкую лавру мы возвращались тѣмъ же путемъ. Всю дорогу отъ пустыни до монастыря, я былъ погруженъ въ глубокія думы, которыя вереницами тѣснились въ голову. Думаль о житьѣ-бытьѣ соловецкихъ иноковъ, вспоминались иноческія обитатели, находящіяся въ центральныхъ нашихъ губерніяхъ. Много думаль и о себѣ самомъ.

## V.

Всеношное бдѣніе началось въ началѣ 8-го часа вечера послѣ вечерней трапезы. Соловецкій инокъ отъ богослуженія идетъ прямо спать. Всеношное бдѣніе окончилось въ 1 часу ночи. Нужно ли говорить о томъ, что оно отличалось уставностью. Было нѣсколько чтеній, положенныхъ въ этотъ день по Уставу. Читали внятно, разборчиво и громко. Несмотря на то, что мастерствомъ пѣть не отличаются соловецкіе иноки, мы простояли это продолжительное богослуженіе безъ особеннаго утомленія. Церковь была полна молящихся. Пріятно было молиться въ храмѣ Божиємъ въ эти поздніе часы съ множествомъ народа. Какое-то необыкновенное, особенное, тихое, умиротворяющее настроеніе наполняло душу.

21 *юня*. Были за поздней литургіей, которую совершалъ самъ настоятель архимандритъ Іоанникій въ сослуженіи большого числа монашествующаго монастырскаго духовенства. Богослуженіе съ „привилегіями“. Настоятель имѣетъ мантию съ позвонками, при входѣ въ церковь встрѣчается всѣми служащими съ крестомъ, кадилами, свѣщами, пѣніемъ „Достойно есть“, служить съ дикирями и трикирями, рипидами. На великомъ входѣ св. дары принимаетъ въ царскихъ вратахъ; бываетъ выклика. Богослуженіе благолѣпное и строгое. Многіе изъ нашихъ спутниковъ, не выдавшіе никогда богослуженія съ „привилегіями“, не мало дивились пышности и торжественности богослуженія соловецкаго настоятеля. Настоящій владыка; только фелонъ выдаетъ его дѣйствительное іерархическое положеніе. Жаль, что „привилегіи“ не прогрессируютъ. Соборъ, конечно, былъ полонъ. О глубокомъ, неотразимомъ влияніи на народъ подобнаго богослуженія нѣтъ нужды и говорить. Оно неизгладимыми чертами всегда запечатлѣвается у него на душѣ. Нужно было видѣть, какъ тѣснился

народъ послѣ богослуженія къ о. настоятелю, желая получить отъ него благословеніе.

Непосредственно послѣ богослуженія, изъ самаго собора, безъ всякихъ нашихъ обычныхъ чаепитій и подкрѣпленій силъ, мы всѣ отправились вмѣстѣ съ самимъ о. настоятелемъ въ трапезу. Трапеза производитъ сильное впечатлѣніе. Представьте себѣ длинный рядъ столовъ, приготовленныхъ въ передней части высокой и свѣтлой церкви. Со сводовъ спускаются паникадила, стѣны расписаны сценами изъ Ветхаго и Новаго Заветъа. Настоятель и иночествующая братія всѣ въ мантияхъ. И на трапезѣ для подкрѣпленія силъ никому ничего особеннаго не было предложено. Подкрѣпляться можно было только квасомъ. Это весьма хорошо. Первый и послѣдній въ трапезѣ кушалъ одну и ту же пищу. Никакого раздѣленія трапезующихъ по чинамъ и рангамъ не было. Да и сидѣли, кажется, не по чинамъ. Почти противъ о. настоятеля сидѣлъ, напр., іеродиаконъ. Это весьма отрадно и пріятно и должно бодрить каждого даже самаго малаго изъ братіи. Поданы были четыре блюда: холодное со свѣжими огурцами и семгой, уха изъ свѣжихъ сельдей, съ камбалой, палтусиной и свѣжей треской, лапша съ семгой и каша. Кажется, давали еще по кусочку соловецкой селедки, которая весьма пріятна на вкусъ. Блюда весьма сытныя и питательныя; нѣкоторыя даже изысканныя по нашимъ мѣстамъ. О семгѣ напр., которая ловится здѣсь въ обилии, въ средней полосѣ Россіи весьма немногіе опытно знаютъ. Да и это знаніе простирается въ общемъ не далѣе вкушенія нѣсколькихъ кусочковъ, разрѣзанныхъ не толще почти бумаги. У насъ болѣе представляютъ ее теоретически. Все приготовлено было чисто, опрятно и вкусно. Въ трапезѣ, несмотря на множество трапезующихъ, всюду тишина и порядокъ. По звонку настоятеля откуда-то сразу появляется множество прислужниковъ и буквально въ одну минуту у всѣхъ взяты старыя блюда и поданы новыя. Протопали, и опять въ трапезной водворяется глубокая тишина; только слышно чтеніе изъ Пролога, которое предлагаетъ инокъ, стоящій на особомъ возвышеніи. Читаетъ громко и внятно. Каждое слово долетаетъ до самыхъ отдаленныхъ уголковъ большой трапезной и глубоко проникаетъ въ сердце, умягченное видѣннымъ и слышаннымъ.

Непосредственно изъ трапезной мы отправились въ ризницу. Это свѣтлое, высокое, просторное и чистое помѣщеніе. Ризница содержится въ полномъ порядкѣ. Признаюсь откровенно, я даже не ожидалъ здѣсь встрѣтить такого порядка. Пред-

меты расположены въ отличныхъ большихъ шкафахъ со стеклянными дверцами. Каждая вещь вся на виду у посѣтителя: каждая риза, стихарь, различныя пелены видны черезъ стекло. Поэтому здѣсь нѣтъ надобности открывать шкафъ и рыться въ лабиринтъ вѣшалокъ, чтобы видѣть хотя что-нибудь.

Ризница отличается богатствомъ. Въ ней много митръ, почти сплошь осыпанныхъ крупнымъ, отборнымъ, стариннымъ жемчугомъ и украшенныхъ крупными и чрезвычайно цѣнными дорогами камнями. Видѣли мы здѣсь много св. сосудовъ-потировъ, Евангелій и другихъ церковныхъ вещей прекраснѣйшей работы. Много здѣсь облаченій, украшенныхъ жемчугомъ и драгоценными камнями. Есть предметы по 4 фунта чистаго золота. Все это вклады благочестивыхъ царей и царицъ или бояръ, или богатыхъ русскихъ людей, — вклады, принесенные сюда отъ всего чистаго сердца, отъ воли, желавшей положить самое цѣнное, дорогое и хорошее въ сокровищницу обители великихъ подвижниковъ нашего сѣвера. Есть здѣсь не мало вещей, отъ которыхъ долго не оторветъ глазъ самый ученый археологъ, историкъ и литургистъ. Но мой взоръ въ этой богатѣйшей сокровищницѣ особенно привлёкли нѣкоторые предметы, не бросающіеся въ глаза и не поражающіе посѣтителя своимъ блескомъ и роскошью. Будучи простые, бѣдны, невзрачны и даже убоги, они поспорятъ своею цѣнностію съ вещами самыми дорогими во всей ризницѣ. Можно безъ преувелеченія сказать, не будь этихъ „невзрачныхъ“ вещей, не было бы здѣсь и этого золота, драгоценныхъ камней, что такъ поражаютъ сейчасъ всякаго посѣтителя. Вотъ эти предметы. Риза преп. Зосимы изъ бѣлаго полотна съ оплечьемъ шелковой матеріи. Она дана преподобному архіепископомъ новгородскимъ Іоною, при посвященіи его въ санъ іеромонаха и игумена. Замѣчательна риза святаго Филиппа, митрополита Московскаго, камчатной двуличной матеріи. Есть здѣсь книги, составлявшія нѣкогда сообственность или преп. Зосимы, или святаго Филиппа, священные сосуды, употребившіеся при богослуженіи этихъ двухъ великихъ подвижниковъ и созидателей обители. Показываютъ въ ризницѣ четвероколенный келейный крестъ преп. Зосимы. Сохраняются до настоящаго времени здѣсь клепало каменное, въ которое призывали къ церковной службѣ во время игуменства преп. Зосимы, небольшой зазвонный колоколь, сдѣланный при игуменѣ же Зосимѣ.

Между другими вещами, — этими безмолвными, но краснорѣчивыми свидѣтелями дѣяній подвижниковъ соловецкихъ, —



нельзя не отмѣтить еще одной. Въ особой витринѣ тщательно сохраняется до сихъ поръ покрывка съ шубы святителя Филіппа шерстяной матеріи темнаго цвѣта. Она представляетъ собою почти ветошь, которую, можетъ-быть, никто не поднѣлъ бы и на улицѣ, если бы она была выброшена туда. А между тѣмъ какую несравненную цѣнность представляетъ она собой. Кто изъ посѣтителей ризницы съ умиленіемъ не стоялъ предъ ней! Въ комъ она не будила доброй мысли, живого, святого чувства! Кого не переносила мысль къ тѣмъ временамъ, когда строилась св. обитель руками этихъ великихъ и святыхъ строителей! Ни одна самая дорогая вещь во всей ризницѣ не имѣетъ такой цѣны въ глазахъ паломника, какъ это ветхое одѣяніе. Каждый чувствуетъ, что если бы не было этихъ ветхихъ вещей, то не было бы здѣсь и золота съ жемчугомъ. Чувствуется и постигается особенно ясно еще и то, какъ собственно ничтожны золото и серебро для людей, которые сильны дѣйствительной силой — силою духа. Подобные люди — владыки не только душъ, но и сокровищъ всѣхъ людей.

Изъ ризницы мы отправились въ библіотеку; и здѣсь нашли образцовый порядокъ. Каждая книжка за номеромъ, на опредѣленномъ мѣстѣ. Есть и исправные каталоги. Книжные шкафы очень удовлетворительны. Въ библіотекѣ свѣтло и чисто. Несмотря на то, что изъ Соловецкой библіотеки много черпали различныя ученые учрежденія, и до сихъ поръ въ ней еще есть книги и бумаги, заслуживающія вниманія всякаго серьезнаго русскаго ученаго. Приходится пожалѣть, что весьма цѣнный историческій матеріалъ здѣсь до сихъ поръ остается въ значительной мѣрѣ неразработаннымъ.

## VI.

Въ три часа дня, въ сопровожденіи любезнаго хозяина острова, о. настоятеля, мы ѣхали снова въ скиты; за нами на шести тройкахъ слѣдовали наши спутники. Намъ пришлось на этотъ разъ проѣхать въ глубь острова болѣе десяти верстъ (12) опять по прекрасной дорогѣ среди живописной мѣстности. Савватіевская пустынь была первымъ скитомъ, съ котораго намъ пришлось продолжить обзоръ скитовъ въ настоящій день. Это мѣсто подвиговъ преп. Савватія. Обитель находится въ долинѣ, окруженной холмами, скромно пріютившись на берегу небольшого озера. Обитель напоминаетъ тихій деревенскій уголокъ. Черезъ деревянную околицу вѣзжаешь на

заросшій травой дворъ скитской усадьбы. У самой дороги на лужайкѣ вдѣланы въ землю длинные столы и скамьи: здѣсь лѣтомъ бываетъ трапеза для братіи, работающей по близости на сѣнокосѣ. Въ Савватіевской пустынкѣ необыкновенно тихо и мирно. Иноки въ мирѣ живутъ даже и со звѣрями. Провожавшій насъ монахъ сообщилъ намъ, что къ нимъ подъ окна ежедневно изъ лѣса ходитъ лисица и беретъ у нихъ изъ рукъ хлѣбъ и сахаръ. „Теперь скоро она должна прійти, говорилъ монахъ; она часу въ шестомъ ходитъ. А вчера двухъ дѣтей привела“. На островѣ никто никогда не стрѣляетъ. Оленей, шкуры которыхъ нужны въ домашнемъ обиходѣ, на островѣ ловятъ, какъ рыбу, сѣтями. Изъ сѣтей берутъ ежегодно столько, сколько потребно въ данную минуту для обитали. Отчасти и по этой причинѣ олени, лисицы и чайки здѣсь не боятся человѣка.

Братскія кельи пристроены прямо къ церкви. Это спасаетъ братію отъ переходовъ въ церковь по снѣжнымъ зимнимъ громадамъ, отъ сѣверныхъ холодовъ, отъ путешествія во мглѣ и отъ хожденій во время бурь и непогоды. Кругомъ замѣчательная тишина. Богомольцевъ весьма мало. Отъ всего здѣсь вѣетъ строгостію и пустынностію. Все сосредоточиваетъ мысль на одномъ, самомъ важномъ и главномъ въ жизни, влечетъ и возноситъ ее къ горнему, небесному. Много нужно имѣть духовнаго мужества, много нужно имѣть жизни въ себѣ самомъ, чтобы существовать въ этомъ мѣстѣ. Отслуживши молебень, мы отправились отсюда далѣе. Кругомъ скита было много доказательствъ упорнаго и настойчиваго труда насельниковъ этого уголка. Тамъ воздѣланъ огородъ, здѣсь выложенъ берегъ озера и подходы къ нему камнемъ. Вотъ разбитъ небольшой садикъ; въ немъ растетъ смородина, рябина собирается подарить своими плодами мирныхъ насельниковъ этого уголка. Кажется, были еще какіе-то цвѣты.

Изъ Савватіевского скита мы отправились въ Сѣкирный, находящійся на „Сѣкирной горѣ“. Сѣкирная гора представляетъ собою высокій холмъ, возвышающійся надъ уровнемъ моря на 50—60 сажень. Болѣе высокаго холма, кажется, нѣтъ на всемъ островѣ. Отличаясь высотой и по мѣстамъ почти отвѣсной крутизной, Сѣкирный холмъ не отличается шириною. Онъ представляетъ собою какъ бы какую-нибудь земляную вышку или какой-нибудь пикъ. На вершинѣ его могли пріютиться только церковь да домикъ съ братскими кельями. Кругомъ этихъ зданій, по размѣрамъ очень скромныхъ, вьется небольшая тропинка, готовая по мѣстамъ низри-

нутья въ пропасть. Въ такихъ мѣстахъ путника охраняетъ только прочно устроенная рѣшетка. Вотъ и вся поверхность вышки Сѣкирной горы. Поднявшись на гору, мы сначала отслужили молебень въ храмъ Вознесенія Господня, потомъ начали осмотръ скита. Если чудные виды открываются съ высотъ Макарьевской пустыньки, то отсюда открываются еще болѣе восхитительные виды. Картина шире, болѣе могущественна и захватывающая душу всякаго зрителя. Особенно это нужно сказать о томъ случаѣ, когда наблюдаешь окрестности съ маяка. Нѣсколько словъ объ этомъ маякѣ. Маякъ устроенъ на церкви. Изобрѣтательный умъ соловецкаго инока искусно сочеталъ служеніе Богу со служеніемъ людямъ, бѣдствующимъ на морѣ. Выше главъ довольно высокой церкви Сѣкирной горы устроенъ большой барабанъ съ стеклянными окнами, заканчивающійся крестомъ. Въ этомъ барабанѣ въ темныя осеннія ночи горитъ 16 сильныхъ керосиновыхъ лампъ. Свѣтъ отъ этого маяка виденъ морякамъ почти на разстояніи 100 верстъ со всѣхъ сторонъ. Маякъ освѣщается съ іюля по октябрь. Ночью монахи по очереди дежурятъ въ маякѣ, слѣдя за огнемъ его большихъ 16 лампъ. Кругомъ этого оригинальнаго фонаря идетъ, площадка обнесенная высокими желѣзными перилами. Вотъ съ этой-то головокружительной высоты особенно очарователенъ видъ на островъ. Отсюда можно видѣть почти всѣ самые отдаленные и укромные уголки Соловецкаго острова, несмотря на то, что онъ имѣетъ до 100 верстъ въ окружности. Сѣкирный холмъ съ самаго верха и до подошвы покрытъ прекраснымъ высокимъ лѣсомъ. Тамъ въ глубинѣ, въ низинѣ, бѣлѣетъ церковь Савватіевскаго скита. Вотъ дорога желтой полоской прямой, какъ стрѣла, врѣзается въ зеленѣющую чащу лѣса. Туда далѣе въ различныхъ направленіяхъ виднѣются отдѣльныя хижинки, въ которыхъ одиноко живутъ по два, по три человѣка иноки, несущіе различныя послушанія. Равнины смѣняются холмами. По мѣстамъ лѣсъ какъ бы разступается, открывая свѣтлыя пятна озеръ. По всѣмъ направленіямъ, на различныхъ высотахъ, при вечернемъ солнечномъ освѣщеніи, блещутъ озера, которыхъ на островѣ болѣе 50. Говорить ли о видѣ на метрополию всѣхъ скитовъ, отдѣльныхъ келій — Соловецкую обитель? А это необъятное море, золотисто-серебристымъ кольцомъ облегающее островъ со всѣхъ сторонъ, какъ приковываетъ оно взоръ человѣка къ себѣ, какъ восторженно настраиваетъ душу человѣка! Дѣйствительно, картина волшебная и чарующая. Дѣйствительно, эти виды, должно-быть, виды Швей-

паріи. Это, должно-быть, русская Швейцарія. Свѣжій, совершенно чистый, легкій, морской воздухъ, обильно напоенный благоуханіемъ сосноваго лѣса, какъ-то особенно бодрить и живить здѣсь человѣка. Не хотѣлось оставлять этой вышки. Сѣкирная гора — мѣсто подвиговъ св. Германа и Савватія соловецкихъ. Преданіе рассказываетъ весьма интересную исторію изъ времени пребыванія ихъ здѣсь. Когда преп. Савватій и Германъ поселились на островѣ, прибрежные жители стали завидовать преподобнымъ, считая себя наслѣдственными владѣльцами всего побережья и острововъ Бѣлаго моря. И вотъ, по общему совѣту, одинъ рыбакъ съ женою и со всѣмъ домомъ, приплылъ на островъ и поселился недалеко отъ кельи иноковъ. Преп. Савватій и Германъ не прерывали порядка своей жизни. Разъ, въ воскресный день, рано утромъ, окончивъ келейное правило, о. Савватій вышелъ съ камильницею изъ кельи покадить крестъ, водруженный по прибытіи на островъ, и услышалъ какъ бы громкій плачь лица, подвергаемаго біенію. Въ ужасѣ, думая, что это мечтаніе, преподобный возвратился въ келью и рассказалъ своему сожителю о слышанномъ воплѣ. Германъ, выйдя изъ кельи, также услышалъ стоны и крики и, достигши мѣста, откуда они раздавались, нашелъ женщину въ слезахъ, которая рассказала ему слѣдующее: „когда я шла на озеро къ своему мужу, встрѣтили меня два свѣтлые юноши; схвативъ меня, они били прутьями, говоря: уходите съ этого мѣста; вамъ нельзя здѣсь жить, потому что, по волѣ Божіей, оно предназначено для проживанія иноковъ. Послѣ этого юноши стали невидимы“. Германъ, возвратившись въ келью, передалъ Савватію все слышанное отъ женщины, и оба прославили Бога. Между тѣмъ рыбакъ, уstraшенный видѣніемъ, взявъ жену и имѣніе свое, поплылъ обратно въ село, гдѣ прежде жилъ. Съ этого времени никто изъ мірскихъ людей не дерзалъ селиться на островѣ. Въ память этого событія, у подошвы горы, на томъ самомъ мѣстѣ, гдѣ „свѣтлые юноши“ били женщину, построена часовня. Мы посѣтили и самую часовню. Въ ней видѣли даже и изображеніе, какъ „юноши“ розгами наказывали женщину.

Прошло уже болѣе пяти вѣковъ, какъ здѣсь подвизались св. Савватій и Германъ, а это мѣсто съ тѣхъ поръ не оставалось безъ молитвенниковъ. Удаленные не только отъ міра, но и отъ земли, они возносили и возносятъ о грѣшномъ мірѣ непрестанно самыя горячія молитвы, проводя время въ воздержаніи и суровыхъ подвигахъ. Да хранить ихъ Господь на многія лѣта!

) Было уже поздно. Намъ нужно было спѣшить въ обитель къ всенощному бдѣнію, такъ какъ на слѣдующій день мы испросили позволеніе у о. настоятеля отслужить раннюю литургію своимъ соборомъ и съ своими пѣвчими. По вечерней прохладѣ, подъ густыми навѣсами зеленѣющаго лѣса, быстро мы катили къ обители. Лошадки, несмотря на свою малолетность и отчасти невзрачность, отличаются замѣчательнымъ проворствомъ и удобоподвижностію. Возять вообще скоро, а въ гору везуть еще скорѣе. Какъ только гора, дружно, какъ бы по уговору, пускаются во весь опоръ, и ужъ тутъ только сиди. Нельзя не отмѣтить изъ событій этого дня слѣдующаго. Выслушавъ всенощное бдѣніе, изъ храма мы возвратились уже поздно. Правило начали читать почти въ 12 часовъ ночи. Но каково было наше удивленіе: ночь была настолько свѣтла, что намъ не понадобилось совершенно огня. Когда окончили чтеніе правила, стало еще свѣтлѣе. При такомъ почти дневномъ свѣтѣ какъ-то было неловко и стыдно ложиться спать. Да и не заснуть безъ привычки. Но что дѣлать? Въ чужой монастырь со своимъ уставомъ не суйся.

## VII.

22 іюня. Третій день нашего пребыванія на Соловкахъ начался богослуженіемъ, которое мы совершали своимъ соборомъ. Соборъ вышелъ порядочный: о. Е., о. Н., о. А., о. М., о. І. и о. діаконь Л. С. У насъ была и своя капелла. Прислуживали въ алтарѣ также наши. Правда, это были люди, отвергнутые нашей капеллой вслѣдствіе полной ихъ пѣвческой несостоятельности, но люди они были очень хорошіе. Они какъ бы были созданы для алтаря. Народу было весьма много. Богослуженіе совершенно истово. Нашъ импровизованный и сборный хоръ подтянулся, воодушевился и превзошелъ всѣ наши ожиданія. Пѣли стройно, тихо, одушевленно. Херувимскую исполнили нотную даже и очень хорошо. „Не было только нотъ, говорили послѣ литургіи воодушевившіеся наши заморскіе пѣвцы, а то мы и не такъ бы еще спѣли“. Не думаю, чтобы они были храбры только на волѣ. Пожалуй, и удивили бы не на шутку. Во время причащаго о. А. сказалъ краткое, но весьма глубокое по мысли и сильное по чувству, слово, тронувшее многихъ до глубины души. Были слезы на глазахъ не только у богомольцевъ, но даже и у многихъ изъ монашествующей братіи. Литургію мы закончили

совершеніемъ молебна предъ раками преп. Зосимы и Савватія при громадномъ стеченіи народа. Пѣли наши и снова весьма одушевленно. Служили также съ большимъ воодушевленіемъ. Да и кто останется холоднымъ среди этой столь необычайной обстановки? Съ большимъ одушевленіемъ молился и народъ. Нужно было видѣть, какимъ потокомъ онъ устремился за благословеніемъ къ тому, кто является не только богомольцемъ въ этомъ святомъ мѣстѣ, но и молитвенникомъ за нихъ. „Благослови, батюшка“, „благослови, кормилецъ“, „благослови, родной“, „благослови дѣточку-то“ и т. д. постоянно слышалось изъ толпы.

Закусивши немного послѣ обѣдни у гостепріимнаго о. настоятеля, мы отправились вмѣстѣ съ нимъ и своими спутниками на монастырскихъ лошадакъ на Анзерскій островъ. Мы выѣхали около 10 часовъ утра. Сначала намъ нужно было ѣхать верстъ 14 на лошадакъ, а потомъ по проливу на карбасахъ, въ прямомъ направленіи 5 верстъ, а въ окружномъ болѣе 15. На берегу Соловецкаго острова, гдѣ кончается шоссе, есть мѣстечко подъ названіемъ „Реболда“. Здѣсь обыкновенно перевозятъ соловецкихъ богомольцевъ въ Анзеры или Анзерскій островъ. На берегу стоитъ большой домъ съ небольшими постройками. Въ немъ живетъ братія, занимающаяся перевозомъ богомольцевъ. Душа этой общины о. И. Это небольшой, юркій старичекъ съ живыми глазами. Давно уже онъ живетъ на берегу моря, успѣлъ изучить всѣ его капризы; сжилъ съ нимъ и полюбилъ его. Несмотря на свой старческій возрастъ и малость, онъ такъ рѣшительно и храбро во время непогоды борется съ разбушевавшейся стихіей, что немногіе могутъ поспорить съ нимъ въ этомъ искусствѣ. Смотря на него, невольно припоминаешь одну мѣткую половицу: „малъ золотникъ, да дорогъ“. Когда море тихо и покойно, онъ невозмутимо, царственно стоитъ за рулемъ, какъ бы повелитель стихіи. Со стороны кажется, что онъ какъ бы спитъ, или какъ бы одеревянѣлъ. А между тѣмъ старецъ весьма бодрствуетъ. Проницательный взоръ, устремленный вдаль, и ничто не ускользнетъ отъ его вниманія. Бросится ли рыба, пролетитъ ли птица, проплыветъ ли тюлень, — все онъ видитъ.

На Реболдѣ трудами братіи устроенъ прекрасный молъ, далеко вдающійся въ море. Не мало нужно было употребить труда, чтобы сдѣлать такое сооруженіе, съ которымъ было бы бессильно въ борьбѣ и самое море съ своими бурями и громадными льдами.

Берегъ здѣсь каменистый или даже, лучше сказать, каменный. Пока приготовляли карбасы, мы разбрелись по морскому берегу. Любовались морскими водорослями, имѣющими самыя разнообразныя и причудливыя формы. Видѣли отличныя морскія камешки. Видѣли камешки съ растущей изъ нихъ морской травой, которые богомольцы соловецкіе какъ рѣдкость берутъ съ собой домой. Говорятъ, если опустить такой камень дома въ воду, то засохшая трава, на немъ снова зазеленѣетъ. Находили крабовъ, морскихъ рыбокъ, выброшенныхъ волной на берегъ. Намъ особенно хотѣлось поймать медузу (морская звѣзда), но нигдѣ около берега мы не могли ее замѣтить. Медузъ ловятъ и обыкновенно засушиваютъ. Онѣ въ такомъ видѣ сохраняются весьма долго. Одинъ купилъ такую медузу въ монастырѣ, захотѣлъ немного помыть ее въ водѣ, а она и была такова. Пріятно, хорошо было сидѣть на самомъ берегу моря или даже въ морѣ, взобравшись на одинъ изъ тѣхъ громадныхъ камней, которыми усыянъ здѣсь берегъ. Нельзя оторваться отъ величія картины, развертывающейся предъ тобою. Смотри на эту необъятную водную поверхность, залитую свѣтомъ солнца, прислушиваясь къ монотонному, равномерному прибою волнъ, какъ бы забываешься, бодрствуя спишь, какъ бы погружаешься въ какую сладостную вожделѣнную нирвану послѣ продолжительныхъ мученій и испытаній.

Карбасы были готовы. Въ нихъ все чисто, причудливо раскрашено красками разнообразныхъ цвѣтовъ. На нашемъ карбасѣ даже было убрано коврами и краснымъ сукномъ, развѣвался настоятельскій флагъ. Въ карбасѣ сидѣли три пары гребцовъ съ приподнятыми вверхъ длинными, крашеными въ бѣлую и синюю краску, веслами, готовые по первому приказу своего командира о. И. начать работу. Раздалась команда. Весла дружно и стройно опустились въ воду, и нашъ карбасъ легко и плавно началъ скользить по водѣ. Небольшія волны, тихія и спокойныя, лѣниво катившіяся къ берегу, подъ ярко сіяющимъ солнцемъ, какъ бы ласкали нашъ карбасъ. Онѣ придавали его движеніямъ какую-то необыкновенную мягкость. Казалось, мы ѣхали по бархату. Вода въ Бѣломъ морѣ замѣчательно прозрачна. Долго мы видѣли на весьма значительной глубинѣ морскія водоросли, камни, рыбокъ.

Отъ Реболды до Анзеръ ѣхать проливомъ по самому точному счету всего четыре и три четверти версты. Но мы поѣхали вдоль берега Анзерскаго острова, чтобы осмотрѣть нѣкоторыя достопримѣчательныя мѣста. Намъ пришлось про-

ѣхать водой болѣе 15 верстъ. Надъ нами часто пролетали морскія чайки. Вдали мы увидѣли небольшой островъ, который казался покрытымъ снѣгомъ. Всѣ заинтересовались, что бы это означало. Когда посмотрѣли въ бинокль, оказалось, что онъ весь былъ покрытъ утками. Я никогда не видалъ такого громаднаго птичьяго собранія. Вотъ бы сюда нашихъ охотниковъ. Побросавши свои ружья, они принялись бы, навѣрное, ловить птицъ руками. Да такъ-то и скорѣе. Въ 200 саженьяхъ приблизительно отъ насъ громыхались тюлени. Выбросится изъ воды, пролетитъ сажень, двѣ надъ водой и съ шумомъ опять громыхнется въ воду. Тамъ гуляло и рѣзвилось ихъ цѣлое стадо. На этомъ мѣстѣ главнымъ образомъ соловецкіе монахи занимаются ловлей тюленей. Главнымъ ловцомъ и врагомъ ихъ былъ нашъ о. И.

Въ этомъ мѣстѣ монастырь ловить ихъ приблизительно до 400 штукъ въ годъ. О. И. замѣчательный ловецъ тюленей. Онъ прекрасно изучилъ всю ихъ жизнь, всѣ ихъ привычки, весь ихъ этикетъ.

Возвращаясь изъ Анзеръ, мы спросили о. И., поѣдетъ ли онъ сегодня ловить своихъ пріятелей. Старецъ встрепенулся. Посмотрѣлъ на облачное небо, окинулъ взоромъ горизонтъ, посмотрѣлъ на воду, что-то сообразилъ и говорить: „нынѣ нельзя“. И ужъ дѣйствительно нельзя; поѣзжай и ничего не поймашь. Иногда моржъ высунется изъ воды на половину, какъ-то важно философски посмотреть на дерзнувшихъ ѣхать по ихъ владѣніямъ и медленно опустится въ воду, съ недовольствомъ въ душѣ на несоблюденіе нами правилъ моржовьяго приличія.

На дорогѣ намъ встрѣтились поморы. Болѣе 30 судовъ въ различныхъ направленіяхъ, недалеко одно отъ другого, поднявъ паруса, куда-то плыли. Одно возвращалось къ берегу, другое плыло навстрѣчу этому, третье слѣшило перерѣзать имъ путь, четвертое описывало дугу. Происходила какая-то непонятная безтолковщина. Нельзя было думать, что они совершаютъ пріятную прогулку по морю. Чрезвычайно смѣшно было смотрѣть на этихъ вояжировъ. Оказалось, имъ было не до прогулки, а въ пору хотъ и плакать. Поморы ѣхали на своихъ утлыхъ парусныхъ ладьяхъ на Мурманскій берегъ ловить рыбу. Болѣе двухъ недѣль имъ не было попутнаго вѣтра, и они вынуждены были стоять съ своими судами въ бухтѣ Анзерскаго острова. Безъ дѣла проходило горячее время лучшаго улова рыбы. Поэтому при самомъ незначительномъ вѣтеркѣ они пытались проникнуть въ море.



Пытались они и на этотъ разъ, но попытки ихъ не увѣнчались успѣхомъ; вѣтромъ ихъ снова прибывало къ берегу. Море какъ бы хотѣло оградить своихъ жителей отъ нападенія непрошенныхъ гостей. Екатерининская гавань, недавно открытая правительствомъ, говорятъ, весьма много будетъ помогать поморамъ въ ихъ борьбѣ съ моремъ.

Миновавъ лавирующихъ поморовъ, мы вскорѣ подъѣзжали уже къ Троицко-спасательной станціи. На самомъ открытомъ и видномъ мѣстѣ берега стоитъ высокій маякъ съ флагомъ и вышкой. На берегу небольшой бухточки домъ, въ которомъ живутъ люди, несущіе это послушаніе. Есть здѣсь часовня и нѣсколько небольшихъ построекъ. Главная обязанность живущихъ здѣсь — помогать погибающимъ на морѣ. Приходится вѣдаться съ моремъ въ то время, когда оно наводитъ ужасъ и страхъ на человѣка, когда оно бываетъ безпощадно, губить корабли съ сотнями драгоценныхъ жизней человѣческихъ, когда человѣкъ бѣжитъ отъ него въ страхѣ и трепетѣ. Много нужно имѣть опытности, отваги и мужества, чтобы на утлой ладѣ пускаться въ разъяренную стихію. Въ спасательной станціи мы подробно осмотрѣли различные спасательные приборы, занесли свои имена въ книгу для посѣтителей, полюбовались окрестностями и отправились далѣе. Когда мы пришли на берегъ, насъ ждалъ новый баркасъ подъ руководствомъ завѣдующаго спасательной станціей съ свѣжими гребцами, взятыми съ той же станціи. Команда и прислуга была въ полуформѣ. На головахъ ихъ были какіе-то неописуемые чепчики, съ значкомъ, лентами, завязками, какими-то развѣвающимися крыльями, а на самихъ какія-то черныя, короткія, непромокаемыя одѣянія. Наши добрые проводники, да простятъ они мнѣ это, въ своихъ костюмахъ весьма были похожи на дикихъ индійцевъ; недоставало только лука со стрѣлами за спиной. А мы представляли собою ихъ плѣнниковъ, съ которыми обращались пока еще очень деликатно, чтобы потомъ на берегу раздѣлаться по своему этикету.

Разговоръ не прекращался всю дорогу. Говорили о морѣ, его капризахъ, о рыбной ловлѣ, о неимовѣрныхъ трудностяхъ жизни въ этомъ мѣстѣ Бѣлаго моря. Въ разговорѣ почти незамѣтно добрались мы и до Кирилловской тони. Кирилловская тона представляетъ собою небольшую, уютную, тихую бухточку съ песчаными отлогими берегами. На берегу стоитъ небольшая хижинка, въ которой живутъ здѣсь труждающіеся иноки. Около хижинки нѣсколько необходимыхъ построекъ. На берегу на большомъ пространствѣ развѣшены рыболовныя

снасти. Главное послушаніе живущихъ здѣсь ловля рыбы для обитали. Нельзя не сказать нѣсколько словъ о трудности подвига здѣшней братіи. Живутъ они въ самомъ уединенномъ уголкѣ Анзеръ, куда почти никто и никогда изъ постороннихъ не заглядываетъ. Посторонній человѣкъ здѣсь весьма рѣдкій гость. Сюда являются по временамъ изъ метрополи на баркасахъ только за рыбой всегда одни и тѣ же лица. Труда большого требуетъ и самое послушаніе. Достаточно обратить вниманіе хотя на одну сторону ихъ труда. Здѣсь ловятъ семгу и ловятъ весьма преоригинально. Одинъ конецъ невода укрѣпляютъ на берегу, остальную часть сѣти располагаютъ въ водѣ полукругомъ такъ, чтобы другой конецъ ея не доходилъ до берега сажень на 30. Отъ этого конца сѣти протянуты къ берегу веревки и закрѣплены тамъ на воротѣ. Самая ловля происходитъ слѣдующимъ образомъ. Одинъ изъ иноковъ, сидя въ лодкѣ, находящейся позади невода, постоянно смотритъ въ полукругъ, описанный неводомъ, не зашла ли въ него рыба. Въ это время на берегу сидятъ нѣсколько человѣкъ въ пріятномъ ожиданіи сигналовъ отъ наблюдающаго. Семга любитъ гулять вдоль отлогихъ мелкихъ песчаныхъ береговъ острова цѣлыми стадами. Съ лодки прекрасно видно, когда она зайдетъ въ этотъ заколдованный кругъ. Въ эти минуты съ лодки раздается обыкновенное въ подобныхъ случаяхъ: „Богъ помочь“. Сидящіе на берегу начинаютъ быстро накручивать веревку на воротъ, чтобы притянуть къ берегу конецъ невода, оставшійся въ водѣ. Когда это сдѣлано, вытаскиваютъ самый неводъ и бѣдная „семушка“, какъ ее здѣсь называютъ, попадаетъ въ надежныя руки. Сколько нужно имѣть терпѣнія, чтобы сидѣть на лодкѣ съ утра до вечера, вперивъ свой взоръ въ полукругъ, описанный неводомъ. Приходится сидѣть и въ свѣтлый ясный день, и въ ненастье, и въ холодное время, когда подуетъ съ Ледовитаго океана вѣтеръ, пронизывающій человѣка насквозь до самыхъ костей. Иногда по цѣлымъ днямъ, истомленный взоръ сидѣльца не можетъ усмотрѣть ни одной рыбки, которая бы зашла въ неводъ, и не придется ему ни одного разу крикнуть на берегъ радостное для ловцовъ „Богъ помочь“. Сколько нужно мужества, терпѣнія, послушанія и жизни въ себѣ, чтобы не только дни, но цѣлые мѣсяцы, годы выносить этотъ великій подвигъ! Замѣчательна здѣсь и природа. Кирилловская тоня находится на самой сѣверной и самой открытой части Анзерскаго острова, который защищаетъ собою Соловецкій отъ сѣверныхъ холодныхъ вѣтровъ. Это мѣсто, кажется,

самое холодное на Соловкахъ. Въмсто хотя бы кой-какой травы здѣсь растеть только бѣлый мохъ, любимое зимнее блюдо оленей. Лѣсъ почти не растеть. Есть нѣсколько деревьевъ какимъ-то чудомъ уцѣлѣвшихъ, несмотря на всѣ невзгоды. Деревья низки, чахлы, покрыты бѣлымъ мхомъ. Болѣе пышныя изъ нихъ имѣютъ совершенно желтую зелень, если только эту зелень можно назвать еще зеленью. Сучьевъ мало. При этомъ сучки есть у деревьевъ только на сторонахъ, обращенныхъ къ югу. Странный видъ имѣли эти деревья. Нѣкоторыя изъ нихъ сплошь были покрыты бѣлымъ мхомъ и имѣли совершенно сѣдой видъ. Росли ли они, или давно уже засохли, — нельзя было угадать. Рядомъ съ этими деревьями росли деревья, поражающія еще большими неожиданностями. Вотъ растеть береза. Поднялась отъ земли на двѣ четверти, да и остановилась. Выше она уже не растеть, а только стелется по землѣ мелкими тоненькими вѣтками, похожими скорѣе на корешки, чѣмъ на сучки. Вѣтки эти опять имѣются только на южной сторонѣ и тянутся отъ дерева въ южномъ направленіи. Сѣверная сторона не имѣетъ ни вѣточки. Еще замѣчательнѣе становится картина, если обратишь вниманіе на то, что стволъ дерева довольно толстый, но менѣе 5—6 вершковъ въ разрѣзѣ. Еще болѣе пришлось удивиться, когда мы увидѣли, что и нѣкоторыя хвойныя деревья растутъ здѣсь такъ же странно и причудливо, какъ эта березка.

На печальныя думы наводятъ здѣсь и окрестности. Кругомъ виднѣется черный лѣсъ. Но онъ имѣетъ сѣро-желтый, вымученный, какой-то грустный видъ. Нѣтъ здѣсь тѣхъ красокъ и переливовъ зелени, какими обычно ласкаютъ нашъ взоръ и наши родные лѣса. Еще разъ озираясь кругомъ и смотря на людей, труждающихся здѣсь, невольно проникаешься удивленіемъ къ нимъ и преклоняешься предъ силою ихъ воли и пониманіемъ смысла жизни.

### VIII.

Изъ Кирилловской тони мы продолжали путешествіе по Анзерамъ уже на лошадяхъ. Первымъ скитомъ, какой мы встрѣтили здѣсь, былъ Спасо-Голгоескій. Спасо-Голгоескій скитъ во многихъ отношеніяхъ имѣетъ весьма большія сходства съ Сѣкирнымъ. Его можно назвать точной копіей послѣдняго. Онъ расположенъ на самомъ, кажется, высокомъ холмѣ Анзерскаго острова. Голгоеская гора имѣетъ 87 сажень

вышины. Какъ и Сѣкирный, Спасо-Голгоевскій скитъ также царитъ надъ островомъ. Изъ скита открывается чудный видъ на островъ съ его холмами, озерами, лѣсами, берегами и окружающимъ моремъ. Видъ чудный, но картина, открывающаяся здѣсь предъ взоромъ паломника, сурова и пустынна благодаря суровости климата. Бѣдная, чахлая растительность, эти деревья, едва прозябающія, съ сѣро-желтой листвою, почти полное отсутствіе по мѣстамъ всякой зелени, — все это кладетъ какой-то печальный отпечатокъ на окрестности. Несмотря на конецъ іюня, въ кельяхъ братіи здѣсь еще топили. На островѣ по мѣстамъ лежалъ снѣгъ, такъ что наши спутники не безъ удовольствія по дорогѣ играли въ снѣжки. Конецъ іюня и снѣжки — это для жителя центральныхъ губерній что-то необыкновенное.

Въ обители мы отслужили панихиду у могилы преп. Иисуса, который отличался высотой духовной жизни и суровостію своихъ подвиговъ. Такъ поступаютъ все богомольцы, бывающіе здѣсь. Братія голгоевская ведетъ самую строгую жизнь. Здѣсь почти никогда не ѣдятъ ни рыбы, ни молока. Молитва въ храмѣ непрерывная. Если въ общемъ трудная жизнь въ метрополіи, въ Соловецкой обители, гдѣ такъ много живетъ иноковъ, куда стекается такъ много поклонниковъ, то что сказать объ этомъ далекомъ и заброшенномъ уголкѣ? Братія здѣсь мало. Богомольцы попадаютъ сюда только въ тихую погоду и въ самомъ незначительномъ количествѣ. Съ прекращеніемъ навигаціи голгоевскіе насельники остаются одни, оторванные отъ земли и отъ своей обители. Монотонность жизни нарушаютъ иногда лишь лисицы, приходящія за хлѣбомъ, да стадо оленей, что пронесется куда-нибудь мимо ихъ скита. Вотъ и все разнообразіе.

Зимою замѣчательно носятъ здѣсь иноки воду въ обитель. Они становятся по всей горѣ, на недалекомъ разстояніи одинъ отъ другого. Нижний, зачерпнувъ ведро воды, передаетъ его слѣдующему, а тотъ слѣдующему. Такимъ образомъ ведро путешествуетъ по всей горѣ, пока наконецъ, оно не доберется до келій. Вода здѣсь замѣчательная на вкусъ, чистая какъ кристаллъ, и имѣетъ еще какія-то даже цѣлебныя свойства. На вершинѣ зимою свирѣцствуютъ страшныя вьюги. Холодное сѣверное дыханіе, вырвавшись изъ области Ледовитаго океана, со всею силою прежде всего устремляется на этотъ холмъ и, оставивъ значительную часть своей энергіи здѣсь, несется далѣе, къ Соловкамъ. А эта почти десяти тысячная картина снѣговъ, это бушующее море, холодное само въ себѣ и хо-

лодное по отношенію къ людямъ, въ ихъ скорбямъ и радостямъ, море съ громадными плавающими по нему льдами, эта длинная сѣверная, почти сплошная зимою, ночь — все это раавѣ не должно подавлять человѣка? Тяжелъ иноческій подвигъ здѣсь. Тяготы подвига на Голгоѣ не выносятъ и не выносили многіе соловецкіе иноки, отличавшіеся строгостію и высотой жизни, имѣвшіе болѣе 70 лѣтъ. Черезъ годъ или два они снова просились въ тотъ скитъ, изъ котораго сюда пришли. Но и здѣсь находятся люди, которые живутъ многіе годы въ подвигахъ поста и молитвы, нисколько не падая духомъ. Мы спросили одного, сравнительно юнаго, инока, не собирается ли онъ переселиться куда-нибудь изъ этого суроваго скита. На нашъ вопросъ, совершенно неожиданно для насъ, молодой подвижникъ отвѣчалъ: „если бы здѣсь было хуже въ три раза (почему же непременно въ три?), то я не ушелъ бы отсюда“. Есть, очевидно, и здѣсь нѣчто „удерживающее“. Не могли мы видѣть внутренней жизни братіи, но несомнѣнно есть здѣсь весьма большіе молитвенники. Ближе мы узнали строителя скита о. І., который на насъ произвелъ весьма пріятное впечатлѣніе. Старецъ отличается удивительной простотой, лаской, сердечностію и совершенно христіанскимъ незлобіемъ. Въ его душѣ, кажется, умѣстился бы весь міръ. До сихъ поръ онъ не имѣетъ у себя никакого келейника; все онъ дѣлаетъ своими старческими руками. Онъ готовъ все отдать ближнему и ничего не оставить у себя. Угощая насъ, чѣмъ Богъ послалъ, онъ сбился совершенно съ ногъ. Его нельзя было усадить никомъ образомъ. Оставалось только привязать къ стулу, чтобы онъ не суетился. Хорошій старецъ, и братія относится къ нему съ любовію. Говорятъ, пустыня дѣлаетъ людей черствыми и холодными, которымъ чужды горе и радость другихъ. О, если бы міръ имѣлъ больше такихъ „черствыхъ людей“, какъ сократилось бы тогда число раздоровъ, несогласій, нестроений, страданій и слезъ, которыя „добрые люди“ на каждомъ шагу причиняютъ другъ другу, да и плачутся отъ нихъ какъ малыя дѣти! Этотъ старецъ напомнилъ мнѣ немного старца Зосиму Достоевскаго, къ которому приходило столько народа за лаской, совѣтомъ и любовью и отъ котораго никто не уходилъ неутѣшеннымъ. Спасо-Голгоѣскій скитъ со времени своего основанія воспиталъ въ своихъ стѣнахъ не мало подвижниковъ. Изъ нихъ достаточно вспомнить объ о. Исусѣ. Жизнь его была полна подвигами, удивляющими каждаго. Престарѣлый строитель (о. Исусъ), въ примѣръ другимъ, нерѣдко рубилъ дрова, по-

силъ на гору воду для поварни, на пекарнѣ растворялъ тѣсто для хлѣба. Однажды въ праздникъ Успенія Божіей Матери пришелъ къ старцу келарь скита и сказалъ: „отче, некому въ поварню воду носить“. Старецъ всталъ и началъ самъ носить воду изъ озера изъ-подъ горы; но братія, увидавъ труженника, выбѣжали и наносили воды до избытка. Тотъ же келарь чрезъ нѣсколько времени опять пришелъ съ жалобою къ старцу: „повели, отче, одному праздному изъ братіи приготовить дровъ для поварни“. — „Я праздный, пойду и приготовлю“, сказалъ старецъ. А между тѣмъ это было время обѣда. Старецъ благословилъ итти къ обѣду, а самъ взялъ топоръ и началъ рубить дрова. По окончаніи обѣда взялась и братія за приготовленіе дровъ для своего же употребленія. Въ кельѣ блаженный старецъ Іисусъ въ часы досуга постоянно занимался рукодѣльемъ. Если случалось выручать за свой трудъ нѣсколько денегъ, онъ дѣлилъ эти деньги на три части: одну на нужды церковныя, другую на нужды братіи, и третью на милостыню нищимъ. Въ запасѣ у доблестнаго старца не оставалось ни денегъ, ни чего-либо другого. Кромѣ книгъ у него не было никакого имѣнія. Изъ одежды онъ довольствовался только двумя свитками — власною, жесткою, что была на тѣлѣ, и другою, худшею, покрывавшею первую. На укорины въ такомъ простомъ образѣ жизни, старецъ не обращалъ никакого вниманія. Былъ и такой обычай у старца: какъ скоро кто изъ братіи подвергался болѣзни, онъ, оставивъ свою келью даже незапертою, приходилъ къ больному и служилъ ему до тѣхъ поръ, пока тотъ не выздоравливалъ.

На повседневныхъ службахъ о. Іисусъ присутствовалъ безъ упущенія, приходя прежде всѣхъ; а въ келейной молитвѣ проводилъ дѣлныя ночи съ колѣнопреклоненіемъ. При наступленіи св. четырехдесятницы, обыкновенно затворялся въ кельѣ и, пребывая весь великій постъ въ этомъ уединеніи, упражнялся въ непрестанной молитвѣ. Изъ этого затвора онъ выходилъ не прежде, какъ предъ самымъ свѣтлымъ праздникомъ Воскресенія Христова. Для своихъ учениковъ о. Іисусъ составилъ уставъ, въ которомъ особенно замѣчательно слѣдующее: „Если кто соизволяетъ жить со мною и послѣ меня въ скитѣ, то не долженъ употреблять въ пищу: коровьяго масла, молока и рыбы, особенно же не пить вина. Общая трапеза должна состоять изъ огородныхъ овощей, съ употребленіемъ въ мѣру постнаго масла. Въ кельяхъ собственнѣйшѣй вещей не имѣть, женскаго пола не принимать, отроковъ

въ послушаніи не держать. Кромѣ ежедневнаго правила, въ кельяхъ каждому читать по пяти каѳизмѣ изъ Псалтири съ 500 молитвъ Иисусовыхъ и 300 поклоновъ“. За богоугодную жизнь старецъ удостоенъ былъ особенныхъ откровеній.

Но этими сказаніями о подвигахъ преп. Иисуса далеко еще не исчерпана его трудовая, самоотверженная, вполне иноческая жизнь. Мы привели изъ этихъ сказаній лишь самую незначительную часть. Не будемъ говорить о другихъ подвижникахъ Голгоэскаго скита, память о которыхъ сохраняется до сегодня.

Насладившись красотами этого скита и духовною бесѣдою со старцами, мы отправились въ Анзерскій скитъ, который находится недалеко отъ Голгоэскаго. Анзерскій скитъ лежитъ въ низинѣ, окруженный съ двухъ сторонъ высотами, покрытыми лѣсомъ. Съ одной стороны къ Анзерамъ подходитъ море, съ другой — озеро, охваченное лѣсистыми берегами. Братскія кельи и здѣсь примыкаютъ непосредственно къ самому храму. Иноки ходятъ на молитву по теплому коридору братскаго корпуса. Братія занимается здѣсь рыболовствомъ и скотоводствомъ. Прозябаютъ въ Анзерахъ и нѣкоторые насажденія, съ великимъ трудомъ сохраненныя братьей отъ холода на склонѣ холма, защищеннаго отъ сѣверныхъ вѣтровъ. На грядкахъ здѣсь растутъ капуста, лукъ, огурцы и, кажется, еще картофель. Встрѣтили мы въ Анзерахъ и чаекъ, которыхъ нигдѣ до сихъ поръ не встрѣчали на островѣ, кромѣ Соловецкой обители. Бѣдныя тѣснятся всѣ въ церковной оградѣ изъ боязни стать неотъемлемою собственностью лисицъ, которыя дерзаютъ жаловать къ нимъ съ визитомъ даже и за ограду. Едва ли для чаекъ это пріятные и желательные визиты.

Мѣсто, на которомъ расположенъ Анзерскій скитъ, пустынное; на посторонняго посѣтителя, привыкшаго къ болѣе разнообразной природѣ и сутолокѣ житейской, производитъ довольно грустное впечатлѣніе. Но, несмотря на бѣдность, однообразіе природы и заброшенность скита среди „хладныхъ“ водъ и бѣдныхъ земель, и этотъ скитъ не остается безъ насельниковъ. Молитва возносится и здѣсь днемъ и ночью. Изъ всей братіи, живущей здѣсь, я успѣлъ только сосредоточить немного вниманія на о. строителѣ. Ему 67 лѣтъ. Пустынно мѣсто, не сложны начальническія обязанности, но несмотря на это, о. строитель давно уже просится въ схимонахи. Очевидно, человѣку хочется еще глубже уйти въ себя, болѣе погрузиться въ созерцаніе таинъ Божіихъ, разлитыхъ всюду

въ неисчерпаемомъ количествѣ. „Бываете ли вы на Голгоѣ“, спросилъ я его. „Нѣтъ, — отвѣчалъ онъ. — Зачѣмъ ходить, когда не нужно?“ Оказывается, въ теченіе трехъ лѣтъ онъ ни одного разу не побывалъ на Голгоѣ. Такъ не любятъ здѣсь иноки ходить безъ дѣла. И понятно — почему. Когда внутренняя жизнь полна глубокаго смысла, когда свѣтъ Христовъ непрестанно озаряетъ душу, когда миръ ни на минуту не оставляетъ человѣка, тогда нѣтъ ему нужды скитаться по людямъ и искать спасенія у нихъ. Такой человѣкъ спасеніе свое носить съ собой и ни въ чемъ отъ другихъ не нуждается. И сѣверный полюсъ не страшень ему.

Переходя отъ временъ настоящихъ къ временамъ минувшимъ, мы встрѣтимъ не мало подвижниковъ, которые обезсмертили здѣсь себя своими великими подвигами. Изъ недавнихъ временъ достаточно вспомнить старца Наума. Раздѣляя съ братіей всѣ труды, онъ соединялъ съ ними добровольные подвиги иноческаго самоотверженія. Любилъ уединяться для безмолвнаго богомыслия и слезныхъ молитвъ. по ночамъ по возможности сокращалъ время тѣлеснаго успокоенія и никогда не мылся въ банѣ; отъ рожденія не пилъ ни вина, ни пива, ни чая, не носилъ теплаго платья, не имѣлъ даже сорочки, довольствуясь однимъ рубищнымъ подрясникомъ и веткою рясою, которыхъ, конечно, не взялъ бы и нищій, если бы нашелъ ихъ гдѣ-либо на дорогѣ. Онъ имѣлъ обыкновеніе не только лѣтомъ купаться въ морской водѣ, но весьма часто и зимою обнаженный опускался въ снѣгъ или въ ледяную прорубь, не опасаясь подвергнуться болѣзни. Молитвенные подвиги до того умягчили сердце подвижника, что онъ постоянно проливалъ слезы умиленія, особенно въ церкви во время поученій. „Ты плачешь, о. Наумъ?“ — говорилъ ему одинъ молодой инокъ: „что же я не могу плакать?“ — „Придетъ время, придетъ“, отвѣчалъ Наумъ, едва сдерживая слезы. Однажды вечеромъ привезли въ скитъ съ рыболовной тони два карбаса сельдей, и всѣ вышли для чистки и соленія рыбы. Наумъ является послѣднимъ, такъ что распорядитель, оскорбленный такою медлительностію, упрекнулъ его въ лѣности и пригрозилъ изгнаніемъ изъ монастыря. „Ты прежде меня выѣдешь“, отвѣчалъ съ улыбкой Наумъ и, принявшись за дѣло, начистилъ рыбы гораздо больше, чѣмъ другіе. Черезъ годъ распорядитель дѣйствительно навсегда оставилъ Соловецкій монастырь.

Новый настоятель монастыря поручилъ старцу Науму чтеніе синодика въ церкви преп. Зосимы и Савватія и возженіе лам-



падъ въ часовняхъ Германа и Иринарха. 27 лѣтъ, до самой кончины, какъ неугасимая свѣча, простоялъ Паумъ при гробахъ свв. чудотворцевъ соловецкихъ, не измѣнивъ и здѣсь образа своей жизни, несмотря на преклонныя лѣта свои. Церковь преподобныхъ никогда не отопляется зимою, а Паумъ во время самыхъ сильныхъ морозовъ никогда не одѣвалъ теплой одежды и попрежнему носилъ только подрясникъ и рясу. Иногда съ чувствомъ состраданія замѣчали ему: „ба-тюшка, вѣдь ты застылъ“; но онъ съ улыбкою отвѣчалъ: „ничего, зато не дремлется“. Будучи свободнымъ отъ общихъ послушаній, Паумъ однакоже не позволялъ быть въ праздности. Зимою онъ занимался заготовленіемъ дровъ и дѣланіемъ для сѣтей деревянныхъ поплавокъ. Этими поплавками постоянно была наполнена его келья, такъ что едва оставалось мѣсто для прохода. Для лѣтнихъ трудовъ онъ имѣлъ пять небольшихъ огородовъ, имъ самимъ устроенныхъ, изъ которыхъ ближайшій былъ подъ окнами кельи, а дальніе въ разстояніи версты отъ монастыря. Здѣсь, какъ неутомимый муравей, онъ трудился ежедневно: сѣялъ ячмень и овесъ; сажалъ разные овощи. Но рѣдко онъ вкушалъ отъ плода рукъ своихъ, раздавая все братіи и пріѣзжавшимъ корелямъ. Постоянными сожителями его были пѣтухъ и котъ. Первый изъ нихъ замѣнялъ ему часы и служилъ символомъ бодрствованія и духовнаго трезвенія. Сонъ Наума былъ очень короткій: днемъ онъ никогда не спалъ; ночью же за часъ до утренняго бдѣнія будилъ своихъ сосѣдей звономъ въ колокольчикъ. Постелею ему служила простая доска въ полторы четверти шириною, а изголовьемъ — полѣно. Пребывая въ постоянныхъ трудахъ, Паумъ не держалъ продолжительныхъ постовъ, но воздержаніе его можно назвать постояннымъ постничествомъ. Не имѣя къ кельѣ ничего сѣтноваго, онъ въ трапезу ходилъ ежедневно къ обѣду и ужину, но пищи употреблялъ весьма не много. Когда же предлагался бѣлый хлѣбъ, то отъ своей части, вкусивъ немного, онъ раздѣлялъ сосѣдямъ своимъ, выражая этимъ свое братолюбіе; принять такую частичку рѣдкіе не вмѣняли за счастье.

Бывало иногда, что Паумъ не поспѣвалъ къ началу утрени, и въ такомъ случаѣ, называя себя лѣнивымъ и нерадивымъ, обыкновенно говорилъ: „заспался я сегодня и не слышалъ благовѣста“, хотя въ самомъ дѣлѣ за часъ до утрени будилъ другихъ отъ сна. Бывало также, замедливъ на дальнихъ огородахъ, приходилъ поздно къ вечернему богослуженію. Если кто-нибудь въ такомъ случаѣ, шутя, замѣчалъ ему, онъ отвѣ-

чалъ съ улыбкой на дружескій упрекъ: „ну, такъ что жъ? и ты не ббльшую въ сравненіи со мною получишь мзду; ибо Владыка и послѣднихъ награждаетъ наравнѣ съ первыми“.

Наумъ не имѣлъ дара слова, но простыя и краткія наставленія его, полныя силы и духа, производили глубокое впечатлѣніе на того, кто искренно искалъ у него совѣта. „Келья — та же пустыня“, говорилъ онъ. Изнемогающимъ подъ бременемъ напастей и искушеній говорилъ: „не скорби, братъ, скорбями и искушеніями мы идемъ въ царство небесное“. Скорби онъ сравнивалъ съ бурей, которая временно шумитъ, но скоро смѣняется тишиной и спокойствіемъ. Съ любезностью привѣтствуя новопостриженныхъ, совѣтовалъ имъ: „очи удалять отъ празднословія и клеветы, чрево — отъ невоздержанія; руки — отъ худыхъ дѣлъ, а ноги, чтобы знали два пути — въ церковь и въ послушанію, и особенно оберегать умъ и сердце отъ грѣховныхъ помысловъ, и такимъ образомъ всецѣло прославлять Бога въ душахъ и тѣлесахъ нашихъ“.

Наумъ считалъ иноческую жизнь выше мірской. Первую называлъ царствомъ, вторую состояніемъ рабства. „У монаховъ два царства: они царствуютъ здѣсь и по смерти надѣются царствовать“, восклицалъ онъ при видѣ иноковъ, свободныхъ отъ многопопечительности мірской и отъ всякихъ соблазновъ и поводовъ къ грѣху, въ тихомъ пристанищѣ служащихъ Богу въ подвигахъ молитвы.

Но введемъ свое слово въ пристань молчанія; о всѣхъ подвигахъ старца Наума не рассказать на нѣсколькихъ страницахъ.

Переходя отъ настоящихъ временъ къ болѣе отдаленнымъ, мы встрѣтимъ здѣсь въ ряду великихъ подвижниковъ преп. Елеазара. Здѣсь трудился и Никонъ, ставшій впоследствии патріархомъ всероссійскимъ.

Такъ какъ былъ уже поздній часъ, то намъ здѣсь предложили трапезу. Трапеза была весьма скромная. Рыба не подавалась, да не замѣтилъ я что-то въ кушаньяхъ и масла. Впрочемъ, можетъ-быть, не разглядѣлъ во тьмѣ. На душѣ было такъ хорошо, что не до масла. Пріятно было трапезовать вмѣстѣ съ этими тружениками на столѣ отдаленномъ отъ родины и славномъ мѣстѣ. Если жизнь твоя не могла идти параллельно съ жизнію ихъ, то и это внѣшнее общеніе не мало отраднаго проливалось въ душу.

Напутствуемые благожеланіями, мы отправились изъ Анзеръ домой, т. е. въ Соловки. Чудно было ѣхать по льду при вечернемъ закатѣ солнца. На берегу насъ уже ожидалъ нашъ

баркасѣ съ неизмѣннымъ о. И. И на этомъ берегу трудами иноковъ устроена отличная пристань для судовъ. Съѣли въ баркасы, раздалась команда; три пары весель опустились въ воду, и мы быстро поплыли по величавой водной поверхности, причудливо освѣщенной отсвѣтами вечерней зари. Мирно было на душѣ; не хотѣлось ни о чемъ думать. Вотъ и нашъ Соловецкій берегъ. Выйдя изъ баркасовъ, мы съѣли на лошадей и по вечерней прохладѣ, по знакомой уже намъ дорогѣ, быстро помчались „во-свояси“. Едва мы успѣли проѣхать половину дороги, какъ изъ-за лѣса начало выплывать солнце, золотя своими утренними лучами всю мѣстность.

Л. И.

*(Окончаніе слѣдуетъ.)*

## ПАМЯТИ Н. П. ГИЛЯРОВА-ПЛАТОНОВА.

(По поводу двѣнадцатой годовщины со дня кончины его.)

13-го октября нынѣшняго года исполнится двѣнадцать лѣтъ со дня кончины Никиты Петровича Гилярова-Платонова, одного изъ знаменитыхъ ученыхъ и общественныхъ дѣятелей на поприщѣ устнаго и печатнаго слова. Эту годовщину можно назвать выдающеюся среди другихъ, уже протекшихъ доселѣ; она ознаменовывается выходомъ въ свѣтъ сборника оригинальныхъ сочиненій Никиты Петровича въ двухъ обширныхъ томахъ, издаваемыхъ<sup>1)</sup> г. оберъ-прокуроромъ Святѣйшаго Синода К. П. Побѣдоносцевымъ, принимавшимъ въ жизненной судьбѣ его самое живое и теплое участіе и „принадлежащимъ къ числу тѣхъ немногихъ почитателей Никиты Петровича, которые дорожили писаніями его, умѣли цѣнить ихъ серіозную, непреходящую сторону“<sup>2)</sup>. „Цѣль изданія“, какъ объясняетъ это въ біографіи Н. П., напечатанной вмѣсто предисловія въ сборникѣ, кн. Н. Шаховской, „кромѣ извлеченія изъ мрака забвенія замѣчательныхъ произведеній самостоятельнаго и творческаго русскаго ума, еще и сооруженіе на доходы съ продажи книгъ достойнаго почившаго писателя могильнаго памятника“<sup>3)</sup>. Въ указанномъ сборникѣ помѣщены статьи самаго разнообразнаго содержанія, какъ-то: критическаго, богословскаго, философскаго, экономическаго, соціальнаго, юридическаго, педагогическаго, филологическаго и историко-литературнаго. Всѣ онѣ раньше были напечатаны въ разныхъ изданіяхъ преимущественно славянофильскаго направленія, каковы: „Русская Бесѣда“, „День“, „Москва“. Вотъ благодаря этимъ-то статьямъ, разбѣяннымъ

1) Первый томъ вышелъ еще въ апрѣлѣ мѣсяцѣ, а второй печатается—вѣроятно выйдетъ къ концу года.

2) Біографія, стр. LX.

3) Ibidem.

доселъ въ ставшихъ теперь чуть библиографическою рѣдкостію журналахъ и сгруппированнымъ теперь въ двухъ отдѣльныхъ томахъ, образъ покойнаго ученаго и публициста долженъ быть гораздо ближе и доступнѣе для созерцанія и изученія многихъ русскихъ людей, нежели какъ онъ былъ, напримѣръ, годъ или два тому назадъ. Конечно, нужно замѣтить здѣсь, и съ изданіемъ этого сборника многое еще изъ того, что было написано Н. П. при жизни, останется во мракѣ забвенія, какъ не вошедшее въ составъ его. Нѣкоторыя же сочиненія его, какъ, напримѣръ, изслѣдованіе о русскомъ глаголѣ, до сихъ поръ остаются въ рукописи. Мы не говоримъ уже про публицистическую дѣятельность почившаго писателя, обнимавшую собою періодъ въ цѣлыхъ двадцать лѣтъ и не мало подарившую намъ прекрасныхъ и строго выдержанныхъ по направленію статей. Изъ этого рода дѣятельности Гилярова-Платонова, какъ редактора ежедневной газеты „Современныя Извѣстія“, много можно было бы извлечь полезнаго и назидательнаго для нашего собственно времени. И если бы нужно было составить особый сборникъ, то онъ во всякомъ случаѣ вышелъ бы не менѣе обширнымъ только что изданнаго ко дню двѣнадцатилѣтней годовщины кончины его. Надѣемся, что онъ со временемъ появится въ свѣтъ, подобно сборнику сочиненій такого же характера другого нашего знаменитаго писателя и публициста М. Н. Каткова. Это не личное только наше желаніе, но и желаніе самого Гилярова, который „въ послѣдніе годы жизни мечталъ о томъ, чтобы собрать свои статьи и издать въ видѣ стройной системы“<sup>1)</sup>. „Я бьюсь, я умоляю, — писалъ онъ Романову отъ 20 ноября 1886 г., — чтобы нашелся ктонибудь, кто бы помогъ мнѣ въ систематизаціи моихъ печатныхъ статей по отдѣламъ богословскому, экономическому, политическому etc. Онѣ заключаютъ только выводы, отрывки и я нашелъ бы можеть-быть досугъ, въ видѣ предисловія и примѣчаній, возвести ихъ къ общимъ началамъ высшей философіи, которыхъ не болѣе какъ частнымъ примѣненіемъ служатъ мои отрывки по тому или другому частному вопросу. Но гдѣ эти люди? Кто окажетъ мнѣ эту помощь? Откуда я возьму на это время?..“<sup>2)</sup> Но въ ожиданіи, пока исполнится вполнѣ это *pium desiderium* самого Н. П. Гилярова-Платонова, будемъ въ настоящее время довольны пока тѣмъ, что имѣемъ, и будемъ благодарны за просвѣщенное содѣйствіе государ-

1) Ibidem.

2) Ibidem. Стр. XXXIX.

ственного мужа пользоваться хоть нѣкоторыми сочиненіями покойнаго Н. П. Гилярова-Платонова.

Въ свое время, когда выйдетъ въ свѣтъ и второй томъ сборника сочиненій Никиты Петровича, мы познакоимъ читателей съ этой замѣчательной во многихъ отношеніяхъ книгой; въ настоящее же время мы желаемъ лишь обратить вниманіе на самую личность автора ея, яркими чертами на основаніи документальныхъ статей художественно обрисованную въ приложенной къ книгѣ въ качествѣ ея предисловія біографіи покойнаго, написанной кн. И. Шаховскимъ.

Жизнь Н. П. Гилярова, если разумѣть подъ ней не внутреннюю, содержательную силу, а лишь внѣшнюю, формальную сторону, была вся полна вопіющихъ неудачъ, градомъ сыпавшихся на него на всѣхъ поприщахъ его служебно-общественной дѣятельности, которыя послѣдовательно, послѣ неудачъ въ предшествующемъ, проходилъ почившій въ продолженіе слишкомъ тридцати лѣтъ, пока наконецъ бѣдное сердце, измученное всевозможными бѣдами и горями, не выдержало послѣдняго испытанія, посланнаго свыше, и разорвалось... Доведенный до крайней степени стѣсненности своего матеріальнаго положенія, не только въ изданіи газеты, а и въ личномъ существованіи, Никита Петровичъ скончался внезапно, совершенно одинокимъ въ гостиницѣ въ Петербургѣ, куда онъ отправился хлопотать объ арендѣ Московскихъ Вѣдомостей, послѣ смерти М. Н. Каткова. Со смертію его, память этого славнаго человѣка, казалось, готова была исчезнуть съ лица земли—такъ забита была эта жизнь въ послѣднее время...

Но вотъ въ то время, когда самая могила, въ которой покоится драгоценный прахъ почившаго, стала приходиться въ запустѣніе, — по прошествіи двѣнадцати лѣтъ, снова начинается освѣщать намъ жизненный путь ко всему лучшему и идеальному этотъ духовный свѣтильникъ, и свѣтитъ уже не такъ, какъ свѣтилъ онъ прежде, неровно и безпокойно, иногда рѣзко и мучительно для глазъ, когда со всѣхъ сторонъ старались словно наперерывъ задувать его различные враждебные ему вѣтры, — а свѣтитъ ровно и спокойно, мягко и пріятно для глазъ, свѣтитъ на далекое пространство изъ темной могилы... Произошло нѣчто подобное тому, что бываетъ съ художественной картиной. Для того, чтобы любоваться ею, именно какъ художественнымъ произведеніемъ искусства, нужно отойти отъ нея на извѣстное разстояніе, чтобы можно было видѣть ее въ ея цѣломъ, и чтобы разныя шероховатости и неровности мазковъ кисти художника сгладились и не пор-

тили впечатлѣнія. Такое же значеніе нужнаго разстоянія имѣли и для духовнаго образа Шикиты Петровича Гилярова тѣ двѣнадцать лѣтъ, которые протекли со дня его смерти.

Правда, и при жизни Н. П. многіе знали и цѣнили его; но знали больше, такъ сказать, по частямъ, съ тѣхъ или иныхъ сторонъ, а къ справедливой, насколько то было возможно, оцѣнкѣ его, при жизни невольно примѣшивалось чувство грусти при видѣ несоотвѣтствія высокихъ достоинствъ почившаго съ его внѣшнимъ положеніемъ. Конечно, это грустное чувство и теперь остается у читателя его біографіи, но теперь оно все-таки умѣряется молитвенной надеждой, что по ту сторону гроба для Н. П. „нѣтъ ни болѣзней, ни печали, ни въздыханій“. Главное же, теперь образъ почившаго, благодаря указанному изданію и особенно предисловію его, является предъ нами въ цѣломъ видѣ...

Прежде, именно при жизни Н. П. Гилярова-Платонова, нѣкоторые знали его съ разныхъ сторонъ. Такъ, напримеръ, одни знали его преимущественно, какъ ученаго и талантливаго профессора, который занималъ нѣкогда кафедру сравнительнаго богословія или ученія о вѣроисповѣданіяхъ въ знаменитой Московской Духовной Академіи <sup>1)</sup>; другіе знали его, какъ литератора, „тѣснѣйшимъ образомъ примкнувшаго къ славянофильскому кружку, который представлялъ тогда самый цвѣтъ не только московскаго образованнаго общества, но и вообще русскихъ образованныхъ людей“ <sup>2)</sup>; третьи знали его, какъ цензора Московскаго Цензурнаго Комитета, занимавшаго эту должность въ теченіе семи лѣтъ; четвертые знали его, какъ теоретическаго дѣятеля, состоящаго чиновникомъ особыхъ порученій при министрѣ народнаго просвѣщенія; пятые знали — какъ практическаго дѣятеля въ качествѣ управляющаго Московской Синодальной типографіей; шестые и, притомъ, большинство изъ насъ знали, какъ публициста и редактора-издателя „Современныхъ Извѣстій“, въ каковомъ званіи онъ состоялъ въ послѣднее время. Теперь предъ нами весь онъ со всѣхъ этихъ сторонъ. Изъ cadaго, указаннаго нами, періода его дѣятельности, взятаго въ отдѣльности, можно уже вывести что-либо цѣльное и законченное. Такъ, будемъ ли мы разсматривать дѣятельность Гилярова-Платонова, какъ профессора Духовной Академіи, мы должны во всякомъ случаѣ отдать дань признательности

1) См. біографію, стр. IV и V.

2) Ibid., стр. VI.

его гениальнымъ умственнымъ способностямъ, его религиозно-философскому складу и направленію ума, при помощи котораго онъ двигалъ мало-по-малу впередъ свою еще новую и не разработанную тогда, какъ слѣдуетъ, науку русскаго раскола. Станемъ ли мы слѣдить за его послѣдующею дѣятельностію, когда онъ уже сошелъ съ профессорской каѳедры и явился въ качествѣ простого, независимаго ни отъ кого, литератора, или же должностнаго лица, зависимаго отъ другихъ чиновника въ свѣтскомъ и духовномъ вѣдомствѣ, мы должны безпристрастно отмѣтить здѣсь его пламенную и энергичную любовь къ труду, искреннее желаніе принести общую пользу, а не желаніе имѣть въ виду только свои личныя выгоды, и строгое, иногда безпощадное до самоотверженія, исполненіе обязанностей, порученныхъ его званію и далеко выходящихъ за предѣлы его службы. Обозримъ ли, наконецъ, мысленно послѣдній періодъ его дѣятельности, когда онъ состоялъ редакторомъ-издателемъ основанной имъ ежедневной большей газеты „Современныя Извѣстія“, мы должны изумиться его упорному трудолюбію и великодушію, изумиться его правдивости, честности и добросовѣстности въ принятомъ имъ разѣ навсегда направленіи своей газеты, несмотря ни на какія ея состоянія. Дѣйствительно, какъ редакторъ газеты, онъ никогда не слагалъ знамени, начертаннаго на ней съ самаго ея начала. Соберите въ одно всѣ эти черты, и передъ вами предстанетъ человѣкъ великаго духа, глубокаго ума, тонкаго чувства и крѣпкой воли, человѣкъ долга и труда, идеалистъ въ лучшемъ смыслѣ этого слова. Поистинѣ ему дано было отъ Бога, по словамъ М. П. Погодина, „не пять, не десять талантовъ, а двадцать, тридцать и даже болѣе“<sup>1)</sup>, которые онъ не поскупился пустить въ оборотъ при жизни своей на землѣ и которыми умѣлъ воспользоваться для блага тѣхъ людей, среди которыхъ приходилось ему жить и дѣйствовать.

Но кто же, спросимъ, далъ намъ такую цѣльную и нравственно-крѣпкую натуру, кто воспиталъ намъ такую свѣтлую по всѣхъ отношеніяхъ личность? Такую натуру дало намъ, какъ извѣстно, духовное сословіе; такую личность воспитала намъ духовная школа. Вотъ кто были первоначальными и главными руководителями характера Никиты Петровича! Вотъ кто были насадителями и развивателями въ его душѣ умственныхъ и нравственныхъ убѣжденій въ духѣ православной вѣры и Церкви, — убѣжденій, которыя образовались

<sup>1)</sup> Біогр., стр. V.



въ немъ въслѣдствіи съ такою несокрушимою силою и мощью! Вотъ что Пикитой Петровичемъ высказано было однажды о средней и высшей духовной школѣ нашей: „главный контингентъ семинаристовъ, если не по числу, то по вѣсу, растворенъ былъ въ обществѣ, сидѣлъ корнями въ семьѣ. Нравственная воспитательная сила сосредоточивалась въ священнослужительскомъ мірѣ, и притомъ столичномъ. Поповичи задавали тонъ, приучали къ благопристойности, въ которой дома воспитаны, и къ чувству нравственнаго достоинства“. Здѣсь, „кромѣ школьной подготовки была другая, жизненная; кромѣ умственной выправки — другая, духовная; кромѣ образованія — культура. Академія и семья, вотъ два дѣятеля, близость которыхъ давала“ семинаристамъ „видѣть высшую культуру“. Кромѣ того здѣсь были „точки зрѣнія иныя, кругозоръ шире, нравственный подъемъ и выше и глубже“, нежели въ другихъ школахъ; „а все это не могло не отзываться и на прохожденіи курса семинарскаго и академическаго“<sup>1)</sup>. Эти слова Н. П., по всей справедливости, вполне возможно приложить къ нему самому, какъ воспитаннику этихъ школъ, явившемуся для нихъ въслѣдствіи украшеніемъ и славою.

Говоря о просвѣдательной дѣятельности Гилярова-Платонова, мы не можемъ не привести здѣсь еще, въ заключеніе, слѣдующихъ прекрасныхъ строкъ изъ его біографіи, составленной кн. Н. Шаховскимъ и помѣщенной, какъ мы упомянули, въ томъ же самомъ сборникѣ, — строкъ, вѣрно и мѣтко характеризующихъ его личное міровоззрѣніе и общественную дѣятельность. „Въ созвѣздіи трехъ великихъ публицистовъ-москвичей<sup>2)</sup> Гиляровъ занималъ особое мѣсто, свѣтилъ особымъ, своимъ свѣтомъ!.. Онъ былъ публицистъ-философъ. Онъ болѣе всего дорожилъ своимъ міросозерпаніемъ, выработаннымъ съ великимъ напряженіемъ и, можно сказать, самоотверженіемъ. Примѣненіе своего міровоззрѣнія ко всѣмъ выдвигаемымъ жизнью вопросамъ было дѣлюю его публицистической дѣятельности. Отъ принципа онъ не отступалъ и за симъ мало заботился о томъ, какое впечатлѣніе производятъ его писанія въ высшихъ сферахъ. Поэтому онъ такъ мало приглаживалъ тонъ своихъ статей, что порой весьма неблагоприятно отзывалось на его газетѣ. Онъ былъ единственный публицистъ осторожно, умно и со знаніемъ дѣла

1) „Изъ пережитого“. Автобіографическія воспоминанія Н. П. Гилярова-Платонова, ч. II, стр. 111—113.

2) Разумѣются еще: М. Н. Катковъ и П. С. Аксаковъ.

касавшійся въ газетѣ вопросовъ вѣры и Церкви и тѣмъ сближавшій общество съ областью, считающеюся какъ бы монополіей однихъ духовныхъ журналовъ, которые обращаются только въ кругу духовенства“<sup>1)</sup>).

Да свѣтитъ же духовный образъ почившаго писателя, благодаря издаваемымъ его сочиненіямъ, ставшимъ теперь общимъ достояніемъ для всѣхъ русскихъ людей, да свѣтитъ онъ послѣ смерти его такъ же сильно и благотворно, какъ свѣтилъ онъ при жизни, и да воспитается имъ наше молодое подрастающее поколѣніе обоего пола въ истинныхъ началахъ церковности и гражданственности!

*Свящ. Д. Ромашковъ.*

---

<sup>1)</sup> Біогр., стр. XXXVIII—XXXIX.

•

## БИБЛІОГРАФІЯ.

---

**Блезъ Паскаль. Мысли о религіи. Съ предисловіемъ Прево—Парадоля.** Переводъ съ французскаго *П. Д. Первова*. Изд. 2-е. Москва 1899 г.

„Никто, можетъ-быть, не испыталъ больше мукъ предъ неизвѣстностью, — говоритъ въ своемъ предисловіи Прево—Парадоль, — никто изъ насъ такъ горячо не желалъ знать послѣдняго слова человѣческой судьбы, какъ Паскаль. Паскаль болѣе всѣхъ другихъ служить представителемъ людей, которые терзаются желаніемъ рѣшить задачу жизни и рѣшаютъ ее въ томъ смыслѣ, что начинаютъ презирать земную жизнь и стремиться къ небу“.

Блезъ Паскаль родился въ Клермонѣ, во Франціи, 9 іюня 1623 г. Ребенкомъ онъ уже обнаружилъ необыкновенную любознательность и геніяльныя дарованія. Такъ извѣстно, что онъ, еще будучи мальчикомъ, когда его отстранили отъ занятій геометріей, самъ сталъ открывать геометрическія формулы. Между тѣмъ, среди изнурительныхъ болѣзней, онъ кое-какъ влачилъ свое существованіе: ни одного дня не проходило для него безъ жестокихъ страданій. И вотъ болѣзни обратили его духъ къ небу. Съ 24-лѣтняго возраста онъ воодушевляется любовью къ истинамъ религіознымъ, покидаетъ все мірское и начинаетъ искать Бога въ сторонѣ отъ мірской суеты. Съ этихъ поръ начинается для него жизнь, полная религіозныхъ размышленій и страданій. Его стало занимать одно чувство, одна мысль: это - будущее человѣка въ загробной жизни, средства приготовиться къ ней и ничтожество всего остального. Ему хочется спасти всѣхъ людей отъ страданій сомнѣнія, отъ таинственныхъ опасностей загробнаго міра; и вотъ онъ предпринимаетъ большой литературный трудъ, чтобы успокоить въ лонѣ вѣры тѣхъ, которые изнемогаютъ въ здѣшнемъ мірѣ, или, что еще хуже, которые счастливы въ немъ. Тѣмъ временемъ его болѣзни усиливаются, всякое напряже-

ніе въ работѣ становится невозможнымъ; его послѣдніе годы — это постоянная агонія. „Не жалѣйте меня, — говорилъ онъ, — болѣзни суть естественное состояніе христіанъ, потому что въ этомъ случаѣ они бывають такими, какими должны быть всегда“. Среди такихъ мыслей Паскаль и угасъ 29 августа 1662 года.

Записанныя Паскалемъ мысли его о религіи представляютъ едва намѣченные очерки великой апологіи христіанства, которую задумалъ онъ написать. Эти наброски похожи на матеріалъ, заготовленный для обширнаго зданія и разбросанный пока на землѣ, на изящные портики, но безъ выхода, на гордо поднимающіяся ступени, которыя никуда, однако, не ведутъ“, — замѣчаетъ Прево-Парадолъ.

Тѣмъ не менѣе, самая основа его мыслей вполне очевидна, планъ вполне ясенъ, и Паскалю принадлежитъ по праву одно изъ высокихъ мѣстъ въ ряду защитниковъ христіанства.

Могучій умъ Паскаля, проникшій въ глубину естественныхъ и точныхъ наукъ, рѣшилъ примѣнить къ доказательству истинности христіанства тотъ самый методъ, которымъ пользуются въ научныхъ доказательствахъ. Онъ рѣшилъ дать христіанству въ общемъ кругѣ знаній человѣка ту же роль, которую играетъ гипотеза при доказательствахъ въ наукахъ, изучающихъ природу. Онъ хотѣлъ собрать въ одно цѣлое извѣстное число фактовъ и неопровержимо доказать намъ не только то, что одна лишь христіанская религія можетъ объяснить эти факты, но и то, что эта религія есть единственно возможное объясненіе этихъ фактовъ. Чтобы выполнить свой планъ, Паскаль старается обрисовать природу человѣка и доказать, что человѣкъ есть загадка, необъяснимая и неразрѣшимая никакой другой гипотезой, кромѣ истинности христіанской религіи. Всѣ другія, обычныя доказательства бытія Божія онъ считаетъ неудовлетворительными и даже вредными. „Метафизическія доказательства существованія Бога столь далеки отъ обычнаго способа разсужденія людей и столь запутаны, что они мало производятъ дѣйствія, и если они убѣдили бы кого, то развѣ только на тотъ моментъ, пока они на глазахъ, а часъ спустя убѣдившійся уже боится, не обманулся ли онъ<sup>1)</sup>).

Прежде всего, Паскаль хочетъ привести въ смущеніе человѣческой умъ видомъ противорѣчій нашей природы и безсиліемъ разума примирить ихъ.

<sup>1)</sup> Мысли Паскаля, стр. 126.

Первымъ признакомъ необычайнаго ослѣпленія человѣческаго служить въ глазахъ Паскаля странный индифферентизмъ огромнаго числа людей къ самымъ важнымъ вопросамъ жизни. Онъ упрекаетъ атеистовъ въ томъ, что они оспариваютъ религію, не попытавшись даже узнать, какова она. Онъ не находитъ словъ характеризовать сумасбродное состояніе тѣхъ, которые не задумываются надъ вопросами о своемъ происхожденіи и загробной участи, между тѣмъ какъ различные пустяки сильно тревожатъ ихъ. Эту странную нечувствительность можно, по его мнѣнію, объяснить только страшною извращенностью человѣческой природы. „Ничто такъ не доказываетъ крайней слабости ума, какъ незнаніе того, какое несчастіе быть человѣку безъ Бога; ничто такъ не указываетъ на испорченность сердца, какъ нежеланіе убѣдиться въ непреложности обѣщаній вѣчности; ничто столь не служитъ признакомъ трусости, какъ бравированіе предъ Богомъ“.

Удивительныя противорѣчія обнаруживаются и въ духовной природѣ человѣка. Паскаля поражаетъ духовное величіе и въ то же время ничтожество человѣка. Человѣкъ — ничто въ сравненіи съ безконечностью, и все въ сравненіи съ ничѣмъ; это середина между ничѣмъ и всѣмъ. Онъ постоянно несчастенъ, потому что никогда не доволенъ настоящимъ. Самая ничтожная причина можетъ лишить его жизни. Всѣ похожи на узниковъ, ожидающихъ казни.

Но человѣкъ въ то же время и великъ. Главное величіе его заключается въ томъ, что онъ сознаетъ себя жалкимъ. Это — сознаніе властелина, лишеннаго владѣній. „Человѣкъ — это слабый тростникъ по этотъ тростникъ — мыслить“.

Онъ одинаково неспособенъ познать истину и отказаться совершенно отъ познанія.

Человѣкъ не что иное, какъ тщеславіе, притворство, ложь, въ отношеніи къ самому себѣ и въ отношеніи къ другимъ. Онъ любитъ славу, жертвуя за нее даже своею жизнію. Онъ питаетъ ненависть къ истинѣ, которая обличаетъ его. Его утѣшаютъ обманчивыя созданія воображенія.

Образъ его жизни, занятій, обычаи, даже самые законы — создаются привычкою. „То, что мы называемъ справедливостью, съ перемѣной климата теряетъ свое качество“. Нѣтъ ни одного закона, который былъ бы всеобщъ и признавался всѣми. „Боюсь, говоритъ Паскаль, чтобы самая природа не оказалась лишь первою привычкою“ (главы I—IV).

Чтобы не думать о своемъ ничтожествѣ и бѣдствіяхъ, имъ угрожающихъ, люди обманываютъ себя мечтами и ищутъ

развлеченій. Они всегда заняты прошедшимъ и будущимъ и почти никогда не думаютъ о настоящемъ. „Мы не живемъ, а только надѣемся жить“, — говоритъ Паскаль.

Развлеченія мѣшаютъ намъ думать о себѣ и заставляютъ насъ незамѣтно приближаться къ смерти (гл. V).

Мнѣнія толпы людей обыкновенно основаны на мнѣнii большинства и на внѣшности. Законнымъ и справедливымъ среди нихъ считается то, что основано на силѣ. „Не будучи въ состоянii сдѣлать сильною справедливость, люди сдѣлали справедливою силу, ибо сила убѣдительна и не допускаетъ спора“.

Всюду ложь и двосудшіе: немногіе смиренно говорятъ о смиреніи, цѣломудренно — о цѣломудрiи. „Если бы люди знали, что говорятъ одни о другихъ, то не было бы и четырехъ друзей“. Все въ этомъ мірѣ относительно: крайнюю степень ума обвиняютъ въ безуміи, такъ же, какъ и его отсутствіе. Здѣсь каждая вещь — частію истинна, частію ложна (VI—VIII гл.).

Въ указанныхъ главахъ Паскаль съ поразительною силою и чувствомъ раскрываетъ все величіе и ничтожество человѣка. Онъ самъ резюмируетъ, такъ сказать, свою мысль слѣдующими словами: „Если человѣкъ хвалится, я его унижаю; если онъ унижаетъ себя, я его восхваляю; я противорѣчу ему постоянно, до тѣхъ поръ, пока онъ не пойметъ, что онъ непостижимое чудовище“.

Итакъ, вопросъ поставленъ, обнаружено противорѣчіе человѣческой природы; Паскаль смотритъ, что на это скажутъ философы. Но они видятъ только одну или другую сторону; они попадаютъ то въ одну, то въ другую крайность, увлекающая насъ съ собою. „Одни рѣшили отречься отъ страстей и стать богами, другіе — отречься отъ разума и стать животными“. Гдѣ же выходъ, и кто, наконецъ, намъ скажетъ, что мы такое?

„Пойми же, гордецъ, заключаетъ Паскаль, какой парадоксъ ты представляешь для самого себя. Смири себя, немощный разумъ! Молчи, слабая природа! Знайте, что человѣкъ навѣки останется человѣкомъ, и научитесь отъ вашего Владыки понимать свое истинное состояніе, котораго вы не знаете. Послушайте Бога!“<sup>1)</sup> (Гл. X).

Объясненіе загадочности человѣческой природы и дать намъ христіанская религія, представляя человѣка падшимъ

<sup>1)</sup> Стр. 115.

вслѣдствіе первороднаго грѣха и все-таки сохраняющимъ въ собѣ неизгладимые слѣды своего славнаго происхожденія. Вотъ къ чему хотѣлъ Паскаль притти, вотъ къ какой цѣли стремился весь его трудъ. Онъ хотѣлъ, чтобы изъ нашего собственнаго самосознанія и самонаблюденія, помимо всякаго религіознаго вѣрованія, вытекало такое изображеніе человѣка, какимъ можетъ признавать его одно христіанство. Только тайна грѣхопаденія можетъ объяснить эту запутанность человѣческой природы. Если бы человѣкъ всегда былъ испорченъ, то онъ не имѣлъ бы никакого понятія объ истинѣ и красотѣ. Но онъ уклонился отъ совершенства; отсюда — это удивительное смѣшеніе инстинктивнаго величія и дѣйствительной ничтожности.

Тайна грѣхопаденія, т.-е. идея наслѣдственнаго грѣха, наказуемаго преименно отъ отца къ сыну, „жестоко задѣваетъ наше жалкое понятіе о справедливости, — между тѣмъ въ этой тайнѣ, самой непостижимой изъ всѣхъ, мы непостижимы для самихъ себя. Узелъ нашего существованія завязанъ на днѣ этой пропасти, такъ что человѣкъ еще болѣе непонятенъ безъ этой тайны, чѣмъ эта тайна непонятна человѣку“.

„Всѣ люди, безъ исключенія, ищутъ счастья; какіе бы различныя способы они ни употребляли, всѣ стремятся къ этой цѣли. А между тѣмъ, въ продолженіе такого большого числа лѣтъ, никто никогда безъ вѣры не достигъ до этой цѣли, которую всѣ видятъ предъ собою постоянно.“

„Итакъ, о чемъ же намъ громко заявляетъ эта жажда счастья и это безсиліе его найти, какъ не о томъ, что въ человѣкѣ нѣкогда было истинное счастье, отъ котораго теперь у него остается знакъ и совершенно пустой слѣдъ. Одинъ Богъ есть истинное благо человѣка. Но съ тѣхъ поръ, какъ онъ потерялъ истинное благо, все одинаково можетъ казаться ему благомъ, даже его собственное самоуничтоженіе, какъ оно ни противно Богу, разуму и цѣлой природѣ“.

Такъ пытается Паскаль доказать божественное происхожденіе христіанской религіи.

„Чтобы быть истинною, религія должна понять нашу природу, наше величіе и наше ничтожество и объяснить то и другое; а какая другая религія сдѣлала это, кромѣ христіанской?“

Но Паскаль не имѣетъ ни малѣйшей склонности преувеличивать силу своихъ доводовъ. Онъ понимаетъ ограниченность человѣческаго ума и отдаетъ предпочтеніе непосред-

ственному религиозному чувству. „Мы, — говорит онъ, — испытываемъ подчасъ безсиліе доказать, непреодолимое ни для какого догматизма; мы носимъ въ себѣ идею истины, непреодолимую ни для какого пирронизма“.

Это безсиліе разума должно убѣдить насъ, что не одинъ только разумъ способенъ открыть намъ истину. „Напротивъ, дай Богъ, чтобы мы никогда въ немъ не имѣли нужды и чтобы познавали всѣ вѣщи инстинктомъ и чувствомъ. Вотъ почему тѣ, которымъ Богъ далъ религиозное чувство въ сердцѣ, очень счастливы и вполне законно убѣждены. А кто не имѣетъ вѣры, тѣхъ мы можемъ научить ей только съ помощью разсужденія, ожидая, что Богъ дастъ ее имъ при помощи сердечнаго чувства. безъ котораго вѣра носить человѣческій характеръ и бесполезна для спасенія“.

Паскаль не настаиваетъ также и на томъ, чтобы тайна грѣхонаденія была яснымъ рѣшеніемъ задачи. Онъ настаиваетъ только на томъ, что загадка въ человѣческой природѣ не можетъ быть рѣшена никакимъ другимъ путемъ. Онъ признается въ то же время, что это рѣшеніе темно, даже болѣе, что оно является „безуміемъ предъ людьми“. Но, въдъ, христіанство его и выдаетъ за таковое. Это безуміе мудрѣе, чѣмъ вся мудрость людей. „Безуміе Божіе мудрѣе человѣковъ“ (Кор. 1, 1, 28).

Но и эта самая таинственность и непостижимость христіанской вѣры служитъ новымъ доказательствомъ ся истины.

Дѣйствительно, въ напей душѣ совершенно затемнилось сознаніе грѣховности, оно почти невидимо для нашихъ собственныхъ глазъ, если только ихъ не откроетъ благодать. „Мы не постигаемъ ни славнаго состоянія Адамова, ни природы его грѣха“.

„Вѣра есть даръ Божій Не удивляйтесь, — говоритъ Паскаль, — видя, что простые люди вѣрятъ безъ разсужденія... Богъ склоняетъ ихъ сердце къ вѣрѣ... Давидъ хорошо сознавалъ это, говоря: „Преклони сердце мое къ откровеніямъ Твоимъ“ (пс. CXVIII).

Такимъ образомъ, недостатокъ вѣры и протесты разума служатъ только признакомъ того, что благодать еще насъ не осынила (гл. XI—XIII, XIV).

Но какъ бы то ни было, правы или неправы христіане, остается неизмѣннымъ грозный вопросъ: Богъ существуетъ, или Его нѣтъ... Разсужденіе ничего здѣсь не можетъ рѣшить. „Насъ раздѣляетъ безконечный хаосъ“. Приходится биться о закладъ о конечномъ предѣлѣ этого пространства... От-



казаться отъ рѣшенія вопроса уже не въ нашей волѣ. На какую же сторону стать? Разъ шансы равны, такъ какъ только одинъ выборъ, т.-е. Богъ есть или Его нѣтъ; то вѣроятность выигрыша и проигрыша одинакова, и мы не находимъ никакого повода уклониться въ ту или другую сторону. Но въ чемъ заключается этотъ выигрышъ, и въ чемъ проигрышъ?

Мы должны пожертвовать всею своею жизнію — принять обязательство повиноваться требованіямъ христіанства, если только это обязательство можно назвать жертвой. Вотъ чѣмъ мы рискуемъ, держа пари, что Богъ есть; такъ какъ, если Бога нѣтъ, мы не будемъ вознаграждены за эту жертву, и наша ставка пропадетъ. Но если Богъ есть, то взамѣнъ жалкой ставки, которою мы рискуемъ, мы выиграемъ безсмертіе и вѣчное блаженство.

Итакъ, мы рискуемъ конечнымъ (къ тому же, какъ печально это конечно) для безконечнаго; иначе говоря, мы держимъ такое пари, какое бы заставилъ насъ даже самый узкій, самый низкій, самый пошлый расчетъ.

Съ другой стороны, если бы мы держали пари, что Бога не существуетъ, то мы, правда, сберегли бы и промотали бы, по своей прихоти, свою жалкую ставку, но зато потеряли бы неоцѣнимый выигрышъ, предложенный намъ; даже болѣе, мы подверглись бы вѣчнымъ наказаніямъ, потому что „Богъ“ означаетъ здѣсь все христіанство, а слѣдовательно, означаетъ и дѣйствительность страданій, которыя грозятъ на томъ свѣтѣ невѣрующимъ.

Но, вѣдь, бываетъ и такъ, что при всемъ сознаніи необходимости вѣры и желанія вѣровать, иной не въ состояніи сдѣлаться вѣрующимъ.

Извѣстно, что сказалъ на это Паскаль. Онъ съ удивительнымъ чистосердечіемъ, которое будетъ вѣчною прелестью его произведеній, ставитъ самого себя въ примѣръ: онъ испыталъ это, онъ знаетъ эту дорогу: надо поступать такъ, какъ будто мы вѣровали: посѣщать богослуженія, исполнять требованія и обряды Церкви, и все предоставить привычкѣ. „Привычка — это наша природа, — говоритъ онъ: — кто причащаетъ себя къ вѣрѣ, тотъ вѣритъ, и не можетъ уже не бояться ада“.

Итакъ, средства достигнуть вѣры, по мнѣнію Паскаля, — три: разумъ, привычка, вдохновеніе. Подъ разумомъ онъ понимаетъ ясный практическій расчетъ, основанный на разумѣ, который принуждаетъ насъ держать пари, что Богъ существуетъ, а подъ привычкой — тѣ испытанные имъ практи-

ческіе приемы, которые онъ рекомендуетъ, чтобы вызвать вѣру; наконецъ, подъ вдохновеніемъ надо понимать помощь свыше, благодать, которая одна только можетъ сдѣлать человѣка истиннымъ христіаниномъ (гл. XI).

Итакъ, разумъ доказываетъ, что вѣровать въ Бога необходимо и оставаться невѣрующимъ крайне опасно и рискованно. Вѣрующій же человѣкъ непремѣнно долженъ быть христіанинъ, такъ какъ христіанство имѣетъ всѣ признаки истинной вѣры. „Признакомъ истинной религіи, говоритъ Паскаль, должно быть то, чтобы она обязывала любить Бога. Между тѣмъ никакая другая религія, кромѣ нашей, не даетъ такого предписанія, а наша обязываетъ любить Бога.

Кромѣ того, истинная религія должна понять наши похоти и безсиліе, наша религія поняла это. Истинная религія должна дать средства противъ нихъ, и одно изъ нихъ — молитва. Никакая другая религія не поняла, что человѣкъ есть самое превосходное твореніе. Никакая другая религія, кромѣ нашей, не учитъ, что человѣкъ рождается во грѣхѣ. Неизмѣнно сохраняясь въ сердцахъ избранныхъ людей (съ самаго сотворенія міра), эта религія чудесною силою Божіей сохранилась невредимой подъ ударами гоненій, запечатлѣна кровью мучениковъ, свидѣтельствуется чудеснымъ даромъ пророчествъ, нашедшихъ себѣ точное исполненіе; она распространилась, несмотря на свое кажущееся несогласіе съ разумомъ, несмотря на то, что она идетъ противъ нашей природы, противъ нашихъ удовольствій.

Невѣрующіе хулятъ христіанство, не понимая его, смѣшивая его съ деизмомъ. Между тѣмъ сущность христіанской религіи состоитъ въ тайнѣ искупленія. Христіанство учитъ людей двумъ истинамъ: что есть Богъ, котораго люди способны познать, и что въ природѣ людей есть испорченность, которая дѣлаетъ ихъ недостойными Бога. Для людей одинаково важно знать тотъ и другой изъ этихъ пунктовъ, и одинаково опасно знать Бога, не зная своего ничтожества, и знать свое ничтожество, не зная Искупителя, Который можетъ избавить отъ него. Знаніе только одной изъ этихъ вещей ведетъ за собою или гордость философовъ, которые познали Бога, но не познали своего ничтожества, или отчаяніе атеистовъ, которые сознаютъ свое ничтожество, не зная Искупителя (гл. XII).

Итакъ, убѣдившись въ своемъ ничтожествѣ и мучимый сомнѣніемъ, человѣкъ не находитъ нигдѣ опоры внѣ христіанства.

Кромѣ наблюденія надъ свойствами человѣческой природы, Паскаль находитъ много доводовъ въ пользу христіанской религіи, наблюдая и разсматривая исторію израильскаго народа и догматы христіанства.

Прежде всего, возвышенное ученіе ветхозавѣтной религіи о Богѣ, грѣхопаденіи, Искупителѣ, нравственная высота древнѣйшаго израильскаго законодательства, удивительная живучесть и быстрое размноженіе еврейскаго племени — все это свидѣтельствуесть о богооткровенности іудейской религіи и божественномъ избраніи израильскаго народа.

Самое невѣріе евреевъ въ божественное достоинство Христа, по мнѣнію Паскаля, служитъ доказательствомъ истинности христіанства. Уже самое ослѣпленіе іудейскаго народа, который не понималъ духовнаго смысла пророчествъ о Мессіи, но лишь буквальный и чувственный, способствовало тому, что они ревниво охраняли буквальный текстъ св. Писанія, свидѣтельствующій о Христѣ. Кромѣ того, самое непризнаніе Христа было исполненіемъ древнихъ пророчествъ о томъ, что Мессія будетъ для многихъ „соблазномъ“ (гл. XV).

Далѣе Паскаль доказываетъ, что ветхозавѣтное ученіе, понимаемое въ своемъ истинномъ смыслѣ, служило приготовленіемъ къ христіанству. Оно также, какъ главную добродѣтель, предписываетъ любовь къ Богу, увѣщевая, прежде всего, „обрѣзать свое сердце“

Въ своихъ событіяхъ Ветхій Завѣтъ всюду предызображаетъ событія, исполнившіяся съ пришествіемъ Христа Мессіи. „Ветхій Завѣтъ, говоритъ Паскаль, это — шифръ, истолкованіе котораго даетъ Христось и ап. Павелъ“. Въ этой прикровенности ветхозавѣтныхъ прообразовъ и пророчествъ усматривается высшая цѣль Промысла. „Если бы духовный смыслъ былъ открытъ, то іудеи неспособны были бы его полюбить; а не умѣя его оцѣнить, они не прилагали бы столько усердія къ сохраненію своихъ книгъ и обрядовъ“.

Но въ нѣкоторыхъ мѣстахъ св. Писанія В. Завѣта этотъ духовный смыслъ былъ совершенно открытъ, не говоря уже о томъ, что время пришествія Христова было открыто явленіемъ солнца.

Затѣмъ Паскаль приводитъ важнѣйшія изъ ветхозавѣтныхъ пророчествъ, исполнившихся во Христѣ, и доказываетъ, что самое невѣріе іудеевъ въ эти пророчества уже доказываетъ ихъ истину, такъ какъ это самое невѣріе было также предсказано пророками (XVII — XVIII гл.).

Обращаясь къ евангельской исторіи, авторъ „Мыслей о религіи“ доказываетъ, что рождество и смерть Спасителя утверждаютъ Его божественное достоинство.

Христосъ не оставилъ послѣ Себя ни замѣчательныхъ произведеній ни изобрѣтеній; Онъ не царствовалъ, но Онъ проявилъ святость высшаго порядка, былъ смиренъ, терпѣливъ, страшенъ демонамъ и чуждъ всякаго грѣха. „О, въ какомъ пышномъ величіи, въ какомъ чудномъ и великолѣпнои образѣ явился Онъ для очей, видящихъ премудрость! Посмотрите, какое Онъ проявилъ величіе въ Своей жизни, въ Своемъ страданіи, въ Своей неизвѣстности, въ Своей смерти, въ избраніи учениковъ, въ ихъ оставленіи, въ Своемъ таинственномъ воскресеніи и во всемъ остальномъ. Иисусъ Христосъ -- Божество, къ которому приближаются безъ гордости и предъ которымъ унижаются безъ отчаянія“ (гл. XIX). Достоверность евангельской исторіи Паскаль доказываетъ тѣмъ, что апостолы проповѣдали свое ученіе съ великой неустрашимостью и мужествомъ, не опасаясь ни мученій, ни темницъ. Они безпристрастно относились къ самымъ врагамъ своимъ, не допуская никакого поношенія и злорѣчія на мучителей своихъ.

Враждебные Христу іудеи — безпристрастные свидѣтели Его славы.

Чудеса, совершенныя Христомъ, и то обстоятельство, что жизнь Его была ясно предсказана пророками, — все это безконечно возвышаетъ Его предъ основателями другихъ религій, напр., Магометомъ (гл. XX). Что же касается таинственности и прикровенности нѣкоторыхъ сторонъ христіанскаго ученія, то и въ этомъ Паскаль видитъ особую премудрую цѣль Промысла. Богъ желаетъ лучше расположить къ вѣрѣ въ Него волю человѣка, чѣмъ умъ. Поэтому Онъ нѣкоторымъ образомъ уменьшилъ возможность познать Себя и далъ такіе признаки истины Своего ученія, которые очевидны для ищущихъ Бога и темны для тѣхъ, кто не ищетъ Его. Христосъ пришелъ ослѣпить мнившихъ себя видящими и дать прозрѣніе слѣпымъ. Познайте, заключаетъ Паскаль, истину религіи въ неясности ея“ (XXI гл.).

Доказавъ, такимъ образомъ, величіе и божественное происхожденіе христіанства, Паскаль утверждаетъ, что только во Христѣ возможно истинное богопознаніе.

Поэтому, кто ищетъ Бога помимо Христа и останавливается на природѣ, тотъ или вовсе не находитъ никакого отвѣта, или впадаетъ въ атеизмъ, или деизмъ. „Помимо

св. Писанія и первороднаго грѣха, помимо необходимаго Посредника, нельзя доказать существованіе Бога, нельзя дать истиннаго вѣроученія и научить хорошей нравственности“ (гл. XXII).

Въ заключеніе Паскаль посвящаетъ нѣсколько главъ разсужденію о приготовленіи Христа къ смерти, о чудесахъ, о различныхъ вопросахъ догмы и морали (главы XXIII—XXIV).

Чудесамъ онъ приписываетъ особое значеніе въ дѣлѣ распространенія христіанства. „Люди, говоритъ онъ, не были бы виновны въ невѣріи, если бы не было чудесъ“. — „Въ религіозныхъ спорахъ чудеса никогда не были на сторонѣ заблужденія“. Самыя суевѣрія и вѣра въ ложныя чудеса возникли потому, что есть истинныя чудеса. „Три признака, — говоритъ онъ, — истинной вѣры: вѣчное продолженіе, добрая жизнь и чудеса“.

Причину ересей нашъ авторъ усматриваетъ въ непослѣдовательности мышленія, въ непризнаніи нѣкоторыхъ истинъ, находящихся между собою въ тѣсной и неразрывной связи. Самый вѣрный способъ опровергнуть всѣ ереси — освѣтить для сознанія равно всѣ истины.

Противъ возраженія атеистовъ о невозможности воскресенія, Паскаль отвѣчаетъ вопросомъ: „что труднѣе: родиться или воскреснуть, получить вновь бытіе или возвратиться къ нему?“

Относительно такъ наз. естественнонаучныхъ возраженій противъ св. Писанія, Паскаль указываетъ на прогрессъ науки, которымъ разрушаются прежнія теоріи и воздвигаются новыя, подтверждающія слова св. Писанія. Такъ, прежде возражали, что число звѣздъ въ св. Писаніи неправильно представляется безконечнымъ, такъ какъ по Птолемеевой системѣ ихъ насчитывалось только 1022. Новѣйшія открытія, какъ извѣстно, давно опровергли это заблужденіе и оправдали Библию.

Въ концѣ книги приложено нѣсколько мыслей Паскаля, не обнародованныхъ до 1843 года.

Итакъ, вотъ основные пункты апологіи, на которыхъ Паскаль задумалъ утвердить доказательство истины христіанства. „Избѣгая избытковъ путей и идя прямо къ сердцу чловѣка, говоритъ Прево-Парадолъ, — онъ такъ изображаетъ послѣдняго, что дѣлаетъ иначе необъяснимымъ положеніе его въ этомъ мірѣ, какъ съ помощью тайнъ грѣхопаденія и наслѣдственности первороднаго грѣха. Потомъ, допуская, что этотъ родъ доказательства можетъ не оказать дѣйствія на чловѣческой разумъ, окутанный, какъ онъ самъ это описалъ, гу-

стою томоу, которую прорѣзываютъ только нѣсколько лучей свѣта, онъ ставитъ нашу тревожную душу лицомъ къ лицу передъ тѣмъ неизвѣданнымъ пространствомъ, въ которое готова насъ кинуть смерть. Онъ повелительно требуетъ отъ насъ выбора „между легко переносимымъ подчиненіемъ вѣрѣ и ужасами вѣчныхъ мученій“.

Конечно, доводы Паскаля нельзя назвать неотразимыми вполнѣ. Изворотливость ума человѣческаго находитъ возраженія и противъ этихъ доводовъ. Умъ человѣка, представленный самому себѣ, отвергаетъ наслѣдственность грѣха и преемственность наказанія, какъ несомѣстимыя съ его собственнымъ представленіемъ о справедливости. Кромѣ того, оспариваютъ самыя основанія задачи Паскаля; говорятъ, что она невѣрно поставлена, что природа человѣка вовсе не такова, какою ее изображаетъ Паскаль, потому что подробности человѣческаго сердца менѣе доступны наблюденію и менѣе поражаютъ взоръ, чѣмъ факты, доступные чувственному наблюденію.

Но, тѣмъ не менѣе, или нужно быть очень упорнымъ, какъ справедливо замѣчаетъ Прево-Парадолъ, или вполнѣ слѣпымъ, чтобы нисколько не тронуться и не сказать вслѣдъ за Паскалемъ: „Дѣйствительно, есть странное совпаденіе между объясненіемъ, предлагаемымъ христіанствомъ, и природою человѣка!“

Что же касается пари, предлагаемаго Паскалемъ, и рѣшительной необходимости держать его, поставленной въ основу тонкой аргументаціи, то нельзя не признать нѣкоторой неуѣмности подобнаго коммерческаго расчета въ дѣлѣ такой важности, какъ вопросъ вѣры. Да и кромѣ того, подобная необходимость держать пари существуетъ только для того, кто сомнѣвается въ истинности христіанской религіи и реальности ада, а не для того, кто абсолютно отрицаетъ то и другое, допуская, въ то же время, бытіе Бога.

Итакъ, на краснорѣчивыхъ страницахъ книги Паскаля есть многое, чѣмъ можно тронуть человѣчскій умъ.

„Онъ трогаетъ, — говоритъ Прево-Парадолъ, — все способное чувствовать и мыслить въ родѣ человѣческомъ, когда съ несравненнымъ краснорѣчіемъ распространяется о безполезности нашихъ развлеченій и о таинственномъ и несомнѣнномъ законѣ, который соединилъ въ нашемъ смертномъ существованіи неутолимую жажду счастья съ невозможностью достигъ его. „Есть возрастъ, въ которомъ человѣкъ недостаточно чувствуетъ, что Паскаль правъ, но есть возрастъ, въ которомъ онъ чувствуетъ, что Паскаль слишкомъ правъ“.

Съ глубокимъ пониманіемъ сущности христіанства, какъ мы видѣли, указываетъ Паскаль и на центральное значеніе личности Христа для спасенія человѣка.

Убѣдительно раскрываетъ авторъ „Мыслей о религіи“ и чудесное домостроительство Божіе о спасеніи людей: необычайность исторіи еврейскаго народа, важное значеніе чудесъ и пророчествъ.

Какъ вѣрный католикъ, Паскаль не могъ вполнѣ отрѣшиться и отъ нѣкоторыхъ католическихъ тенденцій. Такъ, онъ пытается оправдать главенство папы, утверждая, что папскую власть надо судить „не по нѣкоторымъ выраженіямъ, а по дѣйствіямъ Церкви и каноническимъ правиламъ“. „Множество безъ единства въ Церкви, — говоритъ онъ, разумѣя, очевидно, главенство папы, — есть безпорядокъ“.

Вообще, книга Паскаля должна имѣть право на особенное вниманіе нашего образованнаго общества, по глубинѣ и оригинальности содержащихся въ ней мыслей. Общая мысль сочиненія достаточно уясняется прекраснымъ предисловіемъ г. Прево-Парадоля.

Переводъ сдѣланъ довольно удачно, несмотря на отвлеченность и отрывочность мыслей.

*Свящ. Н. Побыдинскій.*

**Злые духи и ихъ вліяніе на людей.** Игумена Марка, духовника московскаго ставропигіальнаго Симонова монастыря. С.-Петербургъ 1899.

Книга, заглавіе которой выписано нами, имѣетъ сколько нравственно-назидательное, столько же и апологетическое значеніе: она нравственно-поучительна потому, что говоритъ о различныхъ способахъ вліянія злыхъ духовъ на людей и условійхъ, благопріятствующихъ этому вліянію, и на основаніи свято-отеческихъ твореній указываетъ духовныя средства для борьбы съ діаволомъ; апологетическій же интересъ книги состоитъ въ томъ, что ради обоснованія своихъ правоучительнымъ разсужденій подробно трактуетъ о бытіи злыхъ духовъ, ихъ происхожденіи и характерѣ дѣятельности, имѣя въ виду и подвергая критическому разбору разныя неправыя отрицательныя мнѣнія о семъ рационалистовъ. Въ томъ и другомъ отношеніяхъ книга вполнѣ заслуживаетъ серьезнаго вниманія потому, что „не свои гадательныя мысли излагаетъ, а соби-

раетъ свидѣтельства изъ Слова Божія, богомудрыхъ писаній свв. отцовъ и ученія св. Церкви. Авторъ, въ обилии цитующій святоотеческія творенія и дѣлающій выписки изъ нихъ, равно какъ и изъ четьи-минейныхъ сказаній о свв. подвижникахъ, пользуется ими не только какъ хорошо знающій ихъ, а и какъ опытно дознавшій всю непререкаемую истинность ихъ: „то, что пишетъ о бѣсноватыхъ о. Іоаннъ Кронштадтскій, наблюдалъ и я въ теченіе 18 лѣтъ, во время чтенія заклинательныхъ молитвъ надъ страждущими отъ злыхъ духовъ предъ Казанской иконой Божіей Матери въ Симоновскомъ монастырѣ“, говоритъ онъ между прочимъ въ своей книгѣ (стр. 63).

Въ виду всего этого долгомъ поставляемъ обратить на книгу о. Марка вниманіе читателей и для этого познакоимъ въ главныхъ чертахъ съ ея содержаніемъ, особенно имѣющимъ апологетическое значеніе.

Вся книга, заключающая въ себѣ 180 страницъ, состоитъ, кромѣ предисловія и заключенія, изъ 12 главъ.

Вотъ что между прочимъ говоритъ авторъ въ предисловіи къ своей книгѣ о побужденіяхъ къ написанію и задачахъ ея: „Вблизи каждаго изъ насъ находится злой духъ-искуситель. Если человекъ-врагъ можетъ причинить намъ много зла, то тѣмъ болѣе зла приноситъ намъ злой духъ, — и не просто злой духъ, а „князь міра сего“ (Іоан. 12, 31). „Нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ началомъ и ко властемъ и къ міродержателемъ тьмы вѣка сего, къ духовомъ злобы поднебеснымъ“ (Еф. 6, 12), пишетъ св. ап. Павелъ. И сколь неравна эта брань! Мы, плотскіе, должны сражаться съ духами. Сраженіе это подобно тому, какое бываетъ между зрячимъ и слѣпымъ. Первый поражаетъ мечомъ въ самое сердце, а второй машетъ мечомъ и бьетъ воздухъ. Духи для насъ невидимы; какъ же мы будемъ направлять противъ нихъ удары свои? Духи безсмертны. Они отъ Адама и до настоящаго времени стоятъ на полѣ ратномъ, а мы недавно родились и скоро умремъ; слѣдовательно, мы — воины, сравнительно съ ними, самые несвѣдущіе и неопытные, а они — ратоборцы давно уже привычныя и искуснѣйшіе“. Находясь въ такомъ опасномъ положеніи, мы и нуждаемся знать этого врага въ возможной для насъ подробности, чтобы противопоставить ему должное сопротивленіе, чтобы оградить себя отъ него во всѣхъ отношеніяхъ“ (стр. 13). А „такъ какъ раціоналисты совсѣмъ отвергаютъ бытіе діавола, да и между христіанами есть не мало такихъ, которые какъ бы забываютъ о существованіи духовъ злобы, не считая діавола опаснѣйшимъ врагомъ, то



мы, въ предлагасомъ трудѣ, постараемся доказать прежде всего бытіе діавола, — открытѣ, на основаніи слова Божія и твореній свв. отповъ и учителей Церкви, силы и коварства нашихъ ужасныхъ враговъ, для устрашенія безпечныхъ и нерадящихъ о своемъ спасеніи; а съ другой стороны — ободрить всѣхъ повергнутыхъ въ отчаяніе отъ сознанія своего безсилія въ борьбѣ съ страшными невидимыми врагами, и указать оружія, при помощи которыхъ мы будемъ въ состояніи „стрѣлы лукаваго разженныя угасити“ (Еф. 6, 51) (стр. 9).

Первая глава книги (стр. 10 — 25) посвящена вопросу о бытіи злыхъ духовъ. Рѣчь свою авторъ начинаетъ раскрытіемъ слабости человѣческаго разума въ познаніи предметовъ міра видимаго, а тѣмъ болѣе духовнаго. „Злыхъ духовъ, говорятъ, нѣтъ, потому что мы ихъ не видимъ своими чувственными очами. Но что мы видимъ очами? Видимъ самую малѣйшую часть видимаго міра. Въ этомъ изобличаетъ насъ телескопъ и микроскопъ, уличаетъ и обоняніе наше, которое, напр., ощущаетъ запахъ, невидимый для глаза... Если же изъ того, что мы не видимъ нѣкоторыхъ предметовъ, нельзя выводить заключенія объ ихъ небытіи, то на основаніи того, что мы не видимъ злыхъ духовъ, безразсудно отвергать ихъ бытіе“. Въ качествѣ положительныхъ доказательствъ бытія злыхъ духовъ, авторъ прежде всего указываетъ на преданіе всѣхъ народовъ и на согласіе этой истины съ здравымъ разумомъ. „Если въ видимомъ нами мірѣ, говоритъ онъ, есть много разнообразныхъ предметовъ, то почему бы не допустить, что разумно нравственные существа не ограничиваются однимъ родомъ человѣческимъ? Во вторыхъ, если мы замѣчаемъ постепенность въ созданіяхъ, идущую отъ низшихъ формъ къ высшимъ, то предполагается подобная постепенность и въ созданіяхъ нравственныхъ — въ отношеніи къ Богу“. Выяснивъ далѣе причину ошибочности свѣдѣній о злыхъ духахъ, представляемыхъ преданіемъ человѣческимъ, учсностію, спиритизмомъ, авторъ для полученія точнаго понятія о духахъ злобы обращается къ христіанскому ученію, содержащемуся въ св. Писаніи и раскрытому въ твореніяхъ свв. отповъ и учителей Церкви. „Съ ученіемъ о діаволѣ, какъ о дѣйствительно существующемъ, личномъ, живомъ и зломъ духѣ, мы встрѣчаемся, говоритъ онъ, на первыхъ страницахъ Библіи“, и затѣмъ подтверждаетъ это положеніе цѣлымъ рядомъ свидѣтельствъ изъ Ветхаго Завѣта; еще больше свидѣтельствъ приводитъ онъ изъ Новаго Завѣта: изъ евангелій и посланій. Приведя слова ев. Іоанна, что І. Христосъ явился, да разрушить

дѣла діавола (1 Іоан. 3, 8), авторъ говоритъ, что слѣд. „отрицаніе діавола ведетъ къ отрицанію тайны паденія, а съ нею и тайны искупленія Въ самомъ дѣлѣ, зачѣмъ Христосъ приходилъ, когда діавола нѣтъ? А отрицаніе искупленія необходимо должно привести къ отрицанію всего христіанства“. Особенно подробно авторъ разбираетъ евангельскія сказанія объ исцѣленіи Господомъ бѣсноватыхъ. „Спаситель смотрѣлъ на бѣсноватыхъ, — говоритъ онъ, — какъ на жилище демоновъ, и потому, когда бесѣдовалъ съ бѣсноватыми, то обращался съ рѣчью не къ большому, а прямо къ демонамъ, называя ихъ духами нечистыми и повелѣвая имъ выйти изъ человѣка больного. Многіе думаютъ, что словамъ Христа нельзя придавать буквального смысла, потому что Онъ могъ приспособляться къ понятіямъ своихъ современниковъ. Но такое мнѣніе не имѣетъ рѣшительно никакой цѣны; ибо Христосъ никогда не лгалъ и не могъ лгать и постоянно боролся съ предразсудками по Своей любви къ истинѣ и людямъ. Господь не могъ бы предостерегать послѣднихъ и вносить въ ихъ души страхъ предъ злыми и могущественными врагами рода человѣческаго, если бы этихъ враговъ на самомъ дѣлѣ не было“. Послѣ библейскихъ данныхъ авторъ приводитъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ изъ твореній святоотеческихъ и наконецъ — изъ молитвъ и богослужебныхъ чиновъ, въ которыхъ вѣрованіе Церкви въ бытіе злыхъ духовъ и ихъ зловерное вліяніе выразилось самымъ убѣдительнымъ образомъ; здѣсь онъ между прочимъ говоритъ объ обрядѣ отреченія отъ діавола, находящемся въ чинѣ св. крещенія, и такъ называемомъ заклинательномъ чинѣ, въ которомъ выражается вѣра Церкви въ данную Господомъ пастырямъ власть надъ нечистыми духами (Мѣ. 10, 1).

Во второй главѣ трактуется о происхожденіи злыхъ духовъ, ихъ первомъ грѣхѣ и наказаніи; авторъ преимущественно словами св. Писанія и святоотеческихъ твореній излагаетъ православное ученіе объ этомъ, разясняя преимущественно тѣ стороны вопроса, которыя подвергаются или искаженію или отрицанію. Такъ, раскрывъ ученіе о вѣчности мученій духовъ злобы, авторъ такъ отвѣчаетъ на вопросъ о томъ, какъ согласить это съ благодіею Божіею: „Богъ дѣйствительно безконечно блага, но въ то же время безконечно правосуденъ и безконечно святъ. Грѣхъ злыхъ духовъ былъ первый грѣхъ и имъ самими измышленный, грѣхъ не по немощи тѣлесной, а грѣхъ безплотныхъ и совершеннѣйшихъ духовъ, и потому наказаніе за него должно быть особенно страшное. Съ другой

стороны, долговременнымъ и упорнымъ пребываніемъ во злѣ діаволы какъ бы закоснѣли въ немъ, такъ что для нихъ оказывается невозможнымъ исправленіе. Злые духи не могутъ притти къ мысли о раскаяніи, и это потому, что они пали по сознательному влеченію ко злу, по обдуманному опредѣленію собственной воли, — пали дерзкимъ возстаніемъ противъ Самого Бога, возстаніемъ упорнымъ и ожесточеннымъ“ (стр. 38). Мысль свою авторъ подтверждаетъ свидѣтельствами изъ твореній блаж. Августина, Іустина и др.; но она еще болѣе уясняется его предыдущими разсужденіями о свойствахъ гордости, — этого въ собственномъ смыслѣ дьявольскаго грѣха.

Такой же характеръ и значеніе имѣетъ и третья глава, излагающая православное ученіе о различіи между демонами по силѣ злобы и со стороны отношеній между собою, объ ихъ природѣ, свойствахъ ума и воли, а также объ ихъ числѣ и мѣстопребываніи. Изображая ихъ, на основаніи многочисленныхъ и ясныхъ свидѣтельствъ Писанія и святоотеческихъ твореній, *человѣкоподобными*, авторъ между прочимъ приводитъ слова св. Іоанна Дамаскина: „Безтѣлеснымъ и невещественнымъ называется ангелъ по сравненію съ нами; ибо все, въ сравненіи съ Богомъ, единымъ несравнимымъ, оказывается грубымъ и вещественнымъ. Одно только Божество въ строгомъ смыслѣ невещественно. Они — невидимы. Впрочемъ, и сіе свойство понимается ограниченно: ангелъ, душа, демонъ, хотя и не имѣютъ грубости тѣлесной, но также имѣютъ видъ и ограниченность, свойственныя природѣ своей“ (стр. 42). „Имѣя нѣкоторую тѣлесность, демоны, какъ и ангелы добрые, не вездѣсущи, но способность къ быстрому передвиженію есть и у нихъ“. Говоря о мѣстопребываніи злыхъ духовъ, авторъ приводитъ и по большей части святоотеческими словами разъясняетъ тѣ мѣста Н. Завѣта, въ которыхъ діаволъ и демоны именуются „княземъ міра сего“, „княземъ власти воздушныя“, „духами поднебесными“ и т. п.; здѣсь онъ между прочимъ приводитъ слѣдующее разсужденіе извѣстнаго толковника посланій ап. Павла, еп. Теофана: „обыкновенный образъ перевода и пониманія слова „поднебеснымъ“ означаетъ, что духи витаютъ въ воздухѣ, и какъ воздухъ обнимаетъ насъ повсюду, такъ повсюду окружаютъ насъ и духи злобы и непрестанно приступаютъ къ намъ, какъ комары въ сыромъ мѣстѣ“.

Предметомъ содержанія четвертой главы служитъ вопросъ о вліяніи злыхъ духовъ на людей. Выяснивъ, что зло есть насущная потребность демоновъ, авторъ изображаетъ зловую дѣятельность ихъ въ язычествѣ, при чемъ останавли-

вается на мнѣніи свв. отцовъ Церкви о присутствіи демоновъ въ идолахъ, и затѣмъ такую же дѣятельность ихъ къ уничтоженію царства Христова на землѣ. Говоря о силѣ и способахъ вліянія ихъ на людей, авторъ попутно ставитъ вопросъ о томъ, есть ли бѣсноватые въ наше время, подобные тѣмъ, которыхъ Господь во время земной Своей жизни благоволилъ испѣлять, и такъ отвѣчаетъ на него словами о. Іоанна Кронштадтскаго: „Бѣсноватые были прежде, они есть и нынѣ; только нынѣ, въ новой благодати, бѣсы дѣйствуютъ скрытнѣе и хитрѣе, чѣмъ въ то старое время, когда сила и власть ихъ надъ людьми не была еще торжественно сокрушена, и имъ было гораздо больше простора въ мірѣ. И теперь впрочемъ бѣшенныхъ людей очень и очень много. Кому изъ насъ неизвѣстенъ нынѣшній родъ бѣсноватыхъ или бѣшенныхъ пьяницъ? Есть и другой родъ бѣснующихся: это люди злые, раздражительные, гнѣвные; есть бѣснованіе скупыхъ; есть бѣшенство плотской страсти, какъ равно много другихъ родовъ и видовъ бѣснованія. Но я видѣлъ и настоящихъ бѣсноватыхъ, въ которыхъ вселялись бѣсы по неисповѣдимымъ судьбамъ Божиимъ и производили въ нихъ умственное помѣшательство, произносили страшныя хулы и сквернословія; видѣлъ, какъ ужасно бросали они одного несчастнаго изъ угла въ уголъ, нудили его лѣзть на стѣну и пр.“ (стр. 63).

Естественно вытекающей отсюда вопросъ о томъ, почему же Богъ и теперь, когда крестомъ Христовымъ сокрушена сила діавола, попускаетъ его злобную дѣятельность, даетъ собою содержаніе пятой главѣ. Отвѣчая на него, о. Маркъ между прочимъ говоритъ: „Выраженіе: *изгнанъ вонъ* указываетъ на уничтоженіе его (діавола) власти властію Христовою, и притомъ лишь въ сущности, а не въ проявленіяхъ. Общеніе со Христомъ вѣрующихъ освобождаетъ отъ власти діавола; но это только при совершеннѣйшей вѣрѣ; а такъ какъ совершенство не для всѣхъ доступно, то власть діавола въ мірѣ продолжается надъ несовершенными по мѣрѣ ихъ несовершенства, а равно и надъ не вѣрующими во Христа. Такимъ образомъ лишь вѣрующимъ дарована возможность освобожденія отъ власти діавола общеніемъ со Христомъ. Вотъ почему возвѣщенная здѣсь побѣда Христа надъ княземъ міра хотя смертію и прославленіемъ Христа и совершилась фактически, но не пришла еще въ полноту, и Церковь Христова, во временномъ и постепенномъ развитіи ея въ мірѣ, есть еще Церковь воинствующая и будетъ таковою до кончины міра и страшнаго суда“ (стр. 68—69). Съ другой стороны, возможность вліянія

злыхъ духовъ на человѣка послѣ побѣды надъ ними Господа обусловливается самымъ характеромъ этой побѣды. Достойны вниманія въ этомъ отношеніи сдѣланныя авторомъ разслѣдованія искушеній прародителей въ раю и Господа въ пустынѣ. Въ заключеніе приведены святоотеческія разсужденія о нравственно-воспитательныхъ цѣляхъ поущенія Богомъ этихъ искушеній.

Слѣдующія главы являются естественнымъ развитіемъ изложенной въ двухъ предыдущихъ мысли о вліяніи злыхъ духовъ на человѣка: въ нихъ говорится о различныхъ способахъ этого вліянія и духовныхъ состояніяхъ людей, обусловливающихъ собою эти способы. Главы шестыя, седьмая и восьмая почти сплошь составлены на основаніи и словами святоотеческихъ твореній и сказаній о жизни подвижниковъ. Историческіе примѣры изъ житій святыхъ о борьбѣ діавола съ людьми (глава 7-я) собраны умѣло; въ восьмой главѣ „О вліяніи злыхъ духовъ на людей по смерти послѣднихъ“, излагается православное ученіе о мытарствахъ; ученіе это изложено словами свв. Василя В., Макарія Великаго, Кирилла Александрійскаго (въ его извѣстномъ „Словѣ о исходѣ души“) и разныхъ богослужебныхъ пѣснопѣній.

Особенный интересъ, по нашему мнѣнію, представляетъ собою девятая глава „О чрезвычайномъ вліяніи злыхъ духовъ на людей“, гдѣ рѣчь идетъ о магіи и спиритизмѣ. Изложивъ ученіе св. писанія и св. отцовъ церкви о дѣйствіи злыхъ духовъ чрезъ магію и волшебство, авторъ продолжаетъ: „въ настоящее время волшебствъ и чародѣйствъ, какія были въ прежнія времена, не замѣчается; теперь во всемъ сомнѣваются и чародѣйства признаютъ сказкой и справедливость требуетъ сказать, что за чародѣевъ дѣйствительно выдають себя шарлатаны, съ цѣлю ввести въ заблужденія простой народъ. Но въ настоящее время существуетъ спиритизмъ — явленіе еще болѣе печальное, чѣмъ чародѣйства; ибо, чтобы заниматься послѣднимъ, необходимо знаніе разныхъ секретовъ, а для спиритизма этого не требуется“ (стр. 126). Такъ какъ спиритическія явленія не могутъ быть приписаны дѣйствію физическихъ силъ природы, то многіе приписываютъ ихъ дѣйствію душъ жившихъ на землѣ людей. Явленія эти не новы; въ ветхомъ завѣтѣ вызываніе умершихъ запрещено было закономъ, нарушеніе котораго наказывалось смертію (Лев. 20, 6, 27; Втор. оз. 10, 10—12). Въ виду сказанія книги Царствъ (1 Цар. 28, 7—21) объ Аздорской волшебницѣ, вызвавшей тѣнь пр. Самуила, не отвергая фактической возможности явленія умершихъ людей, авторъ тѣмъ не менѣе

рѣшительно возстаетъ противъ такого пониманія спиритическихъ явленій; главнымъ основаніемъ для этого отрицательнаго заключенія служить притча Господа о богатомъ Лазарѣ, по которой такія явленія невозможны безъ особаго Божія повелѣнія и какъ бесполезныя имъ не допускаются. „Уже одно то обстоятельство, что спириты отрицаютъ существованіе злыхъ духовъ, подъ которыми они разумѣютъ души порочныхъ людей, показываетъ, что въ спиритизмѣ дѣйствуетъ діаволъ, старающійся замаскировать себя“. „Для чего бѣсноватые люди любили жить въ гробахъ, т.-е. погребальныхъ пещерахъ, спрашиваетъ св. Златоустъ. Для того, чтобы во многихъ посѣять пагубное ученіе, что души умершихъ превращаются въ бѣсовъ, чего никогда не должно даже въ умѣ представлять. Ты скажешь, что сами бѣсноватые взываютъ: я душа такого-то человѣка. Но и это есть хитрость и обманъ діавола, позлику не душа какого-либо умершаго вопіетъ, а діаволъ, скрывающійся подъ симъ для обольщенія слушателей“. „А кто хочетъ убѣдиться въ истинѣ сказаннаго, продолжаетъ авторъ словами св. Аѳанасія Александрійскаго, пусть только при ложныхъ пророчаніяхъ и чудесахъ магіи совершить крестное знаменіе... или произнесетъ имя Іисуса и онъ тотчасъ увидитъ, что чудеса магіи волшебства прекратятся“ (стр. 128—129). Что дѣйствительно молитва и крестное знаменіе прекращаютъ на спиритическихъ сеансахъ духоявленія и сообщенія и такимъ образомъ изобличаютъ сатанинское участіе, авторъ подтверждаетъ это далѣе разсказомъ одного бывшаго спирита Рускова, помѣщеннымъ въ дух. ж. „Странникъ“ за 1885 г. № 12. Кромѣ свв. Златоуста и Аѳанасія авторъ въ пользу своего мнѣнія приводитъ еще наставленіе св. Антонія В. и Тертуліана. Весьма важно приведенное здѣсь же мнѣніе моск. митрополита Филарета о стологаданіи, или, что тоже, о спиритизмѣ. „Представимъ себѣ, говоритъ между прочимъ, великій святитель, что сынъ въ домѣ отца, имѣя свободу пользоваться всѣмъ, что ему нужно, и многимъ, что пріятно, недовольтвуется симъ и, встрѣтивъ хранилище, отъ котораго ему не дано ключа, поддѣлываетъ ключъ и отпираетъ оное, положимъ, не для того, чтобы украсть, а только для того, чтобы посмотреть, что тамъ спрятано. Не есть ли это неблагородно? Не должно ли быть совѣстно сыну? Вотъ судъ о всякомъ гаданіи, или ворожбѣ, въ томъ числѣ и о стологаданіи... Стологадатели поняли, что дерево не можетъ понимать вопросовъ и давать сообразныя съ вопросами отвѣты. По сему они спрашивали, кто имъ

отвѣчають и многіе изъ нихъ получали въ отвѣтъ имена многимъ умершихъ. Теперь спрашивается: дѣйствительно ли стологадателямъ отвѣчаютъ души умершихъ, которыхъ имена имъ объявляются, или подъ сими именами скрываются нѣкіе неизвѣстные? При семъ послѣднемъ случаѣ — неизвѣстные суть лжецы, приписывающіе себѣ ложныя имена. Но ложь не принадлежитъ чистымъ существамъ; отецъ лжи — дьяволъ. Итакъ стологадатели должны размыслить, съ кѣмъ имѣютъ дѣло и отъ кого хотятъ узнать сокровенное. Здѣсь можно вспомнить наставленіе преп. Антонія Великаго: „если выдають себя они (демоны) за предсказателей, никто да не прилѣпляется къ нимъ“ (стр. 128—130). Другія доказательства въ пользу мнѣнія о спиритизмѣ, какъ орудіи злыхъ духовъ, авторъ беретъ изъ книги А. Надеждина: „Спиритизмъ предъ судомъ христіанства“.

Послѣднія три главы представляютъ собой нравственно-психологическіе выводы изъ всего сказаннаго о злыхъ духахъ и ихъ вліяніи на людей. Именно въ 10-й главѣ говорится о тѣмъ духовно-нравственныхъ состояніяхъ человѣка, которыя благопріятствуютъ этому вліянію: объ уныніи отъ сознанія своей грѣховности, о проклятіи родителями дѣтей, о пренебреженіи исповѣдью и св. причащеніемъ; въ 11-ой — о духовныхъ средствахъ для борьбы съ злыми духами — о вѣрѣ, о чтеніи Слова Божія, о призываніи имени Спасителя, о страхѣ Божіемъ, о смиреніи, о духовномъ бодрствованіи, о молитвѣ и крестномъ знаменіи, о покаяніи съ принятіемъ св. таинъ и заклинаніи, а въ 12-ой — о качествахъ, требуемыхъ отъ читающихъ заклинательныя молитвы. Всѣ эти главы, очевидно, имѣютъ глубокое нравственно-поучительное значеніе не только для пастырей церкви, а и для всѣхъ вообще вѣрующихъ, тѣмъ болѣе, что всѣ онѣ написаны авторитетно и въ тоже время общедоступно; но поэтому самому мы и не излагаемъ подробно ихъ содержанія, отсылая желающихъ знать это (а кому же это не нужно?) къ самой книгѣ.

Думаемъ, что предложенное нами изложеніе содержанія книги подтверждаетъ собою сказанное нами выше о высокихъ достоинствахъ ея и ея важномъ значеніи и потому вполне оправдываетъ появленіе настоящей замѣтки въ нашемъ богословско-апологетическомъ журналѣ.

Въ книгѣ 180 страницъ; цѣна ея при исправности ея въ типографскомъ отношеніи невысокая: безъ пересылки 60 коп., а съ пересылкой — 80.

**Библейская наука.** Книга вторая. Пятокнижіе Моисеево. Академическія чтенія доктора богословія, профессора и ректора Московской и Кіевской духовныхъ академій, автора „Толковаго Евангелія“ и „Толковаго Апостола“, епископа Михаила. Изд. подъ ред. *Н. И. Троицкаго*. Тула. 1899 г.

Въ свое время на страницахъ журн. *Вѣра и Церковь* данъ былъ библиографическій отчетъ о первой книгѣ этого изданія, въ которомъ сказано было о происхожденіи его, характерѣ и значеніи, и намъ нѣтъ нужды повторять это теперь по поводу выхода второй книги. Извѣщая читателей о выходѣ ея, мы считаемъ долгомъ лишь познакомить ихъ съ содержаніемъ этого выпуска. Предметомъ его служитъ „*Пятокнижіе Моисеево*“; задачей своихъ академическихъ чтеній объ этихъ первыхъ книгахъ Библии преосвященный авторъ ставитъ доказать подлинность происхожденія ихъ отъ Моисея и историческій характеръ ихъ содержанія противъ отвергающихъ то и другое. Такимъ образомъ по предмету своего содержанія чтенія эти суть историко-критическое изслѣдованіе о Пятокнижіи, а по своимъ задачамъ и характеру они по праву должны быть отнесены къ апологетической богословской литературѣ.

Книга начинается общей характеристикой ветхозавѣтныхъ историческихъ книгъ съ ихъ теистическимъ или, точнѣе, теократическимъ міровоззрѣніемъ на жизнь народа еврейскаго, какъ богохранимаго и приготовляемаго къ принятію искупленія — это со стороны содержанія, — и съ ихъ простотой и лѣтописной безыскусственностію — съ внѣшней стороны, со стороны изложенія. Перейдя затѣмъ къ Пятокнижію Моисееву, какъ основоположенію священно-историческихъ книгъ в. з., авторъ говоритъ сначала о доселѣ содержимомъ Церковію древнемъ преданіи относительно исторической подлинности и достовѣрности и затѣмъ, сдѣлавъ краткій очеркъ отрицательнаго отношенія къ Пятокнижію со стороны раціоналистическаго невѣрія, частію опредѣляетъ задачу и содержаніе своего историко-критическаго изслѣдованія объ этихъ книгахъ (стр. 1—11). Первый вопросъ въ этомъ изслѣдованіи относительно происхожденія Пятокнижія отъ Моисея, состоитъ въ опроверженіи возраженій противъ подлинности этого происхожденія. Главными основаніями гипотезы о позднѣйшемъ — не моисеев-



скомъ происхожденіи Пятокнижія служатъ тѣ географическія, топографическія описанія, историческія повѣствованія и разныя отдѣльныя слова и выраженія, которыя могли, будто бы, явиться только гораздо позже временъ Моисея и потому рассматриваются отрицательной критикой, какъ интерполяціи (вставки); на этихъ интерполяціяхъ и останавливается прежде всего авторъ, подвергая ихъ тщательному разбору; разборъ этотъ приводитъ его къ тому заключенію, что всѣ такого рода мѣста, при поверхностномъ и тенденціозно-одностороннемъ толкованіи ихъ, могутъ казаться позднѣйшими вставками, на самомъ же дѣлѣ были не только вполне возможны, а и какъ нельзя болѣе умѣстны именно въ устахъ Моисея (стр. 12—72). Между тѣмъ какъ одни изъ противниковъ подлинности Пятокнижія, только эти мѣста считали позднѣйшими вставками, не отрицая моисеевскаго происхожденія Пятокнижія въ его цѣломъ и общемъ, другіе взглянули на эти интерполяціи, лишь какъ на первыя доказательства его позднѣйшаго происхожденія и, исходя изъ этой предвзятой мысли, находили въ немъ не мало другихъ, яко бы, очевидныхъ признаковъ позднѣйшаго происхожденія рассматриваемыхъ книгъ и на основаніи этихъ признаковъ строили свои гипотезы о немоисеевскомъ происхожденіи Пятикнижія, самыя разнообразныя и разнорѣчивыя до противоположностей. Не входя въ разсмотрѣніе самыхъ этихъ гипотезъ, главнѣйшія изъ которыхъ суть: *Urkundenhypothese*, *Fragmentenhypothese* и *Ergänzungshypothese* и которыя обличаются въ своей несостоятельности существующими между ними разногласіями и противорѣчіями, авторъ останавливается на разборѣ ихъ главнаго, такъ сказать, отрицательнаго основанія. Такимъ основаніемъ служитъ употребленіе въ разныхъ мѣстахъ Пятокнижія разныхъ именъ Божіихъ: Елогимъ, Йегова и Елогимъ—Йегова (вмѣстѣ), которое указываетъ, будто бы, на различныхъ авторовъ этихъ отдѣловъ, происшедшихъ въ разное время и очень ужъ много спустя соединенныхъ въ одно цѣлое. Выяснивши значеніе каждаго изъ этихъ именъ Божіихъ, авторъ на цѣломъ рядѣ примѣровъ раскрываетъ внутреннюю цѣлесообразность употребленія тѣхъ или иныхъ въ разныхъ отдѣлахъ Пятокнижія и чрезъ это не только доказываетъ возможность употребленія всѣхъ ихъ въ ихъ настоящемъ составѣ именно однимъ писателемъ, а и живо, наглядно раскрываетъ тотъ глубокій историческій смыслъ Моисеевскаго повѣствованія, который неизмѣримо возвышаетъ этотъ памятникъ древне-еврейской письменности надъ всѣми другими. Въ за-

ключеніе этого отдѣла авторъ предлагаетъ небольшой, но мѣткій разборъ нѣкоторыхъ другихъ основаній указанныхъ гипотезъ, которыя отличаются мелочностью и пустотой (стр. 73—97). Слѣдующая вторая половина изслѣдованія посвящена разбору важнѣйшихъ сказаній Пятокнижія, въ опроверженіе ихъ легендарно-миѣческаго характера и въ защиту ихъ исторической достовѣрности. Здѣсь на первомъ мѣстѣ стоитъ сказаніе о твореніи міра, которое въ силу діаметральной противоположности лежащихъ въ основѣ его воззрѣній языческимъ космогоніямъ, односторонне-національнымъ, искусственнымъ и пантеистическимъ, не можетъ быть выводимо изъ послѣднихъ и, полное глубокой таинственности, въ то же время всецѣло проникнуто характеромъ непререкаемой истинности. Къ тому же заключенію приходитъ авторъ и изъ разсмотрѣнія сказанія о первыхъ людяхъ. Здѣсь особенно подробно останавливается онъ на разсмотрѣніи сказанія о грѣхопадѣніи прародителей и доказываетъ главнымъ образомъ метафизически и психологически несостоятельность разныхъ аллегорическихъ и миѣческихъ толкованій этого сказанія. Не мало вѣскихъ критическихъ замѣчаній дѣлаетъ преосвященный авторъ и относительно нѣкоторыхъ другихъ сказаній, какъ напр. о потопѣ (98—129). Послѣдній отдѣлъ: „О сѣновности Моисеева культа“ имѣетъ своею задачею показать и разяснить глубокой символическій и типическій (по отношенію ко Христу) смыслъ этого культа, при всей его внѣшне-обрядовой сложности. Разясненія эти, предложенныя конечно въ общихъ чертахъ, тѣмъ не менѣе отличаются не только воодушевленной возвышенностію, а и живостію и полнотою (129—157). Таково въ общемъ содержаніе второй книги „Библейской науки“.

Уже изъ этого общаго обзорѣнія его читатели ясно могутъ видѣть, какое важное апологетическое значеніе можетъ имѣть это *новое изданіе старой* книги. Особенно это нужно сказать о второй ея половинѣ въ виду того одного, что мнѣніе о невозможности, будто бы, историческаго пониманія библейскаго сказанія о грѣхопадѣніи прародителей слишкомъ крѣпко держится въ нашемъ образованномъ обществѣ и служитъ удобною почвою для распространенія въ этомъ разныхъ несогласныхъ съ православіемъ ученій о сущности и происхожденіи зла. Не менѣе дѣнно съ этой именно стороны данное въ книгѣ раскрытіе „сѣновнаго“ отношенія Моисеева культа къ новому завѣту. Полныя въ своемъ внутреннемъ содержаніи глубокаго научнаго значенія, историко-критическія изслѣдованія автора съ внѣшней стороны — со стороны изложенія и языка, явля-

ются вполне общедоступными даже тѣмъ изъ образованныхъ читателей духовной литературы, которымъ не всегда по плечу и не по вкусу разнаго рода тонкости богословскихъ изслѣдованій: въ чтеніяхъ преосвященнаго Михаила нѣтъ ни тяжелыхъ ссылокъ или цитатъ, на иностранныхъ, древнихъ языкахъ, ни какой-либо тонкой археологической или филологической аргументаціи: всѣ эти аппараты кабинетной научной работы, цѣнные для людей науки, совсѣмъ отсутствуютъ въ книгѣ, которая читается поэтому легко и съ удовольствіемъ. Языкъ автора простой, ясный и живой...

Въ заключеніе своей замѣтки мы снова высказываемъ сожалѣніе, что въ книгѣ нѣтъ ни оглавленія, ни даже указанія цѣны ея. Желающимъ приобрести ее поэтому всего лучше, думаемъ, прямо обращаться къ г. издателю, преподавателю Тульской духовной семинаріи Н. И. Троицкому.

Z.

**Нѣсколько изслѣдованій историческихъ и разсужденій о вопросахъ современныхъ.** Проф. *Н. И. Барсова*. С.-Пб. 1899 г. Цѣна 2 р. 378 стр.

Въ составъ настоящаго сборника входитъ 23 статьи, написанныя авторомъ съ 1879 г. Статьи эти самаго разнообразнаго характера и не одинаково интересны. Нѣкоторыя изъ нихъ имѣютъ слишкомъ частный характеръ (напр. „Какъ иногда пишется критика“), нѣкоторыя черезчуръ спеціальны („Декамеронъ“ и „Пиръ десяти дѣвъ“, „Вольтеръ и римскія дѣянія“), иныя видимо случайнаго происхожденія, очень кратки и немногосодержательны („Воспоминанія объ И. И. Гончаровѣ“, „Н. И. Вышнеградскій и И. Т. Осининъ“, „Начало городскихъ училищъ въ С.-Петербургѣ“, „Общество охраненія народнаго здоровья“ и др.). Но есть въ сборникѣ и статьи обще интересныя и такія изъ менѣ спеціальныхъ, которыя не утратили характера современности и доселѣ. Къ числу первыхъ слѣдуетъ отнести „Вопросъ о религіозности русскаго народа въ современной печати“, ко вторымъ — „Существовала ли въ Россіи инквизиція“, нѣкоторыя статьи гомилетическаго характера (напр. „о существѣ“ и „возможныхъ улучшеніяхъ“ нашей проповѣди), статьи педагогическія („Наша высшая профессиональная духовная школа“, „О преподаваніи гомилетики въ семинаріяхъ“) и церковно-историческія („О времени учрежденія іерархія въ Церкви Христовой“, „Взглядъ на жизнь

и дѣятельность митр. Филарета“ и др.). Въ виду этихъ-то собственно статей, которыхъ, замѣтимъ кстати, бѣльшая часть, книга проф. Барсова и заслуживаетъ общественаго вниманія.

Такъ, нельзя не согласиться, что „Вопросъ о религіозности русскаго народа“ (стр. 124—158) является наибѣе интереснымъ и остается навсегда конечно современнымъ. Въ статьѣ нашего автора приводятся взгляды на этотъ вопросъ Достоевскаго, отчасти Градовскаго и Кавелина. Извѣстно, что Достоевскій былъ самаго высокаго мнѣнія о религіозности русскаго народа. Именно онъ назвалъ его „богоносцемъ“. Народъ нашъ, по взгляду Достоевскаго, единственный въ мѣрѣ организмъ, религіей сплоченный и религіей же живущій. Одинъ онъ есть народъ истинно христіанскій, такъ какъ католичество перешло въ идолопоклонство, а протестантство — въ атеизмъ. Лишь нашъ народъ содержитъ чистую истину и понимаетъ ее. Народное невѣжество ничуть не мѣшаетъ понимать Христа. Народъ знаетъ суть христіанства, его идеаль — Христось, а не что-либо иное; а грѣхи его, т.-е. пьянство, грубость, „звѣриный образъ“ — дѣло преходящее<sup>1)</sup>. Полемисть Достоевскаго, проф. государственнаго права Градовскій, считалъ личное самосовершенствованіе хотя дѣломъ и весьма почтеннымъ, но далеко недостаточнымъ для общественаго развитія. Это послѣднее зависитъ главнѣйшимъ образомъ отъ совершенства общественныхъ учреждений. Въ подтвержденіе своего мнѣнія, Градовскій ссылался на фактъ существованія рабства при христіанствѣ вообще и крѣпостнаго права у насъ въ Россіи въ частности. Несмотря, напр., на существованіе истинныхъ христіанъ среди нашихъ помѣщиковъ, освобожденіе крестьянъ было актомъ властнаго царскаго слова, а не милосердія рабовладѣльцевъ. Достоевскій справедливо отвѣчалъ на это полемисту, что отдѣлять личное совершенствованіе отъ прогресса общественныхъ идеаловъ невозможно. Вся исторія цивилизаціи новаго міра есть исторія постепенной, хотя можетъ быть и безсознательной, христіанизации общественаго государственнаго быта народовъ. Всѣ лучшія приобрѣтенія современной культуры — результатъ вліянія христіанства на общественную жизнь чрезъ перевоспитаніе отдѣльныхъ личностей, ставшихъ руководителями общества. Несомнѣнно, по-

1) Подробнѣе объ этомъ см. статью свящ. Побѣдинскаго: „Религіозно-нравственныя идеи и типы въ произведеніяхъ Ф. М. Достоевскаго журн. *Вѣра и Церковь* кн. I и II.

этому, что и въ паденіи рабства вообще и крѣпостного права у насъ въ Россіи въ частности, главную роль ихъ сокрушителя играли христіанскія начала и ихъ исповѣдники. Другимъ полемистомъ противъ Достоевскаго выступилъ Кавелинъ. Какъ западникъ, Кавелинъ прежде всего не согласенъ, будто интеллигенція хуже народа въ какомъ бы то ни было отношеніи; какъ противникъ славянофильства, Кавелинъ ставитъ подъ большимъ сомнѣніемъ самую религіозность нашего народа, не показавшаго до сихъ поръ никакихъ и другихъ специфически народныхъ добродѣтелей. Народъ нашъ отличается, по нему, „неопредѣленностью и невыясненностью характера своей духовной природы“. Среди него всегда было и до сихъ поръ есть много иноковъ и вообще любителей затворнической жизни, которая такъ и не слилась у нашего народа въ жизнь практической. Это свойство русскаго народа надо объяснять скорѣе всего какъ явленіе случайное, какъ результатъ воздѣйствія историческихъ условій. Въ практической же жизни у насъ обрядовая сторона преобладаетъ надъ внутренней. „Просвѣщеніе народныхъ массъ въ духѣ христіанства еще ожидаетъ своихъ дѣятелей“. Указавъ на эти взгляды нашихъ наиболее выдающихся писателей-публицистовъ 80-хъ годовъ, проф. Барсовъ находитъ истиннымъ взглядъ Достоевскаго. Съ своей стороны онъ при этомъ добавляетъ, что религіозность, какъ основная черта русскаго народа, съ особенной яркостью отразилась въ произведенияхъ его духовнаго творчества, т.-е. духовныхъ стихахъ, пѣсняхъ и былинахъ историческихъ, бытовыхъ и былевыхъ и въ его юридическихъ понятіяхъ. Другой основной чертой народа является его привязанность къ самодержавному царю. А народъ съ такими двумя основными чертами и съ тысячелѣтной исторіей уже нельзя считать „юношей безъ фizioноміи“ (144). Невѣрно, затѣмъ, и то утвержденіе, что нашъ народъ порождаетъ, и притомъ еще подъ вліяніемъ случайныхъ обстоятельствъ, лишь отдѣльныхъ религіозныхъ отшельниковъ, а въ массѣ отличается одной внѣшней обрядностью. Колоссальные размѣры аскетическаго энтузіазма говорятъ за генетическую связь его съ природнымъ характеромъ народа. Колонизаторская и нравственно-воспитательная роль нашихъ монастырей, поставившихъ на всю Русь „Пчелы“, „Измарагды“, „Изборники“, „Патерики“ и т. п. просвѣтительные труды; цѣлый сонмъ святыхъ земли русскоѣ, а временами и государственные подвиги религіозныхъ центровъ — все это не оставляетъ сомнѣнія и въ томъ, что весь народъ нашъ былъ глубоко пропитанъ христіанскими началами и жилъ по этимъ началамъ. Но что

нашему народу и донынѣ не достаетъ еще многого и многого для *теоретическаго* усвоенія переживаемыхъ имъ христіанскихъ началъ, что онъ нуждается въ научномъ образованіи и даже еще въ грамотности — это также не подлежитъ сомнѣнію. Онъ живетъ не рефлексіей, а чувствомъ; его идеаль не сложенъ, но проченъ, устойчивъ и глубоко запечатлѣнъ въ душѣ народной. Какъ въ древности, на Востокѣ, весь народъ переживалъ отвлеченные христорогическіе споры, а отцы восточной Церкви выясняли практическую важность исповѣдывать христіанство, такъ и донынѣ, у насъ на Руси, христіанство является жизненнымъ центромъ народа и источникомъ для его практической дѣятельности.

Статья „Существовала ли въ Россіи инквизиція“ (стр. 196—215) отвѣчаетъ на вопросъ, бывшій въ 1891 г. предметомъ горячаго спора между Вл. Соловьевымъ и нѣкоторыми профессорами церк. права въ дух. акад. и университетахъ. Первый утверждалъ, что и въ восточной Церкви инквизиція существовала и при томъ не позднѣе чѣмъ на Западѣ, и на Руси она также была; вторые, не отрицая отдѣльныхъ случаевъ инквизиторскаго обращенія представителей Церкви съ неправомыслящими, утверждали, что ни греческая, ни русская Церковь не знали инквизиціи въ западномъ смыслѣ, т.-е. какъ специально церковнаго института, преслѣдовавшаго иномысліе. Къ сожалѣнію, нужно сознаться, что воззрѣнія Соловьева не перестаютъ циркулировать въ извѣстныхъ кругахъ общества и доселѣ и не считаются съ ними нельзя и теперь. Въ этомъ интересъ современности статьи проф. Барсова по этому вопросу. Проф. Барсовъ, на основаніи подлинныхъ дѣлъ архива Св. Синода, имъ тщательно изученныхъ и изданныхъ, доказываетъ, что хотя при Петрѣ Великомъ и былъ учрежденъ „приказъ инквизиторскихъ дѣлъ“, но между этимъ приказомъ и западной инквизиціей „не было ни единой черты сходства ни въ цѣляхъ учрежденія, ни въ размѣрахъ власти, ни въ способахъ дѣйствования“ (197). Нашъ „приказъ“ былъ наблюдательнымъ, а не судебно-административнымъ учрежденіемъ, и притомъ по вѣдомству *церковнаго управленія*. Высшее церковное наказаніе даже „розыскной раскольническихъ дѣлъ канцеляріи“ было анаематствованіе, т.-е. отлученіе отъ Церкви. Послѣ этого начинала уже дѣйствовать юрисдикція государства, „градской судъ“, который дѣйствительно прибѣгалъ иной разъ и къ смертной казни иномыслящихъ. Наши расколотчики, Аввакумъ, Федоръ, Логгинъ и Лазарь, были казнены смертной казнью (черезъ сожженіе) именно гражданской властью.

Эта же именно власть и на свои только надобности облагала раскольниковъ и двойною податью. Чисто церковныя учрежденія („патріаршій духовный приказъ“, „тіунская контора“ и „Св. Синодъ“) занимались одними „обращательными дѣлами“, т.-е. однимъ увѣщаніемъ отщепенцевъ. Таковыми и были миссіи іеромонаха Неофита въ олонекскихъ скитахъ, еп. Питирима — въ Нижн. Новгородѣ и Іосифа Рѣшилова — въ Стародубѣ. Ни сыскомъ раскольниковъ, ни судомъ надъ ними они не занимались. Пытка употреблялась лишь въ гражданской „тайной канцеляріи“ и „преображенской“, но и то только по отношенію къ раскольникамъ политическаго характера. Объ инквизиціи, стало-быть, не можетъ тутъ быть и рѣчи.

Въ статьяхъ „о существѣ литургійной проповѣди“ и „возможныхъ улучшеніяхъ“ ея (1—41) авторъ проводитъ свой интересный взглядъ по этому предмету. Онъ смотритъ на проповѣдь, какъ на функцію благодатной жизни Церкви, а не какъ на „актъ слова въ культѣ“. Проповѣдника дѣлаетъ не механическая выучка правилъ гомиетики, а сила вѣры и сила отеческой любви. Считать проповѣдь ораторскимъ искусствомъ — значитъ обезрелигиозивать ее. Типъ истинной проповѣди — это вдохновенныя рѣчи (даръ языковъ, пророчества и дидаскаліи) апостоловъ и проповѣдниковъ I—II вв. исторіи Церкви. Средствомъ къ поднятію у насъ проповѣди является, поэтому, образованіе особаго класса священнослужителей-проповѣдниковъ, горящихъ внутреннимъ огнемъ и надлежащимъ способомъ образованныхъ. Обученіе одному искусству проповѣданія дѣлу не поможетъ; здѣсь дѣло въ характерѣ всей совокупности научно-образовательныхъ ресурсовъ школы (34). Въ связи съ этимъ именно вопросомъ получаетъ свое значеніе и статья „Наша высшая профессиональная школа“; въ ней авторъ настаиваетъ на томъ, что „духовная академія должна быть исключительно профессиональной духовной школой, не имѣющей никакой другой цѣли, какъ только приготовленіе просвѣщенныхъ пастырей Церкви“ (238). Кромѣ богословскихъ наукъ тамъ не должно быть ничего; общее образованіе — дѣло средней школы; образецъ для академій — нѣмецкіе богословскіе факультеты.

Уже по этимъ указаннымъ нами статьямъ можно судить объ интересѣ книги проф. Барсова. Съ нѣкоторыми взглядами автора можно спорить и не соглашаться, какъ напр. со взглядами его на высшую духовную школу, но и имъ нельзя отказать въ интересѣ и даже современности. Особенно полезна эта книга для лицъ духовнаго и педагогическаго міра.

Что такое философія? Эрн. Навиля. Пер. съ французскаго, подъ ред. А. И. Введенскаго. Москва. 1896 г.

Эта книга, принадлежащая профессору Женевского университета, представляет собою тѣ послѣдніе выводы, въ которыхъ пришелъ авторъ, болѣе 50 лѣтъ занимающійся философіей. Ему хотѣлось бы опубликовать полный курсъ философіи, осуществляющій идею, которую онъ составилъ себѣ объ этой „дарицѣ наукъ“. Но по преклонности лѣтъ и упадку силъ онъ не надѣется на выполненіе всего своего труда. А потому, чтобы дать читателю хотя какое-нибудь понятіе о сущности своей философіи и чтобы вызвать болѣе юныхъ тружениковъ работать въ его направленіи, онъ рѣшился нарисовать предъ читателемъ хотя бы „передній фасадъ своего философскаго зданія“, по которому можно судить и о характерѣ всего этого зданія, воздвигаемаго столь опытнымъ архитекторомъ. По собственнымъ словамъ Э. Навиля (9 стр.), его система значительно уклоняется отъ общепринятыхъ въ настоящее время мнѣній. Его система — спиритуалистическая, а теперь наиболѣе популярны эволюционизмъ и позитивизмъ. Излагаетъ авторъ свои мысли въ сжатыхъ, точно опредѣленныхъ и логически доказанныхъ положеніяхъ. Всѣхъ такихъ положеній въ книгѣ — 122 (307 стр.); авторъ, чтобы не повторяться въ послѣдующемъ изложеніи, всегда лишь ссылается на предыдущее положеніе, обозначая его цифрой. Отсюда — строгая логичность и послѣдовательность изложенія, а самое это изложеніе всюду ясно и вполне общедоступно. Отъ читателя требуется только постоянная внимательность, чтобы не пропустить ни одного параграфа не усвоеннымъ, такъ какъ въ противномъ случаѣ, т.-е. при утратѣ хотя бы одного звѣна въ цѣломъ рядѣ другихъ, логическая цѣпь автора будетъ разорвана виной самого читателя.

Мы не задаемся цѣлью — изложить весь ходъ мыслей автора; для этого намъ пришлось бы повторить по крайней мѣрѣ всѣ „зезисы книги“, приложенные самимъ авторомъ въ концѣ сочиненія (309 — 319 стр.). Наша цѣль — указать хотя основныя положенія философіи автора, который послѣ 50-лѣтняго занятія ею открыто признаетъ, что историческій ходъ мысли „въ общемъ направляется къ спиритуализму“ (9 стр.). Итакъ, что такое философія по мнѣнію нашего автора? Для опредѣленія философіи, отвѣчаетъ онъ, надо предварительно опредѣлить науку вообще, ея природу, методъ и постулаты; тогда



опредѣлится и предметъ, методъ, постулаты и программа философіи, а также и ея будущность. Науку же можно опредѣлить какъ состояніе мысли, обладающей истиной. Чтобы обладать истиной надо видимый міръ истолковать разумомъ (17 стр.), съ цѣлю отдѣлать ложныя идеи отъ истинныхъ. Такая пытливость человѣка есть результатъ его природенной склонности къ знанію. Она приводитъ человѣка къ отысканію истинныхъ сужденій (22 — 23 стр.), первымъ признакомъ которыхъ является ихъ принудительность. Научному изслѣдованію человѣка долженъ подлежать весь реальный міръ, состоящій изъ матеріальныхъ, духовныхъ и идеальныхъ реальностей. Въ органическомъ соединеніи въ одномъ верховномъ принципѣ истинныхъ сужденій объ этихъ трехъ мірахъ и состоитъ наука. Опытныя науки (т.-е. науки о матеріальномъ мірѣ) даютъ матеріалъ для наукъ рациональныхъ (логики, метафизики и математики). Рациональныя науки объясняютъ этотъ матеріалъ посредствомъ 4 идей: класса, закона, причины и цѣли, (т.-е.: что такое данный предметъ? по какимъ законамъ онъ существуетъ? какой агентъ дѣйствуетъ этими законами? и какая конечная цѣль его?). Для объясненія матеріала наука имѣетъ свой *методъ*. Она прежде всего *констатируетъ* факты, наблюдаетъ ихъ въ опытѣ или свидѣтельствѣ другихъ; затѣмъ строитъ для ихъ объясненія *ипотезы* и наконецъ путемъ *проверки* гипотезъ фактами добываются истины. Хотя достигнутое такимъ образомъ знаніе и относительно, но для самого человѣка оно вполнѣ достоверно. Чтобы возможно было хотя какое-нибудь знаніе, необходимо прежде всего активное, т.-е. свободное участіе человѣка въ изслѣдованіи; затѣмъ согласіе разума съ природой, различіе субъекта и объекта и существованіе универсальнаго порядка. Такъ опредѣляетъ Э. Навиль науку вообще. Очевидно, что никакая отдѣльная наука не въ силахъ одна указать такой верховный принципъ, который объединилъ бы въ себѣ всѣ частныя науки и объяснилъ бы человѣку весь смыслъ бытія. Это и есть задача *философіи*. Горизонтъ философіи безпредѣленъ; но касается всего вообще, хотя и съ опредѣленной точки зрѣнія (178 ст.). Стремленіе къ отысканію общемірового принципа, изъ котораго бы объяснялись субстанція, законы, причины и цѣль міра — это и есть душа философіи. За всѣми частными изслѣдованіями всегда остается вопросъ о гармоніи элементовъ міра — зданія и о принципѣ этой гармоніи; этотъ-то только вопросъ и занимаетъ философію. Очевидно, что ея задача упрощается вмѣстѣ съ успѣхами частныхъ наукъ,

естественное продолженіе которыхъ она и составляетъ. Но частныя науки никогда не уничтожатъ философіи. *Ея методъ* таковъ же, что и методъ науки вообще, т.-е. наблюденіе (надъ результатами частныхъ наукъ), гипотеза (отысканіе перваго принципа) и провѣрка (данными наукъ съ принятіемъ во вниманіе естественныхъ стремленій сердца и нравственнаго сознанія полной человѣческой личности, а также практическими слѣдствіями той или иной системы). Онъ долженъ быть исполнѣ научнымъ, свободнымъ отъ подчиненія политикѣ, національнымъ предубѣжденіямъ, предрасудкамъ, а также и богословію. Впрочемъ религіозныя доктрины могутъ быть весьма полезны для философіи въ качествѣ гипотезъ. Изъ примѣненія этого метода вытекаетъ такой *составъ* философіи: она *анализируетъ* элементы познанія (матерію, жизнь и духъ), выбираетъ изъ *разныхъ гипотезъ* наиболѣе основательную и путемъ *синтеза* выводитъ изъ нея теоретическія и практическія слѣдствія, т.-е. дѣлаетъ соображенія о сущности жизни, цѣлесообразности и пр. Составляя естественное обнаруженіе человѣческаго духа, философія не искоренима. Самые заклятые враги ея (Контъ и Литтре), начавъ съ отрицанія философіи, сами кончили метафизикой. Можно думать, что какъ ни медленно развивается философія, но вмѣстѣ съ успѣхами разума, можетъ усилиться и согласіе въ признаніи какой-нибудь одной философской системы. Наиболѣе шансовъ имѣетъ на это спиритуализмъ. Онъ беретъ изъ двухъ другихъ системъ (матеріализма и идеализма) что есть въ нихъ истиннаго, и откидывая ложь, соединяетъ разрозненные члены истины посредствомъ синтеза, наиболѣе удовлетворяющаго всѣмъ запросамъ живой человѣческой личности. Онъ понимаетъ міровой принципъ какъ свободный актъ высочайшаго Духа; признавая Творца, онъ устанавливаетъ истинный монизмъ, наиболѣе правильно разрѣшающій проблему бытія; а допуская религіозныя доктрины въ качествѣ научныхъ гипотезъ, онъ одинъ примиряетъ въ себѣ великія преданія христіанскаго міра съ свободными изысканіями мысли.



## НОВЫЯ КНИГИ.

---

**Я. Горюновичъ**, *Ученіе о пастырскомъ служеніи древнихъ отцовъ и учителей Церкви*. Смоленскъ.

**Б. Фишеръ**, *О свободѣ челоѣка*. Съ приложеніемъ: 1) трактата Лейбница: „О свободѣ“, 2) письма его же къ Косту: „О необходимости и случайности“. Пер. съ нѣм. С. Грузенберга, подъ ред. проф. М. Свѣшнікова. С.-Пб. Ц. 30 к.

**Э. Лавелъ**, съ приложеніемъ мнѣній Гладстона, Мишлэ, Кинэ, Симонди, У. Ульста и нѣк. др. *Будущее католическихъ народовъ*. Перев. съ франц. Кіевъ 1899. Ц. 30 к., съ перес. 45 к.

**Никаноръ**, еп. Орловскій, *Объясненіе посланія къ Галатамъ*. Ц. 50 к.

**Фома Бемпійскій**. Новооткрытое сочиненіе его: *Размысленіе о жизни, страданіяхъ и воскресеніи Господа нашего Иисуса Христа*. Перев. съ латин. А. П. Лопухина. Изд. иллюстрированное, на велевой бумагѣ. Ц. 2 р., съ перес. 2 р. 50 к.

**П. М. Добровольскій**, *Памятники времени святителя Θεодосія Улиціаго въ Черниловскомъ Елецкомъ Успенскомъ монастырѣ*. Черниговъ, 1899.

---

## ОБЪЯВЛЕНІЯ.

Новая книга:

# УЧЕНІЕ ХРИСТИАНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ О ПРАВСТВЕННОСТИ, или ПРАВСТВЕННОЕ БОГОСЛОВІЕ.

Вып. 1-й: „ГЛАВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ и ПРОЯВЛЕНІЯ ПРАВСТВЕННОСТИ“. Цѣна 50 коп. съ перес. Наложен. платежомъ 75 коп.

Книжка предназначена служить пособіемъ къ преподаванію нравственнаго богословія въ семинаріяхъ и вообще руководствомъ къ изученію православно-христіанскаго нравоученія.

Обращаться къ автору, Москва, д. Духовной семинаріи, *С. Никитскому*.

Новыя книги:

*священника Г. Бухарева:*

### 1. Толкованіе на Евангеліе отъ Матвѣя.

Цѣль изданія настоящей книги — дать православнымъ христіанамъ изложенное въ простыхъ словахъ толкованіе на святое Евангеліе Христово отъ Матвѣя, — для чтенія его съ разумѣніемъ, и также дать оружіе противъ лжеучителей, которые многія мѣста Евангелія объясняютъ неправильно, — въ пользу своего лжеученія. Цѣна сей книгѣ 85 коп., съ перес. 1 руб. Складъ книги въ книжн. маг. В. Думнова, на Мясницкой ул., въ Москвѣ.

### 2. Житіе всѣхъ святыхъ, поименованныхъ въ мѣсяцесловахъ, съ общими тропарями.

Одобрена для библиотекъ. Настольная книга и подарокъ въ день ангела для всякаго христіанина. Цѣль сей книги — дать христіанину возможность въ короткихъ, но существенныхъ чертахъ, знать житіе своего ангела. Цѣна 1 руб. 25 коп. съ пересылкой. Складъ книги у Сытина, у Ильинскихъ вор., въ Москвѣ.

### 3. Праздники въ честь чудотворныхъ иконъ Господа и Пресв. Богородицы, также въ честь иконъ и мощей свв. угодниковъ Божіихъ, съ приложеніемъ тропарей и молитвъ съ краткимъ объясненіемъ.

Рѣчь Высокопреосвященнѣйшаго Владиміра, Митрополита Московскаго и Коломенскаго при открытіи Александро-Маріинскаго, кавалерственной дамы Чертовой, института <sup>1)</sup>).

Мы вознесли сейчасъ благодарственную молитву Богу по случаю преобразованія сего заведенія изъ училища въ институтъ, предназначаемый для образованія дочерей офицеровъ и врачей Московскаго военнаго округа. Съ чувствомъ особеннаго удовольствія привѣтствую Васъ, Ваше Императорское Высочество, и васъ, боголюбивые братія и сестры, съ этимъ въ высокой степени отраднымъ событіемъ. Я называю это событіе въ высокой степени отраднымъ потому, что открываемый Александро-Маріинскій институтъ является у насъ первымъ средне-учебнымъ заведеніемъ, въ которомъ женское образованіе поставляется на болѣе надежную и разумную почву. Имѣя цѣлю соединить научно-теоретическое образованіе съ практическими знаніями, онъ вполне отвѣчаетъ тѣмъ требованіямъ, которыя предъявляетъ наше время къ женскому воспитанію и которымъ мало удовлетворяютъ наши прежнія женскія учебныя заведенія.

Не будемъ врагами этихъ почтенныхъ заведеній. Мы видимъ ихъ во всемъ блескѣ внѣшняго благоустройства и во всей силѣ внутренняго развитія; не будемъ оспаривать того, что есть въ нихъ хорошаго и полезнаго;

---

<sup>1)</sup> Произнесена 18 сентября 1899 года въ присутствіи Ея Императорскаго Высочества Великой Княгини Елизаветы Ѳеодоровны.

но не можемъ умолчать объ одномъ, — что есть у нихъ врагъ, который иногда жестоко мститъ за невниманіе къ нему. Этотъ врагъ — сама жизнь. Это — учитель суровый, неумолимый, безпощадный, небольстимый. Когда одностороннимъ обученіемъ вытѣсняють его изъ среды этихъ училищъ, онъ становится за порогомъ ихъ и подстерегаетъ выходящихъ изъ нихъ воспитанницъ, особенно небогатаго класса, чтобы излить на нихъ всю свою злобу. Онъ схватываетъ ихъ въ свои тяжелыя руки, мчитъ ихъ по разнообразнымъ мытарствамъ житейскихъ нуждъ и заботъ, лишеній и невзгодъ, истязуетъ душу тяжелыми скорбями, чтобы доказать несостоятельность образованія, ошибки и недочеты воспитанія, заблужденія слишкомъ развитыхъ чувствъ и фантазіи, силу мукъ искусственно возбужденныхъ въ душѣ, но не удовлетворенныхъ въ дѣйствительности потребностей. Нѣтъ, не такой постановки требуютъ наши женскія училища, особенно предназначаемыя для образованія дѣтей небогатыхъ родителей. Чтобы не дѣлать своихъ воспитанницъ жертвами этого неумолимаго врага, они должны заранѣе ихъ знакомить съ нимъ, они должны приучать ихъ уживаться съ нимъ еще въ своихъ собственныхъ стѣнахъ, чтобы онѣ благодушнѣе и безстрашнѣе могли встрѣчаться съ нимъ потомъ, когда онъ уже не въ школѣ, а въ собственной области, на опытѣ будетъ задавать имъ свои суровые уроки и производить свой строгій экзамень. Этому-то требованію и желаетъ удовлетворить Александро-Маріинскій институтъ. Не ограничиваясь общеобразовательными науками и теоретическими знаніями, онъ поставляетъ своею задачею сообщать и практическія знанія, знакомить съ необходимыми въ житейскомъ быту ремеслами, какъ напримѣръ: съ разнаго рода рукодѣліемъ, съ искусствами кулинарнымъ и телеграфнымъ, съ пишущими машинами и т. п. Само собою понятно, что воспитанница, вышедъ изъ школы съ такимъ запасомъ знаній, смѣлѣе выступитъ на поприще суровой

жизни, бодро выдержитъ борьбу съ ея нуждами и невзгодами и, въ какомъ бы ни очутилась положеніи, не будетъ въ тягость ни себѣ, ни другимъ. Вотъ почва, на которой возникаетъ открываемый институтъ, — учрежденіе истинѣ благотѣльное. Отдадимъ же, братія и сестры, дань благодарности всѣмъ, кто такъ или иначе содѣйствовалъ его возникновенію. Въ особенности повергнемъ наше благодарное чувство къ стопамъ Августѣйшей Попечительницы сего института Ея Императорскаго Высочества Великой Княгини Елизаветы Ѳеодоровны, вложившей не мало труда и заботъ въ дѣло его открытія, а затѣмъ соблаговолившей принять его подъ свое высокое попеченіе и въ дальнѣйшихъ судьбахъ его. Да поможетъ ей Господь высоко держать знамя чести сего учрежденія, дабы оно послужило сѣменемъ и для другихъ подобныхъ разсадниковъ женскаго образованія.

Обращеніемъ къ вамъ, добрыя дѣти, хочу я закончить мое слово. Все, что говорилъ я сейчасъ, говорилъ не столько для постороннихъ, сколько для васъ. Вамъ болѣе, чѣмъ кому-либо, должны быть понятны слова мои. Вы болѣе, чѣмъ я, знаете условія той жизни, изъ которой вы пришли сюда, и въ которую вступите по возвращеніи отсюда. Не забывайте же ни на минуту этой жизни. Она задастъ вамъ со временемъ строгое испытаніе въ плодахъ здѣшняго образованія. Готовьтесь же къ этому испытанію. Готовьтесь всѣмъ, что есть у васъ подъ руками. Воспринимайте и согрѣвайте въ вашемъ сердцѣ тѣ добрыя сѣмена, которыя вы получаете здѣсь, дабы они процвѣли въ теплотѣ его и, перенесенныя въ свое время на ту почву, на которой вы будете поставлены судьбою, принесли жизненный плодъ. Не будьте косны и бездѣтельны. Помните, что прошло то время, когда подобныя вамъ выходили въ свѣтъ для того только, чтобы порхать въ немъ радужными легкокрылыми бабочками, а потомъ покоиться въ довольствѣ, доставляемомъ чужимъ трудомъ. Нынѣ кто не трудится, *ниже да ястъ*

(2 Сол. 3, 10). Нынѣ всѣ въ одинъ голосъ говорятъ, что и женщина должна быть приготовлена къ труду такъ же серіозно, какъ и мужчина. Приобрѣтайте же здѣсь, какъ можно больше знаній и навыка къ труду, ибо знаніе и трудъ — сила, а незнаніе и праздность — безсиліе и безкормица. Не пренебрегайте и такими работами, при исполненіи которыхъ, быть можетъ, не всегда будутъ чисты ваши руки. *Блюдите убо, како опасно ходите, не якоже не мудри, но яко премудри, искупующе время, яко дніе лукави суть* (Ефес. 5, 15).

*Призри съ небесе, Боже, и виждь, и постыти виноградъ сей и утверди и, егюже насади десница Твоя.*

---



# Спасеніе христіанина въ настоящей, земной жизни и значеніе для этого спасенія св. таинствъ покаянія и причащенія <sup>1)</sup>).

Вѣра во Христа, Сына Божія, какъ Спасителя нашего. — Спасеніе души, какъ главный предметъ заботы для христіанина. — Представленіе окончательнаго спасенія въ жизни загробной. — „Спасеніе“ съ психологической точки зрѣнія. — Необходимость приобрѣтенія начатковъ спасенія въ настоящей, земной жизни, выводимая изъ психологическаго понятія о спасеніи. — Раскрытіе библейскихъ понятій „духовной жизни“ и „духовной смерти“. — Православное ученіе о синергизмѣ, совмѣстномъ дѣйствіи въ дѣлѣ спасенія собственныхъ силъ человѣка и благодати Божіей. — Начало „новаго творенія“ или возрожденія человѣка въ св. таинствахъ крещенія и миропомазанія. — Спасеніе отъ грѣха въ таинствѣ покаянія. — Живое ощущеніе этого спасенія. — Спасеніе отъ духовной смерти и укрѣпленіе духовной жизни въ таинствѣ причащенія. — Опытное ощущеніе спасительныхъ плодовъ этого таинства по изображенію св. отцовъ и другихъ опытныхъ въ духовной жизни писателей.

Однимъ изъ главнѣйшихъ, существенныхъ признаковъ *христіанской* религіи въ отличіи ея отъ другихъ религій является то, что она есть религія *спасенія*, — искупленія согрѣшившаго человѣчества. Всякій истинный послѣдователь ея, — всякій истинный христіанинъ, еще съ юныхъ лѣтъ по руководству символа вѣры вѣруетъ, что Единородный Сынъ Божій сошелъ съ небесъ, воплотился, пострадалъ и умеръ *насъ ради* *человѣкъ и нашего ради спасенія* (3 чл. символа вѣры). Знакомясь далѣе съ первоисточникомъ христіанскаго ученія, св. Евангеліемъ, онъ узнаетъ изъ него, что Сынъ Божій

---

<sup>1)</sup> Публичное богословское чтеніе, предложенное въ залѣ Синодальнаго училища 15 марта 1899 г.

потому и названъ былъ въ Своемъ воплощеніи *Иисусомъ*, т.-е. Спасителемъ, что Онъ спасъ *люди Своя отъ грѣхъ ихъ* (Мѡ. 1, 21), спасъ ихъ и отъ слѣдствія грѣховъ, — смерти духовной (смерти *во грѣсѣхъ*, Ин. 8, 24. 21 въ сравн. съ 12), и даровалъ вмѣсто этой смерти духовную *вѣчную жизнь*, духовное *безсмертіе*, согласно Своему обѣщанію относительно овецъ пасомаго Имъ стада: *Азъ животъ вѣчный дамъ имъ, и не погибнутъ во вѣки* (Ин. 10, 28); *въручай въ Мя, аще и умретъ, оживетъ, и всякъ живой и въручай въ Мя не умретъ во вѣки* (Ин. 11, 25—26. ср. 3, 15—16).

Свято храня такую вѣру, христіанинъ спасеніе свое долженъ имѣть главнымъ предметомъ своей надежды. Равнымъ образомъ онъ долженъ считать его и главною цѣлію всѣхъ своихъ жизненныхъ трудовъ. Спасеніе души, которой въ мірѣ нѣтъ ничего равноцѣннаго (Мѡ. 16, 26 и паралл.), — это самое главное, о чемъ долженъ болѣе всего думать и заботиться христіанинъ, совершая свое земное странствованіе. И объ этомъ главномъ предметѣ, какъ *сокровищъ*, къ которому всегда прилагается сердце (по слову Спасителя: *идѣже есть сокровище ваше, ту будетъ и сердце ваше*, Мѡ. 6, 21), христіанинъ долженъ думать постоянно, — каждый день и каждый часъ. Но бываютъ или частные случаи въ индивидуальной жизни того или другого христіанина, или особые дни и цѣлые періоды въ христіанской годовой жизни (въ такъ называемомъ „церковномъ году“), когда это спасеніе, какъ главный предметъ христіанскихъ думъ и заботъ, съ особенною силою выступаетъ на первый планъ. Изъ частныхъ случаевъ можно указать для примѣра на смерть близкихъ намъ лицъ, когда мы, видя конецъ земной жизни однихъ, задумываемся и о своей смерти и вмѣстѣ съ тѣмъ о своей душѣ и ея спасеніи. Разъ зашла рѣчь о смерти ближнихъ нашихъ, — позволю въ частности указать на смерть пастыря Церкви. Не знаю, приходилось ли тѣмъ изъ моихъ настоящихъ слушателей,

которые когда-либо присутствовали и молились при совершении чина священническаго погребенія, обращать особенное вниманіе на читаемые отъ лица умершаго пастыря возгласы: *здравствуйте друзи, чада; спасайтесь братіе, спасайтесь знаеміи, азъ бо въ путь мой шествую*<sup>1)</sup>. Но на меня лично этотъ „загробный“ призывъ пастыря, шествующаго въ путь свой и въ то же время общечеловѣчскій, — въ путь иной, *вѣчной* жизни, производитъ всегда особенно сильное впечатлѣніе. Пастырь изъ-за гроба посылаетъ благожелательный привѣтъ своимъ пасомымъ, остающимся въ живыхъ: „живите, благоденствуйте, — *здравствуйте друзи, чада*“. Но въ то же время онъ, какъ пастырь именно, который въ теченіе своей жизни и дѣятельности долженъ былъ заботиться о спасеніи своихъ пасомыхъ, о *совершеніи святыхъ* (Еф. 4, 12), какъ бы и теперь не оставляя этой своей заботы, изъ-за гроба же напоминаетъ имъ объ ихъ главной жизненной обязанности: „*спасайтесь братіе, спасайтесь знаеміи*, пока вы еще живы, а я вотъ уже кончилъ свое земное поприще и уже *въ загробный путь мой шествую*“, — и такой призывъ его, вмѣстѣ съ наличнымъ, фактическимъ напоминаніемъ о смерти, особенно западаетъ въ душу... Изъ періодовъ церковнаго года, особенно напоминающихъ о спасеніи, конечно, нужно указать болѣе всего на тотъ, который мы переживаемъ теперь, т.-е. на спасительное поистинѣ поприще Великаго поста, самое главное время, когда христіане приступаютъ къ спасительнымъ таинствамъ покаянія и причащенія, когда болѣе, чѣмъ въ какое-либо другое время, усвояютъ они совершенное Христомъ спасеніе. Тѣ слова св. апостола Павла, которыя сказаны вообще о новозавѣтномъ времени, когда спасеніе людей уже приобрѣтено кровію Христовою (Евр. 9, 12): *нынѣ ближайшее намъ спасеніе* (Римл. 13, 11), *се нынѣ время благо-*

<sup>1)</sup> Послѣдованіе погребенія священниковъ, икосъ 8 по кодакъ „Святими упокой“.

*приятно, се нынѣ день спасенія* (2 Кор. 6, 2) — св. Церковь, примѣнительно къ настоящему теченію христіанской жизни, справедливо въ преимущественномъ смыслѣ относить ко времени Великаго поста, возвѣщая ихъ наканунѣ и въ самомъ началѣ его<sup>1)</sup>). Поэтому-то и я счелъ полезнымъ въ ряду богословскихъ чтеній великопостнаго именно періода предложить вашему вниманію настоящее чтеніе о спасеніи христіанина въ настоящей, земной жизни и о значеніи для этого спасенія тѣхъ св. таинствъ покаянія и причащенія, принятіемъ которыхъ ознаменовывается великопостная жизнь всякаго истиннаго христіанина.

ВѢра въ совершенное Христомъ спасеніе людей должна утверждать въ сердцахъ отдѣльныхъ христіанъ непостыдную надежду на полученіе спасенія ими лично. Такое спасеніе *въ окончательномъ его видѣ* христіанскія вѣра и надежда относятъ къ жизни загробной. Такъ пастырь Церкви, принося за литургіей благодареніе Господу за всѣ Его безчисленные благодѣянія людямъ и въ частности за спасеніе, говоритъ объ этомъ послѣднемъ отъ лица всѣхъ вѣрующихъ такими словами вселенскаго учителя Церкви, св. Іоанна Златоустаго: „Ты отпавшій возставилъ еси паки и не отступилъ еси, вся творя, дондеже *насъ на небо возвелъ еси и царство Твое даровалъ еси будущее*“<sup>2)</sup>). Подобнымъ образомъ словами другого отца Церкви, св. Амвросія Медиоланскаго, христіане воспѣваютъ Христу въ хвалебно-благодарственномъ гимнѣ „Тебе Бога хвалимъ“: „Ты, одолѣвъ смерти жало, отверзлъ еси вѣрующимъ царство небесное!“ Сообразно съ

<sup>1)</sup> Первое изреченіе слышимъ въ апостольскомъ чтеніи, подожженномъ на литургіи въ недѣлю сыропустную, второе — вводится въ великопостныя пѣснопѣнія (см. во вторникъ 1 седмицы 9 пѣснь канона, тропарь 5; ср. въ недѣлю сыропустную на вечерни стихира 1 на стиховѣ).

<sup>2)</sup> Первая евхаристическая молитва (во время пѣнія „Достойно и праведно“).

этимъ вѣрующій и надѣющійся христіанинъ такъ представляеть себя свой загробный удѣлъ: „кончится моя земная жизнь, перейдетъ душа моя въ иной міръ и откроется въ немъ **передъ** нею рай и адъ; и вотъ милосердый, милующій Господь, отъ Котораго прежде всего и зависить помилованіе (Римл. 9, 16), помилуетъ меня, вѣрующаго и надѣющагося, избавить отъ ада, котораго я достоинъ по грѣхамъ своимъ, и введетъ меня въ рай, въ царство небесное, двери котораго отверзъ намъ Христосъ; не приведетъ Онъ меня на судъ, на осужденіе, но представитъ отъ смерти къ блаженной жизни (Ин. 5, 27)“. Это поистинѣ *окончательный* предметъ христіанской надежды, — и счастливы тѣ, которые утвердили въ немъ свое сердце.

Но слѣдуетъ ли спасеніе, совершенное Христомъ, представлять *только* какъ загробный удѣлъ нашъ и отдалять его *исключительно* въ будущую жизнь? Должно ли такъ быть, чтобы истина о спасеніи нашемъ оставалась только истиной *будущаго*, хотя и утѣшающей сердце, но отвлеченной, теоретической, не переживаемой въ настоящемъ?

Нѣтъ, не слѣдуетъ, не должно. Наше спасеніе, по крайней мѣрѣ въ „начаткахъ“ его, должно совершаться еще въ настоящей, земной жизни.

Чтобы убѣдиться въ этомъ, нужно на самое будущее спасеніе въ загробной жизни, въ царствѣ небесномъ, посмотреть съ психологической точки зрѣнія.

Открытое Христомъ для вѣрующихъ царство небесное всѣ мы представляемъ, какъ вѣчное *блаженство*, вѣчное *счастіе*. Но какое? Блаженство это имѣетъ прежде всего характеръ *духовный*. *Се есть животъ вѣчный*, опредѣлилъ Самъ Христосъ (а понятіе *живота вѣчнаго* тождественно съ понятіемъ *царствія небеснаго*), — *се есть животъ вѣчный, да знаютъ Тебе, единого истиннаго Бога, и Еложе послалъ еси, Иисусъ Христа* (Ин. 17, 3). Итакъ, сообразно этимъ словамъ Господа, вѣчное бла-

жество носить интеллектуальный характеръ: оно состоитъ въ познаніи Бога, въ удовлетвореніи насущнѣйшей потребности человѣческаго разума — познавать начало и первопричину всѣхъ вещей, и въ познаніи Христа, абсолютной Истины (Ин. 14, 16), къ которой стремится человѣческій разумъ<sup>1)</sup> Но познаніе Бога и Христа, какъ сущность вѣчной жизни, не можетъ быть представляемо только отвлеченно-теоретическимъ: оно вмѣстѣ съ тѣмъ есть и жизненно-практическое, духовно-опытное познаніе, т.-е живое общеніе съ Богомъ и Христомъ. Такое практическое Богопознаніе, — общеніе съ Святѣйшимъ святымъ, должно совпадать съ укрѣпленіемъ воли человѣка въ добрѣ, святости, — въ частности съ проникновеніемъ ея любовію, — потому что вступать въ общеніе можетъ только „подобное съ подобнымъ“, и въ частности наилучшимъ образомъ познать, что „Богъ есть любовь“ и вступить съ Нимъ въ общеніе можетъ только тотъ, кто самъ имѣетъ въ себѣ любовь: „всякій любящій... знаетъ Бога; пребывающій въ любви въ Богѣ пребываетъ и Богъ въ немъ“, — учитъ св. апостолъ Іоаннъ Богословъ (1 посл. 4, 7, 16). Такимъ образомъ понятіе вѣчнаго блаженства въ существѣ дѣла адекватно понятію высшаго духовнаго совершенства человѣка, высшаго интеллектуальнаго и нравственнаго развитія его въ загробномъ состояніи<sup>2)</sup>. Чисто эвде-

1) О теоретическомъ познаніи или „созерпаніи“, какъ одной изъ чертъ вѣчной жизни, см. свято-отеческія изреченія въ диссертациі о *архимандрита Сергія*: „Православное ученіе о спасеніи. Опытъ раскрытія нравственно-субъективной стороны спасенія на основаніи св. Писанія и твореній свято-отеческихъ“. Изд. 2-е, Казань 1898, стр. 95 и 98.

2) При разсужденіи о характерѣ вѣчнаго блаженства у о. арх. Сергія въ цитированной книгѣ, несмотря на приведеніе свято-отеческихъ изреченій о „созерпаніи“, какъ элементѣ вѣчной, блаженной жизни, допущена односторонность. Высшее благо отождествлено съ добродѣтелью и „сущностію вѣчной жизни поставлено *нравственное совершенство*“ (стр. 112). „Для христіанина, — пишетъ авторъ, — блаженство только въ святости, добродѣтели и ни въ чемъ болѣе“ (стр. 102). Авторъ даже особенно „утѣ-

моніальный элементъ, — ощущение счастья, блаженства, является прежде всего уже необходимымъ спутникомъ указаннаго развитія, какъ своего рода „самочувствіе“ духовно-совершеннаго существа, достигшаго удовлетворенія своихъ высшихъ стремленій (къ истинѣ и добродѣтели), и безъ духовнаго совершенства не можетъ быть и блаженства <sup>1)</sup>.

Если такъ именно должно представлять вѣчное блаженство съ психологической стороны, то, конечно, необходимо будетъ сказать, что *такое блаженство не можетъ быть сообщено человѣку механически*. Человѣкъ не есть предметъ, который можно переставить съ одного мѣста на другое; онъ есть существо живое, свободное, самодѣятельное. И потому дарованіе человѣку царствія не-

шаетъ себя“ тою мыслию, что онъ напомнилъ въ своемъ сочиненіи „идею тождества блаженства и добродѣтели, нравственнаго совершенства и спасенія“, а одинъ изъ его рецензентовъ эту идею призналъ „основой“ всего изслѣдованія (стр. 11). Вполнѣ признавая нравственное совершенство за существенный элементъ вѣчной жизни, отдавая ему даже преимущество предъ интеллектуальнымъ совершенствомъ въ томъ отношеніи, что при подготовкѣ къ царствію небесному въ настоящей, земной жизни оно *общезобязательнѣе* (нравственное совершенство безъ интеллектуальнаго приводитъ къ спасенію, но не наоборотъ), — мы считаемъ однако указанный взглядъ одностороннимъ, потому что имъ совершенно напрасно унижается интеллектуальная сторона въ христіанской религіи. Спасеніе души должно быть *всестороннимъ*, спасать должно не волю только, но и разумъ, и такое спасеніе для разума, ищущаго истины, но самостоятельно не всегда находящаго ее и часто усвоющаго вмѣсто истины ложь, и состоитъ въ усвоеніи имъ той истины, которую принесъ съ неба на землю Единородный Сынъ Божій. Поэтому мы лично находимъ правильнымъ болѣе общую формулу: *духовное* совершенство.

1) Впрочемъ этимъ удобопредставимымъ состояніемъ блаженства въ силу духовнаго совершенства (удобопредставимымъ потому, что и нынѣ „созерданіе“ доставляетъ высокое удовольствіе для духа, а „добродѣтель сама себя награждаетъ“) мы не ограничиваемъ *всего* блаженства въ царствіи небесномъ, потому что 1) въ блаженствѣ будетъ принимать участіе и *тѣло* прославленное, а 2) въ будущемъ царствіи небесномъ будетъ много не представимаго нынѣ: *око не видѣтъ, и ухо не слышитъ, и на сердце человеку не взыдоша, яже уготова Богъ любящимъ Его* (Ис. 64, 4. 1 Кор. 2, 9. 1 Ін. 3, 2).

беснаго, вѣчнаго блаженства, нельзя представлять себѣ, какъ только внѣшне-механическое помѣщеніе души чело-вѣческой въ блаженномъ мѣстѣ рая и удаление ея, — избавленіе, отъ мѣста страданій — ада. Если бы душа, возлюбившая на землѣ грѣхъ и утвердившаяся въ немъ, явилась въ царствіе небесное, въ міръ чистыхъ и свя-тыхъ духовъ, среди которыхъ обитаютъ лишь правда и любовь, то она не нашла бы въ немъ блаженства: само царствіе небесное для нея было бы мѣстомъ страданія. Чтобы нагляднѣе представить себѣ это, мы можемъ взять примѣръ даже изъ земной жизни. Если челоуѣка нрав-ственно-испорченнаго ввести въ общество людей высоко-нравственныхъ, найдетъ ли онъ въ этомъ пріятность, удовольствіе для себя? Наоборотъ, не будетъ ли ему тяжело, стѣснительно въ такомъ обществѣ и не по-желаетъ ли онъ поскорѣе разстаться съ нимъ и возвра-титься въ міръ другихъ нравственно-испорченныхъ лич-ностей? Такъ подобное всегда стремится къ подобному... Точно такъ же легко представить себѣ, что душа, никогда въ земной жизни не цѣнившая христіанскаго разумѣнія и не находившая удовольствія въ богословскомъ созер-цаніи, не нашла бы для себя блаженства въ „неизречен-номъ свѣтѣ и созерцаніи святой и царственной Троицы“, т.-е. въ томъ именно, въ чемъ „особенно“ поставлялъ царствіе небесное св. Григорій Богословъ<sup>1)</sup>. Такъ, ду-ховное именно несоотвѣтствіе образуетъ ту великую про-пасть, которая утвердися между адомъ и раемъ (Лук. 16, 26)<sup>2)</sup>.

Отсюда слѣдуетъ тотъ несомнѣнный выводъ, что хри-стіанинъ еще здѣсь, на землѣ, долженъ, по слову св. апостола, „со страхомъ и трепетомъ“ (т.-е. съ особен-ною внимательностію и опасливою осторожностію) „со-вершать свое спасеніе“ (Фил. 2, 12) и приобрѣтеніе

1) Цит. см. у о. Сергія на стр. 98.

2) Въ такомъ духовномъ смыслѣ толкуетъ Лук. 16, 26. св. Григорій Нисскій (цит. см. тамъ же на стр. 123—5 и 131—2).



по крайней мѣрѣ „начатковъ спасенія“ долженъ считать главною, основною цѣлію своей земной жизни. Онъ долженъ здѣсь, на землѣ, приобрѣтать и развивать *вкусъ* къ тому, что составляетъ предметъ наслажденія въ будущемъ царствіи небесномъ, т. е., къ познанію Бога и Христа теоретическому, — къ тому, что составляетъ интеллектуальное совершенство въ высшемъ смыслѣ, и 2) къ познанію Бога и Христа практическому, совпадающему, какъ мы видѣли, съ усовершенствованіемъ нравственнымъ. Говоря коротко, для достиженія царствія небеснаго христіанинъ здѣсь, на землѣ, долженъ всесторонне *усовершенствоваться, возрасти духомъ своимъ*. Такимъ образомъ богословское понятіе „спасенія“ по психологической сторонѣ своей совпадаетъ съ понятіемъ всесторонняго развитія, усовершенствованія души человѣческой, обращенной притомъ не къ одному настоящему, земному бытію, но и къ міру потустороннему, духовному, и прежде всего къ Господу Богу. При такомъ пониманіи спасенія, конечно, правильно будетъ назвать его „органическимъ“ (а отнюдь не „механическимъ“).

Итакъ, спасеніе христіанина въ здѣшней, земной жизни является необходимою подготовительною стадіею къ спасенію будущему. Отсюда и кратковременная земная жизнь неразрывнымъ, тѣснѣйшимъ образомъ сливается съ жизнью вѣчною и является только ея первымъ, начальнымъ моментомъ. Земныя дѣла и отношенія являются только средой или какъ бы внѣшней оболочкой, въ которой вырабатывается залогъ, начало вѣчной жизни, или, по выраженію св. Ефрема Сирина, „предвкушеніе царства небеснаго“<sup>1)</sup>. Тотъ именно элементъ земной жизни человѣческой, по которому она неразрывно сливается съ жизнью *вѣчною*, на языкѣ Священнаго Писанія и — отсюда вообще на богословскомъ христіанскомъ языкѣ носить особое названіе „жизни духовной“,

<sup>1)</sup> Цит. см. у о. Сергія на стр. 114.

и такой „жизни духовной“ на томъ же языкѣ противоплагается „смерть духовная“. Эти два христіанскія богословскія понятія („жизнь духовная“ и „смерть духовная“) — совершенно спеціальнаго содержанія и совсѣмъ не совпадаютъ съ обычными понятіями о жизни и смерти. Отсюда, съ одной стороны о людяхъ умершихъ, или же имѣющихъ умереть по общему для всѣхъ людей закону, говорится, какъ о живыхъ, и притомъ не въ смыслѣ общечеловѣческаго безсмертія, а въ особомъ христіанскомъ смыслѣ. Сюда относятся прежде всего слова Самого Христа Спасителя: *аминь, аминь глаголю вамъ: аще кто слово Мое соблюдетъ, смерти не имать видѣти во вѣки* (Ин. 8, 51). Эти слова вызвали дерзкое возраженіе іудеевъ, въ основѣ котораго лежитъ неразумѣніе, — пониманіе „смерти“ въ *обычномъ* смыслѣ этого слова: „Теперь узнали мы, что бѣсъ въ Тебѣ. Авраамъ умеръ и пророки; а Ты говоришь: кто соблюдетъ слово Мое, тотъ не вкуситъ смерти во вѣкъ. Неужели Ты больше отца нашего Авраама, который умеръ, и пророки умерли? чѣмъ Ты Себя дѣлаешь (Ин. 52—53)?“ Но подобныя слова Господь произносилъ неоднократно. Напримѣръ: *Аминь, аминь глаголю вамъ, яко слушаый словесе Моего и вѣруяый пославшему Мя, имать животъ вѣчный, и на судъ не приидетъ, но преидетъ отъ смерти въ животъ* (Ин. 5, 24). *Ядый Мою плоть и пійи Мою кровь имать животъ вѣчный* (Ин. 6, 54). *Вѣруяый въ Мя, аще и умретъ, оживетъ. И всякъ живый и вѣруяый въ Мя, не умретъ во вѣки* (Ин. 11, 25—26). — Съ другой стороны, о людяхъ, живыхъ въ обыкновенномъ смыслѣ слова, говорится, какъ о мертвыхъ. Напр., Самъ Христосъ говорилъ: *Аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти Сына Человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ* (Ин. 6, 53), а между тѣмъ и не причащающіеся Тѣла и Крови Христовыхъ въ обычномъ смыслѣ называются живыми, пока не сразитъ ихъ коса смерти. И іудеямъ въ особомъ смыслѣ говорилъ

Христось: *аще не имете вѣры, яко Азъ есмь, умрете во грѣсѣхъ вашихъ* (Ин. 8, 24, 21 въ сравн. съ 12). Св. Іоаннъ Богословъ писалъ: *Не имѣяй Сына Божія, живота не имать* (1 посл. 5, 12). *Не любяй брата пребываетъ въ смерти. Всякъ ненавидяй брата своего челоуѣкоубійца есть: и вѣсте, яко всякъ челоуѣкоубійца не имать живота вѣчноа въ себѣ пребывающа* (Ин. 3, 14—15). Св. апостоль Павелъ о „сластолюбивой“, — одержимой плотскими страстями, женщинѣ выразился, что она *жива умерла* („заживо умерла“—1 Тим. 5, 6), и о всѣхъ язычникахъ, проводившихъ до обращенія ко Христу жизнь нечестивую, говорить какъ о *мертвыхъ* по грѣхамъ и преступленіямъ (*сушихъ прегрѣшенми мертвыхъ и грѣхи*—Ефес. 2, 1).—Представляется весьма желательнымъ, чтобы эти необычныя, а между тѣмъ весьма важныя нравственныя христіанскія понятія были, какъ можно болѣе, близки сознанию христіански-просвѣщеннаго общества. Но нельзя сказать, чтобы эти понятія большинствомъ мыслились съ достаточною ясностію. Между тѣмъ отъ этого могутъ происходить и нѣкоторыя частныя неполезныя недоразумѣнія. Укажу одинъ примѣръ. Въ великую субботу предъ св. плащаницею поются и читаются такъ называемыя погребальныя „похвалы“ Христу Спасителю. Одною изъ частныхъ, развиваемыхъ въ этихъ „похвалахъ“ темъ является мысль о дарованіи умершимъ Христомъ жизни духовной. Поэтому нерѣдко въ поэтическомъ изложеніи Христова смерти тѣлесная поставляется въ контрастъ съ тою жизнію духовною, которая явилась слѣдствіемъ этой смерти<sup>1)</sup>. Кто не усвоилъ себѣ ясно понятія „жизни духовной“, для того при слушаніи имъ погребальныхъ „похвалъ“ отмѣченный нами контрастъ покажется только вербальнымъ, какъ бы какою излишнею риторикой (только!). Но для

<sup>1)</sup> См. стихи 7, 21, 32, 48, 53 (въ „Постной тріодѣ“ послѣдованіе утвари въ великую субботу).

того, кто ясно сознаетъ это понятіе и живетъ имъ, здѣсь — не слова, а факты, возбуждающіе въ сердцѣ сильное чувство... Намъ же лично въ настоящемъ чтеніи разъяснить эти понятія прямо необходимо потому, что они указываютъ положительный и отрицательный моменты въ понятіи „спасенія“ человѣка (прежде всего въ настоящей, земной жизни, а потомъ и въ вѣчной).

Итакъ, что такое жизнь и смерть „духовныя?“

Какъ видно изъ приведенныхъ словъ Самого Господа (Ин. 8, 51. 11, 25—26), первовозбудителемъ, первоосновою „жизни духовной“ является *вѣра*, послушаніе слову Господнему. И наоборотъ, противоположная этой жизни „смерть духовная“ въ основѣ своей имѣетъ отсутствіе христіанской вѣры: *не имѣяй Сына Божія, живота не имать* (1 Ин. 5, 12). Такимъ образомъ начало жизни духовной — чисто религіозное, а началомъ смерти духовной въ противоположность можно признать отсутствіе религіозности, или антирелигіозность. Но сами по себѣ понятія жизни и смерти духовной, какъ это особенно видно изъ приведенныхъ нами апостольскихъ изъясненій, относятся къ числу *нравственныхъ* понятій: они опредѣляютъ прежде всего *нравственныя* состоянія человѣческой жизни.

Сущностію „жизни духовной“, какъ состоянія нравственнаго, является *добродѣтель*, и наоборотъ сущностію „смерти духовной“ является *грѣхъ*. Добродѣтель есть сила животворящая, грѣхъ — мертвящая, разлагающая. И какъ наша природа въ настоящее время отличается двойственностію, имѣетъ въ себѣ два начала, и начало добра, и начало зла (послѣднее не только свидѣтельствуется Священнымъ Писаніемъ, но и подтверждается очевиднѣйшимъ горькимъ опытомъ, такъ что съ удивленіемъ приходится встрѣчаться съ устойчивію гуманистической проповѣди о неповрежденности человѣка), то въ насъ есть и начало, — сѣмя жизни духовной, и начало, — зародышъ смерти духовной. Всѣ мы въ своей

природѣ имѣемъ черты образа Божія и естественную склонность къ добродѣтели (естественный нравственный законъ), но всѣ же чувствуемъ въ себѣ и *иной законъ* (Римл. 8, 23), законъ грѣха, — всѣ мы *грѣшны*. Эти два начала борются между собою и, когда добродѣтель оживотворяетъ нашу душу, грѣхъ своимъ мертвящимъ ядомъ силится погубить въ ней жизнь. Въ теченіе цѣлой жизни человѣка возможны и въ дѣйствительности происходятъ перѣдкія колебанія то въ одну, то въ другую сторону. То является какъ бы замираніе, то — наоборотъ — воскресеніе, оживленіе, когда напр. на смѣну злыхъ чувствъ являются въ сердцѣ добрыя (о чемъ говоритъ св. Іоаннъ Богословъ: *мы вѣрны, яко преидохомъ отъ смерти въ животъ, яко любимъ братію*, — 1 посл. 3, 14), и великое благо человѣку, что такое нравственное воскресеніе въ настоящей жизни для него возможно неоднократно и что въ этомъ отношеніи „смерть духовная“ не имѣетъ такого рокового значенія, какъ смерть, понимаемая въ обычномъ смыслѣ слова... Можетъ-быть, приходилось кому изъ слушателей наблюдать за жизнію старѣющихъ, чахлахъ растений. Вотъ — деревцо, почти обнаженное, лишь кое-гдѣ имѣющее на себѣ увядающіе листья... Жизнь какъ будто совсѣмъ замираетъ въ немъ и является уже мысль: на что оно и землю занимаетъ (Лук. 13, 7)? не выдернуть ли и не выбросить ли его? Но вотъ неожиданно къ веснѣ изъ сухого почти ствола является новый, свѣжій отпрыскъ съ сочной зеленью, показывающій, что есть еще жизнь въ этомъ деревцѣ... Это — наглядный образъ мертвенности многихъ изъ насъ, однако мертвенности не полной, не исключющей воскресенія!...

Но до сихъ поръ мы изображали только борьбу въ человѣкѣ двухъ началъ, животворящаго и мертвящаго. При этой борьбѣ нѣтъ ни полной жизни, ни полной смерти. Всѣ мы имѣемъ въ себѣ начало добра. Но живы ли мы *вполнѣ*? Нѣтъ, — потому что мы имѣемъ въ себѣ и

начало грѣха. Всѣ мы — грѣшны. Но потому всѣ мы — и совершенные „духовные мертвецы?“ Нѣтъ, — окрыляемые христіанскою надеждою, мы осмѣливаемся сказать, что не всѣ грѣшныя люди суть совершенные „духовные мертвецы“. Многие изъ насъ скорѣе какъ бы умирающіе, чѣмъ мертвецы, притомъ умирающіе съ надеждою воскресенія (представимъ себѣ еще разъ только что приведенный наглядный образъ растенія). Когда же наступаетъ полное царство „жизни духовной“ или — наоборотъ — „смерти духовной?“ — Когда сперва преобладають, а затѣмъ имѣють уже исключительное мѣсто или добродѣтель, или грѣхъ. Такъ святые Божіи, постепенно убивая въ себѣ грѣхъ, сѣмя смерти (*духомъ дѣянія плотская умерщвляя*, по выраженію св. апостола Павла, — Римл. 8, 13), становились совершенно *живыми* (см. тамъ же). Такъ, наоборотъ, люди, давшіе возможность утвердиться въ ихъ душѣ грѣху, такъ что онъ „царствуетъ“ и „господствуетъ“ надъ ними, какъ своего рода богъ (Римл. 6, 12. 14), — давшіе мѣсто *страсти*, при которой человекъ дѣлается *рабомъ* грѣха (Римл. 19—20), напр. *ненависти* (1 Ин. 3, 14) или *сластолюбію* (1 Тим. 5, 6), — дѣлаются „заживо умершими“. Духовная смерть такимъ образомъ состоитъ во всецѣломъ увлеченіи человека какимъ-либо грѣхомъ, когда человекъ, дѣлаясь рабомъ грѣха, перестаетъ исполнять свое прямое назначеніе — быть рабомъ Божиимъ, служить Господу Богу (какъ и Самъ Христосъ сказалъ: *никтоже можетъ двѣма господамъ работать...; не можете Богу работать и мамонѣ*, Мѡ. 6, 24). Духовный мертвецъ, какъ рабъ грѣха, отличается отъ человека согрѣшающаго, но, по выраженію св. Іоанна Богослова, — „грѣхомъ не къ смерти“ (1 посл. 5, 16—17). Этотъ послѣдній, павши, тотчасъ встаетъ; согрѣшивши, — кается и старается исправиться. Духовный мертвецъ, напротивъ, — цалъ и лежитъ, не желая встать; дѣлая грѣхъ, не признаетъ его *грѣхомъ* именно, а напротивъ сознательно идетъ

противъ воли Божіей, враждуетъ противъ Бога, и не только не желаетъ противоположной грѣху добродѣтели, но наоборотъ остается „несытымъ грѣха“. Согрѣшающихъ „грѣхомъ не къ смерти“, впадая въ грѣхъ по слабости и несовершенству, чувствуетъ *страданіе* отъ него. Рабъ грѣха — напротивъ — улаждается грѣхомъ и любить его.

Итакъ, полная „жизнь духовная“ или „смерть духовная“ является извѣстною *степенью* или добродѣтели, или грѣха, — именно *крайнею* степенью, высшимъ развитіемъ ихъ. Но по общему закону единичности человеческого духа и тѣсной связи между собою всѣхъ частныхъ силъ его *нравственная* сущность жизни и смерти духовной неизбѣжно отражается и на жизни интеллектуальной и эмоциональной. При господствѣ добраго нравственнаго начала, при большемъ приближеніи человека къ состоянію „жизни духовной“, просвѣтляется, очищается у него и разумъ, это духовное око, предназначенное для вѣры, для *обличенія* (созерцанія) *вещей невидимыхъ* (Евр. 11, 1). Вѣра уже ранѣе, какъ мы знаемъ, является первовозбудителемъ жизни духовной. Но далѣе и сама эта жизнь, съ большимъ и большимъ своимъ развитіемъ, совершаетъ какъ бы обратное воздѣйствіе на вѣру, усовершеншая ее и умножая „всякое богатство совершеннаго разумѣнія“ (Кол. 2, 2) христіанскаго. Для развитія и усовершенствованія вѣры при „жизни духовной“ образуется особенно благопріятная нравственная среда: подавленіе грѣха является какъ бы уничтоженіемъ того сора или пыли, которые препятствуютъ духовному оку созерцать предметы вѣры<sup>1)</sup>. Отсюда *чистые сердца*мы пойстинѣ, согласно словамъ Христовымъ, зрятъ Бога (Мѡ. 5, 8). Мало того, они дѣлаются способными

1) Кромѣ того достойно вниманія по наглядности сравненіе грѣха, мѣшающаго зрѣнію Бога, съ *ржавчиной*, покрывающей зеркало и препятствующей ему отражать предметы, — сравненіе, употребленное св. Феофиломъ Антиохійскимъ (къ Автолику 1, 2. „Памятники древней христіан-

къ тѣснѣйшему, живому общенію съ Святѣйшимъ Господомъ Богомъ, — къ тому, что назвали мы выше практическимъ Богопознаніемъ. Вотъ почему „жизнь духовная“ по религіозной своей сторонѣ является „жизнію съ Богомъ и въ Богѣ“. Да и помимо чисто религіозной стороны доброе нравственное начало, укоренившись въ человѣкѣ, вообще идеализуетъ его, возводитъ его въ высшій міръ идеаловъ, отрѣшая отъ житейской суеты. Далѣе, — гдѣ Господь Богъ, тамъ и счастье, и блаженство. Поэтому Богообщеніе на основѣ *правды* (добродѣтели), которая и сама по себѣ есть уже счастье, доставляетъ человѣку и *миръ и радость о Дусѣ святѣ* (Римл. 14, 17), и „жизнь духовная“ является жизнію блаженною, счастливою, — въ высшемъ, духовномъ смыслѣ.

Наоборотъ, пониженіе нравственнаго состоянія, замираніе духовное, и на интеллектуальномъ состояніи отражается неблагоприятно. И прежде всего въ такомъ случаѣ умъ впадаетъ въ болѣзнь, своего рода слѣпоту или по крайней мѣрѣ дальтонизмъ, въ силу которыхъ онъ дѣлается неспособнымъ или малоспособнымъ созерцать духовные предметы вѣры. Поэтому человѣкъ въ состояніи „смерти духовной“ укрѣпляется въ томъ невѣріи или маловѣріи, которыя сами ранѣе привели его къ этой „смерти“. Онъ и мыслію своею, и всѣмъ существомъ „отчуждается отъ Бога“ и даже „враждуетъ противъ Бога“ (въ этомъ смыслѣ св. апостоль Павелъ сказалъ: „плотскія помышленія суть вражда противъ Бога, ибо закону Божию не покоряются, да и не могутъ“, — Римл. 8, 7). И не только мысль о Богѣ, но и все вообще возвышенное, идеальное, какъ бы отлетаетъ отъ такого человѣка. Чуждыми для него становятся *чистые* интeресы науки, искусства и т. п.; все истинно святое и

ской письменности“. М. 1865, стр. 10). При такомъ сравненіи подавленіе грѣха равняется очищенію зеркала отъ ржавчины, которое дѣлаетъ его „блестящимъ“ и хорошо отражающимъ предметы.



высокое, что дѣлаетъ именно *человѣкомъ*, замираетъ въ немъ. Съ особенною, поразительною ясностію видно это бываетъ на примѣрахъ тѣхъ лицъ, которые стали „духовными мертвецами“ вслѣдствіе какой-либо страсти чисто земного характера (напр. любостыжанія). Лучшіе поэты дали намъ не мало литературныхъ типовъ подобныхъ „духовныхъ мертвецовъ“, а одинъ изъ нихъ (Гоголь) создалъ даже сатирическую поэму „Мертвыя души“, давъ ей такое названіе не по внѣшней только фабулѣ, но и потому, что онъ, проливая „сквозь видный міру смѣхъ незримыя и невѣдомыя ему слезы“<sup>1)</sup>, изобразилъ въ ней такіе „отрицательные“ типы, которые поистинѣ можно назвать „мертвыми душами“<sup>2)</sup>. Итакъ, „духовный мертвецъ“ чуждъ идеаловъ... Но безъ идеаловъ нѣтъ счастья для челоуѣка, въ особенности же безъ высочайшаго идеала, — Господа Бога! Поэтому смерть духовная есть состояніе тоски, мученія, стра-

1) Н. В. Гоголь, „Похожденія Чичикова или Мертвыя души“. Поэма. Изданіе А. Маркса. С.-Пб. 1898, стр. 148.

2) Намеки на это можно находить у самого автора. Говоря о предполагавшемся изображеніи въ дальнѣйшихъ частяхъ поэмы типовъ положительныхъ, въ которыхъ предстало бы „несмѣтное богатство русскаго духа“, Гоголь замѣчаетъ: „и мертвыми покажутся предъ ними всѣ добродѣтельные люди другихъ племенъ!“ (цит. изд. стр. 251). Этими онъ какъ бы хотѣлъ сказать слѣдующее: не думайте, что въ Россіи только — такія мертвыя души, какія я изображаю здѣсь; есть въ ней и живыя души, которыя, быть-можетъ, я изображу послѣ, — настолько живыя, что предъ ними „мертвыми покажутся всѣ добродѣтельные люди другихъ племенъ“. Частные намеки на смыслъ названія поэмы по характеру выведенныхъ типовъ можно находить въ разныхъ замѣчаніяхъ автора объ этихъ типахъ (см. стр. 62, 110, 116, 139). Дѣйствительно, всѣ „отрицательные“ типы „Мертвыхъ душъ“ во главѣ съ героемъ ихъ могутъ быть названы „мертвыми душами“ въ томъ смыслѣ, что жизнь ихъ была пуста, безсодержательна, *мертва*на съ высшей, идеальной точки зрѣнія. Но нѣкоторые изъ этихъ типовъ могутъ быть названы „мертвыми душами“ совершенно съ той чисто христіанской точки зрѣнія, которую мы установили. Въ нихъ укореняются *страсти*, умерщвляющія въ душѣ все возвышенное, святое. Особенно ярко выставлены страсти чревоугодія и любостыжанія. Послѣднее поражающимъ образомъ представлено въ лицѣ самого

данія <sup>1)</sup> („скорбь и тѣснота всякой душѣ человѣка, дѣлающаго злое“, — Римл. 2, 9), почему „смерть духовная“ нерѣдко приводитъ и къ насильственной смерти тѣлесной, — самоубійству. *Страстями* она образуется, а эти послѣднія недаромъ получили свое названіе, синонимическое со „страданіями“ <sup>2)</sup>.

Понятіе спасенія *органическаго*, установленное нами выше, необходимо требуетъ самодѣятельности человѣка, напряженія его естественныхъ силъ въ дѣлѣ подавленія „смерти духовной“ и развитія „жизни духовной“. Въ этомъ смыслѣ со всею ясностію и опредѣленностію сказалъ Самъ Христосъ Спаситель: *царствіе небесное нудится (βιάζεται, — силою берется), и нуждницы (βιασταί, — употребляющіе усиліе) восхищаютъ е* (Мѡ. 11, 12). Сообразно съ этими словами христіанинъ долженъ брать на себя *подвигъ* спасенія, разуму своему давая истинное познаніе чрезъ вѣру (Евр. 11, 3), сердце свое успокоивая въ Богѣ, волю свою напрягая къ добру — развивая въ себѣ вообще всѣ добрыя стороны своей природы и въ то же время постоянно и неустанно („до крови“, Евр. 12, 4) борясь со грѣхомъ,

героя, этого безчестнаго „пріобрѣтателя“ (стр. 271), и въ возмущающемъ нравственное чувство типѣ скряги Плюшкина. Гоголь высказываетъ даже въ одномъ мѣстѣ слѣдующее справедливое замѣчаніе о мертвящемъ значеніи страстей: „не разъ не только широкая страсть, но ничтожная страстишка къ чему-нибудь мелкому разрасталась въ рожденномъ на лучшіе подвиги, заставляла его забывать великія и святыя обязанности“ и пр. (с. 274). Весьма поучительно было бы разсмотрѣніе типовъ „Мертвыхъ душъ“ съ указанной точки зрѣнія во всѣхъ подробностяхъ...

<sup>1)</sup> Припомнимъ здѣсь и то, что говорится о смерти духовной въ Пространномъ Православномъ Катихизисѣ *митрополита Филарета*: „душа, когда умираетъ грѣхомъ, лишается духовнаго свѣта, радости и блаженства, остается въ состояніи мрака, скорби и страданія“ (О 3-мъ чл. simb. вѣры).

<sup>2)</sup> На славянскомъ языкѣ *страданіе* означаетъ тѣмъ же словомъ *страсть*, которое означаетъ и „утвердившійся грѣхъ“. Отсюда говорится: „страсти Христовы, страстная седмица, утоли страсть болящаго“ и т. п.

подавляя, убивая въ себѣ дурныя стороны природы. Говоря коротко, онъ активно долженъ заботиться о развитіи въ его душѣ трехъ основныхъ „нынѣ пребывающихъ“ и необходимыхъ для спасенія человѣка добродѣтелей, *вѣры, надежды и любви* (1 Кор. 13, 13).

Однако одно напряженіе естественныхъ силъ человѣка не достаточно для достиженія имъ спасенія, и мнѣніе о возможности спастись человѣку однѣми собственными силами, высказанное въ V вѣкѣ Пелагіемъ, было осуждено св. Церковію на III вселенскомъ соборѣ. Если бы человѣкъ могъ спастись однѣми своими силами, тогда излишни были бы и воплощеніе, и искупительная дѣятельность Сына Божія. Тогда бы Господь Богъ, какъ всемогущій Вседержитель, и притомъ *милующій*, отъ Котораго и зависитъ прежде всего помилованіе (Римл. 9, 16), и вовсе не приходя въ міръ, „могъ сказать только (т.-е. прощающее слово) и разрѣшить тѣмъ клятву<sup>1)</sup>. Однако подобало, чтобы Сынъ Божій воплотился и сталъ *Лицемъ Божіимъ*, взявшимъ на Себя грѣхъ всего міра (Ин. 1, 29). И самый опытъ жизни непререкаемо свидѣтельствуетъ, что дѣйствительно однихъ естественныхъ усилій воли человѣческой недостаточно для спасенія: въ виду поврежденности природы человѣка (первородный грѣхъ) необходима еще сверхъестественная помощь, — *благодать Божія*. Отсюда, по ученію православной Церкви, въ дѣлѣ спасенія человѣка наблюдается *синеризмъ*, т.-е. совмѣстное дѣйствіе и естественныхъ силъ человѣка, и сверхъестественной благодати Духа Святаго. Эта послѣдняя является плодомъ искупительной дѣятельности Христа Спасителя: Духъ Святой подается вѣрующимъ по заслугамъ Христовымъ. Объ этомъ Самъ Христосъ такъ говорилъ въ прощальной бесѣдѣ съ Своими учениками: „Я истину говорю вамъ: *лучше для васъ*, чтобы Я пошелъ (т.-е. вознесся на небо); ибо, если Я не пойду,

<sup>1)</sup> Слова св. Аванасія Великаго. Слово противъ арианъ 2, 68. Твор. его въ рус. пер. ч. 2, с. 357—358. М. 1852.

Утѣшитель (Духъ Святой съ Своею спасающею благодатию) не придетъ къ вамъ, а если пойду, то пошлю Его къ вамъ“ (Ин. 16, 7). И дѣйствительно, по вознесеніи Господа на небо сталъ ниспосылаться на землю и донинѣ ниспосылается этотъ *даръ Божій*, — спасающая благодать Св. Духа, о которой сказалъ св. апостоль Павелъ: „*благодатию есте спасени чрезъ вѣру, и сіе не отъ васъ, Божій даръ, не отъ дѣлъ, да никтоже похвалится*“ (Еф. 2, 8. 3). И для того именно, чтобы человѣкъ еще здѣсь, на землѣ, пріобрѣталъ „начатки спасенія“, Тотъ, Кто пришелъ въ міръ грѣшныя спасти, создалъ особое спасающее учрежденіе, *святую Церковь*, — какъ бы корабль, плывущій среди бурнаго житейскаго моря и спасающій находящихся на немъ отъ потопа духовнаго, — и въ этой Церкви положилъ *св. таинства*, какъ бы проводники благодати, какъ бы „оконца“, чрезъ которыя подается спасающимся „даръ Божій“ или, по выраженію Николая Ковасилы, „*посредствомъ которыхъ въ мрачный этотъ міръ проникаетъ Солнце правды и умерщвляетъ жизнь, сообразную съ этимъ міромъ, и возстановляетъ жизнь премірную*“ (т.-е. небесную, духовную“) <sup>1)</sup>. Вотъ эта именно благодать Св. Духа, дѣйствуя на душу человѣка, возбуждая и укрѣпляя (животворя) въ ней все доброе и подавляя (умерщвляя) все дурное, при непремѣнномъ активномъ участіи самого человѣка, совершаетъ его спасеніе, созидаетъ въ немъ ту „духовную жизнь“, которая очерчена нами выше.

Начало такой „духовной жизни“ подается въ первомъ изъ христіанскихъ таинствъ, открывающемъ дверь въ Церковь Христову, т.-е. крещеніи. Съ него начинается „новое твореніе“ (2 Кор. 5, 17) или возсозданіе человѣка *на дѣла олагая* (Еф. 2, 10). Самъ Господь назвалъ его „рожденіемъ свыше“ (Ин. 3, 3), а св. ап. Павелъ называетъ его *банею пакыбытія* (Тит.

<sup>1)</sup> См. его „Семь словъ о жизни во Христѣ“. М. 1874, с. 9.

3, 6), т.-е. омовеніемъ обновленія, возрожденія. Съ объективной, Божественной стороны въ этомъ таинствѣ прощается первородный грѣхъ (и личные въ томъ случаѣ, если крещается взрослый человѣкъ), и изъ купели крещенія человѣкъ выходитъ прощеннымъ, оправданнымъ (въ этомъ смыслѣ въ Новомъ Завѣтѣ хрістіане, какъ крещенные, въ отличіе отъ некрещенныхъ, весьма часто называются *святыми*). Съ субъективной, человѣческой стороны крещеніе есть добровольное вступленіе человѣка въ „новый завѣтъ“ съ Богомъ, въ новую духовную жизнь, твердое рѣшеніе вести такую жизнь и въ этомъ смыслѣ „умираніе для грѣха“, „обѣщаніе Богу доброй совѣсти“ (1 Петр. 3, 21), постоянной борьбы со грѣхомъ и преуспѣянія въ добрѣ. Крещенный человѣкъ — это именно начавшій духовную жизнь, выступившій на борьбу съ мертвящимъ началомъ, — грѣхомъ, и въ этомъ смыслѣ „воинъ Божій“, „воинъ Христовъ“. Для всякаго воина необходимы естественныя силы, — и общее здорье, и острое зрѣніе, и мускульная сила. Однако ни одинъ воинъ не обходится безъ внѣшняго вооруженія, — и кто же будетъ отправлять воина на войну, предварительно не вооруживъ его? Такъ и Господь не оставляетъ духовнаго воина, борца со грѣхомъ, съ однѣми естественными силами, но даетъ ему и внѣшнее благодатное вооруженіе, — тотчасъ же по выступленіи его на борьбу, т.-е. тотчасъ же послѣ крещенія, въ таинствѣ миропомазанія, — въ богослуженіи составляющемъ даже одинъ общій чинъ съ таинствомъ крещенія. Въ таинствѣ миропомазанія подаются человѣку дары Св. Духа, помогающіе ему преуспѣвать въ духовной жизни. Тѣснѣйшимъ образомъ соединившійся со Христомъ (облекшійся въ Него, — Гал. 3, 27) получаетъ Духа Христова, безъ Котораго Онъ и не можетъ быть Христовымъ (Римл. 8, 9): „что Онъ (Христосъ) пребываетъ въ насъ, — учитъ св. Іоаннъ Богословъ, — узнаемъ по Духу, Который Онъ далъ намъ“ (1 Ин. 3, 24). Теперь въ естественную

жизнь человѣка вводится новое сверхъестественное начало, какъ бы „сѣмя Божіе“ (1 Ин. 3, 9), которое сѣется на почвѣ природныхъ силъ его; теперь съ этими силами человѣка соприкасается сила Духа Животворящаго, всегда немощная врачующая и оскудѣвающая восполняющая <sup>1)</sup>. Какъ эта сила сразу дѣйствуетъ на человѣка крещенаго и миропомазаннаго, объ этомъ можетъ свидѣтельствовать примѣръ св. Кипріана Карфагенскаго, принявшаго указаннаго таинства въ сознательномъ возрастѣ, когда у него сложились уже извѣстныя жизненныя привычки. „Когда, — пишетъ онъ въ письмѣ къ Донату, — я находился во тьмѣ и среди мрачной ночи, когда плавалъ по морю настоящей жизни, туда и сюда, безъ надежды и опоры, не зная пути, лишенный всякой истины и всякаго свѣта, тогда я считалъ чрезвычайно труднымъ и несбыточнымъ обѣтованіе Божественнаго милосердія, что можно снова родиться и, получивши во святой купели новую душу и жизнь, оставить все прежнее и, еще живя въ этомъ тѣлѣ, сдѣлаться новымъ человѣкомъ по духу и по сердцу. „Какъ возможно, говорилъ я, чтобы человѣкъ такъ скоро и вполнѣ оставилъ то, съ чѣмъ родился, и что, отъ долговременной привычки, стало его второй природой? Какъ научиться воздержанію тому, кто привыкъ къ шумнымъ пиршествамъ и изысканнымъ яствамъ? Какъ помириться съ скромнымъ и простымъ платьемъ тому, кто блистаетъ роскошными одеждами, сверкающими золотомъ и пурпуромъ? Кто утѣшался чинами и почестями, тотъ не можетъ жить безъ нихъ въ неизвѣстности; тому, кто былъ окруженъ толпой почитателей, сопровождаемъ многочисленными, всегда готовыми къ услугамъ, почитателями, было бы мучительнѣе быть наединѣ“. Такъ думалъ я про себя, потому, что тогда самъ былъ плѣненъ заблужденіями своей жизни, отъ которыхъ не имѣлъ воз-

<sup>1)</sup> Слова архіерея при хиротоніи по іерея или діакона.

возможности освободиться, — былъ преданъ порокамъ и, отчаявшись въ лучшемъ, представлялъ для себя гибель естественною и необходимою. Но, послѣ того, какъ я омылся въ банѣ возрожденія отъ нечистаго прошедшаго и въ очищенную душу излился новый, чистый свѣтъ, — послѣ того, какъ я воспринялъ свыше Духа и сталъ новымъ человѣкомъ, *непостижимымъ образомъ сомнительное стало для меня вѣрнымъ, закрытое открытымъ, темное яснымъ; я получилъ силу къ тому, что прежде считалъ труднымъ и неисполнимымъ*<sup>1)</sup>.

Такова сила Св. Духа. Однако, благодать, подаваемую въ первыхъ двухъ таинствахъ, крещеніи и миропомазаніи, св. ап. Павелъ не напрасно называетъ *обрученіемъ*, залогомъ Духа (2 Кор. 1, 22). Залогъ есть только *задатокъ*, напоминающій о цѣломъ, большемъ. Сообразно съ этимъ смыслъ выраженія *залогъ Духа* можно разъяснить другимъ аналогичнымъ выраженіемъ того же ап. Павла: *начатокъ Духа* (Римл. 8, 23). Это можно понять двояко: въ смыслѣ 1) объективномъ и 2) субъективномъ. 1) Самая благодать имѣетъ значеніе подготовительное; это — только *начало*, основа спасенія, *стѣня*, которое должно развиваться. 2) Люди только еще начинаютъ духовную жизнь, только выступаютъ на борьбу со грѣхомъ и только ведутъ ее, еще не являясь совершенными побѣдителями. Въ этомъ смыслѣ св. Григорій Нисскій говорилъ о „пріявшемъ баню пакибытія“, т. е. крещенномъ, что онъ „подобенъ молодому воину, только что внесенному въ воинскіе списки, но еще ничего не выказавшему воинственнаго, или мужественнаго“<sup>2)</sup>. Отсюда — совершеніе таинствъ крещенія и миропомазанія открываетъ именно *задачу цѣлой жизни христіанина*, которую всего лучше можно выразить словами св. апостола

1) См. у о. Г. М. Дьяченко „Уроки и примѣры христіанской вѣры“. М. 1892. Стр. 517—518.

2) Цит. см. у о. арх. Серія на стр. 211.

Павла: „начатую жизнь твердо сохранить до конца“ (Евр. 3, 14).

И такое сохраненіе, а вмѣстѣ съ тѣмъ и развитіе „начатой жизни“ бываетъ при тѣхъ же самыхъ, указанныхъ выше, условіяхъ, при которыхъ образуется и „начало“ этой жизни, т.-е. при синергизмѣ естественныхъ силъ человѣка и благодати Св. Духа. Въ теченіе всей земной жизни христіанина душа его Св. Духомъ *живится*<sup>1)</sup>. Отсюда эта жизнь получаетъ названіе „*благодатной жизни*“ (1 Петр. 3, 7), т.-е. жизни подъ руководствомъ благодати Св. Духа. Сверхъестественное начало, какъ закваска, съ которою Самъ Христосъ сравнивалъ царство небесное (Мѡ. 13, 33 и паралл.), возбуждаетъ естественный процессъ развитія доброй стороны человѣческой природы, а для дурной стороны ея оно является поистинѣ „противоядіемъ“, парализуя и умерщвляя ее. Оживляющею благодатию Св. Духа полна Церковь, какъ тѣло Того, Кто Самъ исполненъ благодати (Ин. 1, 14). Она дышетъ во всѣхъ установленіяхъ церковныхъ и потому-то и необходимо и важно (*подобаетъ*) человѣку спасающемуся *въ дому Божіи жити, яже есть Церковь Бога жива* (1 Тим, 3, 15). Но особенное значеніе для сохраненія, укрѣпленія и развитія въ христіанинѣ духовной жизни имѣютъ св. таинства покаянія и причащенія, эти постоянные, всегда открытые источники благодати (и чѣмъ чаще прибѣгаетъ къ нимъ христіанинъ, чѣмъ чаще повторяются эти таинства для него лично, тѣмъ ббльшаго преуспѣянія въ духовной жизни можетъ онъ достигнуть).

Эти два таинства, какъ и первыя два (крещеніе и миропомазаніе), тѣснѣйшимъ образомъ связаны между собою. Какъ крещеніе, сообщая оправданіе отъ грѣховъ, прощеніе и помилованіе, по выраженію преосвященнаго епископа Теофана, „дѣлаетъ только способными къ при-

<sup>1)</sup> Литифонъ степенень 4 гласа.



нятію дара и достойными того<sup>1)</sup>, самый же даръ Духа Святаго подается въ таинствѣ мвропомазанія, — такъ точно и покаяніе подготавливаетъ человѣка къ той благодати, которая подается въ таинствѣ причащенія.

Въ таинствѣ покаянія христіанинъ имѣетъ средство для очищенія тѣхъ грѣховъ, которыми онъ пачкаетъ чистую одежду души своей, полученную въ таинствѣ крещенія (и по совершеніи надъ нимъ таинствъ крещенія и мвропомазанія онъ еще можетъ грѣшить и, къ сожалѣнію, дѣйствительно грѣшить, потому что Божественная благодать не дѣйствуетъ насильственно, не подавляетъ свободы человѣка). Справедливо поэтому таинство покаянія называется „вторымъ крещеніемъ“<sup>2)</sup>. Съ субъективной, человѣческой стороны оно должно сопровождаться глубокимъ самоиспытаніемъ, самопознаніемъ и самоопредѣленіемъ, сильною печалію о своихъ несовершенствахъ и грѣхахъ, и откровенною исповѣдію, какъ плодомъ этой печали, напряженіемъ воли въ отрицательномъ отношеніи ко грѣху и положительномъ стремленіи къ добродѣтели. Всѣ эти элементы покаянія имѣютъ великое значеніе въ нравственной жизни христіанина, въ его нравственномъ усовершенствованіи. И если бы подвигъ покаянія не предписывался св. Церковію, если бы онъ, по уставу ея, во дни говѣнія не дѣлался, — употребимъ выраженіе св. Димитрія Ростовскаго<sup>3)</sup>, — „генеральнымъ“, наша нравственная жизнь пришла бы въ усыпленіе, вредное для нравственнаго прогресса. Однако, и покаяніе, какъ чувство, и испо-

---

1) См. его: „Что есть духовная жизнь и какъ на нее настроиться?“ Одесса 1891, стр. 265.

2) См. въ тѣхъ же чинахъ послѣдованіе исповѣди.

3) Св. Димитрій Ростовскій употребляетъ это выраженіе собственно по отношенію къ исповѣди (см. его: „Исповѣданіе грѣховъ генеральное, глаголемое предъ іереемъ отъ лица кающагося“, въ 1 ч. сочиненій. М. 1857, стр. 216). Но его возможно приѣмать и къ усиленному покаянію, бывающему въ дни говѣнія и выражающемуся въ исповѣди.

вѣдь — со всѣми сопутствующими и выше указанными нравственными явленіями — существовали и до христіанства, въ еврейскомъ, напр., народѣ, — могутъ быть представлены возможными и естественными явленіями даже въ язычествѣ при необходимомъ предположеніи сознанія лучшими язычниками нравственнаго естественнаго закона (припомнимъ покаявшихся язычниковъ-Ниневитянъ). Единственно въ христіанствѣ, какъ религіи искупленія, въ которой, по слову ея Основателя, прежде всего надлежитъ „проповѣдану быть во имя Его покаянiю и прощенiю грѣховъ во всѣхъ народахъ“ (Лук. 24, 47), единственно въ христіанствѣ покаянiе становится таинствомъ, дарующимъ прощенiе грѣховъ. До Христа покаянiе могло нѣсколько облегчать душу 1) въ силу общаго закона психической жизни, что сознанiе извѣстнаго бѣдствiя облегчается скорбію о немъ, и 2) по надеждѣ на будущее прощенiе грѣховъ по пришествiи Мессiи. Но настоящее, фактическое облегченiе отъ тяжести грѣховной, дѣйствительное спасенiе отъ грѣха явилось только уже въ христіанскомъ таинствѣ покаянiя. И если христіанинъ должнымъ образомъ выполняетъ свои человѣческія условiя покаянiя, у него является живое ощущенiе такого спасенiя. Если онъ приноситъ Богу сокрушенiе о грѣхахъ и въ такомъ сокрушенiи не скрываетъ грѣховъ, чистосердечно и вполне исповѣдуетъ ихъ и твердо рѣшается измѣнить себя, впредь не грѣшить, а напротивъ стремиться къ исполненiю заповѣдей Божіихъ, — тогда при словахъ священника: *Господь да проститъ ти, чадо, и азъ, недостойный іерей, властiю Его, мнѣ данную, прощаю и разрѣшаю тя отъ всѣхъ грѣховъ твоихъ*<sup>1)</sup>, въ душѣ его явится не только твердое, ничѣмъ не смущаемое, сознанiе того, что грѣхи его и беззаконiя его прощены

1) Разрѣшительная молитва при исповѣди. См. въ грѣбнякѣ чино-  
последованiе этого таинства.

и не вспомнятся кому (Іер. 32, 34) на страшномъ судѣ Христовомъ, но и живое чувство *облегченія*, свободы отъ грѣховъ, снятія тяготы, бремени, отвѣтственности. Совсѣмъ другимъ отойдетъ отъ исповѣдальнаго аналоя человѣкъ, чѣмъ какимъ пришелъ! И какое сильное и живое чувство благодарности ко Христу Спасителю долженъ онъ имѣть въ сердцѣ своемъ при томъ сознаніи, что, благодаря Его именно искупительному подвигу, по вѣрѣ въ этотъ подвигъ, дается ему прощеніе грѣховъ, котораго до Христа не знали и такіе грѣшники, которые несравненно лучше его каялись!

Съ чистою, оправданною, облегченною душою приступаетъ затѣмъ христіанинъ къ таинству причащенія Тѣла и Крови Христовыхъ. Въ этомъ таинствѣ онъ тѣснѣйшимъ образомъ (кровно) соединяется со Христомъ, такъ что кому уже не самъ онъ живетъ, но живетъ въ немъ Христосъ (Гал. 2, 20); согласно слову Его: *ядый Мою плоть и пійя Мою кровь во Мнѣ пребываетъ и азъ въ немъ* (Ін. 6, 56). Поэтому съ субъективной, человѣческой стороны принятіе таинства причащенія является укрѣпленіемъ, утвержденіемъ того новаго завѣта съ Богомъ, въ который вступилъ христіанинъ въ таинствѣ крещенія и который ослабляется его грѣхами. Христіанинъ, причащающійся св. таинъ, обновляетъ, такъ сказать, свое желаніе жить духовною жизнью и повторяетъ свое обѣщаніе относительно такой жизни<sup>1)</sup>. А такъ какъ во Христѣ — эта жизнь, или Самъ Онъ есть жизнь и источникъ жизни (Ін. 11, 25), то причащающійся Тѣла и Крови Христовыхъ, съ объективной, Божественной стороны является причастникомъ духовной жизни.

<sup>1)</sup> Подробнѣе мысли и чувства христіанина, въ св. причащеніи подкрѣпляющаго свой завѣтъ съ Богомъ, выражены нами въ объясненіи причастной молитвы „Вечери Твоея тайныя“ („Кормчій“ 1893 г., № 12) и въ поученіи „Наканунѣ св. причащенія“, на слова молитвы: *Господи Боже, не разори завѣта Твоего* (Дан. 3, 26, 34). („Моск. Церк. Вѣдом.“ 1899 г., № 15).

Объ этомъ со всею ясностію и опредѣленностію сказала Самъ Христось: *Аминь, аминь глаголю вамъ: аще не съѣсте плоти Сына человѣческаго, ни пїете крове Его, живота не имате въ себѣ. Ядый Мою плоть и пїяй Мою кровь имать животъ вѣчный. Якоже .. Азъ живу Отца ради, и ядый Мя, и той живъ будетъ Мене ради. Ядый хлѣбъ сей живъ будетъ во вѣки* (Ин. 6, 53—54. 57—58). Потому и самую эту чудесную, небесную пищу, Тѣло и Кровь Свои, которыми благоугодно Ему питать вѣрующихъ, называетъ Онъ *брашномъ, пребывающимъ въ животъ вѣчный* (Ин. 6, 27), *хлѣбомъ, дающимъ животъ міру, хлѣбомъ животнымъ* (Ин. 33, 35); *Азъ, — говорилъ Онъ, — емъ хлѣбъ животный, иже спешдѣй съ небесе; аще кто съѣсть отъ хлѣба сего, живъ будетъ во вѣки* (Ин. 51).

Въ чемъ же выражается въ жизни христіанина причастіе духовной жизни, укрѣпленіе ея, получаемое чрезъ таинство Тѣла и Крови Христовыхъ? Изобразимъ это главнымъ образомъ по тому канону (правилу) и тѣмъ молитвамъ къ св. причащенію и послѣ него, которыя составлены различными св. отцами, опытными въ духовной жизни и писавшими свои молитвы *съ опыта* именно<sup>1)</sup>.

Тѣло и Кровь Христовы, являясь какъ бы противоядіемъ по отношенію къ дурной, грѣховной сторонѣ человѣческой природы, подавляютъ эту сторону. Они преподаются *во оставленіе грѣховъ* (Мѡ. 26, 28 и паралл.) не въ смыслѣ только отпущенія, невмѣненія грѣховъ, что бываетъ и въ таинствѣ покаянія, но и въ смыслѣ положительнаго изгнанія ихъ изъ души человѣка, —

<sup>1)</sup> Св. отцы въ своихъ молитвахъ многократно и многообразно изображали плоды св. причащенія въ духовной жизни человѣка. Въ нашихъ дальнѣйшихъ выдержкахъ мы для примѣра приводимъ только наиболѣе сильныя выраженія, присоединяя къ нимъ еще и нѣкоторыя пламенные изліянія религіознаго чувства по поводу св. причащенія, находимыя у св. Димитрія Ростовскаго (см. 1 ч. его сочиненій).

въ смыслѣ уничтоженія грѣховныхъ настроеній и привычекъ. Такъ какъ грѣхи являются какъ бы терніемъ на чистой (и по первоначальному созданію, и по идеальному предназначенію) душѣ человѣка, то св. тайны, уничтожая ихъ, дѣйствуютъ, какъ огонь Божественный, попяляющій терніе прегрѣшеній<sup>1)</sup>. Всѣ грѣхи являются болѣзнями души, „язвами и струпами душевными“. Христось, Врачъ не только тѣлъ, но и душъ, входя въ существо человѣка, врачуетъ, исцѣляетъ и заживляетъ эти струпы и язвы<sup>2)</sup>. Грѣхи застарѣлые и укоренившіеся, страсти, дѣлають душу не только больною, но даже мертвою. Христось, входя въ душу, умерщвляетъ и самыя страсти<sup>3)</sup> и, какъ „воскресеніе и жизнь“, можетъ и грѣхами умерщвленную душу воскресить<sup>4)</sup>. „Вниди, животе мой! и воскреси мертвость мою!“ — молится причастникъ св. тайнъ словами св. Димитрія Ростовскаго<sup>5)</sup>. *Измѣнилъ мя еси Божественнымъ Твоимъ раченіемъ,* — свидѣтельствуєтъ онъ, достойно причастившись св. тайнъ<sup>6)</sup>. Такъ умерщвленіе грѣха переходитъ въ воскресеніе, оживленіе добра. Причастникъ вмѣсто прежняго нравственнаго расслабленія чувствуетъ въ себѣ особенно сильное желаніе творить добрыя дѣла. Послѣ св. причащенія онъ буквально алчетъ и жаждетъ правды

1) „Якоже огонь да будетъ ми... Тѣло Твое и Кровь, Спасе мой, пречестная, опалая грѣховное вещество, сжигая же страстей терніе“. Канонъ ко св. причаш., пѣснь 9, троп. 3. — „Вниди, огню Божественный, и попали терніе грѣховъ моихъ“. Слова св. Димитрія Ростов. (I, стр. 265).

2) „Вѣси струпы моя, и язвы зриши моя“, — говоритъ Господу желающій св. причащенія (Мол. ко св. прич. 7) и надѣется, что это причащеніе будетъ „недугъ многообразныхъ исцѣленіемъ“ (кап. пѣснь 1, троп. 1) и „во здравіе души“ (мол. 10). „Вниди, врачу мой! — восклицаетъ св. Димитрій, — и исцѣли язвы моя“ (тамъ же).

3) „Да будетъ ми уголь пресвятаго Твоего Тѣла... во умерщвленіе страстей“. Мол. ко св. прич. 2.

4) Акакистъ Иисусу сладчайшему, кондакъ 2.

5) Сочин. I, стр. 265.

6) Тропарь въ послѣдованіи ко св. причащенію.

(Мѡ. 5, 6), пріобрѣтаетъ общее нравственное настроеніе истинно христіанское. Сильное, неудержимое желаніе добра, подкрѣпляемое Божественною помощію, не можетъ не перейти *въ дѣло*: причастникъ воздерживается отъ грѣховъ и творитъ истинно добрыя дѣла. Такъ исполняются слова Христовы: *уже будетъ во Мнѣ, и Азъ въ немъ* (а это и совершается въ таинствѣ причащенія), *той сотворитъ плодъ многъ* (принесетъ много плодовъ добродѣтели, совершитъ много добрыхъ дѣлъ), *яко безъ Мене не можете творити ничесоже* (Ин. 15, 5). „Жизнь духовная“ является *дѣятельною* жизнію. Вотъ для примѣра свидѣтельство о такомъ Божественномъ измѣненіи свидѣтеля живого, среди насъ дѣйствующаго, и увлекающаго, и поражающаго насъ истинно *многимъ плодомъ*, многими чѹдными дѣлами, о. Іоанна Ильича Сергіева (Кронштадтскаго). Въ своемъ „Дневникѣ“ сообщаетъ онъ „къ славѣ пресвятаго имени Владыки Господа Исуса Христа и Владычицы Богородицы“: „Ощущалъ я тысячекратно въ сердцѣ моемъ, что послѣ причастія св. таинъ... Господь, по молитвамъ Владычицы, или Сама Владычица, по благодсти Господа, давали мнѣ какъ бы новую природу духа, чистую, добрую, величественную, свѣтлую, мудрую, благодстную, вмѣсто нечистой, унылой и вялой, малодушной, мрачной, тупой, злой. Я много разъ измѣнялся чѹднымъ, великимъ измѣненіемъ, на удивленіе самому себѣ, а часто и другимъ. Слава силѣ Твоей, Господи! Слава благодсти Твоей, Господи! Слава щедротамъ Твоимъ, Господи, яже являеши на мнѣ грѣшномъ“ <sup>1)</sup>. Еще: „Сколько разъ, о Владыко Господи Исусе, обновлялъ Ты легкомысленно растлѣваемое грѣхами моими естество мое! Нѣтъ тому числа и мѣры! Сколько разъ Ты изымалъ меня изъ печи, горящей у меня внутри, изъ печи страстей многоразличныхъ!.. Сколько разъ совершалъ это черезъ животворящія тайны“ <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> См. его: „Моя жизнь во Христѣ“, т. II. М. 1892, стр. 196.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 65. Подобнымъ же образомъ описывается измѣненіе

Итакъ, когда входитъ въ нашу душу Царь небесный, входитъ съ Нимъ и царствіе Его, — а первый признакъ этого Царствія — *правда* (Римл. 14, 17).

Но входящій къ намъ Царь небесный — Христосъ есть *Свѣтъ истинный, иже просвѣщаетъ всякаго чело-вѣка* (Ин. 1; 9). Поэтому причастникъ молится: „вниди, Свѣте мой, и просвѣти тму мою<sup>1)</sup>; внидеши — и просвѣщаеши помраченный мой помысль; вѣрую, яко сіе сотвориши“<sup>2)</sup>. И Свѣтъ, входя въ него, дѣйствительно очищаетъ умъ, просвѣщаетъ очи сердца. При особомъ озареніи свыше все въ области вѣры становится яснѣе. Прочъ тогда безумные помыслы невѣрія или маловѣрія! Очи причастника видятъ *свѣтъ во откровеніе*<sup>3)</sup>. Онъ достигаетъ высшаго христіанскаго интеллектуальнаго совершенства.

За всѣмъ этимъ слѣдуетъ и высочайшее духовное удовольствіе: *правда* въ царствіи Божіемъ не одинока, она приходитъ вмѣстѣ съ *миромъ и радостію о Дусѣ Святѣ*. И причастникъ св. таинъ дѣйствительно испытываетъ *миръ*, — примиреніе съ Богомъ, ближними и самимъ собою (миръ душевныхъ своихъ силъ<sup>4)</sup>), и особую духовную радость о Дусѣ Святѣ, доставляющую блаженство. Хотите ли слышать свидѣтельства объ этомъ блаженствѣ? Прислушайтесь опять хотя къ нѣкоторымъ выраженіямъ церковныхъ молитвъ: „Насытитися, еже къ Тебѣ, *наслажденія* сподоби...“<sup>5)</sup> Ты еси истинное

---

души челоуѣка подъ вліяніемъ св. причащенія у святителя-подвижника Теофана, писавшаго также по личному опыту. Обращаемъ особое вниманіе читателей на его 25-е слово, помѣщенное въ сборникъ: „О покаяніи, причащеніи святыхъ Христовыхъ таинъ и исправленіи жизни“. С.-Пб. 1869, стр. 132—137.

1) Слова св. Димитрія Рост. (см. тамъ же).

2) Молитва ко св. прич. 9.

3) Слова св. Симеона Богопріимца, читаемыя священникомъ отъ лица причастившихся св. таинъ.

4) Мол. по св. прич. 1.

5) Тропарь въ послѣд. ко св. прич.

желаніе и неизреченное веселіе любящихъ Тя, Христе Боже нашъ...<sup>1)</sup> Да ощутить умъ мой блаженную присутствія Твоего сладость и ополченіе святыхъ Твоихъ ангель окрестъ мене...<sup>2)</sup> При такомъ ощущеніи блаженства съ какимъ особенно живымъ сознаниемъ и чувствомъ произносится это призываніе „Исусе сладчайшій“, столь частое въ обращеніи къ Господу! — Или послушайте, что говоритъ по причащеніи св. таинъ св. Димитрій Ростовскій, для котораго и при жизни и въ смерти Господь былъ высочайшею радостію: „Коль сладокъ Богъ Израилевъ правымъ сердцемъ! коль сладокъ Христосъ сладцѣ Того любящимъ! услади мя любовію Твоею, сладчайшій Исусе! Весь еси желаніе, весь сладость, Слово Божій, Дѣвья сыне! Величіе души моя, радованіе духа моего, сладосте сердца моего, сладчайшій Исусе, буди со мною“<sup>3)</sup>. Что же это, — неужели слова только? Нѣтъ, писавшіе такъ писали по опыту, сами испытавъ сладость жизни во Христѣ. Не оставилъ Господь насъ и безъ современныхъ свидѣтелей, которые по опыту свидѣтельствуютъ, что, какъ *Исусъ Христосъ вчера и днесъ, Той же и во вѣки* (Евр. 13, 8), такъ и блаженство отъ общенія съ Нимъ возможно испытать и нынѣ, и во всякое время. Для примѣра сошлемся опять на о. Іоанна Кронштадтскаго. „Причащаясь животворящихъ таинъ Тѣла и Крови Господнихъ, — говоритъ онъ не только отъ себя, но и отъ лица другихъ пастырей Церкви, — мы часто, часто испытывали на себѣ ихъ животворность, небесные дары мира и радости о Духѣ Святомъ; знаемъ, что не веселитъ такъ милостивый царскій взоръ послѣдняго изъ подданныхъ, какъ веселитъ благостынный взоръ Небеснаго Владыки на-

1) Мол. по св. прич. 1.

2) См. въ „Іерейскомъ молитвословѣ“ молитву „пресвитеромъ, готовящимся къ служенію св. литургіи“, издаваемую съ именемъ св. Амвросія Медиоланскаго.

3) Сочин. I, стр. 266.



шего, какъ веселятъ Его тайны. И мы были бы крайне неблагодарны предъ Господомъ и ожесточенны сердцемъ, если бы не повѣдали объ этой славѣ животворящихъ тайнъ всѣмъ возлюбленнымъ Божиимъ, — если бы не прославляли Его чудесъ, въ нашемъ сердцѣ совершающихся въ каждую Божественную литургію... Говоримъ это искренно, съ сознаниемъ всей истины и силы своихъ словъ<sup>1)</sup>. „Цѣни по достоянію величайшее чудо Исуса Христа, Сына Бога живаго, являемое въ причащеніи съ вѣрою Его Божественнымъ тайнамъ. Какое же чудо? Упокоеніе и оживотвореніе твоего сердца, умерщвленнаго грѣхомъ, столь явное послѣ предшествующаго часто причащенію сердечнаго безпокойства и духовной смерти“<sup>2)</sup>. „О, величайшее блаженство св. тайны! О, животъ дающія св. тайны! О, любовь неизглаголанная Божественныя тайны! О, промышленіе, чудное и непрестанное Господа Бога о спасеніи и обоженіи нашемъ Божественныя тайны! О, предображеніе вѣчной жизни Божественныя тайны!“<sup>3)</sup> Такъ поистинѣ св. тайны являются здѣсь, на землѣ, „обрученіемъ (залогомъ) будущаго живота и царствія“<sup>4)</sup>. Ихъ животворящимъ вліяніемъ на душу человѣка фактически свидѣтельствуется истина словъ Господа, что не только *рядетъ часъ, егда мертвіи услышатъ гласъ Сына Божія, и услышавше оживутъ*, что относится къ будущему общему воскресенію, но уже *и нынѣ есть* въ томъ смыслѣ, что и нынѣ Господь св. тайнами воскрешаетъ людей отъ духовной смерти и даетъ имъ ощутить начатки будущей „вѣчной жизни“ (Ин. 5, 25).

И намъ всегда, въ особенности же въ періодъ великаго поста, св. Церковь внушаетъ, чтобы, принимая св. таинство причащенія, мы *опытно* усвоили себѣ спасеніе, совершенное Христомъ, *опытно* познавали, что

1) „Моя жизнь во Христѣ“, т. I, стр. 9.

2) Тамъ же, стр. 23.

3) Тамъ же, т. II, стр. 186.

4) Молитва ко св. прич. 5.

такое духовная жизнь. За каждую литургію Преждеосвященныхъ Даровъ въ качествѣ причастнаго именно стиха слышится псаломское: *вкусите и видите, яко блазъ Господь!* т.-е. опытнымъ путемъ познайте, что блазъ Господь, что Онъ — Спаситель нашъ. А когда христіане уже очистятъ душу свою въ таинствѣ покаянія и благоговѣйно причастятся Тѣла и Крови Господнихъ, тогда, по чиноположенію церковному, они вслѣдъ за своимъ пастыремъ восклицаютъ предъ Господомъ словами праведнаго Симеона Богопріимца: „Нынѣ отпущаеши раба Твоего, Владыко, по глаголу Твоему съ миромъ, *яко видѣста очи мои спасеніе Твое, еже еси уготовалъ предъ лицемъ всѣхъ людей...*“ Какъ подходятъ эти слова къ тому духовному состоянію, которое испытываетъ человѣкъ, совершившій, какъ слѣдуетъ, подвигъ говѣнія и причастившійся св. тайнъ! Съ какимъ особымъ, индивидуальнымъ смысломъ повторить онѣ ихъ: „я чувствую въ душѣ своей миръ, потому что я опытно, на самомъ себѣ, позналъ спасеніе Твое; я самъ, мои глаза, а не глаза другого (Іов. 19, 27), видѣли это спасеніе, которое Ты, Владыко, уготовалъ въ высочайшихъ таинствахъ Твоихъ!“

Пробудить въ своихъ слушателяхъ воспоминанія объ отрадныхъ фактахъ личнаго духовнаго опыта, въ особенности относящагося къ великимъ таинствамъ покаянія и причащенія, — возбудить жажду повторенія этихъ фактовъ и дальнѣйшаго развитія духовнаго опыта, затронуть наилучшія, сладкозвучныя струны нашего сердца, религіозныя, — вотъ та завѣтная цѣль, которая предносилась предо мною въ минуты настоящаго чтенія.

Священникъ *Сергій Страговъ.*

## Сущность законодательства св. пророка Моисея.

(Историко-догматическій очеркъ).

Законодательство Моисея лежало въ основѣ какъ жизни древняго еврейскаго народа, такъ и его священной литературы. И та и другая безъ знанія законодательства не могутъ быть правильно поняты. Вся жизнь этого народа была исторією осуществленія началъ нравственной, общественной и церковной жизни, опредѣляемыхъ въ законахъ Моисея; съ этой точки зрѣнія излагается исторія еврейскаго народа въ библейской исторической литературѣ. Литература хохмическая посвящена рѣшенію (конечно, подъ руководительнымъ наитіемъ Духа Святаго) религіозно-нравственныхъ вопросовъ, которые ставила предъ сознаніемъ мыслящихъ евреевъ ихъ личная и народная жизнь по этимъ законамъ, и выраженію чувствъ и чаяній, которыя воспитывались у нихъ тою же жизнію. Въ пророческихъ книгахъ содержатся сказанныя въ разное время, соотвѣтственно историческимъ обстоятельствамъ, рѣчи мужей, избравшихся Самимъ Богомъ и просвѣщавшихся Духомъ Святымъ, въ которыхъ они, освѣщая современную имъ и будущую жизнь народа еврейскаго съ точки зрѣнія законодательства Моисея, призывали народъ и его правителей къ исполненію законовъ Моисея, охраняли послѣдніе отъ неправильнаго пониманія, нарочитаго искаженія и дерзкаго неисполненія. А поскольку новый завѣтъ есть исполненіе закона ветхозавѣтнаго

(Мѡ. V, 17. 18), то и новозавѣтная библейская литература не можетъ быть правильно понята безъ достаточнаго знанія законодательства Моисея. Послѣ всего сказаннаго очевидно важное значеніе выставленнаго въ оглавленіи статьи вопроса для богослова вообще и библіолога въ особенности.

Но чтобы опредѣленіе сущности, или основнаго принципа законодательства Моисея могло служить руководствомъ къ пониманію ветхозавѣтной и новозавѣтной литературы, оно должно быть сдѣлано методомъ историческимъ, т. - е. опредѣленіе должно быть выведено изъ самыхъ законовъ Моисея, а не изъ послѣдующей библейской литературы. Иначе мы рискуемъ привести въ свое опредѣленіе сущности законодательства то, что составляетъ особенность дальнѣйшаго ея развитія въ позднѣйшіе періоды богодухновенной литературы и что не могло имѣть вліянія на предшествующее ея развитіе. Изъ позднѣйшей литературы, какъ ветхозавѣтной, такъ и новозавѣтной, мы можемъ заимствовать только данныя для сужденія о вліяніи законодательства на эту литературу и вообще на жизнь еврейскаго народа.

Анализъ Моисеева законодательства обнаруживаетъ въ немъ одну основную мысль, которая обнимаетъ всѣ нравственныя, юридическія и культовые законы въ ихъ частныхъ подробностяхъ, и въ которой законы эти получаютъ свое объясненіе. Эта основная мысль законодательства Моисея ясно и точно выражена самимъ же Моисеемъ въ тѣхъ предварительныхъ словахъ, съ которыми онъ, отъ лица Господа и по Его повелѣнію, обратился къ народу еврейскому, предлагая ему вступить въ завѣтъ съ Богомъ. Въ 2 М. XIX, 4—6, гдѣ изложены эти слова, мы читаемъ: „Вы видѣли, что Я сдѣлалъ египтянамъ, и какъ Я носилъ васъ (какъ бы) на орлиныхъ крыльяхъ и принесъ васъ къ Себѣ. Итакъ, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завѣтъ Мой, то будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ на-

родовъ; ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“. Соотвѣтственно этому классическому выраженію основной мысли законодательства Моисея и мы изложимъ ее, восполняя это изреченіе данными, представляемыми главнымъ образомъ анализомъ самыхъ законовъ Моисея.

## I.

Изъ приведенныхъ словъ св. Писанія мы прежде всего видимъ, что законы Моисея называются завѣтомъ (בְּרִית) Божіимъ. Такъ же называются законы Моисея и во многихъ другихъ мѣстахъ Библии; напр., въ 2 М. XXIV 7; 5 М. IX, 9; I. Нав. III, 6; 4 Ц. XXIII, 21 и др. Названіе это имѣло у евреевъ значеніе юридическаго термина, такъ какъ заключеніе завѣта (בְּרִית בְּרִית) служило у нихъ основаніемъ многихъ правовыхъ отношеній. Два племени, желавшія жить между собою мирно, взаимно уважать собственность одно другого и вступать въ брачныя и торговыя отношенія, заключали между собою завѣтъ (1 М. XXI, 32; 2 М. XXIII, 32; XXXIV, 12; I. Нав. IX, 6. 7. 11. 16). Избраніе царя было завѣтомъ между избраннымъ и народомъ (4 Ц. XI, 17; ср. 2 Ц. III, 12. 21; V, 3; 1 Ц. XI, 1). Начальники племенъ чрезъ заключеніе завѣта обязывались взаимно помогать другъ другу (1 М. XIV, 13 בְּעָלֵי בְרִית). Братскимъ завѣтомъ скрѣплялась и дружба частныхъ лицъ (1 Ц. XVIII, 3; XX, 8. 16. 42; XXIII, 18). Къ числу такихъ юридическихъ актовъ нужно отнести и законодательство Моисея, которое, какъ показываетъ его названіе „завѣтъ“, также было завѣтомъ, или союзомъ, договоромъ между Богомъ и еврейскимъ народомъ.

Конечно, въ св. Писаніи слово „завѣтъ“ употребляется и въ приложеніи къ такимъ явленіямъ, которыя ни въ какомъ случаѣ не могутъ быть названы юридическими актами. Напр., говорятся въ св. Писаніи о

завѣтъ Бога съ Адамомъ (Ос. VI, 7), Ноемъ (1 М. IX, 9—17), Авраамомъ (1 М. XV, 18; XVII), о вѣчномъ завѣтъ Его со всѣми народами земли (Ис. XXIV, 5; ср. Зах. XI, 10), „съ полевыми звѣрями, съ птицами небесными и пресмыкающимися по землѣ“ (Ос. II, 18), „со днемъ“ и „съ ночью“ (Слав. Библия Іер. XXXIII, 20); завѣтомъ называется также новозавѣтное домостроительство Божіе нашего спасенія (Мѡ. XXVI, 28; Гал. IV, 24; Евр. IX, 15). Очевидно, что во всѣхъ этихъ случаяхъ слово завѣтъ употреблено въ несобственномъ метафорическомъ смыслѣ. Но что къ законамъ Моисея названіе завѣтъ прилагается въ буквальномъ смыслѣ, а не переносномъ, это видно уже изъ того обстоятельства, что объявленію законовъ предшествовало „предложеніе“ народу принять законы Іеговы и изъявленіе народомъ согласія на принятіе ихъ. „Пришелъ Моисей и созвалъ старѣйшинъ народа, и предложилъ имъ всѣ сіи слова, которыя заповѣдалъ ему Господь“, и которыя мы привели выше, какъ классическое выраженіе въ самомъ законодательствѣ его основного принципа. „И весь народъ отвѣчалъ единогласно, говоря: все, что сказалъ Господь, исполнимъ и будемъ послушны. И донесъ Моисей слова народа Господу“ (2 М. XIX, 7. 8). Только послѣ этого велѣно было народу приготовиться къ принятію законовъ Божіихъ, и Господь изрекъ сначала десять заповѣдей предъ лицомъ всего народа, а потомъ остальные законы и обѣтованія предъ Моисеемъ, который долженъ былъ объявить ихъ народу.

На буквальный смыслъ названія законовъ Моисея завѣтомъ, или на юридическій характеръ законодательства Моисея указываетъ также сходство обрядовъ, одинаково сопровождавшихъ синайскій завѣтъ Бога съ еврейскимъ народомъ (2 М. XXIV, 3—11) и всѣ вообще юридическіе договоры евреевъ. Послѣ того, какъ народъ торжественно и единогласно изъявилъ согласіе исполнять всѣ законы, изреченные Господомъ съ горы Синая,

Моисей записалъ ихъ въ книгу завѣта, какъ признанныя тою и другою стороною условія поставляемаго завѣта. Потомъ онъ поставилъ подъ горою жертвенникъ и двѣнадцать камней и послалъ юношей изъ сыновъ израилевыхъ принести всесожженіе и заклать тельцовъ въ мирную жертву (שְׁלֵמִים) Господу. Кровь отъ мирной жертвы Моисей раздѣлилъ на двѣ равныя части: одною половиною ея окропилъ жертвенникъ, а другою — самый народъ, послѣ того, какъ прочелъ предъ нимъ книгу завѣта, и онъ еще разъ торжественно далъ обѣтъ повиновенія Господу. Кропя народъ кровію мирной жертвы, Моисей говорилъ: „Вотъ кровь завѣта, который Господь заключилъ съ вами о всѣхъ словахъ сихъ“ Въ заключеніе церемоніи Моисей, въ сопровожденіи Аарона, Надава и Авіуда и семидесяти изъ старѣйшинъ израилевыхъ, взошелъ на святую гору. Тамъ они видѣли мѣсто стоянія Бога и обѣдомъ завѣта праздновали свое общеніе съ Богомъ. Во всей этой церемоніи, сопровождавшей заключеніе завѣта Бога съ народомъ, совершенное при подошвѣ Синая, чрезъ посредство Моисея, можно различать пять моментовъ: объявленіе законовъ Іеговы (условія завѣта) и торжественное обѣщаніе исполненія ихъ, поставленіе алтаря и камней, жертвоприношеніе, окропленіе кровью жертвенника и народа и обѣдъ. Каждый изъ этихъ моментовъ, кромѣ четвертаго (окропленія кровію), въ общихъ своихъ чертахъ, входилъ въ составъ обрядовъ, сопровождавшихъ всякій еврейскій завѣтъ. Такъ, когда Іаковъ заключалъ союзъ съ Лаваномъ, онъ а) при помощи своихъ родственниковъ, устроилъ холмъ и поставилъ камень (1 М. XXXI, 45. 46), которые служили свидѣтелями союза Іакова съ Лаваномъ (46. 48. 52); б) „покаялся страхомъ отца своего Исаака“ исполнять предложенныя ему Лаваномъ условія союза (50 — 52. 53); в) закололъ на холмѣ жертву Богу, именемъ Котораго клялся (54), и г) вмѣстѣ съ Лаваномъ и своими родственниками тамъ пилъ и ѣлъ (54).

При поставленіи завѣта обыкновенно происходилъ еще одинъ важный обрядъ, состоявшій въ разсѣченіи жертвеннаго тельца надвое и въ прохожденіи вступавшихъ въ завѣтъ лицъ между разсѣченными частями жертвы, какъ это видно изъ Іер. XXXIV, 18. 19. Объ этомъ обрядѣ прямо не говорится въ описаніи синайскаго завѣта между Богомъ и народомъ (2 М. XXIV, 3—11); но несомнѣнно, и онъ имѣлъ мѣсто при заключеніи этого завѣта. На это присутствіе указываетъ описательное выраженіе: אֲשֶׁר בָּרַח יָהוָה בְּדַם הַבְּרִית ( „кровь завѣта, который Господь заключилъ“); подобно греческому: ὄρκια τέμνειν и латинскому: foedus icere, ferire, percussere, еврейское выраженіе: בְּרִית בְּדָם имѣетъ свое объясненіе въ образѣ заключенія завѣта — въ разсѣченіи жертвеннаго животного на части. Достоверно и то, что на синайскомъ обѣдѣ завѣта происходило отвѣдываніе соли, о которомъ также не говорится въ 2 М. XXIV, 3—11, и которое между тѣмъ было составною частію еврейскаго завѣта (2 Парал. XIII, 5). Названіе закона о доходахъ священническихъ „завѣтомъ соли вѣчнымъ“ (4 М. XVIII, 19), а жертвенной соли „солью завѣта Бога“ (3 М. II, 13) свидѣтельствуютъ о томъ, что на обѣдѣ завѣта, бывшемъ при дарованіи этихъ законовъ, слѣдовательно, во время синайскаго законодательства, ѣли соль. Неупоминаніе же объ этихъ двухъ обрядахъ въ Моисеевомъ описаніи синайскаго завѣта, кажется, объясняется тѣмъ, что эти обряды въ данномъ случаѣ не имѣли никакихъ особенностей, и что если говорится о другихъ обрядахъ, то для того только, чтобы отмѣтить ихъ особенности, соответствующія содержанию завѣта, напр., поставленіе 12 камней, окропленіе кровью жертвенника и народа и совершеніе обѣда завѣта на святой горѣ.

Такимъ образомъ, по своей формальной сущности, законодательство Моисея было юридическимъ актомъ, который и самимъ Моисеемъ и другими библейскими



писателями называется завѣтомъ. Завѣтъ же необходимо предполагаетъ личныя, свободныя отношенія участвовавшихъ въ немъ сторонъ, взаимность участія. Конечно, народъ еврейскій заключалъ завѣтъ съ Богомъ не какъ равный съ равнымъ, первенствующая, доминирующая роль принадлежала, конечно, Богу; но мы не можемъ согласиться съ ученіемъ протестантскихъ богослововъ, что инициатива завѣта исходила исключительно отъ Бога, что Господь Самъ, безъ участія народа, опредѣлилъ условія завѣта и что отъ Него только одного зависѣло сохраненіе завѣта и окончательная реализація цѣли его <sup>1)</sup>).

Завѣтъ Бога съ народомъ еврейскимъ отъ начала до конца былъ актомъ обоюднымъ, въ которомъ участвовала та и другая сторона соответственно своей природѣ. Вѣрно, что предложеніе вступить въ завѣтъ сдѣлалъ Богъ народу, а не народъ Богу (2 М. XIX, 1—8). Вѣрно также, что народъ еврейскій не превосходилъ другіе народы своею силою и многочисленностью, наоборотъ, былъ малочисленнѣйшимъ и слабѣйшимъ изъ нихъ (5 М. VII, 7; IX, 1. 2). Не славился онъ и своею праведностью, такъ какъ былъ народъ жестоковѣйный (5 М. IX, 6 и д.). Но все-таки заключеніе завѣта не было исключительно дѣломъ любви Бога, которое нисколько не обусловливалось поведеніемъ народа. Уже слова:  $\text{בְּרִית}$ ,  $\text{עָבַד}$ , употребляемые въ Пятонкнижии для обозначенія избранія Богомъ народа еврейскаго для заключенія съ нимъ завѣта (5 М. VII, 7; 1 М. XVIII, 19), вопреки объясненію этихъ словъ Элеромъ и Кайзеромъ <sup>2)</sup>, предполагаютъ въ этомъ народѣ то, ради чего Господь избралъ его изъ всѣхъ народовъ, отличилъ его отъ нихъ, обратилъ на него вниманіе ( $\text{עָבַד}$ , см. Пс. CXLIII, 3). Любовь Божія и

<sup>1)</sup> См. *Fr. Oehler*, *Theologie des A. T.*, dritte Aufl., S. 274; *Aug. Kayser*, *Theologie des A. T.*, S. 75.

<sup>2)</sup> Тамъ же въ *Теологія Кайзера* и на стр. 278—279 *Теологія Элера*.

основанное на ней избраніе народа не могли быть произвольными, несправедливыми (см., напр., 2 М. XXXIV, 6. 7). Нравственнымъ основаніемъ для нихъ служило смиреніе Израиля предъ Иеговою, истиннымъ Богомъ. Изнывая въ рабствѣ египетскомъ, израиль вопіялъ къ Богу (2 М. III, 7—9; ср. 4 М. XX, 16). Въ этомъ молитвенномъ воплѣ народа высказывалось не только сознание своего безсилія избавиться отъ бѣдствій, но и вѣра въ истиннаго Бога, какъ защитника и Спасителя, и готовность служить Ему; другими словами, въ немъ народъ высказывалъ желаніе имѣть Иегову своимъ Богомъ. И въ древнемъ мірѣ израиль былъ единственнымъ народомъ, который служилъ единому, истинному Богу, смиренно преклоняясь предъ Его святою волею (5 М. IV, 19. 20). Смиреніе еще не составляетъ праведности въ полномъ смыслѣ этого слова—въ смыслѣ законченнаго образованія воли человѣка по идеѣ правды (5 М. IX, 4. 5); но въ немъ уже заключается основаніе для нея, ея психологическое начало (Притч. I, 7). Поэтому, Господь „гордымъ противится, а смиреннымъ даетъ благодать“ (Пр. III, 34 въ сл. Библии; Іак. IV, 6; 1 Петр. V, 5); сердца сокрушеннаго и смиреннаго Онъ не уничтожаетъ (Пс. L; Ис. LXVI, 2), и въ новомъ завѣтѣ царство небесное, духовное утѣшеніе и удовлетвореніе обѣщаются Спасителемъ нашимъ, Господомъ І. Христомъ нищимъ духомъ, плачущимъ о грѣхахъ, алчущимъ и жаждущимъ правды (Мѣ. V, 3—5). Поэтому Господь позналъ (уѣ) скорбь Израиля въ Египтѣ и услышалъ исполненный вѣры и смиренія вопль его (2 М. III, 7); народъ еврейскій Онъ вывелъ изъ Египта, чтобы дать ему обѣтованную землю въ наслѣдіе, а ханаанскіе народы, „за нечестіе и беззаконія“ ихъ, изгналъ отъ лица его и истребилъ (5 М. IX, 5). Конечно, среди евреевъ въ Египтѣ были такіе, которые кланялись богамъ египетскимъ (І. Нав. XXIV, 14; Іезек. XX, 7—9; XXIII, 2) и къ нимъ могли возносить свои вопли объ

избавленіи отъ притѣсненія египтянъ, которые не освободились вполне отъ этого поношенія египетскаго и по выходѣ изъ Египта (2 М. XXXII, 1. 4; 3 М. XVII, 7; ср. 1. Нав. V, 9). Но, несомнѣнно, были также и такіе, которые вѣровали въ Іегову, на Него одного возлагали свою надежду на спасеніе изъ рабства и въ надеждѣ на спасеніе желали исполнять Его святую волю. Это доказывается, кромѣ прямого свидѣтельства Моисея (4 М. XX, 16), еще такими употреблявшимися тогда именами (2 М. VI, 20; 1 Парал. II, 25; IV, 18; VII, 8), какъ Іохаведа (которой слава—Іегова), Ахія (близкій Іеговы), Виеья (дочь Іеговы) и Авія (котораго отецъ Іегова); а также примѣромъ Моисея, Аарона, Маріами, Іисуса Навина, Халева, Финееса (4 М. XXV, 11—13) и всѣхъ левитовъ, не принимавшихъ участія въ поклоненіи золотому тельцу (2 М. XXXII, 26 и д.; ср. 5 М. XXXIII, 9), и, наконецъ, тѣмъ фактомъ, что, когда Моисей и Ааронъ старѣйшинамъ израилевымъ возвѣстили спасеніе изъ рабства чрезъ Бога отцовъ, народъ „повѣрилъ“ имъ, „и преклонились они и поклонились“ Іеговѣ (2 М. IV, 31). Такимъ образомъ, любовь Божія, побудившая Господа предложить Израилю вступить въ завѣтъ съ Нимъ, шла навстрѣчу желанію народа, напередъ выраженному въ пламенной молитвѣ его, и была наградою за него (ср. 1 М. XVII). Въ этомъ смыслѣ инициатива завѣта должна быть приписана обѣимъ сторонамъ, заключавшимъ завѣтъ, — и Богу и народу еврейскому<sup>1)</sup>. — Подобное же участіе должно быть признано

<sup>1)</sup> Такъ какъ синайскій завѣтъ былъ продолженіемъ завѣта Бога съ патриархами народа еврейскаго (Ис. LIV, 9. 10), то заключеніе перваго въ законахъ Моисея нерѣдко объясняется клятвою, которою Господь клялся отцамъ (5 М. VII, 8; IX, 5 и др.). Но клятва эта была не самостоятельную причиною завѣта, а тою же любовію Божіею къ Нюю, Аврааму, Исааку и Іакову, вознаграждавшею соотвѣтственное угодное Богу поведеніе ихъ. Объ Авраамѣ прямо сказано (1 М. XV, 1), что заключенный съ нимъ и его потомствомъ завѣтъ Божій былъ наградою

за народомъ еврейскимъ и въ опредѣленіи условій завѣта. „Изрекъ Богъ“ условія завѣта какъ тѣ, обязанность исполненія которыхъ возлагалась на народъ (законы, 2 М. XX, 1—17, 22—26; XXI—XXXIII, 19), такъ и тѣ, исполненіе которыхъ Господь принималъ на Себя (обѣтованія, 2 М. XXIII, 20—33); народъ же „весь въ одинъ голосъ“ отвѣчалъ: „Все, что сказалъ Господь, сдѣлаемъ и будемъ послушны“ (2 М. XXIV, 3. 7). Но въ Своихъ синайскихъ обѣтованіяхъ Господь явился предъ народомъ Богомъ обѣтованій, данныхъ Аврааму, Исааку и Іакову, объ исполненіи которыхъ народъ молился къ Нему въ Египтѣ (2 М. III, 16. 17. 8; ср. XXIII, 20—33); а законы синайскіе имѣли въ основѣ своей выраженное въ той же молитвѣ народа смиреніе его предъ Богомъ и были строго сообразованы съ нравственными силами народа (5 М. XXX, 1—14). Поскольку Господь въ Своихъ обѣтованіяхъ и законахъ сообразовался съ волею народа, народъ еврейскій участвовалъ въ опредѣленіи условій завѣта. Что и сохраненіе постановленій завѣта зависѣло не отъ одного Бога, но и народа, видно изъ того, что уже при Синаѣ завѣтъ былъ нарушенъ самимъ народомъ, вопреки волѣ Божіей, и возстановленъ былъ только послѣ того, какъ истреблены были изъ среды народа грѣшники (2 М.

---

(שָׂרָף) Бога за поведеніе патриарха, — наградою, какъ показываетъ контекстъ рѣчи 15-й главы кн. Бытія, за то, что странникъ, кочевавшій среди враждебныхъ племенъ, въ чужой землѣ, у Бога искалъ защиты, Его съ вѣрою молилъ о землѣ, потомствѣ и побѣдѣ надъ врагами. Завѣтъ съ Ноемъ былъ заключенъ послѣ того, какъ весь послѣпотопный родъ человѣческій, въ лицѣ Ноя и его семьи, принесъ жертву Богу. Въ этой жертвѣ, или, лучше сказать, въ чувствахъ человѣка, которая она выражала, — главнымъ образомъ, въ исповѣданіи правосуднаго промысленія Божія о мірѣ, упованіи на Него, — и заключается причина, почему Господь, несмотря на то, что „помышленіе сердца человѣческаго“ осталось и послѣ потопа „злымъ отъ юности“, поставилъ съ Ноемъ и его потомствомъ завѣтъ, что не будетъ больше проклинать землю за человѣка и поражать все живущее на ней (1 М. VIII, 20—22, ср. VI, 5—7).

XXXII, 27—29. 33—35), народъ оплакалъ свой грѣхъ (XXXIII, 4), и Моисей въ молитвенномъ ходатайствѣ испросилъ у Бога прощеніе народу (XXXIII, 12—17). И окончательное осуществленіе цѣли завѣта Господь общаетъ во Второзаконіи совершить послѣ того, какъ народъ раскается и обратится къ Богу, и не иначе, какъ чрезъ усиленіе человѣческаго фактора спасенія—обрѣзанія сердца (XXX, 2. 6. 8).

Народъ, съ которымъ Господь чрезъ Моисея заключилъ завѣтъ, былъ Израиль, плотское потомство Іакова, но не исключительно. Вмѣстѣ съ израильтянами изъ Египта вышло „множество разноплеменныхъ людей“ (2 М. XII, 38; 4 М. XI, 4); они также приглашены были къ участию въ завѣтѣ. На равнинахъ моавитскихъ, по повелѣнію Господа, возобновляя завѣтъ Его съ вновь народившимся поколѣніемъ Израиля, Моисей говорилъ ему: „Всѣ вы сегодня стоите предъ лицомъ Господа, Бога вашего: начальники колѣнъ вашихъ... и пришельцы твои, находящіеся въ станѣ твоёмъ, отъ сѣкущаго дрова твои до черпающаго воду твою, чтобы вступить тебѣ въ завѣтъ Господа, Бога твоего, который Господь, Богъ твой, сегодня поставляетъ съ тобою, дабы сдѣлать тебя сегодня Его народомъ и Ему быть тебѣ Богомъ, какъ Онъ говорилъ тебѣ и какъ клялся отцамъ твоимъ, Аврааму, Исааку и Іакову“ (5 М. XXIX, 10—13; ср. 1 М. XVII, 10—14). И послѣ заключенія завѣта, въ теченіе всей послѣдующей ветхозавѣтной исторіи, вступленіе въ „общество Господне“, или народъ завѣта, не было возбранено для пришельцевъ изъ сосѣднихъ съ Израилемъ народовъ (I. Нав. IX, 35; примѣръ блудницы Раави, Руои и др.). Отъ вступавшаго въ общество требовалось только обрѣзаніе крайней плоти, служившее знакомъ принятія и соблюденія законовъ завѣта (2 М. XII, 48). Исключеніе (временное или постоянное) сдѣлано въ законѣ Моисея только для тѣхъ народовъ, которые въ большей или меньшей сте-

пени обнаружили порочныя свойства, исключавшія и израильтянина изъ общества Господня (3 М. XVIII, 24—30; 4 М. XV, 30. 31). Поэтому египтяне и иудеяне исключены были изъ общества Господня до третьяго поколѣнія (5 М. XXIII, 8. 9), а ханаанскіе народы (2 М. XXIV, 15 и д.; 5 М. VII, 1—4) и моавитяне и аммонитяне навсегда (5 М. XXIII, 3—6). Иностранецъ, или пришлецъ (גר), принявшій знакъ завѣта, былъ „какъ природный житель земли“ (צִרְיֹן אֲרָץ, 2 М. XII, 48), т.-е. былъ равноправнымъ съ израильтянами членомъ общества Господня. Такимъ образомъ, уже въ законодательствѣ Моисея положено было основаніе для пророчества Исаи объ отверженіи Израиля, кромѣ святого остатка, и принятіи язычниковъ въ завѣтъ съ Богомъ (LXV, 1—7; X, 22. 23) и для ученія апост. Павла о духовномъ Израилѣ (Рим. IX, 6—8), о вышнемъ Іерусалимѣ (Гал. IV, 26—28). Но изъ этого свободнаго доступа въ общество Господне для всѣхъ иностранцевъ не слѣдуетъ, что завѣтъ синайскій, подобно новому завѣту, не имѣлъ національнаго партикулярнаго характера. Партикуляризмъ его, какъ мы увидимъ, заключался въ матеріальномъ принципѣ законодательства Моисея, который дѣлалъ общество Господне націею, занимающею опредѣленную территорію, имѣющею свое отличное отъ другихъ народовъ государственное устройство.

Что касается до поставляемаго теологами вопроса: былъ ли синайскій завѣтъ заключенъ только со всѣмъ народомъ, какъ цѣлымъ, или въ то же время и съ каждымъ индивидуумомъ<sup>1)</sup>? — то отвѣтъ на этотъ вопросъ

<sup>1)</sup> *Kayser*, *Theologie des A. Testaments*, S. 40. 76. Кайзеръ настаиваетъ на томъ, что завѣтъ былъ заключенъ не съ отдѣльными израильтянами, а со всѣмъ народомъ. Обязанности отдѣльныхъ личностей вытекали изъ призванія народа, къ которому онѣ принадлежали. Значеніе же личности въ ветхозавѣтной теократіи, по мнѣнію этого ученаго, сдѣлалось предметомъ обсужденія въ библейской литературѣ только въ позднѣйшее

вытекаетъ уже изъ сказаннаго нами о народѣ завѣта. Народъ завѣта, какъ мы видѣли, образовался не изъ однихъ израильтянъ, въ него вошли и иноплеменники. А потому участіе индивидуума въ завѣтъ съ Богомъ не могло зависѣть отъ принадлежности его къ тому или другому народу. Вступленіе въ завѣтъ и пребываніе въ немъ израильтянина или пришельца зависѣло исключительно отъ его свободной воли, отъ принятія и исполненія законовъ завѣта: дерзкій нарушитель послѣднихъ, былъ ли онъ израильтянинъ, или иноплеменникъ, подвергался личной отвѣтственности, искорененію изъ общества Господня (4 М. XV, 30; 3 М. XVII, 10; XVIII, 26. 29; XXIV, 16; 2 М. XII, 19; XX, 10 сн. 4 М. XV, 32—36). Такимъ образомъ, не принадлежность индивидуума къ народу, какъ цѣлому, дѣлала его участникомъ завѣта, а наоборотъ, участіе въ завѣтѣ дѣлало его членомъ народа завѣта. Поэтому, къ заключенію завѣта приглашались не одни представители народа — начальники колѣнъ, старѣйшины и надзиратели, а всѣ израильтяне, съ женами своими и дѣтьми, и пришельцы, находившіеся въ станѣ его, „отъ сѣкущаго дрова до черпающаго воду“ (5 М. XXIX, 10. 11; 1 Нав. IX, 35). Кромѣ того, вступившіе въ завѣтъ за свое исполненіе условій завѣта получали отъ Бога награду не только общую, обѣщанную всему народу завѣта, какъ цѣлому (напр. 2 М. XXIII, 20—33), но и особенную, личную (2 М. XX, 12; ср. 10; 4 М. XII, 6—8; XIV, 24; ср. XXXII, 12; XXV, 11—13; 5 М. XXXIII, 9; ср. 2 М. XXXII, 26—29), и наказанію подвергались за нарушеніе законовъ завѣта каждый за свою вину (5 М. XXIV, 16) и строго соотвѣтственно ея величинѣ (2 М. XXI, 23—25).

---

время, именно въ концѣ пророческаго періода (во время плѣна) и въ періодъ отъ возвращенія изъ плѣна до начала греческаго владычества. Ср. *Oehler, Theologie des A. T.*, S. 281. 283, 3-te Aufl.

## II.

Такъ какъ формальный принципъ законодательства составлялъ завѣтъ, заключенный Богомъ съ народомъ еврейскимъ, то матеріальною его сущностію могли быть только основныя условія завѣта, или обязательства, возлагаемыя завѣтомъ на ту и другую сторону, участвующую въ немъ. Предлагая народу вступить въ завѣтъ съ Собою, Господь обязательства народа опредѣлилъ словами: „если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завѣтъ Мой“, а Свои обязательства — дальнѣйшими словами: „то вы будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ; ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“. Какъ ни кратко въ приведенныхъ прелиминарныхъ словахъ синайскаго завѣта опредѣлены обязательства народа, тѣмъ не менѣе ясно, что чрезъ этотъ завѣтъ народъ еврейскій юридически обязывался принять теократію, или божественное управленіе. Поэтому, на предложеніе Господа народъ отвѣчалъ: „Все, что сказалъ Господь, исполнимъ и будемъ послушны“ (2 М. XIX, 8; ср. XXIV, 7). Въ чемъ состояла эта теократія, это точнѣе опредѣляется чрезъ обязательства завѣта, принятыя на Себя Богомъ (или обѣтованія), и чрезъ начало прелиминарныхъ словъ: „Вы видѣли, что Я сдѣлалъ египтянамъ, и какъ Я носилъ васъ какъ бы на орлиныхъ крыльяхъ и принесъ васъ къ Себѣ“. — Обѣтованія опредѣляютъ цѣль теократіи, а начальныя слова образъ правленія въ ней, а также служатъ ручательствомъ, что цѣль теократіи будетъ достигнута.

Цѣль теократіи въ прелиминарныхъ словахъ завѣта опредѣляется прежде всего словомъ אֲרָצְכֶם. Оно собственно означаетъ не удѣлъ, а драгоценную собственность (Еккл. II, 8), хранимую подъ запоромъ (אֲרָצְכֶם), и поэтому употребляется въ Библии для обозначенія сокровища изъ



золота и серебра (1 Парал. XXIX, 3; 3 Ц. II, 8). По свидетельству бл. Θεодорита (Толкованіе на кн. Исходъ, вопросъ 35), Симмахъ во 2 М. XIX, 5 ἄλλο перевелъ словами: *λαὸς ἐξαιρέτος* (народъ избранный). Также и LXX перевели это слово въ книгѣ Исходъ (XIX, 5) чрезъ *λαὸς περιούσιος* (народъ превосходный, отличный; *περιούσιος* происходитъ онъ *περίεμι*, быть выше, превосходить), а въ Мал. III, 17 εἰς *περιποίησιν* (въ приобрѣтеніе, или въ достояніе, сбереженіе; отъ *περιποιέω*, собственно, дѣлать, чтобы что-либо оставалось въ остаткѣ; сохранять, приобрѣтать). Поэтому и въ Повомъ Завѣтѣ встрѣчаемъ мы то *λαὸς περιούσιος* (Тит. II, 14), то *λαὸς εἰς περιποίησιν* (1 Петр. II, 9). Такимъ образомъ, несомнѣнно, что во 2 М. XIX, 5 народъ израильскій въ отличіе отъ другихъ народовъ названъ драгоцѣнною собственностію Иеговы; вся земля есть собственность Божія, но народъ израильскій составляетъ, по завѣту синайскому, собственность Иеговы самую лучшую, драгоцѣнную. Мысль, выраженная этимъ названіемъ народа израильскаго, проходитъ чрезъ всѣ законы Моисея, получая при этомъ самое разнообразное выраженіе. Нѣсколько разъ Моисей, напоминая народу основную мысль его завѣта съ Богомъ, повторяетъ названіе народа „драгоцѣнною собственностію“ (5 М. VII, 6; XIV, 1; XXVI, 18). Въ то же время въ законахъ Моисея можно встрѣтить названіе Израиля „наслѣдіемъ“ Иеговы, или „удѣломъ“ Его (ἡρῶν, 2 М. XXXIV, 9; 5 М. IV, 20; IX, 26. 29), „собраніемъ, обществомъ Иеговы“ (ἡτῷ и ἡτῶν 4 М. XXVII, 17; XVI, 3; XX, 4) и домою Божіимъ (4 М. XII, 7). Та же мысль о посвященіи Богу всего Израиля, всей его жизни и собственности выражалась символическимъ образомъ и въ культѣ Моисея: въ посвященіи первенцевъ израильтянъ, въ священническомъ и левитскомъ служеніи, въ праздникахъ и жертвахъ еврейскихъ.

Слова: „ибо Моя вся земля“ показываютъ, что есть сходство между владѣніемъ Бога всѣми народами земли и народомъ еврейскимъ. Всѣ народы составляютъ собственность Господа, какъ Творца и Промыслителя міра; владѣніе ими Господа состоитъ въ общемъ промышленіи Его о мірѣ. Если же народъ еврейскій называется драгоценною собственностію Бога изъ (или: предъ) всѣхъ народовъ, то эти слова могутъ означать только то, что чрезъ синайскій завѣтъ народъ сдѣлался предметомъ особеннаго промышленія Божія, чрезъ которое общее промышленіе о всѣхъ народахъ не прекращается. Дальнѣйшія прелиминарныя слова: „а вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ показываютъ, въ чемъ будутъ состоять преимущества особеннаго промышленія Божія о народѣ еврейскомъ.

Русскій синодальный переводъ: „царство священниковъ“ представляетъ обычную передачу еврейскаго выраженія: מְלָכָה כֹהֲנִים. Смыслъ такого перевода тотъ, что Израиль будетъ царствомъ Иеговы, состоящимъ изъ священниковъ. Но слово מְלָכָה означаетъ не только царство (государство), но и царствованіе (власть, см. 3 Ц. II, 46). Послѣднее значеніе слова — наиболѣе употребительное въ Библии; съ такимъ же значеніемъ переводятъ это слово древніе переводчики и въ выраженіи 2 М. IX, 6 מְלָכָה כֹהֲנִים. LXX, напр, перевели это выраженіе словами: βασιλειον ιερατευμα; также ап. Петръ (1 Петр. II, 7). Онкелосъ же перевелъ: „цари, священники“; Ионаѳанъ; „вѣнчаные цари, служащіе священники“<sup>1)</sup>; также, кажется, переведено это выраженіе и въ Пешито<sup>2)</sup>. Соотвѣтственно съ послѣдними перево-

1) S. P. Lange, Die drei mittleren Bücher des Pentateuch als die Thorah Israels im engeren Sinne, S. 61.

2) Св. Ефремъ Сиринъ, объяснившій св. Писаніе по переводу Пешито, въ своемъ толкованіи на кн. Исходъ передаетъ 2 М. XIX, 6 такъ: „Будете Ми царство и священники, и языкъ святъ“, и въ объясненіе

дами — халдейскими и сирійскимъ — и въ Апокалипсисѣ христіане, члены новаго завѣта, называются царями и священниками (I, 6; V, 10). Изъ всѣхъ этихъ переводовъ наиболѣе точно выражаютъ мысль законодателя переводы халдейскіе и Апокалипсисъ. Если Господь, воцарившись надъ Израилемъ, не пересталъ быть Царемъ всей земли, то, очевидно, Израиль чрезъ синайскій завѣтъ сдѣлался царствомъ въ царствѣ, т.-е. сыны Израилевы во всемірномъ царствѣ Божіемъ сдѣлались тѣмъ, чѣмъ бываютъ въ обыкновенныхъ царствахъ родственники царя, придворные (царскій дворъ), раздѣляющіе его власть и почести. Такимъ образомъ, прелиминарныя слова: „вы будете у Меня царствомъ священниковъ и народомъ святымъ“ содержатъ въ себѣ указаніе на тройное преимущество народа еврейскаго предъ другими народами: на его царствованіе, священство и святость. Доставленіе народу этихъ трехъ преимуществъ и составляетъ цѣль теократіи, учрежденной Моисеемъ чрезъ синайскій завѣтъ.

Въ понятіе о народѣ еврейскомъ, какъ царскомъ народѣ, входитъ: а) обѣтованіе о его славѣ и величіи. Господь „поставитъ тебя, говоритъ Моисей израильтянамъ, выше всѣхъ народовъ, которыхъ Онъ сотворилъ, въ чести, славѣ и великолѣпіи“ (5 М. XXVI, 19; ср. XXVIII, 1). „Сдѣлаетъ тебя Господь, Богъ твой, главою, а не хвостомъ, и будешь только на высотѣ, а не будешь внизу, если будешь повиноваться заповѣдямъ Господа, Бога твоего, которыя заповѣдую тебѣ сегодня хранить и исполнять“ (5 М. XXVIII, 13). „Превзойдетъ Агага (царей амаликитскихъ) царь его и возвысится царство его“ (4 М. XXIV, 4). б) О богатствѣ<sup>1)</sup>. Господь „возлюбитъ тебя, говоритъ Моисей

этихъ словъ прибавляетъ: „изъ нихъ будутъ цари, изъ нихъ будутъ священники, и всѣ они будутъ святы, т.-е. чисты отъ всякой скверны языческихъ народовъ“.

1) Восточный царь, управляя народомъ, пользовался его имуществомъ

тому же Израилю, и благословить тебя... и благословенъ ты будешь больше всѣхъ народовъ“ (5 М. VII, 13. 14); „введетъ тебя въ землю... съ большими и хорошими городами, которыхъ ты не строишь, и съ домами, наполненными всякимъ добромъ, которыхъ ты не наполнялъ, и съ колодезями, высѣченными изъ камня, которыхъ ты не высѣкалъ (VI, 10. 11), въ землю добрую, въ землю, гдѣ потоки водъ, источники и озера выходятъ изъ долинъ и горъ, въ землю, гдѣ пшеница, ячмень и гранатовыя деревья, въ землю, гдѣ масличныя деревья и медъ, въ землю, въ которой безъ скудости будешь ѣсть хлѣбъ твой и ни въ чемъ не будешь имѣть недостатка, въ землю, въ которой камни — желѣзо, изъ горъ которой будешь высѣкать мѣдь... и будетъ у тебя много крупнаго и мелкаго скота, и будетъ много серебра и золота, и всего у тебя будетъ много (5 М. VIII, 7—9. 13; ср. 2 М. XXIII, 26; 3 М. XXVI, 4. 5; 5 М. XXVIII, 4. 5. 11. 12), и будешь давать займы многимъ народамъ, а самъ не будешь брать займы“ (5 М. XV, 6; XXVIII, 12). Валаамъ, созерцая пророческимъ взоромъ будущее богатство Израиля, восклицаетъ: „Какъ прекрасны шатры твои, Иаковъ, жилища твои, Израиль! Разстилаются они, какъ долины, какъ сады при рѣкѣ, какъ алойныя деревья, насажденные Господомъ, какъ кедръ при водахъ“ (4 М. XXIV, 5. 6).

в) О многочисленности. „Господь, Богъ вашъ (опять слова Моисея къ народу) размножитъ васъ, и вотъ, вы нынѣ многочисленны, какъ звѣзды небесныя... и умножитъ васъ въ тысячу кратъ противъ того, сколько васъ теперъ“ (5 М. I, 11; ср. VI, 3; VII, 13. 14; X, 22; XIII, 1; 2 М. XXIII, 25. 26; 3 М. XXVI, 9). „Кто исчислитъ песокъ Иакова, спрашиваетъ Валаамъ, и число

---

и трудомъ (1 Ц. VIII, 11—17). Отсюда связь царской власти съ богатствомъ. Кромѣ того, вмѣстѣ съ многочисленною богатство служило основаніемъ могущества евреевъ, а это свойство въ свою очередь служило основаніемъ ихъ царствованія надъ народами.

четвертой части Израиля?“ (4 М. XXIII, 10). „Польется вода изъ ведръ его, и сѣмя его. будетъ какъ великія воды“ (XXIV, 7). г) О могуществѣ. „Быстрота единорога у него“ (XXIII, 22). „Народъ какъ львица встаетъ и какъ левъ поднимается; не ляжетъ, пока не съѣстъ добычи и не напьется крови убитыхъ“ (24); „пожираетъ народы, враждебные ему, раздробляетъ кости ихъ и стрѣлами своими разить врага“ (XXIV, 8). „Пятеро“ изъ нихъ „прогоняютъ сто, и сто прогоняютъ тьму, и падутъ враги“ ихъ предъ ними „отъ меча“ (3 М. XXVI, 8). „И увидятъ всѣ народы земли, что имя Господа Бога нарицается“ на немъ „и убоятся“ (5 М. XXVIII, 10; II, 25; 2 М. XXIII, 27). д) О господствѣ надъ народами и завоеваніи земли Ханаанской. „Господствовать (מְלִכּוּתָא = царствовать) будешь надъ многими народами, а они надъ тобою не будутъ господствовать“, обѣщаль Господь Израилю (5 М. XV, 6; XXVIII, 12). „Проведу предѣлы твои отъ моря Чернаго до моря Филистимскаго и отъ пустыни до рѣки великой Евфрата; ибо предамъ въ руки ваши жителей сей земли и прогонишь ихъ отъ лица твоего“ (2 М. XXIII, 31; ср. 23. 28—30; 5 М. VII, 1. 2; IX, 1. 2). „Восходить звѣзда отъ Иакова, и возстаеъ жезлъ отъ Израиля и разить князей Моава, и сокрушаетъ (слав.: „плѣнить“) всѣхъ сыновъ Сиеовыхъ“ (4 М. XXIV, 37).

Какъ священники, сыны израилевы а) были близки къ Богу<sup>1)</sup>. „Есть ли какой великій народъ, говоритъ Моисей Израилю, къ которому боги его были бы столь близки, какъ близокъ къ намъ Господь, Богъ нашъ, когда ни призовемъ Его?“ (5 М. IV, 7). „Слышалъ ли какой народъ гласъ Бога живаго, говорящаго изъ среды огня, и остался живъ, какъ слышалъ ты?“ (33). Господь жилъ среди Израиля (3 М. XXVI, 11. 12), являлъ ему

<sup>1)</sup> Что приближеніе къ Богу составляетъ сущность священства, это видно изъ 4 М. XVI, 5 (ср. Іер. XXX, 21).

Свое присутствіе въ столпѣ облачномъ и огненномъ (2 М. XIII, 21. 22; XL, 34—38; 5 М. II, 31. 33), въ облакѣ надъ крышкою ковчега (3 М. XVI, 2); открывалъ ему Свою волю чрезъ Моисея, чрезъ пророковъ, подобныхъ Моисею (5 М. XVIII, 15—19), и чрезъ первосвященника (4 М. XXVII, 21); принималъ ихъ жертвы, прощалъ грѣхи (3 М. IV, 20. 26. 31. 35; V, 10. 13. 18 и др.); поставлялъ начальниковъ ихъ (4 М. XI, 16. 17. 24. 25; 5 М. XVII, 15) и творилъ для нихъ великія и чудныя дѣла (5 М. XI, 2—7).

б) Служили Ему. Другіе народы поклонялись и служили солнцу, лунѣ, звѣздамъ и всему воинству небесному или изображеніямъ людей, скота, птицъ, гадовъ и рыбъ (5 М. IV, 16—19); народъ же еврейскій призванъ былъ служить единому Господу, Богу своему (напр., 5 М. VI, 14). Его именемъ онъ клялся (тамъ же); Ему одному посвящены были: храмъ, жертвы, обѣты, начатки, десятины и добровольныя приношенія народа. „Нѣтъ волшебства въ Іаковѣ, и нѣтъ ворожбы въ Израилѣ“, говорилъ пророкъ Валаамъ, призванный Валакомъ, царемъ моавитскимъ, проклясть этотъ народъ (4 М. XXIII, 23).

в) Хранили истинный законъ Господа въ его неповрежденности и чистотѣ<sup>1)</sup>. Моисей, убѣждая израильтянъ исполнять данные имъ отъ Бога законы, говорить: „Храните и исполняйте ихъ; ибо въ этомъ мудрость ваша и разумъ вашъ предъ глазами народовъ, которые, услышавъ о всѣхъ сихъ постановленіяхъ, скажутъ: только этотъ великій народъ есть народъ мудрый и разумный. Ибо есть ли какой великій народъ, у котораго были бы такія справедливыя постановленія и законы, какъ весь законъ сей, который я предлагаю вамъ сегодня?“ (5 М. IV, 6. 8). И прор. Валаамъ, имѣя въ виду величіе законовъ, данныхъ евреямъ, говорить: „Да умретъ

<sup>1)</sup> Объ обязанности священниковъ хранить законъ см. 5 М. XXXI, 9; XXXIII, 9; Мал. II, 7.

душа моя смертію праведниковъ, и да будетъ кончина моя, какъ ихъ!“ (4 М. XXIII, 10). г) Какъ служители истиннаго Бога и носители Его богооткровеннаго ученія, евреи были посредниками спасенія другихъ народовъ. Язычники въ ветхомъ завѣтѣ не иначе могли вступити въ общеніе съ Богомъ, сдѣлаться участниками Его спасенія, какъ вошедши напередъ въ составъ народа завѣта, сдѣлавшись его членами (2 М. XII, 48).

Труднѣе опредѣлить сущность третьяго преимущества Израиля предъ другими народами, которое доставлялось ему теократіей, основанной Моисеемъ при Синаѣ, — его святости.  $\text{שׁוֹרֵר}$  — производитъ ли это слово отъ корня  $\text{שׁוֹר}$ , быть свѣтлымъ, сіять (такъ производитъ его Элеръ въ 1-мъ изданіи своей теологіи), или отъ  $\text{רָר}$ , отдѣлять, обособлять (большинство западныхъ теологовъ) — во всякомъ случаѣ означаетъ не принадлежность Израиля Богу (какъ думаютъ Элеръ, Шульцъ, Кайзеръ и др.)<sup>1)</sup>, а его отличіе отъ другихъ народовъ, превосходство предъ ними (и въ этомъ смыслѣ отдѣленіе). Такое значеніе слова  $\text{שׁוֹרֵר}$  (святій) вытекаетъ уже изъ сдѣланнаго анализа прелиминарныхъ словъ завѣта: „будете Моимъ удѣломъ изъ всѣхъ народовъ, ибо Моя вся земля“. Если всѣ народы земли принадлежали Богу, а Израиль былъ только драгоценною собственностію ( $\text{כֶּסֶף}$ ) Его, то очевидно, народъ этотъ названъ словомъ  $\text{שׁוֹרֵר}$  не для обозначенія принадлежности его Богу, а для показанія его цѣнности, какъ собственности Господа, превосходства.

1) Напр., Кайзеръ опредѣляетъ святость въ приложеніи къ человѣку такъ: „ $\text{שׁוֹרֵר}$ ... понятіе относительное. Вещи... лица... святы не сами по себѣ и для себя, а таковы они чрезъ то отношеніе, въ которое стали къ Іеговѣ. Въ немъ (въ понятіи?) лежитъ отрицательно выдѣленіе изъ подобнаго и положительно посвященіе Іеговѣ, такъ что  $\text{שׁוֹרֵר}$  прямо означаетъ посвящать Іеговѣ, отдавать Ему въ собственность. Народъ израильскій былъ святъ, поскольку онъ былъ народомъ — собственностію Іеговы... Чистота, будетъ ли она внѣшняя, или нравственная, не совпадаетъ съ нимъ (понятіемъ святости)“... Theologie. d. A. T., S. 104.

Далѣе, если при обозначеніи превосходства израильтянъ предъ другими народами слово  $\text{שׁוֹרֵר}$  ставится на ряду съ названіемъ ихъ царями и священниками, то очевидно, заключающіяся въ словахъ этихъ понятія, хотя и могутъ въ частностяхъ своихъ соприкасаться, но въ то же время они должны быть различны, и это отличное, специфическое должно составлять сущность ихъ содержанія<sup>1)</sup>. Поэтому  $\text{שׁוֹרֵר}$ , въ приложеніи къ народу еврейскому, не можетъ означать совокупность всѣхъ совершенствъ Израиля, преимущественно же отличающихъ его отъ другихъ народовъ, какъ объясняетъ слово  $\text{שׁוֹרֵר}$  въ отношеніи къ Богу Авг. Кайзеръ и др.<sup>2)</sup>. Въ чемъ же состояло специфическое содержаніе слова  $\text{שׁוֹרֵר}$ , отличающее его отъ прилагаемыхъ къ народу еврейскому названій:  $\text{קָדוֹשׁ}$ ,  $\text{קַדְוֻתָּא}$ ? Святость была не только обѣтованіемъ, но и обязанностію евреевъ. И въ законѣ Моисеевомъ часто постановленія обрядовыя (3 М. XI, 44. 45; XXII, 32; ср. 5 М. XXIII, 14) и нравственныя (3 М. XIX, 2; XX, 7. 26; XXI, 8) заканчиваются словами Господа: „Святы будьте, ибо святъ Я, Господь, Богъ вашъ“. Такимъ образомъ, нравственныя и обрядовыя дѣйствія человѣка, согласныя съ закономъ, служатъ выраженіемъ его святости. Но обрядовое служеніе Богу не составляетъ специфическаго содержанія свя-

<sup>1)</sup> Правда, еврейскій союзъ  $\text{שׁוֹרֵר}$  можетъ имѣть значеніе пояснительное: именно, то-есть (см. 1 Ц. XVIII, 3). Но въ такомъ значеніи онъ рѣдко употребляется въ Библии, и ни одинъ изъ древнихъ переводовъ не понимаетъ его въ такомъ смыслѣ во 2 М. XIX, 6, въ выраженіи:  $\text{שׁוֹרֵר יְיָ}$ .

<sup>2)</sup> Theologie d. A. T., S. 105. По словамъ Кайзера, „святость Бога есть не особое Его свойство въ ряду другихъ, но совокупность всѣхъ Его свойствъ, особенно тѣхъ, чрезъ которыя Онъ отличается отъ твари, Его всемогущества и вѣчности“. Также Бенгель, Рупрехтъ (см. *Oehler*, Theologie d. A. T., 3-te Aufl., S. 171), Шульцъ (*Alttestam. Theol.*, 4-te Aufl., S. 557), Римъ (*Theol.*, § 12). Подобно этому и еписк. Хрисанъ въ словѣ  $\text{שׁוֹרֵר}$ , въ его приложеніи къ Богу, видитъ обозначеніе премірности Бога (см. *Религіи древняго міра*, томъ 3-й, стр. 54. 55).



тости: какъ такое (специфическое), оно содержится въ названіи израильтянъ священниками, потому что священство безъ обрядоваго служенія не мыслимо. Кромѣ того, святость человѣка — богоподобное свойство („святы будьте, ибо святъ Я, Господь“). Но Богу нельзя приписать обрядовыхъ дѣйствій. А отсюда слѣдуетъ, что и въ человѣкѣ обрядовыя дѣйствія составляютъ святость не сами по себѣ, а какъ символическое выраженіе его нравственнаго настроенія — мыслей и чувствъ. Такимъ образомъ, и въ законѣ Моисея слово святость имѣетъ тотъ же самый смыслъ, какой мы соединяемъ съ этимъ словомъ, и въ прелиминарныхъ словахъ завѣта народу еврейскому общается святость въ смыслѣ его нравственнаго совершенства, или нравственнаго превосходства предъ другими народами.

Мы опредѣлили цѣль учрежденія Моисеемъ теократіи. Она состояла въ сообщеніи народу тройкаго достоинства — царскаго, священническаго и нравственнаго и въ возвышеніи его чресъ это надъ всѣми народами земли. Но такую же цѣль имѣетъ и новозавѣтное царство Божіе: и христіанская Церковь общается сдѣлать своихъ членовъ царями, священниками и святыми (1 Петр. II, 9; Апок. I, 6; V, 10), и царями не только въ смыслѣ небесномъ, духовномъ, но и въ земномъ, чувственномъ (Мѡ. V, 5; VI, 33; XIX, 29; Еф. VI, 3; 1 Кор. VII, 28. 32. 26 и др.)<sup>1)</sup>. Поэтому, чтобы понять сущность ветхозавѣтной теократіи, въ ея отличіи отъ новозавѣтной, мы должны обратить вниманіе на способъ достиженія въ ней указанной цѣли, или на образъ правленія.

Предлагая израильтянамъ вступить въ завѣтъ съ Нимъ и объявляя условіемъ завѣта исполненіе законовъ Его, Господь не опредѣляетъ сущности Своихъ повелѣній, не излагаетъ главной заповѣди. Вмѣсто этого, Онъ ука-

<sup>1)</sup> См. въ Бесѣдахъ св. Іоанна Златоуста на ев. Маттея объясненіе Мѡ. V, 5; XIX, 29.

зываетъ на два примѣра изъ предшествующей исторіи народа еврейскаго, характеризующіе правленіе Господа. „Вы видѣли, говорилъ Онъ народу, что Я сдѣлалъ египтянамъ, и какъ Я носилъ васъ какъ бы на орлиныхъ крыльяхъ и принесъ васъ къ Себѣ“ (2 М. XIX, 4). Упоминаемые въ этихъ словахъ историческіе факты — судъ Божій надъ египтянами и избавленіе отъ рабства израильтянъ — представляютъ Господа Царемъ міра, грозно карающимъ грѣшниковъ, противящихся волѣ Его, и милостиво спасающимъ прибѣгающихъ къ Его помощи и исполняющихъ Его повелѣнія<sup>1)</sup>. Напоминаніе о такихъ свойствахъ Господа должно было побудить народъ принять предложенную ему теократію, чтобы избѣжать грознаго суда Божія и наслаждаться безконечными милостями Господа. вмѣстѣ съ тѣмъ напоминаніе это указывало народу и на характеръ предлагаемой теократіи, указывало, что и въ предлагаемой теократіи Господь будетъ править, какъ царь, милостивый для праведниковъ и грозный для грѣшниковъ,

Что указанная свойства Господа были существенными свойствами Его теократіи, это видно изъ частаго напоминанія о нихъ въ законахъ Моисея. Кромѣ прелиминарныхъ словъ синайскаго завѣта, на свойства эти указывается въ описаніи моавитскаго обновленія завѣта (5 М. XXIX, 2—9), во вступительной рѣчи Второзаконія (I—IV, 40), въ изложеніи нѣкоторыхъ частныхъ законовъ (5 М. X, 12—22; 2 М. XX, 5, 6; XXXIV, 6, 7; 4 М. XIV, 18; 5 М. V, 9, 10) и въ именахъ Божіихъ: **Иегова и Святый**.

<sup>1)</sup> Конечно, въ судѣ надъ египтянами и избавленіи евреевъ проявились также другія свойства Божія — премудрость, всемогущество, самобытность, единство и т. п. Но всѣ эти свойства проявились здѣсь не сами по себѣ, а какъ премудрость, всемогущество, самобытность и несравнимость (единичность) благого и праведнаго суда Божія, т.-е., ближайшимъ и непосредственнымъ образомъ эти дѣйствія Бога были выраженіемъ Его благодати и ревности. Такъ понималъ ихъ и самъ Моисей (5 М. IV, 34, ср. 24, 31).

Предъ своею смертію, когда Моисей съ народомъ еврейскимъ находился у предѣловъ земли Обѣтованной, на равнинахъ Моавитскихъ, онъ долженъ былъ, по повелѣнію Господа (5 М. XIX, 1), взять съ народившагося въ пустынѣ, во время 38 лѣтъ странствованія, поколѣнія Израиля клятвенное обѣщаніе, что онъ, Израиль, будетъ исполнять законы завѣта, заключеннаго Богомъ съ его отцами, и такимъ образомъ <sup>1)</sup> возобновить этотъ завѣтъ. Приступая къ совершенію этого акта, Моисей говорилъ народу: „Вы видѣли все, что сдѣлалъ Господь предъ глазами вашими въ землѣ Египетской съ фараономъ и всѣми рабами его и всею землею его, тѣ великія знаменія и чудеса, которыя видѣли глаза твои, тѣ великія казни, руку крѣпкую и мышцу простертую; но до сего дня Господь Богъ не далъ вамъ сердца, чтобы разумѣть, очей, чтобы видѣть, и ушей, чтобы слышать. Сорокъ лѣтъ водилъ васъ по пустынѣ, и одежды ваши на васъ не обветшали, и обувь твоя не обветшала на ногѣ твоей. Хлѣба вы не ѣли и вина, и сикера не пили, дабы вы знали, что Я Господь, Богъ вашъ. И когда пришли вы на мѣсто сіе, выступилъ противъ насъ Сигонъ, царь есевонскій, и Огъ, царь васанскій, чтобы сразиться съ нами, и мы поразили ихъ. И взяли землю ихъ, и отдали ее въ удѣлъ колѣну Рувимову и Гадову и половинѣ колѣна Манассіина. Соблюдайте же слова завѣта сего и исполняйте ихъ, чтобы вамъ имѣть успѣхъ во всемъ, что ни будете дѣлать“ (2—9). Изъ словъ этихъ видно, что и на этотъ разъ, какъ и при Синаѣ, Моисей предвѣщаетъ заключеніе завѣта напоминаніемъ народу о великихъ дѣлахъ благодати и ревности Господа. Только теперь Моисей упоминаетъ не только о пораженіи египтянъ и освобожденіи отъ рабства ихъ ев-

1) Такъ какъ синайскій завѣтъ заключенъ былъ не только съ Израилемъ, бывшимъ при Синаѣ, но и съ грядущими поколѣніями его, то моавитское обновленіе завѣта было совершено только чрезъ слово (клятву, 5 М. XXIX, 12), безъ жертвы завѣта и пира.

реевъ — дѣйствіяхъ, совершенныхъ Господомъ до учрежденія теократіи, но и о такихъ великихъ дѣлахъ Его, которыя Господь совершилъ во время самой теократіи и въ силу ея законовъ. И эти послѣднія свидѣтельствуютъ, съ одной стороны, о благодати Царя Израилева, а съ другой — о Его ревности, или грозномъ судѣ. Къ первой категоріи относится промышленіе о пищѣ, одеждѣ и обуви народа, дарованіе ему побѣды надъ Сигономъ, царемъ есевонскимъ, и Огомъ, царемъ васанскимъ, и раздѣленіе завоеванной земли между колѣнами: Рувимовымъ, Гадовымъ и половиною Манассіина; а ко второй — нравственное ослѣпленіе Израиля и осужденіе его на 38-лѣтнее странствованіе въ пустынь. Кромѣ того, на этотъ разъ, при моавитскомъ обновленіи завѣта, Моисей указываетъ цѣль, съ которою напоминаетъ народу о милостяхъ и гнѣвѣ Царя его: „Соблюдайте же שְׁמַרְתֶּם = итакъ соблюдайте) всѣ слова завѣта сего и исполняйте ихъ, чтобы вамъ имѣть успѣхъ во всемъ, что ни будете дѣлать“, т.-е. чтобы вамъ, живя въ теократіи, наслаждаться благами ея, помните о благодати и ревности Царя вашего.

Во вступительной рѣчи (5 М. I—IV, 40), которую Моисей предпослалъ своему повторительному изложенію законовъ Божіихъ, имѣвшему мѣсто въ землѣ моавитской, въ одиннадцатый мѣсяцъ сорокового года по выходѣ евреевъ изъ Египта, онъ, чтобы расположить народъ къ исполненію законовъ, кратко обозрѣваетъ исторію евреевъ отъ времени пребыванія ихъ въ станѣ синайскомъ до дня произношенія этой рѣчи. — Вся рѣчь дѣлится на три части; первая двѣ части — историческія, а третья увѣщательная. Въ первой (1 гл.) кратко обозрѣвается исторія странствованія евреевъ въ пустынь до начала сорокового года; во второй (II и III главы) излагаются событія сорокового года, а въ третьей (IV, 1—40) увѣщавается народъ къ исполненію законовъ Божіихъ. Въ первой части, послѣ приступа (1—5),

Моисей напоминаетъ, съ одной стороны, о совершившемся у горы Хоривъ, по совѣту Иоэора и соизволенію Господа (ср. 2 М. XVIII, 23), назначеніи народу судей и о благополучномъ, подъ водительствомъ благого Царя, путешествіи евреевъ отъ Хорива до Кадисъ-Варни (6—21); а съ другой — объ осужденіи ихъ за невѣріе Богу на сорокалѣтнее странствованіе въ пустынѣ и пораженіи ихъ амморейцами, когда они, вопреки этому осужденію, осмѣлились напасть на землю Амморейскую (22—46). — Во второй части, въ первой половинѣ (II—III, 11), Моисей показываетъ милость Господа къ идумеянамъ, моавитянамъ и аммонитянамъ, мимо земли которыхъ Онъ велѣлъ евреямъ пройти мирно, не воюя съ ея жителями, и гнѣвъ противъ Сигона, царя есевонскаго, и Ога, царя васанскаго, которые вмѣстѣ съ своими народами подвергнуты были заклятію. Во второй половинѣ (III, 12—29) Моисей показываетъ проявленіе тѣхъ же свойствъ Божіихъ въ отношеніи къ израильтянамъ, говоря о назначеніи имъ удѣловъ колѣну Рувимову, Гадову и половинѣ колѣна Манассіина и увѣщевая Исуса Навина надѣяться на помощь Божію при завоеваніи земли Ханаанской, съ одной стороны, и объ отверженіи Господомъ молитвы самого Моисея о дозволеніи ему вмѣстѣ съ народомъ перейти въ ту добрую землю, которая за Иорданомъ, съ другой. — Третья увѣщательная часть, въ свою очередь, распадается на три отдѣла. Въ первомъ отдѣлѣ ея (III, 1—4) Моисей убѣждаетъ сыновъ Израиля слушать и исполнять постановленія, къ изложенію которыхъ онъ приступалъ, и для этого напоминаетъ имъ о томъ, что Господь „всякаго чело-вѣка, послѣдовавшаго Вааль-Фегору, истребилъ изъ среды“ ихъ, а „прильпившіеся къ Господу Богу живы всѣ“. Во второмъ отдѣлѣ (5—22) съ тою же цѣлію, чтобы расположить израильтянъ къ исполненію закона, Моисей говоритъ, съ одной стороны, о „близости Господа къ нимъ; когда они ни призовутъ Его“, и о да-

рованіи имъ мудрыхъ и справедливыхъ законовъ, какихъ нѣтъ ни у одного народа, а съ другой — о грозномъ явленіи имъ Бога на Синаѣ, „когда гора горѣла огнемъ до самыхъ небесъ, и была тьма, облако и дымъ, объ осужденіи всѣхъ народовъ подъ всѣмъ небомъ“ на служеніе свѣтиламъ небеснымъ, когда ихъ Господь „вывелъ изъ печи желѣзной, изъ Египта, дабы“ они „были народомъ Его удѣла“, и опять о прогнѣваніи Господа на самого Моисея за народъ, вслѣдствіе чего онъ „не перейдетъ за Иорданъ и не войдетъ въ ту добрую землю, которую Господь даетъ въ удѣлъ“ ему. Въ третьемъ отдѣлѣ (23—40) Моисей уже располагаетъ евреевъ исполнять постановленія Божіи указаніемъ на самыя свойства ихъ Царя, на то, что Господь, Богъ ихъ, „есть огонь поядающій, Богъ ревнитель“, Который, если сыны ихъ, живя въ землѣ Обѣтованной, измѣняютъ Ему и поклонятся идоламъ, разсѣетъ ихъ по всѣмъ народамъ, и „Богъ милосердый“, Который, если они въ скорби своей взыщутъ Его, „не оставитъ ихъ и не погубитъ ихъ, и не забудетъ завѣта, который Онъ клятвою утвердилъ имъ“. При этомъ, въ подтвержденіе этихъ свойствъ Бога, въ томъ же третьемъ отдѣлѣ увѣщательной части, напоминаетъ народу, что онъ „слышалъ гласъ Бога живаго, говорящаго изъ среды огня, и остался живъ“, и Господь взялъ его Себѣ изъ среды другого народа казнями, знаменіями и чудесами, и войною, и рукою крѣпкою, и мышцею высокою, и великими ужасами“. Ссылка Моисея на изведеніе евреевъ изъ Египта въ подтвержденіе благодати и ревности Иеговы показываетъ, что самъ Моисей въ историческомъ фактѣ, которымъ въ прелиминарныхъ словахъ завѣта Господь характеризуетъ Свое правленіе, видитъ проявленіе тѣхъ же свойствъ Божіихъ, которыя и мы считаемъ характерными свойствами Царя Моисеевой теократіи.

Изъ частныхъ законовъ, въ разсматриваемомъ нами отношеніи, особенно важно изложеніе и объясненіе пер-

вой и второй заповѣди десятословія. Дважды Моисей излагаетъ десятословіе — въ книгѣ Исходъ (XX, 1—17) и во Второзаконіи (V, 6—12), и въ оба раза заканчиваетъ первую и вторую заповѣдь словами Господа: „Ибо Я Господь, Богъ твой, Богъ ревнитель, наказывающій дѣтей за вину отцовъ до третьяго и четвертаго рода, ненавидящихъ Меня, и творящій милость до тысячи родовъ любящимъ Меня и соблюдающимъ заповѣди Мои“. Слова эти замѣчательны не только тѣмъ, что въ нихъ Моисей говоритъ о тѣхъ же свойствахъ Царя теократіи, на которыя мы нашли указаніе въ прелиминарныхъ словахъ завѣта и о которыхъ онъ постоянно напоминаетъ своему народу; но и тѣмъ, что въ нихъ указывается отношеніе между этими двумя основными свойствами Божиими. У Бога, оказывается, милости больше, чѣмъ гнѣва, воспламеняющагося на грѣшниковъ (2 М. XXXII, 10; 4 М. XII, 9), или карающей ихъ ревности; ибо Онъ, какъ многомилостивый, являетъ милость Свою до тысячи родовъ, а наказываетъ вину только до третьяго и четвертаго рода. Благодать Божія простирается даже на грѣшниковъ, долго терпитъ ихъ, не уничтожая Своихъ мудрыхъ, исполненныхъ любви опредѣленій (обѣтованій) и давая мѣсто покаянію, и прощаетъ ихъ грѣхи (2 М. XXXIV, 6. 7; 4 М. XIV, 18; 5 М. IV, 31). Цѣль, ради которой Моисей, при изложеніи первой и второй заповѣди, всякій разъ называетъ разсматриваемыя свойства Божія, — та, чтобы побудить израильтянъ къ ревностному и постоянному исполненію этихъ заповѣдей. А такъ какъ заповѣди эти стоятъ во главѣ всего десятословія, а послѣднее служитъ краткимъ и общимъ изложеніемъ всѣхъ законовъ Моисея, то въ словахъ Господа: „ибо Я Господь, Богъ твой, ревнитель“..., содержится побудительная причина для исполненія всѣхъ вообще законовъ Моисеевой теократіи.

Такъ же и для той же цѣли Моисей поступаетъ и при объясненіи этихъ двухъ заповѣдей десятословія въ

VI—XI главахъ Второзаконія<sup>1)</sup>. Раскрывая ихъ смыслъ и убѣждая народъ исполнять вытекающія изъ нихъ обязанности, Моисей неоднократно напоминаетъ ему о благодати и ревности Господа. Онъ говоритъ: „Не слѣдуйте инымъ богамъ, богамъ тѣхъ народовъ, которые будутъ вокругъ васъ. Ибо Господь, Богъ твой, Который среди тебя, есть Богъ ревнитель; чтобы не воспламенился гнѣвъ Господа, Бога твоего, на тебя, и не истребилъ Онъ тебя съ лица земли“ (VI, 14. 15). Или: „Итакъ знай, что Господь, Богъ твой, есть Богъ, Богъ вѣрный, Который хранитъ завѣтъ Свой и милость къ любящимъ Его и сохраняющимъ заповѣди Его до тысячи родовъ и воздастъ ненавидящимъ Его въ лицѣ ихъ, погубляя ихъ; Онъ не замедлитъ, ненавидящему Его самому лично воздастъ“ (VII, 9. 10). Или: „Итакъ обрѣжьте крайнюю плоть сердца вашего и не будьте впредь жестоковѣйны. Ибо Господь, Богъ вашъ, есть Богъ боговъ и Владыка владыкъ, Богъ великій, сильный и крѣпкій, Который не смотритъ на лица и не беретъ даровъ, Который даетъ судъ сиротѣ и вдовѣ и любитъ пришельца, и даетъ ему хлѣбъ и одежду“ (X, 16—18). Кромѣ того, въ этомъ же объясненіи и съ этою же цѣлію расположить народъ къ исполненію заповѣдей Моисей постоянно говоритъ о великихъ и чудесныхъ дѣлахъ благодати и ревности Господа (См. VI, 20—25; VII, 12—24; VIII, 1—5. 7—9. 14. 18; IX, 7—X, 11. 14. 15. 21. 22; XI, 2—7. 10—12. 14. 15).

Далѣе, при опредѣленіи свойствъ Царя теократіи,

<sup>1)</sup> Главы Второзаконія VI—XXII представляютъ послѣдовательное и полное раскрытіе смысла заповѣдей десятословія, изложенныхъ въ V главѣ. Именно, въ VI—XI излагается увѣщаніе и наставленіе исполнять обязанности, вытекающія изъ первой и второй заповѣди десятословія. Въ XII—XIV изложена третья заповѣдь съ соответствующими дополненіями. Въ XV—XVI, 17—четвертая. Въ XVI, 17—XVIII—пятая. Въ XIX—XXI, 9—шестая. Въ XXI, 10—23—седьмая. Въ XXII, 1—12—восьмая. Въ XXII, 13—21—девятая. Въ XXII, 22—30—десятая. См. *Julius Schroeder, Das Deuteronomium, oder das fünfte Buch Mose.*



имѣютъ важное значеніе имена Божіи, употребляемыя въ законахъ Моисея: Іегова и Святый. У евреевъ вообще имена не были простыми названіями предметовъ, а выражали ихъ характерныя свойства. Поэтому и имена Божіи — Іегова и Святый выражали свойства Бога и притомъ такія, которыя проявились въ завѣтѣ синайскомъ и въ учрежденной чрезъ него теократіи. О имени, напр., Іегова Господь говорилъ Моисею: „Являлся Я Аврааму, Исааку и Іакову съ именемъ Богъ всемогущій (יהוה אלהים), а съ именемъ Моимъ Господь (יהוה) не открылся имъ“ (2 М. VI, 3). Слова эти, конечно, не могутъ означать того, что до Моисея евреи совсѣмъ не знали имени Іегова: такому пониманію противорѣчатъ древнія еврейскія имена, въ составъ которыхъ входитъ Іегова: Юхаведа (2 М. VI, 20), Авія, Овадія, Иттія (1 Прл. VII, 3. 8) и прямое свидѣтельство Библии (напр., 1 М. IV, 26; XIV, 22). Смыслъ этихъ словъ тотъ, что до Моисея евреи хотя и знали имя Іегова, но не имѣли возможности вполнѣ и фактически убѣдиться въ тѣхъ свойствахъ Божіихъ, которыя означало это имя; что изведеніе ихъ Богомъ изъ Египта и основанная при Синаѣ теократія дали имъ возможность ближе, собственнымъ опытомъ, узнать эти свойства, тогда какъ до этого времени они открывались имъ въ твореніи міра и въ фактахъ общаго промысленія о немъ. Что же касается второго имени — Бога Святый, то происхожденіе его всецѣло относится ко времени синайскаго законодательства и стоитъ съ нимъ въ связи. Въ первый разъ указывается на святость, какъ отличительное свойство истиннаго Бога, въ пѣсни Моисея, воспѣтой по переходѣ евреевъ чрезъ Чермное море, въ словахъ: „Кто, какъ Ты, Господи, между богами? Кто, какъ Ты, величественъ святостію“ (2 М. XV, 11)? Послѣ этого имя Святый постоянно употребляется въ законахъ Моисея въ приложеніи къ Богу и народу еврейскому. Какія же свойства Божіи обозначаются въ законахъ Моисея этими именами?

Каково бы ни было происхождение <sup>1)</sup> имени Иегова и его первоначальное произношение <sup>2)</sup>, у евреевъ оно

<sup>1)</sup> Вопросъ о происхожденіи имени Иегова рѣшается различно; одни считаютъ его заимствованнымъ евреями у другихъ народовъ, другіе — чисто еврейскимъ. По мнѣнію, напр., Шрадера (Keilinschriften und das A. T., 2. Aufl., S. 23 ff.), раздѣляемому Деличемъ (Realencyklopädie Herzogs, Aufl. 2-te, VI, S. 507), имя Иегова происходитъ отъ ассирійскаго имени Божія Іа-и, корень котораго означаетъ дышать, дуть. Прежде происхождение его предполагали въ Египтѣ, Финикіи, Индіи (Oehler, Theologie d. A. T., 3-te Aufl., S. 149. 151). Эвальдъ же въ Die Lehre der Bibel von Gott (B. 2, S. 337) говоритъ: „Нѣтъ словъ, нѣтъ формы слова въ такой степени чисто еврейской, какъ Ягве“. Чисто еврейское происхождение приписываютъ имени Иегова авторы теологій: Элеръ (3-te Aufl., § 40), Римъ (§ 11, 2). Но такъ какъ иностранныя слова съ переходомъ въ другой языкъ нерѣдко совершенно измѣняютъ свое первоначальное значеніе (таковы, напр., вошедшія у насъ въ употребленіе слова: панихида, репутация, цивилизация и др.), то, хотя бы имя Иегова было заимствовано евреями у другихъ народовъ, для нашей задачи (для опредѣленія заключающагося въ немъ библейскаго понятія о Богѣ) важно знать не первоначальное его значеніе, а то, которое соединяли съ нимъ евреи. Происхождение имени Иегова имѣетъ значеніе для теологіи только при рѣшеніи вопроса о происхожденіи понятія евреевъ объ Иеговѣ, но этотъ вопросъ въ нашу задачу не входитъ.

<sup>2)</sup> Въ словѣ יהוה подлинны только четыре буквы, стоящія въ строкѣ (ה, ו, ה, י); подстрочные же и надстрочный знаки слова (такъ назыв. пунктуация), сообщающіе ему произношеніе Иегова, введены въ масоретскую Библию только въ XVI столѣтіи по Р. Хр. Первоначальное же чтеніе этого имени вышло изъ употребленія еще задолго до Р. Христова. По преданію, сообщаемому Маймонидомъ, въ началѣ третьяго вѣка до Р. Хр. подлинное имя Иеговы произносилось только въ храмѣ во время благословенія священническаго послѣ утренней жертвы (Oehler, Theologie, Aufl. 3-te, S. 142). Со смертію же первосвященника Симона Праведнаго, по свидѣтельству того же Маймонда, евреи совсѣмъ перестали произносить его и вмѣсто него читаютъ יהוה, а при совмѣстномъ стеченіи съ этимъ послѣднимъ יהוה. Поэтому и въ масоретской библии съ начала XVI столѣтія четыре буквы имени Божія обозначаются пунктуациею, заимствованною то у יהוה (יהוה), то у יהוה (יהוה). См., напр., 5 М. III, 24; IX, 26; 1 М. XV, 2 и др.). Поэтому, не безъ основанія думаютъ, что Κύριος LXX (слав. и рус. Господь) есть переводъ имени Божія יהוה, вошедшаго въ употребленіе вмѣсто имени יהוה. Какое было первоначальное

издревле имѣло значеніе самосущаго бытія. Такое значеніе его видно изъ 2 М. III, 14. 15. На вопросъ Моисея, что сказать сынамъ Израиля, когда они спросятъ: какъ имя тому Богу, Который послалъ тебя къ намъ? „Богъ сказалъ Моисею: אלהים אלהים, и сказалъ: такъ скажи сынамъ Израилевымъ: אלהים послалъ меня къ вамъ. И сказалъ еще Богъ Моисею: такъ скажи сынамъ Израилевымъ; אלהים Богъ отцовъ вашихъ, Богъ Авраама, Богъ Исаака и Богъ Иакова послалъ меня къ вамъ. Вотъ имя Мое навѣки и памятованіе Мое изъ рода въ родъ“. Оставленные безъ перевода еврейскія слова, соотвѣтственно значенію теперешней масоретской пунктуаціи, имѣютъ буквальный переводъ такой: „Я буду, который буду“ (или „Я есмь, который есмь“, такъ какъ въ еврейскомъ языкѣ, за неизмѣнимъ особой формы для настоящаго времени, форма будущаго времени можетъ означать и настоящее)...

произношеніе имени Іегова, точно опредѣлить нельзя. По свидѣтельству Діодора (I, 94), Оригена (Противъ Цельса) и Θεодорита (Толков. на I Парал.), евреи произносили имя Іеговы 'Iaō. По другому свидѣтельству Θεодорита, находящемуся въ толкованіи его на кн. Исходъ (вопр. 15), самаряне выговаривали его: 'Iaβé, а іудеи: 'Aia. Санхуніатонъ у Евсевія (праер. ev. I, 9) произноситъ Іегова — 'Yevá, Климентъ Александрійскій (Строматы V, 6) — 'Iaov, Иеронимъ (въ толкованіи на псаломъ VIII, 2) — Jaho (Oehler, Theol., 3-те Aufl., S. 143). Большинство же новѣйшихъ гебраистовъ считаютъ правильнымъ чтеніе Ягве. Но, по нашему мнѣнію, рѣшеніе вопроса о первоначальномъ чтеніи имени Іегова не имѣетъ значенія въ теологіи. Фактъ общеизвѣстный, что пунктуація еврейскихъ словъ въ разное время измѣнялась. Напр., у LXX праматерь наша называется Eβα, а у масоретовъ אֵבָה (хавва); второй сынъ ея у LXX Ἰαβὴλ, а у масоретовъ אֵבֶל (гевель). А поэтому, при опредѣленіи значенія имени Іегова, приходится спрашивать не о томъ, какъ въ древности пунктировали имя Іегова (съ гласною ли а въ первомъ слогѣ, характерной въ масорет. пунктуаціи для гифильной формы глагола, или съ гласною е или і, которыя имѣютъ мѣсто у масоретовъ въ преформативахъ 2 аор. ф. Каль), а о томъ, какое въ древности соединяли значеніе съ этимъ именемъ.

„Я буду“ (т.-е. сказавшей: Я буду, который буду“) послалъ меня къ вамъ... „Иегова“ Богъ отецъ нашихъ. Очевидно, стоящее въ 15-мъ стихѣ слово יהוה замѣнило יהוה 14-го стиха и, по всей вѣроятности, представляетъ собою неправильно пунктированное третье лицо <sup>1)</sup> единственнаго числа будущаго времени спряженія каль отъ глагола יהוה (древняя форма глагола היה быть), отъ котораго первое лицо того же числа, времени и спряженія составляетъ היה или יהוה. Во всякомъ случаѣ имя Божіе Иегова имѣетъ одинаковое значеніе съ глаголомъ יהוה: иначе оно не замѣнило бы послѣдняго. А что смыслъ, придаваемый еврейскимъ выраженіямъ: יהוה אלהים и יהוה אלהים масоретской пунктуациею, вѣренъ, это подтверждается переводомъ этихъ выраженій у LXX, гдѣ первое изъ нихъ переведено словами: *Εγώ εἰμι ὁ ὢν*, а второе — *ὁ ἄν*. Соотвѣтственно такому переводу и въ Апокалипсисѣ Господу дается эпитетъ: „который есть и былъ, и грядетъ“ (*Κύριος ὁ Θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν, καὶ ὁ ἐρχόμενος*, I, 8). Свидѣтельство LXX и Иоанна Богослова въ данномъ случаѣ имѣетъ важное значеніе, такъ какъ оно идетъ изъ того времени, когда евреи еще хранили воспоминаніе о подлинномъ произношеніи имени Иегова <sup>2)</sup>. Такимъ образомъ,

<sup>1)</sup> На третье лицо указываетъ преформативъ.

<sup>2)</sup> Какъ мы уже говорили, по свидѣтельству Маймонида, изъ богослужебнаго употребленія подлинное произношеніе имени Божія вышло послѣ смерти Симона Праведнаго, слѣд. въ то время, когда начать былъ и переводъ LXX. Окончательно же утрачено было знаніе первоначальнаго произношенія его, по іудейскому преданію, уже послѣ разрушенія втораго храма; слѣдоват., послѣ написанія Апокалипсиса (*Oehler, Theologie, 3-te Aufl., S. 142*). Дѣлаемъ это замѣчаніе въ виду того, что многіе ученые оспариваютъ масоретскую пунктуацию слова: יהוה (14 ст.) и соотвѣтственно этому иначе объясняютъ значеніе имени Иегова. Напр., Августъ Кайзеръ говоритъ: „Неизмѣняемость по моему филологическому чувству (*Sprachgefühl*) была бы выражена יהוה אלהים или יהוה אלהים. Напротивъ, простое понятіе бытія лежитъ не въ יהוה

по этимологическому объясненію, содержащемуся въ самой Библии, имя Божіе Іегова происходитъ отъ будущаго времени (2 аор.) глагола еврейскаго  $\text{הָיָה}$  (быть) въ формѣ каль и означаетъ бытіе вѣчное, неизмѣняемое, само-сущее.

Но этимологическое объясненіе не даетъ точнаго опредѣленія значенія имени Іегова. Во всякомъ языкѣ есть много словъ, этимологическое значеніе которыхъ гораздо шире ихъ дѣйствительнаго значенія, въ которомъ они употребляются. Напр., наши слова: столъ, стулъ, по коренному этимологическому своему значенію, могутъ быть отнесены ко всѣмъ стоящимъ предметамъ, но употребляются только для обозначенія извѣстныхъ предметовъ мебели. Такъ и имя Божіе Іегова, выражая по этимологическому своему значенію самобытность Бога, вмѣстѣ съ тѣмъ можетъ включать въ себѣ обозначеніе Его независимости, единства, всевѣдѣнія, всемогущества, всеблаженства, Его творенія міра, промышленности о немъ и т. п., потому что все это мыслится въ понятіи о самобытіи <sup>1)</sup>. Но въ дѣйствительности, какъ показываетъ библейское словоупотребленіе, имя Іегова гораздо уже по своему значенію. Прежде всего, на основаніи 2 М. VI, 3, изъ понятія самобытности Бога, обозначаемаго именемъ Іегова, должны быть исключены свойства Божіи, выражаемыя именами:  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ ,  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ , — всемогущество и вседержительство <sup>2)</sup>. Если Господь говоритъ: „являлся

---

$\text{וַיֵּשֶׁב אֱלֹהֵינוּ בְּרֵיבְרֵינוּ}$ , но только въ  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$ “ (Theologie A. T., S. 36—37). Поэтому онъ вмѣстѣ со многими другими читаетъ:  $\text{אֱלֹהֵינוּ אֱשֶׁר אֱלֹהֵינוּ}$  (Я тотъ, который даетъ жизнь), и имени Іегова придаетъ гипотетическое значеніе отъ глагола  $\text{הָיָה}$  (дающій жизнь, творецъ).

<sup>1)</sup> Еп. Хрисанъ такимъ и представляетъ себѣ грамматическое значеніе имени Іегова. См. „Религіи др. міра“, т. 3-й, стр. 29—30.

<sup>2)</sup>  $\text{אֱלֹהֵינוּ}$  происходитъ отъ корня  $\text{אָוַל}$ , быть сильнымъ,  $\text{אֱשֶׁר}$  отъ глагольной основы  $\text{רָדַף}$ , превосходить силою, властвовать. Такъ объясняютъ ихъ производство и значеніе Элеръ (Theol., Aufl. 3-te, S. 133. 139—140),

Я Аврааму, Исааку и Иакову съ именемъ: Богъ всемогущій (יְהוָה לֵא), а съ именемъ Моимъ Господь (Иегова) не открылся имъ“, то, стало-быть, всемогущество и вседержительство, какъ самостоятельныя свойства Божіи, не мыслятся въ имени Иегова: иначе оно не противопоставлялось бы имени יְהוָה לֵא. Также частое совмѣстное употребленіе אֱלֹהִים и יְהוָה показываетъ, что эти два имени Бога имѣютъ различное значеніе: иначе одно при другомъ было бы лишнее. А поэтому и величіе Божіе, внушающее человѣку страхъ, благоговѣніе, и обозначаемое именемъ אֱלֹהִים (по всей вѣроятности, оно происходитъ отъ сохранившагося въ арабскомъ языкѣ корня, который означаетъ „остолбенѣлъ, пораженъ страхомъ“) <sup>1)</sup>, взятое само по себѣ, въ отдѣльности отъ свойствъ Божіихъ, составляющихъ специфическое со-

Кайзеръ (Theol., S. 35), Деличъ (Genesis, 5 Aufl., S. 47), Шульдъ (Theol., Aufl. 4, S. 517), Римъ (Theol., § 9, 2. Anm.). Въ послѣднее время все болѣе и болѣе распространяется производство имени לֵא отъ לֵא (приближаться), которое особенно настойчиво защищается Делгагардомъ (Orientalia 11, 1880, S. 3 ff.; Mitteilungen 1884, S. 94 ff.; Übersicht über d. im Agramäischen etc. übliche Bildung der Nomina 1889, S. 159 ff.). По этому объясненію, имя Божіе לֵא означаетъ „Того, къ которому стремятся“, „который есть цѣль всякаго желанія человѣка, всякаго стремленія его“, „къ которому приближаются“ (welchem man sich nahe anschliesst). Но противъ этого объясненія, въ филологическомъ отношеніи возможнаго, говорить то обстоятельство, что въ Библии имя Божіе לֵא употребляется какъ параллельное имени יְהוָה, слѣд., сходное съ нимъ по значенію (см. Іов. VIII, 2), послѣднее же никакой мысли о приближеніи человѣка къ Богу не содержитъ.

1) Такого взгляда на происхожденіе אֱלֹהִים держатся Элеръ, Шульдъ, Римъ, Кайзеръ въ названныхъ въ предшествующемъ примѣчаніи сочиненіяхъ. По другому же мнѣнію (E. Nestle, „El, Elohim, Eloah“ in Theol. Stud. u. Wurt. 1882 S. 243 ff.), אֱלֹהִים есть множественное число отъ לֵא. Но такое объясненіе возможно только при предположеніи происхожденія לֵא не отъ корня לֵא, а לֵא; но достовѣрность послѣдняго, по указанному раньше основанію, сомнительна.

держаніе имени Іегова, въ послѣднемъ не мыслится. Точнѣе значеніе имени Іегова можетъ быть опредѣлено на основаніи 2 М. XXXIV, 5—7. Господь обѣщаль Моисею показать ему всю славу Свою и „провозгласить предъ нимъ имя Іеговы“ (XXXIII, 19). Исполнилъ это Господь такъ. Онъ сошелъ къ Моисею на гору Синай въ облакъ и „возгласилъ: Господь, Господь, Богъ челоуѣколюбивый и милосердый, долготерпѣливый и многомилостивый, и истинный, сохраняющій правду и являющій милость въ тысячи родовъ, прощающій вину и преступленіе, и грѣхъ, но не оставляющій безъ наказанія, наказывающій вину отцовъ въ дѣтахъ и въ дѣтахъ дѣтей до третьяго и четвертаго рода“. Такимъ образомъ, провозглашеніе имени Іегова состояло въ подробномъ изложеніи содержанія его. Изъ этого изложенія видно, что въ имени Іегова мыслится самобытность Бога не сама по себѣ, а только самобытность или независимость Его въ дѣлахъ благодати и ревности, т.-е., имя Іегова означаетъ, что Господь въ дѣлахъ любви и правосудія дѣйствуетъ, какъ самобытное Существо, которое въ Себѣ самомъ заключаетъ и цѣль, и законы, и силы, потребныя для дѣйствія, и поэтому дѣла Его всесильныя и премудрыя, великія и страшныя, вѣчныя и неизмѣняемыя („Кого помиловать, помилую, кого пожалѣть, пожалѣю“, 2 М. XXXIII, 19). Такой же смыслъ имѣетъ имя Іегова и во 2 М. III, 14. 15 и въ VI, 2—8, гдѣ Господь указываетъ на него для разсѣянія сомнѣнія Моисея и народа въ дѣйствительности избавленія послѣдняго отъ рабства египетскаго (т.-е. спасенія евреевъ и суда надъ египтянами). Такимъ образомъ, имя Царя Моисеевой теократіи Іегова, вмѣстѣ съ другими указанными выше данными, служитъ доказательствомъ, что благодать и ревность — характерныя свойства этого Царя; и часто заканчивающія законы Моисея слова: „ибо Я Господь, Богъ вашъ“, „Я Господь, Богъ вашъ, Я Господь“ (см. 3 М. XXVI, 1. 2; XXIII, 22; XVIII,

2. 4. 5. 6. 21. 30 и др.) были для евреевъ напоминаніемъ, что Господь, какъ самобытный, неизмѣняемый въ дѣлахъ милости и ревности, не оставитъ исполнителей закона безъ награды, а нарушителей безъ казанія.

*(Окончаніе будетъ.)*



## Слово о высококомъ значеніи и благодатной силѣ священства<sup>1)</sup>.

*Дней лѣтъ нашихъ — семьдесятъ лѣтъ,  
а при большей крѣпости — восемьдесятъ  
лѣтъ. (Пс.89, 10 — Молитва Моисея, чело-  
вѣка Божія).*

Сегодня мнѣ, Божіею милостію, исполнилось семьдесятъ лѣтъ жизни, благодати священства, воспринятой мною отъ Господа, почти сорокъ четыре года. Почитаю справедливымъ и должнымъ для себя оглянуться на прожитое время и вспомнить милости Божіи ко мнѣ. Велика милость Божія — что я дожилъ до такихъ лѣтъ. Истинно *сила Божія въ немощи совершается* (2 Кор. 12,9). Кто изъ знавшихъ меня въ младенствѣ могъ думать, что я доживу до восьмого десятка лѣтъ, который по Пророку составляетъ крайній предѣлъ жизни человѣка, земного странника? Росъ я болѣзненнымъ, слабымъ и въ самомъ младенствѣ тяжкая болѣзнь — оспа — едва не свела меня въ могилу — на волосокъ былъ отъ смерти, по мѣткой молви человѣческой. Господь сохранилъ мнѣ жизнь — я оправился и сталъ возрастать. Приспѣло время учиться — я отвезенъ былъ въ школу; наука была темна для меня, — я не былъ подготовленъ дома; самому надо было доходить до разумѣнія и познанія; сознавалъ и чувствовалъ я свою безпомощность, ревниво смотрѣлъ

---

<sup>1)</sup> Произнесено о. Іоанномъ Кронштадтскимъ въ Андреевскомъ кронштадтскомъ соборѣ въ день преподобнаго отца нашего Іоанна Рыльского 10-го октября 1899 года.

на успѣхи товарищей — и сталъ просить помощи и разумѣнія у Бога, *дающаго встѣмъ* просящимъ *просто и безъ упрековъ* (Іак. 1, 5), по выраженію апостола Іакова, и открылъ Господь разумъ: я озарился свѣтомъ Божиимъ; грамота стала ясна для меня и сталъ я успѣвать въ соотвѣтствующихъ возрасту и воспитательной цѣли наукахъ; но и тогда, во время ученія, сколько я перенесъ тяжкихъ болѣзней.

При слабыхъ физическихъ силахъ прошелъ я три образовательныя и воспитательныя школы: низшую, среднюю и высшую, постепенно образуя и развивая три душевныя силы: разумъ, сердце и волю, какъ образъ тричастной, созданной по образу Святой Живоначальной Троицы, души. Высшая духовная школа, коей присвоено названіе духовной Академіи, имѣла на меня особенно благотворное вліяніе. Богословскія, философскія, историческія и разныя другія науки, широко и глубоко преподаваемыя, уяснили и расширили мое міросозерцаніе, и я, Божіею благодатію, сталъ входить въ глубину богословскаго созерцанія, познавая болѣе и болѣе глубину благодати Божіей, создавшей все премудро, прекрасно, благотворно, подчинившей всѣ созданія твердымъ, жизненнымъ, гармоническимъ законамъ; особенно плѣнилъ мой умъ и сердце премудрый, дивный планъ погибающаго рода человѣческаго чрезъ Божественнаго *Лица Божія* Іисуса Христа, *вземлющаго грѣхи міра* (Іоан. 1, 29); во мнѣ развилось и окрѣпло религіозное чувство, которое было въ меня вселено еще благочестивыми родителями. Прочитавъ Библию съ Евангеліемъ и многія творенія Златоуста и другихъ древнихъ отцовъ, также и русскаго златоустаго Филарета Московскаго и другихъ церковныхъ витій, я почувствовалъ особенное влеченіе къ званію священника и сталъ молить Господа, чтобы Онъ сподобилъ меня благодати священства и пастырства словесныхъ овецъ Его. Размышляя о чудномъ, любвеобильномъ домостроительствѣ Божиемъ въ спасеніи рода

человѣческаго, я проливалъ обильныя и горячія слезы, сгорая желаніемъ содѣйствовать спасенію погибающаго человѣчества. И Господь исполнилъ мое желаніе. Вскорѣ по окончаніи высшей школы я возведенъ былъ на высоту священническаго сана.

И вотъ сорокъ четвертый годъ прохожу это званіе, принося Богу *молитвы, моленія, благодаренія за вся чловѣчки, за Царя, и за всѣхъ, иже во власти суть* (1 Тимое. 2, 1. 2), и принося почти ежедневно безкровную жертву, примиряя тварей съ Творцомъ, ибо Господь далъ священникамъ *служеніе примиренія* (2 Кор. 5, 18), чрезъ которое и самъ я примиряюсь ежедневно съ Праведнымъ Судією, много прогнѣваемымъ ежедневно, и людей примиряю, отвращая праведный Его гнѣвъ, движимый на насъ, ради грѣховъ нашихъ, отводя ихъ отъ кривыхъ, гибельныхъ путей и указывая пути правые. Благодарю Господа, подавшаго мнѣ возможность и удобство, чрезъ частое совершеніе богослуженія, изучить весь кругъ нашихъ богослужебныхъ книгъ, познать ихъ мудрый составъ и богатство содержанія и образы величайшаго, спасительнаго покаянія грѣшныхъ и милосердія Божія къ кающимся, — всю глубину богословія, всю сладость славословія Божія и дивныя хвалы Божіей Матери, любовь къ Богу и различные подвиги безчисленныхъ святыхъ.

Благодарю Господа, что Онъ удостоилъ меня родиться и воспитаться и быть священникомъ въ святой соборной и апостольской Церкви и членомъ ея, хотя и недостойнымъ, и удостоиться ходатайства ея предъ Богомъ, на которое и надѣюсь, что оно не посрамитъ меня, ибо не надѣюсь на свои дѣла, которыхъ не имѣю, а — на заслуги Господа Иисуса Христа, искупившаго меня кровію Своею отъ грѣха, проклятія и смерти, — на молитвы Божіей Матери, св. ангеловъ и всѣхъ святыхъ. Они умоляютъ за меня Господа, и Онъ введетъ меня въ царствіе Свое небесное.

Дорогіе братія, іереи и сопастыри словеснаго стада Христова! Намъ вѣрено отъ Бога величайшее, послѣ царскаго, служеніе. Мы облечены благодатію священства, мы уполномочены благодатію вседѣйствующаго и всеосвящающаго Духа Божія совершать величайшія тайны Божіи въ церкви — возрожденія и освященія грѣшнаго человѣчества, обновленія, примиренія себя и его съ Богомъ; мы предстоимъ престолу Вседержителя лицомъ къ Лицу, бесѣдуемъ съ Нимъ, умоляемъ Его, прославляемъ и благодаримъ Его, непрестанно обращаемся къ Нему, какъ ближайшіе *Его слуги и строители тайнъ Его* (1 Кор. 4, 1). Какая требуется отъ насъ вѣра, какое благоговѣніе, какое вниманіе къ себѣ непрестанное, какая чистота сердца, какое безстрастіе, какое упованіе на Бога, какая любовь къ Богу и ближнему, какое дерзновеніе, какая мудрость и простота, какое отрѣшеніе отъ всякаго зла, какое милосердіе и состраданіе къ людямъ, погрязаящимъ во грѣхахъ! Священникъ, живя на землѣ, долженъ быть небеснымъ, *горняя мудрствующимъ, а не земная* (Кол. 3, 2), и весь преданъ Богу и спасенію человѣковъ! Гдѣ намъ взять все это, откуда почерпнуть такую обильную благодать? Богъ даль намъ всякую благодать. Мы должны непрестанно испытывать себя, пробуждать себя отъ усыпленія, которымъ врагъ старается непрестанно окрадывать насъ: должны *возирывать даръ благодати Божіей* (2 Тимое. 1, 6), данный намъ при рукоположеніи, должны быть день и ночь настражѣ и себя и своихъ паствѣ. Мы облечены благодатію священства, благодатію ходатайства за народъ и за весь міръ, благодатію совершать великія христіанскія тайны, которыя сильно могутъ содѣйствовать и нашему спасенію, умудренію, укрѣпленію духа и тѣла и спасенію нашихъ ближнихъ. Святые были подобострастные намъ люди, но спаслись и сами и спасли многихъ, многихъ послушныхъ имъ людей. Спасемся и мы сами и другихъ спасемъ, если будемъ ревнительны: ибо *Самъ*

*Духъ Святой ходатайствуетъ о насъ воздыханіями неизлагоданными (Рим. 8, 26).*

И слава Богу! Пастыри нынѣ горячо взялись за свое святое дѣло пастырства, возбуждаемые своими архипастырями. Училища въ духѣ церковномъ умножаются и растутъ; плоды учительства видны всюду; народъ просвѣщается. И это необходимо. Нынѣ шаткое, мятежное, бурное время. Сектанты и раскольники усердно сѣютъ плевелы ложныхъ ученій въ народѣ, стараясь отторгнуть отъ Церкви простодушный народъ, но благодать Божія сильнѣе вражбихъ козней; *больше Тотъ, Который въ насъ, т.-е. Господь, нежели тотъ, который въ міръ, т.-е. духъ лести и злобы (1 Іоан. 4, 4).* Господь *положитъ вся враги Своя подъ ногами Своими (1 Кор. 15, 25).* А мы будемъ усердными Ему споспѣшниками, какъ говорить апостоль: *Богу бо есмы споспѣшницы (1 Кор. 3, 9).*

Сорокъ четыре года я Божіею милостію священствую; да поможетъ мнѣ Господь и еще священствовать во славу Его и во спасеніе людей его и да сподобитъ онъ меня и васъ достигнуть возможнаго совершенства въ дѣлѣ спасенія нашего *въ мѣру возраста Христова (Ефес. 4, 13);* желаю этого отъ души всѣмъ сопастырямъ, желаю и всѣмъ людямъ Божіимъ быть безпорочными и святыми. Аминь.

Протоіерей Іоаннъ Серіевъ.

### СОЛОВКИ.

(Страничка изъ дневника паломника.)<sup>1)</sup>

#### IX.

23 июня въ шесть часовъ утра мы были уже на ногахъ. Намъ надо было побывать на Муксальскомъ островѣ, гдѣ помѣщается монастырская молочная ферма. Незамѣтно мы прокатили 10 верстъ по прекрасной монастырской дорогѣ до берега синяго моря, которое было покрыто въ это утро едва замѣтною зыбью. Съ Соловецкаго острова на Муксальскій мы переправились не на лодкахъ, а на лошадахъ. Черезъ весь проливъ иноками устроена плотина, по которой дико мчатся на тройкахъ и парахъ, какъ бы по великолѣпному шоссе. Эта плотина представляетъ собою такое сооруженіе, которое приводитъ паломника въ необыкновенное изумленіе. Нужно было запрудить не какую-нибудь небольшую рѣчонку, а значительный по ширинѣ проливъ бурнаго моря съ плавающими по нему ледяными горами и громадными ледяными равнинами. Нужно было остановить и задержать стремительное и могучее теченіе цѣлаго пролива. И руками иноковъ воздвигнута такая плотина, въ борьбѣ съ которой безсильна стихія. Плотина тянется зигзагами на пространствѣ болѣе версты. Это сооруженіе почти сплошь состоитъ изъ однихъ камней. Громадными камнями загромождено глубокое морское дно до поверхности воды и надъ поверхностью еще на нѣсколько аршинъ. По краямъ сооруженія навалены громадные валуны, почти цѣлыя скалы, о которыя разобьется всякая ледяная масса. На половинѣ плотины устроенъ деревянный мостъ. Онъ утвержденъ на двухъ каменныхъ устояхъ,

<sup>1)</sup> Окончаніе. См. кн. 7-ю.

расположенных на самой быстринѣ. Ширина ихъ въ основаніи цѣлыхъ 4 сажени. Въ плотинѣ еще сдѣланы два, три пролета для пропуска воды. Арки въ этихъ пролетахъ сдѣланы изъ тѣхъ же булыжниковъ. Я впервые вижу такія арки. „Трудно вѣрить, не видѣвъ, что горсть монаховъ могла создать это чудо труда и гения“. Сколько усилій нужно было употребить на эту стихійную работу, страшно и подумать. Это скорѣе кажется дѣломъ природы, чѣмъ созданіемъ рукъ человѣческихъ. И все это сдѣлано безъ помощи машинъ, одною ручною силою. И между тѣмъ это сооруженіе есть своего рода Эйфелева башня, на которое нарочито приѣзжаютъ смотрѣть много высокопоставленныхъ лицъ и даже царственныя особы. Донельзя были поражены и мы: такъ Господь умудряетъ и даетъ силу и младенцамъ по разуму, но мужамъ крѣпкимъ вѣрою и упованіемъ на него. „Не мы строили, а Зосима и Савватій, да легіонъ ангеловъ“, отвѣчаютъ монахи изумленнымъ путешественникамъ при видѣ громадныхъ камней, употребленныхъ ими на постройку плотины. Теперь соловецкіе иноки не знаютъ никогда и никакихъ преградъ при переѣздѣ съ своего острова на Муксальму; идутъ они сюда за молочными продуктами лѣтомъ, зимой, весной и осенью, въ бурю-непогоду и въ самый солнечный день. Ферма помѣщается почти на самомъ Муксальскаго острова. Съ особеннымъ вниманіемъ осмотрѣли скотный дворъ. Онъ представляетъ собою большихъ размѣровъ деревянное зданіе на каменномъ фундамента. Внутри, въ нижнемъ этажѣ, зданіе раздѣлено широкимъ коридоромъ на двѣ половины. Коридоръ настолько длиненъ что кажется цѣлою улицей. Направо и налево отъ коридора идутъ помѣщенія для скота съ деревянными полами, перегородками и различными приспособленіями, необходимыми для кормленія его и правильнаго ухода за нимъ. Скотъ разсортированъ по породамъ, возрасту и нраву. Если не ошибаюсь, то однихъ коровъ на Муксальмѣ не менѣе 154 головъ. Коровы отличаются породистостію и большимъ, у насъ весьма рѣдкимъ, удоемъ. Двухгодовалая телка здѣсь поражаетъ своими размѣрами; она больше самой большой коровы нашей средней полосы. Надъ скотнымъ дворомъ помѣщается громадныхъ размѣровъ сѣноваль, на который возятъ сѣно прямо возами на лошадяхъ. Здѣсь взоръ наблюдателя поражаетъ лѣсъ стропилъ и всевозможныхъ подпоръ, которыми прочно поддерживается большая деревянная крыша надъ скотнымъ дворомъ. Непосредственно къ самому двору примыкаетъ жилой

домъ. Въ немъ живутъ иноки, несущіе это послушаніе. Посмотрѣли мы здѣсь сосуды, въ которыхъ хранится молоко, собираемое въ большомъ количествѣ, — сосуды, въ которыхъ оно топится, превращается въ масло, творогъ, сыръ и т. п. Посмотрѣли погребъ, устроенный рядомъ съ этими операционными комнатами. Погребъ очень удобенъ и устроенъ весьма рационально. Въ темную яму здѣсь лазить не приходится. Молочные продукты размѣщаются по полкамъ чистой, свѣтлой, обширной комнаты. Ледъ, скрытый почти весь подъ поломъ, даетъ значительный холодъ; онъ совершенно достаточенъ для сохраненія продуктовъ отъ разложенія и порчи. Вообще все устроено просто, чисто, опрятно и умно. Пожалѣли мы, что нельзя намъ было попробовать хорошаго соловецкаго молочка, которымъ радушные и гостепріимные иноки угощаютъ обыкновенно всѣхъ. Много труда, — труда сложнаго и непривычнаго для мужчины несутъ и иноки, живущіе здѣсь. Чтобы все шло хорошо, нужно много знанія и опыта, много вниманія и заботливости, много усердія и трудолюбія, много послушанія и даже самоотверженія. Къ этому необходимо еще прибавить то, что живущимъ здѣсь не приходится видѣть свою митрополию и жить въ ней. Не приходится бывать за торжественными богослуженіями и участвовать въ духовныхъ торжествахъ. Но, несмотря на все это, иноки, которые уже болѣе десяти лѣтъ несутъ это послушаніе. Посѣтивъ о. завѣдующаго фермою и помолившись въ чистой, свѣтлой, просторной комнатѣ, хорошемъ, здѣшнемъ храмѣ, мы отправились въ Соловки. Чувство удивленія не оставляло многихъ изъ насъ всю дорогу.

## Х.

По возвращеніи въ монастырь мы отправились осматривать различныя монастырскія мастерскія.

Побывали прежде всего въ иконописной. Иконописная помещается въ чистой, свѣтлой, просторной комнатѣ. На стѣнахъ висятъ картины хорошей кисти. Въ различныхъ мѣстахъ иконописной расположено до десяти гипсовъ. Среди нихъ есть голова Лаокоона, Аполлона Бельведерскаго. Въ иконописной работаютъ иноки. Иконы, выходящія изъ-подъ ихъ кисти, отличаются правильностію очертаній, хорошимъ изображеніемъ лицъ святыхъ и очень пріятнымъ колоритомъ. Здѣсь пишутся иконы для монастыря съ многочисленными его храмами, часовнями, домами и для продажи. При насъ нѣкоторые иконо-



писцы писали иконы въ кемскій соборъ. Изъ монастырской иконописной выходитъ не мало иконописцевъ, съ успѣхомъ работающихъ въ послѣдствіи на сторонѣ.

Побывали мы въ рухлядной. Здѣсь продаютъ всюду извѣстные соловецкіе ремни, саквояжи и другія вещи изъ кожи. Соловецкіе иноки — мастера въ этомъ отношеніи. Недаромъ они имѣютъ не мало даже иностранныхъ наградъ за выдѣлку кожъ и свои издѣлія изъ нихъ.

Въ столярной при нашемъ посѣщеніи почти все работали паркетный полъ въ церковь для Соловецкаго подворья въ Архангельскѣ. Работа чистая, прочная, хорошая. И здѣсь въ потѣ лица, засучивъ рукава, работаютъ иноки. Меня поразилъ особенно одинъ изъ нихъ. Несмотря на свой почтенный возрастъ и упадокъ зрѣнія, онъ продолжалъ еще работать. Засучивъ рукава и вооружившись очками, онъ не уступалъ въ работѣ и молодымъ.

Были въ слесарной. Вертятся различныя колеса, визжитъ сталь, желѣзо, бьетъ молотъ, дѣйствуетъ напилкомъ. Иноки, трудящіеся здѣсь, не боятся ни грязи, ни пыли, ни жара, ни напряженнаго труда. А отъ ихъ рукъ не отбивается никакое дѣло. Изъ грубаго матеріала тамъ выдѣлываются такія тонкія вещицы, что не вѣрится, что онѣ сработаны на Соловкахъ, а не гдѣ-либо въ лучшихъ столичныхъ мастерскихъ.

Есть здѣсь мастерская — переплетная, позолотная, портняжная, сапожная. Есть у монаховъ и заводы, изъ которыхъ намъ показывали смолокурный, кирпичный, гончарный, свѣчной, дубильный. Кромѣ того, иноки здѣсь сучатъ канаты, веревки, валяютъ войлоки, вяжутъ чулки и варежки, дѣлаютъ шапки, плетутъ корзины, вырѣзаютъ деревянныя ложки, расписываютъ ихъ, шлифуютъ камни, лютъ чугуны, куютъ якоря, занимаются лѣченіемъ. Есть у нихъ свои финифтики, ювелиры, рѣзчики, механики, сыровары, коневоды, отличные садоводы и огородники.

Въ докъ стояло почти уже совершенно готовое къ плаванію парусное судно вмѣстимостію на 50 тысячъ пудовъ. Здѣсь же строился винтовой пароходъ „Надежда“. И въ докъ все труждаются иноки. Докъ представляетъ собою своего рода чудо изобрѣтательности соловецкихъ иноковъ. Онъ отличается необыкновенными удобствами и простотою. Выше дока находится „Святое озеро“, въ которое посредствомъ каналовъ вода проведена изъ 52 озеръ острова. Докъ соединенъ съ „Святымъ озеромъ“ посредствомъ подземнаго канала. Стоитъ открыть ворота канала, и докъ быстро напол-

няется водой. Когда судно выйдетъ въ море, то закрываютъ ворота канала, и вода вся быстро вытекаетъ изъ него. Докъ устроенъ безъ копейки денегъ. По оцѣнкѣ моряковъ это сооруженіе стоитъ не менѣе 2 милліоновъ рублей.

У соловецкихъ иноковъ есть свои хлѣбопекарни и квасоварни. Не могу удержаться, чтобы не сказать нѣсколько словъ о послѣдней. Квасъ на Соловкахъ варятъ въ такихъ грандіозныхъ размѣрахъ, что трудно и повѣрить человѣку, не бывавшему здѣсь. Солоду запариваютъ въ одинъ разъ ни болѣе, ни менѣе, какъ 120 пудовъ. Мы долго не хотѣли вѣрить этому. Но пришлось по необходимости повѣрить, когда зашли въ квасоварню. Громаднѣйшихъ размѣровъ чанъ, въ которомъ, кажется, могла помѣститься добрая деревня, чуть не досягалъ до неба. Нижняя часть его стояла въ глубокомъ подвалѣ, а верхняя терялась тамъ, гдѣ-то въ темнотѣ, подъ сводами. Цѣлый рядъ какихъ-то сооружений велъ къ отверстію чана. Сооруженіями обставленъ былъ и самый чанъ. Не безъ большого страха я поднялся по этимъ сооруженіямъ и заглянулъ въ зияющую предъ моими глазами темную пропасть.

Большія сооружения и въ пекарнѣ. И не мудрено. Нужно накомить многочисленную братію монастыря, нужно дать кусокъ хлѣба многочисленнымъ богомольцамъ, нужно не отказать въ кускѣ хлѣба иногда и окрестнымъ жителямъ, поморамъ, вѣдущимъ на Мурманскій берегъ.

Итакъ, внѣ и внутри Соловецкаго монастыря расположены мастерскія, изъ которыхъ съ утра до вечера слышится гулъ работы. Соловки, кажется, ни въ чемъ не нуждаются; все, что нужно въ житейскомъ обиходѣ, иноки выдѣлываютъ сами. Иноки знакомы почти со всѣми ремеслами, и все, что они дѣлаютъ, отъ чѣтокъ до кораблей, превосходно. Соловки какъ бы особое государство въ государствѣ, или отдѣльное отъ государства, совершенно самостоятельное и довольно значительное княжество. Въ Соловкахъ ни одинъ монахъ не ведетъ праздної жизни; начиная съ настоятеля и кончая послѣднимъ послушникомъ, всѣ трудятся на общую пользу. Даже глубокіе старцы, имѣющіе за 80 лѣтъ, никогда не сидятъ безъ дѣла, безъ какого-либо физическаго труда. Человѣку, не посвященному во внутренній механизмъ здѣшней жизни на первый разъ даже покажется, что это не обитель, а скорѣе какой-либо рабочій союзъ. На работѣ всѣ одѣты одинаково, такъ что невозможно разобрать, кто тутъ старшій, кто младшій. Приведу для поясненія два примѣра. Въ Архангельскѣ мнѣ нужно было видѣть эконома подворья. На мой вопросъ,

гдѣ экономя, мнѣ сказали, что онъ на дворѣ подворья. Я пошелъ туда. На большомъ дворѣ до десятка иноковъ въ крапчатыхъ короткихъ подрясникахъ, въ простыхъ скуфьяхъ, засучивъ рукава, обтесываютъ большія балки въ церковь подворья. Ищу эконома и не нахожу. На мой новый вопросъ, гдѣ же экономя, мнѣ показали на одного изъ трудившихся въ кучкѣ иноковъ. Я долго не хотѣлъ вѣрить этому, но мнѣ пришлось повѣрить. Еще примѣръ. Мы ѣхали по Анзерскому острову. За кучеровъ у насъ все были иноки. Сѣдоки одной изъ шести троекъ просятъ своего возницу обогнать одну тройку. Въ отвѣтъ на эту просьбу они слышатъ: „Подика обгони его...“ — „А что?“ — спрашиваютъ наши. „Да онъ вѣдь экономя“, получается отвѣтъ.

Такое положеніе вещей создало одно весьма любопытное явленіе въ соловецкомъ общежитіи. Здѣсь среди братіи въ обществѣ нѣтъ той заботы, того униженія и низкопоклонства, какія замѣчаются въ другихъ мѣстахъ. Соловецкіе иноки не особенно кланяются и самой старшей братіи, не исключая и настоятеля. Они держатъ себя со всѣми почтительно, просто, дѣловито и какъ бы даже съ сознаниемъ своего собственного достоинства. На первый разъ можно подумать, что они очень горды, грубы и непочтительны; и нѣкоторые изъ паломниковъ, особенно привыкшіе пользоваться необыкновенною услужливостію, предупредительностію и лакействомъ, такъ и думаютъ о соловецкихъ инокахъ. Въ дѣйствительности же ничего подобнаго здѣсь нѣтъ. Люди здѣсь сильны внутреннею силою, всѣ ходятъ на своихъ собственныхъ ногахъ, не нуждаясь ни въ какихъ помочахъ. Поэтому здѣсь нѣтъ нужды пополнять недостатки своего духа и жизни и отвоевывать себѣ мѣсто какими-либо сомнительными добродѣтелями.

Замѣчательно въ Соловкахъ и институтъ „годовиковъ-трудниковъ“, который въ столь большихъ размѣрахъ можно наблюдать только здѣсь. „Трудники“ — это люди большею частію въ возрастѣ отъ 16 и болѣе лѣтъ, пришедшіе бесплатно потрудиться въ обители въ теченіе года ради великихъ угодниковъ Божіихъ. Одни изъ нихъ пришли сюда по обѣщанію, данному родителями; другіе по своему личному обѣщанію; третьи просто посланы сюда родителями потрудиться ради соловецкихъ угодниковъ. Число желающихъ потрудиться ради обители ежегодно простирается до 3000 человѣкъ; но обитель изъ нихъ выбираетъ только отъ 600 до 800 человѣкъ. Многіе изъ нихъ просятъ въ обитель со слезами, стоя на колѣняхъ. Они не хотятъ слушать ни о какомъ отказѣ,

когда имъ по необходимости отказываютъ. И это вовсе не дѣти, брошенные родителями на произволъ судьбы, а дѣти относительно весьма хорошихъ домовъ. Я разговаривалъ съ однимъ изъ мальчиковъ — „трудниковъ“. Онъ сынъ зажиточнаго старшины, окончилъ полный курсъ въ церковно-приходской школѣ, мальчикъ умный, дѣловитый и весьма приличный на видъ. Ему дали послушаніе на кухнѣ, послушаніе не легкое, но онъ несетъ его безропотно. Трудниковъ такъ хорошо содержать въ монастырѣ и такъ мало обременяютъ ихъ работами, что они съ большою неохотой черезъ годъ оставляютъ обитель. Нѣкоторые изъ нихъ совершенно остаются здѣсь навсегда, другіе снова возвращаются сюда по истеченіи нѣкотораго времени, третьи, оставшись въ міру, въ послѣдствіи обязательно посылаютъ сюда своихъ дѣтей. Намъ говорили, что кто потрудится въ обители, тотъ непременно посылаетъ сюда или своихъ дѣтей, или своихъ родственниковъ. Видно, не худо здѣсь живется „трудникамъ“ и не худое вліяніе оказываетъ на нихъ св. обитель.

## XI.

Словки обыкновенно укоряютъ за излишнюю ихъ заботливость о земномъ, матеріальномъ. Нѣкоторые склонны считать обитель скорѣе за рабочій союзъ, какъ я сказалъ, чѣмъ за общину, тѣсно связанную религіозно-нравственными началами. Дѣйствительно, трудовой характеръ жизни соловецкой братіи бросается каждому паломнику въ глаза. Людямъ, привыкшимъ наблюдать дома почти противоположныя картины, кажется на первый разъ, что соловецкіе иноки осустились, омірщились. Но не такъ дѣло обстоитъ въ дѣйствительности. Труд соловецкаго инока прежде всего дѣло суровой необходимости. Отрѣзанные отъ земли и людей почти въ теченіе 8 мѣсяцевъ, они должны сами о себѣ промыслять. Въ самомъ дѣлѣ, кто придетъ къ нимъ на помощь въ эти мѣсяцы? А жизнь требуетъ весьма и весьма многого. Такимъ образомъ положеніе вещей вынуждаетъ ихъ умѣть дѣлать все, что у насъ дѣлаютъ всевозможные магазины, заводы, цехи. Не коммерческія выгоды преслѣдуетъ соловецкій инокъ, а исключительно выгоды своего общежитія. Многіе толкаютъ его на путь широкаго заработка. Обители легко было бы имѣть его при прекрасномъ производствѣ нѣкоторыхъ предметовъ. Но обитель строго уклоняется отъ всякой торгашеской роли. А такой трудъ, какой она несетъ, благословенъ и

позволенъ. „Заниматься подвижнику надобно работами личными, которыя свободны отъ всякаго корчемства, долговременныхъ развлеченій и непозволительнаго прибытка“, — читаемъ мы въ древнихъ иноческихъ уставахъ. Да и говоря вообще, что предосудительнаго въ трудѣ? Что лучше, трудъ или почти ничегонедѣланіе?

Пріятно смотрѣть на трудолюбиваго человѣка. Еще пріятнѣе смотрѣть на трудолюбиваго инока. Мысль неволью переносится къ временамъ давно минувшимъ, когда иноки трудомъ снискивали хлѣбъ насущный. Въ древнихъ иноческихъ уставахъ можно много найти правилъ, которыми строго завѣщалось трудиться каждому иноку. „Надобно ли иноку заниматься рукодѣліемъ? — читаемъ мы въ одномъ мѣстѣ. Послику Господь нашъ Иисусъ Христосъ говорить, что не просто всякій и во всякомъ случаѣ „достоинъ пищи своея, но дѣлатель.“ (Мѣ. 10, 10), и Апостоль повелѣваетъ „трудиться и дѣлать своими руками благое, да имать подавать требующему“ (Еф. 4, 28); то изъ сего само собой явствуетъ, что надобно ревностно заниматься рукодѣліемъ. Ибо цѣль благочестія надо почитать не предлогомъ къ бездѣйствію и удаленію отъ труда, но побужденіемъ къ подвижничеству, къ большиимъ трудамъ, къ терпѣнію въ скорбяхъ, чтобы и намъ можно было сказать: „въ трудѣ и подвизѣ, во бдѣніихъ множае, во алчбѣ и жажди“ (2 Кор. 11, 27). Такой образъ жизни полезенъ намъ не однимъ изнуреніемъ тѣла, но и любовію къ ближнему, чтобы чрезъ насъ и немощнымъ братьямъ Богъ подалъ довольство, по примѣру данному Апостоломъ въ Дѣяніяхъ: „вся сказахъ вамъ, яко тако подобаетъ труждающимся заступать немощныя“ (Дѣян. 20, 35) и еще: „да имать подавать требующему“ (Еф. 4, 28), а такимъ образомъ, чтобы и мы удостоились услышать: „придите, блаженныи Отца Моего, наслѣдуйте уготованное вамъ царство отъ сложенія міра: взалкахся бо, и дасте Ми ясти: возжадахся, и напоисте Мя“ (Пр. 37).

Трудясь, инокъ долженъ подражать Спасителю и апостоламъ. „А каковы и какъ многочисленны Его тѣлесныя труды? Въ первомъ возрастѣ, безропотно повинуюсь родителямъ, кротко и благопокорно переносилъ онъ съ ними тѣлесный трудъ; потому что они были люди праведные и благочестивые, но бѣдные, и не въ обилии снабженные необходимымъ для жизни, чему свидѣтелями ясли, послужившія честному Рождеству; а потому, какъ вѣроятно, занимались непрестанными тѣлесными трудами, снискивая тѣмъ необходимое на потребности.

Исусъ же, повинуясь има“, какъ говоритъ писаніе (Лк. 2, 5), безъ сомнѣнія показывалъ благопокорность и въ перенесеніи трудовъ съ ними. Избравъ учениковъ и преднамѣреваясь проповѣдывать царствіе Небесное, не отъ другихъ потребовалъ Себѣ служенія, лежа въ одномъ углу и нѣжа Свое тѣло; но то путешествуетъ, и всегда пѣшій, и служить ученикамъ, какъ и Самъ говорилъ: „Азъ посредѣ васъ есмь яко служай“ (Лк. 22, 27), „Сынъ Человѣческой не прииде, да послужатъ Ему, но послужити“ (Мѣ. 20, 28), то умываетъ ноги ученикамъ, а потомъ надолго стираетъ Свое поученіе и нелѣбно переходить съ одного мѣста на другое, и все это совершаетъ для нашего спасенія. Однажды только, и то на короткое время, употребляетъ подъяремное животное, впрочемъ не для упокоенія тѣла, но чтобы запечатлѣть дѣлами Свое пророчество (Мѣ. 21, 5). А апостолы? Не Владыкѣ ли подражали? Не занимались ли непрестанно трудами? Посмотри на Павла, который непрерывно работаетъ, неутомимо путешествуетъ, плаваетъ, бѣдствуетъ, переноситъ стужу, изгнанія, побои, метаніе камнями, душевнымъ усердіемъ и тѣлесною силою сопротивостоитъ всѣмъ искушеніямъ. Поэтому хорошо, въ душевныхъ добродѣтеляхъ и тѣлесныхъ подвигахъ подражая жизни Владыки и Его учениковъ и апостоловъ, содержать тѣло въ дѣятельномъ служеніи добрымъ дѣламъ (Уст. 4). „Каждый долженъ служить себѣ самому, чтобы не быть въ тягость другимъ. Св. Апостоль говоритъ: „Слышимъ нѣкія безчинно ходящія у васъ, ничтоже дѣлающія, но лукаво обходящія. Таковымъ запрещаемъ и молимъ; да съ безмолвіемъ дѣлающе, свой хлѣбъ ядятъ“. Ту же мысль подають и слова: „нощъ и день дѣлающе, да не отягчимъ никого же изъ васъ“ (2 Сол. 3, 12); потому что Апостоль по братолюбію, чтобы не было болѣе людей безчинныхъ, самъ себя подвергъ трудамъ, какіе отъ него и не требовались (Пр. 42).

Къ работѣ своей каждому надлежитъ быть внимательнымъ, заботиться о ней съ любовью. „А кто поспѣшаетъ къ совершенству, тому свойственно заниматься рукодѣліемъ день и ночь, да имать подавать требующему“ (Еф. 4, 28). Какая новая, свѣтлая и глубокая мысль заключена въ этихъ строкахъ древнихъ иноческихъ уставовъ. По требованію древнеиноческаго устава, инокъ не долженъ отказываться ни отъ какихъ самыхъ трудныхъ работъ. „Позволительно ли отказываться отъ дѣлъ болѣе трудныхъ? — читаемъ мы здѣсь. Кто искрененъ въ любви къ Богу и твердъ въ увѣренности

въ мздовоздаяніи отъ Бога, тотъ не довольствуется сдѣланнымъ, но всегда домогается приращенія и стремится къ большому... Св. Апостоль говоритъ: „азъ себѣ не помышляю достигша: едино же, задняя забывая, въ предняя же простираяся, къ намѣренному теку, къ почести вышняго званія Божія о Христвѣ Исусѣ“ (Фил. 3, 13—14). Онъ, хотя имѣеть власть, проповѣдуя „отъ благовѣстія жити“ (1 Кор. 9, 14), однакоже говоритъ: „въ трудѣ и подвижѣ, ношъ и день, дѣлающе, не яко не имамы власти, но да себе образъ дамы вамъ, во еже уподобитися намъ“ (2 Сол. 3, 8—9). Поэтому кто же столь безчувственъ и невѣренъ, чтобы могъ когда либо удовольствоваться сдѣланнымъ уже, и стать отказываться отъ чего-нибудь, какъ отъ тяжкаго и труднаго?“ (Пр. 121).

„Надобно ли работать во время чьего-либо посѣщенія? Никакого дѣла, совершаемаго по заповѣди, не надобно прерывать ради приходящихъ и дружеской обязанности, развѣ какое особенное душевное попеченіе, по заповѣди Господней, предпочтительнѣе тѣлеснаго занятія“ (Кр. 313).

Древніе иноческіе уставы разрѣшаютъ заниматься инокамъ земледѣліемъ, изъ ремесель — плотничнымъ, столярнымъ, кузнечнымъ и ткацкимъ (Пр. 38). Древніе иноки занимались еще плетеніемъ корзинъ, цыновокъ и производствомъ различныхъ мелкихъ несложныхъ вещей. Иноки не гнушались никакимъ трудомъ. Иоаннъ Дамаскинъ, напр., своими руками вычищалъ выгребную яму. „Подвижникъ и низкія работы долженъ брать на себя съ великимъ стараніемъ и усердіемъ, зная, что все дѣлаемое ради Бога, не маловажно, но велико, духовно, достойно небесъ, и привлекаетъ намъ тамошнія награды. Поэтому, хотя бы надлежало ходить за подъяремными животными, которыя носятъ на себѣ тяжести для общихъ потребностей, не должно противиться, представляя въ умѣ, съ какимъ усердіемъ апостолы повиновались Господу, повелѣвшему привести жребя, и рассуждая, что тѣ, для кого приняли мы попеченіе о вычномъ скотѣ, суть братія Спасителю, и что благорасположеніе къ нимъ и стараніе о нихъ переносится къ Самому Богу, сказавшему: „понеже сотвористе единому сихъ братій Моихъ меньшихъ, Мнѣ сотвористе“ (Мѡ. 25, 40).

Въ настоящее время иногда говорятъ о несовмѣстности физическаго труда съ подвигомъ иноческимъ. Прекрасный отвѣтъ даютъ на это возраженіе тѣ же самые иноческіе уставы. „Если бы по необходимой потребности должно было

произвести работу на открытомъ воздухѣ, то и сіе не воспрепятствуетъ любомудрію. Ибо въ строгомъ смыслѣ любомудрый, имѣя собственное тѣло училищемъ и безопаснымъ пристанищемъ для души, хотя бы случилось ему быть на рынкѣ, или на праздникѣ, или на горѣ, или въ полѣ, или среди народнаго множества, всегда заключенъ въ этомъ естественномъ своемъ монастырѣ, стараясь имѣть внутри собраннй умъ, и любомудрствуя о томъ, что ему прилично. Можно, и дома сидя, скитаться мыслями внѣ, и находясь на рынкѣ, но соблюдая трезвение, быть какъ бы въ пустынѣ, обращаться только къ себѣ самому и къ единому Богу, и не допускать въ чувствахъ тѣхъ мятежей, какіе производятся въ душѣ чувственными предметами“ (Уст. 5). Древніе иноки, даже насельники Тивайдъ и суровыхъ, песчаныхъ пустынь, не боялись ходить сами въ шумные города, чтобы продать тамъ свои скромныя произведенія. Они возвращались изъ городовъ цѣлыми и невредимыми въ свои любимыя пустыни. Слабago человѣка не спасетъ и монастырская стѣна съ желѣзными, тяжелыми воротами, съ цѣпями и большими замками. Слабую волю не спасутъ отъ паденія и никакія строгія правила и преценія. Не нарушая нисколько стройнаго теченія иноческой духовной жизни, физической трудъ въ значительной степени пополняетъ ее. Трудно исчислить всѣ благодѣтельныя послѣдствія физическаго труда. Трудъ спасаетъ человѣка отъ праздности и неизбѣжно соединенныхъ съ праздностію пороковъ. Трудъ даетъ здоровье человѣку. Трудъ дѣлаетъ жизнь его полнѣе и осмысленнѣе. Трудъ даетъ трудящемуся свой собственный кусокъ хлѣба. Трудъ даетъ человѣку возможность и нетрудящемуся удѣлить часть своихъ правыхъ стяжай. А сколько нуждающихся вездѣ и всюду? Сколько слезъ можно отереть бѣдствующимъ, „дѣлающе своими руками“? Трудъ дѣлаетъ ученіе каждаго человѣка безкорыстнѣе и вліяніе его на другихъ глубже. Яснѣе тогда для каждаго становится, что ищутъ „не вашего, а васъ“ (2 Кор. 12, 14), Такой человѣкъ исполнитъ и другое слово Апостола: „я охотно буду издерживать свое и истощать себя за души ваши. чтобы пріобрѣсти васъ для царства Божія“ (2 Кор. 12, 15).

Соловецкіе иноки правильно поняли воззрѣнія древнихъ подвижниковъ на трудъ и прекрасно осуществили ихъ въ своей трудовой жизни. Можно молиться, и молиться усердно, сидя за какою-либо работой. Когда св. Апостоль языкъ сплеталъ изъ грязной шерсти палатки, то душа его всецѣло была полна думами о Богѣ и небѣ. Одинъ старецъ соло-



вѣцкій, великій подвижникъ, говорилъ находящимся въ послушаніяхъ и не имѣющихъ возможности бывать при церковныхъ службахъ: „съ памятію о Богѣ усердное отправленіе всякаго труда равно церковной молитвѣ; то и другое равно пріятно и благоугодно Богу и намъ полезно“.

## XII.

Если мы хотя бѣглымъ взоромъ окинемъ исторію Соловецкой обители, то увидимъ, что трудовая жизнь воспитала здѣсь многихъ великихъ подвижниковъ, память о которыхъ живо сохраняется до сихъ поръ. Имена нѣкоторыхъ изъ нихъ занесены на страницы лѣтописи обители. А сколько еще осталось ихъ незаписанными? Вотъ хотя нѣкоторыя изъ нихъ.

Одинъ подвижникъ, по имени Василій, о пустынникѣ Андреѣ рассказывалъ слѣдующее: „Случилось мнѣ однажды, говорилъ онъ, зайти далеко отъ монастыря. такъ что я, потерявъ дорогу, блуждалъ безъ пищи и питія. Вдругъ вдали показалась мнѣ какъ бы тѣнь человѣка. Я устремился за нею, тѣнь устремилась въ дѣбрь. Я продолжалъ бѣжать и увидѣлъ маленькую тропинку, пошелъ по ней до густой чащи, въ которой былъ узкій проходъ для одного человѣка. Проникнувъ этимъ проходомъ, я увидѣлъ гору и на ней слѣды босого человѣка. Въ горѣ виднѣлось малое отверстіе. Сотворивъ молитву, я вошелъ въ пещеру. Перекрестившись, простеръ руки, осязалъ человѣка и палъ къ ногамъ его. „Зачѣмъ пришелъ ты сюда и чего тебѣ нужно?“ спросилъ незнакомецъ. „Прости меня, отецъ святой, я заблудился и пришелъ сюда. Молю тебя, сжапись надо мною и укажи мнѣ путь къ обители“. Отшельникъ провелъ меня въ другую пещеру, въ которой съ южной стороны было окно, освѣщавшее внутренность. Тогда я разсмотрѣлъ незнакомца: онъ былъ нагъ, съ малой бородой, тѣло его было черно. Въ пещерѣ поставлены четыре сошки; на нихъ положены двѣ доски и два корытца. Въ одномъ была вода, въ другомъ моченая трава. Пустынникъ далъ мнѣ отвѣдать травы и напоилъ меня водою. Вкусивъ предложеннаго, я почувствовалъ въ себѣ бодрость и крѣпость силъ. Тогда я просилъ старца повѣдать житіе его. „Я былъ трудникъ Соловецкаго монастыря, имя мнѣ Андрей, — такъ началъ свою повѣсть пустынникъ. — Пришедши въ Соловецкую обитель, я трудился въ Сосновой, вываривая соль. Игуменомъ въ то время былъ Варлаамъ (1571—1581 гг.). Вскорѣ мысль

о грѣхахъ пробудилась во мнѣ, возникло желаніе, оставивъ все, подвизаться для Бога. Ни мало не отлагая исполненія своего намѣренія, я пошелъ въ пустыню, нашель это мѣсто, выкопалъ пещеру и поселился въ ней. Томился я голодомъ и жаждою, много разъ терпѣлъ наважденія бѣсовскія, боролся съ помыслами, какъ съ лютыми звѣрями. Питался въ это время ягодами и грибами. Не разъ раскаивался, что ушелъ въ пустыню, считая бесплоднымъ свое отшельничество. Неоднократно даже оставлялъ пещеру, чтобы итти въ міръ. Но раздавался громъ небесный, проливался дождь, и я принужденъ бывалъ возвращаться въ пещеру. Здѣсь тихая прохлада успокоивала меня. Иногда поднимался я изъ пещеры зимою; но страшный морозъ, отъ котораго сокрушались мои кости, не давалъ мнѣ возможности отойти на пять шаговъ. Три года продолжалась эта тяжелая борьба. Послѣ трехлѣтнихъ искушеній для меня настало спокойствіе, и прекратились всѣ непріязненные нападенія. Тогда явился ко мнѣ нѣкто святообразный и сказалъ: „мужайся, не оставляй пути къ Богу, указаннаго тебѣ“, и онъ далъ мнѣ эту траву, говоря: „питайся ею и пей воду изъ этого озера“. И вотъ я 38 лѣтъ питаюсь этою травою.— Выслушавъ этотъ разсказъ, я упалъ къ ногамъ старца, прося его молить. Андрей вывелъ меня изъ пещеры. Указавъ путь и благословивъ, сказалъ: „иди съ миромъ и никому не говори слышаннаго отъ меня, пока я живъ“. Я пошелъ, и мнѣ показалось, что до монастыря было не болѣе полуверсты“. Спустя нѣсколько времени, Василій съ другомъ своимъ отправились отыскивать пещеру Андрея, но найти не могли.

Замѣчательна жизнь пустытника Никифора. Никифоръ, сынъ новгородскаго священника, пришелъ въ обитель еще въ молодыхъ годахъ. Полюбилась ему иноческая жизнь, и онъ началъ просить настоятеля постричь его. Но юность и красота его заставили настоятеля отклонить его просьбу. Отказъ только усилилъ въ юношѣ рвеніе къ иноческой жизни. Съ пріѣзжими изъ Новгорода онъ получилъ отъ своихъ родителей письмо, въ которомъ они звали его скорѣе возвратиться домой. „Скажите родителямъ,— отвѣчалъ онъ подателямъ письма,— что они меня болѣе не увидятъ въ этой жизни: мы свидимся тамъ, за гробомъ“. Никифоръ продолжалъ трудиться для монастыря съ другими, соблюдая строгій постъ. Для сна онъ никогда не ложился, но, сидя, немного отдыхалъ. Въ часы досуга онъ любилъ читать житіе Марка Эраческаго. Образъ этого пустытника производилъ на него неотразимое вліяніе

и влекъ его въ пустыню. Однажды при всѣхъ Никифоръ вскочилъ со стула, освѣнивъ себя крестнымъ знаменіемъ, снялъ поясъ, сандали, въ одной сѣрой свиткѣ побѣждалъ въ лѣсъ и пробылъ тамъ въ пустынѣ 12 лѣтъ въ постѣ, молитвѣ и колѣнопреклоненіяхъ. Тогда одинъ пустынный постригъ его въ монашество. Проведя три года въ иноческихъ подвигахъ, о. Никифоръ скончался въ недѣлю цвѣтоносную въ 1605 году.

Достойна всякаго вниманія и жизнь монаха Михаила. Монахъ Михаилъ отличался трудолюбіемъ. Все время монастырской жизни, въ теченіе 24 лѣтъ, онъ простоялъ съ молотомъ, предъ кузнечнымъ горномъ, въ должности начальника ковачей. Проходя это послушаніе съ неослабнымъ терпѣніемъ и усердіемъ, онъ очистилъ свою душу, какъ золото въ горнилѣ, отъ всякой нечистоты, и сдѣлалъ себя сосудомъ благоугоднымъ Богу. Сначала, не имѣя кельи около десятка лѣтъ, онъ помѣщался въ кузницѣ, подлѣ горна, въ небольшой загородкѣ, гдѣ невозможно было и протянуться. Получивъ же келью, онъ не имѣлъ въ ней не только чего-либо лишняго, но и необходимаго, такъ что ложемъ ему служила простая доска безъ изголовья. Михаилъ всегда хранилъ строгое безмолвіе, хотя ежедневно находилъ въ обществѣ со многими. Подчиненнымъ своимъ онъ не любилъ дѣлать замѣчаній и внушеній, но всѣхъ и каждого обязывалъ къ исполненію долга своимъ постояннымъ усердіемъ къ дѣлу. Не имѣя ни съ кѣмъ особенной дружбы, онъ ни у кого не бывалъ въ кельѣ. По смиренію своему никогда не участвовалъ въ трапезѣ съ братіей и довольствовался тѣмъ, что дадутъ ему трапезные прислужники, а въ случаѣ отказа не требовалъ ничего, питаясь однимъ хлѣбомъ. Не имѣя возможности бывать въ простыя дни у литургіи, Михаилъ никогда не оставлялъ утренняго богослуженія. Вечеромъ, съ первымъ ударомъ колокола, оставляя молотъ, бѣгомъ поспѣшалъ къ вечернѣ и становился не въ рядахъ братіи, а въ толпѣ труженниковъ по обѣту. Отъ постничества и тяжелаго труда онъ весь былъ сухъ. Въ своей кельѣ тайно держалъ вериги, въ которыхъ вѣроятно, совершалъ ночныя моленія. За годъ до смерти Михаилъ пожелалъ было постричься въ схиму или удалиться въ пустыню, чтобы увеличить тамъ свои подвиги и запастись дѣлами, необходимыми для вѣчности. Но за молодостію ему было отказано въ этомъ, и это рѣшеніе начальства онъ принялъ, какъ изволеніе Божіе. „Видно, нѣтъ къ тому званія Божія“, говорилъ Михаилъ, оставаясь предъ пылающимъ горномъ, гдѣ вскорѣ постигло его другое званіе Божіе: отъ трудовъ временныхъ къ покою нескончаемому.

Не мало поучительнаго и въ жизни монаха Никодима. Овдовѣвъ, Никодимъ помѣстилъ свою единственную дочь въ женскій монастырь, а самъ поселился въ Соловецкой обители. Здѣсь съ ревностію и усердіемъ трудился во многихъ послушаніяхъ. Долгое время состоялъ главнымъ управителемъ просфорной и потомъ опредѣленъ пономаремъ къ больничной церкви. Но душа его жаждала пустыннаго безмолвія. Пробывъ нѣкоторое время въ пономарской службѣ, въ первый день четырехдесятиницы, рано утромъ, онъ скрылся изъ монастыря. Скоро узнали о мѣстѣ его пребыванія, но архимандритъ, ради всеобщаго говнія, не позволилъ тревожить его въ пустынномъ пребываніи. Черезъ недѣлю же, призвавъ въ монастырь, за самовольный поступокъ сначала подвергъ его церковной епитиміи, такъ что Никодимъ цѣлую недѣлю въ веригахъ въ церкви клалъ земные поклоны. Потомъ, цѣня глубоко его стремленіе къ пустынному житію, съ благословеніемъ отпустилъ на безмолвіе. Келья Никодима находилась въ четырехъ верстахъ отъ монастыря, между горами, въ глубокой долинѣ. Близъ кельи былъ выкопанъ имъ колодець и разведенъ огородъ. Со всѣмъ усердіемъ здѣсь подвизался онъ въ постѣ и молитвѣ, питаясь сухимъ хлѣбомъ, смягченнымъ водою. Вареную пищу употреблялъ только въ праздники. Масла на его трапезѣ никогда не было. Въ великій постъ, усугубляя молитвенное правило, Никодимъ прочитывалъ всѣ четыре Евангелія каждодневно. Кромѣ поклоновъ для утружденія своего тѣла, онъ подолгу стоялъ на молитвѣ съ распростертыми руками, въ образѣ креста Иисусова. Для всегдашней памяти о смерти у него предъ кельею былъ устроенъ гробъ. Всѣхъ приходящихъ принималъ съ ласкою и добродушіемъ и по заповѣди страннолюбія угощалъ ягодами и картофелемъ. Проживъ въ пустынѣ 17 лѣтъ, Никодимъ сильно простудился, заболѣлъ и былъ взятъ въ монастырскую больницу, гдѣ и окончилъ свою подвижническую жизнь въ 1584 г.

Говорить ли о подвигахъ Герасима, Феодора, Іоанна, Иларія и многихъ другихъ подвижниковъ соловецкихъ старыхъ и новыхъ временъ, память о которыхъ живо сохраняется и въ настоящее время? Достаточно, думаемъ, и сказаннаго.

Физическій трудъ, какой несли и несутъ соловецкіе иноки не препятствовалъ воспитанію и развитію въ нихъ великихъ духовныхъ добродѣтелей. Проходя послушаніе труда, каждый и въ своей личной жизни отличался чѣмъ-либо особеннымъ, выдающимся. — Схимонахъ Адамъ, напр., былъ истинное чудо простоты и незлобія. Никогда не видали его гнѣвающимся и

ни за кѣмъ онъ не замѣчалъ пороковъ и погрѣшностей. Его занятіе было рыболовное. Находясь въ кельѣ, онъ занимался вязаніемъ сѣтей. Когда оказывался недостатокъ рыбы для братіи, то Адамъ #горевалъ и скорбѣлъ и какъ бы въ наказаніе лишалъ себя пищи. Онъ никогда не оставлялъ церковныхъ службъ и въ церкви никогда ни садился. Не зная читать и писать, онъ питалъ умъ молитвой Исусовой, любилъ слушать жизнеописанія святыхъ и старался по возможности подражать имъ. — Схимонахъ Зосима, живя въ монастырѣ, никогда не держалъ денегъ и не принималъ кружечнаго награжденія, которое въ небольшомъ количествѣ дается инокамъ для необходимыхъ келейныхъ нуждъ. Голгоескій строитель, желая искутить твердость его объта — не прикасаться къ деньгамъ, — велѣлъ однажды положить горсть серебряныхъ и мѣдныхъ монетъ на тропинкѣ, по которой нужно было Зосимѣ итти въ скитъ къ праздничному бдѣнію. Увидѣвъ деньги, Зосима бросился въ сторону и завязъ въ болотѣ, по которому пролежала тропинка. Онъ готовъ былъ считать этотъ случай за искушеніе ѳеосовское, желая лучше измараться въ грязи, чѣмъ дотронуться до ненавистнаго металла. Тогда вышли изъ засады двое искусителей и объяснили, въ чемъ дѣло. „Не зналъ я, въ чемъ дѣло, отвѣчалъ простосердечный Зосима, иначе побросалъ бы ваши деньги въ болото“. Въ кельѣ нестяжательнаго инока ничего не было лишняго. Кромѣ мантии и клобука у него были только двѣ одежды: зимняя — простой полушубокъ, и лѣтняя — сѣрый кафтанъ. Такимъ образомъ, уходя изъ кельи, Зосима уносилъ съ собою все имѣніе свое. Во всю 47-лѣтнюю жизнь въ обители, лѣтомъ онъ трудился въ звѣриной и рыбной ловлѣ въ тоняхъ Троицкой и Кирилловской, а зимою занимался вязаньемъ сѣтей. Ночи нерѣдко онъ проводилъ въ слезной молитвѣ. Зная о его ночномъ бодрствованіи, братія просили будить ихъ въ извѣстный часъ, и онъ неопустительно исполнялъ эти просьбы, хотя и не было у него въ кельѣ часовъ. — Монахъ Памфилъ по занятію своему въ монастырѣ былъ бочаръ и колесникъ. Ввѣривъ себя въ безусловное послушаніе старцу, онъ во всю жизнь свято исполнялъ завѣтъ послушанія и ничего, до малѣйшей вещи, не дѣлалъ безъ благословенія наставника. Но погрѣшности неизбѣжны въ жизни cadaго человѣка. Однажды онъ получилъ изъ рухольной палаты кожаный ремень съ желѣзною пряжкой, не испросивъ на то благословенія своего старца. Старецъ, замѣтивъ въ немъ довольство и радость о прибрѣтенной вещи, взялъ у него ремень, а для опоясыванія далъ

ему толстую веревку. Послушный ученикъ онаясывался веревкой до самой своей смерти, около 20 лѣтъ. Многіе годы Памфилъ прожилъ въ пустынѣ, занимаясь дѣланіемъ боченковъ. Если когда не успѣвалъ исполнить назначеннаго старцемъ урока, то лишаемъ былъ въ тотъ день и обѣда.

Не будемъ говорить о другихъ великихъ добродѣтеляхъ, какими отличались насельники Соловецкой обители. Подробнѣе расскажетъ о нихъ каждому Соловецкій патерикъ. До сихъ поръ мы говорили о дняхъ минувшихъ Соловецкой обители. Но если бы мы раскрыли страницы, на которыхъ записана лѣтопись дѣяній современныхъ намъ иконовъ соловецкихъ, то она несомнѣнно имѣла бы на себѣ не одно имя, сіяющее какъ звѣзды небесныя...

Да хранить же свято обитель Соловецкая свой исконный обычай — трудиться всѣмъ на общую пользу и пользу ближнихъ во имя Христова!..

### XIII.

23-го отходилъ изъ Соловокъ пароходъ обратно въ Архангельскъ. Намъ нужно было простаться съ обителью, несмотря на то, что хотѣлось еще пожить здѣсь и подышать воздухомъ Соловокъ. Насъ напутствовали молитвой. Молебенъ служилъ самъ о. настоятель съ братіей. За молебномъ присутствовало множество отъѣзжающихъ. Всѣ горячо молились. Въ эти минуты какъ-то яснѣе представлялось все видѣнное и слышанное. Мы возвращались снова въ бурное море житейское, оставляя тихую, безмятежную и святую пристань. Что насъ ждетъ тамъ — скорбь, тѣснота или радость? — думалось въ эти минуты. Слова горячей молитвы объ устроеніи насъ въ этомъ многомятежномъ мірѣ неволью срывались съ устъ. Въ концѣ молебна я какъ-то неожиданно для себя, почувствовавъ какъ бы какой таинственный голосъ въ себѣ, сказалъ кратко, прощальное слово. Нѣкоторые плакали, да и самъ едва удержался отъ слезъ. Поклонившись еще разъ св. угодникамъ соловецкимъ и получивши въ даръ отъ о. настоятеля по иконѣ, мы оставили св. храмъ. Потрапезовавши послѣдній разъ въ обители, начали спѣшно собираться въ обратный путь. Когда пришли на пароходъ, онъ уже былъ полонъ богомольцами, возвращавшимися „во-свои“. На берегу стояли толпы паломниковъ, недавно прибывшихъ въ обитель. Былъ ясный день. Какъ-то особенно торжественно выглядѣла св. обитель. Душа была наполнена какимъ-то особеннымъ благодатнымъ миромъ и покоемъ. Различныя думы и чувства ве-

реницами слѣдовали одна за другой. Раздалась команда къ отвалу. Заработала снова лебедка. Слегка покачиваясь, пароходъ началъ отходить отъ пристани. Мы громогласно и торжественно заи́гли величаніе Соловецкимъ Угодникамъ. Въ одно мгновеніе на пароходъ и на берегу обнажились всѣ головы. Наступила трогательно-торжественная минута. Въ молитвѣ всѣ слились мы въ одну нераздѣльную семью. Пароходъ ускорялъ ходъ; наше пѣніе уже едва было слышно на берегу. Еще прошло нѣсколько минутъ и мы, лавируя между островами, стали терять изъ виду святую обитель. Предъ нами снова лежало безбрежное, бурное море, а мысль невольно вращалась около Соловокъ. Многое думалось въ эти минуты...

Тяжело жить иноку на Соловецкомъ островѣ, отдѣленномъ отъ обитаемыхъ мѣстъ „хладнымъ“ сѣвернымъ моремъ. Въ теченіе почти цѣлыхъ восьми мѣсяцевъ нѣтъ никакого сообщенія съ берегомъ. Во все это время для нихъ какъ бы не существуетъ міръ съ его радостями и скорбями. Растительность острова весьма скудная. Только послѣ усиленныхъ и продолжительныхъ трудовъ здѣсь растутъ кое-какія неприхотливыя насажденія искусныхъ иноковъ-садоводовъ. Продолжительная темная зима съ вьюгами, морозами, туманами и постоянною сыростию царятъ здѣсь надъ островомъ. Тяжелая, неприглядная картина! На Соловкахъ для обыкновеннаго жителя зима кажется цѣлою сотнею лѣтъ. Живя вдали отъ міра, проводя время въ подвигахъ поста и молитвы, иноки еще должны трудиться, чтобы снискать себѣ насущный хлѣбъ. И все это дѣлаетъ соловецкій инокъ молча, смиренно, не подбадриваемый никакими наградами, повышеніями и ласками. Здѣсь и мантия дается только послѣ продолжительнаго искуса. Рѣдкій изъ иноковъ на Соловкахъ удостоивается постриженія черезъ десять лѣтъ по вступленіи въ монастырь. Большинство изъ нихъ помираетъ въ скромной долѣ инока-труженника. Невѣдомые міру и людямъ, они часто вѣдомы лишь одному Богу. А жизнь каждаго человѣка какую великую исторію представляетъ собой! Сколько приходится встрѣтить на жизненномъ пути испытаній, страданій! Отъ скорби многимъ нерѣдко приходилось изнемогать. Проливались слезы, возносились горячія молитвы къ Богу, простирались руки къ небу; казалось, потеряна всякая надежда на спасеніе. Жизненная волна топила человѣка, и не было нигдѣ спасающаго. Были дни радости и утѣшенія, и они прожиты въ полномъ одиночествѣ.

Иноческая жизнь — внутренняя, сокровенная. Не борьба съ вѣшними врагами, не успѣхи матеріальной, промышленной жизни, не дѣятельность среди міра исключительно для дѣлъ земныхъ — назначеніе иноковъ, а борьба съ внутренними врагами спасенія, совершающаяся въ тайной хранилѣ души, успѣхи жизни нравственной, работа надъ духомъ, — вотъ призваніе инока. Когда мысленно переносишься въ тѣ пустыни, среди которыхъ подвизались и подвизаются иноки, невольно приходитъ на мысль слѣдующее сравненіе. Пустыня — это какъ бы громадный ученый кабинетъ, гдѣ почти непрерывно день и ночь заняты изученіемъ духа человѣческаго и подвигами самовоспитанія. Знаменитые ученые здѣсь аскеты. Если какой-либо химикъ усердно занимается изученіемъ того или другого вещества природы, то здѣсь, въ пустынѣ, еще усерднѣе и безкорыстнѣе изучаютъ духъ человѣческой и его самыя сокровенныя проявленія. Какъ труды химика увѣнчиваются успѣхами, такъ точно и труды подвижниковъ. Строгое самонаблюденіе, постоянное самоуглубленіе открываютъ предъ ними удивительныя явленія и стороны духовной жизни и научаютъ ихъ всемогущей борьбѣ съ грѣхомъ. И не напрасны были ихъ труды. Сколько русскихъ людей возростало здѣсь въ „мужа совершенна“! Какою высотой и святостію жизни здѣсь прославились многіе на многіе годы! Какія разнообразныя дарованія развивались здѣсь въ душахъ трудившихся подъ этимъ благодатнымъ, иноческимъ небомъ! Одни обрѣли спасеніе въ трудахъ послушанія. Другіе оставили по себѣ память просвѣтительною дѣятельностію среди сѣверныхъ инородцевъ. Третьи угодили Богу подвижничествомъ въ пустынномъ уединеніи. Четвертые, взявъ свой крестъ, послѣдовали за Божественнымъ Крестоносцемъ, достигли блаженной вѣчности, не знаемые міромъ, въ совершенномъ смиреніи и полной безвѣстности. Пятые, подражая основателямъ соловецкимъ, сами положили начало иноческимъ обществамъ, существующимъ до настоящаго времени.

Пятьсотъ лѣтъ пронеслось надъ св. обителью. Несмотря на всѣ жизненныя невзгоды, обитель никогда не оскудѣвала иноками. Никакіе труды и подвиги не останавливали и не охлаждали горячаго желанія людей потрудиться здѣсь. На мѣсто иноковъ, переселявшихся въ вѣчность, приходили новые. Снова заселялись пустыни, скиты. Новые пришельцы удивляли всѣхъ новыми подвигами поста, молитвы, самоотверженія и собирали около себя новые сонмы подвижниковъ. То же самое мы наблюдаемъ въ обители и въ настоящее время. То же самое,



конечно, будутъ наблюдать и наши потомки. Какая же невѣдомая сила влекла, влечетъ и будетъ влечь людей на эти поразительные подвиги поста, молитвы и труда? Откуда люди почерпали силу и мужество для прохожденія столь труднаго жизненнаго подвига?

Полноводный потокъ, вытекая изъ нѣдръ земли, на пространствѣ многихъ верстъ, орошаетъ своими водами, окружающія его мѣстности, даетъ влагу растеніямъ, утоляетъ жажду людей. Соловѣцкая обитель въ вѣка и времена минувшіе была для людей и міра такимъ же полноводнымъ и живительнымъ потокомъ. Духовная жизнь, какою была богата она, какъ бы переливалась черезъ края и текла за ограды обители въ міръ. Здѣсь эта живительная волна оживотворяла и одухотворяла людей. Какъ бурный, могучій потокъ увлекаетъ все за собой, что встрѣчаетъ на пути своего слѣдованія, такъ и святой человѣкъ увлекаетъ за собой людей. Пораженные до глубины души величіемъ его подвиговъ и жизни, одни навсегда остаются у ногъ его, другіе стараются по силѣ и возможности подражать ему. Духовная жизнь подвижника какъ бы переливается въ ихъ души, и они становятся подобными своимъ великимъ наставникамъ. И дѣйствительно, достаточно бросить хотя бѣглый взглядъ на историческія судьбы этой обители, чтобы прійти въ немалое изумленіе предъ величіемъ, обиліемъ сдѣланнаго ею для людей. Отъ видимаго свѣтильника зажигаются многіе видимые свѣтильники; отъ этого духовнаго свѣточа загораются такіе же духовные свѣточки по многимъ мѣстамъ русской земли. Основываются новые монастыри, просвѣщаются свѣтомъ Христова ученія инородцы. Отъ силы духовнаго свѣта падаютъ дремучіе лѣса, населяются пустыни, желтѣютъ кругомъ нивы, смягчаются нравы, исчезаютъ многія суевѣрія. Слово жизни дѣйственно проникаетъ всюду, и смиренные основатели обителей связуютъ жителей сѣвера нерасторжимыми духовными узами въ одну тѣсно сплоченную родную семью. Завѣты отшельниковъ становятся народными завѣтами. Воспитываясь подъ влияніемъ ихъ въ теченіе нѣсколькихъ вѣковъ, народъ такъ воспринимаетъ ихъ, что они кладутъ рѣзкій отпечатокъ на всю его жизнь и становятся отсель его неотъемлемымъ достояніемъ. Кто имѣетъ чуткую душу, тотъ и теперь еще ясно можетъ различить, что заимствовано народной душой изъ этого богатаго источника.

Говорить ли о великомъ воспитательномъ значеніи обители въ настоящее время? Объ этомъ краснорѣчивѣе словъ гово-

рять тѣ толпы народныя, которыя, несмотря на всѣ расходы, необходимыя на столь далекій путь, несмотря на всѣ трудности пути, ежегодно въ большомъ количествѣ устремляются сюда. Объ этомъ краснорѣчиво говорятъ толпы „трудниковъ“, ежегодно также устремляющіеся въ св. обитель. Объ этомъ краснорѣчиво свидѣтельствуютъ сотни русскихъ людей, возвращающихся изъ обители, которая не могла воспользоваться ихъ бесплатныхъ трудомъ. Русскіе люди несутъ отсюда великія сокровища — миръ души и вѣру въ свѣтлое будущее. Умиротворенные словомъ назиданія, съ вѣрой въ себя и свои силы, идутъ они по своимъ весямъ, распространяя святыя завѣты обители по самымъ отдаленнымъ уголкамъ русской земли. Учатся они здѣсь не только христіанской жизни, молитвѣ одной, но и разнообразному, умѣлому, спорому труду, который такъ необходимъ для человѣка, живущаго въ мірѣ. А кто можетъ сказать, сколько сдѣлано обителью для души человѣка? Книга души человѣка — незримая, таинственная, великая книга. Въ самомъ дѣлѣ, сколько закоренѣлыхъ грѣшниковъ, преступниковъ принесли здѣсь искреннее покаяніе въ грѣхахъ своихъ и стали великими христіанами! Нѣкоторые изъ нихъ непосредственно отсюда шли въ пустыни и тамъ изумляли всѣхъ своими подвигами. Подъ вліяніемъ рѣчей благочестивыхъ иноковъ, полныхъ чистой, святой, самоотверженной любви къ ближнему, плакали тѣ, которые до этого времени не проронили ни одной слезы. Подъ вліяніемъ ихъ невѣрующей становился вѣрующимъ; богачъ раздавалъ имѣніе и самъ шелъ въ пустыню; воръ, разбойникъ, прелюбодѣй облекались въ иноческія одѣянія и своими подвигами нерѣдко превосходили своихъ наставниковъ. Человѣкъ, котораго никакими угрозами, наказаніями не могли заставить повѣдать о своихъ преступленіяхъ, здѣсь падалъ ницъ и безъ всякой просьбы и увѣщанія раскрывалъ предъ своимъ духовникомъ всю свою душу. Ему онъ не стыдился говорить о самыхъ сокровенныхъ своихъ дѣяніяхъ, о которыхъ стыдился вспоминать и наединѣ. Люди, удрученные горемъ и скорбями, уходили отсюда радостные и примиренные со всѣми. Даже тѣ изъ нихъ, которыхъ ни одинъ мудрецъ „міра сего“ не могъ успокоить и утѣшить, уходили отсюда, хваля и славя Бога. Приходилъ ли сюда знатный, приходилъ ли незнатный, приходилъ ли бѣдный, приходилъ ли богатый, приходилъ ли старецъ, приходилъ ли юноша, приходилъ ли закоренѣлый грѣшникъ, отверженный всѣми, приходилъ ли любимецъ толпы, — всѣ они были принимаемы съ лаской и

любовью. Имъ было „не тѣсно“ въ сердцахъ духовныхъ отцовъ обители. Оказывается, сердце суроваго подвижника гораздо любвеобильнѣе сердце людей, живущихъ въ мірѣ и гордящихся своею гуманностію. Приходившіе не только были принимаемы съ любовью и ласкою, но и понесли эту любовь и ласку и съ собою въ мірѣ.

Говорить ли о томъ, какъ обитель Соловецкая кормила и одѣвала сотни людей въ голодные и холодные годы, какъ боролась она, вмѣстѣ съ народомъ, за Русь и русскія исконныя начала съ врагами, нападавшими на сѣверъ Россіи? Ея подвиги всѣмъ извѣстны, чтобы о нихъ говорить.

Откуда, спрашиваемъ мы снова, почерпала эту великую силу духовную Соловецкая обитель? На какомъ основаніи стоитъ и стояла она? Въ чемъ причина ея многовѣкового вліянія на людей? Въ чемъ тайна ея вліянія и на людей послѣдующаго времени?

Въ подвигѣ иноческомъ, — подвигѣ чистомъ, святомъ, цѣломудренномъ, возвышенномъ, безкорыстномъ, самоотверженномъ, — вотъ гдѣ тайна ея неотразимаго вліянія на людей всѣхъ временъ. На этомъ подвигѣ, какъ бы на какой необъятной, незыблемой скалѣ, непоколебимо стояла, стоитъ и будетъ стоять Соловецкая обитель. Велика сила этого подвига. Въ видимомъ мірѣ трудно найти силу, хотя бы только отчасти подобную этой силѣ. Въ мірѣ этомъ нѣтъ болѣе силы, которая была бы болѣе сильна и неотразима, какъ эта сила. Итакъ, великая тайна вліянія на людей заключается въ томъ внутреннемъ незримомъ для человѣческаго глаза дѣланіи, какому предавались подвижники въ теченіе многихъ лѣтъ, живя въ безмолвныхъ пустыняхъ, терпя недостатокъ въ пищѣ и одеждѣ, терпѣливо перенося мракъ и страшный холодъ. Эта сила заключается въ совлеченіи съ себя ветхаго чловѣка, во внутреннемъ ихъ обновленіи, перерожденіи. Душѣ каждаго чловѣка особенно близко все доброе и святое. „Достаточно только указать, въ чемъ добро, чтобы заставить чловѣка и исполнить это. Кто знаетъ, что онъ потерялъ, тотъ будетъ о томъ плакать“ (Варсон. и Іоаннъ, стр. 356). „Всякая душа обыкновенно стремится къ сродному ей. И душа, имѣющая въ себѣ удѣлъ духа, когда услышитъ реченіе, заключающее сокровенную силу, пламенно влечетъ къ себѣ содержаніе сего реченія“ (Исаакъ Сир., стр. 201). Добро такъ свойственно природѣ чловѣка, составляетъ такое необходимое, существенное условіе жизни, что кто пойметъ, въ чемъ заключается добро, тотъ будетъ осуществлять его

въ своей жизни. „Кто понимаетъ, въ чемъ его благо, тотъ не будетъ уже любить міра и не станетъ заботиться ни о деньгахъ, ни объ имѣніи, ни о мірской славѣ, ни о чемъ земномъ; тому горы лучше городовъ“ (Ефр. Сир., т. 7, стр. 4).

Въ подвижникахъ люди видѣли высшую степень обнаруженія добра. Поэтому вмѣстѣ съ духовнымъ ростомъ существенно измѣнялись и ихъ отношенія къ людямъ. Чѣмъ выше поднимались они по ступенямъ нравственнаго совершенства, тѣмъ совершеннѣе, чище и святѣе становились ихъ отношенія къ нимъ, тѣмъ сильнѣе становилось и ихъ вліяніе на людей. Вмѣсто десятковъ, къ нимъ собирались уже сотни, а потомъ приходили и тысячи. Вотъ что пишетъ объ этой силѣ Ефремъ Сиринъ: „Когда великіе подвижники преклоняютъ колѣни на молитву, тогда и меня хилаго могутъ сдѣлать крѣпкимъ. Когда прострутъ руки, воздѣвая ихъ къ небу, тогда исправится слово мое и буду воспѣвать вѣрно. Когда они творятъ молитву, тогда и моя мысль свободна и услаждается ихъ кротостію, равно какъ языкъ мой житіемъ ихъ“ (т. 1, стр. 307—308). И дѣйствительно, кто не оживаетъ духомъ, кто, будучи дряхлымъ, не юнѣлъ душой, когда разбитый жизнью, находящійся совершенно въ безпомощномъ состояніи, встрѣчалъ въ будничной обстановкѣ свѣтлую, великую, самоотверженную личность? Откуда-то тогда берутся силы, и человѣкъ оживаетъ и перерождается въ новаго человѣка.

И не дивитесь сему: каждый изъ насъ даетъ ближнему только то, что онъ самъ имѣетъ. Вотъ здѣсь-то и заключается разгадка того, почему въ настоящее время часто не слушаютъ многихъ проповѣдниковъ, почему христіане мало слушаютъ другъ друга, почему многіе не внимаютъ доброму голосу общественныхъ дѣателей.

Съ прискорбіемъ нужно отмѣтить, что многіе въ настоящее время перестали понимать и сущность иноческаго подвига. Забывая, что обитель и пустыня воспитываютъ великихъ людей по высотѣ жизни и нравственному совершенству, „гигантовъ духа“, забывая, что инокъ безъ обители, что рыба безъ воды, они хотѣли бы разрушить монастырскія стѣны и вывести иноковъ на служеніе міру, какъ это выражено въ одномъ стихотвореніи, напечатанномъ недавно въ одномъ изъ нашихъ журналовъ<sup>1)</sup>. Эти люди думаютъ, будто страждущему

1) Вотъ это стихотвореніе, напечатанное въ іюльской книжкѣ „Дѣтскаго Чтенія“ за текущій годъ.

„На холмѣ прибрежномъ, таясь въ глуши,  
Надъ бурной рѣкою глубокой —

міру можно служить только живя въ мірѣ, будто иноки, пре-  
бывающіе въ уединенныхъ молитвенныхъ подвигахъ и пре-  
успѣвающіе въ отложеніи ветхаго человѣка и духовномъ  
обновленіи, не только бесплодны въ любовномъ служеніи

Пріютъ для скорбящихъ, спасенье души,  
Стоитъ монастырь одинокій.  
Дороги не идутъ къ нему, какъ лучи,  
Сходясь и опять разбѣгаясь,  
Цикто ни по утру, ни въ темень ночи  
Не ѣдетъ, къ нему направляясь...  
Туда богомольцы усталой толпой  
Вразбродъ не плетутся въ молчаньи;  
У паперти „Лазаря“, въ праздникъ слѣпой,  
Це тянеть, прося подаянья...  
Пустынь и дикъ монастырь молодой,  
Какъ островъ, затерянный въ морѣ;  
Въ немъ юноша пылкій и старецъ сѣдой  
Забыли и радость и горе...  
Ночь. Братія спать. У чугунной доски  
Игумень, въ тулупѣ, съ кдюкою,  
Не вѣдая страха, не зная тоски,  
Хранитъ это мѣсто святое.  
Какъ сердца молитва, — безмолвье ночное,  
Звѣзда, какъ свѣча предъ иконою, дрожить;  
Въ низинахъ прибрежныхъ дыханье рѣчное  
Куреньемъ кадильнымъ летитъ.  
Игумень дремлетъ... Вдругъ сквозь сонъ  
Шаги оны слышитъ и шуршанье,  
Тяжелый вздохъ и слабый стонъ...  
Предъ нимъ — въ одномъ полукафтани,  
Босой, съ открытой головой,  
Какъ оглашенные въ притворѣ,  
Стоитъ отшельникъ молодой,  
Съ мольбой отчаянья во взорѣ.  
— Отецъ, о, выслушай, прошу,  
Последнее моленье.  
Въ груди моей я вновь ношу  
Забытое томленье...  
Когда съ истерзанной душой  
Въ твою, отецъ, обитель  
Вступилъ я твердою стопой, —  
Я вѣрилъ: мой мучитель, —

ближнимъ, а и глухи сердцемъ своимъ къ людскому горю и страданіямъ, и духовно совѣмъ чужды страждущему міру. Направно думаютъ такъ. Стоя на стражѣ духовной и не

Унынья духъ, — подь кровъ святой  
 Не вступитъ дерзновенный;  
 И я душѣ моей покой  
 Найду благословенный, —  
 Покой незлобивыхъ сердецъ,  
 Не ведшихъ съ жизнью битвы; —  
 И я искалъ его, отецъ,  
 Въ трудахъ поста, молитвы...  
 И вотъ что разъ со мною было:  
 Зима ужъ уходила,  
 Природы мертвенный покой  
 Слѣдила жизни сила.  
 Пригрѣтый солнечнымъ лучомъ,  
 Сталь таять снѣгъ на нивахъ;  
 Ручей катился за ручьемъ  
 Въ причудливыхъ извилахъ.  
 Глубокъ и чистъ былъ сводъ небесъ,  
 Въ рѣкѣ струи блестяи;  
 Листою опушили лѣсъ;  
 Немолчно птицы шѣли.  
 Тинули въ небѣ журавли;  
 Проснулся боръ сосновый...  
 Теплою дышала грудь земли,  
 Все билось жизнью новой...  
 А я себѣ не узнавалъ:  
 Безъ счастья, безъ волненья,  
 Безстрастно, холодно взиравъ  
 На праздникъ обновленья...  
 Мнѣ жизнь чужда. О, я вшасень...  
 Покой душѣ мятежной  
 Моей насталъ. Но то былъ сонъ,  
 Видѣнье грезы нѣжной.

.....

Ты помнишь, наконецъ, послалъ  
 Меня за подаяньемъ,  
 Какъ всѣхъ. Я знаю: ты желалъ,  
 Чтобъ это испытаньемъ  
 Послѣднимъ было для меня.  
 Но Богъ судилъ иное;

плѣнные рабски суетою мірской, иноки яснѣ видятъ людское горе и шире способны вмѣщать его въ своемъ сердцѣ.

Тамъ съ новой силой на меня.  
 Повѣяло бывшее,  
 Я видѣлъ ужасъ нищеты,  
 Я видѣлъ тамъ страданья,  
 И смерти грозныя черты;  
 Я слышалъ стонъ, рыданья...  
 Тогда я понялъ наконецъ,  
 Какъ жизнь моя бесплодна.  
 Скажи, молю тебя, отецъ,  
 Такая ль жизнь угодна  
 Тому, Кто насъ училъ творить  
 Дѣла любви, спасенья,  
 Имъ жизнь, имъ силы посвятить,  
 Терпѣть вражду, мученья?  
 На что жъ моленья вамъ мои,  
 Подвижники терпѣнья?  
 Вамъ легче ль будетъ, что они  
 Въ тиши уединенья  
 Изъ сердца полнаго тоски,  
 Исторглись со слезами?  
 И мнѣ ль замаливать грѣхи,  
 Содѣянные вами?  
 Пить, тамъ, межъ нихъ, средь дымныхъ хатъ,  
 Среди полей сожженныхъ,  
 Я буду вѣрный другъ и братъ  
 Всѣхъ жизнью угнетенныхъ.  
 Дѣла страданья ихъ, труды,  
 Люби, терпя, прощая,  
 Иду вослѣдъ моей звѣзды,  
 Иду къ блаженству рая...  
 Вѣдь, Самъ Господь нашъ во плоти  
 Трудясь, жилъ между нами...  
 Доволь, отецъ, и мнѣ итти  
 Учителя стопами.  
 — Иди, мой сынъ, сказалъ монахъ.  
 Блаженъ, кто въ свѣтъ ходитъ.  
 Господь, читающій въ сердцахъ,  
 Тобою руководитъ.  
 Неси въ міръ горя, слезъ съ собой  
 Весь жаръ любви горящей...

Поэтому истинное иночество никогда не забывало людскихъ страданій и особенно самаго великаго изъ нихъ — грѣха че-

И да пошлетъ Господь покой

Душѣ твоей скорбящей...

И онъ ушелъ...

Сколько непониманія жизни иноческой, сколько грубой неправды слышится въ этомъ стихотвореніи! Не служеніе страждущему міру, а неправда, искусно прикрытая благовидными соображеніями, увлекла этого инока изъ стѣнъ святой обители. Ему „жизнь въ монастырѣ была чужда“, жизнь „безъ счастья, безъ волненія“, когда „проснулся боръ сосновый, теплою дышала грудь земли, все билось жизнью новой“..., „а онъ себя не узнавалъ“, на него „съ новой силой повѣяло бывшее“. „На что жъ моленія вамъ мои, подвижники терпѣнья?“ — спрашиваетъ братію уходящій юный инокъ. „Вамъ легче ль будетъ, что они въ тиши уединенія изъ сердца, полнаго тоски, исторглись со слезами?“ Его моленія не инокамъ нужны.., а ему самому, ему одному исключительно. Еще страннѣе звучатъ въ его устахъ слова: „и мнѣ ль замаливать грѣхи, содѣянные вами?“ Нужно научиться прежде замаливать свои грѣхи, потомъ уже заботиться о другихъ. Если ты дѣйствительно уходишь спасать другихъ, то почему оставляешь этихъ, не желая замаливать ихъ грѣхи? Уходящій инокъ говоритъ въ свое оправданіе: „я буду вѣрный другъ и братъ всѣхъ, жизнью угнетенныхъ, дѣля страданія ихъ, любя, прощая“... А развѣ, оставаясь въ обители, онъ не могъ сохранять въ сердцѣ своемъ этихъ святыхъ чувствъ? Нѣтъ, не обитель виновата въ удаленіи изъ нея юнаго инока, а „забытое томленіе, проснувшееся въ его груди“, — вотъ что увлекло его изъ обители въ міръ, привлекающій всѣхъ своею сутолокою и обманчивыми чарами. Не хотимъ говорить о томъ, что старецъ-игуменъ не могъ сказать юному иноку тѣхъ словъ, какія ему здѣсь приписаны. Сказать ихъ — значило и самому пойти за нимъ въ міръ. Неправда и то, что въ обители „юноша пылкій и старецъ сѣдой забыли и радость и горе“... Жизнь инока не нирвана, а постоянная, упорная борьба съ своей грѣховной природой. Эта борьба награждаетъ cadaго и радостью и горемъ. Живущій въ обители, умирая для міра, каждый день возрастаетъ духовно, приближается къ идеалу, начертанному намъ нашимъ небеснымъ Учителемъ. Поэтому несправедливо называетъ онъ иноковъ „не ведшими битвы“. Напрасно юный инокъ оставилъ ты обитель, „пріютъ скорбящихъ и спасеніе души“. Жизненная правда снова вернетъ тебя въ нее въ одеждѣ блуднаго сына...

Что же, разрушьте стѣны монастырей, уничтожьте мѣста подвиговъ иноческихъ, выведите иноковъ на служеніе міру, и вы уничтожите все. Этотъ новый сонмъ служителей, учителей, оздоровителей міра будетъ во всемъ подобенъ тому сонму дѣятелей, которые издавна труждаются въ мірѣ и голосъ которыхъ тамъ едва слышенъ...



ловѣческаго и крушенія духа; сердце иноческое болѣе всего откликалось и откликается на всякое горе и нужду ближняго. Въ немъ находили мѣсто себѣ не только обыкновенные люди, но и отверженные обществомъ, люди, на которыхъ никто не хотѣлъ обратить никакого вниманія, которымъ никто не сказалъ ни одного ласковаго слова. Гдѣ находили пріютъ и ласку грѣшники, прелюбодѣи и даже убійцы? Гдѣ почерпали они обновленіе? гдѣ возрождались духовно и жили новою жизнію, жизнію праведниковъ? Въ обители иноческой.

Нѣтъ, не о разрушеніи иноческихъ стѣнъ, не объ изведеніи иноковъ въ міръ на дѣланіе нужно думать, а о большемъ и большемъ процвѣтаніи и совершенствованіи иноческой жизни. Пусть иноки совершенствуются въ подвигахъ поста и молитвы, растутъ духовно. Для инока достаточно даже одного чистаго совершеннаго подвига. Не ходя въ міръ и не проповѣдая тамъ на всѣхъ перекресткахъ, такой подвижникъ болѣе дастъ міру, чѣмъ человекъ, всю жизнь проведеній въ мірскомъ водоворотѣ. Не думайте, что погибнетъ напрасно ихъ жизнь, бесплоденъ будетъ подвигъ.

„Не можетъ укрыться городъ, стоящій на верху горы“ (Мѡ. 5, 14). И дѣствительно, исторія краснорѣчиво свидѣтельствуеетъ объ этомъ. Куда бы ни скрывались отъ взора людей великіе подвижники, ихъ всюду находили. Находили въ пустыняхъ, находили въ горахъ, находили въ непроходимыхъ лѣсахъ. Надъ ними какъ бы стоялъ какой огненный столбъ, ясно указывавшій всѣмъ мѣсто ихъ трудовъ и подвига. И какъ велико, неотразимо было ихъ вліяніе на людей своего времени. Не будучи царями, они были царями. Все имъ повиновалось. Это вліяніе не умирало вмѣстѣ съ ними. Оно продолжало быть сильнымъ и послѣ ихъ смерти. Проходили столѣтія, а сила ихъ подвига не забывалась и не умалялась. Забыты давнымъ-давно жившіе одновременно съ ними властелины, ученые, богачи, общественные дѣятели, учителя и руководители народа. Не забыты только эти люди. Какъ живые стоятъ они и теперь предъ нами и какъ бы живые продолжаютъ учить всѣхъ. И съ какимъ трепетомъ и благоговѣніемъ до сихъ поръ прислушиваются люди къ этому слову...

На безплодный, заброшенный средь „хладнаго“ сѣвернаго моря, окутанный въ теченіе большей части года мракомъ и холодомъ, островъ, нѣкогда пришли два инока. Вѣдомые почти одному только Богу, они проводили время на пустынномъ островѣ въ подвигахъ поста, молитвы и великаго труда-

Умерли они, и на мѣстѣ ихъ подвиговъ возникаетъ славная, цвѣтущая обитель, существующая до „сего дне“, обитель, которая будетъ существовать и послѣ насъ. Никакія жизненные и историческія невзгоды не могли разрушить ее. Она воспитала въ своихъ стѣнахъ много подвижниковъ и угодниковъ Божіихъ, имена которыхъ благоговѣнно чтутся, а жизнь служитъ прекраснымъ назиданіемъ. Рядъ соловецкихъ подвижниковъ еще не заключился и, по милости Божіей не закончится, пока будетъ стоять среди волнъ міра и моря, духовная твердыня — Соловецкій монастырь.

Такова тайная сила великаго подвига иноческаго. Да не оскудѣваетъ же эта сила на св. Руси! А когда она оскудѣетъ, когда перестанетъ лампада свѣтиться у монастырскихъ воротъ, тогда оскудѣетъ и сила народная....

#### XIV.

Такъ смотрѣли на иноческій подвигъ лучшіе люди всѣхъ временъ и народовъ.

„Хочешь ли, я покажу тебѣ одѣтыхъ въ брачную одежду? — спрашиваетъ вдохновенный ораторъ св. Іоаннъ Златоустъ. Припомни святыхъ, облеченныхъ въ власяницы, живущихъ въ пустыняхъ. Они-то носятъ брачныя одежды. Ты увидишь, что они не согласятся взять порфиры, если будешь давать имъ. И это — потому, что знаютъ красоту своей одежды. Если бы ты могъ отворить двери сердца ихъ и увидѣть душу ихъ и всю красоту, то ты упалъ бы на землю, не вынесъ бы сіянія красоты, свѣтлости тѣхъ одеждъ и блеска ихъ совѣсти... Они убѣгаютъ городовъ и общественныхъ собраній, потому что воюющему не годится сидѣть въ домѣ, но должно жить въ такомъ жилищѣ, которое легко оставить“...

„Хотите ли, продолжаетъ святой ораторъ, пойти въ градъ добродѣтели, т.-е. въ горы и лѣса? Тамъ-то мы и увидимъ высоту смиренномудрія. Тамъ люди, блиставшіе прежде мірскими почестями или славившіеся богатствомъ, теперь ограничиваютъ себя во всемъ, не имѣютъ ни хорошихъ одеждъ, ни удобныхъ жилищъ, ни прислуги и во всей своей жизни явственными чертами изображаютъ смиреніе. Все, что способствуетъ къ возбужденію гордости, удалено отсюда. Сами они разводятъ огонь, сами колютъ дрова, сами варятъ пищу, сами служатъ приходящимъ. Тамъ всѣ слуги, каждый омываетъ ноги странниковъ и одинъ передъ другимъ старается имъ оказывать услуги; не разбираютъ они, кто къ нимъ

пришелъ, рабъ или свободный, но дѣлають это для всѣхъ равно; нѣтъ тамъ ни большихъ, ни малыхъ; хотя и есть тамъ низшіе, но высшій не смотритъ на это, а почитаетъ себя ниже ихъ, и чрезъ то дѣлается большимъ. У всѣхъ одинъ столъ, какъ у пользующихся услугами, такъ и у служащихъ имъ; у всѣхъ одинаковая пища, одинаковая одежда, одинаковое жилище, одинаковый образъ жизни. Большой тамъ тотъ, кто предупреждаетъ другого въ отправленіи самыхъ низкихъ работъ. Тамъ не говорятъ: это мое, это твое. Оттуда изгнаны слова сѣи, служащія причиною безчисленнаго множества распрей. И чему дивиться, что у пустынниковъ одинъ образъ жизни, одинаковая пища и одежда, когда у нихъ и душа одна, не по природѣ только, но и по любви, а любовь можетъ ли возгордиться сама предъ собою?...

„Въ мірѣ свирѣпствуетъ буря, а отшельники сидятъ въ пристани спокойно и въ великой безопасности, смотря какъ бы съ неба на караблекрушенія, постигающія другихъ. Они и жизнь избрали достойную неба, и живутъ не хуже ангеловъ. Какъ между ангелами нѣтъ того, чтобы одни благоденствовали, а другіе терпѣли крайнія бѣдствія, но всѣ одинаково наслаждаются міромъ, и радостію, и славою: такъ и здѣсь никто не жалуется на бѣдность, никто не превозноситъ богатствомъ; своекорыстіе изгнано отсюда; все у нихъ общее: и трапеза, и жилище, и одежда. И что удивительнаго въ этомъ, когда у нихъ и самая душа одна и та же? Всѣ они благородны — одинаковымъ благородствомъ, рабы — одинаковымъ рабствомъ, свободны — одинаковою свободою. Тамъ у всѣхъ одно богатство — истинное богатство; одна слава — истинная слава, потому-что благо у нихъ не въ именахъ, а въ дѣлахъ; одна радость, одно стремленіе, одна надежда у всѣхъ. Приди и учись у иноковъ. Это — свѣтильники, сіяющіе по всей землѣ; стѣны, коими поддерживаются и ограждаются самые города. Они для того удалились въ пустыню, чтобы научить и тебя презирать суету мірскую. Они, какъ мужи крѣпкіе, могутъ наслаждаться тишиною и среди бури; а тебѣ, обуреваемому со всѣхъ сторонъ, нужно успокоиться и хотя мало отдохнуть отъ непрестаннаго прилива волнъ. Итакъ, ходи къ нимъ чаще, дабы, очистившись ихъ молитвами и наставленіями отъ непрестанно приражающихся къ тебѣ сквернъ, ты могъ и настоящую жизнь провести сколько можно лучше и сподобиться будущихъ благъ... Какъ тотъ, кто взойдетъ на высокое мѣсто, хотя бы и очень малъ былъ, кажется большимъ; такъ и тѣ, восходи въ бесѣдахъ къ высокимъ по-

мысламъ праведныхъ и сами кажутся такими же, пока съ ними пребываютъ“.

Такъ учить о высококомъ значеніи иноческихъ подвиговъ св. Іоаннъ Златоустъ.

Св. Ефремъ Сиринъ, этотъ „человѣкъ Божій“, старецъ великій между отцами, просвѣщенный умомъ и сердцемъ, какъ свидѣтельствуемъ о немъ одинъ изъ св. подвижниковъ преп. Іоаннъ Коловъ, въ восторженномъ словѣ своемъ въ похвалу отцовъ-пустынниковъ пишетъ: „Перенеситесь мыслію въ пустыню: тамъ вы увидите дивное и славное видѣніе. Блуждая по горамъ, подвижники сіяютъ, какъ свѣтильники, и просвѣщаютъ свѣтомъ своимъ всѣхъ, съ усердіемъ входящихъ къ нимъ... Царямъ скучно бываетъ въ чертогахъ, а имъ весело въ ихъ подземельяхъ. Носятъ власницы блаженные отцы, но радуются больше, чѣмъ носяшіе порфиру... Когда изнемогутъ, скитаюсь по горамъ, ложатся на землѣ, какъ на мягкомъ ложѣ. Немного уснутъ и спѣшатъ встать, дабы пѣть хвалы возлюбленному ихъ Христу. Когда молятся они, стоя на колѣняхъ, изъ глазъ ихъ текутъ источники... Гдѣ застигнетъ ихъ вечеръ, тамъ и остаются; о могилахъ не заботятся, ибо они уже мертвы, ряспавши себя міру изъ любви ко Христу. Гдѣ кто кончилъ нощь своей, тамъ для него и могила. Многіе изъ нихъ молились, повергшись на землю, и тихо почилы предъ Господомъ. Другіе, стоя на камняхъ, отдали душу своему Владыкѣ... Теперь ожидаютъ они гласа, который разбудитъ ихъ, и тогда процвѣтутъ они, какъ цвѣты благовонные... Блаженны вы, всецѣло сохранившіе въ сердцахъ своихъ любовь ко Христу: войдите теперь въ тихое пристанище, насладитесь Христомъ, котораго возлюбили“...<sup>1)</sup>

Не будемъ болѣе приводить мнѣній объ аскетахъ другихъ христіанскихъ классическихъ писателей и историковъ: Аванасія Александрійскаго, Палладія, Кассіана, Іоанна Мосха, Сократа, Созомена, Феодорита. Кто интересуется этимъ, тотъ можетъ подробно ознакомиться съ ихъ возрѣніями изъ сочиненія профессора П. С. Казанскаго: „Исторія православнаго монашества на Востокѣ“<sup>2)</sup>. Вотъ что вообще говоритъ этотъ профессоръ о древнихъ подвижникахъ: „не громомъ побѣдъ и завоеваній, не потоками крови и опустошеній они стяжали себѣ вѣчную память, а сокровеннымъ дѣланіемъ во Христѣ,

<sup>1)</sup> Св. Ефремъ Сиринъ. Похвальное слово подвижникамъ.

<sup>2)</sup> „Исторія монашества на Востокѣ“, т. I, стр. 20—23. М. 1854 г.

борьбою съ грѣховною природою и врагомъ спасенія. Это былъ неземной міръ среди этого міра<sup>1)</sup>.

Если велико и благотворно было вліяніе на христіанскую жизнь древнихъ аскетовъ, то не менѣе велико и благотворно вліяніе на нее и современныхъ намъ подвижниковъ благочестія, по крайней мѣрѣ, въ нашемъ православномъ отечествѣ. Кому, напримѣръ, изъ ревнителѣй православія не извѣстны „Письма о христіанской жизни“ епископа-затворника Теофана, проникнутыя высокимъ назиданіемъ, глубокою опытностію и святоотеческимъ наученіемъ?<sup>2)</sup> Или кому не извѣстны „Аскетическіе опыты“ епископа Игнатія, содержащія высоконазидательное ученіе св. отцовъ, примѣненное къ потребностямъ современной жизни?<sup>3)</sup> Или, наконецъ, кто не знаетъ славныхъ оптинскихъ старцевъ — Макарія, Леонида, Амвросія? Къ нимъ спѣшили почти изъ всѣхъ уголковъ Россіи. Знатный и незнатный, богатый и бѣдный, образованный и необразованный, старецъ и юноша, мужчина и женщина бывали въ скромной кельѣ этихъ старцевъ. Люди ученые, искатели истины, столпы православія — всѣ обращались къ нимъ. Здѣсь эти люди искали умиротворенія своей души, тихой и безмятежной пристани, которой нигдѣ ранѣе не могли найти. И кто не уходилъ отсюда успокоенный, умиротворенный, примиренный со всѣмъ окружающимъ? Сколько невѣрующихъ въ первый разъ прозрѣли духовно въ этой бѣдной и скромной кельѣ! Сколько холодныхъ, жесткихъ и черствыхъ людей, подъ вліяніемъ мудраго и учительнаго слова старца, плакали еще впервые въ своей жизни! Чудное слово старцевъ доходило даже до сердецъ самыхъ закоренѣлыхъ грѣшниковъ. Какъ мутная и грязная волна, отливаясь на песчаный берегъ, оставляетъ здѣсь свою грязь; такъ и приходящіе сюда грѣшники, скорбящіе и сѣтующіе оставляли здѣсь грѣхи и скорби свои и уходили отсюда чистыми. Въ теченіе всей послѣдующей жизни они не могли уже забыть этого посѣщенія и жили тѣмъ, что видѣли и слышали здѣсь.

Откуда же почерпнули свою мудрость эти пустынные мудрецы, — мудрость, какую старательно ищутъ многіе и не могутъ нигдѣ обрѣсти? Они почерпнули эту мудрость изъ твореній древнихъ аскетовъ. Ихъ жизнь потому такъ обаятельна, что построена на тѣхъ же самыхъ началахъ, какія

1) Тамъ же, стр. 10.

2) „Письма о христіанской жизни“. С.-Пб. 1860. В. I—IV.

3) „Сочиненія епископа Игнатія“. С.-Пб. 1865, т. I.

лежали въ основаніи жизни древнихъ подвижниковъ. Ихъ слово потому мудро и сильно, что оно растворено-мудростію ихъ великихъ св. учителей. И дѣйствительно, они жили, можно сказать, тѣми же чувствами, думами и настроеніями, какими жили и древніе подвижники. Слушая ихъ слово, какъ бы слушаешь слово того или другого святого подвижника. Они сроднились, сжились съ ними. Въ ихъ душахъ горитъ тотъ же самый свѣточъ, который горѣлъ въ душахъ древнихъ подвижниковъ.

Замѣчательно, что это же возрѣніе на жизнь аскетовъ, на ихъ творенія и ихъ вліяніе на православныхъ христіанъ въ нашемъ отечествѣ, мало-по-малу начинаетъ проникать и въ нашу свѣтскую литературу, по крайней мѣрѣ у писателей, оставшихся вѣрными завѣтамъ православныхъ предковъ.

Изъ многихъ примѣровъ подобнаго рода укажемъ на сочиненія И. В. Кирѣвскаго. Беззавѣтно любилъ онъ обитель и безмолвную, тихую келью инока. Не разъ онъ бывалъ въ этихъ кельяхъ. Этотъ талантливый писатель, слушавшій знаменитыхъ нѣмецкихъ ученыхъ въ различныхъ германскихъ университетахъ, не разъ искалъ въ скромныхъ кельяхъ разрѣшенія вопросовъ, волновавшихъ его душу. И онъ находилъ здѣсь самые мудрые отвѣты. Эти бесѣды всегда наполняли его душу какимъ-то особеннымъ благодатнымъ міромъ. Каждое слово этихъ старцевъ глубоко западало въ его душу, и онъ старался воплотить его въ своей жизни. То же самое слово лежало въ основѣ всѣхъ его разсужденій о боговѣдѣніи и богоподобіи, нравственной жизни, смыслѣ жизни, философіи, наукѣ, общественной и частной жизни<sup>1)</sup>.

Надобно ли намъ говорить еще о возрѣніяхъ на христіанскихъ подвижниковъ Хомякова, Самарина, Аксакова и другихъ? Всѣ они не менѣе высоко цѣнили ихъ, какъ и Кирѣвскій. Міросозерцаніе этихъ писателей, столь увлекательное своею искренностію, глубиною, жизненностію и гуманностію, виждется почти все отъ начала до конца на этихъ твореніяхъ. Если кому приходилось когда-нибудь читать святоотеческія творенія, тотъ легко можетъ прослѣдить глубокое вліяніе ихъ на произведенія указанныхъ писателей. Для этого достаточно только прочесть и сравнить нѣсколько статей каждаго изъ этихъ писателей.

Нельзя, наконецъ, не обратить вниманія на то, что и въ нашей изящной литературѣ за послѣднее время все яснѣе и

1) См. *И. В. Кирѣвскій*, т. II, стр. 314, ср. 316, 323 и др.

рельефнѣе изображаются свѣтлыя черты аскетической жизни и благотворное вліяніе напихъ подвижниковъ на жизнь православнаго народа<sup>1)</sup>. Съ особенною силою художественной правды изображено это въ произведеніяхъ *Θ. М. Достоевскаго*. Какими привлекательными, трогательными чертами, напимърѣ, онъ изображаетъ дѣятельность старца *Зосимы* въ послѣднемъ своемъ романѣ „*Братья Карамазовы*“! Сколько слышится любви, уваженія и даже почтительности къ этому старцу въ каждой строкѣ автора, гдѣ онъ изображаетъ его дѣятельность! Какое величайшее значеніе для отдѣльнаго человѣка, цѣлаго общества и даже государства онъ приписываетъ дѣятельности этого старца, который въ типическихъ чертахъ несомнѣнно заимствованъ изъ дѣйствительной жизни старца *о. Амвросія* и вообще лучшаго русскаго иночества<sup>2)</sup>. Русскій инокъ, кроткій и тихій, жаждущій уединенной молитвы, по его словамъ, не разъ спасалъ Россію и еще не разъ спасетъ ее. Иночество — это крѣпкій оплотъ противъ бурь безнравственности, какія могутъ разразиться надъ русской землей. Нѣтъ на землѣ жизни, которая по своей духовной высотѣ могла бы сравняться съ жизнію инокъ.

Вотъ въ художественной формѣ выраженные сужденія *Θ. М. Достоевскаго* о русскомъ инокѣ, воспитавшемся на аскетическихъ твореніяхъ св. подвижниковъ Церкви Христовой: „Отцы и учителя, что есть инокъ? Въ просвѣщенномъ мірѣ слово сіе произносится въ наши дни у иныхъ уже съ насмѣшкой, а у нѣкоторыхъ и какъ бранное. И чѣмъ дальше, тѣмъ больше. Правда, охъ правда, много и въ монашествѣ тунеядцевъ, плотоугодниковъ, сластолюбцевъ и наглыхъ бродягъ. На сіе указываютъ образованные свѣтскіе люди: „Вы, дескать, лѣнтяи и бесполезные члены общества, живете чужимъ трудомъ, безстыдные нищіе“. А между тѣмъ сколь много въ монашествѣ смиренныхъ и кроткихъ, жаждущихъ уединенія и пламенной въ тишинѣ молитвы? На сихъ меньше указываютъ, и даже обходятъ молчаніемъ вовсе, и сколь подивились бы, если скажу, что отъ сихъ кроткихъ и жаждущихъ уединенной молитвы выйдетъ. можетъ быть, еще разъ спасеніе земли русской. Ибо воистину приготовлены въ тишинѣ, „на день и часъ, и мѣсяцъ, и годъ“. Образъ Христовъ хранятъ пока

1) Примѣры эти можно находить въ статьѣ *Н. А. Колосова*: „Русское православное духовенство въ нашей свѣтской литературѣ 1896 и 1897 гг.“. См. „Душепол. Чтеніе“ 1898 г.

2) См. *Достоевскій*, „Братья Карамазовы“, т. XII, ч. 1, стр. 34, 38 и др.

въ уединеніи своемъ благолѣпно и неискаженно, въ чистотѣ правды Божіей, отъ древнѣйшихъ отцовъ, апостоловъ и мучениковъ, и когда надо будетъ, явятъ его поколебавшейся правдѣ міра. Сія мысль великая. Отъ востока звѣзда сія возсіяетъ<sup>1)</sup>).

Такъ разсуждаетъ у Ѡ. М. Достоевскаго старецъ Зосима, и мы не знаемъ, что можно было бы возразить противъ этихъ свѣтлыхъ и разумныхъ сужденій благочестиваго старца.

Въ Антиохіи въ глубокой древности былъ монастырь, который носилъ названіе монастыря „Гигантовъ“. Совершенные иноки и въ настоящее время являются „гигантами духа“. А это — самое главное въ жизни человѣка.

*Л. И.*

---

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 372—394 и др.



## ВОПРОСЫ ЖИЗНИ И ШКОЛЫ ПРИ СВѢТѢ ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ.

(По сочиненіямъ протоіеря Петра Смирнова (Выпуски I—IV. С.-Пб. 1896—1898) и по поводу ихъ).

### I.

Нынѣшнимъ лѣтомъ въ одной изъ петербургскихъ газетъ мы прочитали такія строки: „Религіозная идея какъ будто совсѣмъ умерла въ нашемъ обществѣ. Церковные вопросы почти не подлежатъ обсужденію. Дѣла церковной общины не возбуждаютъ интереса въ большинствѣ людей. Наше отношеніе къ вѣрѣ и Церкви есть отношеніе сухого формализма“<sup>1)</sup>. Равнодушіе нашего свѣтскаго общества къ религіознымъ и церковнымъ вопросамъ давно обращало на себя вниманіе людей, преданныхъ христіанской религіи. Но прежде объ этомъ говорилось только въ духовной печати; теперь начинаютъ говорить о томъ же и свѣтскіе органы.

Чѣмъ же объяснить это печальное явленіе въ нашей русской жизни? Главная причина, безъ сомнѣнія, заключается въ религіозномъ скептицизмѣ нашего образованнаго общества. Христіанская религія извѣстна нашей „интеллигенціи“ немного развѣ лучше, чѣмъ буддизмъ, магометанство и др. А нѣкоторые „интеллигентамъ“, благодаря разнымъ энергичнымъ издателямъ въ родѣ г. Павленкова, какой-нибудь Сакія Муни гораздо болѣе понятенъ и близокъ, чѣмъ Христосъ. Не оставиваясь долго на этомъ давнишнемъ нашемъ духовномъ недугѣ, о которомъ было писано очень много, мы отмѣтимъ только еще одну изъ причинъ скептическаго, а иногда и враждебнаго отношенія русскаго общества къ церковнымъ

---

<sup>1)</sup> „Новое Время“ 1899 г. 4 іюля.

вопросамъ и духовной литературѣ. Причина эта крестя отчасти въ самой богословской литературѣ, которая очень долгое время была слишкомъ отвлеченна и далека отъ жизни. У насъ и до сихъ поръ еще не совсѣмъ искоренился взглядъ на богословскую науку, какъ на нѣчто противоположное жизни, какъ на нѣчто мудреное, однимъ „избраннымъ“ умамъ доступное. Ученое богословское сочиненіе это есть нѣчто „нечтомое“. Такой взглядъ на богословскую науку — остатокъ средневѣковой схоластики, заключившей религію въ опредѣленные рамки и тѣмъ самымъ оторвавшей богословіе отъ жизни. То и другое шли своимъ чередомъ.

Въ лицѣ лучшихъ своихъ представителей богословская наука всегда стремилась выйти изъ этого ненормальнаго положенія. Наиболѣе ярко такое стремленіе сказывалось въ церковной проповѣди, старавшейся быть жизненною. Церковная проповѣдь — это первая попытка взглянуть на христіанскую религію не какъ на что-то отдѣльное отъ жизни. Но одна церковная проповѣдь не достаточна для сближенія религіи съ жизнью. Запросы жизни крайне разнообразны; потребности людей безчисленны. И всякій христіанинъ, желающій построить свои отношенія къ Богу и людямъ осмысленно, не можетъ не столкнуться съ вопросомъ, какъ нужно смотрѣть на то или другое религіозное и общественное явленіе съ христіанской точки зрѣнія.

Во вторую половину истекающаго XIX столѣтія русская богословская литература очень замѣтно стала отрѣшаться отъ своего прежняго замкнутаго положенія и въ значительной степени сблизилась съ жизнью. Болѣе всего она обязана этимъ духовной періодической печати. Но мы были бы далеки отъ истины, если бы сказали, что современная богословская литература стоитъ на идеальной высотѣ. Мы не говоримъ уже о такъ называемыхъ ученыхъ диссертацияхъ, доступныхъ по своему содержанію и изложенію только лицамъ, извѣстнымъ подъ именемъ специалистовъ. Даже наша духовная журналистика не вполне еще освободилась отъ своей академичности, т.-е. сухости и отвлеченности. Авторамъ, пишущихъ на разныя узко-спеціальныя темы, много, но писателей, пишущихъ по живымъ вопросамъ церковной и общественной жизни, все еще мало. Покойный редакторъ „Православнаго Обзорнія“, протоіерей Преображенскій, при личномъ моемъ свиданіи съ нимъ въ 1890 году, съ искренней грустью говорилъ, что статьи на „мертвыя“ темы въ редакцію поступаютъ въ изобиліи, а статьи по живымъ вопросамъ пишутся

почти исключительно одними только постоянными сотрудниками журнала<sup>1)</sup>.

Протоіерей Петръ Алексѣевичъ Смирновъ — одинъ изъ самыхъ видныхъ духовныхъ писателей-публицистовъ. Вся его долготѣнная литературная дѣятельность посвящена вопросамъ современной жизни. У насъ до сихъ поръ смотрятъ на публицистику, особенно богословскую, довольно низко, понимаютъ ее какъ нѣчто не серьезное, легкое. Такой взглядъ созданъ, безъ сомнѣнія, на основаніи газетной публицистики, весьма часто не только безсодержательной, но и нечистоплотной, переполненной легкомысленными фразами, неумѣстными остротами, пошлыми шутками. Не въ такомъ смыслѣ должна быть понимаема настоящая, истинная публицистика: она ставитъ себѣ задачей освящать и разъяснять разныя жизненныя явленія такъ, чтобы они поняты были всѣми и у всѣхъ возбуждали интересъ. Чтобы достигъ такой цѣли, публицистъ долженъ обладать цѣльнымъ міросозерцаніемъ, философскимъ мышленіемъ и способностью разобраться въ самыхъ запутанныхъ вопросахъ. Публицистъ — это въ полномъ смыслѣ учитель, руководитель общества. Въ древности такіе учителя и руководители назывались мудрецами. Мудрецъ — не сухой теоретикъ, сплетающій, подобно пауку, свои отвлеченныя системы; это — мыслитель, стоящій близко къ жизни, присматривающійся къ ней и освѣщающій ее своимъ глубокимъ умомъ, богатымъ жизненнымъ опытомъ.

Вотъ такимъ-то мудрецомъ и является протоіерей Смирновъ. Глубокій, убѣжденный христіанинъ, съ теплою вѣрующей душой, онъ откликается положительно на всѣ жизненныя явленія, въ чемъ бы и какъ бы они ни сказывались — въ правительственныхъ ли распоряженіяхъ, общественныхъ ли теченіяхъ, въ выдающихся ли литературныхъ произведеніяхъ, или въ школьныхъ реформахъ и узаконеніяхъ. Откликается на все это о. протоіерей Смирновъ не такъ, какъ откликаются

---

<sup>1)</sup> Намъ думается поэтому, что давно слѣдовало бы оставить обычай опредѣлять степень богословской учености по однимъ только диссертациямъ, и практикуемый въ послѣднее время способъ удостовѣнія степени доктора богословія безъ защиты ученой диссертации за плодотворную вообще богословско-литературную дѣятельность распространить и на другія низшія ученые богословскія степени. Есть не мало примѣровъ, что имѣющій степень магистра богословія, послѣ магистерской своей диссертации совсѣмъ оставляетъ богословскую науку, а кандидатъ богословія является усерднымъ и недюжиннымъ труженикомъ въ области богословской мысли.

публицисты, пишущіе подъ вліяніемъ минуты. Онъ освѣщаетъ всякое жизненное явленіе своимъ христіанскимъ міросозерпаніемъ, — возводитъ нашу мысль отъ частныхъ вопросовъ къ высшимъ предметамъ. Потому-то каждая его статья, написанная по поводу какого-нибудь церковнаго или государственнаго событія, имѣетъ не случайный, временный интересъ, а интересъ постоянный, не преходящій. По мѣрѣ того какъ истины христіанской религіи будутъ проникать въ сердца людей и выясняться въ ихъ сознаніи, сочиненія протоіерея Смирнова будутъ болѣе и болѣе пониматься и цѣниться обществомъ.

Свой взглядъ на задачу богословской науки протоіерей Смирновъ выразилъ съ особенной ясностью и опредѣленностью въ рецензіи на книгу профессора Заозерскаго „О церковной власти“. Привѣтствуя ученое сочиненіе, которое представляется плодомъ долговременнаго служенія профессора Церкви и наукъ, онъ пишетъ: „Авторъ избралъ для своего изслѣдованія вопросъ самый жизненный, особенно въ настоящее время, когда, въ видахъ высвобожденія личности, рушатся авторитеты и свергаются разныя власти, когда и сама церковная власть потерпѣла и терпитъ на Западѣ сильное крушеніе... Нельзя не привѣтствовать того отраднато явленія, что наша духовная наука становится въ такія близкія отношенія къ жизни. Ученыя диссертаціи перестаютъ быть сухими богословскими трактатами и монографіями лицъ, дѣйствовавшихъ на иныхъ поприщахъ и въ отдаленныя отъ насъ времена, а затрогиваютъ живые вопросы современной пастырской дѣятельности. Въ этомъ стремленіи своемъ духовная наука обѣщаетъ быть въ особенности плодотворною для жизни“. Понятнымъ отсюда становится, почему протоіерей Смирновъ съ самаго начала своей литературной дѣятельности принялся не за сочиненіе толстыхъ монографій и диссертацій, а за писаніе статей небольшихъ, но свѣжихъ. Въ его глазахъ сухіе богословскіе трактаты не имѣютъ того значенія, какое обыкновенно имъ придаютъ. Онъ цѣнитъ больше всего книгу доступную не однимъ спеціалистамъ, но и всѣмъ. Въ своей статьѣ „О популярныхъ чтеніяхъ изъ области богословской науки“ онъ подробно раскрываетъ свои мысли по этому вопросу. Сказавъ, что „публика съ именемъ богословія соединяетъ понятіе о чемъ-то для нея недоступномъ, о какихъ-то непонятныхъ для нея текстахъ, о какихъ-то неуловимыхъ для нея тонкостяхъ, протоіерей Смирновъ прибавляетъ: „Наша задача — разсѣять это горькое предубѣжденіе и возбудить

вниманіе къ этой несомнѣнно лучшей и интереснѣйшей изъ всѣхъ наукъ. Простота, стройность и возможное изящество въ изложеніи, отсутствіе научной терминологіи, умѣнье пользоваться мѣстами священнаго Писанія, чтобы они являлись, какъ это и дѣйствительно есть, свѣтомъ свыше для нашего просвѣщенія и руководства, примѣненіе читаемаго къ жизни, — вотъ качества, какихъ, по моему мнѣнію, требуетъ предстоящее намъ дѣло“.

Читать такія лекціи труднѣй, чѣмъ писать ученые диссертаци. „Умѣнье упростить извѣстный вопросъ изъ науки, — замѣчаетъ протоіерей Смирновъ, — дается только тому, кто вполне овладѣлъ своимъ предметомъ и располагаетъ своими свѣдѣніями свободно и самостоятельно“. Мы видимъ изъ этихъ словъ, что протоіерей Смирновъ, ставя высоко популяризацію богословія, не хочетъ лишить послѣднее научнаго значенія. Онъ желаетъ „упростить богословскую и церковно-историческую науку“ не въ смыслѣ лишенія ея научнаго характера, а въ смыслѣ доступности ея если не всѣмъ, то большинству людей. Достигнуть этого трудно, но стремиться къ тому нужно. Доступность высочайшихъ и глубочайшихъ религиозныхъ истинъ всѣмъ людямъ — это идеаль, который долженъ предноситься предъ каждымъ писателемъ-богословомъ. Оуществленіе этого идеала мы находимъ въ Евангеліи, гдѣ величайшія мысли выражены въ доступной всѣмъ людямъ формѣ.

Въ послѣднее время стали понимать иногда научность богословскихъ сочиненій въ смыслѣ примѣненія къ нимъ модныхъ раціоналистическихъ идей. Западныя богословы давно уже стали на эту шаткую почву, и христіанская религія „научно-образованными“ профессорами преподносится учащейся молодежи въ изложеніи какого-нибудь моднаго „ученаго“ богослова. Такіе ученые обыкновенно не перемоняются съ догматами вѣры: они очень свободно толкуютъ ихъ. Не въ такомъ родѣ желаетъ видѣть живую богословскую науку протоіерей Смирновъ. Онъ относится къ истинамъ христіанской вѣры съ благоговѣйнымъ чувствомъ и вѣритъ въ ихъ непреложность, но считаетъ нужнымъ уяснять ихъ посредствомъ углубленія въ слово Божіе и въ жизнь.

Христіанство — это свѣтъ. Но благотворное вліяніе и живительная сила этого свѣта чувствуется только тогда, когда люди пользуются этимъ свѣтомъ — не прячутся отъ него, а обращаются къ нему, услаждаются имъ. И чѣмъ больше люди обращаются къ свѣту, тѣмъ мысли ихъ дѣлаются глубже, и тѣмъ истина становится для нихъ яснѣе,

очевиднѣе. Анализируя изданную К. П. Побѣдоносцевымъ книгу западнаго ученаго и мыслителя Ле-Пле „Основная конституція человѣческаго рода“, протоіерей Смирновъ пишетъ между прочимъ: „Читая и перечитывая интересную и многосодержательную книгу Ле-Пле, я вспоминалъ множество изреченій изъ Библии, примѣры изъ священной и церковной исторіи, и удивлялся тому свѣту, въ которомъ искрились и сіяли предо мной эти слова Писанія, эти образы и примѣры жизни богоугодной — при вивиканіи въ тѣ узкіе пути, какими до тѣхъ же святыхъ истинъ столькими усиліями доходить даже въ избранныхъ людяхъ человѣческой разумъ, удивлялся, почему этого свѣтозарнаго блеска святыхъ откровенныхъ истинъ я не видѣлъ ранѣе. Видно, всѣмъ неизбѣженъ этотъ путь ошибокъ, заблужденій, страданій, горькихъ опытовъ, затѣмъ разныхъ лишеній, трудовъ, исканій, чтобы дойти до истины и уразумѣть, какое сокровище, какой даръ неба — эта святая Библия. Труды, изысканія, выводы и заключенія Ле-Пле, какъ и другихъ благонамѣренныхъ искателей правды и истины въ жизни, доказываютъ и утверждаютъ великую истину Божественнаго откровенія и святость Библии“.

Протоіерей Смирновъ потому такъ сочувственно и относится къ глубокимъ мыслямъ, освѣщеннымъ свѣтомъ христіанской религіи, что самъ владѣетъ этимъ свѣтомъ. Прочитайте какую угодно его статью — вы непременно увидите въ ней сіяніе этого свѣта. Онъ глубоко убѣжденъ въ томъ, что слово Божіе должно быть господственно въ душѣ проповѣдника истины. „Нужно, говорить онъ, чтобы умъ его вошелъ въ самую глубь святоотеческихъ воззрѣній и приучился мудрствовать согласно съ ними такъ, чтобы, встрѣчаясь съ какою-либо новою стороною въ жизни общественной, умѣлъ взглянуть на это новое проявленіе грѣха глазами древнихъ отцовъ и учителей Церкви“.

Но, проникаясь духомъ Писанія и святоотеческихъ твореній, протоіерей Смирновъ хранить въ силѣ и дѣйствиіи и собственное дарованіе. Въ его сочиненіяхъ мы не встрѣчаемъ обилія текстовъ и ссылокъ на св. отцовъ Церкви: они въ его душѣ; и когда они износятся наружу, то они являются какъ бы его собственнымъ достояніемъ. Вотъ почему религиозныя истины, возвѣщенные тысячи лѣтъ тому назадъ, приобрѣтаютъ подъ перомъ протоіерея Смирнова особый жизненный смыслъ и отличаются оригинальностью, свѣжестью и интересомъ. Самые священныя событія, о которыхъ повѣствуется въ боговдохновенныхъ книгахъ Ветхаго и Новаго Завѣта, протоіерей

Смирновъ такъ умѣетъ освѣтить и сблизить съ жизнью, что мы совсѣмъ забываемъ, что библейскія событія случились когда-то давно<sup>1</sup>). И нужно вообще замѣтить, что къ чужому слову онъ относится, какъ „власть имущій“. Какъ бы высоко онъ ни чтить того или другого мыслителя, — онъ никогда не бываетъ его рабомъ, никогда не подчиняется ему совершенно. Чужая, хотя бы и гениальная мысль, никогда не удовлетворяетъ его, пока не сдѣлалась его собственностью. Замѣчательныя строки въ этомъ отношеніи мы находимъ въ его рецензій на извѣстное сочиненіе Фомы Кемпійскаго: „О подраженіи Христу“. Выражая сочувствіе издателю К. П. Побѣдоносцеву за то, что онъ снабдилъ книгу примѣчаніями, протоіерей Смирновъ пишетъ: „Содержащіяся въ книгѣ наставленія, безспорно, весьма полезны для духовной жизни, но возбуждаютъ въ душѣ жажду еще и еще что-либо слышать о тѣхъ высокіхъ и глубокихъ предметахъ, какихъ касаются. Какъ ни хороши они сами по себѣ, но имѣютъ отпечатокъ чего-то, произникшаго на другой почвѣ; хотѣлось бы о томъ же самомъ услышать что-либо свое, родное. Этимъ „своимъ“, „роднымъ“ протоіерей Смирновъ дорожить; потому-то его имя никогда не смѣшается съ тысячами другихъ именъ: у него есть свое „я“, которое онъ хорошо раскрываетъ въ своихъ сочиненіяхъ.

Выраженіемъ индивидуальности писателя является стиль. Достоинство стиля протоіерей Смирнова заключается въ томъ, что онъ, во-первыхъ — стиль русскій, во-вторыхъ, онъ находится въ полной гармоніи съ мыслью автора. По какому бы случаю ни писалъ протоіерей Смирновъ, онъ пишетъ, предварительно глубоко продумавши мысль, взвѣсивши ее и разсмотрѣвши со всѣхъ сторонъ. Онъ старается прежде всего себѣ самому уяснить мысль, и когда достигнетъ этого, онъ дѣлаетъ свою мысль достояніемъ общества. Въ этомъ серіозномъ отношеніи къ мысли видна школа митрополита Филарета. Протоіерей Смирновъ — одинъ изъ лучшихъ его учениковъ.

Въ одномъ изъ своихъ сочиненій протоіерей Смирновъ пишетъ: „Живая, ясная, отчетливая мысль сама найдетъ живое, ясное, художественное въ своей безыскусственной простотѣ слово“. Сочиненія его самого какъ нельзя лучше

1) Въ этомъ отношеніи съ протоіереемъ Смирновымъ имѣетъ много общаго нашъ великій церковный витія архіепископъ Харьковскій Амвросій. Прекрасную характеристику его, какъ духовнаго писателя и проповѣдника, можно читать въ сочиненіяхъ протоіерей Смирнова (вып. IV).

подтверждаютъ эту мысль. Простота и ясность его стиля удивительны. У него никогда не встрѣтишь недосказанныхъ мыслей, темныхъ выраженій. Онъ бесѣдуетъ съ своими читателями безъ умалчиваній. Онъ ставитъ вопросъ всегда прямо и также прямо и ясно отвѣчаетъ на него, не отвлекаясь въ сторону и не прибѣгая къ многословію. Протоіерей Смирновъ дорожитъ своимъ словомъ, „оттачиваетъ“ его; вслѣдствіе этого стиль его вмѣстѣ съ простотой соединяетъ и изящество. Высокопарныя выраженія, риторическія фразы, иностранныя слова ненавистны ему. Его рѣчь дышитъ всегда простотой и спокойствіемъ. Прочитайте, напримѣръ, его статью объ Исакиевскомъ кафедральномъ соборѣ. Величіе этого храма даетъ много повода къ восторженнымъ словамъ. А посмотрите, какъ просто описываетъ соборъ протоіерей Смирновъ. И эта простота не только не умаляетъ величія и великолѣбія храма, а напротивъ еще больше отдѣняетъ ихъ. Таковы же и всѣ рѣчи протоіерея Смирнова, сказанныя по поводу разныхъ торжественныхъ событій. Таковы его и воспоминанія о почившихъ архипастыряхъ и другихъ лицахъ, послужившихъ Церкви, написанныя подъ живымъ впечатлѣніемъ смерти. Такая объективность присуща только крупнымъ талантамъ. Правда, иногда рѣчь протоіерея Смирнова возвышается и до лиризма, но этотъ лиризмъ чуждъ всякой риторичности, слащавости: изліянія сердца и здѣсь умѣряются сильнымъ свѣтлымъ умомъ.

Свободный самъ отъ всякой риторичности и туманности, протоіерей Смирновъ не любитъ ихъ и въ другихъ писателяхъ. Его рѣдкая способность, какъ и у архіепископа Амвросія, „разрѣзать хитросплетенные узлы лжеученія и выводить на свѣтъ Божій истины“ особенно рельефно сказалась въ разборѣ двухъ энцикликъ папы Льва XIII. Чтобы дать ясное представленіе объ умѣни протоіерея Смирнова безъ всякаго полемическаго задора разоблачать ложь, мы должны были бы цѣликомъ выписать его статьи объ энцикликахъ папы. Отсылая читателей къ этимъ статьямъ, мы не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи выписать хотя бы только заключительныя строки одной изъ статей: „Внѣшнія стилистическія достоинства энциклики обличаютъ ея внутреннюю несостоятельность, можно сказать даже болѣе: самыя достоинства эти суть ея недостатки. Эта манера начинать рѣчь издалека и возвращаться при каждомъ удобномъ случаѣ къ далекому прошлому, это намѣренное сокрытіе главной мысли рѣчи, пока не будетъ подготовленъ къ ней читатель или



слушатель, эти издали забрасываемые и строго рассчитанные наклоны къ предположенной цѣли — голосъ ли это святой, спасительной истины? Истина, по самой сущности, пряма, проста, свѣтла, ясна, — она не нуждается въ искусственномъ построении; она безъ всякихъ искусственныхъ приправъ и подходовъ плѣняетъ сердце прирожденной ей красотой“.

Съ такимъ же талантомъ протоіерей Смирновъ отмѣчаетъ и достоинства хорошихъ сочиненій. Нельзя не изумляться его способности улавливать самыя характерныя черты въ личности человѣка и въ трудахъ его. Его краткія воспоминанія объ усопшихъ лицахъ — это сжатая, весьма содержательныя и мѣткія характеристики. Точно такъ же содержательны и мѣтки и его рецензіи о книгахъ. Какъ на особенно хорошія критическія статьи, мы можемъ указать на его отзывы о проповѣдяхъ архіепископа Амвросія, архіепископа Никанора и о сочиненіяхъ Побѣдоносцева.

Отличаясь высокими литературными достоинствами, сочиненія протоіерея Смирнова замѣчательны и по своему духу. Всѣ они согрѣты теплымъ чувствомъ христіанской любви и милосердія. Это чувство — основной тонъ всѣхъ статей его. О чемъ бы и о комъ бы ни писалъ онъ, — онъ вездѣ остается вѣренъ себѣ, вездѣ будить въ читателѣ лучшія христіанскія чувства. Его сочувствіе человѣческимъ скорбямъ и радостямъ вноситъ въ сердце читателя теплоту, миръ и любовь. И это участливое отношеніе къ человѣку безъ различія его званія, положенія, состоянія видно всюду. Человѣкъ съ своей скорбящей и радующейся душой составляетъ предметъ самыхъ задушевныхъ его думъ. О немъ онъ вспоминаетъ при всякомъ удобномъ случаѣ. Описавъ, напримѣръ, великолѣпіе Исакіевскаго собора, онъ заканчиваетъ свое описаніе такими словами: „Исакіевскій соборъ въ особенности благопріятствуетъ и частной молитвѣ: всегда въ немъ можно найти уголокъ, въ которомъ можно совершенно уединиться и излить предъ Господомъ скорбь или радость сердца. Это необыкновенное величіе храма, эти высящіеся столпы и стѣны, эта громада уходящаго къ небу купола въ одно и то же время и смиряютъ и возносятъ духъ. Совершенно теряешься въ этомъ необозримомъ множествѣ молящихся и въ то же время чувствуется, какъ эта могучая волна молитвы всенародной поднимается и устремляется туда, къ небесамъ, и твое смущенное сердце, окрыляя его упованіемъ вѣры. Самый этотъ мракъ, какъ бы облакомъ сгущающійся надъ святилищемъ, прикрывая разсѣивающій блескъ роскоши, способствуетъ молитвенному сосредоточенію“.

При описаніи Нарвы, онъ съ грустью вспоминаетъ о людскихъ страданіяхъ, здѣсь вынесенныхъ, и о крови человѣческой, пролитой здѣсь. Дѣлая своими впечатлѣніями о днѣ, проведенномъ имъ въ Черниговѣ, при открытіи мощей святителя Θεодосія Углицкаго, онъ съ особеннымъ участіемъ описываетъ исцѣленія и надежды страждущихъ людей. Припоминая чудеса, совершившіяся при мощахъ святителя, онъ „переживаетъ нѣчто подобное, что знаемъ изъ Евангелія объ очевидцахъ чудесъ Христовыхъ“. „Да, радостно было стоять здѣсь. Всѣ труды и безпокойства путешествія забывались за радость сію. Минуты этого живого ощущенія небесной радости никогда не забудутся“. И такимъ сочувствіемъ къ страждущему и любовью къ ближнему дышать всѣ сочиненія протоіерея Смирнова. Его сердце не знаетъ вражды и гнѣва. Эти чувства замѣняются у него чувствомъ скорби и состраданія. Болѣе всего онъ скорбитъ о тѣхъ несчастныхъ людяхъ, сердца которыхъ заражены скептицизмомъ и невѣріемъ; а изъ сихъ послѣднихъ онъ особенно болѣетъ своей чуткой, доброй душою о дѣтяхъ. „Одно изъ печальныхъ явленій нашего времени“, пишетъ онъ, — „оскудѣніе духовнаго религіознаго образованія. Святые братья Кирилль и Меодій говорятъ намъ, что „та душа жизни не имѣетъ, которая словеса Божіихъ не слышитъ“. Ужасъ беретъ при мысли, чѣмъ питается душа наша! Что читаютъ, чѣмъ наполняютъ свои души наши юноши и дѣвы? Съ чѣмъ пойдутъ они въ жизнь, полную такихъ тревоженій и искушеній?“

## II.

По содержанію сочиненія протоіерея Смирнова весьма разнообразны. Но самыми излюбленными его темами являются, какъ мы имѣли уже случай отмѣтить, Церковь и школа. Любовь и преданность его православной Церкви объемлетъ, можно сказать, всѣ силы его души. Онъ съ глубокой скорбью говоритъ о томъ, что „то родное православіе, которое укрѣпило и возвысило Русь, такъ многими понимается еще слишкомъ вѣнше, какъ будто все дѣло благочестія состоитъ только въ однихъ обрядахъ“. „Протестантство и нѣмечина завоевываютъ себѣ и силу вліянія, и мѣста поселенія въ нашихъ родныхъ житницахъ, тамъ, откуда пошла земля русская, какими она питалась и питала другіе народы“.

Съ неменьшей горячностью онъ защищаетъ и восточное православіе отъ римскаго папы. Своимъ свѣтлымъ, прозрач-

ливымъ умомъ протоіерей Смирновъ ясно видитъ, что въ намѣреніи папъ соединить Восточную и Западную Церкви кроется коварная, антихристіанская мысль. Ратуя за соединеніе церквей, папа желаетъ только подчинить православную Церковь себѣ. Съ мыслью о подчиненіи Восточной Церкви папѣ протоіерей Смирновъ не можетъ никакъ примириться. Догматъ о главенствѣ папы онъ считаетъ „однимъ изъ величайшихъ заблужденій человѣчества, породившимъ множество бѣдствій и приведшимъ весь западный міръ къ той безднѣ рационализма и невѣрія, въ которой тонуть теперь не одни народы протестантскіе, но и католическія страны“.

Самое главное преимущество православной Церкви предъ латинской состоитъ въ томъ, что она имѣетъ свободу въ лицѣ единаго верховнаго ея Первосвященника Господа Іисуса Христа. Латинская Церковь, считающая своимъ главою папу, лишена этой свободы и подчинена не волѣ Бога, а волѣ грѣшнаго человѣка. Поэтому-то свѣтильники Христовой Церкви, какъ напримѣръ патріархъ Фотій, святые братья Кириллъ и Меѳодій, отстаивавшіе свободу Церкви отъ папскихъ притязаній, ставятся протоіереемъ Смирновымъ на недосыгаемую высоту; статьи его объ этихъ непреклонныхъ провозвѣстникахъ истины исполнены высокаго одушевленія и читаются съ истиннымъ наслажденіемъ. „Еще до сихъ поръ“, пишетъ онъ, „великая личнѣсть Фотія и величіе дѣла, имъ совершеннаго, не вполне одѣлены исторіей. Тѣмъ не менѣе и теперь уже видно, и еще виднѣе будетъ послѣдующимъ родамъ, какую великую цѣну можетъ имѣть у Господа эта мимолетная жизнь человѣческая, и какія великія дѣла можетъ совершить человѣкъ при помощи всемогущей божественной благодати“. „О, какъ нуженъ намъ“ — восклицаетъ онъ въ своей рѣчи о свв. братьяхъ Кириллѣ и Меѳодіи, — „примѣръ этой жизни, измлада озаренной высшими идеями, небесными стремленіями, ни разу не потускнѣвшей, не пошатнувшейся отъ соблазновъ и прельщеній міра и всецѣло отданной на служеніе Богу и ближнему, и ближнимъ не тѣмъ только, которыхъ видитъ глазъ, но и отдаленнѣйшаго ихъ потомства!“

Въ своихъ сочиненіяхъ протоіерей Смирновъ неоднократно обращается къ вопросу: что такое православіе? Въ блестящей рѣчи, произнесенной въ общемъ собраніи славянскаго благотворительнаго общества въ память Императора Александра III, онъ, указавъ на вполне установившееся наименование покойнаго Государя царемъ православнымъ, замѣчаетъ отъ себя: „Это правда, но самое слово „православіе“ еще

требуетъ объясненія“. „Что же?“, спрашиваетъ онъ, „Онъ былъ покровитель православныхъ церквей, благодѣтель слушателей ея, ревнитель образованія народнаго въ духъ Церкви, возстановитель церковной школы. Да, но это далеко не обнимаетъ всей широты его жизни и дѣятельности. Онъ соблюдалъ завѣты православія, съ высоты престола подавалъ примѣръ, какъ должно чтить праздники, посты и другіе уставы Церкви. И это все правда, но далеко не обнимаетъ идеи православія. Что такое православіе? Вѣрность истинѣ евангельской и въ вѣрѣ, и въ обрядѣ, и во всей жизни. Вотъ эта вѣрность богооткровенной истинѣ и составляетъ главную господствующую черту въ свѣтлой личности оплакиваемого нами Монарха“.

Нашъ простой народъ, несмотря на свою умственную темноту, сердцемъ постигаетъ все величіе и силу такого православія. Онъ любитъ свою православную вѣру и всей душой преданъ ей. Эту любовь и преданность православному христіанству въ русскомъ народѣ воспитала православная Церковь. Вотъ какъ глубоко, а вмѣстѣ съ тѣмъ ясно, просто и художественно раскрываетъ это воспитательное значеніе Церкви протоіерей Смирновъ: „Народъ нашъ уже болѣе тысячи лѣтъ считаетъ отъ начала своего бытія, но и до сихъ поръ, можно сказать, находится въ состояніи дѣтства. Правда, широко было развернулась церковно-гражданская жизнь наша въ то время, какъ отъ просвѣщенной Греціи на понятномъ, благодаря безсмертному труду апостоловъ славянства, языкѣ приняли предки наши ученіе вѣры и Церкви. Но затѣмъ рядъ тяжелыхъ бѣдствій приостановилъ, едва совсѣмъ не подавилъ, нашу народную жизнь. Монгольское иго съ усобицами князей, прекращеніе царствующаго рода съ нашествіемъ самозванцевъ и поляковъ — всѣ эти и другія печальныя событія нашей исторіи столько тяжелыхъ и горькихъ возбуждаютъ воспоминаній... Но свѣтъ во тьмѣ свѣтился, и тьма его не объяла. Народъ пребывалъ въ дѣтствѣ; но это дитя было и дѣтски послушно Церкви. Народъ спалъ умственно, но сонъ этотъ мать-Церковь берегла. Она услаждала его звуками священныхъ пѣснопѣній, источала ему въ таинственныхъ священнодѣйствіяхъ силу вседѣйственной благодати. Необходимѣйшія свѣдѣнія о Богѣ, о жизни — и сей и загробной — имѣлъ онъ, и имѣлъ только отъ Церкви. Богу единому вѣдомъ, и едва ли когда будетъ людьми оцѣненъ десятивѣковой трудъ неозримаго числа ревностныхъ святителей, честнаго пресвитерства, во Христѣ діаконства, всего церковнаго причта въ этомъ

бдительномъ охраненіи отъ всѣхъ лукавыхъ прираженій столько времени младенчествовавшего народа. И народъ знаетъ свою мать, любить Церковь, ей только вѣрить“.

Попытки нѣкоторыхъ лицъ оторвать народъ отъ Церкви ясно обличаютъ полное непониманіе этими лицами ни духа православной вѣры, ни смысла государственно-политической жизни, ни склада народной души. Попытки эти наиболѣе рѣзко обозначились въ печальные шестидесятые и семидесятые годы. Враги русскаго народа (иначе ихъ нельзя назвать) надѣялись осуществить свои безумныя намѣренія чрезъ школу. И вотъ русская школа, начиная съ университетовъ и кончая начальными училищами, дѣлается излюбленнымъ мѣстомъ „волковъ въ овечьей шкурѣ“. Къ счастью, недолго продолжалась эта вакханалія нашихъ „прогрессистовъ“. Ихъ скоро разгадали: „по плодамъ ихъ узнали ихъ“. Святая кровь Царя-Освободителя возопила къ Небу...

Православный русскій Царь, которому всеобщее сознаніе дало имя Миротворца, великъ не тѣмъ только, что умиротворялъ европейскія націи, но и тѣмъ, что водворилъ миръ въ родной землѣ, поруганной, оклеветанной и смущенной безуміемъ мятежниковъ. Между сочиненіями протоіерея Смирнова есть нѣсколько статей, посвященныхъ памяти Царя-Миротворца. Въ одной изъ нихъ онъ приводитъ два извлеченія изъ писемъ Государя Императора Александра III къ Августѣйшей супругѣ. Одно извлеченіе особенно замѣчательно. „Во всемъ, что дѣлается на землѣ, есть воля Божія, а Господь, конечно, ведетъ судьбы народовъ къ лучшему, а не къ худшему, если они, конечно, не заслужили полнаго гнѣва Его. Поэтому, да будетъ воля Господня надъ Россіею, и что ей слѣдуетъ исполнить и что дѣлать, будетъ указано Самимъ Господомъ Всемогущимъ. Аминь“.

„Итакъ, вотъ откуда, восклицаетъ протоіерей Смирновъ, исходило это необыкновенное трудолюбіе, при помощи котораго въ Бозѣ почившій Государь овладѣлъ всѣми нитями правленія многомилліоннымъ народомъ, этотъ своего рода аскетизмъ на высококомъ и превознесенномъ престолѣ, съ которымъ онъ отказывался отъ всѣхъ внѣшнихъ приманокъ чести и власти и даже многихъ изъ столь обычныхъ жизненныхъ утѣхъ, чтобы исполнить свой страшный долгъ, понести тяжкій крестъ, возложенный Божественнымъ Промысломъ на его рамена, вотъ гдѣ объясненіе того единства въ мысляхъ, той строгой послѣдовательности, той глубокой и несокрушимой логики въ стремленіяхъ и дѣйствіяхъ, которая

знаменуютъ въ особенности его царствованіе, и той благодатной помощи, которая проявлялась ему свыше, даже до чудеснаго ея обнаруженія 17 октября 1888 года, и тѣхъ необычайныхъ успѣховъ царствованія, какихъ Господь сподобилъ его достигнуть“.

Продолжая дальнѣйшую характеристику великаго Монарха, протоіерей Смирновъ пишетъ: „Названіе „святая Русь“ показываетъ, гдѣ сила ея, гдѣ основа ея жизни въ прошедшемъ, настоящемъ и будущемъ. Къ русскому народу часто прилагаютъ названіе „новый Израиль“, и это полно глубокаго смысла. Что должна совершить Россія въ цѣляхъ Провидѣнія, — это лежитъ въ неисповѣдимыхъ Его путяхъ, но явно и предназначеніе Руси — быть хранительницею вѣреннаго ей православія, быть просвѣтительницею народовъ, вошедшихъ въ составъ ея и тяготящихся къ ней, и, можетъ-быть, вразумительницею самаго Запада, заблудившагося въ путяхъ своихъ. Сможетъ ли, сумѣетъ ли она поднять на плечи свои эти бремена, исполнить ли она свое высокое предназначеніе — покажетъ будущее. Но непреложный законъ правды гласитъ: „Кому много дано, съ того многое и взыщется“... „Должно сознаться, что первые шаги наши послѣ великихъ реформъ Императора Александра II, были крайне неудачны и грозили ниспроверженіемъ утвердившихся въ теченіе тысячелѣтней многострадалной нашей исторіи порядковъ и гнѣвомъ небеснымъ, который и разразился надъ Россією страшною казнью — въ мученической кончинѣ добрѣйшаго и благороднѣйшаго изъ монарховъ, когда-либо существовавшихъ на свѣтѣ“.

Обрисовавъ далѣе яркими чертами смуту умовъ, произведенную крамольниками, протоіерей Смирновъ заключаетъ: „Вотъ въ это-то страшное для насъ время, предъ ужасами котораго блѣднѣютъ всѣ варварскіе нашествія и французовъ, и поляковъ, и монголовъ, Державій въ рукъ Своей власти земли и возставаютъ *потребнаго на ней* (Сир. 10, 4).

Безсмертная заслуга Императора Александра III состоитъ въ томъ, что своей властной, твердой рукой онъ упрочилъ и окончательно укрѣпилъ національное направленіе нашей государственно-политической и общественной жизни. Послѣ императора Петра I основы національной жизни русскаго народа находились въ постоянномъ колебаніи, а въ нѣкоторыя эпохи онѣ близки были къ полному паденію. Въ царствованіе императора Александра II, любившаго Русь безграничной любовью, эти основы хотѣла разрушить шайка крамольниковъ. Терроръ, производимый злодѣями, былъ такъ, по своей дер-

зости, необычайно, что смущалъ даже нѣкоторые государственные умы, и любвеобильному Монарху приходилось своихъ ближайшихъ сотрудниковъ ободрять и побуждать къ болѣе энергичной борьбѣ со зломъ. И крамольники не могли простить этого Царю-Освободителю. Рядъ безчеловѣчныхъ покушеній и мученическая смерть Монарха ясно говорятъ о той адской злобѣ, которую злодѣи питали къ Царю-Освободителю. Мученическая кончина Помазанника Божія была въ полномъ смыслѣ искупительной жертвой за Русь.

Императоръ Александръ III разгадалъ тайну искупительной смерти Вѣнцесла-Отца, разгадалъ въ тѣ страшныя роковыя минуты, когда даже считавшіеся лучшими русскіе люди, „потерявши головы“, готовы были поступиться вѣковыми основами національной жизни русскаго народа. „Исполненный въ сокровеннѣйшихъ глубинахъ души непоколебимою вѣрою, съ просвѣщеннымъ ею яснымъ взоромъ на судьбы народовъ въ зависимости отъ ихъ нравственнаго положенія предъ испытующимъ взоромъ Вседержителя, съ надеждою на милость и помощь Божію, свободною отъ всѣхъ колебаній лицемѣрія и двоедушія, съ этимъ несокрушимымъ словомъ „аминь“ въ святилищѣ своего сердца, чистаго, по слову брата, какъ кристалль, возлюбленный Богомъ и людьми, кто только могъ его узнать, Монархъ твердою рукою беретъ бразды правленія многомилліоннымъ народомъ и отстраняетъ всѣ поползновенія вольномыслящихъ умовъ къ ограниченію Его самодержавной власти, и затѣмъ неотступно направляетъ всѣ мѣры къ просвѣщенію народа, къ вѣрѣ и благочестію, всѣми мѣрами содѣйствуетъ благотворному вліянію на народъ Церкви Божіей, представляетъ намъ въ себѣ и семействѣ своемъ высокій примѣръ христіанскихъ добродѣтелей и, при помощи Божіей, стоящую на краю гибели Россію возводитъ на такую высоту силы и значенія, на которой она, несмотря на предшествовавшія славныя побѣды, до сихъ поръ еще не стояла“.

### III.

Прежде всего императоръ Александръ III взялъ подъ свою защиту нашъ православный и царелюбивый народъ. Понимая всю важность и значеніе начальной народной школы, русскій Монархъ обратилъ вниманіе на нее. Въ русской исторической жизни, съ самаго почти ея начала, утвердился типъ такъ называемой церковно-приходской школы. Въ умѣ нашего простолюдина начальная школа рисуетъ не иначе, какъ

въ видѣ школы церковной, съ которой онъ сроднился, которую любилъ, въ которую вѣрилъ. Вотъ эту-то забытую и пренебреженную, вслѣдствіе печальныхъ вѣяній времени, школу Императоръ Александръ III и задумалъ привести къ жизни.

На долю протоіерея Смирнова выпала честь быть ближайшимъ и главнѣйшимъ дѣятелемъ въ возрожденіи церковно-приходской школы. И протоіерей Смирновъ, какъ нельзя лучше, оправдалъ надежды русскаго Царя. Его имя будетъ неразрывно связано съ возрожденіемъ и развитіемъ церковной школы. Мы не станемъ касаться административной дѣятельности протоіерея Смирнова: она не входитъ въ нашу задачу. Мы скажемъ только нѣсколько словъ о его литературныхъ трудахъ, стоящихъ въ связи съ возрожденіемъ церковно-приходской школы.

Въ своихъ статьяхъ и рѣчахъ протоіерей Смирновъ всесторонне разсматриваетъ суть и смыслъ начальной школы вообще и церковно-приходской въ частности. Задача сельской школы въ дѣлѣ религіозно-нравственнаго развитія, по его мнѣнію, важнѣе всякой другой. „Она получаетъ дѣтей, — говоритъ онъ, — полудикихъ, совершенно почти неразвитыхъ. Ей приходится пробуждать смыслъ въ этой еще, можно сказать, никѣмъ не тронутой головѣ, вызвать къ дѣйствию силы изъ души человѣка, которая есть такая драгоценность, что весь міръ вещественный, взятый во всей своей совокупности, ея не стоитъ, и дать имъ первое направленіе, первый полетъ“. „Въ огромномъ большинствѣ сельская школа кладетъ и послѣднюю печать на своихъ питомцевъ. Многіе ли выходятъ изъ нея въ другія заведенія? По большей части, крестьянскія дѣти изъ школы поступаютъ прямо въ жизнь“. „Эта мысль“, говоритъ протоіерей Смирновъ въ рѣчи къ слушателямъ и къ слушательницамъ педагогическихъ курсовъ, „что вашъ воспитанникъ изъ классной комнаты войдетъ прямо въ жизнь, сдѣлается отцомъ семьи, членомъ общества, и никто другой, кромѣ васъ, не будетъ участвовать въ его образованіи, должна внушать каждому наставнику и наставницѣ чувство важной отвѣтственности и побуждаетъ ихъ къ полному вниманію въ своемъ дѣлѣ. Это дѣло, — о которомъ заботится не только государство, но и Церковь. Страшна отвѣтственность предъ начальствомъ, но гораздо страшнѣе отвѣтственность предъ совѣстію, Церковію и Богомъ“.

Дать вполне правильное, здоровое духовное развитіе дѣтямъ можетъ только такая школа, которая главнѣйшей цѣлью



ставить наученіе страха Божію<sup>1)</sup>. Такой цѣли школа достигаетъ чрезъ преподаваніе Закона Божія, который долженъ занимать въ ней первенствующее мѣсто. „Всѣ науки должны содѣйствовать, — говоритъ протоіерей Смирновъ, — нравственному образованію ребенка, но Законъ Божій въ особенности. Даже болѣе: тогда только всякія внушенія будутъ нравственно добры и истинно полезны, когда они будутъ утверждаться на религиозномъ основаніи“. У учителя много средствъ, чтобы возносить мысль ученика къ Богу. „Будете объяснять дѣтямъ“, говорилъ протоіерей Смирновъ учителямъ и учительницамъ церковно приходскихъ школъ, „что-либо изъ природы, не останавливайтесь только на вѣткахъ, цвѣтахъ и плодахъ; возводите мысль ребенка къ Тому, Кто такъ обогатилъ и украсилъ природу для нашей пользы и радости“<sup>2)</sup>. Но эта религиозность не должна быть безотчетная, такъ сказать, мистическая. „Одной религиозной настроенности или, такъ называемой, сердечной теплоты не достаточно: не подкрѣпляемая основательными знаніями, она обращается въ пустую сантиментальность, которая въ преподавателѣ или преподавательницѣ производитъ впечатлѣніе на учениковъ, обратное ихъ желанію“. Воспитывая религиозное чувство въ дѣтяхъ, школа должна давать имъ и религиозное знаніе. Только владѣя этимъ знаніемъ, человекъ можетъ сознательно и свободно противостать всѣмъ соблазнамъ и искушеніямъ міра. „Уразумѣете истину, и истина свободитъ вы“ (Іоан. 8, 32). Разныя дикія и нелѣпыя религиозныя секты возникаютъ именно на почвѣ религиознаго невѣжества: у сектантовъ нѣтъ недостатка

1) Протоіерей Смирновъ понимаетъ страхъ Божій не въ томъ, конечно, смыслѣ, въ какомъ понимаютъ его люди, не разумѣющіе глубины и смысла этихъ словъ: „Страхъ Божій, говоритъ онъ, это не голое какое-нибудь чувство, а религиозно-нравственная сила, дѣйствующая на всѣ силы и расположенія души“. Между его сочиненіями есть особая статья „О страхѣ Божіемъ, какъ основѣ доброй жизни и истинно полезнаго воспитанія“.

2) На дѣтей, особенно на болѣе даровитыхъ, умалчиваніе о Богѣ при объясненіи явленій природы производитъ удручающее впечатлѣніе. Въ одномъ изъ воспоминаній о покойномъ протоіерей М. И. Хитровѣ разсказанъ такой случай изъ его школьной жизни: „Одинъ изъ наставниковъ во время обхода школьниковъ, сидѣвшихъ по мѣстамъ, однажды спросилъ его: „Ну, что, Хитровъ, прочелъ ли „Исторію кусочка хлѣба“, данную тебѣ? — „Прочелъ, отвѣтилъ мальчикъ, только въ ней нѣтъ ничего о Богѣ; прочитаешь — и думаешь: есть ли Богъ“ („Народное Образованіе“ 1899 г. Кн. VI и VII).

въ религіозномъ чувствѣ, — у нихъ отсутствуетъ только религіозное знаніе, „разумѣніе истины“. Вотъ это-то разумѣніе истины и должна давать школа, желающая быть христіанскою, т.-е. подготовляющею челоуѣка не для земной только жизни, но и жизни вѣчной: „Сія же есть жизнь вѣчная, да знаютъ Тебя, единаго истиннаго Бога и посланнаго Тобою Иисуса Христа“ (Іоан. 17, 3).

Церковно-приходская школа должна быть религіозна по преимуществу. Она должна въ этомъ отношеніи сохранить тотъ духъ, которымъ сильна была школа древней Руси. Но сохраняя этотъ духъ, школа церковно-приходская не должна сохранять тѣхъ недостатковъ, которые были присущи старинной школѣ. Вотъ почему, противопоставляя русскую школу западной, протоіерей Смирновъ и въ послѣдней находить нѣкоторыя хорошія стороны, которыми церковной школѣ слѣдуетъ воспользоваться. „Неоспоримо“, говоритъ онъ, „что новая школа принесла къ намъ и много хорошаго... Пользуясь наслѣдіемъ отъ прежнихъ временъ, новая школа и сама много потрудилась и послужила въ пользу учащихся дѣтей. Она значительно облегчила обученіе дѣтей чтенію, письму и счисленію. Выучиться грамотѣ теперь несравненно легче, чѣмъ даже въ памятное намъ бывшее время. Не мало добраго внесла она даже для уясненія нравственныхъ обязанностей, какія лежатъ на родителяхъ и воспитателяхъ дѣтей. Нѣкоторыя страницы у самого Руссо о питаніи и воспитаніи дитяти самою матерью, а не черезъ нянекъ и кормилицъ, объ обязанности отца самому вести образованіе дѣтей, а не довѣрять этого важнаго дѣла людямъ чужимъ, за плату, у Песталоцци — о матери, какъ первой наставницѣ дѣтей въ вѣрѣ и благочестіи, никогда не утратятъ своей цѣнности въ педагогіи“. Педагоги новой школы много потрудились и надъ изысканіемъ средствъ и способовъ, „какъ обуздывать въ дѣтяхъ проявленія эгоизма, зависти, презрѣтство, наклонность къ лжи, къ неблагодарности, и нѣкоторыя изъ испытанныхъ ими мѣръ и средствъ имѣютъ цѣну и заслуживаютъ вниманія и уваженія и съ христіанской точки зрѣнія“.

Изъ послѣднихъ словъ протоіеря Смирнова ясно видно, что считать церковно-приходскую школу чѣмъ-то совершенно противоположнымъ нашей земской школѣ, какъ дѣлаютъ нѣкоторые, нѣтъ никакихъ основаній. Протоіерей Смирновъ неоднократно касается этого, ни на чемъ не основаннаго предубѣжденнаго взгляда на церковную школу. „Церковно-приходская школа, говоритъ онъ, взяла на себя и объ-

являетъ открытую и явную борьбу не министерской и земской школѣ, а той западной школѣ, которая противна вѣрѣ и ниспровергаетъ христіанство“. „Итакъ, да бѣжить отъ насъ самая мысль о какой-либо школьной розни, якобы существующей въ богоспасаемой странѣ нашей. Миръ и любовь да царствуютъ въ этомъ важнѣйшемъ дѣлѣ, на благо Церкви и счастья Россіи!“

„Сила школы не во внѣшнихъ средствахъ и пособіяхъ, а въ духѣ и направленіи“, пишетъ протоіерей Смирновъ. И вотъ этотъ-то духъ и направленіе русской народной школы должны быть въ общемъ одинаковы какъ въ земской, такъ и въ церковной школѣ. Та и другая должны быть школою христіанскою, православною. Дѣйствительные враги церковно-приходской школы являются въ сущности врагами и земской школы, которая никогда не была безрелигіозною. Къ счастью, теперь этихъ враговъ не много, а современемъ, можно надѣяться, ихъ будетъ еще меньше. „Пусть, восклицаетъ протоіерей Смирновъ, предъ церковною школою высится и красуется школа того или другого вѣдомства. Она невольно прислушается, чего такъ хотятъ, къ чему такъ стремятся въ этой убогой школѣ, ютящейся въ церковной сторожкѣ, и уже ко многому прислушалась и многое переняла у нея. Но, Богъ дастъ, станетъ церковная школа и рядомъ съ этою школою, и будутъ обѣ рядомъ и дружно дѣлать свое дѣло во благо Россіи; министерская и земская школы ей никакъ не противницы“.

Главный недостатокъ современной школы заключается въ отсутствіи духа жизни, или какъ выражается протоіерей Смирновъ, въ бездушии: „Методы хорошіе; приемы преподаванія отличные; но духа мало, жизни нѣтъ. Выходитъ нѣчто автоматное, механическое... Учитель ловко дѣйствуетъ, но мало добраго напечатлѣваетъ на сердцѣ. Звуковой методъ и прочія новости педагоги торжествуютъ, но мало этими звуками вносится въ душу истинно и цѣлостно развивающаго и укрѣпляющаго на тѣ бури и невзгоды, отъ которыхъ не свободна человѣческая жизнь“.

Старинная русская школа, при всѣхъ своихъ несовершенствахъ, была менѣе формальна, чѣмъ современная. Она была съ внѣшней стороны груба и даже жестока, но за этой грубостью и жестокостью скрывалось и нѣчто теплое, отеческое. Современная школа съ внѣшней стороны несравненно выше таринной школы; но зато она лишена того религіознаго одушевленія и силы, которыми владѣла старая школа. За-

дача будущей школы и должна состоять въ томъ, чтобы соединить въ себѣ лучшія стороны старой и новой школы. И эту-то задачу намѣтила себѣ церковно-приходская школа. Судя по первымъ шагамъ ея, можно думать, что она блистательно выполнитъ свою задачу. Шаги эти тихи, едва слышны; но они увѣренны. И эту увѣренность церковная школа черпаетъ въ надеждѣ на Бога. Протоіерей Смирновъ дѣлаетъ превосходное сравненіе церковной школы съ Давидомъ, идущимъ на Голиафа: „Тѣ средства и пособія къ ученію“, пишетъ онъ, „при какихъ встала церковная школа, напоминаютъ пастушескую палку и пять гладкихъ камешковъ изъ ручья, съ какими вышелъ Давидъ противъ страшнаго великана, одѣтаго съ ногъ до головы чешуйчатою броней съ мѣдными наколѣбниками, съ мѣднымъ шлемомъ на головѣ и съ такимъ же щитомъ за плечами... Но къ ней можно отнести и то, что ранѣе сказалъ Давидъ Саулу предъ отходомъ на сію борьбу непосильную: „рабъ твой пасъ овецъ у отца своего, и когда бывало приходилъ левъ или медвѣдь и уносилъ овцу изъ стада, то я гнался за нимъ, нападалъ на него и отнималъ изъ пасти его, а если онъ бросался на меня, то я бралъ его за космы и поражалъ его и умерщвлялъ его, и лва и медвѣдя убивалъ рабъ твой, и съ этимъ филистимляниномъ будетъ то же: что онъ поноситъ воинство Бога живаго?“ Не съ 80-хъ годовъ существуетъ церковная школа: ей тысяча лѣтъ на Руси и почти столько же было раньше. Она умѣла побѣждать и жестоковѣйность іудейства и сопротивниковъ изъ язычества, и невѣжество варваровъ, и суетумудріе эллиновъ. Опора ея — Церковь, сила — вѣра, надежда — Господь“.

Но какія бы высокія и широкія цѣли школа ни намѣтила, какія бы хорошія программы ни составила, — успѣхъ дѣла еще не гарантированъ вполне: нужны хорошіе исполнители высокихъ предначертаній. И такими-то исполнителями являются учителя и учительницы. Личность учителя имѣетъ огромное значеніе въ высшей и средней школѣ; а въ начальной школѣ этой личностью болѣе всего обуславливается успѣхъ дѣла. Руководители церковныхъ школъ отлично понимаютъ это и на первыхъ же порахъ проявили заботливость о надлежащей подготовкѣ учителей и учительницъ для школъ. Съ этою цѣлью ежегодно устраиваются педагогическіе курсы, на которые приглашаются опытные педагоги-руководители.

Въ одной изъ своихъ рѣчей, обращенной къ слушателямъ и слушательницамъ такихъ курсовъ, протоіерей Смирновъ даетъ рядъ глубокихъ замѣчаній и наставленій. Вотъ они.

Сказавъ, что школа можетъ возвыситься усиленіемъ религіознаго элемента, онъ продолжаетъ: „Конечно, это дѣло ближе касается священниковъ. Но и вы съ своей стороны старайтесь помогать законоучителямъ въ ихъ великомъ дѣлѣ религіозно нравственнаго воспитанія дѣтей. Не то требуется, чтобы вы за нихъ давали уроки или репетировали дѣтей по ихъ урокамъ, хотя и въ этомъ, сколько намъ извѣстно, нѣкоторыя школы вмѣютъ нужду. Нѣтъ! Сами отъ сердца учите дѣтей страху Божию и вѣчнымъ истинамъ религіи“. „Христіанское ученіе представляетъ смиреніе основаніемъ совершенства. *Всякъ смиряяй себе вознесетъ*. Сознай, что ты далеко еще не достигъ совершенства въ своемъ дѣлѣ, и это невольно будетъ тебя располагать къ тому, чтобы самому пріобрѣтать болѣе и болѣе свѣдѣній, чтобы прояснилась голова, и изъ этой ясной головы явилось осмысленное, толковое, понятное и разумное слово. Тщеславіе, гордость, хвастовство — это яснѣйшіе признаки того, что человекъ остановился, всталъ на одномъ мѣстѣ и дальше не двигается, всталъ самодовольно и любитъ собой“. Указавъ далѣе на то, что сельская обстановка, среди которой живетъ и трудится учитель, представляетъ довольно благоприятную почву для развитія самонія, протоіерей Смирновъ продолжаетъ: „И останавливается такой учитель въ узкой рамкѣ своего пониманія, и начинаетъ онъ повторять одно и то же, созидаетъ для дѣтей горы трудностей тамъ, гдѣ дѣло могло бы итти легко и удобно, и разрушаетъ и губитъ святое дѣло, ввѣренное ему. На мѣстѣ истинной педагогіи является умственно-гордое и умственно-тупое педантство, съ его придирчивыми требованіями, съ его пожалуй внѣшнимъ порядкомъ, но внутреннюю безжизненность, охлажденіемъ ко всему доброму“.

„Хотите, чтобы урокъ вашъ былъ ясенъ, постарайтесь, чтобы свѣдѣнія, преподаваемые вами, были ясны въ вашей собственной головѣ. Хотите, чтобы разказъ вашъ былъ интересенъ, занимателенъ, увлекъ вниманіе дѣтей, надобно, чтобы вы сами увлеклись своимъ предметомъ. Хотите, чтобы дѣти ваши поняли смыслъ молитвъ, научились не только молитвамъ, но самой молитвѣ и благоговѣнно стояли въ храмѣ Божіемъ, — вы этого не достигнете одними внушеніями и толкованіями, какъ бы искусны они ни были: собственное благоговѣніе учителя, духъ молитвенный, царящій въ сердцѣ его, примѣръ его молитвы, всегда благоговѣнное слово его — расположатъ къ сему дѣтей лучше всякихъ наставленій. У древнихъ римлянъ была пословица: наставленія ведутъ, а примѣры вле-

кутъ. Держи себя учитель не какъ только должностное лицо, а какъ исполнитель дѣла Божія. Будь онъ кротокъ, сдержанъ, степененъ, благоговѣнъ во всѣхъ словахъ, дѣйствіяхъ, и характеръ его мало-по-малу будетъ отражаться на ученикахъ его. Не методы, не приемы — главное дѣло въ ученіи, а духъ. *Духъ животворитъ*. А одна буква — программы, правила дидактики, методики мало приносятъ пользы, особенно въ наученіи истинамъ религіи, гдѣ духъ вѣры привлекаетъ къ себѣ осѣненіе божественной благодати Святаго Духа, Господа Животворящаго“.

Мы далеко не исчерпали всего содержанія сочиненій протоіерея Смирнова; но и изъ того, что мы извлекли изъ нихъ, можно уже видѣть, что сочиненія эти представляютъ изъ себя въ нашей духовной литературѣ явленіе весьма отрадное и знаменательное. Дай Богъ, чтобы они нашли себѣ многочисленныхъ читателей!<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Отлично и изящно изданныя „Сочиненія“ протоіерея Смирнова весьма умѣренны и по цѣнѣ. Четыре тома, заключающіе въ себѣ свыше 1000 страницъ, стоятъ только 3 руб. 20 коп.

*А. Рождествинъ.*

## ИЗЪ ЦЕРКОВНОЙ ЛѢТОПИСИ.

Миссіонерскіе успѣхи православной церкви. По неложному обѣтованію Господа, всѣ народы и племена земные, въ предопредѣленное для нихъ Божественнымъ Провидѣніемъ время, должны вступить въ Церковь Христову для своего духовнаго возрожденія и спасенія. Поэтому проповѣдь Евангелія народамъ, еще не озареннымъ свѣтомъ истиннаго Боговѣдѣнія, или *миссіонерское служеніе* всегда было одною изъ самыхъ существенныхъ потребностей и однимъ изъ главнѣйшихъ служеній въ Церкви Христовой отъ ея основанія и донинѣ.

Уже давно, около тысячи лѣтъ тому назадъ, и наша русская земля услышала слово евангельскаго благовѣстія, и русскій народъ вступилъ въ благодатное царство Христово, сдѣлавшись наслѣдникомъ Его высокихъ обѣтованій. Съ тѣхъ поръ св. вѣра Христова стала самымъ драгоцѣннымъ достояніемъ русскаго народа и самою животворною силою всей его жизни и исторіи: вѣрою строилась вся исторія Россіи, вѣрою прежде всего крѣпокъ и силенъ русскій народъ. Съ постепеннымъ расширеніемъ предѣловъ русскаго государства, въ него вошло весьма много различныхъ племенъ, не вѣдающихъ истиннаго Бога и донинѣ еще, въ сожалѣнію, коснѣющихъ во тьмѣ язычества и идолопоклонства.

Не одинъ только церковный интересъ, но и государственная мудрость требуютъ, чтобы эти племена прочно привились къ русскому государственному организму и духовно сроднились съ русскимъ народомъ, а историческій опытъ вѣковъ свидѣтельствуемъ, что приобщеніе инородцевъ къ русскому народу и единеніе съ ними вѣрнѣе и успѣшнѣе всего совершаются чрезъ обращеніе ихъ въ христіанство, чрезъ усвоеніе ими началъ православія. Поэтому здѣсь открывается широкое поле дѣятельности для нашей миссіи, на которомъ могутъ быть собраны обильные плоды.

Но этого мало. Заботясь *прежде всего* о просвѣщеніи свѣтомъ вѣры Христовой присныхъ своихъ, имѣемъ ли право слагать съ себя нравственную обязанность заботиться, хотя бы то частью нѣкою, и о тѣхъ не вѣдающихъ истиннаго Бога, которые живутъ за предѣлами нашего обширнаго отечества, хотя бы то въ пограничныхъ съ нимъ странахъ? Если же мы окинемъ взглядомъ *все лицо* земли, то увидимъ, что поле, не засѣянное сѣменемъ слова Божія, еще необозримо широко. По послѣдней статистикѣ на земномъ шарѣ числится всего населенія 1534 милліона душъ и 1100 религій. Изъ этого числа христіанство исповѣдуютъ 490 миліоновъ, которые по главнымъ вѣроисповѣданіямъ распредѣляются такъ: къ римско-католической церкви принадлежитъ 221 милліонъ, къ протестантству 165 и къ православно-восточной церкви 94 милліона. 10 милліоновъ распредѣляется между разными мелкими сектами. Къ нехристіанскимъ народамъ принадлежитъ: 7—8 милліоновъ свреевъ, 178 милліоновъ магометанъ или приверженцевъ ислама, около 858 милліоновъ *язычниковъ*. Среди языческихъ религій наиболѣе распространены — браманизмъ, имѣющій 147 милліоновъ приверженцевъ, и вышедшій изъ него буддизмъ съ 510 милл. приверженцевъ преимущественно среди монголовъ въ Азіи (между прочимъ въ дальней Индіи, Китаѣ, Японіи). На остальные языческія религіи приходится еще до 200 милліоновъ послѣдователей. Совершенно *безъ религіи* доселѣ не найдено ни одного народа на землѣ — даже среди самыхъ дикихъ и звѣроподобныхъ. Изъ этихъ статистическихъ данныхъ видно, какъ еще многіе народы, въ дѣйствительности болѣе  $\frac{2}{3}$  всего человѣческаго рода, еще сидятъ въ языческой тьмѣ и сѣни смертной и какой еще громадный трудъ предстоитъ для того, чтобы всю эту массу озарить свѣтомъ Христова ученія!

Нѣтъ поэтому сомнѣнія, что свѣдѣнія объ истинно-апостольской дѣятельности нашихъ отечественныхъ вѣропроповѣдниковъ (миссіонеровъ) не могутъ не представить живого интереса для всѣхъ тѣхъ, кому дѣйствительно дороги успѣхи православной церкви и русской гражданственности. Сообщение такого рода свѣдѣній, представляющихъ собою возможно полное и вѣрное изображеніе дѣятельности нашихъ миссіонеровъ, и тѣхъ условій, среди которыхъ она совершается въ настоящее время, составляетъ главное и существенное содержаніе миссіонерскаго журнала „Православный Благовѣстникъ“, и преимущественно печатающихся въ немъ отчетовъ стоящаго во главѣ нашего миссіонерскаго дѣла „Православнаго миссіонерскаго Общества“.



Предъ нами лежитъ только что окончившійся печатаніемъ на страницахъ „Прав. Благовѣстника“ отчетъ этого Общества за прошедшій, 1898 годъ. Что же говорить онъ о миссіонерскихъ успѣхахъ православной Церкви?

Начнемъ съ того, что миссіонерское дѣло у насъ на Руси стало на твердую почву сравнительно очень недавно. Прошло всего лишь 29 лѣтъ со времени открытія въ Москвѣ Православнаго миссіонерскаго Общества, которое и руководитъ у насъ этимъ столь важнымъ просвѣтительнымъ дѣломъ. До открытія же этого Общества ничего систематическаго въ миссіонерской дѣятельности нашей Церкви не было: все было случайно, временно и зависело отъ энергіи и таланта каждаго отдѣльнаго миссіонера. Миссіонерское же общество, какъ центръ, руководитель и распорядитель всей просвѣтительной дѣятельности нашей Церкви внутри и внѣ нашей имперіи, естественно должно было составить себѣ какой-нибудь опредѣленный образъ дѣятельности для всѣхъ безъ различія частныхъ миссіонерскихъ станомъ и отдѣленій. Духъ любви и мира, проникающій собою всю внутреннюю жизнь нашей православной Церкви, и бывшій основнымъ руководящимъ началомъ всѣхъ нашихъ миссіонеровъ и въ прежнее время, отнынѣ сталъ единственнымъ и исключительнымъ принципомъ, проникающимъ собою благовѣстительскую дѣятельность нашей православной Церкви.

Значительно уступая католическимъ и протестантскимъ миссіямъ во внѣшней величавости и въ матеріальныхъ средствахъ, наши миссіи безмѣрно превосходятъ ихъ чистотою своего направленія и правильностью самаго метода, принятаго у насъ для просвѣщенія иновѣрцевъ ученіемъ Христовымъ. Въ то время, какъ католическія миссіи ежегодно полагаютъ 2-милл. денежными сборами, протестанскія — свыше 1 милл., а доходы американскихъ обществъ доходятъ до 10 милл., наше Православное миссіонерское Общество располагало въ отчетномъ году всего лишь поступленіемъ въ 343 т. руб. Въ то время какъ въ той же Америкѣ число инославныхъ миссіонеровъ доходитъ до 3 тысячъ человекъ, а количество обращенныхъ до 400 тыс., наше Миссіонерское Общество располагаетъ лишь единицами и много если десятками миссіонеровъ для каждой отдѣльной миссіи, а количество обращенныхъ считаетъ лишь десятками и сотнями. Разница очевидная!

Но если мы вникнемъ въ приемы просвѣщенія инославныхъ миссій и нашихъ, то увидимъ, что первыя превосходятъ

послѣднія не благодаря только превосходству средствъ и миссіонеровъ, но и благодаря ихъ особенной тактикѣ. Ради славы папскаго престола католическіе миссіонеры, напр., главнымъ образомъ заботятся о количествѣ обращаемыхъ, мало обращая вниманія на достоинство и подготовленность ихъ къ переходу въ христіанство и еще менѣе просвѣщая ихъ по переходѣ въ него. Они, поэтому, не чуждаются ни интригъ, ни насилія, ни даже лжи, лишь бы только какими-нибудь способами побольше завербовать въ католичество и тѣми же средствами удержать въ немъ. Русское миссіонерство никогда не знало подобной тактики и всегда имѣло въ виду одну прямую и возвышенную цѣль — смягчить сердца язычниковъ къ добровольному и вполне сознательному переходу въ православіе. Не слово угрозы или насиліе, а слово убѣжденія и школьное обученіе — вотъ что всегда было главнѣйшимъ средствомъ у нашихъ миссіонеровъ. Понятно, что при такомъ отношеніи къ дѣлу вѣдшіе результаты благовѣстничества будутъ хотя и скромнѣе по размѣрамъ, но зато и прочнѣе по существу.

Но, съ другой стороны, нельзя отрицать и того, что недостатковъ матеріальныхъ средствъ сильно тормозитъ развитіе нашего миссіонерскаго дѣла. Наши миссіонеры не могутъ считаться матеріально обеспеченными, и количество ихъ далеко не соотвѣтствуетъ дѣйствительной потребности въ нихъ. А то и другое главнѣйшимъ образомъ зависитъ отъ матеріальныхъ средствъ. Такъ, въ отчетномъ году собственно на жалованье миссіонерамъ употреблено всего лишь 74 т. руб., а на содержаніе миссіонерскихъ школъ — около 100 т. руб. (6 стр. отчета). А между тѣмъ главнѣйшимъ источникомъ средствъ Миссіон. Общества являются пожертвованія (церковно-кружечный сборъ, сборъ въ недѣлю православія и членскіе взносы).

Послѣ этихъ общихъ свѣдѣній о нашемъ миссіонерствѣ обратимся къ частному обзорѣню дѣятельности нашихъ миссіонеровъ и стоящаго во главѣ ихъ Миссіонерскаго Общества за истекшій годъ.

Миссіонерское Общество, состоящее подъ предсѣдательствомъ Московскаго митрополита, Высокопреосвященнаго Владиміра, имѣетъ въ своемъ составѣ 6 почетныхъ и 14.427 дѣйствительныхъ членовъ, болѣе прошлаго года на 187 человекъ. У Миссіонерскаго Общества есть 44 епархіальныхъ комитета или отдѣленія, назначеніе которыхъ „быть органами болѣе широкаго распространенія въ епархіяхъ свѣдѣній о миссіонерскомъ дѣлѣ и привлеченія къ нему дѣятельнаго сочувствія

со стороны православнаго народа“ (14 стр.). Но въ отчетномъ году къ этимъ 44 отдѣленіямъ, къ сожалѣнію, не прибавилось ни одного новаго комитета. А между тѣмъ блестящее состояніе дѣлъ наур. Полтавскаго епархіальнаго комитета съ его свыше тѣмъ 2-тыс. составомъ членовъ и 13-тыс. сборомъ въ пользу отечественныхъ миссій, какъ нельзя лучше, говоритъ за желательность возрастанія числа епархіальныхъ отдѣленій и развитія ихъ дѣятельности. Улучшеніе замѣчено за отчетный годъ еще въ Тобольскомъ комитетѣ, Петербургскомъ, Рязанскомъ, Новгородскомъ, Самарскомъ, Вятскомъ, Екатеринославскомъ, Киевскомъ и нѣкот. другихъ; ухудшеніе же — въ Енисейскомъ, Пермскомъ, Саратовскомъ и даже — Харьковскомъ и Ярославскомъ.

Дѣятельность Православнаго Миссіонерскаго Общества простирается кромѣ миссій Европейской Россіи еще на миссіи сибирскія и Японію.

Въ *Сибири* дѣйствуютъ миссіи: Алтайская, Киргизская Омской епархіи, Енисейская, Тобольская, Камчатская, Иркутская и Забайкальская. Личный составъ всѣхъ этихъ миссій былъ таковъ: Алтайская состояла изъ начальника ея пресвященнаго Меодія, еп. Війскаго, двухъ игуменовъ, 2 протоіереевъ, 3 іеромонаховъ, 18 священниковъ, 6 діаконовъ, 53 псал. и учителей и 7 послушниковъ; всего 91 человекъ. Омская — изъ 1 архим., 3 іеромонаховъ, 6 свящ., 10 псал. и 1 діакона; всего 22 чел. Енисейская, гдѣ миссіонерскія обязанности исполняются приходскими священниками — изъ 12 миссіон. приходовъ; Тобольская (Обдорская) — изъ 7 человекъ; Камчатская — изъ 17; объ остальныхъ свѣдѣній нѣтъ. Если мы примемъ во вниманіе тѣ громадныя по своей обширности территоріи, въ которыхъ дѣйствуютъ перечисленныя миссіи и миссіонеры, то мы поймемъ, какъ еще мало дѣятелей на этой обширной нивѣ духовной. На всю Сибирь 150 миссіонеровъ! Не удивительно послѣ этого, что Сибирь полна еще язычниками, сидящими во тьмѣ, да небогата и вполнѣ просвѣщенными нововѣрами. Въ Алтайской миссіи на 22 тыс. крещеныхъ инородцевъ (въ отчетномъ году крестилось 449 ч.) еще около 20 тыс. инородцевъ-язычниковъ. Въ Киргизской миссіи обращено въ православіе всего лишь 59 чел., въ Енисейской — 33, въ Обдорской — 28, въ Камчатской — 178, въ Иркутской — 1199 и Забайкальской — 311; всего — 2079 ч. Но положеніе новопросвѣщенныхъ, несмотря на ихъ усердіе и желаніе жить по-христіански и исполнять всѣ христіанскія обязанности, не можетъ назваться удовлетворительнымъ. Они

живутъ по разнымъ чрезвычайно отдаленнымъ другъ отъ друга селеніямъ; храмовъ Божіихъ и молитвенныхъ домовъ мало (въ Алтайской миссіи всего 55, въ Омской — 9, Енисейской 12, Камчатской — 17), школъ точно такъ же (въ Алтай 50 съ 506 уч., въ Омской 6 съ 269 уч. (24 инородца), въ Енисейской 10 съ 244 уч., въ Обдорской всего лишь 2 школы и пансіонъ при дух. семинаріи, въ Камчатской 23 съ 405 уч., въ Иркутской 16 съ 300 уч. и Забайкальской 30 съ 420 уч.). На ряду съ этимъ въ „Отчетѣ“ мы читаемъ не всегда утѣшительные отзывы о религіозно-нравственномъ состояніи крещеныхъ инородцевъ; такъ объ инородцахъ Енисейской епархіи (самой впрочемъ обширнѣйшей) говорится, что они живутъ „двоевѣрно“ (27 стр.). Они и до сихъ поръ еще обращаются къ шаманству и языческимъ жертвоприношеніямъ. Многіе изъ инородцевъ безразлично относятся къ христіанству: лѣтъ до 7 не крестятъ дѣтей, постовъ не соблюдаютъ, позволяютъ себѣ брачныя сожитія безъ благословеніи Церкви и пр. Точно такъ же крещеные самоѣды „ничѣмъ почти не отличаются отъ язычниковъ, питаютъ нерасположеніе къ русскимъ вообще и къ священникамъ-миссіонерамъ въ частности; весь ихъ умственный и нравственный горизонтъ до крайности ограниченъ“ (30 стр.); крестятся нерѣдко лишь для того, чтобы угодить русскому Богу (31) и т. п.

Винить за это собственно нельзя ни самихъ инородцевъ, ни миссіонеровъ; первые все-таки выражаютъ готовность слушать миссіонеровъ, а послѣдніе, не шадя своихъ силъ, благовѣствуютъ слово Божіе; но что же вы подѣлаете, если есть мѣстности, гдѣ нельзя было быть миссіонеру около 15 лѣтъ (29 стр.)? Или что вы подѣлаете, если остяки и самоѣды и до сихъ поръ ведутъ еще кочевой образъ жизни: сегодня онъ жилъ тутъ, а завтра уже ушелъ не извѣстно куда? Очевидно, тутъ поможетъ горю лишь увеличеніе числа миссіонеровъ, церквей и школъ при соотвѣствующемъ увеличеніи средствъ, а также и постепенное образованіе среди самихъ инородцевъ болѣе или менѣе устойчивыхъ и энергичныхъ ревнителей православія. Не подлежитъ никакому сомнѣнію, что одной изъ причинъ неадекватности успѣховъ, достигаемыхъ нашими миссіями, является и все еще недостаточное количество лицъ, хорошо знакомыхъ съ языкомъ и бытомъ тѣхъ или иныхъ инородцевъ (30 стр.); а потому только съ измѣненіемъ къ лучшему личнаго состава миссіи и съ увеличеніемъ числа инородческихъ школъ съ обученіемъ ихъ на ихъ родныхъ языкахъ будутъ постепенно достигаться миссіями и болѣе утѣшительные и прочные результаты.

Грустны приведенные факты и соображенія; но есть въ отчетѣ не мало свѣдѣній и иного, уже отраднаго, характера. Сущность ихъ въ томъ, что съ принятіемъ христіанства весь строй жизни инородцевъ хотя и медленно, но основательно, все же измѣняется къ лучшему. Инородцы, принявшіе христіанство сознательно и передавшіе его своей семьѣ, являются уже въ свою очередь какъ бы, корнями для новыхъ отростковъ христіанства, закваской среди непросвѣщенныхъ инородцевъ. Оттого уже и самая почва для сѣянія слова Божія у такихъ инородцевъ, предварительно ознакомившихся съ христіанствомъ отъ сосѣдей, становится гораздо болѣе благоприятной; прежній фанатизмъ и упорная враждебность исчезаютъ и замѣняются любознательностью и довѣрчивостью. Такъ, напр., на Алтаѣ, возникаютъ особаго рода языческія школы, въ которыхъ по желанію самихъ язычниковъ обучаютъ дѣтей христіанскимъ молитвамъ. Выходящіе отсюда инородцы уже явятся удобной почвой для миссіонера. Равнымъ образомъ въ Камчатской миссіи, несмотря на противодействие шамановъ, русскія школы дѣлаютъ свое цивилизующее дѣло: инородцы охотно отдаютъ въ нихъ своихъ дѣтей, особенно въ общежитіи, и эти дѣти выходятъ оттуда уже съ большимъ недовѣріемъ къ шаманамъ и съ значительнымъ наклономъ въ почву утверденія въ христіанствѣ. Затѣмъ, хотя православные миссіонеры никогда не задаются прямыми руссификаторскими тенденціями, но перемѣна стараго духовнаго образа мыслей на новый, безконечно высшій, какъ-то невольно влечетъ за собою и перемѣну образа внѣшняго: кочевой быть мѣняется на осѣдлый, инородцы усваиваютъ русскій языкъ, русскую культуру, проникаются уваженіемъ къ русскому государственному быту и т. п. И сами миссіонеры наши не оставляютъ безъ вниманія житейско-бытовыхъ отношеній инородцевъ. Они снабжаютъ бѣднѣйшихъ изъ нихъ хлѣбомъ для посѣва, деньгами, одеждой и пр. Алтайскія миссіи обращено особенное вниманіе на улучшеніе медицинской части среди инородцевъ и въ одинъ изъ становъ псаломщикомъ назначенъ опытный фельдшеръ (23). Обращено также вниманіе на приученіе остяковъ къ порядку, чистотѣ и опрятности. А открытая для дѣтей ихъ остяцкая школа пробудила стремленіе къ грамотности даже среди взрослога населенія. Особенно способны къ усвоенію русской культуры корейцы. Они даже называютъ русскаго царя своимъ благодѣтелемъ: къ сожалѣнію, русскіе коммерческіе дѣльцы, безсовестнымъ образомъ эксплуатирующіе простоту и довѣрчивость

ихъ, значительно вредятъ просвѣтительнымъ стремленіямъ миссіи.

Итакъ, какъ бы то ни было и какъ бы ни велики были препятствія къ распространенію православія въ Сибири, послѣдняя годъ отъ году все болѣе и болѣе просвѣщается свѣтомъ Христова ученія. Новокрещенные все охотнѣе и охотнѣе исполняютъ христіанскія религіозныя обязанности, ѣдутъ, напр., причащаться за сотни верстъ, ждутъ пріѣзда священника какъ радостнаго дня и т. п. А если въ первомъ поколѣніи иногда и замѣчаются вышеуказанные недостатки (двоевѣріе, слабость религіознаго знанія, холодность къ религіи), то надо помнить слабость интеллектуальнаго развитія сибирскихъ инородцевъ вообще, дѣлающую немислимымъ рѣзкій переходъ изъ дикаго состоянія въ мѣру возраста совершеннаго.

Обращаемся къ показаніямъ „Отчета“ о „Японской“ миссіи (34—41 стр.). Во главѣ этой миссіи стоитъ преосв. Николай, еп. Ревельскій. Церковныхъ общинъ въ Японіи числится 226 съ 24 тыс. христіанъ. Священниковъ 28, изъ коихъ большинство японцы. Проповѣдниковъ 149 чел. Крещено въ 1898 г. 970 человекъ. Японская миссія, вообще говоря, находится въ хорошемъ положеніи и развивается успѣшно. Достаточно указать на то, что въ японскихъ православныхъ училищахъ изъ 32 учителей 6 съ академическимъ образованіемъ, что тамъ издаются три духовныхъ журнала, есть иконописная мастерская и цѣлая переводческая коммиссія, въ одинъ (1898) годъ выпустившая 8 изданій (Правила св. апостоловъ, вселенскихъ и помѣстныхъ соборовъ и св. отецъ, Руководство къ познанію христіанской вѣры, Разборъ и опроверженіе возраженій противъ христіанской вѣры и др.). Успѣшная и плодотворная дѣятельность японской миссіи тѣмъ болѣе имѣетъ значеніе, что этому вполнѣ благопріятствуетъ и общее направленіе молодого японскаго государства, такъ недавно вступившаго во всемірную исторію и быстро идущаго впередъ въ усвоеніи европейскаго просвѣщенія. Молодая Японія, съ любовью воспринимающая отъ Россіи православіе, можетъ оказать большую помощь при выполненіи выпадающаго на долю Россіи великаго дѣла просвѣщенія Азіи свѣтомъ Христовымъ и мирнаго пріобщенія ея къ обще-культурному европейскому порядку жизни. Судя по нѣсколькимъ строкамъ „Отчета“ о состояніи христіанъ на островѣ Эзо, просвѣщенныхъ еще преосв. Иннокентіемъ, а затѣмъ вовсе почти забытыхъ, но „до сихъ поръ живущихъ тѣмъ запасомъ благочестія и добраго христіанскаго наученія, который накопленъ

ими въ былые годы отъ душевныхъ богатствъ своего незабвеннаго архипастыря“, (40), судя по этому, Японія драгоценная нива для нашего православнаго святого сѣмени. „По взаимной христіанской любви, говорится въ „Отчетѣ“ объ этой маленькой (въ 16 домовъ) православной общинѣ, они точно одна семья: нѣтъ и не бываетъ между ними ни распрей, ни ссоръ, ни зависти и ненависти; въ радости и горѣ одного участвуютъ всѣ; чтò пріобрѣлъ одинъ, то принадлежитъ всѣмъ; нѣтъ между ними нечистыхъ или нечестныхъ поступковъ, не знаютъ они лжи и обмана... Оттого они пользуются любовью и уваженіемъ всѣхъ японцевъ“ (40). Читая эти строки, невольно думаешь: да вѣдь это настоящая древне-христіанская община! Вѣдь если это типичная японская православно-христіанская семейка, то Японія по духу — родная сестра Россіи, той Россіи, которая во все свое тысячелѣтнее существованіе ни разу не находила для себя лучшаго центра и крова, чѣмъ какимъ являлись для нея православие и Церковь. Какъ же не дорожить духовнымъ братствомъ съ такимъ близкимъ народомъ? И какъ не печалиться, что и эта наша миссія нуждается и въ лицахъ и въ средствахъ<sup>1)</sup>!

Переходимъ къ обзорѣннѣ миссіонерской дѣятельности въ *Европейской Россіи*. Въ этой послѣдней миссіонерская дѣятельность продолжается лишь въ тѣхъ ея, преимущественно восточныхъ, частяхъ, гдѣ еще есть инородческое населеніе. Таковы губерніи: Вятская, Казанская, Симбирская, Самарская, Саратовская, Уфимская, Пермская, Екатеринбургская, Оренбургская, Ставропольская и Астраханская; изъ другихъ губерній „Отчетъ“ приводитъ свѣдѣнія еще объ Архангельской и Рязанской епархіяхъ. Такъ какъ въ этихъ губерніяхъ значительная часть инородцевъ уже крещена, то и миссіонерская дѣятельность носить здѣсь нѣсколько иной характеръ,

1) Заявившіе было о своемъ желаніи работать на этой богатой нивѣ два русскихъ миссіонера (арх. Сергій и іеромон. Андроникъ), отъ которыхъ миссія справедливо могла ждать ревностныхъ трудовъ по благовѣстничеству (они оба были уже знакомы съ миссіонерскимъ дѣломъ ранѣе), скоро покинули японскую миссію. И опять японская миссія осталась при своихъ прежнихъ проповѣдникахъ, людяхъ семейныхъ и даже многосемейныхъ! Эти не боятся матеріальной необезпеченности. Они получаютъ всего лишь по 14 ень (т.-е. рублей) въ мѣсяцъ содержанія. Миссія не можетъ дать имъ больше. Лишь мѣстныя церкви приходятъ на помощь этимъ истиннымъ служителямъ Церкви Христовой. Помогите же имъ Всевышній на ихъ великомъ и трудномъ дѣлѣ!

чѣмъ въ Сибири и Японіи. Она направлена болѣе на укрѣпленіе христіанскихъ понятій въ уже крещенныхъ инородцахъ путемъ школьнаго преподаванія, нежели чрезъ миссіонерскіе станы и пріемы въ обычномъ смыслѣ слова. Вотъ почему обязанности миссіонеровъ почти во всѣхъ перечисленныхъ губерніяхъ исполняются болшею частью приходскими священниками. Миссіонерство и приходская служба здѣсь тѣсно связаны между собою. А если гдѣ священники и игнорируютъ собственно миссіонерскія обязанности, тамъ мѣстные епископы напоминаютъ имъ объ этихъ упущеніяхъ. „Отчетъ“ справедливо находитъ эту мѣру „заслуживающей самаго полнаго сочувствія“ (62 стр.). Устройство школъ и обученіе въ нихъ молодого инородческаго населенія христіанской вѣрѣ и жизни, такимъ образомъ, являются главными формами миссіонерской дѣятельности въ Европейской Россіи. Но основнымъ условіемъ успѣшности обученія инородцевъ является ставшее теперь аксіомой положеніе, чтобы это обученіе велось на родномъ каждому племени языкѣ, — а это требованіе предполагаетъ и въ учитель-миссіонерѣ каждой инородческой школы знаніе соотвѣтствующаго мѣсту языка. Такимъ образомъ, достаточность школъ и доступность ихъ для населенія — вотъ два главныхъ показателя успѣховъ миссіонерскаго дѣла въ Европейской Россіи. Что же мы находимъ въ ней, руководясь этими критеріями? Число школъ нельзя назвать достаточнымъ, но постановка дѣла въ нихъ можетъ считаться удовлетворительною, — вотъ тотъ общій отвѣтъ, подъ который могутъ подойти всѣ разнообразныя и довольно неодинаковыя по мѣстнымъ условіямъ свѣдѣнія, сообщаемыя настоящимъ „Отчетомъ“. Такъ, на всю Вятскую епархію съ свѣше чѣмъ 600-тыс. инородческимъ населеніемъ было всего лишь 61 школа съ  $2\frac{1}{2}$  тыс. учащихся (въ томъ числѣ 178 язычниковъ); въ Архангельской — 12 съ 324 учащимися; въ Симбирской 12 школъ и 8 училищъ грамоты съ общимъ числомъ учащихся свѣше 600 человекъ; въ Самарской 15 школъ съ 711 чел.; въ Саратовской — 14 съ 669 учаш., въ Уфимской — 41 съ  $1\frac{1}{2}$  тыс. учащихся, въ Пермской — 12 школъ съ 558 учаш., въ Екатеринбургской — всего 4 школы съ 64 учащимися; въ Астраханской — 6 съ 136 учаш., въ Ставропольской — 3 съ 74 учаш. и въ Оренбургской — 20 съ 692 уч. Личный составъ учащихся, въ этихъ школахъ болшею частію удовлетворителенъ; всѣ они получили достаточную подготовку для этого дѣла; многіе изъ нихъ вышли изъ среды самихъ инородцевъ и потому являются особенно подходя-



щими для миссій; курсъ обученія обыкновенно 4-годи-  
чный; въ первый годъ преподаваніе идетъ на инородческомъ  
языкѣ, во 2-й и 3-й на инородческомъ, но съ перево-  
домъ на русскій, и только въ 4-й годъ на одномъ русскомъ.  
Главное вниманіе всюду обращается на сознательное и сердеч-  
ное усвоеніе дѣтьми Закона Божія и на выясненіе ложности  
языческихъ вѣрованій. Отношеніе инородцевъ къ школамъ  
не оставляетъ желать лучшаго. Они сами, безъ всякихъ на-  
стояній, добровольно отпускають въ школы своихъ дѣтей,  
такъ какъ видятъ, что оттуда ихъ дѣти выходятъ и доста-  
точно развитыми и отчасти сравнявшимися съ самими рус-  
скими. Привлекаетъ почти всѣхъ инородцевъ, а особенно  
чувашей и мордву, еще и то обстоятельство, что они при-  
учаются въ школахъ къ церковному пѣнію, сильно ими люби-  
мому, и къ отправленію всего вообще богослуженія на род-  
ныхъ имъ языкахъ. Это обстоятельство особенно дѣйствительно  
въ миссіонерскомъ дѣлѣ. Сознательное усвоеніе на языкѣ сво-  
его сердца догматич. истинъ, всего вообще христіанскаго  
міропониманія дѣлаетъ инородцевъ православными по духу и  
убѣжденіямъ, а умѣнье и желаніе выражать ихъ и по-русски  
объединяетъ ихъ съ русскими и по языку (52 стр.). Кромѣ  
того, крещенные инородцы, прошедшіе чрезъ такую школу,  
мало того что сами приобрѣтають устойчивость въ христіан-  
скихъ убѣжденіяхъ, привлекають къ христіанству и своихъ  
языческихъ соплеменниковъ. Превосходство вѣры первыхъ  
обычно отражается на подъемѣ и повышеніи общаго уклада  
ихъ жизни, и этого не могутъ не замѣчать послѣдніе. А со-  
вершеніе богослуженія на родномъ же языкѣ, отправленіе все-  
нощныхъ бдѣній и молебствій даже по домамъ, съ общимъ  
одушевленнымъ пѣніемъ, живая проповѣдь на томъ же род-  
номъ языкѣ, наконецъ — цѣлая книга, въ родѣ Евангелія или  
Библии, опять-таки въ переводѣ на родной языкъ — какія все  
это могучія средства для привлеченія и остальныхъ инород-  
цевъ къ вѣрѣ Христовой! И къ чести нашихъ пастырей-  
миссіонеровъ надо сказать, что они дѣлають это дѣло добро-  
совѣстно и съ сознаніемъ всей его важности. При многихъ  
епархіальныхъ комитетахъ существуютъ цѣлыя переводче-  
скія комиссіи, которыя и удовлетворяють этой существенной  
потребности. А существующая въ Казани центральная пере-  
водческая комиссія Православнаго Миссіонерскаго Общества  
даетъ всѣмъ этимъ отдѣльнымъ епархіальнымъ комиссіямъ  
тонъ и направленіе въ духѣ высокихъ завѣтовъ и традицій  
основателя и незабвеннаго дѣятеля на этомъ поприщѣ Н. И.

Ильминскаго<sup>1)</sup>). Духъ его очевидно почиваетъ еще и на всѣхъ нынѣшнихъ труженникахъ дѣла Христова среди инородцевъ.

Но есть въ миссіонерскомъ дѣлѣ Европейской Россіи и терніи. Такъ, въ Самарской епархіи было замѣчено нѣсколько случаевъ отпаденія крещеныхъ татаръ въ мусульманство, вслѣдствіе близости сосѣдей съ живучими элементами иновѣрія. Пермскій епарх. комитетъ рѣшилъ передать свои 12 миссіонерскихъ школъ въ вѣдѣніе земства, такъ какъ, будто бы, 26-лѣтній опытъ съ потратой 42 тыс. рублей не оправдалъ всѣхъ надеждъ на эти школы. Язычество и исламъ, благодаря открытой пропагандѣ жрецовъ и муллъ, будто бы, парализовали успѣхъ этихъ школъ. Поэтому комитетъ рѣшилъ лучше тратить средства на учрежденіе и содержаніе института особыхъ миссіонеровъ для борьбы съ указанной пропагандой. Кажется, что всего-то лучше было бы сія творити, но и онѣхъ не оставлять. И неужели содержаніе 12 школъ совершенно непосильно комитету? Неужели мало и того, что „за послѣднее время инородцы (все-таки) весьма сочувственно относились къ школамъ и охотно обучали въ нихъ своихъ дѣтей“ (55 стр.)?—Затѣмъ Отчетъ указываетъ еще на большое мѣсто всѣхъ нашихъ миссій, какъ сибирскихъ, такъ и европейскихъ, а именно на „вопросъ о надѣлѣ крещеныхъ инородцевъ землею и вообще объ устройствѣ ихъ экономическаго быта“ (59 стр.). Оказывается, что напр. въ Астраханской губерніи принятіе христіанства калмыками попрежнему соединено для нихъ съ потерей многихъ правъ, преимуществъ и льготъ, которыми они пользовались, оставаясь въ язычествѣ. Принять христіанство — для многихъ изъ нихъ значитъ лишиться хорошаго надѣла земли, лошади, ожидать безпощадныхъ взысканій и подозрѣній, и вообще навлечь на себя ненависть сородичей. Конечно, эти явленія желательно было бы устранить возможно скорѣе и полнѣе. А если и при такихъ условіяхъ въ отчетномъ году было крещено 44 человѣка, то, при условіи обезпеченнаго выдѣла христіанъ изъ язычниковъ, число крещеній и еще болѣе увеличилось бы.

Изъ представленнаго очерка дѣятельности Православнаго Миссіонерскаго Общества и миссій, находящихся на его попеченіи, видно, что отчетный годъ былъ для нихъ благоуспѣшенъ, такъ какъ трудами нашихъ миссій пріобрѣтено для Церкви Божіей 3539 новыхъ чадъ. Но, указывая на эту

<sup>1)</sup> Подробная характеристика незабвеннаго Н. И. Ильминскаго дана въ 3 кн. „Вѣры и Церкви“.

благоуспѣшность миссій въ ихъ многотрудномъ просвѣтительномъ служеніи, „Отчетъ“ напоминаетъ, „что вмѣсто этихъ трехъ-четырехъ тысячъ человѣкъ, ежегодно прилагающихся къ Церкви Христовой изъ язычества и магометанства, появляются путемъ естественнаго прироста народонаселенія новые язычники и магометане, и притомъ въ весьма значительномъ, можно сказать, громадномъ числѣ. И при наличности подобныхъ условій темное царство языческаго и магометанскаго жевѣрія, очевидно, не только не ослабляется, но и продолжаетъ даже усиливаться, и достигаемые миссіями въ этой области благопріятные результаты по справедливости представляютъ собою не что иное, какъ только *начатокъ* великаго дѣла, которому призвано служить Миссіонерское Общество“. Поистинѣ „*жатва еще многа*“, и „Отчетъ“ Православнаго Миссіонерскаго Общества за истекшій годъ совершенно справедливо заканчивается насущнымъ вопросомъ: не заключается ли здѣсь для всѣхъ сыновъ православной Церкви новыхъ, дѣйствительныхъ побужденій къ тому, чтобы сколько можно болѣе, и матеріально, и нравственно, усиливать и поддерживать сіе Общество, открывая ему возможность проявлять еще болѣе широкимъ и многостороннимъ образомъ свою, въ высокой степени благотворную, просвѣтительную дѣятельность? И кто, скажемъ отъ себя, не отвѣтитъ на этотъ вопросъ утвердительно <sup>1)</sup>?

А. П.

Русская Церковь за океаномъ. Въ Южной Америкѣ имѣется пока единственная русская православная церковь при Императорской миссіи въ Буэносъ-Айресѣ; не лишены поэтому интереса свѣдѣнія о состояніи тамошней православной общины и церкви, заимствованныя изъ донесенія ея настоятеля и напечатанныя въ „*Церк. Вѣстникъ*“ (№ 22).

Вотъ что пишетъ о. прот. К. Изразцовъ: „Настоятель церкви, протоіерей К. Изразцовъ съ мая 1897 г. до марта 1898 г. пробылъ въ отпуску въ Россіи. За неимѣніемъ другого православнаго священника въ Южной Америкѣ, церковь все время

<sup>1)</sup> Нельзя не пожалѣть, что въ Отчетѣ Правосл. Миссіон. Общества нѣтъ свѣдѣній о состояніи нашей сѣверо-американской миссіи, которая въ текущемъ году праздновала столѣтіе со дня посвященія перваго епископа алеутскаго — преосвящ. Іоасафа — одного изъ замѣчательнѣйшихъ апостоловъ-миссіонеровъ.

оставалась закрытою, и православные провели почти годъ въ грустно-удрученномъ состояніи за невозможностью исполнить указываемыхъ религіей и подсказываемыхъ совѣстію обязанностей христіанина; съ особенною горестію они передавали о томъ, что скончавшіеся за это время собратія наши и единовѣрцы лишены были возможности очистить свою совѣсть покаяніемъ и пріобщиться святыхъ таинъ Христовыхъ предъ отходомъ въ загробную жизнь и были предаемы землѣ, какъ отверженные отъявленные злодѣи, безъ участія Церкви, безъ напутствія, безъ молитвы, безъ благословенія... Вполнѣ понятно подобное тяжелое чувство, особенно здѣсь на чужбинѣ: душа и, такъ сказать, все существо переселившася сюда православнаго человѣка привыкло съ дѣтства, еще на родинѣ, къ извѣстнаго рода церковно-религіознымъ формамъ и невольно протестуетъ и возмущается принятымъ здѣсь почти всеобщимъ обычаемъ — въ послѣдніе многознаменательные моменты земной жизни оставлять христіанина безъ исповѣди, св. причащенія, безъ пастырскаго утѣшенія и церковнаго напутствія. Не подлежитъ сомнѣнію, что многіе изъ нашихъ прихожанъ не исполняютъ своихъ прямыхъ христіанскихъ обязанностей, а нѣкоторые даже иногда совсѣмъ не показываютъ въ церкви, пока все идетъ благополучно; но несомнѣнно также и то, что въ случаѣ крупнаго несчастія и особенно въ часъ смертный они всегда зовутъ духовника и бываютъ очень удовлетворены и обрадованы, если Господь сподобитъ примириться съ совѣстію и напутствоваться въ жизнь вѣчную. Всегда совершаемое церковное погребеніе усопшихъ съ обязательнымъ сопровожденіемъ умершаго причтомъ до самой могилы (кладбище находится за городомъ верстъ за 7—8) во всѣхъ единовѣрцахъ успокоиваетъ возмущенный и угнетенный потерей собрата духъ, вызывая искреннее сочувствіе къ нашему вѣроисповѣданію во всѣхъ иновѣрцахъ, находящихся въ данный моментъ на мѣстѣ погребенія.

Понятно будетъ поэтому, что возвращеніе священника ожидалось всѣми православными съ нетерпѣніемъ, особенно въ виду приближенія великой недѣли Страстей Господнихъ и свѣтло-радостнаго торжества Воскресенія Христова; но Господу угодно было еще разъ подвергнуть испытанію твердость нашей вѣры: по причинѣ объявившейся среди пассажировъ на пароходѣ желтой лихорадки, отъ которой скончалась одна пассажирка, за день до пріѣзда, намъ раньше высадки пришлось вытерпѣть продолжительный карантинъ, такъ что ве-

ликій свѣтлый праздникъ мы должны были провести въ заточеніи и полнѣйшемъ разъединеніи со своими прихожанами. Вскорѣ послѣ Пасхи мы были освобождены и съ мая опять было восстановлено регулярное совершеніе богослуженій въ нашей церкви при участіи вновь назначеннаго на псаломщическую вакансію діакона Ивана Миленко. Миленко пріѣхалъ сюда вмѣстѣ съ нами и такимъ образомъ при первомъ же знакомствѣ съ Южной Америкой перенесъ всѣ ужасы желтой лихорадки и всѣ невзгоды карантиннаго житья.

Въ октябрѣ мѣсяцѣ прошлаго года произошелъ опять перерывъ въ богослуженіяхъ по причинѣ моего отъѣзда въ Бразилію (Сантосъ и Санъ-Пабло), куда я былъ приглашенъ проживающими тамъ православными сирійцами. По возвращеніи я имѣлъ случай представить отчетъ по поводу этой поѣздки съ изложеніемъ нуждъ и просьбы тамошнихъ православныхъ имѣть хоть одного священника на всю Бразилію для удовлетворенія религіозно-нравственныхъ нуждъ православныхъ разныхъ національностей; могу прибавить, — они терпѣливо ожидаютъ и надѣются, что Россія не оставитъ безъ вниманія гласа и этихъ сыновъ, гибнущихъ отъ духовнаго глада „въ странѣ чуждой“.

Въ Бразиліи было совершено, кромѣ другихъ службъ, шесть крещеній, два присоединенія къ православію и два бракосочетанія; все это записано въ метрики нашей же церкви. Поэтому количество крещеній за прошлый годъ немного больше средней цифры предшествующихъ лѣтъ: по метрикамъ церкви значится, что въ 1897 году мы имѣли (до мая мѣсяца только) 23 крещенія и присоединенія къ православію, 4 брака и 4 погребенія; а за прошлый годъ (съ мая мѣсяца) было совершено 33 крещенія съ присоединеніями къ православію, 4 брака и 3 погребенія.

Церковно-приходская школа съ моимъ отъѣздомъ въ Россію прекратила свое существованіе; по возвращеніи она была опять открыта, и дѣтки въ количествѣ восьми человекъ (шесть мальчиковъ и двѣ дѣвочки) стали опять приходить, но не всегда регулярно: бывали дни, когда никто не приходилъ: иногда собирались по трое, по пяти, иногда и всѣ восемь, и приводили даже другихъ своихъ сестеръ, братьевъ и знакомыхъ. Изъ разговоровъ съ родителями выяснилась отчасти причина: отправляя дѣтей въ школу, родители кромѣ обученія чуть ли не главнымъ образомъ имѣютъ въ виду освободиться отъ нихъ на весь день, чтобы немножко „вздохнуть“ въ своемъ тѣсномъ помѣщеніи (квартиры здѣсь страшно дороги; православные

цѣлыми семьями въ пять, семь и даже десять человекъ часто ютятся въ одной или двухъ небольшихъ комнаткахъ); къ намъ дѣтки приходятъ на 3—3½ часа (съ 1 часу до 4½ вечера), но родители часто предпочитаютъ отправлять ихъ въ городскую, также даровую, школу, гдѣ они могутъ оставаться цѣлый день. Богъ дастъ, съ построеніемъ отдѣльнаго помѣщенія въ новомъ церковномъ зданіи дѣло можно будетъ поставить лучше.

Но самымъ жгучимъ, волнующимъ умы даже и инославныхъ, не говоря уже о православныхъ, былъ попрежнему вопросъ о построеніи постоянного храма. Благодареніе Всевышнему! Вопросъ этотъ теперь вошелъ уже въ свой послѣдній фазисъ развитія осуществленія завѣтныхъ желаній. Во время своего пребыванія въ Россіи мнѣ удалось обратить вниманіе соотечественниковъ на положеніе здѣсь православной церкви, единственной на всю Южную Америку; удалось привлечь симпатіи къ нашему начинанію и пожертвованія для осуществленія намѣченной цѣли и задуманнаго плана, путемъ построенія постоянного храма способствовать упроченію здѣсь православія на благо всѣхъ проживающихъ единовѣрцевъ. Его Императорское Величество Государь Императоръ, Государыня Императрица Марія Осодоровна и прочіе члены Императорской семьи оказали свое милостивое вниманіе нашему дѣлу и вложили свои щедрыя лепты на построеніе нашего храма; по ихъ примѣру и всѣ русскіе люди съ сочувствіемъ отнеслись къ вышесказанному начинанію, откликнулись на мой призывъ и своими денежными и вещественными приношеніями и дали намъ возможность приступить къ самой закладкѣ будущаго святилища, что и было торжественно совершено 6/18 декабря прошлаго года, въ день св. Николая Чудотворца. Въ настоящее время постройка успѣшно подвигается впередъ, а лѣтняя жара, какъ нельзя лучше, способствуетъ просушкѣ и укрѣпленію возводимыхъ стѣнъ и колоннъ. Въ церковномъ помѣщеніи возведенъ почти весь нижній этажъ, метра на четыре приблизительно, а въ причтовомъ домѣ позади церкви уже выведена крыша, такъ что мѣсяца черезъ четыре — пять онъ будетъ совершенно готовъ для житья.

Общее состояніе нашихъ матеріальныхъ средствъ выражается въ слѣдующихъ цифрахъ: всего получено — 84.689,95 пезовъ; за уплатой подрядчику 15.841,71 пезовъ за произведенныя въ прошломъ году церковныя работы, къ началу текущаго остается въ нашемъ распоряженіи всего въ общемъ 68.848,24 пезовъ бумажками и участокъ земли съ домикомъ на улицѣ Еичора, № 540.

Въ заключеніе не могу обойти молчаніемъ недавняго пребыванія здѣсь русскаго крейсера „Разбойникъ“, который въ 1887 году былъ свидѣтелемъ удрученнаго, безотраднаго и безнадежнаго положенія здѣшнихъ православныхъ, когда у нихъ не было ни церкви, ни пастыря. Какъ радикально измѣнилось все за одинъ десятокъ лѣтъ! Для всѣхъ вѣрныхъ сыновъ православной Россіи было пріятно и отрадно видѣть, что гдѣ-то на краю свѣта, въ отдаленной Аргентинѣ, воздвигается православный храмъ (едва ли не первый во всею южною полушаріи) въ древне-русскомъ стилѣ, уже самую своею внѣшностію краснорѣчиво говорящій о могущественной далекой отчизнѣ — св. Руси православной и ея постоянной отзывчивости и готовности оказать должную помощь нуждающимся и просящимъ. За все время своего здѣсь пребыванія офицеры и матросы „Разбойника“ исправно посѣщали поочередно всѣ богослуженія въ нашей церкви и, не имѣя своего священника на крейсерахъ, въ виду предстоящаго продолжительнаго плаванія на дальній Востокъ, очистили свою совѣсть исповѣданіемъ своихъ прегрѣшеній и почерпнули новый залогъ жизни вѣчной въ принятіи св. таинъ Христовыхъ. Въ праздникъ Богоявленія Господня мы были приглашены совершить освященіе воды послѣ обѣдни на самомъ крейсерахъ и такимъ образомъ воспроизвели „хождение на Иорданъ“ со многими изъ прихожанъ, чего здѣсь никогда не могли совершить за все время существованія церкви. Все это возбудило большое оживленіе среди прихожанъ, подняло духъ, укрѣпило вѣру, и конечно произвело самое отрадное впечатлѣніе на всѣхъ вообще православныхъ, вызвавъ немало празднаго любопытства среди инославнаго населенія города.

Подъ такими-то пріятными впечатлѣніями, при самыхъ радужныхъ надеждахъ на будущее мы вступили во второй десятокъ существованія здѣсь православной церкви, всегда устремляя свой мысленный взоръ къ Царю вѣковъ и Подателю всякихъ благъ съ горячею мольбой, да благословитъ Онъ Своею милостію вѣнецъ наступившаго лѣта и да поможетъ благополучно закончить построеніе начатаго храма во имя и честь Св. Живоначальныя Троицы и на славу далекой дорогой отчизны.



## БИБЛІОГРАФІЯ.

**Достовѣрность нашихъ евангелій.** Апологетическій опытъ Генр. Бёзе. Перев. съ нѣмецкаго подъ редакціей канд. богосл. С. Никитскаго. Москва 1899 г.

Не такъ давно вышедшая въ русскомъ переводѣ книга Бёзе содержитъ въ себѣ историко-критическое изслѣдованіе о подлинности и достовѣрности нашихъ евангелій. Разсчитанная на широкій кругъ читателей и потому основывающаяся въ своихъ выводахъ на безспорныхъ историческихъ фактахъ и логическихъ соображеніяхъ и написанная живымъ и общедоступнымъ языкомъ, книга эта предложенными въ ней разслѣдованіями, которыя вращаются на почвѣ естественнаго познанія и не основываются на мысли о непогрѣшимости Церкви и ея ученія, должна привести всякаго непредубѣжденнаго читателя къ заключенію о божественномъ посланничествѣ и значеніи изображенной въ евангеліяхъ личности Спасителя міра, Его жизни и ученія. Этотъ апологетическій характеръ содержанія книги придаетъ ей особенный интересъ и значеніе, почему мы и считаемъ вполне справедливымъ обратитъ на нее вниманіе читателей апологетическаго журнала и въ общихъ чертахъ познакомитъ съ ея содержаніемъ.

Въ введеніи авторъ такъ раскрываетъ апологетическое значеніе своего труда: „Всѣ истинно вѣрующіе христіане въ христіанской религіи видятъ ученіе и установленія Божественнаго Посланника, именно Самого Сына Божія, принимаютъ которыя вмѣнила въ обязанность всѣмъ, ясно выраженная (въ евангеліяхъ) воля Божія. Въ противоположность этому новѣйшее невѣріе объявляетъ дѣло Иисуса Назарянина за нѣчто чисто человѣческое и естественное... Христіанство, говорятъ, вполне способно къ измѣненію, къ усовершенствованію“.



ванію, даже весьма нуждается въ немъ послѣ того, какъ отступило отъ своей первоначальной формы. Благодаря социаль-демократіи, этотъ новый взглядъ въ настоящее время проникаетъ уже въ среду народа. Защитники его особенно хотѣли бы внушить юношеству, что исторія Иисуса — легенда, что Его чудное явленіе, Его чрезвычайныя дѣла — по большей части вымыслъ“. Отсюда само собою вытекаетъ важное значеніе апологіи хрістіанства. Но если „истина для каждаго должна возсіяť изъ глубины его собственного сердца“, а „вѣра есть сверхъестественный даръ Божій и при помощи умозаключеній ея нельзя достигнуть“; то возможно ли внушить ее другимъ посредствомъ доказательствъ и научнымъ путемъ убѣдить въ истинности хрістіанства того, кто сомнѣвается въ божественномъ посланничествѣ его Основателя? Признавая все значеніе божественной благодати въ дѣлѣ воспріятія богооткровенныхъ истинъ спасающею вѣрою и свободной волею челоуѣка, авторъ подробно раскрываетъ необходимость разумности вѣры, нераздѣльной отъ ея свободы. „Внушить вѣру другому посредствомъ доказательствъ невозможно уже потому, что согласіе съ истиной, которое составляетъ элементъ вѣры, бываетъ всегда свободно; оно не вынуждается у меня собственнымъ изслѣдованіемъ вѣры или опытомъ, который я самъ сдѣлалъ; я свободно соглашаюсь, обращая вниманіе на вполне мнѣ извѣстную правдивость того, кто мнѣ сообщаетъ ученіе и свидѣтельствуетъ объ его истинѣ. Богословы слишкомъ далеки отъ того, чтобы своими доказательствами въ пользу истинности хрістіанства принуждать къ вѣрѣ. Они хотятъ только уравнивать путь къ вѣрѣ — предложить, такъ называемая, *viae ambulae fidei*. Поэтому, если говорить о научной защитѣ хрістіанства, о доказательствахъ его сверхъ естественнаго характера, то рѣчь идетъ всегда только о томъ фактѣ, который лежитъ въ основѣ вѣры, необходимой для воспріятія этого ученія, именно о томъ, что оно возвѣщено Посланикомъ Божиимъ. Этотъ способъ доказательства нисколько не противорѣчитъ ученію о необходимости сверхъестественной благодати; но вмѣстѣ съ этой послѣдней истиною принимаются во вниманіе и тѣ требованія, которымъ съ точки зрѣнія разума должно удовлетворять каждое убѣжденіе, основывающееся на авторитѣ другого. Неразумно принять ученіе, не имѣя надежнаго свѣдѣнія объ его происхожденіи; достойно порицанія въ важныхъ случаяхъ оказывать довѣріе учителю или повѣствователю, не имѣя гарантій въ пользу его знанія и любви къ истинѣ;

съ точки зрѣнія разума нельзя давать мѣсто чувству почтенія и любви къ личности, прежде чѣмъ надежные факты не показали, что она дѣйствительно достойна почтенія. Но, съ другой стороны, одинаково заслуживаетъ порицанія отказывающій въ довѣрїи къ авторитету, который является надежнымъ. Не желая открыть духовное око являющейся истины, мы обнаруживаемъ двоякое заблужденіе — нравственное и интеллектуальное. Поэтому невѣріе слѣдуетъ порицать не мѣнѣе, чѣмъ легковѣріе. Уклоняясь отъ обоихъ ложныхъ путей, точка зрѣнія истинныхъ богослововъ требуетъ доказательства отъ того, кто выступаетъ въ качествѣ провозвѣстника божественнаго откровенія и изслѣдуетъ это доказательство основательно и точно, но считаетъ обязанностію принять его ученіе, если посланникъ дѣйствительно оказывается вѣстникомъ Божіимъ. Должно согласиться, что эта точка зрѣнія рациональна, т.-е. разумна, но не рационалистична, т.-е. она не отрицаетъ возможности откровенія; при этомъ авторъ ссылается на заповѣдь апостола, быть всегда готовыми дать отвѣтъ всякому, требующему у насъ отчета въ нашемъ упованїи.

Такъ какъ книгами, изъ которыхъ почерпается свѣдѣніе объ основанїи христіанства, служатъ наши четыре, такъ называемыя, каноническія евангелія, то въ дѣлѣ защиты христіанской вѣры видное мѣсто должно занять оправданіе достовѣрности содержанія этихъ книгъ. Достовѣрность же сочиненія, при извѣстныхъ обстоятельствахъ, считается уже обезпеченной, если можно доказать, что оно написано непосредственными современниками изображенныхъ въ немъ событій. Поэтому напередъ разсмотрѣнія достовѣрности евангельскихъ повѣствованій долженъ быть выясненъ вопросъ о подлинности ихъ, т.-е. о составленїи ихъ тѣми мужами, которымъ онѣ приписываются, о происхожденїи ихъ отъ апостоловъ и учениковъ апостольскихъ. Въ качествѣ же предварительной подготовки къ рѣшенію этихъ проблемъ потребно изложеніе теорій, которыя создала невѣрующая наука, относительно происхожденія и характера нашихъ евангелій. Соотвѣтственно этому вся книга Бѣзе состоитъ изъ трехъ отдѣловъ: первый изъ нихъ посвященъ изложенію новѣйшихъ миѣній отрицательной критики о происхожденїи и характерѣ нашихъ евангелій (стр. 9—25), во второмъ, состоящемъ изъ 9 главъ, приводятся и критически разсматриваются свидѣтельства исторїи въ пользу древности нашихъ евангелій и ихъ апостольскаго происхожденія (стр. 26—121), а третій имѣетъ предметомъ рѣшеніе вопроса о самой достовѣрности

евангелій (стр. 126—169). Послѣднія страницы содержатъ въ себѣ заключительные выводы изъ предыдущихъ разысканій.

Въ началѣ перваго отдѣла авторъ говоритъ между прочимъ: „Чтобы охарактеризовать всѣ степени развитія, которыя прошло современное невѣріе въ вопросѣ о происхожденіи нашихъ евангелій, или показать всѣхъ его представителей и точно выяснитъ, въ какихъ пунктахъ отдѣльныя группы ихъ согласны, въ какихъ различаются, для всего этого потребовалось бы особое изслѣдованіе“; поэтому онъ совершенно справедливо ограничиваетъ свою задачу изложеніемъ теорій только тѣхъ представителей отрицательной критики, мнѣнія которыхъ характеризуютъ собою ея различные взгляды. Исходнымъ пунктомъ возраженій противъ достовѣрности евангелій служатъ не столько историческія соображенія, сколько философскія. Мнѣнія о невѣроятности или даже невозможности особеннаго откровенія Бога человѣчеству, о невозможности чудесъ и невѣроятности промысла Божія о человѣческомъ родѣ и т. п. дали поводъ къ возникновенію возраженій противъ достовѣрности книгъ св. Писанія съ исторической точки зрѣнія. Но для того, чтобы отвергнуть все это — основоположительное содержаніе свящ. книгъ и въ частности евангелій, нужно или доказать, что книги эти въ дѣйствительности не повѣствуютъ ни о чемъ въ собственномъ смыслѣ чудесномъ, или показать, что повѣствованія ихъ не достовѣрны; а для этого нужно объяснить все содержаніе евангелій какъ естественное, или же показать, что повѣствованія о чудесномъ недостовѣрны. Оба пути были испытаны. Первымъ шелъ Г. Паулюсъ въ своемъ естественномъ изъясненіи Писанія; но вообще теорія эта потерпѣла фіаско во мнѣніи самихъ рационалистовъ. Д. Штраусъ заявлялъ, что она навлекла дурную славу на новѣйшій экзегесъ даже у людей свѣтскихъ и самъ избралъ другой путь для устраненія изъ міра чудесъ и всего сверхъестественнаго; не пытаясь объяснить чудесныя евангельскія событія естественными причинами, онъ пытался доказать происхожденіе евангелій около 150 г. по Р. Х., считывая, что 100 лѣтъ, протекшихъ до этого, со времени смерти Иисуса, вполне достаточны для образованія такихъ легендарныхъ сказаній, какія представляютъ собою наши евангелія. Главный недостатокъ этого мнѣнія заключался въ отсутствіи научнаго объясненія того пути, какимъ совершилось превращеніе простыхъ и естественныхъ фактовъ въ чудесные рассказы; этимъ и занялись послѣдующіе представители отрицательной критики, поставивъ главною своею задачею,

на основаніи произвольно измышляемыхъ ими представленій о характерѣ, потребностяхъ и ходѣ событій того времени, создать исторію образованія нашихъ евангелій, путемъ многократныхъ передѣлокъ и видоизмѣненій ихъ воображаемыхъ первоосновъ. При этомъ естественно явилось такое разнообразіе мнѣній, какое только возможно. Отъ лежащаго, будто бы, въ основѣ нашихъ евангелій, такъ называемаго у нихъ, перво-евангелія, до того или иного изъ нихъ въ ихъ настоящемъ видѣ, нѣкоторые открывали до 6 и даже болѣе посредствующихъ редакцій, и рассказы евангелія одними учеными считаемыя за первооснову, другими признавались къ какой-либо посредствующей редакціи, а иными признавались самымъ позднимъ наслоеніемъ: одни этотъ образовательный процессъ вмѣщали въ 100-лѣтній періодъ, другіе раздвигали его на 150 и даже болѣе лѣтъ; одни въ качествѣ основоположительныхъ данныхъ для своихъ заключеній брали тѣ или иныя религиознонравственныя идеи евангелій, другіе останавливались, главнымъ образомъ, на фактической сторонѣ ихъ содержанія, и, кажется не осталось ни одного изъ упоминаемыхъ въ нашихъ евангеліяхъ апостоловъ, которому не приписывалось бы составленіе той или иной евангельской редакціи; тяжело сказать, по мнѣнію Ноака, въ ученикѣ, возлежащемъ на персяхъ Иисуса, по сказанію 4-го евангелія, нужно видѣть того Іуду, который въ послѣдствіи явился предателемъ Его.

Обозрѣвъ, такимъ образомъ, различные пути, которыми шла отрицательная критика въ изслѣдованіи вопроса о происхожденіи евангелій, и тѣ результаты, которыхъ достигла она этими путями, авторъ заключаетъ, что „пути эти не возбуждаютъ довѣрія, а о надежныхъ выводахъ не можетъ быть рѣчи тамъ, гдѣ господствуетъ столь частая перемѣна и столь сильное противорѣчіе“. Отсюда самъ собою является вопросъ о томъ, что же собственно говорить о происхожденіи нашихъ евангелій исторія ближайшаго къ намъ времени и какое значеніе могутъ имѣть сохранившіяся до насъ свидѣтельства этой исторіи. Изслѣдованіе этого вопроса составляетъ содержаніе второго — самаго обширнаго отдѣла книги Бѣзе.

Отдѣлъ этотъ состоитъ изъ девяти главъ, въ которыхъ авторъ и рассматриваетъ эти свидѣтельства исторіи въ пользу древности нашихъ евангелій и ихъ апостольскаго происхожденія въ такомъ порядкѣ: свидѣтельства св. Иринея Лионскаго, евангелія, извѣстныя св. Іустину и употреблявшіяся въ римской Церкви (сюда входятъ: свидѣтельства Татіана, составителя Мураторіева канона, св. Климента Римскаго,

ствінних картинъ въ катакомбѣ св. Прискиллы), свідѣтельства св. Поликарпа Смирнскаго, Папія Іерапольскаго, св. Игнатія Аятіохійскаго, посланія Варнавы, гностиковъ Василида и Валентина и употребленіе евангелій въ церквахъ Греціи. Содержаніе этихъ главъ имѣетъ существенное значеніе уже по тому одному, что въ нихъ собрано все, что въ указанныхъ историческихъ памятникахъ I и II вѣковъ, такъ или иначе, прямо и непосредственно или только косвенно, свідѣтельствуеетъ о знакомствѣ писателей и составителей этихъ памятниковъ съ нашими евангеліями въ ихъ настоящемъ видѣ; особенную же цѣнность въ содержаніи этихъ главъ представляетъ то, что авторъ не голословно и лишь механически сводитъ всѣ эти свідѣтельства, а подвергаетъ каждое изъ нихъ строгому историко-критическому разбору, предлагая краткія біографическія свѣдѣнія объ авторахъ этихъ свідѣтельствъ, говоря объ ихъ положеніи въ современномъ имъ обществѣ христіанскомъ и значеніи ихъ свідѣтельствъ, опровергая разныя возраженія противъ этого значенія ихъ и самой достовѣрности, сопоставляя ихъ съ содержаніемъ евангелій и объясняя встрѣчающаеся иногда видѣнное различіе въ словахъ и выраженіяхъ и многое т. п. — Мы не имѣемъ конечно возможности въ бібліографической замѣткѣ изложить содержаніе этого отдѣла въ его послѣдовательномъ порядкѣ, но, чтобы познать читателей съ характеромъ и значеніемъ этого содержанія, сдѣлаемъ нѣсколько извлеченій изъ послѣдней главы, въ которой авторомъ сведены результаты его предыдущихъ изслѣдованій, приводящія къ мысли о написаніи нашихъ евангелій около 90 г. по Р. Хр.

„Указаніе цѣлаго ряда свідѣтелей привело насъ въ тому выводу, что Ириной Ліонскій, дѣлая около 180 года свои замѣчанія относительно нашихъ евангелій, не отступалъ отъ точки зрѣнія преданія, которая такъ ясно выражена въ его твореніи. Твореніе самого Иринія доказываетъ, что уже его учителя въ Малой Азіи, сочлены общества Іоанновыхъ учениковъ, предпринимали объясненіе притчей и изреченій Господа, которыя приведены у Маттея и Іоанна. Евангельская гармонія Татіана (т.-е. сдѣланный имъ сводъ евангельскихъ рассказовъ изъ всѣхъ четырехъ евангелій) предполагаетъ, что евангелія, именно въ той формѣ, въ какой мы ихъ знаемъ, около 160 года уже имѣли особенное значеніе; слѣдовательно, они были признаны достовѣрными писаніями, значительно ранѣе. Творенія св. Іустина подтверждаютъ это относительно римской церкви, гдѣ евангелія были признаны таковыми уже

съ 130-хъ годовъ. Еретики, каковы Маркіонъ и Валентинъ, выступившіе въ качествѣ основателей сектъ уже около 140 г., нисколько не оспариваютъ высокой древности признанныхъ православными повѣствованій и дѣлаютъ ихъ основаніемъ своихъ богословскихъ системъ; и притомъ они ознакомились съ этими книгами въ мѣстахъ своей родины, одинъ въ Понтѣ, а другой въ Египтѣ. Что въ этихъ мѣстахъ наши евангелія вошли въ употребленіе уже въ самомъ началѣ II вѣка, это слѣдуетъ изъ намековъ на нихъ въ посланіи Варнавы и въ сочиненіяхъ еретика Василида. Апостольскіе ученики Климентъ и Поликарпъ, равно какъ и ихъ современники Игнатій и Палій, доставляютъ намъ свѣдѣнія объ евангеліяхъ, относящихся къ началу II и даже къ I вѣку. Они основательно изучили извѣстныя писанныя повѣствованія о жизни Іисуса, что совершенно ненамѣренно обнаруживается въ посланіяхъ, которыя они отправляютъ къ различнымъ церквамъ въ Азіи и въ Европѣ,—Игнатій и Поликарпъ около 107—117 годовъ, а Климентъ еще въ послѣднее десятилѣтіе I вѣка. Это основательное знаніе, которое они предполагаютъ и въ тѣхъ церквахъ, коимъ пишутъ, требуетъ много (т.-е. большаго)? знакомства съ тѣми книгами. Только частымъ чтеніемъ пріобрѣтается та свобода, съ которой эти отцы говорятъ о мысляхъ ихъ источниковъ и примѣняютъ ихъ къ другимъ подобнымъ отношеніямъ<sup>1)</sup>. Такимъ образомъ ясно, что если даже

1) Чтобы оцѣнить по достоинству это положеніе, выпишемъ нѣсколько строкъ изъ того, что говоритъ авторъ выше о св. Игнатіи Антиохійскомъ. „Напримѣръ, изъ замѣчанія св. Игнатія въ его посланіи къ смирианамъ: „вѣруя во Христа Сына Божія, Который крестился отъ Іоанна, чтобы исполнилась чрезъ Него всякая правда“, мы видимъ, что ему было извѣстно не только вообще отношеніе Спасителя къ Іоанну, отъ котораго Онъ принялъ крещеніе, но даже точнѣйшія обстоятельства этого послѣдняго событія, и притомъ въ томъ именно видѣ, какъ описываетъ ихъ евангелистъ Маттеей. Въ евангелии, которое было у Игнатія, несомнѣнно говорилось и о томъ, что Іоаннъ сначала уклонялся, но что потомъ Господь положилъ конецъ его колебанію словами: „надлежитъ исполнить всякую правду“. Равнымъ образомъ, антиохійскому епископу извѣстно событіе, случившееся въ Вифаніи, именно помазаніе Господа Маріей: „Господь“, говорится въ посланіи къ ефесянамъ, „принялъ на главу свою благовонное помазаніе, чтобы сообщить Своей Церкви неуязвимость. Не допускайте помазывать себя зловоннымъ ученіемъ князя міра сего“. Въ четвертомъ нашемъ евангелии говорится о помазаніи ногъ Іисуса, а евангелисты Маттеей и Маркъ говорятъ и о помазаніи главы... Можно ли на

предположить, что Игнатій писалъ тѣ посланія около 117 года, то все-таки знакомство Поликарпа съ писаніями о жизни Христа относится къ раннѣйшему времени. Но для распространенія этихъ писаній по Сиріи и Малой Азіи до Греціи и Италіи, что предполагается отцами, необходимо извѣстное время, слѣдовательно происхождение ихъ должно отнести къ I вѣку. Эти повѣствованія появились, по крайней мѣрѣ, около 90—100 года (стр. 121—123).

Раскрывъ далѣе подробно свои заключительные выводы, относительно каждаго изъ евангелій въ отдѣльности, авторъ продолжаетъ: „Утверждая, что съ нашими евангеліями были знакомы уже апостольскіе отцы и Василиды (гностикиъ конца I вѣка), мы не хотимъ сказать того, что каждое слово приводимыхъ ими текстовъ совершенно согласно съ тѣми, которые мы читаемъ въ нашихъ книгахъ. Мы знаемъ, что всякое

основаніи этихъ мѣстъ предположить, что Игнатій не зналъ той книги, которую мы теперь имѣемъ предъ собой?... Только въ такомъ случаѣ можно понять то, что онъ безъ всякихъ предварительныхъ замѣчаній присоединяетъ слова своего письменнаго первоисточника къ своимъ собственнымъ увѣщаніямъ; или то, что вмѣсто повѣствованія о событіяхъ изъ жизни Иисуса онъ предлагаетъ прямо размышленія относительно ихъ, если предположить, что сущность этихъ повѣствованій уже извѣстна его читателямъ. Если бы въ то время, когда составлялись посланія, воспоминаніе объ Иисусѣ Назарянинѣ продолжало существовать только въ устномъ преданіи, то писатель посланій не могъ бы предполагать, что въ устныхъ изложеніяхъ, существовавшихъ въ другихъ церквахъ, указывалось именно на тѣ второстепенныя обстоятельства, къ которыхъ онъ присоединяетъ свои размышленія. Трудно допустить, чтобы устное преданіе вѣрно передавало событіе во всѣхъ его подробностяхъ изъ рода въ родъ. Ранѣе Игнатій несомнѣнно держался того мнѣнія, что его читатели имѣли въ своихъ рукахъ именно то изложеніе, которымъ онъ пользовался, и были хорошо съ нимъ знакомы. Иначе, какимъ образомъ смирянскіе христіане, напримѣръ, могли понять слова его: „Который былъ крещенъ отъ Іоанна, чтобы исполнилась всякая правда“, если они не читали въ своемъ евангеліи точнаго изложенія обстоятельствъ событія. Равнымъ образомъ Игнатій только въ такомъ случаѣ можетъ (могъ?) рассчитывать на то, что ефесяне поймутъ его увѣщаніе, если въ признанномъ у нихъ достовѣрномъ повѣствованіи говорится и о помазаніи главы Господа“ (стр. 93—95). Замѣтимъ кстати, что такихъ точныхъ и детальныхъ разъясненій и обоснованій, приводимыхъ авторомъ, историческихкихъ свидѣтельствъ о нашихъ евангеліяхъ во второмъ отдѣлѣ его книги множество; можно судить по этому о цѣнности этого главнаго отдѣла книги.

твореніе, которое существуетъ долгое время и должно умножаться въ количествѣ экземпляровъ, подвержено опасности потерпѣть измѣненія въ своемъ текстѣ. Даже въ наши дни, когда умноженіе количества экземпляровъ и сохраненіе вѣрности текста столь значительно облегчено, однако, предпринимали исправленія твореній Шиллера, Гёте и другихъ новѣйшихъ классиковъ; тѣмъ болѣе понятно, что, при состояннй книжнаго дѣла въ древности, и въ экземпляры священныхъ книгъ вкрадывались различныя и небольшія прибавленія. Нѣкоторыя озъ нихъ произошли благодаря ошибкамъ или недостаточной тщательности переписчиковъ, другія — вслѣдствіе намѣренного искаженія, въ которомъ отцы столь часто обвиняютъ еретиковъ. Это возбуждало ихъ къ постоянной бдительности, и безъ сомнѣнія ихъ заботѣ мы обязаны тѣмъ, что намъ переданъ одинъ текстъ, въ существенномъ неизмѣнный... Насколько незначительны и для самаго содержанія священныхъ книгъ несущественны встрѣчающіяся въ древнихъ манускриптахъ ихъ и въ святоотеческихъ цитатахъ различія, можно судить по тому, что по точнымъ изслѣдованіямъ Весткотта и Горта, едва 1000-я часть всего Новаго Завѣта можетъ подлежать въ этомъ отношеніи вопросу“.

Третій отдѣлъ книги, озаглавленный: „Достовѣрность нашихъ евангелій“, распадается на три главы, въ первой изъ которыхъ авторъ рѣшаетъ вопросъ: достовѣрны ли евангелія, если происхожденіе ихъ относить къ 80—100 годамъ. Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ авторъ прежде всего указываетъ на то, что ближайшіе ко времени жизни Господа св. отцы Церкви, въ твореніяхъ которыхъ есть указанія на существованіе во время написанія этихъ твореній священныхъ книгъ, должны были знать лично и даже быть учениками нѣкоторыхъ апостоловъ, — Климентъ и друзья его — учениками апостоловъ Петра и Павла, Поликарпъ и Папій — св. Іоаннѣ, который, какъ извѣстно, жилъ по меньшей мѣрѣ до 90 года. Одно уже это уничтожаетъ всякое сомнѣніе въ достовѣрности евангелій, употреблявшихся въ церквахъ передней Азіи. Предъ глазами апостола не могли найти приѣма евангелія съ измышленнымъ, легендарнымъ содержаніемъ, особенно въ тѣхъ церквахъ, которыя находились подъ управленіемъ учениковъ апостольскихъ. Этого нельзя допустить, если даже предположить, что названные отцы имѣли своими учителями не апостоловъ, а апостольскихъ учениковъ. Въ своихъ посланіяхъ они, при всемъ смиреніи и кротости, съ полною рѣшительностію требуютъ возвращенія отъ заблужденій, уничтоженія безпоряд-



ковъ, увѣщаваютъ не только народъ, но и клириковъ и пресвитеровъ. Если мужи, пользовавшіеся такимъ уваженіемъ, еще ранѣе 100 года ознакомились съ евангеліями, которыя были написаны въ періодъ ихъ собственной жизни, какъ они должны были относиться къ нимъ? Послѣ того, какъ они слушали повѣствованія апостольскихъ учениковъ, могли ли они черпать еще изъ другихъ источниковъ, теченіе которыхъ началось поздно и чистота которыхъ для нихъ не была вполне несомнѣнной?... Если бы послѣднія оказались новыми книгами, авторы которыхъ были неизвѣстны или не являлись достовѣрными повѣствователями, то ихъ содержаніе подвергли бы тщательному и точному изслѣдованію. То время было періодомъ борьбы между единой въ вѣрѣ Церковію и различными ересями, которыя стали появляться съ апостольскаго времени. Въ этой борьбѣ названные мужи принимали дѣятельное участіе и твердо держались точки зрѣнія древне-преданнаго ученія. Другое соображеніе, которое точно такъ же, какъ и представленное, не допускаетъ мысли о недостовѣрности евангелій, вытекаетъ изъ нравственнаго отношенія этихъ мужей къ апостоламъ. Четыре епископа, уже въ исходѣ I вѣка пользовавшіеся нашими евангеліями, исполнены великаго благоговѣнія къ апостоламъ; могли ли они допустить и даже съ почтительностію пользоваться такими писаніями, въ которыхъ такъ много говорится о слабостяхъ и недостаткахъ самихъ этихъ апостоловъ, если бы эти повѣствованія не имѣли для нихъ характера достовѣрности?

Въ слѣдующей главѣ авторъ приводитъ и развиваетъ цѣлый рядъ другихъ соображеній, не допускающихъ мысли о мистическомъ образованіи содержанія евангелій въ тотъ небольшой (50 лѣтъ) періодъ времени, который прошелъ между дѣйствительными событіями жизни Господа и ихъ письменнымъ изложеніемъ въ евангеліяхъ, какъ предполагаетъ то отрицательная критика, и приводящихъ къ убѣжденію въ достовѣрности евангельскихъ сказаній. Сказанія эти, съ первой строки и до послѣдней, полны чудеснаго элемента, говорятъ о сверхъестественныхъ вліяніяхъ и явленіяхъ. Могъ ли въ такой краткій промежутокъ времени (50 лѣтъ) взглядъ на Іисуса, какъ на личность сверхъестественную, развиться съ такою всесторонностію и съ такою послѣдовательностію, съ какими мы находимъ его въ евангеліяхъ? Далѣе мы должны принять во вниманіе, что все это развитіе должно было совершиться въ то время, когда живы были еще многіе, знавшіе Іисуса лично и бывшіе свидѣтелями всей его дѣятельности. Около 80 г. по Р. Хр., когда

наши евангелія несомнѣнно уже существовали въ ихъ настоящемъ видѣ, еще живы были не только многіе изъ учениковъ Господа и вѣрующихъ, которые Его видѣли, но и многіе изъ Его невѣрующихъ враговъ. Могли ли при жизни этихъ людей образоваться тѣ рассказы, которые представители рационализма называютъ мифами? Рассказы эти отличаются достаточною для нихъ топографическою и хронологическою точностію; даже воскресенія Иисусомъ мертвыхъ изображаются въ евангеліяхъ съ такими точными датами, которые могли быть легко проверены и опровергнуты въ это время каждымъ. Въ этихъ разсказахъ на ряду съ чудеснымъ элементомъ не мало прямыхъ и рѣзкихъ обличеній и обвиненій Господа, направленныхъ на этихъ враговъ, занимавшихъ видное положеніе и хорошо всѣмъ извѣстныхъ. Можно ли допустить, чтобы рассказы объ этихъ вымышленныхъ чудесахъ на ряду съ такими упреками появились и такъ широко распространились, не возбуждая противъ себя возраженій, предъ тѣмъ поколѣніемъ, среди котораго еще много было людей, жившихъ въ ту эпоху и даже обличаемыхъ и обвиняемыхъ Иисусомъ? Если это допустить, то не извѣстно, чему болѣе удивляться — дерзости ли и неразумію писателей такихъ разсказовъ, неразборчивости ли и тупости всѣхъ вообще послѣдователей Иисуса, Который въ Своемъ ученіи по евангеліямъ такъ явно и рѣшительно шелъ въ разрѣзъ съ ихъ вѣковыми религіозно политическими убѣжденіями, или безгласности не увѣровавшихъ въ Него враговъ Его. Съ этихъ сторонъ не только необъяснимымъ, но и прямо непостижимымъ, является особенно тотъ неподражаемо-безпримѣрный по своей чистотѣ и высотѣ богочеловѣческой образъ Самого Господа, какой данъ намъ въ евангеліяхъ. „Если Христосъ не былъ Сыномъ Божиимъ, какъ много заблужденія соединяется въ такомъ случаѣ съ Его именемъ! Насколько этотъ мужъ сдѣлался въ такомъ случаѣ роковымъ для вѣрнѣйшихъ Своихъ послѣдователей! Какъ должна судить о немъ справедливая исторія? За такимъ мужемъ, какимъ рационалисты представляютъ себѣ Христа, мы не можемъ слѣдовать, какъ за учителемъ богопочтенія, — такъ заключаетъ авторъ 2-ю главу этого отдѣла.

Въ послѣдней главѣ предлагается цѣлый рядъ доказательствъ той мысли, что евангелія суть писанія апостольскія, что они произошли именно отъ тѣхъ, имена коихъ они носятъ. Подъ именами апостольскими писанія эти извѣстны были тѣмъ церковнымъ писателямъ II вѣка, которые ясно могли опровергнуть это мнѣніе, если бы оно не было досто-

вѣрно. Гностики и другіе обманщики того времени стремятся доставить распространеніе своимъ ложнымъ сочиненіямъ, пользуясь именами апостоловъ. Иногда это имъ удавалось, но только въ очень ограниченномъ размѣрѣ. Что содержаніе евангелій въ значительной степени составляютъ сообщенія апостольскія, это признаетъ и критика. Ужели все это не доказываетъ подлинности и достовѣрности евангелій?.. Кто, несмотря на свидѣтельства апостоловъ, сомнѣвается въ томъ, что Иисусъ приписывалъ Себѣ божественное достоинство и справедливость этого доказалъ чудесами и особенно Своимъ воскресеніемъ, долженъ остановиться на одномъ изъ двухъ предположеній, допустить или мечтательность или самообманъ апостоловъ, или сознательную ложь. Допустить послѣднее не хотятъ и не могутъ. Мужи, въ душахъ которыхъ впервые появился такой возвышенный образъ Христа, какой мы видимъ въ евангеліяхъ, не могутъ быть сознательными лжецами. Остается предположить самообманъ. Но справедливо ли? Отвѣчая на этотъ вопросъ авторъ останавливается на фактѣ вѣры апостоловъ въ воскресеніе Христова и путемъ подробнаго анализа этого факта, какъ онъ изображается въ евангеліяхъ, приходитъ къ тому заключенію, что его не могло бы быть, если бы Христосъ дѣйствительно не воскресъ. — Мы опускаемъ эти чудныя страницы въ той мысли, что содержаніе ихъ болѣе или менѣе понятно нашимъ читателямъ по тому, что говорилось объ этомъ въ статьѣ: „О дѣйствительности Христова воскресенія“ (см. 4 книгу журн.). Отмѣтимъ лишь нѣкоторыя изъ послѣдующихъ, такъ называемыхъ, „внутреннихъ критеріевъ достовѣрности евангелій, раскрываемыхъ авторомъ“. Политическія отношенія Палестины во времена Христа въ евангеліяхъ указаны правильно. Права, принадлежащія римлянамъ, священникамъ и членамъ фамиліи Ирода, разграничены вѣрно. Свѣдѣнія о партіяхъ, на которыя распались іудеи, о воззрѣніяхъ и цѣляхъ ихъ, взглядъ на грядущаго Мессію, изображеніе религіозныхъ отношеній, данныя географическія, указаніе монетъ и т. д., все это во многихъ пунктахъ подтверждается другими источниками. А если эта оболочка повѣствованій оказывается истинной, указывающей въ писателяхъ ихъ непосредственныхъ современниковъ событій, въ такомъ случаѣ произвольно утверждать, что зерно этихъ повѣствованій, изображеніе личности и дѣяній Иисуса, вымышлено. — Послѣднее и несомнѣнно самое неоспоримое доказательство достовѣрности евангелій представляетъ собою гармоническое согласіе евангелій въ изображеніи Господа.

Содержаніе евангелій не вполне тождественно; каждое изъ евангелій сообщаетъ намъ нѣчто, чего нѣтъ въ другихъ. Но несмотря на эти различія и особенности ихъ, образъ Спасителя, представляющійся намъ изъ сопоставленій всѣхъ четырехъ евангелій, отличается такою гармоническою полнотою и единствомъ, что не можетъ быть и мысли о возможности такого согласія безъ предположенія о безусловной истинности его.

Послѣднія шесть страницъ составляютъ заключеніе книги, въ которомъ авторъ раскрываетъ несостоятельность матеріалистическаго и пантеистическаго мировоззрѣній въ объясненіи историческихъ событій и истинности теизма. „Въ виду этой беспомощности рціонализма каждый вѣрующій христіанинъ только съ еще большею радостію будетъ твердо держаться священныхъ книгъ и полнымъ благодарности сердцемъ принимать поученія, которыя онѣ содержатъ. Мы познали Іисуса Христа, какъ посланнаго отъ Бога учителя и съ вѣрою подчиняемся Его словамъ. Итакъ, Самъ Всевѣдущій Богъ — нашъ Учитель. Бога никто никогда не видалъ; Единородный Сынъ, сущій въ нѣдрѣ Отчемъ, Онъ явилъ“ (Іоан. I, 18). Эти заключительныя слова книги являются неизбѣжнымъ логическимъ выводомъ изъ всѣхъ безпристрастныхъ и точныхъ изслѣдованій автора, и служатъ поэтому наилучшимъ вѣнцомъ и украшеніемъ ея, говорящимъ объ ея высокомъ достоинствѣ, которое должно привлечь къ ней вниманіе и сочувствіе всѣхъ истинныхъ любителей духовнаго просвѣщенія.

Переводъ книги, за рѣдкими исключеніями, отличается правильностію; въ типографскомъ отношеніи книга издана безупречно. Цѣна ея 1 руб. 25 коп., при 174 страницахъ четкой печати, вполне общедоступная.

### **Достопочт. Хоръ. Восемнадцать вѣковъ православной Церкви\*).**

Эта обширная (въ 706 страницъ) книга — послѣ общаго взгляда на греческую православную Церковь — представляетъ историческій обзоръ ея со времени Рождества Христова до послѣднихъ дней въ такой послѣдовательности: столкновеніе между четвертою и пятою монархіями; побѣда царства Хри-

\*) Eighteen Centuries of the Orthodox Greek Church by Rev. A. H. Hore, M. A., Trinity College, Oxford. Oxford and London. 1899.

стова; первый Вселенскій соборъ; борьба за „единосущіе“; второй вселенскій соборъ; третій и четвертый вселенскіе соборы; отдѣлившіяся церкви Востока; пятый и шестой вселенскіе соборы; завоеванія сарациновъ; седьмой вселенскій соборъ; окончательная схизма между греческою и римскою церквами; усиленіе этой схизмы крестоносцами; интриги Палеологовъ въ Римѣ и паденіе Константинополя; созиданіе Россіи; три Рима; Св. Правительствующій Синодъ; частичное возрожденіе греческой Церкви; греческая Церковь въ ея настоящемъ состояніи по отношенію къ западному христіанству.

Какъ видимъ изъ этого перечня, авторъ хочетъ разомъ „объять необъятное“ и, естественно, долженъ ограничиваться самыми общими свѣдѣніями, часто не превышающими полнотою и отчетливостію даже то, что помѣщается въ нашихъ кратчайшихъ учебникахъ. Хоръ пишетъ (стр. 5), что его „трудъ есть попытка восполнить недостаточность познаній и дать, — въ популярной формѣ, — исторію древнѣйшей христіанской Церкви и притомъ Церкви страны, озаренной священными воспоминаніями Спасителя“. Отсюда вытекаетъ только то, что восточная Церковь доселѣ остается *incognitum* для Запада, какъ таинственная незнакомка, о которой возможны тамъ всякія легенды. Посему можно быть благодарнымъ автору и за доброе стремленіе разогнать тьму, хотя это и нѣсколько странно по отношенію къ Церкви, которая изъ древности осіявается свѣтомъ священныхъ воспоминаній Христовыхъ...

Однако дѣло и важность не въ этомъ. Всѣ усилія автора направляются къ тому, чтобы выяснитъ и формулировать современныя церковныя отношенія Востока и Запада. Вотъ съ этой стороны и должно было ожидать гораздо ббльшаго простой элементарности... Въ такихъ серіозныхъ вопросахъ непозволительны рѣчи о трудности пользованія источниками, потому что, не имѣя доступа къ нимъ, не слѣдуетъ и браться за работу — особенно съ практическими тенденціями... Здѣсь русская наука служитъ хорошимъ образцомъ для англійской. У насъ ежегодно разсматриваются самыя запутанныя и мелкія стороны въ исторіи англиканства и различныхъ его сектъ, а русская литература по нѣкоторымъ пунктамъ съ успѣхомъ можетъ поспорить въ этомъ предметѣ съ англійскою. При этомъ никто не отговаривается нелегкостію въ овладѣніи пособиями, и многіе сожальютъ лишь о томъ, что не могутъ ознакомиться съ подлинниками опубликованныхъ документовъ...

Что же мы находимъ у Хора? Для Россіи его аппаратъ исчерпывается переводами книжекъ А. Н. Муравьева, Устря-

лова, изданіями Пальмера, Рамбо, Ральстона, Морфиля, Коллинза, Степняка (анархиста, до самой смерти находившаго убѣжище въ Англии), патера Тондини, Болъэ, Догматическимъ богословіемъ архіеп. Антонія и разными случайными газетными замѣтками. Такимъ образомъ подъ руками автора не было ни одного порядочнаго пособія, а онъ мечтаетъ о практическихъ религіозно-церковныхъ задачахъ, забывая, что нельзя столковаться съ человѣкомъ, не понимая его рѣчи и не имѣя къ ней ключа... Такія собесѣдованія порождаютъ только недоразумѣнія, которыхъ не избѣжалъ и Хоръ. Онъ одушевленъ искренними симпатіями къ русской православной Церкви и проникнутъ идеями церковнаго единенія, но во всемъ этомъ мало обоснованности и вполнѣ достаточно самообольщенной тенденціозности. Для сего прежде всего сглаживаются и замалчиваются неприятыя явленія. Такъ слова гр. Протасова Пальмеру, что англиканство есть отступленіе въ самомъ отступленіи (или двойное отпаденіе), авторъ считаетъ (стр. 684) совершеннымъ непониманіемъ (misconception), между тѣмъ многіе русскіе думаютъ, что въ этомъ больше истины, чѣмъ въ обратныхъ сужденіяхъ, и не приходитъ въ отчаяніе по поводу возвращенія бывшаго старокатолика Лаухерта въ католичество, которое, поглотивъ всѣ западныя исповѣданія, упростило бы церковные счеты. Въ седьмомъ вселенскомъ соборѣ Хоръ подчеркиваетъ преимущественно политическую важность, какъ и современные англикане, вводя православные церковные обряды въ свое богослуженіе, намѣренно замалчиваютъ этотъ соборъ при вынужденныхъ оправданіяхъ... На ряду съ этимъ слишкомъ преувеличиваются благоприятные факты. „Церковный Вѣстникъ“ выразительно называется (стр. 682) „официальнымъ органомъ С.-Петербургской духовной академіи“, хотя это частное изданіе при ней, а не отъ ея имени! Посѣщеніе архіепископомъ Юрскимъ С.-Петербурга въ апрѣлѣ 1897 года, будто бы, послужило къ тому, что „мысль о единеніи греческой и англиканской церквей сдѣлалась въ Россіи самою ходячею“ (стр. 681: а common topic of conversation), но это не вѣрно ни тогда, ни теперь. Поѣздка въ Англию высокопреосв. Антонія, спутникъ коего А. А. Кирѣевъ именуется „генераломъ русской арміи“, освѣщается исключительно въ церковномъ смыслѣ, какъ будто онъ былъ уполномоченъ Св. Синодомъ въ качествѣ представителя русской Церкви (стр. 681—682). Назначеніе четырехъ кандидатовъ богословія С.-Петербургской академіи пѣвчими къ посольской лондонской церкви связывается съ церковно-

объединительную миссіей, а въ прибавленіяхъ къ „Церковнымъ Вѣдомостямъ“ своевременно было разъяснено, что этимъ юношамъ поручено только въ храмѣ хвалить Бога во святыхъ Его...

Когда усматриваешь все это и знаешь, что въ Англіи пропагандируются русскіе труды, категорически оспариваемые въ Россіи, то не легко удержаться отъ разныхъ предположеній. А если вспомнить, что „друзья Россіи“ не прочь повторить свое паломничество, съ лордомъ Галифаксомъ, въ Римъ на поклонъ къ папѣ, хотя бы и для новаго реприманда, то получается неприятное впечатлѣніе, словно бы англиканство хочеть быть всѣмъ вся, дабы — вопреки Апостолу — всѣмъ угодить и всѣхъ поглотить... Надѣмся, что все это будетъ устранено въ дѣйствительности, гдѣ желалось бы видѣть самыя искреннія побужденія, чистыя стремленія и высокія цѣли. Въ этихъ именно интересахъ и подчеркиваемъ указанныя неясности — въ твердомъ ожиданіи, что вопросъ будетъ сведенъ къ принципиальнымъ трудностямъ, которыя требуютъ самаго точнаго и неприкосновеннаго формулированія. Во всякомъ случаѣ книга Хора дорога для насъ по выраженному въ ней настроенію къ церковному миру — съ напоминаніемъ англиканству о болѣе реальныхъ заботахъ къ его достиженію и обезпеченію. I.

С.-Пб. 1899, IX, 12.

**Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма** (въ Боннѣ и Бѣрнѣ). *Вл. Керенскаго*. Казань 1899.

Когда въ 70-хъ годахъ появилось старокатолическое движеніе на Западѣ, оно „возбудило въ православныхъ людяхъ“ общее единодушное сочувствіе, какъ движеніе, могущее со временемъ научнымъ путемъ насаждать на инославномъ Западѣ истины православнаго Востока. Подобнаго рода чаянія казались тѣмъ болѣе близкими къ живой дѣйствительности, что старокатолическое движеніе, какъ извѣстно, особенно въ первое время, было по преимуществу научнымъ, „профессорскимъ“ движеніемъ, такъ какъ возникло на почвѣ научнаго протеста противъ опредѣленій Ватиканскаго собора и включало въ число своихъ членовъ по преимуществу лицъ богословски образованных“. Увлеченіе старокатолицизмомъ съ этой именно стороны доходило до того, что задумано было основать въ Бѣрнскомъ университетѣ (въ Швейцаріи) международный старокатолическій факультетъ, на которомъ получали бы

научно-богословское образование молодые богословы различных національностей и различных вѣроисповѣданій, въ томъ числѣ и рускіе православные богословы. Дѣло это не осуществилось и доселѣ и едва ли когда-либо осуществится; тѣмъ не менѣ увлеченіе старокатолицизмомъ не только какъ религіознымъ, а и какъ научно-богословскимъ движеніемъ, которое „можетъ проводить истины древне-вселенскаго ученія въ иностранномъ Западѣ и противостоять нападкамъ на нихъ со стороны римско-католической и протестантской науки“, и доселѣ не совсѣмъ еще охладѣло и замерло въ русской богословствующей средѣ.

Въ виду этого небольшая (въ 36 страницъ) брошюрка г. Керенскаго: „Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма (въ Боннѣ и Бѣрнѣ)“, совершенно справедливо возбуждаетъ къ себѣ особенное вниманіе интересующихся старокатолическимъ движеніемъ въ его отношеніи къ православію.

Г. Керенскій давно уже занимается изученіемъ старокатолицизма; еще въ 1894 г. имъ написано было историко-критическое изслѣдованіе основныхъ началъ старокатолицизма въ ихъ отношеніи къ православію („Старокатолицизмъ, его исторія и внутреннее развитіе преимущественно въ вѣроисповѣдномъ отношеніи“); и послѣ этого онъ не разъ дѣлился съ православными читателями своими наблюденіями за развитіемъ этого движенія: такъ въ 1897 году онъ въ „Православномъ Собесѣдникѣ“ помѣстилъ: „Старокатолическій вопросъ въ новѣйшее время“; въ прошедшемъ году тамъ же онъ писалъ о Четвертомъ интернаціональномъ старокатолическомъ конгрессѣ и его значеніи въ исторіи старокатолическаго движенія, а въ настоящемъ въ разсматриваемой брошюрѣ предлагаетъ намъ документальныя свѣдѣнія о положеніи старокатолицизма какъ научно богословскаго движенія въ центрахъ его — на старокатолическихъ факультетахъ Бонскаго и Бѣрнскаго университетовъ. „Имѣя въ 1897/8 году возможность посѣтить западно-христіанскій міръ, мы сочли для себя обязанностію“, говоритъ авторъ, „побывать и на старокатолическихъ факультетахъ, чтобы воочію убѣдиться въ томъ, насколько реальны чаянія, возлагаемыя на нихъ православными людьми. . . Конечно, старокатоличество интересовало насъ при этомъ и независимо отъ своей научной стороны, какъ чисто религіозное движеніе. И въ данномъ случаѣ посѣщеніе Бонна и Бѣрна казалось намъ тѣмъ болѣе необходимымъ, что оба эти города, какъ извѣстно, являются центрами религіозной жизни двухъ главнѣйшихъ странъ старокатолицизма — нѣмецкой и швейцар-



ской, потому что въ нихъ имѣють свое мѣстопробываніе старокатолическіе епископы“.

Каковъ же результатъ наблюденій автора?

Нужно замѣтить, что авторъ предъ своей поѣздкой въ Боннъ и Бѣрнъ слушалъ выдающихся современныхъ богослововъ лютеранства въ Берлинѣ, чтенія которыхъ своимъ пантеистически-отрицательнымъ направленіемъ произвели на него грустное впечатлѣніе; „поэтому мы, говоритъ авторъ, полные отрадныхъ надеждъ, вступили въ бѣднѣй на видъ Боннскій университетъ, надѣясь найти здѣсь то, чего не нашли въ столичномъ университетѣ Германіи. Печальная дѣйствительность однакожь разсѣяла наши свѣтлыя надежды. Въмѣсто цѣлаго богословскаго старокатолическаго факультета мы нашли въ Боннѣ лишь печальныя напоминанія о немъ“... То „время, когда богословская старокатолическая наука, можно сказать, процвѣтала въ Боннѣ, теперь, кажется, безвозвратно миновало для нѣмецкаго старокатоличества. Болѣе видные изъ старокатолическихъ богослововъ, когда-то читавшіе лекціи въ Боннскомъ университетѣ, оставили чтеніе своихъ лекцій по разнымъ причинамъ, а одинъ изъ нихъ, проф. Лаухертъ, прекратилъ совсѣмъ свое отношеніе къ старокатолическому движенію и перешелъ въ римско-католическую церковь. Такъ какъ юридически старокатолическій богословскій факультетъ въ Боннѣ считается принадлежащимъ къ факультету римско-католическому и находится поэтому подъ вѣдѣніемъ кельнскаго римско-католическаго архіепископа, который, понятно, не можетъ съ сочувствіемъ относиться къ распространенію антипапской „ереси“; то кафедры, опрастывающіяся за уходомъ старокатолическихъ профессоровъ, остаются не замѣщенными. Въ Боннскомъ университетѣ дѣйствуютъ въ настоящее время только двое старокатолическихъ профессоровъ — Шульте и Лангенъ; при этомъ Шульте, какъ не богословъ, а юристъ по образованію, безъ спеціальной богословской подготовки, прежде читавшій лекціи по церковному праву, теперь совсѣмъ не читаетъ лекцій по богословію, и такимъ образомъ вся богословская старокатолическая наука въ Боннскомъ университетѣ совмѣщается въ одномъ лишь проф. Лангенѣ, который, не имѣя просто физической возможности одновременно читать лекціи по разнымъ спеціальностямъ, читаетъ лишь по церковной исторіи (4 раза въ недѣлю) и этикѣ (4 раза въ недѣлю). Въ своихъ лекціяхъ точно такъ же, какъ и въ своихъ учено-литературныхъ трудахъ, онъ является антипапистомъ. По его взгляду, вся исторія христіанской Церкви рѣшительно гово-

ритъ противъ папскаго главенства, притязаніе на которое было и первую и главную причину раздѣленія церквей; проводя этотъ взглядъ по всѣмъ церковно-историческимъ періодамъ, онъ безпристрастно высказывается за то, что восточная Церковь „въ существенномъ сохранила неповрежденнымъ христіанское вѣроученіе, тогда какъ напротивъ Церковь западная извратила древне-преданную вѣру“.

Все это конечно взгляды, съ которыми нельзя не согласиться съ православной точки зрѣнія. Точно такъ же отзывается авторъ и объ лекціяхъ проф. Лангена по этикѣ и въ заключеніе даже говоритъ: „вообще насколько намъ пришлось убѣдиться изъ полуторамѣсячнаго посѣщенія лекцій проф. Лангена, старокатолицизмъ въ Боннѣ, какъ ученое направленіе, несомнѣнно отличается и отъ римскокатолицизма и отъ лютеранства, и если его нельзя отождествлять вполне съ направленіемъ богословской науки православной, то во всякомъ случаѣ слѣдуетъ считать наиболѣе близкимъ къ этому направленію“. Но на ряду съ этой общей характеристикой у автора приведено нѣсколько примѣровъ протестантскаго направленія мыслей профессора Лангена. Такъ напр. Лангенъ, по словамъ автора, говоря о церковномъ устройствѣ въ апостольское время, держится того мнѣнія, будто въ это время не было строгаго дѣленія между епископскимъ и пресвитерскимъ служеніемъ. Говоря затѣмъ о сакраментальномъ ученіи въ апостольское время, онъ, точно такъ же, какъ думаетъ авторъ, впалъ въ протестантство, утверждая, будто въ это время существовало ученіе лишь о таинствахъ — крещеніи, миропомазаніи, евхаристіи и отчасти елеосвященіи; таинство же покаянія якобы существовало лишь въ формѣ дисциплинарной мѣры, а на таинство брака нѣтъ никакихъ указаній“. Совершенно справедливо нѣсколько страннымъ и преувеличеннымъ находитъ авторъ и то утвержденіе проф. Лангена, будто бы греческіе императоры послѣ Константина Великаго сдѣлались абсолютными господами не только внѣшней, но и внутренней жизни Церкви, будто бы положеніе Церкви при преемникахъ Константина сдѣлалось худшимъ въ отношеніи къ ея свободѣ, чѣмъ даже при языческихъ императорахъ. Точно такъ же и въ своихъ лекціяхъ по этикѣ Лангенъ, отдавая полное предпочтеніе православной этической системѣ предъ римско-католической и протестантской, высказываетъ взгляды, съ которыми православный богословъ согласиться не можетъ. Такъ напр. онъ утверждаетъ, будто ветхій завѣтъ совершенно не знаетъ высшихъ мотивовъ для нравственнаго

поведенія, и даже утверждаетъ, будто іудеямъ не была извѣстна идея безсмертія, какъ высшій регуляторъ нравственнаго поведенія человѣка. Мысль вполне рационалистическая.

Но все это, конечно, частности и, такъ-сказать, случайное явленіе; съ точки зрѣнія жизненной значимости старокатолицизма, печальнѣе этого его внѣшнее положеніе, не только какъ религіознаго, а и какъ научнаго движенія. Въ то время какъ на римско-католическомъ факультетѣ Боннскаго университета восемь профессоровъ, а на лютеранскомъ — тринадцать, на старокатолическомъ — одинъ проф. Лангенъ, которому уже свыше семидесяти лѣтъ. „Съ уходомъ же проф. Лангена, говоритъ авторъ, старокатолическая богословская наука должна совершенно прекратить свое существованіе въ Боннѣ. Не удивительно, что при такого рода печальномъ состояніи боннскаго старокатолическаго богословскаго факультета число учащихся на немъ, сравнительно съ другими богословскими факультетами, болѣе чѣмъ незначительно, и съ каждымъ годомъ число это все болѣе и болѣе уменьшается. Такъ въ 1874 г. на старокатолическомъ факультетѣ было 12 слушателей, въ 1875 — 11, въ 1876 — 9, въ 1877 — 4 и т. д.; въ настоящее время у проф. Лангена только четыре слушателя, которые всѣ въ устроенномъ для нихъ семинаріи пользуются готовымъ кровомъ и столомъ“. Помимо богословскаго факультета въ университетѣ для молодого старокатолическаго поколѣнія существуетъ въ Боннѣ еще низшая школа, но и она, во время посѣщенія авторомъ Бонна имѣла только шесть человѣкъ учащихся.

Вынесенное изъ этихъ фактовъ „впечатлѣніе, говоритъ въ заключеніе авторъ, становится еще белѣе тяжелымъ, если принять во вниманіе то обстоятельство, что Боннѣ является центромъ научно-богословскаго образованія для всего нѣмецкаго старокатолицизма и что поэтому съ окончательнымъ паденіемъ старокатолическаго богословскаго факультета въ Боннѣ должна пасть окончательно и старокатолическая богословская наука въ Германіи“.

Изображая далѣе современное положеніе старокатолицизма въ Боннѣ съ его религіозно-практической стороны, авторъ останавливается главнымъ образомъ на старокатолическомъ богослуженіи. „Въ продолженіе своего полуторамѣсячнаго пребыванія въ Боннѣ, мы — говоритъ онъ — неопустительно посѣщали старокатолическое богослуженіе и положительно можемъ сказать, что оно ближе всего примыкаетъ къ богослуженію римско-католическому. Все различіе касается лишь языка,

который у старокатоликовъ нѣмецкій, и сокращенія нѣкоторыхъ молитвословій. Это нужно сказать и вообще и въ частности относительно старокатолической мессы“. Въ сообщеніи автора здѣсь заслуживаетъ особеннаго вниманія то, что онъ, на основаніи дословныхъ выдержекъ изъ богослужебнаго чина старокатолической мессы, доказываетъ несправедливость возводимыхъ на старокатоликовъ обвиненій въ томъ, что они отрицаютъ ученіе объ евхаристіи, какъ жертвѣ. „Жертвенное значеніе евхаристіи за живыхъ и умершихъ въ старокатолической мессѣ выражено весьма обстоятельно“... „Преподается однакожъ евхаристія, насколько намъ пришлось наблюдать въ Боннѣ, вѣрующимъ лишь подъ однимъ видомъ“. „Въ виду того, продолжаетъ далѣе авторъ, что въ этомъ городѣ находится епископія для нѣмецкихъ старокатоликовъ, можно предполагать, что въ такомъ видѣ евхаристія преподается и во всемъ вообще нѣмецкомъ старокатолическомъ обществѣ“. „То же слѣдуетъ сказать относительно и нѣкоторыхъ другихъ особенностей старокатолическаго ритуала, заимствованныхъ старокатоликами изъ римской церкви“. Въ концѣ рѣчи своей о боннскомъ старокатолицизмѣ авторъ отмѣчаетъ между прочимъ такой неотраднѣй фактъ относительно роста старокатолической общины въ Боннѣ: въ многочисленныхъ книжныхъ магазинахъ города онъ не могъ найти старокатолическихъ богослужебныхъ книгъ, на которыя нѣтъ, какъ объяснялъ ему книгопродавецъ, спроса, потому что старокатолическая община незначительна.

Вторая, меньшая, половина брошюры г. Керенскаго посвящена характеристикѣ положенія старокатолицизма въ Бѣрнѣ (въ Швейцаріи). Здѣсь старокатолическій богословскій факультетъ состоитъ изъ четырехъ профессоровъ (Герцого, Мишб, Вокера и Тюрлингера), но регулярно читаются лекціи только Герцогомъ и Вокеромъ, и это, по мнѣнію г. Керенскаго, объясняется крайне незначительнымъ количествомъ слушателей (3 студента), особенно бросавшимся въ глаза по сравненію съ слушателями литеранскаго богословскаго факультета. О самыхъ лекціяхъ, которыя удалось слушать г. Керенскому, онъ говоритъ, что лекціи Вокера (по церковной исторіи — о борьбѣ между папою Григоріемъ VII и императоромъ Генрихомъ IV) носили историко-эпизодическій характеръ и могли характеризовать старокатоличество лишь съ антипапской стороны. Такой же, такъ-сказать, спеціально-односторонній характеръ носили и лекціи проф. Тюрлингера о Церкви, въ понятіи которой онъ отличается все-таки и отъ римско-католи-

ковъ и отъ лютеранъ. „Въ общемъ богословскій старокатолическій факультетъ въ Бѣрнѣ имѣетъ задатки болѣе прочнаго существованія, чѣмъ въ Боннѣ“. Тѣмъ не менѣе авторъ высказываетъ предположеніе, что при существующей программѣ лекцій бѣрнскихъ старокатолическихъ богослововъ, посвященіе ихъ едва ли можетъ оказаться полезнымъ въ научно-богословскомъ отношеніи, по крайней мѣрѣ для нашихъ русскихъ богослововъ.

Въ бѣльшей мѣрѣ, чѣмъ въ Боннѣ, бѣрнское старокатолическое общество заявляетъ себя и въ смыслѣ религіознаго движенія. Старокатолическій храмъ въ Бѣрнѣ, по устройству своему, какъ и храмъ въ Боннѣ, совершенно католическій. Хотя богослуженіе здѣсь, равно какъ и во всѣхъ старыхъ общинахъ Швейцаріи, совершается по другому служебнику, чѣмъ у нѣмецкихъ старокатоликовъ, оно тѣмъ не менѣе еще ближе нѣмецкаго подходитъ къ римско-католическому; впрочемъ у швейцарскихъ старокатоликовъ евхаристія преподается, кажется, подѣ обоими видами. Таинственно-жертвенное значеніе евхаристіи и здѣсь выражено такъ же рельефно, какъ и въ боннской мессѣ. Особенно это нужно сказать о чинѣ мессы, составленпомъ д-ромъ Ишкою и очень близко подходящемъ къ литургіи св. Іоанна Златоустаго. Въ виду такого значенія этой мессы авторъ высказываетъ вполне справедливое желаніе, чтобы она, уже одобренная епископомъ швейцарскихъ старокатоликовъ, вошла въ возможно широкое употребленіе у старокатоликовъ, особенно изъ славянъ, и чрезъ то могла оказать весьма важную услугу въ дѣлѣ сближенія ихъ съ православною Церковію. Что касается внѣшняго роста старокатолическаго движенія въ Швейцаріи, то можно съ увѣренностію сказать, что и оно здѣсь имѣетъ задатки болѣе прочнаго существованія, чѣмъ въ Германіи.

Въ заключеніе авторъ общее впечатлѣніе свое о старокатолицизмѣ въ Боннѣ и Бѣрнѣ выражаетъ такъ: „какъ научно-религіозное движеніе, старокатолицизмъ въ настоящее время отличается и отъ римско-католицизма и отъ протестантства и ближе всего примыкаетъ къ православію. Но какимъ путемъ пойдетъ онъ далѣе, останется ли онъ вѣрнымъ выставленнымъ имъ принципамъ, или нѣтъ, сказать вполне утвердительно въ настоящее время невозможно“. Правда выводъ этотъ, можетъ быть, не такъ печаленъ и рѣшительнень, какъ вытекающій изъ книги проф. Гусева, рѣчь о которой была въ шестой книгѣ „Вѣры и Церкви“, но и онъ далеко не оправдываетъ собою тѣхъ оптимистическихъ взгля-

довъ на старокатоличество, какія высказываются нѣкоторыми сторонниками старокатолицизма, а скорѣе наоборотъ. Въ этомъ и состоитъ важное значеніе небольшой брошюры г. Керенскаго для интересующихся старокатолическимъ движеніемъ въ его отношеніи къ православію.



## НОВЫЯ КНИГИ.

**Дьяченко Гр. М., священникъ. Полный церковно-славянскій словарь,** содержащій въ себѣ объясненія малопонятныхъ словъ и оборотовъ, заключающихся въ церковно-славянскихъ и древне-русскихъ рукописяхъ и книгахъ. 1899. Стр. 1120 + XXXII. Цѣна 3 р. 50 к., съ пер. 4 р. 25 к.

**П. С-овъ, свящ. Основныя начала и главныя средства религознаго воспитанія въ духъ православной Церкви.** Владимиръ губ. 1899 года. 130 стр. Ц. 60 к.

**Никитскій С. П. Ученіе христіанской православной Церкви о нравственности, или нравственное богословіе.** Выпускъ 1-й. Москва 1899. Цѣна 50 к.

**Серединскій Т., прот. Папа римскій и соборъ вселенскій.** Рига 1899. Цѣна 1 р. 25 к.

**Лебедевъ А. П., проф. Исторія раздѣленія церквей въ IX, X и XI вѣкахъ** (съ подробнымъ указателемъ русской литературы, относящейся къ этому предмету въ 1841 г. по 1900). Москва 1900 г. Стр. 415. Цѣна 2 р. 25 к., перес. 30 к.

**Лебедевъ А. П., проф. Церковно-историческія повѣствованія общедоступнаго содержанія и изложенія** (изъ давнихъ временъ христіанской жизни). Москва 1900 г. Стр. 340. Цѣна 2 р. 30 к. съ пер. (для школъ, учащихъ, учащихся и церковныхъ бібліотекъ при вынискѣ отъ автора ц. 1 р. 30 к. съ пер.).

**Дюпанлу Ф. Бесѣды о проповѣдничествѣ, какъ пастырскою служеніи.** Изд. ж. „Странникъ“. С.-Пб.

**Чепызовъ М. П. Церковь королевства сербскаго со времени пріобрѣтенія ея автономности** (1879—1896). Историко-каноническій очеркъ. Ц. 1 р. 50 к.

**Вирюковъ Н. Руководство къ изученію законо-положительныхъ книгъ свящ. писанія ветхаго завета,** составленное примѣнительно къ программѣ 1 кл. дух. семинарій. VIII + 424. Ц. 2 р.

**Беренскій Вл.** *Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма* (въ Боннѣ и Бѣрнѣ). Казань 1899 г. 1—36 стр. Цѣна 25 к.

**Беренскій Вл.** *На Западѣ* (Очерки внутренняго состоянія современнаго лютеранства). Казань 1899; 1—148 стр. Цѣна 1 р.

**Михаилъ епископъ.** *Библейская наука.* Книга третья. Историческія книги ветхаго заветѣа. Издано подъ редакціей П. И. Тропцаго. Тула 1899; 1131 стр.

**Введенскій А. И., проф.** *Психологія вѣры.* (Религіозная вѣра, какъ біогенетическій принципъ въ психологіи.) 1899. 1—84 стр.

**Эдершеймъ А.** *Жизнь и время Иисуса Мессіи.* Перев. свящ. М. Фивейскаго. Вып. 3-й. Цѣна. 60 коп.

**Остроумовъ И.** *Святѣи нашего сѣвера.* (Путешествіе по Соловкамъ, Валааму и др. обителямъ сѣверной Россіи.) Дешевая бібліотека Русскаго Паломника. Изд. Сойкина. С.-Пб. Цѣна 25 коп.

**Вриллиантовъ И.** *Оерапонтовъ Бѣлоозерскій, нынѣ упраздненный, монастырь — мѣсто заточенія патр. Никона.* Къ 500-лѣтію со времени его основанія—1398—1898. Съ изложеніемъ очерка: Патріархъ Никонъ въ заточеніи на Бѣлоозерѣ. Историческій очеркъ. Съ 32 рисунками С.-Пб. 1899. Цѣна 2 р.

---



## О В Ъ Я В Л Е Н І Я .

Новая книга проф. *Ал. И. Введенскаго* :

### **ПСИХОЛОГІЯ ВѢРЫ.**

(Религіозная вѣра, біогенетическій принципъ въ психологіи.)

Св. Троица-Сергіева лавра. 1899 г. 1—84 стр. Цѣна 60 коп.  
Продается въ книжныхъ магазинахъ Москвы.

*Того же автора :*

**ОЧЕРКЪ СОВРЕМЕННОЙ ФРАНЦУЗСКОЙ ФИЛОСОФІИ.** Цѣна  
1 р. 50 к.

**ЗАПАДНАЯ ДѢЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ И РУССКІЕ ИДЕАЛЫ** (письма  
изъ-за границы). Цѣна 1 р.

**ПИСЬМА О СОВРЕМЕННОМЪ ИСКУССТВѢ.** Цѣна 1 р.

**ОБЩІЙ СМЫСЛЪ ФИЛОСОФІИ П. Н. СТРАХОВА.** Ц. 40 к.

**КЪ ВОПРОСУ О ВЫРАБОТКѢ МІРОСОЗЕРЦАНІЯ** (противъ проф.  
Карѣева). Цѣна 25 к.

### Н О В А Я Б Р О Ш Ю Р А :

**РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫЯ ИДЕИ И ТИПЫ ВЪ ПРОИЗВЕДЕНІЯХЪ** **Ѳ. М. ДОСТОЕВСКАГО.** *Свящ. Н. Побыдинскаго.* Ц. 30 к.

Продается въ кн. магазинахъ: Сытина, Мамонтова, Вольфа, Суворина, Глазунова на Кузнецкомъ М., Душнова и др.

### Н О В Ы Я К Н И Г И

проф. московскаго университета **А. П. Лебедева** :

1) **ИСТОРИЯ РАЗДѢЛЕНІЯ ЦЕРКВЕЙ ВЪ IX—XI ВѢК. М. 1900.**  
Ц. 2 р. 25 к., пер. 30 к.

2) **ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКІЯ ПОВѢСТВОВАНІЯ ОБЩЕДОСТ. СОДЕРЖАНІЯ.** (Изъ давнихъ временъ христіанской Церкви.) М. 1900.  
Ц. 2 р., перес. 30 к.

Продаются въ Москвѣ, Киевѣ, а въ Петербургѣ у Тузова.

ВЫШЛИ НОВЫЯ ИЗДАНІЯ  
**ПРЕОСВЯЩЕННАГО НИКАНОРА, ЕПИСКОПА ОРЛОВСКАГО:**

Объясненіе литургіи. Цѣна 50 к.

Объясненіе посланія къ Галатамъ. Цѣна 50 к.

12 церковныхъ чтеній. Цѣна 1 р. 50 к.

О св. Евангеліи и Евангелистахъ. Цѣна 10 к.

Выписывающимъ эти книги изъ канцеляріи Преосвященнаго — пересылаются бесплатно; а выписывающимъ на 25 руб. и болѣе дѣлается уступка 10 и 20<sup>0</sup>/<sub>0</sub>.

---

**РАЗЛИЧНЫЕ ТИПЫ ШКОЛЬ И ОБРАЗОВАНІЯ, ПОЛУЧАЕМАГО ВЪ НИХЪ СОВРЕМЕННЫМИ РУССКИМИ ЛЮДЬМИ.** *Свящ. Д. Ромашкова.* Цѣна 50 коп.

Продается во всѣхъ книжн. магазинахъ города Москвы.

Складъ изданія у автора: Москва, Мясницкая, Милютинскій пер., домъ церкви св. мученика архидіакона Евлѣ.

---

## ОТКРЫТА ПОДПИСКА

на 1900 годъ

НА ДУХОВНЫЙ ЖУРНАЛЬ

## „СТРАННИКЪ“

СЪ ПРИЛОЖЕНІЕМЪ

„ОБЩЕДОСТУПНОЙ БОГОСЛОВСКОЙ БИБЛИОТЕКИ“.

Духовный журналъ „Странникъ“ будетъ издаваться въ 1900 году по прежней широкой программѣ, обнимающей весь кругъ движеній богословско-философской мысли и церковно-общественной жизни, интересамъ которой онъ неослабно служить въ теченіе сорока лѣтъ. Кроме того въ удовлетвореніе существеннѣйшей потребности нашего времени редакція съ 1898 года приступила къ новому крупному литературному предпріятію, именно къ изданію „Общедоступной Богословской Библіотеки“, имѣющей своею цѣлю сдѣлать болѣе доступными для читателей лучшія и капитальнѣйшія произведенія русской и иностранной богословской литературы по всѣмъ отраслямъ богословскаго знанія.

Ежегодно издается по два тома отъ 30 до 35 и болѣе печатныхъ листовъ въ томъ, — всего около 1000 страницъ убористаго, но четкаго шрифта.

Цѣна въ отдѣльной продажѣ на годичное изданіе „Библіотеки“ четыре рубля безъ пересылки (съ пересылкой около 5 рублей), а для подписчиковъ журнала „Странникъ“ — одинъ рубль съ пересылкой.

Закончивъ въ теченіе первыхъ двухъ лѣтъ выхода „Общедоступной Богословской Библіотеки“ изданіе „Православнаго Собоудователянаго Богословія“, покойнаго придворнаго протоіерея, бывшаго члена духовно-учебнаго комитета І. В. Толмачова, редакція съ слѣдующаго 1900 года приступаетъ къ новой серіи „Библіотеки“, въ которую войдутъ два сочиненія:

а) „Исторія христіанской церкви въ XIX вѣкѣ“, въ двухъ частяхъ (правосл. востокъ и иносл. западъ) съ иллюстраціями, составляющая вполнѣ понятную потребность для современнаго

поколѣнія, которое стоитъ наканунѣ новаго вѣка и поэтому должно знать, что нашъ вѣкъ внесъ въ сопровищницу міровой исторіи, и б) „Православная богословская энциклопедія“ или Богословскій энциклопедическій словарь, содержащій въ себѣ необходимыя для всякаго богословски образованнаго чело- вѣка свѣдѣнія по всѣмъ предметамъ богословскаго и фило- софскаго знанія. Въ трехъ большихъ томахъ. Въ 1900 году подписчики журнала получаютъ первый выпускъ этого цѣннаго изданія.

Журналъ по прежнему будетъ выходить ежемѣсячно книжками въ 10—12 и болѣе печ. листовъ (до 200 стр. въ книжкѣ).

**Цѣна въ Россіи:** а) за журналъ „Странникъ“ шесть (6) руб. въ годъ, б) съ приложеніемъ двухъ томовъ „Общедоступной Богословской Библіотеки“ семь (7) рублей съ пересылкой; за **границей:** журналъ 8 руб., съ прило- женіемъ „Библіотеки“ 10 руб.

Примѣч. а) Въ отдѣльной продажѣ для неподписчиковъ цѣна „Богосл. Библіотеки“ 2 р. за томъ, а съ перес., 2 р. 40 к.

б) Желающіе имѣть выпуски „Библіотеки“ въ изящномъ англійскомъ переплетѣ, благоволятъ прилагать по 50 коп. за выпускъ.

в) *Новые подписчики*, желающіе получить уже вышедшіе четыре вы- пуска „Библіотеки“ (четыре тома „Православнаго Собесѣдовательнаго Богословія“), прилагаютъ по 1 р. за томъ.

Адресоваться: Въ редакцію „СТРАННИКЪ“, С.-Петербургъ, Невскій проспектъ, д. № 182.

Городскіе (петербургскіе) подписчики благоволятъ обращаться въ кон- тору редакціи — Тельжная ул., д. № 5.

За редактора издатель проф. А. Лопухинъ.



Слово на день рожденія вдовствующей благочестивѣйшей  
Государыни Императрицы Маріи Ѳеодоровны 14 ноября  
1899 года.

*Вся Тьма быша, и безъ Него ничтоже  
бысть, еже бысть.*

(Іоанн. 1, 3.)

Святой апостоль и евангелистъ Іоаннъ Богословъ, начавшій свое высочайшее благовѣстіе сказаніемъ о вѣчномъ бытіи Бога-Слова и о сотвореніи чрезъ Него и Имъ всего міра видимаго и невидимаго и всѣхъ одушевленныхъ и неодушевленныхъ тварей, возгласилъ въ началѣ Евангелія своего: *все чрезъ Него начало бытъ, и безъ Него ничто не начало бытъ, что начало бытъ.* Такимъ образомъ мы всѣ бытіемъ и благобытіемъ своимъ одолжены Богу-Слову, который въ концѣ вѣковъ благоволилъ воплотиться и стать навѣки, безъ конца, совершеннымъ Человѣкомъ Исусомъ Христомъ, пребывая отъ вѣчности и навѣки безконечнымъ Богомъ. Мы сегодня празднуемъ рожденіе императрицы-матери царя, прежде всѣхъ вѣковъ предувѣдѣнной Богомъ и въ свое время, именно въ наше время, призванной къ бытію и отмѣнному, высокому чадородію, плодомъ котораго былъ и есть, между прочими, нашъ царствующій Государь Императоръ. Великое избраніе и предназначеніе царицы-матери. Зрите: сынъ ея — императоръ всея Россіи и повелѣваетъ пятою частью свѣта. Какое избраніе и назначеніе Божіе, какія рѣдкая доля въ человѣчествѣ, а сообразно

съ такимъ избраніемъ, какой священный, великій долгъ лежитъ на ней предъ Богомъ и человѣчествомъ! Ибо чѣмъ выше избраніе Божіе, тѣмъ большія, высшія и отвѣтственныя обязанности предъ Богомъ и человѣками воспринимаетъ избранное лицо. И во-первыхъ, она — мать царя и царственныхъ чадъ, которыхъ она воспитала соотвѣтственно ихъ высокому назначенію, а во-вторыхъ, она — царственная мать всѣхъ вѣрноподданныхъ и особенно всѣхъ воспитавшихся и воспитывающихся въ Россіи дѣвицъ — тѣхъ воспитательныхъ учреждений, которымъ усвоено ея имя. Она — ихъ попечительница благожелательная не по имени только, но на дѣлѣ; ибо онѣ пользуются самымъ тщательнымъ надзоромъ и руководствомъ вѣрныхъ и усердныхъ ея помощниковъ и помощницъ въ важномъ дѣлѣ христіанскаго воспитанія. Какъ бывшая супруга усопшаго царя-миротворца, хорошо знавшая его царскіе идеалы, мысли, намѣренія, желанія, предпріятія, она благожелательно передала ихъ царствующему сыну, и въ этомъ отношеніи ей принадлежитъ важная доля воспитанія царя-сына; ибо кто лучше могъ знать и передать завѣты царя-миротворца и отца русскаго народа, какъ не его супруга? Она была вѣрнѣйшею истолковательницей завѣтовъ державнаго своего супруга воцарившемуся сыну, и онъ твердо хранить завѣты отца-царя, твердо идетъ по стопамъ его, бодро стоитъ на стражѣ своего царства, охраняя его державною, Богомъ данною властію отъ всякаго посягательства на его цѣлость — внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ, также какъ и на стражѣ внѣшней охраны — безопасности вѣры и Церкви православной, какъ твердѣйшаго оплота и хранилища царства русскаго; ибо въ твердомъ единеніи Церкви и царства заключается непобѣдимая сила, — сила Божія.

И каждый изъ насъ, дорогіе братія, вмѣстѣ съ своимъ бытіемъ, даннымъ отъ Бога, получилъ свое назначеніе — устроить благополучіе и спасеніе свое и ближнихъ своихъ,

какъ членовъ единого, великаго государственнаго тѣла, коего благо зиждется на общемъ, единодушномъ стремленіи къ общему и частному благу всѣхъ членовъ, и какъ членовъ единаго духовнаго тѣла Церкви, или благодатнаго царства Христова. Это назначеніе — вѣрность Богу и царю, вѣрность семейнымъ, гражданскимъ и христіанскимъ обязанностямъ; вѣрность, доброжелательство, честность и справедливость во взаимныхъ отношеніяхъ, заботливая охрана семьи, духовнаго семейнаго очага, вѣрность мужей и женъ, христіанское воспитаніе дѣтей, охрана ихъ отъ всякихъ соблазновъ, приближеніе ихъ къ св. Церкви, какъ данной намъ Самимъ Богомъ воспитательницѣ для времени и вѣчности; храненіе каждымъ своей вѣры въ чистой совѣсти; поддержка истиннаго духа благочестія, въ которомъ такъ сильны были наши предки, отстоявшіе намъ съ непоколеблемою твердостью цѣлость нашей св. вѣры и Церкви; вѣрность царю и властямъ, отъ него поставленнымъ для устроенія общаго блага; частное и общее попеченіе о соблюденіи цѣломудрія, воздержанія; о взаимной помощи другъ другу въ вѣрѣ и жизни, въ скорби, болѣзни, нуждѣ и горѣ; ибо въ настоящее время налегли на насъ многія скорби и бѣдствія, особенно отъ шатанія нравовъ, отъ непрочности супружескихъ и семейныхъ союзовъ, отъ всепожирающаго губительнаго пьянства и разврата, отъ неурожаевъ хлѣба и травы, или отъ полной порчи полей и скошенныхъ луговъ непрерывными дождями.

Будемъ по силѣ своей носить тяготы другъ друга и такимъ образомъ исполнять свое предназначеніе. *Другъ друга тяготы носите, и тако исполните законъ Христовъ* (Гал. 6, 2). Аминь.

*Прот. Іоаннъ Сергіевъ.*

13 ноября 1899 г.

## Сущность законодательства св. пророка Моисея<sup>1)</sup>.

(Историко-догматическій очеркъ).

Другое, употребляющееся въ законахъ Моисея имя Царя теократіи — Святой ( $\text{שׁוֹרֵקֶר}$ ). Какое же отношеніе имѣеть оно къ благодати и ревности Божіей? Слово  $\text{שׁוֹרֵקֶר}$  одни производять отъ корня  $\text{שׁוֹרֵק}$  (быть свѣтлымъ, сіять), другіе — отъ  $\text{קֶר}$  (отдѣлять, обособлять). Первые разумѣютъ подъ святостію, въ ея приложеніи къ Богу, нравственное совершенство; вторые — премірность, несравнимость ни съ чѣмъ низшимъ, тварнымъ. Съ тѣмъ и другимъ этимологическимъ объясненіемъ святости можно согласиться, только нужно подъ нею разумѣть не коллективное понятіе, обнимающее всѣ свойства Бога, отличающія Его отъ твари, какъ дѣлають это теологи, производящіе слово  $\text{שׁוֹרֵקֶר}$  отъ  $\text{קֶר}$ , а премірность, несравнимость только въ нравственномъ отношеніи, или, другими словами, нравственное совершенство, чистоту. Мы уже имѣли возможность убѣдиться въ такомъ спеціальному значеніи святости человѣческой. Но такую же должна быть и святость Божія, потому что святость человѣка есть ея отраженіе („будьте святы, ибо святы Я“). Если бы святость Бога обнимала и другія Его совершенства, напр., всемогущество, премудрость, блаженство, тогда святость народа еврейскаго,

---

<sup>1)</sup> Окончаніе. См. кн. 8-ю.



какъ отраженіе ея, не отличалась бы отъ его царскаго и священническаго достоинства, чему мы видимъ противорѣчіе въ 2 М. XIX, 6. Кромѣ того, основанія, которыя приводятся для доказательства коллективнаго значенія святости Божіей, недостаточны. Указываютъ на 2 М. XV, II, какъ на доказательство такого значенія שִׁרְיָא<sup>1)</sup>. Но чудесный переходъ евреевъ чрезъ море Чермное и потопленіе въ немъ египтянъ, воспѣтые въ пѣсни Моисея, были сложнымъ дѣйствіемъ Божиимъ, въ которомъ проявились и премудрость, и всемогущество, и самобытность Бога, и Его милость и правосудіе. Поэтому прославленіе святости Божіей въ пѣсни Моисея не можетъ служить возраженіемъ противъ пониманія святости Божіей въ специальномъ (нравственномъ) смыслѣ, а слѣдовательно, и доказательствомъ коллективнаго ея значенія. Утверждающіе, что первоначально библейское понятіе о святости Божіей не имѣло исключительно нравственнаго смысла, для доказательства правильности своего утвержденія, должны указать мѣста Библии, въ которыхъ говорилось бы о дѣйствіяхъ Божіихъ, безразличныхъ въ нравственномъ смыслѣ и тѣмъ не менѣе называемыхъ святыми. Но такихъ мѣстъ, очевидно, не можетъ быть. Также и потому же несостоятельна ссылка сторонниковъ коллективнаго значенія святости Божіей и на другія мѣста Библии (1 Ц. II, 2; Ис. V, 16; XL, 18. 25; LVII, 15; Аввак. I, 12; Іез. XXXIII, 25; XXXVI, 20 и др.).

На основаніи употребленія въ Библии имени Божія „Святый“ можно говорить только о двоякомъ проявленіи святости Божіей—въ дѣлахъ любви и дѣлахъ ревности. Къ категоріи мѣстъ, свидѣтельствующихъ о проявленіи святости въ дѣлахъ любви, въ библейскомъ изложеніи законовъ Моисея относится 4 М. XX, 12. 13. У водъ

<sup>1)</sup> Хрисановъ епископъ, „Религіи древн. міра“, т. 3, стр. 55. *Av. Kaysr*, Theologie A. T., S. 105.

Меривы, въ городѣ Кадесѣ, въ пустынѣ Синѣ „вошли въ распрю, говорится въ законѣ, сыны израилевы съ Господомъ, и Онъ явилъ имъ *святость* Свою“ (13). Пришедши въ Кадесъ, евреи возрощали на Моисея и Аарона, и въ лицѣ ихъ и на Господа, упрекали Его, такъ сказать, въ безсердечномъ отношеніи къ нимъ. Они говорили: „О, если бы умерли тогда и мы, когда умерли и братья наши предъ Господомъ! Зачѣмъ вы привели общество Господне въ эту пустыню, чтобы умереть здѣсь намъ и скоту нашему? И для чего вывели вы насъ изъ Египта, чтобы привести насъ на это негодное мѣсто, гдѣ нельзя сѣять, нѣтъ ни смоковницъ, ни винограда, ни гранатовыхъ яблокъ, ни даже воды для питья?“ (3—5). Въ отвѣтъ на этотъ ропотъ Господь повелѣлъ Моисею и Аарону извлечь воду изъ скалы; и когда Моисей дважды ударилъ жезломъ въ скалу, изъ нея, дѣйствительно, „потекло много воды, и пило общество и скоть его“ (7—11). Этимъ чудомъ Господь доказалъ Израилю, вошедшему съ Нимъ въ распрю, несправедливо упрекавшему Его въ нерадѣніи о благѣ Своего народа, что Онъ никогда не оставлялъ народа Своими милостями и не оставитъ, и введетъ его въ Обѣтованную землю, и такимъ образомъ „явилъ святость Свою предъ очами сыновъ израилевыхъ“ (12). Ясно, что святость Божія въ данномъ случаѣ поставляется въ совершенствѣ благой природы Господа, въ безупречной любви Его къ Своему народу.

Ко второй категоріи мѣстъ, свидѣтельствующихъ о проявленіи святости Божіей въ дѣлахъ ревности, мы должны отнести прежде всего 3 М. X, 1—3. Когда Надавъ и Авіудъ, сыны Аароновы, употребили для кажденія огонь чуждый и за то были сожжены огнемъ отъ Господа, Моисей тогда, обращаясь къ Аарону, сказалъ: „Вотъ о чемъ говорилъ Господь, когда сказалъ: въ приближающихся ко Мнѣ *освящусь* и предъ всѣмъ народомъ прославлюсь“ (3 М. X, 1—3). Къ этой же

категоріи нужно отнести и многочисленные законы Моисея, въ которыхъ, подъ страхомъ наказанія, воспрещается кощунственное прикосновеніе къ священнымъ предметамъ, напр., къ ковчегу завѣта, къ жертвенникамъ, къ свѣтильнику, къ скинни, къ мѣру священному и т. п. (2 М. ХХХ, 26—30. 32. 33. 36—38; 3 М. ХVІ, 2. 13; ХХІ, 23; ХХІІ, 3 и др.). Всѣ эти предметы святы не сами по себѣ, а по своему назначенію, потому что они посвящены святому Богу и какъ, такіе, символически выражали святость Его. Поэтому они называются „великими святынями Господними“; и наказаніе, которымъ законъ угрожаетъ за кощунственное прикосновеніе къ нимъ, должно быть разсматриваемо, какъ наказаніе за оскорбленіе святости Самого Бога. Во всѣхъ здѣсь (въ этомъ отдѣленіи) указанныхъ мѣстахъ закона Моисеева святость Божія представляется такимъ свойствомъ Бога, по которому Онъ не можетъ находиться въ общеніи съ грѣшниками и которое проявляется въ гнѣвѣ или ревности Божіей, карающей грѣшниковъ, уклоняющихся отъ повиновенія волѣ Божіей.

Такимъ образомъ, святость Божія такъ же, какъ и святость человѣка, состоитъ въ совершенствѣ, чистотѣ нравственной природы Господа. Только святость Божія иначе проявляется, чѣмъ святость человѣческая (и, конечно, несравненно выше ея по достоинству). Святость человѣческая проявляется непосредственно въ нравственныхъ поступкахъ человѣка, добродѣтеляхъ, и посредственно, символически, въ обрядовыхъ дѣйствіяхъ его. Святость же Божія, соотвѣтственно божественной природѣ Господа проявляется въ Его благомъ промышленіи о тваряхъ и въ праведномъ судѣ надъ грѣшниками. Въ силу Своей святости Господь Самъ не имѣетъ никакого грѣха и не можетъ быть въ общеніи съ грѣшниками и караетъ ихъ. Отъ другого имени Божія Іегова имя Святой отличается тѣмъ, что то выражаетъ самобытность Бога въ дѣлахъ милости и ревности, а это —

проявляющуюся въ тѣхъ же дѣйствіяхъ Божіихъ нравственную чистоту существа Его. Такъ какъ еврейское имя Іегова не имѣетъ въ русскомъ языкѣ вполнѣ соотвѣтствующаго ему слова (сущій, или самобытный, какъ мы видѣли, шире дѣйствительнаго значенія имени Іегова), а имя  $\text{שׁוֹפֵר}$  вполнѣ соотвѣтствуетъ русскому святой; то на русскомъ языкѣ именемъ Царя Моисеевой теократіи, ясно и точно выражающимъ Его характерныя свойства, можетъ быть только Святой.

Мы имѣли возможность различными способами убѣдиться, что благость и ревность были характерными свойствами Царя теократіи Моисея, и что такими онѣ представляются не только при внимательномъ анализѣ различныхъ мѣстъ закона, но и непосредственно даются самымъ текстомъ закона, нерѣдко напоминающимъ евреямъ объ этихъ свойствахъ Царя, какъ самыхъ важныхъ. Если же благость и ревность были характерными свойствами Царя теократіи, то онѣ необходимо должны были отражаться на Его правленіи и опредѣляли собою какъ способъ достиженія указанной выше цѣли теократіи, такъ и степень достиженія ея. Анализъ законовъ Моисея вполнѣ подтверждаетъ такое значеніе въ теократіи Моисея благости и ревности ея Царя.

Царь Израиля, какъ Богъ милости, любви, далъ и народу Своему такой законъ, который весь утверждался на заповѣди любви (Мѡ. XII, 37—40). Любовь же, сдѣланная основнымъ началомъ жизни еврея, возвышала его на степень личнаго, нравственнаго, богоподобнаго существа. Законъ святого Владыки, вмѣняя еврею въ обязанность богоуподобленіе, подражаніе божественной любви, этимъ самымъ признавалъ его по природѣ своей способнымъ къ богоуподобленію, образомъ Божіимъ (такъ какъ подражаніе одного существа другому въ дѣятельности возможно только при сходствѣ ихъ природѣ), т.-е. существомъ, самоопредѣляющимъ себя къ осуществленію нравственныхъ цѣлей, или, какъ обыкновенно

называютъ человѣка въ данномъ случаѣ, нравственнымъ, свободно-разумнымъ существомъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, любовь, какъ основной принципъ дѣятельности еврея, регулируя жизнь послѣдняго, со-общала ей правильность развитія, поставляла всѣ отпра-вления ея—жизнь нравственную, гражданскую и цер-ковную—въ гармоническое соотношеніе. Прирожденный человѣческому духу нравственный законъ, но искажен-ный вслѣдствіе грѣха, напелъ въ теократіи Моисея свое возстановленіе и исправленіе чрезъ узаконеніе для воли человѣка опредѣленія себя по идеѣ совершеннѣйшей божественной любви. Моисеево право, служа юридиче-скимъ выраженіемъ того же самаго божественнаго на-чала, которое раскрыто и въ нравственныхъ законахъ Моисея, узаконяетъ такой порядокъ внѣшняго поведенія человѣка въ сожительствѣ съ другими людьми, который исполнѣ согласенъ съ требованіями нравственнаго закона Моисея. А при такомъ отношеніи нравственныхъ и юри-дическихъ законовъ, право необходимо служить воспи-тательнымъ средствомъ нравственнаго развитія человѣка, преграждая грубыя проявленія человѣческой природы и подъ вліяніемъ внѣшняго авторитета воспитывая въ ней добрые навыки. Съ другой стороны, и нравственность въ такомъ случаѣ служитъ внутреннимъ основаніемъ права и живительнымъ элементомъ его, сообщая ему особенную жизненную силу (такъ какъ корень всякаго вообще внѣшняго поведенія человѣка, слѣд., и граждан-скаго порядка, лежитъ во внутреннемъ настроеніи че-ловѣка, составляющемъ специфическую область нрав-ственности) и гуманный характеръ (потому что основной мотивъ человѣческихъ дѣйствій заключается въ любви). Такая же внутренняя тѣсная связь существуетъ въ тео-кратіи, въ которой любовь Божія поставляется основ-нымъ началомъ всей жизни человѣка, и между нрав-ственною и гражданскою жизнію, съ одной стороны, и религіознымъ культомъ, съ другой. При единствѣ основ-

ного принципа законодательства, религіозный культ производить весьма благопріятное вліяніе на внутреннюю и внѣшнюю дѣятельность человѣка, нормируемую нравственными и юридическими законами. Въ нравственно-практической дѣятельности своей еврей стремился создать гармонію своей воли съ требованіями святого Владыки, которыя всѣ сводятся къ одной основной заповѣди любви; по крайней мѣрѣ въ этомъ состояла задача его жизни. Но при всемъ своемъ усилии онъ не въ состояніи былъ сдѣлать свои поступки совершеннымъ выраженіемъ любви, воля его часто оказывалась безсильною для такого выраженія. Къ символическому выраженію той же идеи любви призванъ въ Моисеевой теократіи и культъ; напр., обрѣзаніе, выкупъ первенцевъ, священство, праздники, жертвы и пр. символизировали полное пожертвованіе евреемъ Богу себя самого и всего ему (еврею) принадлежащаго, пожертвованіе, сущность котораго заключается въ любви. Но культъ, какъ художественное произведеніе, всегда представляетъ адекватное выраженіе своей идеи: въ культѣ всегда идея символизируется въ установленной закономъ для выраженія ея формѣ. Въ этомъ смыслѣ культъ Моисея служилъ для нравственно-практической жизни еврея идеаломъ, такъ какъ представлялъ разрѣшенную ту задачу, разрѣшить которую надлежало волѣ еврея. Съ другой стороны, нравственная и гражданская жизнь еврейскаго народа въ свою очередь сообщала Моисееву культу реальное, жизненное значеніе. Только при нормальномъ развитіи нравственно-практической дѣятельности еврея культъ могъ быть не мертвою формальностью, чувственною формою безъ одушевляющей ее идеи, а живымъ выраженіемъ божественнаго начала жизни народа.

Такимъ образомъ, вслѣдствіе того, что въ основу всѣхъ законовъ Моисея положена была заповѣдь о любви, — въ чемъ убѣждаютъ насъ извѣстныя слова І. Христа, въ чемъ нетрудно убѣдиться и самому при

ближайшемъ знакомствѣ съ законами Моисея, — вся жизнь человѣка въ основанной Моисеемъ теократіи — нравственная, государственная и церковная — получила правильное развитіе, и человѣкъ возведенъ былъ въ ней на степень богоподобнаго существа. Призваніе же членовъ теократіи къ богоподобию и правильное развитіе ихъ жизни и было ближайшею причиною того первенства народа завѣта (евреевъ) среди другихъ народовъ (2 М. IV, 22), о которомъ мы раньше говорили. Израиль былъ народомъ-царемъ, народомъ-священникомъ и народомъ святымъ. Такъ проявилась въ теократіи Моисея благодать ея святого Царя. Иначе давалъ чувствовать Свою власть народу еврейскому Святой, какъ Богъ-ревнитель, Богъ страшный, огонь поѣдающій.

По своей ревности, святой Владыка не вступалъ въ тѣсное внутреннее общеніе съ народомъ еврейскимъ, вина (грѣхъ) котораго предъ Богомъ, какъ и всего человечества, не была еще искуплена. Святой Владыка хотя и жилъ среди Израиля (послѣдній былъ домомъ Божиимъ, 4 М. XII, 7), но это присутствіе Святого было внѣшнее, а не внутреннее; Онъ не сдѣлалъ сердца еврея Своимъ храмомъ, не освящалъ его, укореняя и утверждая его въ любви (какъ дѣлаетъ это Богъ въ христіанствѣ; Евр. III, 16—19; ср. Рим. VIII, 9—11. 15—17). Еврей обязывался къ исполненію воли Владыки юридическимъ договоромъ, заключеннымъ между Богомъ и еврейскимъ народомъ, — синайскимъ завѣтомъ; и побужденіемъ къ исполненію этого юридическаго договора была между прочимъ ревность Владыки. При такомъ внѣшнемъ общеніи Иеговы съ Израилемъ, природа еврея, какъ была грѣховною, эгоистическою до заключенія завѣта синайскаго, такъ такую же осталась и въ этомъ завѣтѣ (2 М. V, 19—21; XVII; 4 М. XI; XII; XVI; XX и др.). Правда, свободное вступленіе народа въ завѣтъ съ Богомъ, свободное принятіе отъ Бога закона любви предполагаетъ въ народѣ еврейскомъ

нѣкоторое внутреннее влеченіе къ жизни, согласной съ этимъ закономъ. И заповѣдь, которую Моисей далъ народу, не недоступна была для него и не далека. Моисей говорить о ней израильтянамъ: „Она не на небѣ, чтобы можно было говорить: кто взошелъ бы для насъ на небо и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее? И не за моремъ она, чтобы можно было говорить: кто сходилъ бы для насъ за море и принесъ бы ее намъ, и далъ бы намъ услышать ее, и мы исполнили бы ее? Но весьма близко къ тебѣ слово сіе; оно въ устахъ твоихъ и въ сердцѣ твоемъ, чтобы исполнять его“ (5 М. XXX, 11—14), т.-е. народъ еврейскій былъ достаточно наученъ Моисеемъ закону Божію: онъ самъ его слышалъ (отъ Бога и Моисея), самъ, своими устами, клялся исполнять его (5 М. XXVII) и въ сердцѣ своемъ хранилъ наставленія Моисея (IV, 9; XI, 18); законъ, кромѣ того, былъ его національнымъ достояніемъ, основою всей его жизни. Но постоянное проявленіе жестоковѣйности народа показываетъ, что влеченіе его къ жизни по закону любви не было сильнымъ, оно не обнимало всего существа еврея, что у него было еще другое влеченіе, — влеченіе эгоистическое, которое было сильнѣе перваго (ср. Рим. VII, 14—23). Принципъ любви, узаконенной Иеговою, какъ принять былъ Израилемъ отвнѣ — съ горы Синая, такъ и остался внѣ его находящимся, противостоящимъ его сознанию, какъ *должное*, которое онъ обязанъ осуществить въ своей жизни. Принципъ любви былъ для Израиля внѣшнимъ *закономъ*, вынуждающимъ у него ограниченіе своихъ естественныхъ склонностей, а не внутреннею жизненною силою, проникающею все существо человѣка, захватывающею въ самую глубину человѣческаго духа и оттуда постепенно обновляющею и оживляющею всѣ силы человѣка.

Слѣдствіемъ юридическаго характера законодательства Моисея было то, что теократія Святого, возвышавшая



Израиля надъ всѣми другими народами, сообщавшая ему священническое, царское и нравственное достоинство, вмѣстѣ съ тѣмъ была для него игомъ закона, рабствомъ (3 М. XXV, 42. 55; Гал. IV, 24. 25; V, 1; Рим. VII, 6; VIII, 15). Это рабское состояніе свое Израиль чувствовалъ во всей своей жизни — въ нравственной, гражданской и культовой. Нравственный законъ, указывавшій, что еврей долженъ дѣлать, но не давшій силъ къ исполненію должнаго, служилъ постояннымъ обличеніемъ еврея, отравлялъ его жизнь сознаниемъ его вины предъ Богомъ (Рим. VII, 7; III, 20) тяготѣющаго надъ нимъ проклятія Іеговы (5 М. XXVII, 15—26; ср. Рим. IV, 15), чувствомъ отчужденности отъ Бога. Гражданскій законъ, за каждое преступленіе налагая соразмѣрное ему наказаніе (2 М. XXI, 23—25) и нерѣдко угрожая преступнику смертію (2 М. XXI, 12. 15—17; 3 М. XX, 10; XXIV, 17; 4 М. XXXV, 16—18. 30—31; 5 М. XXII, 23. 24), держалъ народъ подъ страхомъ смерти. Законъ культовый, выдѣляя изъ народа для внѣшняго служенія и приближенія къ Богу особое сословіе левитовъ, указывая для народа мѣсто присутствія въ скиніи во дворѣ ея, а для Іеговы — во святомъ святыхъ, предписывая евреямъ различныя очищенія, жертвы умиловительныя и т. п., ясно тѣмъ символизировалъ грѣховность Израиля (Евр. X, 3), невозможность для него общенія съ Богомъ. Управляемый такими законами, обнимающими всю жизнь, во всѣхъ ея проявленіяхъ, Израиль ни на минуту не могъ забыть Бога, ревнителя, не оставляющаго вины безъ наказанія, который въ случаѣ, если и страхъ смерти, внушаемый гражданскимъ закономъ, терялъ свою силу, Самъ посылалъ на народъ и на отдѣльныя личности неисчислимыя грозныя бѣдствія (5 М. XXVIII, 15—68; 3 М. XX, 20. 21 и др.).

Наконецъ, слѣдствіемъ внѣшняго, юридическаго происхожденія законовъ Моисея былъ и мѣстный, національный характеръ его теократіи. Не имѣя внутренней вдохно-

вляющей силы, народъ еврейскій не могъ самъ создать себѣ государственный порядокъ, соотвѣтствующій нравственнымъ постановленіямъ Божиимъ. Поэтому Господь, для осуществленія Своей теократіи, долженъ былъ дать этому народу юридическіе законы, поставлять ему начальниковъ (4 М. XI, 16. 17; XXVII, 18—23; 5 М. XVII, 15), руководить ихъ въ дѣлахъ правленія чрезъ первосвященниковъ—учителей закона (4 М. XXVII, 21) и пророковъ—вдохновенныхъ вѣстниковъ воли Божіей (5 М. XVIII, 18. 19). Но такъ какъ государственная жизнь каждаго народа слагается подъ влияніемъ не однихъ только нравственныхъ началъ, но и племенныхъ традицій и географическихъ условій жизни, то данный Господомъ народу еврейскому юридическій законъ долженъ былъ опредѣлять мѣстныя, національныя формы его государственной жизни. Поэтому юридическія предписанія Моисея (напр., законы о землевладѣніи, о народномъ представительствѣ) буквально примѣнимы были только къ народу еврейскому и притомъ въ его древней, палестинской жизни. А чрезъ это и самая теократія, которая по природѣ своей, какъ божественное управленіе, должна быть всемірнымъ царствомъ, была царствомъ еврейскимъ, палестинскимъ. Язычникъ, чтобы сдѣлаться членомъ теократіи Моисея, долженъ былъ оставить не только свою вѣру, но и отечество съ его національными обычаями и формами государственной жизни и сдѣлаться евреемъ не только въ религіозномъ отношеніи, но и въ политическомъ. А это, естественно, должно было препятствовать распространенію теократіи среди язычниковъ. Поэтому іудейскій прозелитизмъ усилился только съ утратою евреями политической самостоятельности и разсѣяніемъ ихъ среди другихъ народовъ.

Такимъ образомъ, теократія святаго Бога вносила въ жизнь Израиля и радость и горе; Израиль, находясь подъ управленіемъ святаго Владыки, испытывалъ и любовь и ревность Его. Такое положеніе Израиля въ тео-

кратіи Святого прекрасно выражается въ названіяхъ, какія даются ему Моисеемъ. Народъ завѣта называется Моисеемъ то сыномъ Іеговы (2 М. IV, 22; 5 М. I, 31; VIII, 5; XXXII, 18), чѣмъ выражается особенная любовь Господа къ этому народу и попеченіе о немъ<sup>1)</sup>; то собственностію Іеговы (2 М. XIX, 5), рабомъ Его (3 М. XXV, 42. 55), что указываетъ на иго теократіи Бога страшнаго, карающаго преступленія.

### III.

Мы разсмотрѣли цѣль теократіи Моисея, свойства ея Царя и вліяніе ихъ на Его образъ правленія. На основаніи данныхъ этого анализа мы можемъ теперь отличить теократію еврейскаго народа отъ царствованія Бога надъ другими народами (язычниками) и отъ теократіи христіанской и опредѣлить ея отношеніе къ той и другой<sup>2)</sup>.

Принявши народъ еврейскій подъ Свое особое управленіе, Господь въ то же время былъ Царемъ всея земли (2 М. XV, 18), а всѣ народы были Его собственностію (2 М. XIX, 5). И ихъ жизнь — нравственная,

<sup>1)</sup> Также во встрѣчающемся въ законѣ названіи отпаденія отъ Бога „блудою“ (2 М. XXXIV, 15; 4 М. XV, 30), а Самого Бога „ревнителемъ“ (2 М. XX, 5. 6) просвѣчиваетъ поэтическое воззрѣніе на завѣтъ Іеговы съ народомъ еврейскимъ, какъ на брачный союзъ ихъ, ясно раскрытое уже въ позднѣйшее время (Пѣснь II.; Іер. II, 2).

<sup>2)</sup> Мы разсматриваемъ теократію Моисея, какъ основній принципъ всего законодательства его — нравственнаго, юридическаго и культоваго. Какъ такой принципъ, теократія Моисея имѣетъ сходство съ общимъ промышленіемъ Божиимъ о языческихъ народахъ и теократіей христіанской. Поэтому мы и ставимъ вопросъ объ отношеніи ея къ этимъ теократіямъ и отличіи ея отъ нихъ. Вопросы же о томъ, была ли теократія Моисея особенною формою государственнаго правленія, въ ряду другихъ формъ: монархіи, олигархіи и демократіи, какъ понималъ ее Іос. Флавій, впервые введшій въ употребленіе этотъ терминъ (С. Ар. 11, 16), мы здѣсь не касаемся.

государственная и религіозная — построена была по законамъ совѣсти (Рим. II, 14. 15), вложеннымъ Богомъ въ природу человѣка при твореніи міра (1 М. I, 26. 27) и сохраняющимся чрезъ Его постоянное промысленіе (1 М. IX, 6). Гордый языческій міръ, въ своемъ само-мнѣніи вышедшій изъ-подъ непосредственнаго сверхъестественнаго водительства Иеговы, основаніе которому положено въ завѣтъ Бога съ Ноемъ и которое продолжено черезъ завѣтъ Бога съ патриархами народа еврейскаго и съ самимъ народомъ, не могъ выйти изъ повиновенія законамъ совѣсти, которые нераздѣльно связаны съ его природою, и долженъ былъ устроить свою жизнь хотя по собственному разумнію, но соотвѣтственно этимъ законамъ <sup>1)</sup>. Чрезъ эти законы и чрезъ наказанія и милости, посылаемыя каждому народу, соотвѣтственно его отношенію къ законамъ Божиимъ (1 М. XVIII, 20—32; 2 М. VII, 4; 5 М. IX, 5 и др.), Господь направлялъ и направляетъ жизнь народовъ къ осуществленію плановъ Своего божественнаго домостроительства (Рим. II, 9—12. 16). Но, вслѣдствіе растлѣнія природы человѣка грѣхомъ и помраченія въ немъ образа Божія, для спасенія человѣка недостаточно одного есте-

---

1) По представленію библейскому, нашедшему свое выраженіе уже въ Пятикнижии (1 М. XI, 1—9), основной принципъ язычества, отличающій его отъ богооткровенной религіи, заключается въ отверженіи помощи Божіей и въ надеждѣ на свои личныя средства. По сказанію Моисея, раздѣленіе человѣческаго рода послѣ потопа на племена и народы, съ ихъ національными особенностями въ религіозно-нравственномъ, политическомъ и бытовомъ отношеніяхъ, и расцѣпленіе его по лицу всей земли явилось какъ наказаніе послѣпотопнаго человѣчества за его стремленіе предупредить расцѣпленіе по землѣ чрезъ построеніе великаго города (государства) и башни до небесъ, слѣд., чрезъ виѣшнее, матеріальное объединеніе людей, а не внутреннее, которое должно было состоять въ поклоненіи единому истинному Богу и исполненіи Его воли. Преданіе же древнихъ, сообщаемое I. Флавіемъ, въ уста Нимврода, виновника, по преданію, построенія башни, влагааетъ слова, что не Богъ дастъ счастье человѣку, а собственныя силы.

ственного откровения воли Божией. Поэтому вся жизнь языческих народов — религиозная, нравственная и политическая — приняла превратное направление. „Они замѣнили истину Божию ложью, и поклонялись и служили твари вмѣсто Творца“, солнцу, лунѣ, звѣздамъ и всему воинству небесному, и даже „богамъ, сдѣланнымъ руками человѣческими изъ дерева и камня, которые не видятъ и не слышатъ, и не ѣдятъ и не обоняютъ“ (Рим. I, 25; 5 М. IV, 19. 28). „И какъ они не заботились имѣть Бога въ разумѣ, то предалъ ихъ Богъ“ „постыднымъ страстямъ: женщины ихъ замѣнили естественное употребленіе протівоестественнымъ; подобно и мужчины, оставивъ естественное употребленіе женскаго пола, разжигались похотью другъ на друга, мужчины на мужчинахъ дѣлая срамъ и получая въ самихъ себѣ должное возмездіе за свое заблужденіе“ (Рим. I, 26—28; 3 М. XVIII, 3. 24—30; XX, 23). „Они исполнены всякой неправды, блуда, лукавства, корыстолюбія, злобы, исполнены зависти, убійства, распрей, обмана, злонравія, злорѣчивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобрѣтательны на зло, непослушны родителямъ, безразсудны, вѣроломны, нелюбовны, непримиримы, немилостивы“ (Рим. I, 29—31; ср. 5 М. XXXII, 28). Государственное право ихъ — безнравственное право; оно узаконяло тиранію сильнаго надъ слабымъ, порабощеніе бѣднаго богатымъ (5 М. IV, 8; ср. 1 Ц. VIII, 11—18; 2 М. I, 11. 13—14. 22). При такомъ направленіи жизни, естественно, языческимъ народамъ чаще приходилось испытывать гнѣвъ Божій, чѣмъ милость. Хотя Господь, по долготерпѣнію Своему, желая не „смерти грѣшника, но чтобы грѣшникъ обратился и живъ былъ“ (Іез. XXXIII, 11), и посылалъ временныя милости языческимъ народамъ [напр., землю емимовъ съ городомъ Аръ и землю Рефаимовъ „отдалъ во владѣніе сынамъ Лотовымъ“, а гору Сеиръ, на которой жили прежде хорреи, — сынамъ

Исаовымъ; велѣлъ евреямъ мирно пройти мимо предѣловъ этихъ язычниковъ, не начиная съ ними войны (5 М. II, 4—22) и даже избиралъ язычниковъ въ орудіе временнаго гнѣва Своего противъ евреевъ (5 М. XXVIII, 25. 36. 37. 48—52. 68)]; но въ общемъ всѣ языческіе народы осуждены Богомъ на покореніе евреями и истребленіе (4 М. XXIV, 17—24; 5 М. XV, 6; XXVIII, 12; XXX, 7; ср. Ис. LX, 12). По образному пророческому выраженію Моисея, „виноградъ ихъ отъ виноградной лозы содомской и съ полей гоморрскихъ; ягоды ихъ — ягоды ядовитыя, грозды ихъ горькіе; вино ихъ ядь драконовъ и гибельная отравка аспидовъ“ (5 М. XXXII, 32. 33). „Не сокрыто ли это у Меня? — говоритъ Моисей далѣе отъ лица Божія, — не запечатано ли въ хранилищахъ Моихъ? У Меня отмщеніе и воздаяніе, когда поколеблется нога ихъ; ибо близокъ день погибели ихъ, скоро наступитъ уготованное для нихъ“ (34. 35).

Въ сравненіи съ такою теократіею теократія народа еврейскаго отличалась преимущественнымъ проявленіемъ въ ней милости Божіей предъ ревностію: милость въ ней простиралась до тысячи родовъ, а ревность только до третьяго и четвертаго рода. Сообщивши жизни еврейскаго народа — религіозной, нравственной и государственной — правильное развитіе, теократія Моисея, какъ мы видѣли, дѣлала евреевъ царями и священниками всѣхъ народовъ и очищала ихъ нравственность отъ скверны языческой. Язычники становились участниками этихъ обѣтованій, только чрезъ обрѣзаніе и соединенное съ нимъ принятіе и исполненіе законовъ Моисея примкнувши къ народу еврейскому и сдѣлавшись его гражданами. Какъ теократія болѣе благого, чѣмъ грознаго Царя, основанная чрезъ Моисея теократія имѣла высшею своею задачею восполнить теократію общечеловѣческую, облегчить страданія ея членовъ чрезъ включеніе ихъ въ число своихъ членовъ (1 М. XII, 3; XXVI, 4; XXVIII, 14). Это свое назначеніе теократія

Моисея должна была выполнить, какъ мы видѣли, чрезъ священническое служеніе евреевъ.

Если отличіе теократіи еврейской отъ теократіи языческихъ народовъ заключалось въ томъ, что Царь послѣдней есть по преимуществу грозный Судія, а Царь первой былъ не только грозный, но и милостивый, и болѣе милостивый, чѣмъ грозный, и теократія еврейская имѣла послѣднею своею цѣлю восполненіе общенародной теократіи, то отличіе ея отъ христіанской теократіи и отношеніе къ ней было обратное. Теократія христіанская — исключительно царство Бога любви. Конечно, христіанскій Богъ тотъ же святой Богъ, какимъ былъ Царь еврейской, ветхозавѣтной теократіи; Онъ и въ новомъ завѣтѣ, какъ и въ ветхомъ, не можетъ находиться въ общеніи съ грѣшниками. Но христіанинъ чрезъ Иисуса Христа — Искупителя примирился съ Богомъ и получилъ сверхъестественныя дарованія, очищающія его отъ грѣховъ и укрѣпляющія въ добрѣ. Поэтому Богъ являетъ Себя христіанину только какъ Богъ безконечной любви, спасающей и грѣшниковъ; христіанинъ, искупленный и облагодатствованный, уже не чувствуетъ какъ огонь поѣдающаго гнѣва Божія, карающей десницы Божіей (ср., напр., 1 Иоан. III, 1. 9; IV, 17. 18; Римл. VIII, 14—17). Поэтому теократія христіанская чужда тѣхъ недостатковъ, которые въ теократіи ветхозавѣтной были слѣдствіемъ проявленія въ ней на ряду съ благостію и ревности Божіей. Основное нравственное начало жизни человѣка — любовь въ христіанской теократіи дѣйствуетъ не какъ внѣшній законъ, что мы видѣли въ теократіи Моисея, а какъ внутренняя сила, вдохновляющая человѣка на совершеніе добрыхъ дѣлъ (2 Кор. III, 3; Гал. V, 18. 22—26). Поэтому и грѣхъ уже болѣе не царствуетъ надъ тѣмъ, кто умеръ со Христомъ для грѣха (Рим. VI, 14). Культъ христіанскій, символизируя проистекающее изъ взаимной любви Бога и человѣка таинственное благодатное общеніе

ихъ, наполняетъ душу христіанина неизреченною радостію (Іоан. VI, 56. 54. 57; ср. XIV, 23). Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ внутренняя духовная сила, любовь является въ христіанствѣ довлѣющею и для самостоятельнаго опредѣленія христіанскими народами своего государственнаго устройства. Царь христіанской теократіи не далъ юридическихъ законовъ, не опредѣлилъ ея государственнаго устройства („Отдайте кесарево кесарю, а Божіе Богу“ — Мѡ. XXII, 21). Христіанскіе народы сами должны, по мѣрѣ усвоенія христіанскаго ученія о любви и соотвѣтственно географическимъ и этнографическимъ условіямъ жизни, постепенно перерабатывать свое исторически сложившееся право. Въ будущемъ же, когда христіанская теократія изъ царства благодати сдѣлается царствомъ славы, она освободится отъ всякаго государственнаго устройства, какъ организациі внѣшней, принудительной власти. Тогда теократія будетъ единымъ царствомъ въ мірѣ; по образному пророческому представленію, она будетъ тогда представлять городъ, въ которомъ правителемъ міръ, надзирателемъ правда, стѣнами спасеніе и воротами слава (Ис. LX, 17. 18; ср. Апок. XXI, 10—27). Такимъ образомъ, теократія христіанская, будучи царствомъ Бога любви, въ то время, какъ теократія Моисея была царствомъ Бога не только благого, но и грознаго, отличается отъ послѣдней: 1) своимъ духовнымъ характеромъ: тогда, какъ законы Моисея даны были чрезъ юридическій актъ, завѣтъ, законы христіанской теократіи написаны Духомъ Святымъ на сердцахъ вѣрующихъ; 2) совершенствомъ своихъ обѣтованій. Уже теперь, во время благодатнаго состоянія теократіи христіанской, царское, священническое и нравственное достоинство въ христіанскихъ народахъ достигаютъ высшаго развитія, чѣмъ въ теократіи Моисея; въ будущемъ же, въ славномъ царствѣ Христа всѣ обѣтованія ветхозавѣтной и новозавѣтной теократіи получаютъ свое полное, духовное исполненіе (Евр. XI, 39. 40), и 3) своимъ уни-



версализмомъ: такъ какъ христіанская теократія не имѣтъ опредѣленнаго, для всѣхъ обязательнаго государственнаго устройства, то язычники, принимая христіанскую религію, не должны оставлять свое отечество, отречься отъ своихъ исторически сложившихся обычаевъ, государственнаго устройства (Гал. III, 28; Рим. III, 29. 30), что обязательно было для язычника при вступленіи его въ теократію Моисея. Такимъ образомъ, христіанская теократія болѣе открыта для язычниковъ, чѣмъ теократія Моисея, и поэтому болѣе способна выполнить общее съ послѣднею назначеніе свое — спасеніе всѣхъ людей.

Какъ неполное проявленіе благодати Божіей, теократія Моисея имѣла временное значеніе, была подготовительною ступенью къ теократіи христіанской, ея прообразомъ. Мы видѣли, что у святого Владыки Израиля милости было больше, чѣмъ наказанія; поэтому на долю члена теократіи Моисея приходилось больше радости, чѣмъ горя. При такомъ преобладаніи благъ надъ бѣдствіями, являвшимися въ ней вслѣдствіе противодѣйствія оставшейся, по ревности Іеговы, неосвященною грѣховной природы человѣка требованіямъ святого закона, самыя бѣдствія эти не приводили еврея въ отчаяніе, а только убѣждали его въ собственномъ безсиліи и устремляли его взоръ упованія на многомилостиваго Владыку, Который долготерпѣливъ, прощаетъ вину, преступленіе и грѣхъ. Сознаніе вины своей предъ Богомъ, чувство тяготящаго надъ человѣкомъ проклятія Божія за грѣхъ, страхъ предъ смертію и бѣдствія, постигавшія народъ за его неповиновеніе волѣ Владыки, — все это, въ чемъ проявлялась ревность Владыки, переживаемое Израилемъ на ряду съ еще болѣшими благами, посылаемыми ему милостивымъ Владыкою, даровавшимъ ему такой законъ, который исполняющаго его возвышалъ на степень нравственнаго, свободно-разумнаго существа, обезпечивалъ правильное развитіе народа и благоденствіе, — все это только по-

рождало въ народѣ надежду, что Тотъ, Который изъ любви къ Своему народу искупилъ его изъ рабства египетскаго, искупить его и изъ рабства грѣха, проклятiя и смерти — рабства, ставшаго для Израиля очевиднымъ и несноснымъ подъ руководствомъ святаго закона. И если израильтянинъ не находилъ такого искупленiя въ теократiи Моисея (ибо самъ онъ, по *конечности и ограниченности* своей природы, не могъ дать выкупа *безконечной и святой* правдѣ Божiей, Ис. XLVIII, 8, 9, а время божественнаго искупленiя тогда еще не наступало), то онъ ожидалъ его въ будущемъ и невольно связывалъ свои чаянiя этого искупленiя съ тѣмъ обѣтованiемъ, которое дано было Творцомъ еще въ раю прародителямъ (1 М. III, 15) и потомъ нѣсколько разъ повторено праотцамъ — Аврааму, Исааку и Иакову (1 М. XII, 3; XVIII, 18; XXII, 16—18; XXVI, 4; XXVIII, 14), и съ пророчествомъ Иакова о Примиритель и о Чаянiи языковъ (1 М. XLIX, 10). Отсюда произошли такъ называемыя мессiанскiя чаянiя евреевъ, послужившия основанiемъ пророческаго ученiя ихъ о Мессiи. Вся библейская ветхозавѣтная литература, особенно учительная и пророческая, содержитъ многочисленныя слѣды историкопсихологическаго процесса образованiя въ душѣ благочестивыхъ израильтянъ, изъ патриархальныхъ вѣрованiй, на почвѣ теократiи Моисея и подъ воздѣйствiемъ и управленiемъ Духа Святаго, мессiанскихъ желанiй, чувствъ и понятiй. Такимъ образомъ, теократiя Моисея, какъ владычество Бога милостиваго и вмѣстѣ съ тѣмъ ревнителя, воспитывала въ Израилѣ чаянiе Бога Искупителя, Который бы удовлетворилъ правдѣ Божiей, давши ей выкупъ за грѣхъ челоуѣка (Ис. LIИ), снялъ съ него проклятiе, освободилъ отъ смерти (Ис. XXV, 8; Ос. XIII, 14) и освятилъ и укрѣпилъ его природу (Пс. L; ср. 5 М. XXX, 6), въ которомъ бы правда и милость Божiи нашли свое примиренiе (Пс. LXXXIV, 11); она была для народа дѣтководителемъ ко Христу (Гал. III, 24).

Послѣ этого понятно, почему въ теократіи Моисея народъ еврейскій называется и рабомъ Іеговы и сыномъ Его. Подобно тому, какъ наслѣдникъ, доколѣ онъ въ дѣтствѣ и подчиненъ попечителямъ и домостроителямъ до срока, отцомъ назначеннаго, ничѣмъ не отличается отъ раба, хотя онъ и господинъ всего, такъ и народъ еврейскій былъ рабомъ своего дѣтводителя — закона, пока онъ находился въ дѣтствѣ, пока не пришла полнота времени, когда Богъ послалъ Сына Своего едиnorodнаго, Который родился отъ жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконныхъ и усыновить ихъ Отцу небесному (Гал. IV, 1—7).

Все доселѣ изложенное нами о Моисеевомъ законодательствѣ и составляетъ, по нашему мнѣнію, сущность этого законодательства, основную мысль, проникающую всѣ законы Моисея. Коротко основной принципъ Моисеева законодательства можетъ быть выраженъ такъ: юридическимъ актомъ, завѣтомъ, заключеннымъ между Богомъ и еврейскимъ народомъ, въ этомъ народѣ положено основаніе теократіи Владыки благого и грознаго, которая была дополненіемъ къ общему царствованію Бога надъ народами языческими и подготовленіемъ (образомъ) теократіи христіанской.

При такомъ опредѣленіи основного принципа законодательства Моисея сущность Ветхаго Завѣта является совсѣмъ иною, чѣмъ какою представляется она иногда богословами. Напр., еп. Хрисанъ въ третьемъ томѣ „Религій древняго міра“ указываетъ сущность В. Завѣта въ ученіи объ единствѣ Божіемъ. „Единый Сущій, въ противоположность многимъ богамъ и богинямъ язычества, — говоритъ онъ, — вотъ первый, основной и главнѣйшій догматъ еврейской религіи... Идея единобожія составляетъ, можно сказать, основаніе и сущность всего Ветхаго Завѣта“ (стр. 7). Авторъ „Руко-

водства къ основному богословію“, выражая въ одномъ мѣстѣ ту же мысль о единствѣ Бога, какъ о „главномъ догматѣ ветхозавѣтной религіи, постоянно повторяемомъ Моисеемъ и пророками“ (арх. Августинъ, „Руководство“, изд. 1876 г., стр. 207), въ другомъ мѣстѣ прибавляетъ: „Въ ветхозавѣтной религіи Іегова представлялся *исключительно только* Богомъ Израилевымъ и изображался *по преимуществу* какъ грозный Судія и мститель чловѣческихъ беззаконій“ (стр. 227). Насколько такое опредѣленіе сущности В. Завѣта соответствуетъ законамъ Моисея, которые лежатъ въ основѣ всего Ветх. Завѣта, мы видѣли изъ анализа прелиминарныхъ словъ завѣта и всего законодательства. Теперь же обратимъ вниманіе на то, что идея единобожія, понимаемаго даже въ смыслѣ премірности Бога, всесовершенства, по отвлеченности своего содержанія, не можетъ объяснить происхожденія законодательства Моисея и его прообразовательнаго смысла, и не составляетъ существеннаго отличія ветхозавѣтной религіи отъ язычества.

Испещеніе евреевъ изъ Египта и синайское законодательство — это такія великія событія въ жизни еврейскаго народа, которыя необходимо предполагаютъ въ этомъ народѣ во дни Моисея подъемъ національнаго духа, религіозно-нравственное воодушевленіе, расширеніе національнаго религіозно-общественнаго самосознанія. Такое же религіозно-политическое движеніе въ народѣ не могло имѣть своимъ источникомъ отвлеченное понятіе о единствѣ Бога или Его единственности, какъ это прекрасно показала Эвальдъ въ первомъ томѣ своей *Geschichte des Volkes Israel*. Источникомъ для него могла служить только такая жизненная идея, какъ вѣра въ Бога Спасителя, Избавителя народа, подобно тому, какъ новый завѣтъ основанъ чрезъ откровеніе любви Бога, ниспославшаго въ міръ „Сына Своего въ умиловленіе за грѣхи наши“ (1 Іоан. IV, 9, 10). Во имя этой идеи (хотя не исключительно, а вмѣстѣ съ тѣмъ и во

ния идеи правосудія Бога), по свидѣтельству Библии, Моисей дѣйствительно и выступилъ предъ старѣйшинами народа въ Египтѣ, приступая къ изведенію его изъ страны рабства (2 М. VI, 1—9; IV, 29—31; ср. III, 13—17), и у подошвы Синая, предлагая народу вступить въ завѣтъ съ Богомъ (2 М. XIX, 4).

Также изъ идеи единобожія нельзя вывести прообразовательнаго значенія законовъ Моисея, которое они безъ сомнѣнія имѣли. На ветхозавѣтные прообразы нельзя смотрѣть какъ на явленія ветхозавѣтной жизни, только сходныя съ новозавѣтными и, такимъ образомъ, только внѣшне, механически связанныя съ ними. При такой внѣшней связи прообразовъ съ новозавѣтными событіями, ими прообразуемыми, непонятно „дѣтководительство ко Христу“ закона Моисея и вообще всего Вѣтхаго Завѣта (Гал. III, 24), — непонятно, какимъ образомъ ветхозавѣтные прообразы могли быть фактическими пророчествами новозавѣтныхъ событій. Для выполненія своего педагогическаго значенія прообразы должны были стоять въ генетической связи съ предсказываемыми ими событіями, вызывать ихъ происхождение, порождая въ душѣ израильтянина такъ называемыя мессіанскія чаянія, исполненія которыхъ онъ съ вѣрою ожидалъ отъ Бога. Какія же мессіанскія чаянія могла порождать у еврея идея единобожія? Мы видѣли, что всѣ мессіанскія чаянія, порождавшіяся закономъ Моисея, имѣли свое основаніе въ недостаточномъ проявленіи въ теократіи ветхозавѣтной благодати Божіей, въ томъ обстоятельстве, что въ ветхомъ завѣтѣ благодать Божія еще не была примирена съ ревностію Бога чрезъ искупительную жертву Іисуса Христа. Недостаточность проявленія благодати порождала мессіанскія чаянія, а преимущественное проявленіе благодати Божіей предъ ревностію служило залогомъ ихъ исполненія.

Наконецъ, идея единобожія не составляетъ существеннаго отличія ветхозавѣтной религіи отъ языческой, по-

тому что и въ языческомъ мірѣ было стремленіе къ монотеизму. Это стремленіе сказывалось не только въ томъ, что язычество во главѣ сонма боговъ ставило одного высшаго бога, но и въ томъ, что единство возвышающейся надъ міромъ боговъ абстрактной божественной силы оно представляло какъ нѣчто среднее; таковъ индійскій Брама, таково и *ὄντως ὄν* позднѣйшей эллинской теологіи (напр., у Плутарха). Существенное же отличіе ветхозавѣтной религіи отъ языческой состоитъ въ идеѣ святости Бога. Язычники сами погрязали въ различныхъ порокахъ и такими же порочными представляли своихъ боговъ. Они совершенно были чужды понятія о Богѣ, какъ Существомъ святомъ, служащемъ источникомъ освященія и для человѣка, и также не имѣли полнаго понятія о грѣхѣ (Oehler, *Theologie d. A. T.*, изд. 3-е, стр. 28 и 31).

*И. Случевскій*

## Новый взглядъ на происхожденіе символа константинопольскаго или, что то же, нашей православной Церкви.

Для того, чтобы наша послѣдующая рѣчь стала вполне ясна для читателей, необходимо тѣмъ изъ нихъ, которые мало знакомы съ церковно-исторической наукою, отрѣшиться отъ мнѣнія, что символъ никейскій, или перваго вселенскаго собора, и символъ константинопольскій, или втораго вселенскаго собора, есть одно и то же, одинъ символъ, только слегка измѣненный въ редакціи II вселенскаго собора. Такое мнѣніе неправильно. Это два разныхъ символа, при чемъ каждый изъ нихъ пережилъ свою довольно длинную исторію. Рассказывать эту исторію не станемъ, о ней можно составлять нѣкоторое представленіе на основаніи того, что намъ придется говорить ниже. А что указанные символы вѣры составляютъ изъ себя два отдѣльныхъ символа, это видно изъ слѣдующаго.

Въ актахъ вселенскихъ соборовъ, до времени VII вселенскаго собора, эти два символа приводятся рядомъ, какъ два отдѣльныхъ изложенія вѣры.

Во второмъ *дѣяніи* IV вселенскаго собора халкидонскаго читаемъ: „Изложеніе вѣры собора, бывшаго въ Никее. — Вѣруемъ во единого Бога, Отца, Вседержителя, Творца всего видимаго и невидимаго; и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божія, единородного, рожденнаго отъ Отца, то-есть изъ сущности Отца,

Бога отъ Бога, Свѣта отъ Свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго, несотвореннаго, единосуцнаго Отцу, чрезъ Котораго все произошло какъ на небѣ, такъ и на землѣ, ради насъ, человѣковъ, и ради нашего спасенія нисшедшаго, воплотившагося и вочеловѣчившагося, страдавшаго и воскресшаго въ третій день, вознесшагося на небеса и опять грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ; и въ Духа Святаго. — Говорящихъ же, что было нѣкогда, когда не было Его (Сына), что Онъ не существовалъ прежде рожденія и произошелъ изъ не-сущаго, или утверждающихъ, что Сынъ Божій имѣетъ бытіе изъ другой упостаси или сущности, или что Онъ преложимъ или измѣняемъ, сихъ анаематствуется вселенская и апостольская Церковь“. По прочтеніи символа епископы — члены собора восклицали: „Это вѣра православныхъ, въ ней мы крестились, въ ней крестимъ!“ Вслѣдъ за тѣмъ прочитано было на соборѣ: „святая вѣра, изложенная 150 святыми отцами, согласная со святымъ и великимъ соборомъ никейскимъ“, т. - е. символъ константинопольскій или нашей православной Церкви: „Вѣруемъ“ (вѣрую) и т. д. По прочтеніи символа епископы возгласили: „Это вѣра всѣхъ, это вѣра православныхъ“, не прибавивъ однакожь: „въ ней мы крестились, въ ней мы крестимъ“ (Дѣянія вселенскихъ соборовъ, т. III, стр. 229—230. Изданіе 2-е. Казань, 1879). Въ осьмнадцатомъ дѣяніи VI вселенскаго собора константинопольскаго прочитаны были вслухъ членовъ собора сначала: „Изложеніе вѣры 318 св. отцевъ, собиравшихся въ Никее“, а потомъ „Изложеніе вѣры 150 св. отцовъ, собиравшихся въ Константинополѣ“. Чтеніе выслушано было молча. (Дѣянія всел. соборовъ, т. VI, 229. Изд. 2-е. Казань, 1882). Впослѣдствіи впрочемъ въ самой греческой Церкви началось смѣшеніе разсматриваемыхъ двухъ символовъ; такъ, уже на VII вселенскомъ соборѣ читанъ былъ въ качествѣ образца вѣры лишь символъ



константинопольскій съ наименованіемъ никео-цареградскаго (Дѣянія всел. соборовъ, т. VII, 590. Каз. 1873).

Ту же мысль, какую мы теперь раскрываемъ, доказываетъ и наука церковно-историческая. Она не задаетъ себѣ вопроса, когда, какъ и при какихъ обстоятельствахъ произошла символъ никейскій; вопросъ ясенъ, и рѣшеніе его несомнительно и одинаково, за исключеніемъ, конечно, нѣкоторыхъ второстепенныхъ подробностей. Иначе обстоитъ дѣло съ символомъ константинопольскимъ. Наука и прежде выражала недоумѣнія, а теперь въ особенности ревностно занята вопросомъ о происхожденіи этого символа. Много употребляется ею эрудиціи и вниманія и немало тратится ею же остроумія на разрѣшеніе вопроса. Наука очень точно отдѣляетъ исторію символовъ никейскаго и константинопольскаго по ихъ происхожденію.

Но отчего же возникаютъ въ церковно-исторической наукѣ недоумѣнія и затрудненія при рѣшеніи вопроса о происхожденіи сейчасъ названнаго символа? Нужно сказать, что для такого рода недоумѣній и затрудненій есть достаточныя основанія. Эти основанія и укажемъ теперь.

1. Въ важнѣйшихъ церковно-историческихъ памятникахъ, въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ неизбежно должно бы быть сказано о происхожденіи символа константинопольскаго, ничего такого не находимъ; и это явленіе замѣчается въ теченіе цѣлыхъ 70 лѣтъ, начиная со времени II вселенскаго собора константинопольскаго, имя котораго носить рассматриваемый символъ. Начнемъ съ самой исторіи II вселенскаго собора. Число документовъ, обязанныхъ своимъ происхожденіемъ несомнѣнно этому собору, очень ограничено: четыре правила или канона (по исчисленію восточной Церкви—7), посланіе собора къ императору Θεодосію. Символь же не принадлежитъ къ числу такихъ фактовъ, которые были бы ясно занесены въ извѣстные намъ

документы, возникшіе на соборѣ или же тотчасъ послѣ собора. Это спору не подлежитъ. Въ первомъ правилѣ константинопольскаго собора притомъ же замѣчено было: „Вѣра 318 отцовъ, собиравшихся въ Никеѣ, да не отчается, но да пребываетъ господствующею“. Изъ словъ этого правила изслѣдователи позволяютъ себѣ дѣлать тотъ выводъ, что на константинопольскомъ соборѣ, значитъ, не было составлено никакого новаго символа, а лишь еще разъ и настойчиво санкціонированъ символъ („вѣра“) никейскій. Изслѣдователи обращаютъ вниманіе на дѣятельность другого константинопольскаго собора, бывшаго въ слѣдующемъ (382) году, послѣ собора вселенскаго. На этомъ соборѣ засѣдали почти тѣ же епископы, которые входили въ составъ вселенскаго и которые съ разныхъ сторонъ касались дѣятельности этого послѣдняго, имѣя въ виду дать нѣкоторыя объясненія для Церкви римской. Соборъ 382 года составилъ длинное окружное посланіе на имя Церкви римской и собравшихся тамъ епископовъ. Здѣсь восхваляется вѣра (символь) никейская, указывается, что эту „самую вѣру должно принимать и намъ, и вамъ, и всѣмъ“, но о символѣ константинопольскомъ здѣсь ничего не говорится (Θеодорита „Церковная Исторія“, кн. V, гл. 8—9). Исторія константинопольскаго собора 382 года нѣкоторыхъ ученыхъ приводитъ къ такому заключенію: „если бы константинопольскій вселенскій соборъ составилъ новый символъ, какъ второй символъ на ряду съ первымъ, объясняющій этотъ послѣдній, то невозможное дѣло, чтобы константинопольскій соборъ 382 года умолчалъ о немъ“. Вообще на многочисленныхъ и притомъ на важнѣйшихъ соборахъ отъ 381 г. до 451 года упоминается и прямо приводится лишь символъ никейскій, а символъ константинопольскій обходится полнымъ молчаніемъ. Такъ, на вселенскомъ соборѣ ефесскомъ 431 года мы встрѣчаемся, въ качествѣ авторитетнаго, принятаго Церковію, символа, только съ

символомъ никейскимъ и именно съ нимъ однимъ. На первомъ и шестомъ засѣданіи этого собора онъ читается, вносится въ соборные протоколы и признается образцомъ вѣры. Въ посланіяхъ св. Кирилла Александрійскаго, главнаго вождя соборной дѣятельности указаннаго собора, рѣчь идетъ опять объ одномъ лишь символѣ никейскомъ. Мало того, соборъ ефесскій составилъ по одному частному случаю слѣдующаго содержанія опредѣленіе: „Соборъ опредѣлилъ: не позволять никому произносить или писать и слагать иную вѣру, кромѣ опредѣленной св. отцами, со Святымъ Духомъ сошедшими въ Никеѣ (т.-е. символъ никейскій), а кто дерзнетъ составить иную вѣру (символь), или произносить или предлагать желающимъ обратиться къ познанію истины (запрещеніе употреблять всякій другой символъ въ качествѣ крещальнаго) или изъ язычества, или изъ іудейства, или какой-нибудь ереси, то таковые, если они епископъ или клирики, да будутъ отлучены — епископъ отъ епископства, клирикъ отъ клира“ (Дѣянія всел. соборовъ, т. I, стр. 302. Изд. 2-е. Каз. 1887). Св. же Кириллъ, какъ бы комментируя эти слова, тотчасъ послѣ собора 431 года писалъ при одномъ случаѣ: „Рѣшительно терпѣть не можемъ, чтобы кто-нибудь потрясалъ вѣру или символъ вѣры, изданный нѣкогда св. отцами никейскими. И рѣшительно не позволимъ ни себѣ, ни кому другому измѣнять хоть одно слово, тамъ поставленное, ни пропастъ хоть одному слогу, помня слова сказавшаго: *не прелагай предѣлъъ твоихъ, яже положиша отцы твои* (Прит. 22, 28). Ибо не сами они говорили, а духъ Бога и Отца“ (Дѣянія всел. соборовъ, т. II, 379). При такихъ опредѣленіяхъ вселенскаго ефесскаго собора и при такихъ разсужденіяхъ главнаго руководителя соборной дѣятельности на указанномъ соборѣ, разумѣется, и помину не могло быть о символѣ константинопольскомъ: онъ долженъ былъ оставаться за предѣлами его плановъ. На знаме-

нитомъ константинопольскомъ помѣстномъ соборѣ 448 г., на которомъ разбиралась и была осуждена извѣстная ересь Евтихія, тоже встрѣчаемъ полное молчаніе касательно символа константинопольскаго. Въ императорскомъ посланіи, прочитанномъ на седьмомъ засѣданіи этого собора, говорится, что императоръ (Ѳеодосій II) желаетъ сохранять вѣру, возвѣщенную 318 отцами въ Никеѣ и которую подтвердили собравшіеся въ Ефесѣ для ниспроверженія лжеученія Несторія. Въ посланіи патріарха константинопольскаго Флавіана къ папѣ Льву, въ которомъ сообщаются извѣстія о появленіи Евтихіевой ереси, говорится также лишь объ изложеніи вѣры, совершенномъ отцами въ Никеѣ, и о посланіяхъ св. Кирилла, какъ образцахъ чистой вѣры въ противоположность евтихіанству. Намъ остается сообщить еще нѣсколько свѣдѣній относительно лжевселенскаго собора, именуемаго разбойничьимъ и собиравшагося въ Ефесѣ въ 449 году. Во всѣхъ документахъ, касающихся исторіи этого собора, упоминаются единственно соборы 325 и 431 года, т.-е. совершенно исключается соборъ константинопольскій 381 года, а съ этимъ обходится молчаніемъ и символъ константинопольскій. Глава собора разбойничьяго, Діоскоръ, архіепископъ александрійскій (монофизитъ) говоритъ здѣсь: „Для укрѣпленія вѣры и для ниспроверженія возникшихъ вопросовъ твердо держусь опредѣленій отцовъ, бывшихъ въ Никеѣ и въ Ефесѣ. Хотя говорятъ два собора, но они содержатъ одну вѣру“ (Дѣянія всел. соборовъ, т. III, стр. 83). Тотъ же Діоскоръ на разсматриваемомъ соборѣ такъ рассуждалъ: „Думаю, что всѣмъ нравится изложеніе св. отцовъ, собиравшихся нѣкогда въ Никеѣ, которое утвердилъ и св. соборъ, собранный здѣсь, въ Ефесѣ (431 г.) прежде, и опредѣлилъ содержать его *одно*, какъ достаточное. А мы знаемъ, что опредѣлено такъ: если кто вопреки этому будетъ говорить или мудрствовать, или вводить новое, тотъ подвергается осужденію“ (Тамъ же,

т. III, 204). Очевидно, при такихъ обстоятельствахъ символъ константинопольскій едва ли могъ найти себѣ мѣсто въ актахъ ефесскаго собора 449 года. И дѣйствительно, на этомъ соборѣ не было и рѣчи о немъ. И такъ продолжалось до IV вселенскаго собора халкидонскаго, въ теченіе 70 лѣтъ. Символъ константинопольскій при важнѣйшихъ случаяхъ церковной жизни этого длиннаго періода времени (каковы соборы), несмотря на многіе и ближайшіе поводы къ тому, не былъ ни разу не только провозглашенъ или цитируемъ, но и не былъ ни разу же упомянутъ и названъ. Какъ понимать это? Встрѣчаемъ что-то странное, наводящее на сомнѣнія касательно традиціоннаго воззрѣнія на происхожденіе изучаемаго символа.

2. Но удивительнѣе всего то, что константинопольскій символъ, о которомъ такъ упорно молчали соборы указаннаго нами времени, вдругъ появляется на IV вселенскомъ соборѣ, съ самаго же начала дѣятельности этого собора, встрѣчается здѣсь почти всѣми какъ давно извѣстный, и ему отводится почетнѣйшее мѣсто на ряду со знаменитымъ символомъ никейскимъ, за охраненіе цѣлости котораго многіе ранѣе того сдѣлались исповѣдниками и даже пролили самую кровь свою. Вестись рѣчи о символѣ константинопольскомъ начинаются съ перваго же засѣданія халкидонскаго собора. Первый разъ онъ упомянутъ былъ на соборѣ, въ 1-мъ засѣданіи императорскими сановниками, присутствовавшими здѣсь. Они говорили: „Каждый изъ епископовъ собора пусть поспѣшитъ изложить на письмѣ, какъ онъ вѣруетъ (т.-е. касательно сдѣлавшагося тогда предметомъ споровъ христологическаго вопроса), зная, что благочестивый государь нашъ (Маркіанъ) вѣруетъ по изложенію 318 св. отцовъ, бывшихъ въ Никеѣ, и по изложенію 150, бывшихъ послѣ нихъ“ (Дѣянія всел. соборовъ, III, 220). Послѣдними словами прямо и ясно указывается символъ константинопольскій. Здѣсь

замѣчательно, что символъ этотъ наименованъ „изложеніемъ“ (ἔκθεσις) II вселенскаго собора, подобно тому, какъ здѣсь же, да и весьма часто, символъ никейскій назывался также „изложеніемъ“ (ἔκθεσις) I вселенскаго собора, въ смыслѣ неотъемлемой и несомнѣнной принадлежности этого именно собора; заслуживаетъ вниманія и то, что символъ константинопольскій указанъ въ качествѣ образца вѣры не кѣмъ другимъ, а самимъ императоромъ (черезъ его уполномоченныхъ), т.-е. самую верховную властію. Такимъ образомъ первое выступленіе символа нужно признать очень торжественнымъ. Дальнѣйшее его выступленіе на томъ же соборѣ, чѣмъ далѣе шло время, тѣмъ болѣе возвышало и утверждало его авторитетъ. Въ началѣ втораго засѣданія халкидонскаго собора тѣ же императорскіе сановники заявляли: „Мы желаемъ, чтобы вы знали, что государь вселенной (Маркіанъ) и мы соблюдаемъ православную вѣру, преданную 318 и 150, равно и прочими святыми и славными отцами, и по ней вѣруемъ“. Затѣмъ, они же приказываютъ одному изъ членовъ собора прочитать вслухъ всѣхъ „изложенное какъ 318, такъ 150 св. отцами“. И вотъ прочитанъ былъ на соборѣ символъ константинопольскій, — честь, которой еще не удостоивался до сихъ поръ этотъ символъ. Когда прочитанъ былъ онъ, противъ него не возвысилось ни одного голоса, не проявилось какой-либо оппозиціи, напротивъ, раздались клики, выражающіе согласіе съ нимъ членовъ собора (т. III, 229—230). Обращаемся къ четвертому засѣданію халкидонскаго собора, гдѣ опять идетъ рѣчь между прочимъ и о разсматриваемомъ символѣ. Засѣданіе открывается слѣдующими словами императорскихъ сановниковъ: „Пусть почтеннѣйшій соборъ объявитъ, что ему угодно относительно святой вѣры“. Папскій легатъ Пасхазинъ, отъ своего лица и прочихъ римскихъ легатовъ, сказалъ: „Соборъ (сей) содержитъ правило вѣры 318 отцовъ, изложенное ими въ Никееѣ, и соборъ 150 отцовъ, со-

бравшійся въ Константинополь при Θεодосіи Великомъ и утвердившій эту вѣру“. Когда затѣмъ императорскіе сановники потребовали, чтобы и прочіе члены собора въ отдѣльности каждый выразилъ свое убѣжденіе, епископы повторили вышеприведенныя слова легатовъ; исключеніе представляли епископы египетскіе, которые упомянули соборы никейскій и ефесскій (431 г.) и умолчали о соборѣ вселенскомъ константинопольскомъ (Дѣянія IV, 7 и слѣд., 25). Изъ сонма епископовъ, подававшихъ свои голоса по вышеуказанному поводу, обращаетъ на себя то, какъ выразилъ въ этомъ случаѣ свое мнѣніе, при подачѣ голосовъ, бл. Θεодоритъ, епископъ кирскій. Заявляя свое согласіе съ прочими епископами, онъ называетъ символъ константинопольскій символомъ вѣры, „изданнымъ 150 отцами въ Константинополь“ (тамъ же, стр. 12), т.-е. онъ прямо и рѣшительно признаетъ его за произведеніе II вселенскаго собора, что въ голосованіи другихъ епископовъ выражается не совсѣмъ ясно. Вообще, 4-е засѣданіе халкидонскаго собора выводитъ историка изъ всякихъ сомнѣній по части разсматриваемаго символа: въ теченіе этого засѣданія епископы поодиночкѣ, слѣдовательно — отчетливо и, конечно, безъ принужденія объявляютъ этотъ символъ авторитетнымъ произведеніемъ Церкви, образцомъ православнаго вѣроученія и, въ лицѣ по крайней мѣрѣ нѣкоторыхъ изъ нихъ, происхождение его приписываютъ именно II вселенскому собору. Нужно еще сказать о пятомъ засѣданіи собора халкидонскаго, чтобы такимъ образомъ познакомиться съ полной исторіей разсматриваемаго символа, какъ она отображается въ актахъ IV вселенскаго собора. На пятомъ засѣданіи совершилось замѣчательное дѣйствіе этого собора: произошло провозглашеніе догматическаго опредѣленія по христологическому вопросу. А въ этомъ опредѣленіи читались между прочимъ такія слова: „Опредѣляемъ, чтобы преимущественно блистало изложеніе правой вѣры 318

св. отцовъ, собиравшихся въ Никее, но чтобы имѣло силу и то, что опредѣлено 150 св. отцами въ Константинополь; затѣмъ въ полномъ видѣ помѣщены въ вѣроопредѣленіи сначала символъ никейскій, а потомъ константинопольскій (т. IV, 50). Чѣмъ выше значеніе халкидонскаго вѣроопредѣленія, тѣмъ больше та честь, какой удостоился не пользовавшійся авторитетомъ до этого времени символъ константинопольскій. Символь этотъ поставленъ на ряду со знаменитымъ символомъ никейскимъ и заслужилъ торжественнаго признанія со стороны отцовъ халкидонскаго собора. Вотъ что произошло съ символомъ константинопольскимъ на IV вселенскомъ соборѣ. Семьдесятъ лѣтъ, отъ 381 г. до 451, представляютъ какую-то темную полосу въ исторіи символа константинопольскаго, какую-то темную ночь, которая совершенно неожиданно смѣняется яснымъ и радостнымъ днемъ въ исторіи того же символа — разумѣемъ выступленіе послѣдняго на соборѣ халкидонскомъ. Сопоставленіе того, что было до этого собора, съ тѣмъ, что обнаружилось на этомъ послѣднемъ, не можетъ не повергать изслѣдователя въ пучину недумѣнной, когда онъ берется научно распутать вопросъ о происхожденіи символа константинопольскаго.

3. Но на этомъ еще не кончается запутанность вопроса о происхожденіи этого символа. Нельзя сказать, чтобы символъ константинопольскій вовсе оставался неизвѣстенъ въ Церкви до времени халкидонскаго собора. Нѣтъ, онъ не былъ авторитетенъ и даже игнорировался при официальныхъ случаяхъ церковной жизни, наприм., какъ мы указали выше, на соборахъ. Но все же онъ былъ извѣстенъ нѣкоторымъ предстоятелямъ Церкви, онъ былъ для нихъ авторитетенъ; лица эти, нужно прибавить, въ исторіи Церкви оставили неодинаково добрую о себѣ память, такъ какъ среди нихъ, къ сожалѣнію, были ересіархъ и его приверженцы. Правда, символъ этотъ, какъ можно догадываться, пользовался уваженіемъ



и въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ церквахъ (до 451 г.), но такими, кажется, преимущественно были общины глухихъ провинцій, — что называется, медвѣжьи углы. По мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ изслѣдователей (напр., специалиста по вопросу о символахъ Каспари), св. Іоаннъ Златоустъ, архіепископъ константинопольскій (398—404 г.), въ своихъ бесѣдахъ приводитъ слова символа по редакціи константинопольской, хотя и не называетъ по имени этого символа<sup>1)</sup>. Послѣ Златоуста другой архіепископъ константинопольскій, еретикъ Несторій (428—431 г.) исключительно пользовался редакціей символа константинопольскаго, когда онъ доказывалъ свое ученіе ссылками на вселенскіе соборы. Это встрѣчаемъ неоднократно у него. Напримѣръ, въ одномъ посланіи Несторій пишетъ: „Св. и всехвальныя отцы... сказали, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ воплотился *отъ Св. Духа и Маріи дѣвы*“. Какъ извѣстно, выраженіе *отъ Св. Духа и Маріи дѣвы* не находится въ никейскомъ символѣ, а есть принадлежность символа константинопольскаго. Въ другомъ посланіи Несторія читаемъ: они (сторонники Кирилла) не понимаютъ ученія, изложеннаго св. отцами: „вѣруемъ во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, воплотившагося *отъ Духа Святаго и Маріи дѣвы*“. Членъ о Богочеловѣкѣ опять читается такъ по редакціи символа константинопольскаго (Дѣянія всел. собор., т. I, 151, 153). Но и Несторій, подобно Златоусту, не называетъ того символа, слова котораго онъ цитируетъ, изложеніемъ вѣры 150 отцовъ. Изъ числа временныхъ приверженцевъ Несторія, Θεодоритъ Кирскій также зналъ символъ константинопольскій и цитировалъ его<sup>2)</sup>. Съ особенною ясностію и опредѣленностію указывалъ на символъ константино-

<sup>1)</sup> А. Лебедевъ. Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ, стр. 171. Изданіе 2-е. Сергіевъ посадъ, 1896.

<sup>2)</sup> Тамъ же.

польскій въ разсматриваемое время архіепископъ константинопольскій, св. Флавіанъ (447—449 г.). Императоръ Θεодосій II, принявъ сторону еретика Евтихія, потребовалъ отъ Флавіана, въ удостовѣреніе правоты вѣры послѣдняго, изложить его вѣроученіе. Архіепископъ исполнилъ волю государя, вручилъ свое изложеніе вѣры, въ которомъ онъ образцами для себя признаетъ „изложенія вѣры (*ἐκθέσεις*) св. отцовъ, собиравшихся въ Никеѣ и Константинополѣ, и св. же отцовъ, собиравшихся въ Ефесѣ, при Кириллѣ“. Въ этомъ случаѣ Флавіанъ ставитъ какъ бы на одну линію, по достоинству, символы никейскій и константинопольскій; притомъ же, для уясненія истиннаго ученія о Богочеловѣкѣ пользуется нѣкоторыми терминами изъ этого послѣдняго символа. Значитъ, Флавіанъ хорошо зналъ этотъ символъ и высоко ставилъ его авторитетъ<sup>1)</sup>. Изъ отдѣльныхъ церквей символъ константинопольскій пользовался распространеніемъ лишь въ небольшихъ провинціальныхъ церквахъ, напримѣръ кирской и германикійской въ Сиріи. Здѣсь онъ даже получилъ значеніе крещальнаго символа, какъ это можно утверждать особенно о церкви германикійской. Ея епископъ Іоаннъ на соборѣ халкидонскомъ говорилъ: „Мы и крещены и крестимъ въ вѣрѣ 318 бывшихъ въ Никеѣ, и 150, собиравшихся въ Константинополѣ въ прежнія времена“ (Дѣянія, т. IV, 15). Изъ словъ этого Іоанна дѣлаютъ заключеніе, что изучаемый символъ сдѣлался крещальнымъ въ указанной церкви задолго до вселенскаго собора 451 года. Спрашивается: какъ понимать то явленіе, что символъ константинопольскій, почитаемый традиціею за произведеніе II вселенскаго собора, встрѣчаетъ себѣ пріемъ отъ 381 до 451 года лишь у нѣкоторыхъ отдѣльныхъ личностей и довольно рѣдко, и

<sup>1)</sup> *Hahn*. Bibliothek der Symbole der alten Kirche, S. 320—321. 3-te Auflage. Breslau, 1897.

почему только небольшія провинціальныя церкви, мало чѣмъ или даже ничѣмъ не извѣстныя, вводятъ его въ церковную практику? Вопросы эти, естественно, запутываютъ изслѣдователей судьбы символа константинопольскаго и наводятъ ихъ на разнаго рода сомнѣнія.

Чтобы найти выходъ изъ тѣхъ недоумѣній и затрудненій, какія создаются извѣстіями, изложенными нами выше и касающимися исторической судьбы символа константинопольскаго, западные ученые предпринимали и теперь предпринимаютъ серіозныя попытки разъяснить себѣ вопросъ о происхожденіи этого символа. (Говоримъ: западные ученые, а что касается нашихъ, то они мало, неохотно и бесплодно занимаются имъ.) Исходъ изъ затрудненій и сомнѣній западные ученые находятъ въ томъ, что они отвергаютъ традиціонное воззрѣніе о составленіи этого символа II вселенскимъ соборомъ и даютъ другія рѣшенія вопроса о происхожденіи его. Мы не намѣрены излагать и подвергать оцѣнкѣ всѣ существующія въ западной наукѣ попытки разъяснить, съ указанной точки зрѣнія, происхожденіе нашего символа; да въ этомъ и не настоятъ надобности, потому что всѣ прежнія попытки этого рода были критически разсмотрѣны нами въ литературѣ<sup>1)</sup>. Остановимся своимъ вниманіемъ на самомъ новомъ опытѣ рѣшить проблему о происхожденіи константинопольскаго символа. Опытъ этотъ сдѣланъ профессоромъ богословія Лейпцигскаго университета Иоганномъ Кунце<sup>2)</sup>.

Теорію Кунце изложимъ по возможности собственными его словами.

---

1) Взглядъ извѣстнаго нѣмецкаго ученаго А. Гарнака разобранъ въ нашей книгѣ: „Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ“, стр. 285—322. Изд. 2-е. С.-П. 1896. А взгляды другихъ иностранныхъ ученыхъ, писавшихъ по вопросу ранѣе Гарнака, подвергнуты нами же разбору въ одной статьѣ, напечатанной въ журналѣ, издававшемся въ Моск. дух. академіи: *Прибавленія къ творен. св. отцовъ*, т. 30 (1882 г.), стр. 246—266.

2) *Kunze*. Das Nicäisch-konstantinopolitanische Symbol. Leipzig, 1898.

По отреченіи Григорія Богослова, въ 381 году, отъ константинопольской каѳедры, въ епископы столицы, по волѣ императора Θεодосія Великаго, былъ избранъ Нектарій, челоуѣкъ мірскаго званія; онъ же сдѣлался предсѣдателемъ продолжавшаго въ то время свою дѣятельность II вселенскаго собора. Онъ, Нектарій, былъ еще не крещенъ, но однакожь всѣ согласились съ волей императора. И вотъ Нектарій, по выраженію Созомена, „еще не отложивши крещальныхъ одеждъ, сталъ уже епископомъ Константинополя“. На него, какъ на челоуѣка, достойнаго занять константинопольскую каѳедру, указалъ Діодоръ, епископъ тарсійскій, членъ вселенскаго собора константинопольскаго: оба они были уроженцы Тарса, гдѣ до послѣдняго времени и проживалъ Нектарій, лишь случайно появившійся въ столицѣ, во время II вселенскаго собора. Діодоръ не только указалъ на него, какъ на достойнѣйшаго кандидата, но онъ же, когда послѣдовало назначеніе Нектарія въ епископы, приготовилъ его ко крещенію, а потомъ и крестилъ. Приготовляя его ко крещенію, Діодоръ преподалъ ему тотъ самый символъ, который употреблялся при крещеніи обращающихся къ христіанству въ Тарсѣ. На это обстоятельство, по разсужденію Кунце, указываетъ и то, что по заключеніи собора, когда Діодоръ собирался въ возвратный путь, Нектарій упросилъ его оставить въ столицѣ на нѣкоторое время нѣкоего епископа аданскаго Кириака, недалекаго Діодорова сосѣда, съ тѣмъ, чтобы онъ пріучилъ новаго столичнаго архипастыря къ отправленію святительскихъ (богослужебныхъ?) обязанностей; просьба эта была, конечно, уважена. Затѣмъ изслѣдователь внезапно дѣлаетъ слѣдующее замѣчаніе: если тарсійскій символъ, преподанный Нектарію, былъ тождественъ съ тѣмъ, который сталъ потомъ извѣстенъ съ именемъ константинопольскаго, тогда все стало бы ясно. Однакожь, что же это все?—спросимъ мы. Приведенной сейчасъ фразой Кунце хочетъ сказать, что если

два указанные символа тождественны, то первый моментъ появленія въ Константинополь того символа, который интересуеть нашего ученаго, становится вполне яснымъ. Но вѣдь недостаточно того, чтобы тарсійскій символъ, символъ этой помѣстной церкви, появился въ столицѣ; изъ этого еще нельзя сдѣлать твердыхъ выводовъ, которые бы указывали, какимъ образомъ символъ отдаленной церкви, появившійся случайно въ Константинополь, приобрѣлъ традиціонное имя символа II вселенскаго собора. Поэтому нашему изслѣдователю необходимо было сдѣлать попытку разгадать: не могъ ли этотъ символъ, при какихъ-нибудь обстоятельствахъ, быть прочитанъ на одномъ изъ засѣданій этого собора? Кунце дѣлаетъ такую попытку, — и вотъ результатъ, который получился въ качествѣ плода его усилій. На основаніи извѣстій Созомена, — говоритъ онъ (а нужно замѣтить, что вышеприведенныя извѣстія о Нектаріи заимствованы именно у этого церковнаго историка), — можно думать, что Нектарій непосредственно послѣ крещенія явился на соборъ и посвященъ былъ здѣсь во епископа. Для доказательства той мысли, что онъ быстро послѣ крещенія былъ рукоположенъ въ епископа столицы, изслѣдователь указываетъ на слова посланія константинопольскаго собора въ Римъ, въ которомъ говорится, что посвященіе Нектарія произошло на вселенскомъ соборѣ, въ присутствіи императора (Θεοδοριτα „Церк. исторія“, V, 8). Затѣмъ Кунце очень рѣшительно старается разъяснить, что произошло при этомъ на соборѣ. А произошло, по его сообщеніямъ, слѣдующее: сообразно установившемуся обычаю, Нектарій долженъ былъ произнести исповѣданіе вѣры не только при его крещеніи, но и предъ собраніемъ епископовъ при его посвященіи; при этомъ послѣднемъ случаѣ онъ выразилъ свое исповѣданіе вѣры словами того символа, которому научилъ его Діодоръ; вѣдь, новый епископъ столицы — прибавляетъ изслѣдователь — не былъ ученымъ богословомъ, а проходилъ до послѣдняго времени

должность городского претора, да къ тому же былъ и старъ. Этимъ пояснительнымъ замѣчаніемъ Кунце хочетъ сказать то, что Нектарій по многимъ причинамъ не могъ составить самостоятельной догматической рѣчи, которая должна бы выражать его церковныя убѣжденія, а потому произнесъ символъ, какой онъ только что изучилъ. Этотъ символъ поэтому — такъ рассуждаетъ изслѣдователь — былъ внесенъ въ акты (протоколы) вселенскаго константинопольскаго собора, подобно тому, какъ въ акты I вселенскаго собора попалъ крещальный символъ кесарійской церкви, внесенный на соборъ для разсмотрѣнія Евсевіемъ, епископомъ названной церкви, а въ акты III вселенскаго собора попалъ же символъ нѣкоего Харисія, подвергшійся осужденію упомянутаго собора. Мы предполагаемъ также — пишетъ иностранный ученый, — что произнесеніе тарсійскаго символа Нектаріемъ сопровождалась обычными въ такихъ случаяхъ аккламаціями со стороны прочихъ епископовъ: „Это правая вѣра, такъ и мы вѣруемъ“, и такимъ образомъ, заявляетъ Кунце, въ этомъ случаѣ и на самомъ дѣлѣ со стороны собора послѣдовало принятіе (!) разсматриваемаго символа.

Такъ, по рассужденію Кунце, получилъ имя вселенскаго константинопольскаго собора символъ, который на дѣлѣ не былъ произведеніемъ этого собора.

Нужно считать достовѣрнымъ, что Нектарій излагалъ свое исповѣданіе вѣры, — говорить иностранный ученый, — на соборѣ 150 отцовъ, гипотезой же остается лишь то, что для этого исповѣданія ему послужила формула, получившая въ традиціи наименованіе символа II вселенскаго собора. Но въ пользу этого мнѣнія, по словамъ изслѣдователя, говорятъ однакоже и нѣкоторыя историческія свидѣтельства. Какія же это свидѣтельства? Прежде всего, по его сужденію, заслуживаетъ вниманія то обстоятельство, что соборъ 381 года долгое время и часто назывался соборомъ, происходившимъ подъ пред-

сѣдательствомъ Нектарія. Это очень замѣчательно, по увѣренію Кунце, тѣмъ болѣе, что Нектарій ничѣмъ не былъ извѣстенъ, ни какъ богословъ, ни какъ церковный администраторъ. Нужно думать, что воспоминаніе объ этомъ соборѣ соединяется съ именемъ Нектарія по уважительной причинѣ. (Читатель, конечно, понимаетъ, куда наклоняетъ свою аргументацію Кунце: ему, во что бы то ни стало, нужно доказать, что послѣдующая исторія не забывала-де о символѣ, произнесенномъ на II вселенскомъ соборѣ Нектаріемъ.) Вотъ одно доказательство якобы правдивости гипотезы, изобрѣтенной Кунце. Но у него есть и другое. Объ этомъ доказательствѣ онъ самъ говоритъ: „я нашелъ еще болѣе опредѣленное доказательство“. Посмотримъ, въ чемъ оно заключается. Между епископами, засѣдавшими на халкидонскомъ соборѣ и подававшими голосъ касательно образцовъ церковнаго ученія по изслѣдуемому на соборѣ вопросу встрѣчаемъ Каллиника, епископа города виаинской Апа-меи, т.-е. города, недалеко отстоящаго отъ Константинополя. Иностраннѣйшій ученый придаетъ важное значеніе слѣдующимъ словамъ этого Каллиника, сказаннымъ имъ при сей часъ указанномъ случаѣ: „Соборы — составленный въ Никеѣ изъ 318 св. отцовъ и изъ 150 — въ великоименитомъ Константинополѣ, по случаю хиротоніи (*ἐπὶ τῆ χειροτονία*) благоговѣйнѣйшаго Нектарія епископа, имѣють одинъ образъ мыслей, Троицу проповѣдуя и Троицу возвѣщая міру“ (Дѣянія IV, 19). Приведя слова Каллиника, Кунце замѣчаетъ: „Указываемая здѣсь задача собора 150 отцовъ, составляетъ исключительное явленіе въ актахъ халкидонскаго собора. „По случаю хиротоніи“ значитъ собственно, по смыслу оригинала, — „сѣцѣлю хиротоніи“. Затѣмъ нашъ изслѣдователь прибавляетъ: въ теченіе дѣятельности халкидонскаго собора изъ числа дѣлъ, совершенныхъ на II вселенскомъ соборѣ, разсматривался лишь вопросъ о символѣ этого послѣдняго (собора), поэтому упоминаніе Каллиника о

хиротоніи Нектарія показываетъ, что символъ и хиротонія константинопольскаго епископа находились въ извѣстнаго рода связи между собой, а эта связь можетъ заключаться лишь въ томъ, на что указываетъ наша гипотеза: въ данномъ случаѣ заявленіе Каллиника можетъ быть разсматриваемо, какъ прямое (?) доказательство въ пользу нашей гипотезы“.

Докончимъ изложеніе гипотезы, развиваемой авторомъ. Кунце возвращается ко временамъ, непосредственно слѣдовавшимъ послѣ II вселенскаго собора и обращая на нихъ вниманіе пишетъ: „Такъ какъ послѣ упомянутаго собора смуты въ Константинополѣ не прекратились, то Θεодосій Великій въ 383 году опять созвалъ соборъ здѣсь. Въ заключеніе этого собора императоръ потребовалъ отъ главъ всѣхъ религіозныхъ партій, чтобы эти главы представили ему каждый свое исповѣданіе вѣры. Изъ числа такихъ исповѣданій вѣры императорское благоволеніе встрѣтилъ лишь символъ, представленный Нектаріемъ, прочіе же Θεодосій съ пренебреженіемъ разорвалъ. По всѣмъ признакамъ, можно съ вѣроятностію утверждать, что онъ представилъ императору тотъ самый символъ, который онъ произнесъ вслухъ отцевъ собора 381 года. При этомъ должно принять, что Нектарій такъ поступилъ потому, что символъ этотъ былъ одобренъ достопочтеннымъ соборомъ, константинопольскимъ II вселенскимъ. Затѣмъ нашъ авторъ пишетъ: „Намъ остается еще разъяснить, почему на этотъ символъ обратилъ особенное вниманіе соборъ халкидонскій, такъ какъ послѣ этого событія указанный символъ приобрѣлъ непрекаемый авторитетъ въ Церкви“. Въ разъясненіе этого вопроса Кунце обращаетъ вниманіе на знаменитое догматическое посланіе папы Льва къ архіепископу Флавіану, написанное по поводу еutihianской ереси и появившееся въ Константинополѣ еще въ 449 году. Въ этомъ посланіи „Иисусъ Христосъ, Сынъ Божій“ названъ „родившимся отъ Духа Святаго и Маріи дѣвы“, — такъ



именно, какъ говорилось объ этомъ въ крещальномъ римскомъ символѣ. Этими словами опровергались ереси съ монофизитскимъ оттѣнкомъ и прежде всего ересь Евтихія. Въ Константинополѣ это хорошо понимали. А потому постарались о томъ, чтобы найти въ какомъ-нибудь восточномъ символѣ, не лишонномъ значенія, подобнаго же рода выраженія, чтобы такимъ образомъ Востокъ и Западъ объединить по части полемики противъ евтиханства. Это тѣмъ болѣе требовалось, когда въ символѣ никейскомъ ничего такого не оказывалось. И вотъ, въ виду такихъ обстоятельствъ обращено было вниманіе на символъ такъ наз. константинопольскій, ибо въ немъ значились слова: „воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи дѣвы“. Послѣ этого и рѣшено было выставить этотъ символъ, какъ орудіе противъ монофизитства на самомъ халкидонскомъ соборѣ. Въ этомъ рѣшеніи сошлись какъ церковное, такъ и свѣтское правительство Константинополя. „Это есть символъ столичнаго города и императорскаго двора; какъ таковой, онъ и предназначаетъ свое побѣдоносное шествіе“ въ исторіи, — заключаетъ нашъ изслѣдователь <sup>1)</sup>.

Извѣстный нѣмецкій изслѣдователь по части символовъ, Каттенбушъ, подвергая оцѣнкѣ разбираемое нами сочиненіе Кунце, воздаетъ хвалу его автору за „ученость и остроуміе“ и говоритъ, что это сочиненіе показываетъ „значительный прогрессъ въ изслѣдованіи“ вопроса <sup>2)</sup>. Можно ли съ этимъ соглашаться? Не думаемъ. Гипотеза, созданная профессоромъ Кунце, по нашему сужденію, очень маловѣроятная гипотеза. Для нашего автора имѣетъ большое значеніе исторія избранія и посвященія Нектарія въ епископа константинопольскаго. Эта исторія заимствуется имъ у церковнаго историка Созомена, но

1) Kunze, S. 32—38. Слѣч. S. 29.

2) Theologische Literaturzeitung 1898, S. 677.

свѣдѣнія, сообщаемыя этимъ историкомъ, очень мало служатъ къ подтвержденію разсматриваемой нами гипотезы. То правда, что на Нектарія, какъ на кандидата въ епископы, указаль Діодоръ Тарсійскій, но изъ показаній Созомена не видно, чтобы будущій архипастырь столицы, будучи еще некрещеннымъ, воспринялъ крещеніе въ Константинополѣ отъ руки Діодора. У этого историка сказано только: „Когда всѣ (епископы) согласились съ опредѣленіемъ самодержавца (насчетъ поставленія Нектарія епископомъ столицы), тогда Нектарій былъ окрещенъ (но не сказано: кѣмъ именно) и, облеченный еще въ таинственную одежду (крещальную), нареченъ во епископа Константинополя“. Еще менѣе мы знаемъ о томъ, какого рода символъ былъ преподанъ Нектарію въ качествѣ крещальнаго; во всякомъ случаѣ нѣтъ никакого, даже косвеннаго указанія на то, что Нектаріемъ прочитанъ былъ при крещеніи какой-то тарсійскій символъ, совершенно неизвѣстный въ церковно-исторической наукѣ. Столь же нетверды и другія свѣдѣнія, передаваемыя нѣмецкимъ ученымъ относительно Нектарія. Правда, нужно согласиться съ нимъ, что Нектарій дѣйствительно былъ рукоположенъ на самомъ соборѣ, а равно можно допускать и то, что посвящаемый въ епископы произнесъ при этомъ исповѣданіе вѣры, но дальнѣйшія соображенія, строяемыя Кунце, лишены какой-либо опоры. Онъ говоритъ, что Нектарій при посвященіи произнесъ тотъ самый тарсійскій символъ, которому онъ научился предъ крещеніемъ, но, во-первыхъ, мы совершенно не знаемъ, какой символъ былъ преподанъ ему при крещеніи, а во-вторыхъ, нимало не вѣроятно, чтобы онъ рѣшился произнести при своемъ посвященіи символъ, мало кому извѣстный, какой-то тарсійскій. Даже вышеупомянутый нами Каттенбушъ находитъ странною мысль нашего автора, что Нектарій будто бы произносилъ какой-то другой символъ, а не символъ, принятый въ томъ городѣ,

для котораго онъ поставлялся епископомъ<sup>1)</sup>. А какой крещальный символъ былъ принятъ въ Церкви константинопольской во дни крещенія Нектарія, объ этомъ мы знаемъ изъ сочиненій Григорія Богослова, бывшаго епископомъ столицы предъ Нектаріемъ<sup>2)</sup>. Далѣе, Кунце утверждаетъ, что произнесенный при указанномъ случаѣ Нектаріемъ символъ (тарсійскій) внесенъ былъ въ „дѣянiя“ (протоколы) II вселенскаго собора, и такимъ образомъ сталъ въ тѣсную связь съ исторіей самого собора, но нужно сказать, что наука ничего не знаетъ о такихъ протоколахъ, и есть всѣ основанія допускать, что ихъ никогда не существовало. Кунце сдѣлалъ бы большую услугу наукѣ, если бы онъ пролилъ хоть немного свѣта на этотъ вопросъ, но онъ не пытается дѣлать ничего такого. Мало того, что Кунце настаиваетъ на мысли о внесеніи все того же тарсійскаго символа въ протоколы II вселенскаго собора, онъ еще увѣряетъ, что по произнесеніи Нектаріемъ его символа, весь соборъ восклицалъ: „это правая вѣра“, „такъ мы вѣруемъ“. Однако, безъ сомнѣнiя, ничего такого не было, если бы и на самомъ дѣлѣ Нектарій произносилъ извѣстный намъ символъ; потому что у собора не могло быть основаній сопровождать аккламаціями провозглашеніе какого-то тарсійскаго символа, конечно, чуждаго слуху большинства изъ нихъ, почти ихъ всѣхъ. Мы понимаемъ, почему автору нужно было, чтобы тарсійскій символъ Нектарія встрѣченъ былъ похвальными восклицаніями отцовъ собора: автору нужно было объяснить, какимъ образомъ символъ совсѣмъ не константинопольскій сталъ впослѣдствіи извѣстенъ съ именемъ *константинопольскаго* или II вселенскаго собора. Но намѣреніе автора нельзя признать благимъ, а потому и средство, употребляемое имъ для достиженія цѣли, признаемъ неза-

1) Theolog. Literaturzeitung, S. 678.

2) *Hahn.* Bibliothek der Symbole, S. 149—150. *Kunze*, S. 43—44.

коннымъ. Авторъ хитроумничаетъ, а не воспроизводитъ факты дѣйствительной исторіи. Для подтвержденія своей гипотезы, какъ мы указали выше, Кунце ссылается на слова епископа Каллиника, выраженные имъ на соборѣ халкидонскомъ и поставляющія будто бы въ неразрывную связь два факта: посвященіе Нектарія и историческое появленіе символа, получившаго наименованіе по имени II вселенскаго собора. Оставимъ въ сторонѣ тѣ выводы, какіе дѣлаетъ отсюда Кунце: серьезны они или нѣтъ, для насъ все равно; но не подлежитъ никакому сомнѣнію слѣдующее: если Каллиникъ утверждалъ, что II вселенскій соборъ собирался „съ цѣлію рукоположенія Нектарія“, какъ понимаетъ слова его Кунце, то значить, этотъ епископъ недостаточно былъ свѣдущъ въ исторіи указаннаго собора: не для этого былъ онъ созванъ.

Для Кунце съ его гипотезой необходимо было, чтобы символъ тарсійскій, будто бы внесенный въ протоколы II вселенскаго собора и одобренный отцами его, началъ приобретать значеніе еще ранѣе халкидонскаго собора; безъ этого условія появленіе его на этомъ послѣднемъ соборѣ вдругъ въ качествѣ авторитетнаго символа было бы совершенно непонятно. Съ указанною цѣлію авторъ касается исторіи константинопольскаго собора 383 года и говоритъ: „Такъ какъ послѣ II вселенскаго собора смуты въ Константинополѣ не прекратились, то Θεодосій Великій въ 383 г. опять созвалъ здѣсь соборъ. На немъ императоръ потребовалъ отъ главъ всѣхъ религиозныхъ партій, чтобы эти главы представили ему каждый свое исповѣданіе вѣры. Изъ числа такихъ исповѣданій вѣры императорское благоволеніе встрѣтилъ лишь символъ, представленный Нектаріемъ. По всѣмъ признакамъ — пишетъ Кунце — можно съ вѣроятностію утверждать, что послѣдній представилъ императору тотъ самый символъ, который онъ произнесъ вслухъ, отцовъ собора 381 года“. Свѣдѣнія о соборѣ константинопольскомъ 383 г. заимствуетъ авторъ изъ Созомена (VII, 12) и

передаетъ вообще правильно; но изъ извѣстій этого историка нельзя вывести никакого заключенія о томъ, какого рода исповѣданіе вѣры было предложено Нектаріемъ императору, а главное — изъ разсказа Созомена видно, что Нектарій представилъ не готовую уже формулу вѣры, а составилъ новую, такъ какъ при обсужденіи вопроса о томъ, какимъ образомъ лучше всего опровергнуть еретическія лжеученія, онъ имѣлъ совѣтниковъ — Агелія и Сисинія. Да и будетъ естественнѣе предположить, что для опроверженія разныхъ ересей, гнѣздившихся тогда въ столицѣ, недостаточно было указать на какой-либо существующій символъ, и безъ того, конечно, извѣстный главамъ партій.

Въ заключеніе рѣчи о своей гипотезѣ Кунце старается объяснить, при какихъ ближайшихъ условіяхъ символъ константинопольскій пріобрѣлъ почти внезапно особенное значеніе на соборѣ вселенскомъ халкидонскомъ. Мы не со всѣми мыслями его въ данномъ случаѣ согласны, но это наше несогласіе касается лишь сторонъ второстепенныхъ; въ общемъ же его воззрѣніе на дѣло въ разсматриваемомъ случаѣ нужно признать правильнымъ.

Итакъ, вотъ выходъ, какой нашелъ новый изслѣдователь символа изъ тѣхъ затрудненій и сомнѣній, которыми окружено изученіе исторической судьбы этого символа и о которыхъ мы подробно говорили въ началѣ нашей статьи. Выходъ этотъ или гипотезу отнюдь нельзя назвать счастливыми, какъ вообще неудачны и другія гипотезы другихъ иностранныхъ ученыхъ, строяемыя съ цѣлію доказать, что символъ константинопольскій возникъ и утвердился въ Церкви не при тѣхъ обстоятельствахъ, на которыя указываетъ „традиція“.

Если Кунце, да и другіе западные ученые, при ихъ тенденціозныхъ стремленіяхъ, не находятъ удобнаго выхода изъ вышеуказанныхъ затрудненій и сомнѣній, то гдѣ искать этого выхода, да и возможенъ ли онъ? Намъ

кажется, что онъ возможенъ, но не иначе, какъ подъ условіемъ принятія „традиціи“; обстоятельная попытка въ этомъ родѣ нами лично уже сдѣлана въ нашей книгѣ: *Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ* (изд. 2-е. С.-П. 1896), гдѣ многія страницы посвящены разъясненію вопроса о происхожденіи и исторической судьбѣ константинопольскаго символа, къ которой (книгѣ) и отсылаемъ любознательнаго читателя, не желая повторять того, что ранѣе нами было написано. Тѣмъ не менѣе, чтобы не оставить читателя безо всякаго руководственнаго начала по вопросу о происхожденіи символа константинопольскаго, мы считаемъ нужнымъ указать на то основаніе, которое даетъ право не покидать „традиціоннаго“ или, точнѣе сказать, церковнаго взгляда на изучаемый символъ, какъ на произведеніе II вселенскаго собора. Существуетъ „Посланіе св. собора (т.-е. II вселенскаго) къ императору Θεодосію Великому“, — документъ непререкаемой подлинности, а въ немъ одно очень важное для насъ мѣсто, обыкновенно или игнорируемое изслѣдователями или же неправильно ими перетолковываемое ради ихъ тенденцій. Обозрѣвая свою дѣятельность и какъ бы давая о ней отчетъ предъ императоромъ, отцы собора говорятъ въ вышеуказанномъ посланіи, что *они изрекли краткія опредѣленія (συμβόλους ὀρους ἐξερωνήσαμεν)*, въ которыхъ утвердили вѣру отцовъ, собиравшихся въ Никее, и осудили возникшія противъ нея ереси“ (Дѣянiя I, 108). Но подъ такими „краткими опредѣленіями“, имѣвшими цѣлю подтвердить никейское исповѣданіе, нечего разумѣть въ дѣйствіяхъ собора, кромѣ символа константинопольскаго. Ибо подъ такими *краткими опредѣленіями* нельзя разумѣть ни символа никейскаго, потому что этотъ символъ *изреченъ* не отцами II вселенскаго собора; нельзя разумѣть и „правилъ“ этого собора, потому что правила упомянуты въ посланіи отдѣльно, но непосредственно вслѣдъ за „краткими опредѣленіями“, упомянуты въ числѣ предметовъ, какими ознаменована

была дѣятельность собора; нельзя разумѣть и особаго „томоса“, т.-е. собранія догматическихъ опредѣленій II вселенскаго собора, томоса, несомнѣнно выданнаго отцами этого собора, впрочемъ до насъ не дошедшаго (Феодорита „Церк. исторія“, V, 9), потому что „томось“ отцами собора константинопольскаго 382 года названъ „пространнымъ изложеніемъ вѣры“ (ibid.); слѣдовательно, томось не одно и то же съ „краткими опредѣленіями“ собора. Кромѣ сейчасъ перечисленныхъ, какихъ-либо другихъ „опредѣленій“ соборъ, какъ извѣстно, не составлялъ. Поэтому подъ *краткими опредѣленіями*, о которыхъ у насъ рѣчь, основательнѣе всего разумѣть символъ константинопольскій, самостоятельно составленный отцами II вселенскаго собора, и слѣдовательно, не настѣить крайней необходимости искать происхожденія разсматриваемаго символа еще гдѣ-то. Если одни изслѣдователи, какъ мы сказали, не обращаютъ вниманія на разобранное нами сейчасъ свидѣтельство, то другіе перетолковываютъ его смыслъ, ослабляя значеніе свидѣтельства (къ числу послѣднихъ принадлежитъ и Kunze, S. 5). Они говорятъ: такъ какъ въ посланіи собора къ Феодосію написано, что въ „краткихъ опредѣленіяхъ“ его (собора) „подвергались осужденію (*ἀναθεματίσαντες*) возникшія ереси“, то — заключаютъ изслѣдователи — значитъ, здѣсь не можетъ разумѣться символъ константинопольскій, въ которомъ не находится никакихъ анаематствъ. Что сказать на это? Въ догматическомъ опредѣленіи вселенскаго халкидонскаго собора приведены символы никейскій и константинопольскій, при чемъ о послѣднемъ сказано, что онъ составленъ „150 отцами въ Константинополѣ для уничтоженія возникшихъ тогда ересей и утвержденія той же (т.-е. провозвѣщенной въ Никее) каеолической и апостольской вѣры“ (Дѣянія, IV, 50). Слова эти представляютъ почти буквальное повтореніе выше приведенныхъ словъ посланія къ Феодосію Великому касательно „краткихъ опредѣленій“ собора 381 г.

Но соборъ халкидонскій хорошо зналъ, что въ символѣ константинопольскомъ не заключается анаематствъ противъ какихъ-либо ересей, и тѣмъ не менѣе считаетъ его средствомъ, употребленнымъ въ свое время или назначеннымъ для борьбы съ ересями. Очевидно, халкидонскій соборъ говоритъ такъ, принимая во вниманіе не внѣшнюю форму его, а содержаніе внесенныхъ въ него догматическихъ реченій. То же самое могло подразумѣвать и посланіе къ Θεодосію Великому, когда въ немъ написано было: „Мы изрекли краткія опредѣленія, въ которыхъ утвердили вѣру отцовъ, собиравшихся въ Никеѣ, и осудили (или присудили къ анаематствоваію) *возникшія противъ нея ереси*“. Намъ кажется, что сопоставленіе этихъ словъ посланія къ Θεодосію Великому со словами халкидонскаго вѣроопредѣленія, въ которыхъ такъ ясно указывается задача и назначеніе символа константинопольскаго, можетъ даже служить *новымъ* аргументомъ въ пользу подлинности происхожденія этого символа отъ отцовъ вселенскаго собора 381 года.

Къ сожалѣнію и крайнему нашему удивленію, русская богословская наука посмѣшила отказаться отъ указанного „традиціоннаго“ или точнѣе — церковнаго взгляда на происхожденіе константинопольскаго символа. Какъ ни скудна эта наука по количеству и качеству изслѣдованій вопроса, мы все же знаемъ русскихъ ученыхъ, занимавшихся этимъ вопросомъ, усвоившихъ и повторившихъ мнѣніе специалиста по вопросу о древнихъ символахъ, ученаго Каспари, мнѣніе о томъ, что II вселенскій соборъ механически принялъ и выдалъ за свой — одинъ прежній символъ кипрской и малоазійскихъ церквей; но какимъ образомъ это случилось, того не могли объяснить ни Каспари ни русскіе его послѣдователи. А проф. Кунце, находя подобный фактъ необъяснимымъ, говоритъ, что этотъ фактъ для своего объясненія потребовалъ бы безконечнаго множества догадокъ и



предположеній<sup>1)</sup>. Русская богословская наука въ данномъ случаѣ безъ сопротивленія отдалась въ плѣнъ иностранной, на этотъ разъ несомнѣнно тенденціозной, наукѣ. Можно ли похвалить ее за это? Отцы II вселенскаго собора, какъ извѣстно, писали къ императору Θεодосію, что они „изрекли“ (*ἔξεφωνήσαμεν*) символъ или „краткія опредѣленія“ и т. д. (подъ каковыми, по нашимъ изысканіямъ, нечего другого разумѣть, кромѣ символа константинопольскаго); а IV вселенскій соборъ заявлялъ касательно этого символа, что его „изложили“ 150 св. отцовъ (*ἔξέθεντο οἱ ἅγιοι πατέρες οὗ*!); на томъ же соборѣ блаженный Θεодоритъ говорилъ, что символъ константинопольскій *былъ изданъ* (или продиктованъ) 150 отцами (*τῷ ἐν Κωνσταντινουπόλει ὑπαγορευθέντι παρὰ τῶν οὐσῶν*). Такимъ образомъ мы видимъ, что вселенскіе соборы и члены ихъ утверждали, что II вселенскій соборъ именно составилъ символъ константинопольскій, а мы станемъ ли говорить, что этого на самомъ дѣлѣ не было? Неужели отцы II вселенскаго собора писали неправду, а члены IV вселенскаго собора неужели или говорили тоже неправду, или же не знали всей истины? Возможно ли это?

---

Поистинѣ удивительный жребій выпалъ на долю символа константинопольскаго. Въ короткое время послѣ 451 года онъ достигъ высокаго авторитета, получивъ значеніе всецерковнаго символа (какъ выражаются даже протестантскіе ученые), и притомъ же на счетъ другого замѣчательнѣйшаго символа — никейскаго. Можно ли было ожидать, что такая судьба будетъ достояніемъ этого послѣдняго? Св. Аѳанасій Великій въ свое время съ рѣшительностію объявлялъ: „Исповѣданнаго въ Никееѣ довольно и достаточно и къ низверженію *всякой* нече-

---

<sup>1)</sup> *Kunze*, S. 11.

стивой ереси и къ огражденію и пользѣ церковнаго ученія“ (Творенія его, т. III, 315). Аѳанасій полагалъ, что въ символѣ никейскомъ все, до послѣдней буквы, должно оставаться неизмѣннымъ навсегда. Онъ соглашался съ тѣми, которые утверждали: „Неумѣстно и непозволительно перемѣнить что-либо изъ того, что въ Никеѣ разсмотрѣно и опредѣлено“ (Твор., III, 115). Онъ внушалъ вѣрующимъ не принимать никакого новаго символа, хотя бы послѣдній былъ вполне православленъ. „Каждый пусть содержитъ вѣру, изложенную письменно отъ отцовъ въ Никеѣ, и да не потерпимъ тѣхъ, которые замышляютъ нововведенія. Хотя напишутъ вамъ изреченій изъ писаній, не потерпите написавшихъ; хотя возгласятъ православныя реченія, не внимайте говорящимъ такъ“ (Твор., I, 411—412). По стопамъ Аѳанасія въ охраненіи символа никейскаго шелъ и Василій Великій. Онъ считаетъ никейское исповѣданіе единственнымъ, какое слѣдуетъ проповѣдывать въ Церкви; онъ утверждалъ, что символъ никейскій важенъ даже по буквѣ, когда объявлялъ: „Допускать исключеніе изъ символа хотя бы и одного слова, или прибавить что-либо къ нему, или даже перемѣнить въ немъ порядокъ, никакъ онъ не согласится“ (Творенія его, т. V, 64). Подобнымъ же образомъ судила о значеніи символа никейскаго и Церковь римская во времена св. Аѳанасія. Западные епископы, согласно Аѳанасію, не разъ объявляли: „Нужно довольствоваться вѣрою, исповѣданною отцами въ Никеѣ, потому что исповѣданіе сіе не имѣетъ ни въ чемъ недостатка, и не должно вторично излагать исповѣданіе вѣры, чтобы исповѣданіе, написанное въ Никеѣ, ... не могло быть почтено недостаточнымъ и не было дано этимъ повода желающимъ дѣлать опредѣленія о вѣрѣ“ (Твор. Аѳанасія, III, 191). Уваженіе западныхъ епископовъ къ символу никейскому основывалось въ особенности на томъ, что эта вѣра изложена „исповѣдниками и мучениками“ (тамъ же,

115—116). Отцы помѣстнаго константинопольскаго собора 382 года писали римской Церкви: „Свидѣтельствуемъ о своей ревности къ св. вѣрѣ, потому что и гоненія, и скорби, и угрозы, и жестокость судей претерпѣли мы за евангельскую вѣру, утвержденную св. и богоносными 318 отцами въ Никеѣ. Эту самую вѣру должно принимать и вамъ, и намъ, и всѣмъ, кто не извратилъ слова вѣры истинной“ (Θеодорита „Церк. Ист.“, V, 9). Св. Кириллъ Александрійскій, тотчасъ послѣ III вселенскаго собора, на которомъ провозглашена была неприкосновенность никейскаго символа, писалъ: „Рѣшительно терпѣть не можемъ, чтобы кто-нибудь потрясалъ вѣру или символъ вѣры, изданный нѣкогда св. отцами никейскими. И рѣшительно не позволимъ ни себѣ ни кому-либо другому измѣнять хоть одно слово, тамъ поставленное, ни пропасть хоть одному слогу; ибо не сами они говорили, а самъ Духъ Бога и Отца“ (Дѣянія, II, 379). На соборѣ вселенскомъ халкидонскомъ, въ его вѣроопредѣленіи значилось: „Опредѣляемъ, чтобы блистало преимущественно изложеніе правой вѣры 318 св. отцовъ, собиравшихся въ Никеѣ“ (Дѣянія, IV, 50).— И при всемъ этомъ, послѣ собора халкидонскаго символъ константинопольскій облачается величайшимъ авторитетомъ, а символъ никейскій мало-по-малу устраняется изъ церковной практики. Уже на самомъ халкидонскомъ соборѣ въ отдѣльныхъ случаяхъ отдавалось нѣкоторое предпочтеніе символу константинопольскому предъ никейскимъ. Вскорѣ послѣ названнаго собора символъ константинопольскій дѣлается крещальнымъ символомъ во всей греческой Церкви, устраняя въ данномъ случаѣ частію символъ никейскій, частію символы помѣстныхъ церквей; тотъ же символъ въ теченіе долгаго времени былъ крещальнымъ символомъ и на всемъ латинскомъ Западѣ<sup>1)</sup>. Знаменитый Юстиніанъ въ своихъ такъ на-

<sup>1)</sup> *Kunze*, S. 38, 62—65, 70.

зываемыхъ религіозныхъ эдиктахъ всегда указываетъ и приводитъ лишь этотъ же символъ <sup>1)</sup>). Правда, на шестомъ вселенскомъ соборѣ, въ качествѣ образцовъ правой вѣры торжественно прочитаны были и символъ никейскій и символъ константинопольскій; но уже на седьмомъ вселенскомъ соборѣ символъ никейскій изъ-емлется изъ употребленія: здѣсь прочитанъ былъ въ качествѣ нормы вѣроученія одинъ символъ цареградскій съ слѣдующимъ предварительнымъ замѣчаніемъ: „Мы слѣдуемъ святымъ шести вселенскимъ соборамъ и прежде всего—собиравшемуся въ славной митрополіи никейской, а затѣмъ и бывшему послѣ него въ богохранимомъ царствующемъ городѣ“ (Константинополь. Дѣянія, VII, 590). Наконецъ, на константинопольскомъ соборѣ 879 г., иногда признаваемомъ на Востокѣ вселенскимъ соборомъ, въ качествѣ общецерковнаго образца вѣры былъ приглашенъ одинъ символъ константинопольскій, при чемъ къ нему примѣнено правило о неизмѣнности и неповрежденіи символа, — то самое правило, которое составлено III вселенскимъ соборомъ для охраны символа никейскаго <sup>2)</sup>). Такъ, символъ Царьграда одержалъ верхъ надъ символомъ „исповѣдниковъ и мучениковъ“. Почему и какъ произошла эта замѣна древняго символа менѣе древнимъ? Этотъ вопросъ не разрѣшенъ въ наукѣ. Но онъ тѣмъ болѣе любопытенъ, что въ Церкви не было мысли устранять символъ никейскій и не было намѣренія подмѣнить одну формулу вѣры другою, съ чѣмъ вполнѣ соглашается и Кунце (S. 28—29). Извѣстный ученый Каттенбушъ говоритъ: еще „много темныхъ сторонъ остается въ вопросѣ о символѣ константинопольскомъ“ <sup>3)</sup>). И это замѣчаніе вполнѣ справедливо.

*А. Лебедевъ.*

<sup>1)</sup> Ibidem S. 25.

<sup>2)</sup> *Лебедевъ*, Исторія раздѣленія церквей въ IX, X и XI вѣкахъ, стр. 293. М. 1900.

<sup>3)</sup> Theologische Literaturzeitung 1898, S. 682.

## Виблейская манна, какъ чудо.

(Къ вопросу о происхожденіи и составѣ ея.)

Manhu (מַנְהוּ) = „что это?“ (Исх. 16, 15)<sup>1)</sup>— съ такимъ вопросомъ обратились нѣкогда къ Моисею израильтяне, когда они въ половинѣ „второго мѣсяца по выходѣ изъ земли египетской“ пришли въ пустыню Синь (Исх. 16, 1) и здѣсь увидѣли „на поверхности пустыни нѣчто мелкое, круповидное, мелкое, какъ иней на землѣ“ (Исх. 16, 14). Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ израильтяне услышали отъ Моисея, что это удивившее ихъ своимъ неожиданнымъ появленіемъ, невиданное ими

---

<sup>1)</sup> Отъ этого вопроса: (מַנְהוּ = manhu) „что это?“ и получилъ небесный хлѣбъ свое названіе „манна“. Правда, Кимхи, Лютеръ и Гезеніусъ (см. объ этомъ, напр., *Keil und Franz Delitzsch, Biblischer Commentar über d. A. T. Erster T. Erster B. Genes. und Exodus. Leipzig 1866, S. 433*) слово מַנְהוּ = man понимаютъ въ значеніи дара, подарка (такъ, Кимхи слово man изъясняетъ מַנְהוּ וְחֵלֶב = donum et portio). Однако противъ этого нужно замѣтить, что слово „man“ въ значеніи подарка стало употребляться позже факта чудеснаго питанія израильскаго народа манною и несомнѣнно какъ производное отъ מַנְהוּ = manhu. При этомъ нужно замѣтить, что слово man (מַנְהוּ) въ значеніи „что“ употреблялось не только у евреевъ, но также и у ассириянъ (такъ напр., собственное имя „Mannu Kiramman“ = „что подобно Ramman?“ у Schrader'a II, стр. 246) и халдеевъ (ср. *Cursus Scripturae Sacrae auct. Cornely, Knabenb., Fr. de Hummel. aliisque S. I. p. Comment. in V. T., Exodus et Leviticus. Paris 1897, S. 169—170*).

вещество (Исх. 16, 15) есть „хлѣбъ“, на недостатокъ котораго они жаловались (Исх. 16, 3) и который теперь былъ данъ имъ Господомъ (Исх. 16, 12, 16). „И нарекъ, повѣствуетъ бытописатель, домъ Израилевъ хлѣбу тому имя манна“, которая по своему внѣшнему виду „была, какъ коріандровое<sup>2)</sup> сѣмя, бѣлая“, а по вкусу походила на „лепешку съ медомъ“ (Исх. 16, 31).

Вопросъ о томъ, что за явленіе была манна, — вопросъ предложенный когда-то израильтянами и разрѣшенный, — какъ это надо полагать на основаніи заявленія Моисея о ней, какъ о дарѣ Божиемъ, память о которомъ должна сохраняться „въ роды“ (Исх. 16, 32), и на основаніи особенныхъ свойствъ ея (въ одномъ случаѣ (Исх. 16, 20) въ маннѣ на второй день заводились черви, а въ другомъ (16, 24) нѣтъ), — въ томъ смыслѣ, что дарованіе манны было результатомъ сверхъестественной силы Божіей (ср. выраж. 12-го ст. 16 гл.: „и узнаете, что Я Господь Богъ вашъ“), — этотъ, говоримъ, вопросъ ставился издавна многими богословами, экзегетами, учеными путешественниками и естествоиспытателями.

Если мы прислушаемся къ тѣмъ мнѣніямъ, которыя когда-либо были высказаны и высказываются доселѣ по вопросу о библейской маннѣ, то увидимъ, что при единствѣ тенденціи (разумѣемъ отрицательное отношеніе въ западной богословской литературѣ<sup>3)</sup>) къ библей-

<sup>2)</sup> Коріандръ — это небольшое зонтообразное растеніе, имѣющее мелкія круглыя сѣмена.

<sup>3)</sup> Мы имѣемъ въ виду почти исключительно литературу западныхъ ученыхъ, такъ какъ въ трудахъ русскихъ ученыхъ и богослововъ (см., напр., „Библейская Исторія“ Лопухина, I, стр. 623—626, 1889 г.; „Библейская Энциклопедія“ арх. Никифора, вып. III, 1892 г., стр. 10) даются неполныя свѣдѣнія о существующихъ у западныхъ ученыхъ мнѣніяхъ по вопросу о происхожденіи и составѣ библейской манны. Такъ, у арх. Никифора упоминается только тамарисковая манна, при чемъ сообщаются не вполне точныя свѣдѣнія о времени ея паденія (по замѣчанію арх. Никифора, она падаетъ въ іюль и даже въ половинѣ мая). Въ „Библейской исторіи“ Лопухина указывается кромѣ тамарисковой манны еще манна

скимъ чудесамъ) въ отвѣтахъ на поставленный нами вопросъ замѣчается нѣкоторое разнообразіе. А разнообразіе отвѣтовъ, при предполагаемой правильности только одного рѣшенія, говоритъ — напередъ замѣтимъ — въ пользу того предположенія, которое ниже мы и стараемся доказать, что имѣющихся въ наличности данныхъ естествознанія далеко не достаточно для того, чтобы совершившійся когда-то на глазахъ многотысячнаго Израиля фактъ появленія невиданнаго и невѣдомаго имъ вещества, названнаго послѣ манною, разъяснить простымъ указаніемъ на имѣвшія мѣсто и въ позднѣйшее время аналогичныя библейской маннѣ явленія.

Такъ, по одному наиболѣе древнему<sup>4)</sup> и наиболѣе распространенному мнѣнію „манна“ была ни чѣмъ инымъ, какъ простымъ сахаристымъ истеченіемъ изъ тамарисковаго дерева (*Tamarix mannifera*). Это дерево, встрѣчаемое и теперь еще на Синайскомъ полуостровѣ и достигающее иногда до 20 футовъ высоты<sup>5)</sup>, имѣетъ весьма нѣжную кору; изъ вѣтвей-то его въ іюнѣ, іюлѣ, августѣ, а иногда даже и въ половинѣ мая, и выдѣ-

---

мшистая, между тѣмъ какъ недавно одинъ французскій ученый открылъ еще и третій родъ манны, замѣчаніе о которой найдетъ себѣ мѣсто.

<sup>4)</sup> Эта естественная тамарисковая манна была уже извѣстна Іосифу Флавію, мнѣніе котораго о ней отчасти приводится, между прочимъ, у Василія Великаго. Твор. св. оо. въ русск. пер. Тв. св. Вас. Вел., часть 7, стр. 29, 1892 г. Сопоставленіе библейской манны и естественной дѣлается у Oedmann'a, *Verm. Samml.*, VI, S. I и далѣе, Rosenmüller'a, *Bibl. Altk.* IV, I S. 316 и д., Ritter'a, *Erdkunde* 14, S. 665 и далѣе; различныя мнѣнія объ этомъ см. у Reineke, *Beitr. zur Erklärung des A. T.*, V., S. 305 и далѣе; ср. *Bibl. Comm. über d. A. T. Keil's* и *Delitzsch's*, *Genes. und Exod. S.*, 537, пр. 1. О мнѣніи раввиновъ о маннѣ см. у Buxtorf'i, *Dissertatio de Manna* у B. Ugolinum, *Thesaurus antiquit. sacrarum* VIII, *Venetis* 1747, S. 587 и далѣе). Тамарисковую манну видѣли и сравнивали съ библейской, напр., въ 1483 г. Bernardus de Breydenbach и Petrus Belon du Mans въ 1550 г.; ср. *Cursus Script. Sacrae auct. Corn., Knabenb., Fr. de Humm. et al. S. I. p.* 171—172.

<sup>5)</sup> *Cursus Script. Sacrae auct. Corn., Knabenb., Fr. de Humm. et al. S. I. p. S.* 171.

ляется сахаристая, клеевидная жидкость, которая съ вѣтвей маленькими каплями ниспадаетъ на листья<sup>6)</sup>, а потомъ на землю и здѣсь отвердѣваетъ. По своему вкусу выдѣляемая тамарисковымъ деревомъ жидкость напоминаетъ медъ и имѣетъ пріятный ароматъ. По утрамъ арабы собираютъ это сахаристое истеченіе, очищаютъ отъ пристающихъ къ нему, при паденіи, листьевъ и земли, варятъ его, процѣживаютъ сквозь ткань и кладутъ въ кожаные мѣшки. Тамарисковую манну арабы отправляютъ въ Египетъ для продажи, часть ея выдѣляютъ монахамъ синайскаго монастыря св. Екатерины, которые, въ свою очередь, раздаютъ ее паломникамъ, часть же ея, наконецъ, оставляютъ для себя и употребляютъ въ видѣ приправы, намазывая ею свои лепешки, или приготовляя изъ нея сладкій растворъ, въ который они обмакиваютъ хлѣбъ. Если вѣрить показаніямъ арабовъ, то, по ихъ словамъ, тамарисковой манны собирается ими на всемъ томъ пространствѣ, гдѣ она растетъ, не болѣе 700 англійскихъ фунтовъ (англ. фунтъ = 1 ф. 10 зол. 32 долямъ).

Не довольствуясь указаннымъ мнѣніемъ, по которому библейская манна сравнивается съ тамарисковой манной, называемой у арабовъ „манной съ неба“, нѣкоторые другіе ученые для разъясненія факта явленія библейской манны указываютъ на другое, во многомъ аналогичное библейской маннѣ, явленіе. Мы говоримъ въ данномъ случаѣ объ особомъ родѣ мшистой манны (*Sphaerothallia esculenta*)<sup>7)</sup>. Дѣйствительно, въ различное время

<sup>6)</sup> По мнѣнію Ehrenberg'a, сахаристый сокъ тамарисковаго дерева истекаетъ изъ коры вслѣдствіе почти незамѣтнаго укола маленькаго насѣкомаго (*coccus manipagus*), а по наблюдениямъ Lepsius'a и Tischendorf'a, не замѣчавшихъ при выдѣленіи тамарисковой манны этихъ насѣкомыхъ, онъ вытекаетъ самъ собой. Ср. *Keil und Delitzsch, Bibl. Comm. über Genes. und Exod., S. 438.*

<sup>7)</sup> Ср. коммент. *Cursus Script. Sacrae auct. Corn., Knabenb., Fr. de Humm., al. S. I. p. S. 173*, гдѣ дѣлается ссылка на *Synopsis der Pflanzenkunde Leunis'a, Hannover 1883—1886, § 939. 146, 1.*



и въ различныхъ мѣстахъ наблюдалось явленіе особаго бѣловатаго съѣдобнаго вещества, заносимаго вѣтромъ и покрывавшаго землю въ нѣсколько дюймовъ толщины. Такъ, въ 1824 и въ 1828 гг. это вещество выпадало въ большомъ количествѣ въ Персіи и Азіатской Турціи. Въ 1829 г., во время войны Россіи съ Персіей, къ юго-западу отъ Каспійскаго моря, въ Орумїи, былъ большой голодъ. Въ одинъ день на глазахъ голодающихъ людей вся поверхность земли покрылась, къ удивленію измореннаго голодомъ народа, довольно толстымъ слоемъ вещества, которое народъ называлъ „хлѣбомъ съ неба“. Овцы жадно ѣли это вещество, и народъ, никогда не видавшій ничего подобнаго, собиралъ его, мололъ и пекъ изъ него хлѣбъ, который, по заявленію голодавшихъ, оказался довольно питательнымъ и вкуснымъ. Подобное же явленіе наблюдалось въ южной полосѣ Россіи и на Кавказѣ. Въ 1846 г. появленіе этого вещества наблюдалось въ Виленской губерніи. Въ 1865 г. мшистая манна въ большомъ количествѣ выпала въ области войска донскаго<sup>8)</sup>. Вещество это во всѣхъ указанныхъ случаяхъ было мучнистымъ, такъ что изъ него можно было печь хлѣбы. По мнѣнію нѣкоторыхъ изслѣдователей, это вещество образуется изъ нѣкоторыхъ породъ мха, растущаго въ пустынныхъ горахъ и степяхъ Азіи. Во время сильной жары мшистое вещество отдѣляется отъ корней и при дуновеніи сильнаго вѣтра переносится въ разныя мѣста, насыщается влагою и, превращаясь въ нѣчто похожее на иней или градъ, стелется массаами по землѣ въ той мѣстности, куда оно заносится попутнымъ вѣтромъ.

Кромѣ двухъ указанныхъ мнѣній, по которымъ библейская манна приравнивается или къ тамарисковой, или къ мшистой маниѣ, въ наши дни одинъ француз-

---

<sup>8)</sup> У Leunis'a говорится о появленіи манны этого рода въ 1824, 1828, 1841, 1846, 1864 гг.

скій ученый<sup>9)</sup> по вопросу о происхожденіи и составѣ библейской манны сдѣлалъ слѣдующее предположеніе. По нему аналогію библейской маннѣ можно указать въ особомъ родѣ грибка, употребляемаго и теперь арабами въ пищу и даваемаго верблюдамъ при переходахъ черезъ пустыни. Грибокъ этотъ, по изслѣдованію французскаго ученаго, содержитъ въ себѣ азотистые продукты, крахмалъ, соли и другія вещества, имѣетъ пріятный сладковатый вкусъ и при благопріятныхъ условіяхъ прорастанія достигаетъ большой величины (вѣсомъ до 1 фунта).

Указанными аналогіями между библейскою манною и тремя родами естественной манны исчерпываются, кажется, всѣ тѣ данныя, которыя приводились когда-либо для разъясненія вопроса о происхожденіи и составѣ той манны, которою когда-то питались въ пустынѣ израильтяне. Обратимся теперь къ болѣе частному раскрытію того, насколько эти данныя естествознанія мѣрятся съ данными библейскаго повѣствованія о маннѣ.

Прежде всего, что касается тамарисковой манны, то при сопоставленіи ея съ библейскою манною нельзя не обратить вниманія на добываемое теперь арабами количество послѣдней (около 2 десятковъ пудовъ), котораго, конечно, далеко не достаточно для питанія нѣсколькихъ сотъ тысячъ израильтянъ (ср. Исх. 12, 37). Правда, въ разъясненіе этого недоразумѣнія указываютъ иногда на то, что во времена странствованія евреевъ по пустынѣ тамарисковыя деревья встрѣчались гораздо чаще, а потому и естественной манны могло быть гораздо болѣе. Въ подтвержденіе справедливости послѣдняго предположенія указывается при этомъ на тотъ фактъ, что арабы въ древности истребляли много лѣса и выжигали

---

<sup>9)</sup> Результаты изслѣдованій этого французскаго ученаго приводятся въ *The British medical Journal* и повторены вкратцѣ въ русскомъ журналѣ: „Журналь Журналовъ“ за 1899 г., смѣсь, стр. 766.

изъ него уголь, которымъ одно время даже платили дань египетскому сатрапу — Магомету Али, а при этомъ, разумѣется, на ряду съ другими они могли истребить и большую часть тамарисковыхъ деревьевъ<sup>10)</sup>. Конечно, предположеніе, что въ отдаленныя времена странствованія евреевъ по пустынѣ тамарисковыхъ деревьевъ, а слѣдовательно, и тамарисковой манны было значительно болѣе, можетъ быть признано не лишеннымъ вѣроятія<sup>11)</sup>; однако, принимая во вниманіе, что каждый членъ милліоннаго народа собиралъ ежедневно для себя по гомору (10-я часть ефы, что, по замѣчанію Кейля<sup>12)</sup>, было не менѣе 2 англ. фунтовъ), нужно признать несомнѣннымъ то, что какъ бы велико ни было прежде количество тамарисковой манны (а особенно велико оно не могло быть, ибо часто ощущаемый израильтянами недостатокъ воды (напр. Исх. 17, 3; особенно ср. Числь 21, 5) указываетъ на то, что и въ древности пустыня, по которой приходилось странствовать израильтянамъ, не много по своему характеру отличалась отъ современной пустыни<sup>13)</sup>, все же ея было далеко не достаточно, чтобы питать ею болѣе, чѣмъ милліонный народъ, и питать каждый день даже до пресыщенія (Числь 21, 5). Не нужно также при сопоставленіи тамарисковой манны съ библейскою, забывать еще и того весьма важнаго

<sup>10)</sup> *Cursus Script. Sacrae auct. Corn., Knabenb., Fr. de Humm. al. S. I. p. Comm. in Ex. et Lev., S. 172.*

<sup>11)</sup> Известно, что Ниль Синайскій въ сказаніи объ избіеніи монаховъ на горѣ Синайской и о плѣненіи Θεодула, сына Нилова, свидѣлствуетъ о томъ, что въ его время около Синая было много дровъ и хвороста; см. М. 79, 664 шестое сказаніе (ср. выраж.: *Ξύλον γὰρ αἰτοῖς ἐν παντὶ τόπω καὶ φρυγάνων ἐβλῶρια πολλή, ὀδυνὸς κατὰ τὴν ἔρημον ὑλοτομῆτος τὰ φυόμενα*). Русскій пер., ч. I. Москва 1858 г., стр. 388.

<sup>12)</sup> *Bibl. Comm. über Gen. und Exodus, S 438.*

<sup>13)</sup> Защищаемое нами положеніе признается справедливымъ на основаніи нѣкоторыхъ документальныхъ данныхъ у *Elisée Reclu*; ср., напр., изслѣдованіе о Палестинѣ въ русск. пер. „Журн. Журн.“ 1889 г., № 9, стр. 698—699.

обстоятельства, отмѣчаемаго Библиею, что евреи ѣли манну не одинъ день, а нѣсколько, и не въ теченіе одного года, а въ теченіе сорока лѣтъ, „доколѣ не пришли въ предѣлы земли Ханаанской“ (Исх. 16, 35; ср. Ис. Нав. 5, 11), когда чудесно появившаяся манна сразу (Ис. Нав. 5, 11) прекратилась. Пусть при этомъ не указываютъ намъ на то, что евреи ѣли манну только тогда, когда имъ не доставало хлѣба<sup>14</sup>). Если дѣйствительно это было такъ, то откуда они могли взять манну, когда бы она не посылалась чудесно (а извѣстно (16 гл. кн. Исх.), что они, за исключеніемъ субботнаго дня, не оставляли ее даже до утра) въ предполагаемыхъ случаяхъ недостачи хлѣба, каковыя (случаи) могли имѣть, конечно, мѣсто и въ то время, когда выдѣленіе древесной тамарисковой манны прекращалось (напр. въ сентябрѣ, октябрѣ, ноябрѣ и т. д. до мая). Очевидно, при разъясненіи этого недоразумѣнія необходимо или допустить, согласно Библии, что всякій разъ, когда доставало хлѣба, манна *чудесно* посылалась Богомъ, или же признать другое чудо, что недостатокъ хлѣба по божественному смотрѣнію совпадалъ съ появленіемъ манны. А допустить послѣднее — это значить подмѣнять, по непонятной причинѣ, одинъ чудесный фактъ другимъ, не менѣе чудеснымъ. Кромѣ сего, противъ отождествленія тамарисковой манны съ библейскою говорить и химическій анализъ манны перваго рода, сдѣланный Mitscherlich'омъ (Митшерлихомъ)<sup>15</sup>). По произведенному имъ анализу, тамарисковая манна есть не что иное, какъ чистый сахаръ, въ коемъ совершенно нѣтъ примѣси мучнистаго вещества, при чемъ по своей плотности манна этого рода напоминаетъ собою воскъ; между тѣмъ какъ библейская манна была настолько тверда, что ее

<sup>14</sup>) Евреи могли, напр., ѣсть мясо (ср. Исх. 12, 38; Числь 25, 2; 31, 31 и даже; Лев. 8, 2, 26, 31; 9, 4; 24, 5; Ис. Нав. 1, 11) и хлѣбъ изъ пшеничной муки.

<sup>15</sup>) *Keil und Delitzsch, Bibl. Comm. über Gen. und Exod., S. 436.*

нужно было молоть на жерновахъ или толочь въ ступѣхъ (Числь 11, 8), и настолько мучниста, что изъ нея пеклись лепешки, вкусомъ напоминавшія обыкновенныя лепешки съ елеемъ (Числь 11, 8) или медовое печенье (Исх. 16, 31). Если же мы примемъ теперь, наконецъ, во вниманіе особенное свойство библейской манны, а именно то, что во всѣ дни недѣли манна, оставляемая до другого дня, портилась и червивѣла (Исх. 16, 20, 16)<sup>16)</sup>, тогда какъ та же самая манна, оставляемая до другого дня и собираемая наканунѣ субботняго дня, не подвергалась процессу химическаго разложенія, то необходимо должны признать, что эта манна была не простымъ естественнымъ явленіемъ, а чудомъ Божиимъ — однимъ изъ тѣхъ многочисленныхъ чудесъ, которыя сверхъестественною силою Божіею почти непрерывно совершались на глазахъ израиля въ теченіе длинной исторіи его странствованія, начиная съ выхода евреевъ изъ Египта и до водворенія его въ землѣ обѣтованной<sup>17)</sup>.

То же самое должно сказать и о мшистой маннѣ; и она — эта послѣдняго рода манна — не можетъ быть поставлена въ полную параллель съ библейскою манною. Надо, правда, сказать, мшистая манна (*Sphaeroth. escul.*), съѣдобная манна, болѣе, чѣмъ тамарисковая

<sup>16)</sup> Нѣкоторые изслѣдователи тамарисковой манны, между прочимъ, замѣчаютъ, что и эта манна, будучи недостаточно очищена, портится и червивѣетъ, что объясняется присутствіемъ въ ней личинокъ насѣкомыхъ. Но извѣстно, что тамарисковая манна не портится и хранится въ теченіе долгаго времени, если она хорошо заготовлена. Если же и допустить, что евреи, по незнанію свойствъ ея, не могли заготавливать ея надлежащимъ образомъ, то все-таки она сама по себѣ не могла портиться такъ скоро (на другой день); если же могла (о чемъ не говорятъ изслѣдователи), то почему же, въ концѣ концовъ, она въ нѣкоторыхъ случаяхъ не портилась на другой день?

<sup>17)</sup> Нелишне еще упомянуть также, что арабы, предварительно продажи и употребленія тамарисковой манны, заготавливаютъ ее извѣстнымъ способомъ (оч.щаютъ отъ примѣси стороннихъ элементовъ, пропускаютъ сквозь ткань и т. п.); между тѣмъ какъ Библия ничего не говоритъ о какой-либо предварительной обработкѣ библейской манны.

манна, приближается по своему свойству къ библейской маннѣ: она также мелется или толчется, какъ и библейская манна; изъ нея также пекутся хлѣбы и лепешки; она также ниспадаетъ изъ атмосферы. Однако, какъ мы сказали, и для отождествленія этой мшистой манны съ библейскою манною нѣтъ достаточныхъ данныхъ, такъ какъ имѣющееся въ Библии описаніе манны далеко не во всѣхъ деталяхъ совпадаетъ съ существующимъ описаніемъ свойствъ мшистой манны. Такъ, напримеръ, по свидѣтельству книги Исходъ (16 гл.) и книги Числь (11, 9), библейская манна ниспадала на землю вмѣстѣ съ росой, слѣдовательно, къ утру, тогда какъ мшистая манна можетъ появляться и дѣйствительно появлялась иногда днемъ. Далѣе, о мшистой маннѣ совершенно не извѣстно, чтобы она портилась и чтобы въ ней заводились черви, что повѣствуется въ книгѣ Исходъ о библейской маннѣ<sup>18)</sup>). Наконецъ, появленіе летучей мшистой манны совершенно случайно, она падаетъ въ различныхъ мѣстахъ, при чемъ появленіе ея долгое время, даже въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ, иногда нигдѣ не наблюдается, между тѣмъ какъ библейская манна была „предъ глазами израильтянъ“ (ср. Числь 11, 6) въ теченіе 40 лѣтъ. А на основаніи сказаннаго необходимо должно притти къ тому заключенію, что библейская манна была не простымъ, случайнымъ явленіемъ, а явленіемъ чудеснымъ, потому что и въ данномъ случаѣ—при сопоставленіи летучей манны съ библейскою, какъ и при сопоставленіи послѣдней съ тамарисковою манною, остается своего рода, такъ сказать, неразложимый остатокъ, который и долженъ быть отнесенъ на счетъ сверхъестественнаго элемента.

Что касается, наконецъ, третьяго сопоставленія библейской манны съ особаго рода грибковымъ веществомъ,

<sup>18)</sup> Ср. *Cursus Script. Sacrae auct. Corn., Knabenb., Fr. de Humm. aliisque S. I. p. comm. in Exod. et Lev. S. 173—174.*

проанализированнымъ въ недавнее время французскимъ ученымъ, то это сопоставленіе не можетъ быть признано удачнымъ потому, что грибковое вещество, какъ и тамарисковая манна, добывается также въ незначительномъ количествѣ. Кромѣ того, если бы въ Библии рѣчь шла объ этомъ веществѣ, то какъ можно было бы сказать о немъ, что оно „сходило на станъ, когда сходила роса“ (Числь 11, 9) и „сходило“ или „дождилось съ неба“ (Исх. 16, 4; пс. 77, 24; 104, 40; Прем. Сол. 16, 20; Ев. Іоанна 6, 31), какъ это говорится о библейской маннѣ. Наконецъ, извѣстно, что арабы берутъ это вещество съ собою въ длинные переходы, ѣдятъ его сами и даютъ верблюдамъ, а слѣдовательно, сохраняютъ его въ теченіе долгаго времени, между тѣмъ какъ о маннѣ еврейской извѣстно, что она портилась на другой день. Такимъ образомъ, очевидно, и это послѣднее сближеніе библейской манны съ грибковымъ веществомъ, какъ и два предыдущихъ, должно быть признано мало обоснованнымъ и совершенно не разъясняющимъ тѣхъ частныхъ деталей библейскаго повѣствованія о маннѣ, которыя, какъ мы сказали, заставляютъ выдѣлить этотъ фактъ появленія манны изъ ряда обыкновенныхъ естественныхъ явленій и признать его сверхъестественнымъ.

Что сказать теперь въ заключеніе о всѣхъ тѣхъ изысканіяхъ, къ которымъ приходятъ на Западѣ люди различныхъ профессій при выясненіи происхожденія и состава библейской манны? Какіе выводы слѣдуютъ изъ сопоставленія естественно-научныхъ данныхъ съ библейскимъ повѣствованіемъ о маннѣ?

Безспорно, что стремленіе такъ или иначе приблизить къ нашему пониманію необыкновенный фактъ питанія израильскаго народа манною есть стремленіе вполне законное и желанное, потому что прогрессъ знанія, — знанія, понимаемаго, конечно, въ его истинной сущности и примѣняемаго къ объясненію тѣхъ или другихъ чрезвычай-

ныхъ явленій въ должной мѣрѣ, содѣйствуетъ только болѣе глубокому и болѣе всестороннему пониманію этихъ явленій. Что же касается того, о чемъ говорятъ всѣ имѣющіяся въ наличности данныя, добытыя при выясненіи вопроса о происхожденіи и составѣ библейской манны различными учеными путешественниками и естествоиспытателями, то нужно замѣтить, что этихъ данныхъ далеко не достаточно для разъясненія всѣхъ деталей библейскаго повѣствованія о маннѣ. А отсюда ясенъ и заключительный выводъ, который долженъ быть сдѣланъ при сопоставленіи библейской манны съ тремя указанными родами естественной манны, а именно: что въ библейскомъ повѣствованіи о маннѣ мы имѣемъ дѣло съ такимъ фактомъ, для котораго есть въ нѣкоторыхъ естественныхъ явленіяхъ лишь только *приблизительныя аналогіи*, по который однако не можетъ и не долженъ быть отождествляемъ съ этими явленіями. И это потому, что при сопоставленіи библейскаго повѣствованія о маннѣ съ существующими описаніями наблюдаемыхъ еще и теперь въ природѣ явленій остается, какъ мы упомянули, нѣкоторый неразложимый излишекъ, который и долженъ быть отнесенъ на счетъ всемогущества Божія, сообщающаго нерѣдко извѣстнымъ намъ естественнымъ явленіямъ сверхъестественныя, не наблюдаемыя въ обычныхъ явленіяхъ, свойства.

Итакъ, библейская манна, по нѣкоторымъ своимъ свойствамъ, можетъ быть признана аналогичною съ указанными здѣсь явленіями природы, но такъ какъ содержаніе библейскаго повѣствованія не исчерпывается тѣми данными, которыя добыты изслѣдователями тамарисковой и мшистой манны, а также грибовога вещества, то она и не можетъ быть отождествляема съ ними постольку, поскольку чудо не можетъ быть тождественно съ аналогичнымъ ему естественнымъ явленіемъ.

*Д. И. Введенскій.*



## ОТДѢЛЪ II.

### ЭСТЕТИЧЕСКОЕ НАЧАЛО ВЪ РЕЛИГИОЗНО-ЦЕРКОВНОЙ ЖИЗНИ.

Въ ряду міровыхъ принциповъ красота всегда ставилась на послѣднемъ мѣстѣ. Всѣ философы, задававшіеся цѣлью составить полное міросозерцаніе, клали свои силы, главнымъ образомъ, на изслѣдованіе истины и добра. Ихъ творенія имѣютъ или гносеологическій или моральный характеръ. Эстетика у нихъ является вводною или дополнительною частью и почти вовсе не вліяетъ на характеръ ихъ произведеній<sup>1)</sup>.

Въ богословскихъ же системахъ эстетическая область и вовсе отсутствуетъ, какъ не имѣющая ничего общаго съ религіей. Еще Гёте говорилъ: „Въ религіозныхъ и нравственныхъ предметахъ охотно допускаютъ божественное дѣйствіе, но въ предметахъ искусства думаютъ видѣть просто земное и ничего болѣе, какъ продуктъ человѣческихъ силъ“<sup>2)</sup>.

Поэтому то, вооружаясь противъ чистой философіи и автономной морали, не основывающихся на христіанской религіи, богословы вовсе игнорируютъ автономность эстетики. Эстетика, такимъ образомъ, въ своемъ обоснованіи и развитіи предоставлена ими самой себѣ. Каждый изслѣдователь въ области эстетики можетъ ставить какой угодно принципъ красоты, не рискуя быть тотчасъ же уличеннымъ въ погрѣшности съ точки зрѣнія общаго христіанскаго принципа.

Если съ христіанской точки зрѣнія осуждаются иногда такіа или иныя эстетическія произведенія, при чемъ критикуются и ихъ основы, то дѣлается это постольку, поскольку тѣ и другія наносятъ ущербъ христіанской нравственности.

1) „Философія прекраснаго (эстетика) есть вообще младшая и позднѣйшая между ея сестрами“, говоритъ проф. Амфитеатровъ. „Историческое обозрѣніе ученій о красотѣ“, „Вѣра и Разумъ“ 1889 г., № 17, стр. 232.

2) „Богословскій Вѣстникъ“ 1897 г., ноябрь, стр. 243.

О прямомъ же и непосредственномъ выводѣ непреложнаго эстетическаго принципа изъ общаго христіанскаго въ подобныхъ случаяхъ не бываетъ рѣчи.

Такое полное отсутствіе связи между эстетикой и христіанской религіей совершенно ненормально и сказывается въ томъ жалкомъ положеніи и внутреннемъ безсиліи, на которыя и до сихъ поръ обречена автономная эстетика.

Не основанная на общехристіанскомъ принципѣ, автономная эстетика, подобно автономной философіи и морали, прежде всего, не имѣетъ подъ собою опредѣленной и устойчивой почвы. Въ любой такой эстетической теоріи корень ея — принципъ красоты опредѣляется или на основаніи явленій красоты, или на почвѣ взятаго съ вѣтру философскаго принципа.

Но, какъ уже достаточно извѣстно изъ горькихъ опытовъ философіи, ни сумма извѣстнаго рода явленій сама по себѣ никогда не можетъ дать въ результатъ общаго принципа, ни философскіе принципы не могутъ похвалиться своею собственною устойчивостью, жизненностью и универсальностью. Поэтому „къ какой бы философской системѣ ни приурочивались эстетическія изслѣдованія, они будутъ встрѣчаться съ такимъ же недоувѣріемъ, какъ и самыя системы“<sup>1)</sup>. Пока, такимъ образомъ, эстетика не утвердится на вполнѣ универсальномъ и жизненномъ принципѣ христіанской религіи, она будетъ терпѣть одну участь съ философскими системами, будетъ постоянно вновь возникать, чтобы постоянно падать. Только христіанство, дѣйствительно рѣшившее вопросы, чтò есть истина и добро, и запечатлѣвшее дѣйствительность своего рѣшенія жизнью святыхъ, только оно можетъ разъ навсегда сказать, чтò есть и красота. Въ христіанскаго міросозерцанія красота навсегда должна остаться неизвѣстнымъ и непонятнымъ X, не имѣющимъ ни объясняющей его происхожденіе основы, ни оправдывающей его существованіе цѣли; вся же вообще эстетическая область жизни всегда будетъ темною, прогнворѣчивою, вносящею въ жизнь разстройство и путаницу. Ученіе о красотѣ, не возведенное къ христіанскому жизненному принципу, для христіанина или вообще для всякаго болѣе или менѣе нормальнаго человѣка постоянно будетъ казаться сухимъ, мертвымъ и ненужнымъ ученіемъ. Отвлеченная, математически-формулированная красота, не имѣющая къ жизни никакого отношенія, не проясняющая смысла жизни и не способствующая усиленію и

1) Амфитеатровъ. „Вѣра и Разумъ“ 1889 г., № 15, стр. 80.

развитію въ человѣкѣ наслажденія прекраснымъ, — никогда не будетъ признаваться истинною живою красотой, напротивъ, всегда будетъ казаться лишь мертвымъ трупомъ, могильнымъ памятникомъ.

Поэтому-то, послѣ многовѣкового бесплоднаго шатанія отъ одного произвольнаго принципа и опредѣленія красоты къ другому, усталая человѣческая мысль отказалась имѣть какое бы то ни было дѣло съ красотой и безапелляціонно отвергла ея существованіе. Какъ извѣстно, и эволюціонная эстетика и современные свободные мыслители въ родѣ гр. Толстого отвергаютъ всякій смыслъ и объективное значеніе красоты.

Однако, неосновательность и рискованность такого шага очевидна сама собою. Разъ отвергается принципъ красоты, то почему же не отвергнуть и принципы истины и добра? Въдѣ и въ опредѣленіи ихъ свободная человѣческая мысль такъ же путается и разногласитъ, какъ и въ опредѣленіи красоты.

Итакъ, эстетика можетъ получить смыслъ и истинное освѣщеніе, можетъ спастись отъ непосягательства на ея объективное значеніе только въ союзѣ съ христіанскою религіей, только на вѣчныхъ неизблемыхъ устояхъ этой послѣдней.

Что и въ области религіозной жизни эстетическія начала не могутъ остаться бесплодными, это въ общемъ разъяснено въ статьѣ: „Христіанская религія и современная эстетическая жизнь“. При всемъ сказанномъ тамъ осталось еще не вполне разрѣшеннымъ вопросъ, гдѣ именно и какимъ образомъ предполагаемая теорія христіанской эстетики должна принести людямъ особенно скорую и явную пользу и тѣмъ лучше всего оправдать необходимость своего существованія.

Мы укажемъ на три очень важныя функціи христіанской жизни, для которыхъ теорія христіанской эстетики является особенно необходимою и которыя до сихъ поръ, благодаря отсутствію такой теоріи, представляли въ себѣ много неяснаго, сомнительнаго и противорѣчиваго, словомъ — не могли быть приведены въ нормальное состояніе и болѣе или менѣе совершенный видъ.

Первая изъ этихъ функцій — христіанское богослуженіе съ его эстетической стороны. Въ богослуженіи христіанскомъ (какъ извѣстно) божественныя лица, идеи и факты наглядно представляются въ чистыхъ эстетическихъ образахъ, благоговѣйныя чувства выражаются въ художественныхъ символахъ и мелодичныхъ звукахъ.

Что же служитъ основаніемъ къ соединенію здѣсь этихъ разнородныхъ элементовъ? Конечно, не иное что, какъ общее

природное стремленіе человѣка къ прекрасному, завершающееся при удовлетвореніи неизъяснимо-пріятнымъ чувствомъ наслажденія. Созерцать свои религіозныя идеи и чувства въ эстетическихъ формахъ человѣку такъ же пріятно, какъ и всякое вообще свое внутреннее содержаніе, почему онъ и пользуется этими формами при богослуженіи. Такое основаніе во всякомъ случаѣ инстинктивно и не имѣетъ разумной опоры и прочности. Сильное само по себѣ оно далеко не оказывается такимъ предъ лицомъ яснаго разсудка и пытливой совѣсти. Поэтому то, кто руководится однимъ непосредственнымъ чувствомъ, тотъ увѣренно отстаиваетъ эстетическую сторону богослуженія, кто же всегда и во всемъ прислушивается лишь къ голосу разсудка и пытливой совѣсти, тотъ невольно задается вопросами: умѣстна ли еще эстетика въ области религіи? Имѣетъ ли право человѣкъ сочетавать важное божественное содержаніе съ легкими эстетическими формами?

Правда, сама Церковь никогда не сомнѣвалась въ возможности и даже необходимости пользованія при богослуженіи такими эстетическими формами, какъ живописныя изображенія и голосовыя мелодіи. Но Церковь никогда не имѣла въ виду именно эстетическаго характера этихъ формъ: она всегда обращала вниманіе лишь на практическую пригодность ихъ къ достиженію ея спеціальныхъ цѣлей — дидактической и нравственной. Она допускала и допускаетъ ихъ при богослуженіи не потому, что онѣ эстетически пріятны, а потому, что онѣ практически полезны. Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно заглянуть въ вѣроопредѣленіе VII вселенскаго собора относительно почитанія святыхъ иконъ и живописныхъ изображеній. Если же спросить: умѣстны ли при богослуженіи эстетическія формы, какъ эстетическія, какъ доставляющія извѣстнаго рода наслажденіе? допустимы ли въ христіанскихъ храмахъ живопись и пѣніе, поскольку онѣ улаждаютъ, а не назидаютъ? — то въ настоящее время едва ли можно отвѣтить на это опредѣленно и точно.

По крайней мѣрѣ, до сихъ поръ практически этотъ вопросъ рѣшался и рѣшается и въ положительную и въ отрицательную сторону.

Положительное рѣшеніе его на практикѣ дается въ храмахъ съ новѣйшею художественною живописью и партеснымъ пѣніемъ; отрицательное — въ храмахъ съ намѣренно-безыскусственнымъ пѣніемъ и архаическою иконописью.

Теоретическаго же опредѣленнаго и точнаго отвѣта на данный вопросъ нельзя получить до тѣхъ поръ, пока связь

между христіанской религіей и эстетикой съ теоретической стороны остается невыясненною и неопредѣленною точно. Но пока такого отвѣта не будетъ дано, истинно благочестивые люди не будутъ застрахованы отъ смущенія и соблазна при богослуженіи. Присутствуя въ храмахъ съ художественною живописью и искуснымъ пѣніемъ и не имѣя возможности сознательно связывать въ умѣ эстетически-прекрасное съ благодатно-святымъ, не умѣя непосредственною мыслию переступить отъ прекраснаго къ божественному, они постоянно будутъ или разсѣиваться эстетическою стороною богослуженія или тратить слишкомъ много усилій на подавленіе ея чисто религіозною стороною. И въ томъ и въ другомъ случаѣ равновѣсіе духа у нихъ будетъ нарушаться, и въ томъ и въ другомъ случаѣ центръ вниманія ихъ будетъ отвлекаться отъ Бога. Такимъ образомъ, лишь совнѣ связанные эстетическій и религіозный элементы богослуженія должны постоянно смущать истинно-благочестивыхъ людей, постоянно вредить чистотѣ и силѣ ихъ молитвы, постоянно вѣмъ этимъ свидѣтельствовать о настоятельной необходимости установленія и выясненія принципиальной связи между эстетикой и христіанской религіей.

Другую функцію нормальной (христіанской) жизни, нуждающуюся въ теоретическомъ разъясненіи тѣсной, непосредственной связи между религіознымъ и эстетическимъ принципами, представляетъ эстетическое воспитаніе.

Эстетическія занятія и удовольствія всегда признавались отличнымъ воспитательнымъ средствомъ, облагораживающимъ характеръ воспитываемаго, способствующимъ возбужденію и укрѣпленію въ немъ чистаго настроенія. Изъ какихъ бы основъ ни вытекала система воспитанія, какимъ бы характеромъ ни отличалась, она непремѣнно отводитъ у себя мѣсто и эстетическому фактору. Не составляетъ исключенія даже и система спеціальнаго духовнаго воспитанія. И въ духовныхъ учебно-воспитательныхъ заведеніяхъ не только не изгоняются, напротивъ, всячески поощряются эстетическія занятія: изучается свѣтская литература, допускаются и одобряются упражненія въ музыкѣ, пѣніи, рисованіи и др. искусствахъ.

Но и въ данномъ случаѣ связь и объединеніе эстетическаго элемента съ (основнымъ въ воспитаніи) нравственнымъ допускается въ силу лишь случайнаго эмпирическаго основанія, но не теоретическаго, яснаго и прочнаго. Изученіе ли литературы, занятіе ли музыкой и пѣніемъ — допускаются и рекомендуются при нравственномъ воспитаніи въ силу лишь случайно подмѣченной практической пользы ихъ, какъ средствъ

общаго развитія и какъ болѣе или менѣе непредосудительнаго и въ то же время пріятнаго матеріала къ заполненію досуга питомцевъ. При такомъ чисто внѣшнемъ и случайномъ основаніи къ объединенію въ сферѣ воспитанія эстетическаго элемента съ нравственнымъ нельзя ожидать достаточнаго взаимодѣйствія этихъ элементовъ, достаточнаго содѣйствія перваго укрѣпленію втораго; нельзя, именно, ожидать, чтобы руководители воспитанія могли сознательно и цѣлесообразно регулировать это взаимодѣйствіе. Такъ это и есть на самомъ дѣлѣ. Напр., преподаваніе литературы и эстетики ведется у насъ совершенно безотносительно къ богословію, положенному во главу угла духовнаго образованія и воспитанія; польза для питомцевъ отъ эстетическихъ занятій и удовольствій признается далеко не всеми духовными педагогами, и не всеми поощряются и разрѣшаются эти занятія.

Если есть много сторонниковъ широкаго примѣненія въ области нравственно-религіознаго воспитанія фактора эстетическаго, то, съ другой стороны, есть не мало и противниковъ. И нужно сказать правду, и сторонники и противники эстетическаго элемента въ религіозно-нравственномъ воспитаніи имѣютъ подѣ руками достаточно эмпирическихъ данныхъ, оправдывающихъ ихъ отношеніе къ нему. Принципіально же рѣшить — умѣстенъ ли эстетическій элементъ въ христіанскомъ воспитаніи, можно только при полномъ освѣщеніи эстетическаго принципа свѣтомъ христіанской религіи.

Осталось, наконецъ, указать на художественную критику, какъ на такое явленіе, которое, подобно вышеуказаннымъ, безъ определенной, освѣщенной христіанствомъ теоріи эстетики отнюдь не можетъ хорошо выполнять свою роль, т.-е. безошибочно судить, что въ массѣ художественныхъ произведеній дѣйствительно прекрасно и достойно существованія и что должно быть отвергнуто, какъ не имѣющее ничего общаго съ истинно прекраснымъ.

Если художественная критика на протяженіи своей долгой исторіи имѣла уже не мало блестящихъ представителей, то эти послѣдніе во всякомъ случаѣ обязаны своими успѣхами природной геніальности — интуитивному прозрѣнію въ то, что еще скрыто отъ яснаго всеобщаго сознанія. Въ лицѣ же своихъ обыкновенныхъ представителей она опиралась и опирается или на сужденія своихъ геніальныхъ корифеевъ, или на кодексъ модныхъ (недолговѣчныхъ) эстетическихъ взглядовъ, или же на принципы другихъ сферъ жизни, преимущественно сферы нравственной. Однако всѣ эти опоры обыкновенной

критики случайны и недостаточны и не только не исключаютъ, напротивъ, прямо предполагаютъ необходимость обоснованія ее на единственно прочной и постоянной почвѣ, именно — на теории истинно-христіанской эстетики. Только въ первомъ случаѣ, т.-е. при согласіи съ критическими опытами гениальныхъ критиковъ, чувствовавшихъ въ силу своей гениальности истинную норму эстетики, обыкновенная критика является еще достаточно удовлетворительною. Но и случаи-то такіе бывають рѣдки, да и область, освященная гениальными критиками, очень неширока.

Несостоятельность критики, утверждающейся на модныхъ эстетическихъ взглядахъ, очевидна сама собою. Такая критика должна скоро и безслѣдно падать вмѣстѣ съ своими непрочными устоями. Но что сказать о критикѣ, опирающейся на христіанскій нравственный принципъ? Нравственный принципъ, безспорно, — всеобъемлющій принципъ. Съ нравственной точки зрѣнія можно взвѣшивать и судить всѣ жизненные факты и явленія. Слѣдовательно, нравственное начало можетъ быть критеріемъ и для художественныхъ произведеній. Несомнѣнно, однако, что критика, опирающаяся въ своихъ сужденіяхъ на нравственный принципъ, будетъ уже нравственною критикою, а не специфически художественною, между тѣмъ мы говоримъ о послѣдней. Критиковать художественныя произведенія съ нравственной точки зрѣнія и выдавать такую критику за художественную — это все равно, что опѣнживать нравственные поступки съ точки зрѣнія эстетической и полученные отсюда выводы считать нормами нравственности.

Конечно, если всю эстетическую область, съ искусствомъ во главѣ, сводить къ простому способу передачи чувствъ, каковы бы они ни были; если распрощаться навсегда, какъ съ отжившими выдумками, и съ принципомъ красоты и съ эстетическимъ наслажденіемъ; если выбросить изъ души или, по крайней мѣрѣ, вычеркнуть изъ психологіи всѣ эстетическія иллюзіи (какъ это сдѣлалъ гр. Толстой и какъ дѣлають его резонаторы въ родѣ г. Иванцова), — то о спеціально художественной критикѣ вовсе не приходится говорить.

Но кто не способенъ сплеча и по произволу обстригать душевную жизнь, для кого эстетическая область — болѣе, чѣмъ мертвое орудіе морали, тотъ долженъ сознавать не только необходимость спеціальной художественной критики, но и потребность въ обосновывающей ее, истинной и прочной христіанской эстетикѣ.

*В. Щукинъ.*

## ИЗЪ ИТОВОВЪ ОБЩЕСТВА РАСПРОСТРАНЕНІЯ СВЯЩЕННАГО ПИСАНІЯ.

Истекающій годъ заключаетъ собой первую четверть вѣка со времени окончанія перевода *всѣхъ* книгъ священнаго Писанія на русскій языкъ. Церковно-славянскій языкъ, отъ котораго выродившійся изъ него нашъ русскій языкъ за послѣднія два столѣтія замѣтно и сильно уклонился главнымъ образомъ съ внѣшней своей стороны, сталъ вслѣдствіе этого мало понятенъ не только для людей простыхъ, а и для образованнаго класса общества, для послѣдняго, можетъ-быть, по разнымъ причинамъ, даже преимущественно. Естественно, что при такихъ условіяхъ Библія, до того имѣвшаяся у насъ въ употребленіи лишь на церковно-славянскомъ языкѣ, становилась все болѣе и болѣе недоступною для пониманія. Вотъ почему переводъ ея на русскій языкъ начатъ былъ еще въ 1816 г.; но въ силу разныхъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ дѣло это пріостановлено было тогда почти въ самомъ началѣ его и лишь въ 1856 году снова было начато, а въ 1874 году окончено<sup>1)</sup>. Въ свое время этотъ нелегкій трудъ нашихъ ученыхъ богослововъ, такъ важный въ дѣлѣ духовнаго просвѣщенія русскаго народа, привѣтствованъ былъ съ рѣдкимъ единодушіемъ, и теперь соверпившееся 25-лѣтіе со дня его окончанія нельзя не отмѣтить благодарнымъ воспоминаніемъ.

Въ связи съ этимъ естественно является вопросъ о томъ, какъ же воспользовался русскій народъ этимъ переводомъ, „Слово Жизни“, дарованное ему на родномъ его нарѣчьи, больше ли распространилось въ народѣ и стало ли вслѣдствіе этой доступности извѣстнѣе ему?

---

<sup>1)</sup> История перевода Библии на русскій языкъ со всею подробностію излагается въ книгѣ И. А. Чистовича, посвященной специально этому вопросу и въ настоящемъ году вышедшей вторымъ изданіемъ.



Отвѣтъ на этотъ вопросъ даетъ дѣятельность „Высочайше утвержденнаго Общества для распространенія священнаго Писанія въ Россіи“.

Начало этому Обществу положено было 36 лѣтъ тому назадъ, когда только что появились въ русскомъ переводѣ лишь священныя книги Новаго Завѣта. Восемь лицъ шести различныхъ національностей и шести различныхъ христіанскихъ вѣроисповѣданій, воодушевленные горячею любовью къ русскому народу и единодушнымъ желаніемъ содѣйствовать по мѣрѣ своихъ силъ распространенію въ народѣ „Книги жизни“, соединились для этой цѣли въ крѣпкій братскій союзъ. Поставивъ девизомъ своей дѣятельности слова Спасителя: заблуждаетесь, не зная писаній (Мѡ. 21, 29), они стали предлагать слово Божіе тѣмъ, которые не имѣли еще его, по невѣдѣнію, бѣдности, нерадѣнію или по невозможности отлучиться отъ мѣста занятій, чтобы пойти за Евангеліемъ въ книжный магазинъ. Наиболѣе цѣлесообразнымъ способомъ распространенія священныхъ книгъ признано было распространеніе ихъ въ разность чрезъ такъ называемыхъ книгоношъ. — Такъ приблизительно описывалъ зарожденіе этого Общества одинъ изъ основателей его и доселѣ здравствующій предсѣдатель его Н. А. Астафьевъ въ своей юбилейной рѣчи 8 апрѣля 1888 года по поводу исполнившагося тогда 25-лѣтія существованія Общества.

Трудно было начинать дѣло распространенія книгъ священнаго Писанія въ то время, когда по Россіи бурнымъ потокомъ хлынули вѣянія либерализма и нигилизма, и въ первый годъ существованія Общества по сборнымъ книжкамъ на взятое имъ на себя дѣло собрано было всего лишь 70 рублей, на которые и было распространено въ первый годъ 1600 экземпляровъ священныхъ книгъ. Слѣдующія пять лѣтъ, съ 1864 по 1869 годъ, Общество продолжало существовать съ замѣтно возрастающимъ успѣхомъ, но пока еще въ формѣ именно кружка. не получившаго никакого правительственнаго утвержденія и не имѣвшаго еще своего устава. Успѣшная дѣятельность кружка, при скудныхъ матеріальныхъ средствахъ и лишь благодаря неутомимой энергіи его инициаторовъ, привлекла наконецъ къ нему вниманіе и довѣріе и высшихъ слоевъ общества и правительства. 2 мая 1869 года кружокъ преобразованъ былъ въ Высочайше утвержденное Общество для распространенія священнаго Писанія въ Россіи и получилъ свой уставъ. Вскорѣ стали поступать пожертвованія и отъ Высочайшихъ Особъ, а 18 іюня 1892 года по представленію

г. министра внутреннихъ дѣлъ утверждено было мнѣніе Государственнаго Совѣта объ ежегодномъ пособіи Обществу изъ казны въ размѣрѣ 1200 рублей. Особенно обильную помощь получило общество отъ американскаго Библейскаго Общества, которое въ теченіе длиннаго ряда лѣтъ ежегодно высылало Обществу на расширеніе его дѣятельности по 5000 рублей. Не оставались, какъ и доселѣ не остаются, безучастными къ благотворной дѣятельности его и разныя наши правительственныя и общественныя учрежденія, каковы напр. пароходныя общества и общества желѣзныхъ дорогъ, облегчавшія плату за провозъ книгъ и разѣзды книгоношъ.

Нами только что полученъ годовою отчетъ Общества за 1898 годъ, заключающій въ себѣ не только разнаго рода цифровыя свѣдѣнія о дѣятельности Общества въ настоящее время, а и цѣлый рядъ извлеченій изъ корреспонденцій и писемъ книгоношъ о томъ, какъ откликаются люди разныхъ слоевъ общества на предложенія книгоношъ и какое вліяніе оказываютъ на народъ книги священнаго Писанія. Вотъ болѣе существенныя данныя этого отчета.

Къ концу 1898 года въ Обществѣ состояло 1120 членовъ; въ томъ числѣ 20 преосвященныхъ и 263 прочихъ духовныхъ лицъ; изъ мѣстностей самими выдающимися по числу членовъ Общества являются С.-Петербургская (420 членовъ) и Московская (100) губерніи. Вновь поступило въ отчетномъ году 68 членовъ, а выбыло по разнымъ причинамъ 250 чл. На приходъ въ отчетномъ году поступило 43.127 руб. 55 к.; въ томъ числѣ пожертвованія Ихъ Императорскихъ Величествъ и особъ Императорской фамилии — 895 руб., правительственной субсидіи — 1200 р., пожертвованій отъ разныхъ лицъ — 1435 р. 92 к., членскихъ взносовъ 2848 р. 17 к., сборовъ по книжкамъ 4455 руб. 48 коп. Въ расходъ было 41.841 руб. 75 коп. Избытокъ прихода противъ расхода въ 1285 р. Долги Общества исчислены въ 14.535 руб. 56 коп., средства его — въ капиталахъ (неприкосновенномъ, запасномъ и др.) и разнаго рода имуществѣ, какъ-то: въ книгахъ, мебели и др. — 24.883 руб. 73 коп. Священныхъ книгъ распространено было въ отчетномъ году 60.748 экз.; изъ нихъ около половины чрезъ корреспондентовъ и книгоношъ (которыхъ въ Обществѣ 6). Въ числѣ распространенныхъ въ 1898 г. экземпляровъ священныхъ книгъ болѣе всего было русскихъ, каждаго евангелиста отдѣльно (15.352 экз.), потомъ новыхъ завѣтовъ съ Псалтирью (10.325), безъ Псалтири (6853), четверосвангелій (6328), Псалтирей (6177) и библій (3418);

книгъ же на славянскомъ языкѣ распространено было гораздо менѣе, особенно библій (416). Всего съ 1863 г. распространено 1.958.312 экземпляровъ книгъ священнаго Писанія.

Какъ ни велики всѣ приведенныя цифры (денежныя и книжныя), но, если сопоставить ихъ съ стомилліоннымъ населеніемъ Россіи и количествомъ свѣтскихъ журналовъ и газетъ, а также съ милліонными капиталами и книжными цифрами иностранныхъ библейскихъ обществъ<sup>1)</sup>, впечатлѣніе получается далеко не радостное. Но скудость эта отчасти вознаграждается тѣми добрыми вѣстями, которыя читаемъ мы въ корреспонденціяхъ и письмахъ книгоношъ касательно отношенія къ священнымъ книгамъ простого народа и вліянія на него этихъ книгъ.

Приведемъ два-три эпизода изъ дѣятельности одного изъ книгоношъ, Ф. М. Масленникова (которымъ въ отчетномъ году распространено 2255 экз. священныхъ книгъ), по письмамъ его.

„Въ одномъ селѣ Костромской губерніи подходитъ ко мнѣ мальчикъ лѣтъ 13 и спрашиваетъ „Евангеліе съ Откровеніемъ“. Подаю ему. Увидѣвъ въ сумкѣ Библию, спрашиваетъ: „Какая эта толстая-то книга?“— „Библия“, говорю я.— „Вотъ бы почитать“, продолжалъ онъ, „чай больно хороша!“ Я даю ему прочесть „Притчи Соломона“, гл. 3, „Сынъ мой, наставленія моего не забывай... Надѣйся на Господа всѣмъ сердцемъ твоимъ, и не полагайся на разумъ твой“ (ст. 1—5). Прочитавши, проситъ меня немного подождать: „Я добѣгу до тятеньки, попрошу его, — не купить ли онъ мнѣ Библию“, говоритъ мальчикъ. Минутъ черезъ десять мальчикъ идетъ вмѣстѣ съ отцомъ. Посмотрѣвши Библию, отецъ подаетъ ее обратно, а сыну говоритъ: „Хорошо бы купить, да нѣтъ денегъ теперь у меня, — покупай-ка лучше Евангеліе, а Библию купишь, когда самъ будешь зарабатывать деньги. Но сынтъ сталъ вѣдительно просить отца купить ему Библию: „Ты мнѣ, тятенька, хотѣлъ къ празднику купить пальто, но лучше купи Библию, а пальто не нужно, я и въ этомъ прохожу“. Отецъ уступилъ просьбѣ сына и купилъ ему Библию. Радости мальчика не было конца. Отцу онъ поклонился въ ноги; набожно перекрестившись, мальчикъ взялъ Библию и сбѣгомъ побѣжалъ домой. „Страшный охотникъ онъ у меня

<sup>1)</sup> Такъ, напр., Британское и иностранное библейское Общество въ истекшемъ году распространило 4.387.000 экз. библій и отдѣльныхъ священныхъ книгъ, а со времени своего основанія въ 1804 г. — 155.500.000 экз. болѣе чѣмъ на 340 различныхъ языкахъ.

до божественныхъ книгъ“, говоритъ отецъ, „теперь онъ и вѣсть не будетъ, а все будетъ читать, — дай ему Богъ въ добрый часъ!“

А вотъ другая картина.

„Въ К—мѣ, Владимирской губерніи, возвращаюсь съ базара на квартиру. Навстрѣчу мнѣ попадается гуляющая свадьба. Толпа мужчинъ и женщинъ, съ пѣснями; у одного изъ нихъ четвертная водки и стаканъ, — на ходу угощаются. За толпой идетъ лошадь, запряженная въ дровни; на дугѣ привязанъ вѣльникъ, а въ дровняхъ поставлена худая кадка, — въ ней сидитъ баба съ ухватомъ, и тычетъ имъ въ воздухъ. Позади этой бѣснующейся толпы идутъ новобрачные. Поравнявшись со мною, новобрачная, указывая на мою сумку съ книгами за спиною, спрашиваетъ мужа, что это такое? Тотъ отвѣчаетъ: „Онъ счастье носить, — хочешь, я тебѣ выну за пятакъ?“ Онъ меня принялъ за шарманщика, каковыя ходятъ съ органами и носятъ птичекъ, которыя и вынимаютъ билетки съ надписями. Молодой подходитъ ко мнѣ и спрашиваетъ: „Что это у васъ? Птички, счастье вынимаютъ?“ — „Счастье“, говорю ему, „только не птички вынимаютъ, — я самъ“; ставлю сумку наземъ, раскрываю. Увидя св. книги въ сумкѣ, говоритъ: „Ахъ нѣтъ, книгу не нужно, — я думалъ „счастье“. Я ему говорю: „Сію минуту найду вамъ счастье“ и, вынувъ Новый Завѣтъ съ Псалтырью, даю ему прочесть ев. Мате. 6, 33: „ищите же прежде царствія Божія и правды Его, и это все приложится вамъ“, и посл. Филип. 4, 6: „Не заботьтесь ни о чемъ, но всегда въ молитвѣ и прошеніи съ благодареніемъ открывайте свои желанія предъ Богомъ“. Прочитавши, молодой обращается къ своей женѣ: „Пожалуй, это счастье лучше будетъ того „счастья“, которое мы хотѣли купить за 5 коп.“ — и, не торгуясь, покупаетъ Новый Завѣтъ съ Псалтырью за 1 руб. 20 коп. Я имъ посовѣтовалъ почаще искать счастья въ св. книгѣ для души своей“.

„По р. Волгѣ, на пароходѣ два пассажира, возвращавшіеся съ ярмарки, стали у меня покупать Новые Завѣты, цѣною въ 1 руб., но даютъ лишь 90 коп. Въ это время подходитъ странникъ, старикъ лѣтъ 50, босикомъ, съ пустою котомкою за плечами, — сталъ тоже смотрѣть св. книги и сталъ покупать Новый Завѣтъ въ 30 коп. „Но вотъ горе-то“, говоритъ странникъ, „есть у меня 30 коп., да я берегу на лапти, — холодно скоро будетъ, а я босикомъ“. Потомъ, подумавъ, продолжалъ: „Нѣтъ, лучше останусь босикомъ, а куплю себѣ Евангеліе, благо деньги случились“; вынимаетъ изъ-за па-

зуки грязную тряпочку и отдаетъ мнѣ сбереженные деньги на лапти, 30 коп., за св. книгу. Неподалеку отъ него женщина, посудница отъ буфета, подходитъ къ страннику и даетъ ему 5 коп. на лапти: „На-ка, дѣдушка, тебѣ на лапти 5 коп., — скоро вѣдь холодно будетъ“. Тогда тѣ двое, какъ бы пристыженные странникомъ, что тотъ „отъ скудости“ покупаетъ св. книгу, а они, при избыткѣ, выторговываютъ, берутъ себѣ оба по Новому Завету и, не торгуясь уже, платятъ по рублю, да еще старику даютъ на лапти по 10 к.; сидѣвшая тутъ же барыня подаетъ ему тоже 10 коп. Старикъ, ликуя отъ радости, что у него есть и св. книга и деньги на лапти, вышелъ къ борту парохода и сталъ молиться на виднѣвшуюся вдаль, на луговой сторонѣ. сельскую церковь“.

Трогательны и утѣшительны подобнаго рода рассказы. О, если бы побольше ихъ было изъ жизни образованнаго общества<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> P. S. На происходившемъ 28 октября полугодномъ собраніи Общества для распространенія Св. Писанія въ Россіи сообщалось, что съ 1 января текущаго года по 1 сентября въ европейской Россіи распространено Обществомъ 23 тыс. экземпляровъ разныхъ книгъ Св. Писанія.

## ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫЙ АНТОНІЙ, АРХІЕПИСКОПЪ КАЗАНСКІЙ.

(Къ 20-лѣтію со дня кончины.)

Преосвященный (Антоній) дѣйствуетъ благонамѣренно и ревностно... и способенъ сдѣлаться значительно полезнымъ для Церкви.

*Филаретъ, митр. московскій.*

8 ноября сего 1899 года исполнилось 20 лѣтъ со дня кончины высокопреосвященнѣйшаго Антонія, архіепископа казанскаго и свѣяжскаго. Это былъ архипастырь отечественной Церкви, котораго, въ числѣ не очень многихъ другихъ, можно назвать поистинѣ свѣтиломъ ея, непоколебимымъ столпомъ православія, человѣкомъ святой жизни, неподкупной честности, высокаго ума, глубокой учености, широкаго образованія, крѣпкихъ и непоступныхъ убѣжденій, твердаго характера и въ то же время глубокаго, истинно-христіанскаго смиренія, совершеннаго безкорыстія, беззавѣтной любви къ Богу и ближнимъ. Такіе святители, и своею жизнію и своею дѣятельностію, представляютъ глубоко-назидательный примѣръ къ подражанію для всякаго, особенно для нашего, обличающаго замѣтное *оскуднѣіе преподобнаго*, времени и всегда полный глубокаго интереса предметъ для изслѣдованія. Поэтому, несмотря на то, что объ этомъ святителѣ уже много было писано<sup>1)</sup>, несмотря на цѣлую его біографію, составленную архимандритомъ

---

1) См. многія повременныя изданія за 1879, 1880 и послѣдующіе годы напр.: „Кіевскія Епархіальныя Вѣдомости“, „Церковный Вѣстникъ“, „Православный Собесѣдникъ“ и др.; также Прибавленія къ „Церковнымъ Вѣдомостямъ“, издав. при Св. Синодѣ, за 1898 г. № 5. (Извлеч. изъ „Руководства для сельскихъ пастырей“).

Сергіемъ<sup>1)</sup>, мы рѣшаемся снова возстановить величавый образъ архипастыря, при чемъ, впрочемъ, къ даннымъ, уже обнаруженнымъ въ печати, присоединимъ нѣчто, доселѣ не бывшее извѣстнымъ путемъ печати, или и явившееся въ печати, но не вошедшее въ означенную біографію, сокращая зато подробности, изложенныя въ біографіи высокопреосвященнаго Антонія, сейчасъ упомянутой.

Высокопреосвященный архіепископъ Антоній, въ мірѣ Яковъ Гавриловичъ Амфитеатровъ, родился 15 октября 1815 года и скончался въ ночь на 8-е ноября 1879 года, слѣдовательно шестидесяти четырехъ съ небольшимъ лѣтъ. Родиною его была Оренбургская губернія, гдѣ отецъ его, Гавріилъ Георгіевичъ, родной братъ въ Бозѣ почившаго кіевскаго митрополита Филарета, былъ священникомъ. Въ 1820 году, когда Филаретъ былъ епископомъ калужскимъ, онъ вызвалъ своего брата съ его семействомъ изъ помянутой губерніи въ Калугу и здѣсь вскорѣ возвелъ его въ санъ протоіерея. Тогда же и пятилѣтній Яковъ Гавриловичъ, вмѣстѣ съ отцомъ, переселился въ Калугу. Епископъ Филаретъ особенно полюбилъ этого пятилѣтняго Яшу, провидя въ немъ задатки будущаго служенія Господу въ чинѣ равноангельномъ, бралъ его часто и не на короткое время къ себѣ въ архіерейскій домъ и на архіерейскія служенія, при чемъ нерѣдко его руками раздавалъ милостыню бѣднымъ. Будучи самъ въ высшей степени благочестивымъ человѣкомъ, строгимъ подвижникомъ иноческой жизни, Филаретъ сильно и неотразимо вліялъ на своего племянника непосредственнымъ воздѣйствіемъ, пока былъ въ Калугѣ (до 1825 года), и посредственнымъ (черезъ письменныя сношенія), когда былъ въ Рязани и Казани (въ Ярославлѣ Филаретъ совсѣмъ не былъ, хотя и значился нѣсколько мѣсяцевъ архіепископомъ ярославскимъ), доколѣ въ 1837 году въ Кіевѣ, куда перемѣщенъ былъ митрополитомъ и куда еще въ 1835 году Я. Г. Амфитеатровъ поступилъ въ академію, такое вліяніе не сдѣлалось снова, и теперь уже до конца жизни Филарета († 21 дек. 1857 г.), непосредственнымъ. Отъ природы тихій, кроткій, впечатлительный, Яковъ Гавриловичъ легко и совершенно свободно

1) Подробное заглавіе этой двухтомной біографіи таково: „Высокопреосвященный Антоній (Амфитеатровъ), архіепископъ казанскій и свѣяскій. Составлено по личнымъ воспоминаніямъ и по печатнымъ и письменнымъ документамъ архимандритомъ Сергіемъ (Василевскимъ)“. Т. I и II. Казань 1885. Само собою разумѣется, этотъ трудъ былъ главнымъ источникомъ собственно біографическихъ свѣдѣній, нами излагаемыхъ.

поддался этому благотворному вліянію. Послѣ онъ самъ разсказывалъ, что, видя, какъ дядя-владыка совершалъ свои продолжительныя ночныя моленія, онъ и самъ вставалъ тихонько съ постели и начиналъ молиться, доколѣ сонъ окончательно не одолѣвалъ его, хотя дядя, замѣтивъ эту ревность, мудро ограничивалъ ея порывы. Развивая племянника въ религиозно-нравственномъ отношеніи, преосвященный Филаретъ зорко слѣдилъ и за его умственнымъ развитіемъ; пока былъ въ Калугѣ, самъ болѣе всего обучалъ его грамотѣ, а съ поступленіемъ въ училище руководилъ при изученіи данныхъ уроковъ, съ утѣшеніемъ видя его, все болѣе и болѣе раскрывавшіяся, отличныя дарованія. По выбытіи же изъ Калуги такъ же внимательно слѣдилъ за нимъ чрезъ письма. Въ 1830 г. отецъ Якова Гавриловича померъ и Яковъ Гавриловичъ остался полусиротою. Это, съ одной стороны, въ немъ самомъ усилило стараніе оправдать возлагаемыя на него надежды въ будущемъ съ помощію ученія и поведенія, а съ другой — въ его сродникахъ усугубило къ нему вниманіе. Въ этомъ отношеніи, кромѣ дяди, архіепископа Филарета, большое значеніе имѣлъ двоюродный братъ его, извѣстный профессоръ Киевской духовной академіи по кафедрѣ гомилетики Яковъ Космичъ Амфитеатровъ († 1848), способствовавшій развитію въ немъ вкуса къ философскому построенію мыслей, выславшій ему въ Калугу отрывки изъ своихъ наиболѣе блестящихъ лекцій и т. д.

Пробывъ курсъ училищный и семинарскій въ Калугѣ, Яковъ Гавриловичъ въ 1835 году, ровно за годъ до окончанія курса, отправился въ Кіевъ для поступленія въ тамошнюю духовную академію, при чемъ руководился не столько родственными связями съ помянутымъ своимъ двоюроднымъ братомъ, сколько дорогими ему религиозными стремленіями, которымъ полное и разнообразное удовлетвореніе могъ доставить Кіевъ съ обиліемъ его святыни<sup>1)</sup>.

Принятъ былъ Я. Г. Амфитеатровъ въ академію первымъ, и въ самой академіи, во всѣ четыре года, былъ также первымъ по всѣмъ спискамъ, за исключеніемъ нѣкоторыхъ свѣтскихъ, особенно философскихъ, предметовъ младшаго курса, по коимъ онъ уступалъ иногда первое мѣсто другимъ своимъ товарищамъ; а на старшемъ курсѣ, гдѣ преобладали богословскіе предметы, онъ былъ опять безусловно вездѣ и всегда

<sup>1)</sup> Калужская семинарія принадлежала собственно къ Московскому учебному округу, и Я. Г. Амфитеатровъ долженъ былъ бы учиться въ Московской духовной академіи.



первымъ. Въ то же время и въ религіозно-нравственномъ отношеніи онъ былъ образцовымъ студентомъ. Онъ былъ истиннымъ аскетомъ уже до принятія монашества, входилъ въ постоянныя и искреннія сношенія съ подвижниками иночества въ Кіево-Печерской обители и ея окрестностяхъ, исходилъ вдоль и поперекъ всѣ ближнія и дальнія пещеры и обители кіевскія, зналъ на память всѣхъ святыхъ, почивающихъ въ пещерахъ, такъ что уже тогда могъ быть наилучшимъ путе-водителемъ по святынямъ кіевскимъ, выстаивалъ продолжительныя богослуженія Кіево-Печерской лавры и также тогда же зналъ на память всѣ церковныя службы и порядки, исполняя въ точности и всѣ правила жизни академической, участвуя чтеніемъ и пѣніемъ и въ академической церкви. Товарищи его, студенты, видя такое его искреннее, высоко-нравственное и религіозное настроеніе, весьма цѣнили это въ немъ и въ присутствіи его никогда не заводили праздныхъ и нескромныхъ, часто свойственныхъ молодежи, разговоровъ, зная, какъ тяжело должны дѣйствовать подобныя разговоры на его чистую нравственно природу. Съ своей стороны онъ относился къ товарищамъ по-товарищески, не прочь былъ отъ бесѣды съ ними, даже участія въ ихъ развлеченияхъ, игрою на гуслихъ, но все же держалъ себя всегда скромно, болѣе сосредоточенно и даже иногда какъ бы строго, чрезъ что однакоже не охлаждалъ добрыя ихъ отношенія къ себѣ; ибо всѣ товарищи знали и цѣнили истинный источникъ такого его настроенія. Само собою разумѣется, что не только дядя его, съ 1837 г. апрѣля 18 митрополитъ кіевскій, Филаретъ, но и весь личный составъ начальствующихъ и учащихъ въ академіи со всею заботливостію поддерживали въ даровитомъ студентѣ Амфитеатровѣ такое его настроеніе. Съ другой стороны, такіе замѣчательные лаврскіе старцы-подвижники, какъ отецъ Пареевнѣй, которому студентъ Амфитеатровъ открывалъ душу свою, поддерживали въ немъ аскетическое настроеніе.

Кіевская духовная академія за 1835—1839 гг. знаменита была такими учеными силами, какъ ректоръ и профессоръ богословскихъ наукъ архимандритъ Иннокентій (Борисовъ), впоследствии архіепископъ херсонскій († 1857), блестящій проповѣдникъ, умѣвшій будить и раскрывать способности студентовъ и поддерживать въ нихъ умственную бодрость и энергію; инспекторъ (послѣ ректоръ) и профессоръ богословскихъ наукъ архимандритъ Димитрій (Муретовъ), впоследствии также архіепископъ херсонскій († 1883), глубоко ученый мужъ и въ то же время благодѣйшій по сердцу человѣкъ; профессора: фило-

софіи — Ив. Мих. Скворцовъ († 1863) и архимандритъ Ософанъ (Авсневъ, † 1852), гомилетики — Я. К. Амфитеатровъ и другіе. А строго-православное направленіе всему академическому ученію, всѣхъ наставниковъ объединяющее, давалъ самъ митрополитъ Филаретъ, извѣстный столько же своимъ сильнымъ умомъ и крѣпкою памятью, сколько и строгимъ благочестіемъ и древле-православнымъ взглядомъ и направленіемъ въ ученіи и дѣятельности.

При такихъ условіяхъ въ 1839 году приспѣло Я. Г. Амфитеатрову время окончить полный академическій курсъ ученія. Въ качествѣ курсового сочиненія, онъ представилъ три отдѣльныхъ сочиненія: 1) „О постѣ“; 2) „Опытъ догматическаго ученія вѣры изъ церковно-богослужебныхъ книгъ“ и 3) „Слово на день поминовенія Петра Могила“. Окончательное сужденіе о достоинствѣ этихъ, какъ и другихъ курсовыхъ сочиненій студентовъ того же выпуска 1839 года Св. Синодъ предоставилъ мудрому святителю Филарету (Дроздову), митрополиту московскому. Строгій судія сочиненій вообще, святитель московскій далъ такой отзывъ о сочиненіяхъ Я. Г. Амфитеатрова: „Разсужденіе о постѣ содержитъ много добрыхъ матеріаловъ, мыслей и замѣчаній, но не безъ небрежности въ расположеніи и изложеніи. Много иностранныхъ словъ безъ нужды. Въ медицину вдается писатель не всегда удачно. Пять страницъ разсказа объ итальянцѣ Корнаро много для богословскаго сочиненія. Что онъ сочинилъ комедію, можно было и не сказывать. Не очень пріятно, что Корнаро, Сарръ, Гуфсландъ и Дева-ленти ходятъ по пространству страницъ, а святые Алипій, Антоній, Θεодосій низвержены въ подстрочное примѣчаніе. Если печатать, то нужно пересмотрѣть. Второе сочиненіе православно и порядочно. Также и „Слово“. Достоинъ степени магистра“<sup>1)</sup>.

Въ виду такого отзыва со стороны весьма умѣреннаго въ похвалахъ митрополита московскаго, а равно и въ виду отличныхъ успѣховъ и поведенія всѣхъ предшествующихъ четырехъ лѣтъ ученія въ академіи, Я. Г. Амфитеатровъ поставленъ былъ первымъ магистромъ въ спискѣ воспитанниковъ своего IX курса, давашаго такихъ дѣятелей русской Церкви, какъ архипастыри: Никандръ (Покровскій), архіепископъ тульскій, скончавшійся въ 1893 году; Митрофанъ (Вицинскій), архіепископъ донскій († 1887); Іоаннъ (Петинъ), архіепископъ

<sup>1)</sup> *Собраніе мнѣній и отзывовъ митр. москов. Филарета*, т. дополн., стран. 611, 622. С.-Пб. 1887.

полтавскій († 1889); Евѣимій (Бѣликовъ), епископъ саратовскій († 1863); Θεодосій (Шаповаленко), епископъ вологодскій († 1883); затѣмъ извѣстный публицистъ В. И. Аскоченскій († 1879) и др.

Какъ лучшій воспитанникъ академіи, Я. Г. Амфитеатровъ прямо по окончаніи курса оставленъ былъ при ней въ качествѣ бакалавра греческаго языка. Въ слѣдующемъ 1840 г. онъ исполнилъ завѣтное свое желаніе и вмѣстѣ желаніе дяди своего митрополита Филарета, — постригся въ монашество 12 сентября, при чемъ постриженіе его совершилъ самъ митрополитъ Филаретъ, давшій ему въ монашествѣ имя Антонія, въ честь одного изъ основателей Кіево-Печерской лавры, тогда какъ самъ онъ, около того же времени, принялъ схиму съ именемъ Θεодосія, въ честь другого изъ этихъ основателей, — Θεодосія Печерскаго. Почти одновременно съ симъ митрополитъ Филаретъ, рукоположивъ новопостриженнаго въ первыя степени священства, назначилъ его смотрителемъ Кіево-Софійскаго училища, основаннаго на средства самого митрополита Филарета, съ совмѣщеніемъ и бакалаврской (доцентской, по нынѣшнему) должности при академіи. Но вскорѣ такая двойственность занятій, крайне неудобная для дѣла, особенно на первыхъ порахъ службы, прекратилась. 19 іюля 1841 года іеромонахъ Антоній назначенъ былъ инспекторомъ Кіевской духовной семинаріи и профессоромъ богословскихъ наукъ въ ней, при чемъ, какъ инспекторъ, весьма ревностно исполнялъ свои обязанности и строго былъ по отношенію къ воспитанникамъ семинаріи, зорко слѣдилъ за ними и неутомимъ былъ въ надзорѣ, такъ что когда онъ появлялся въ коридорахъ, то и наставники и ученики обыкновенно говорили: „Ну, совѣсть идетъ!“ Въ 1845 году 12 марта инспекторъ іеромонахъ Антоній опредѣленъ былъ на должность ректора той же семинаріи съ возведеніемъ въ санъ архимандрита, которое и состоялось 15 апрѣля того же года. Этою перемѣною положеніе его возвысилось значительно и дѣятельность расширилась.

Въ это же время въ духовно-учебномъ мірѣ ощущался большой недостатокъ въ учебникѣ по догматическому богословію. А между тѣмъ о. Антоній, еще будучи инспекторомъ семинаріи, обработалъ нѣкоторые отдѣлы догматическаго богословія въ своихъ лекціяхъ настолько совершенно, что не усомнился представить ихъ на судъ своего дяди-митрополита, который, въ свою очередь, находя эти отдѣлы (введеніе и трактаты о Богѣ Единомъ и Трѣипостасномъ) обработанными

достаточно и показавъ ихъ, ради провѣрки своего взгляда, московскому митрополиту Филарету, въ бытность ихъ обоихъ въ Петербургѣ для присутствованія въ Св. Синодѣ, въ 1842 году<sup>1)</sup>, счелъ нужнымъ, съ одобренія московскаго митр. Филарета, ему именно, т.-е. своему племяннику, и поручить составленіе полной системы догматическаго богословія. Это составленіе заняло у архимандрита Антонія время слѣдующихъ лѣтъ, особенно съ тѣхъ поръ, какъ въ 1845 году онъ, вмѣстѣ съ ректорствомъ, сдѣлался и полнымъ хозяиномъ дѣла по преподаванію богословскихъ наукъ. Въ 1846 году онъ окончательно обработалъ систему догматическаго богословія и, по тщательномъ разсмотрѣніи и одобреніи ея дядею-митрополитомъ Филаретомъ, а равно и конференціею Кіевской духовной академіи, въ 1847 году послалъ ее въ Св. Синодъ не съ какою-либо иною цѣлію, какъ только съ цѣлію исходатайствованія разрѣшенія къ изданію ея въ печати и распространенію въ качествѣ учебника для семинарій. Но Св. Синодъ сдѣлалъ болѣе. Передалъ рукопись о. Антонія на разсмотрѣніе еще конференціи С.-Пб. дух. академіи, гдѣ задача рецензирования ея выпала на долю ректора академіи епископа Евсевія (Орлинскаго)<sup>2)</sup>, по одобреніи ея и этою конференціею, не только разрѣшилъ ее къ печати въ потребномъ количествѣ экземпляровъ и назначилъ въ качествѣ учебника для всѣхъ духовныхъ семинарій, но и, указомъ отъ 22 ноября 1848 года, утвердилъ за нее автора въ степени доктора богословія.

Первое изданіе „*Догматическаго богословія*“ Антонія и вышло въ 1848 г., подъ такимъ подробнымъ заглавіемъ: „*Догматическое богословіе православной католической восточной Церкви, съ присовокупленіемъ общаго введенія въ курсъ богословскихъ наукъ*“. Кіевъ 1848. Послѣ было и еще много изданій, которыя брало на себя уже прямо духовно-учебное управленіе при Св. Синодѣ (такъ напр. 5-е, Москва 1852, и 8-е, С.-Пб. 1862). Учебникомъ въ духовныхъ семинаріяхъ *Догматическое*

1) Это былъ послѣдній годъ, когда митрополиты Филареты — кіевскій и московскій присутствовали въ Св. Синодѣ. Послѣ уже не вызывали ихъ для сего въ Петербургъ.

2) Впослѣдствіи архіепископа моголевскаго († 1883). Замѣчанія посвященнаго Евсевія на „*Догматическое богословіе*“ архим. Антонія (въ рукописномъ видѣ послѣдняго) можно видѣть у архим. Сергія, въ его біографіи архіеписк. Антонія I, 127. См. также *Прибавл. къ Твор. св. отц.* 1886 г., ч. XXXXII, стр. 728, 740, 741, 792 (въ письмахъ самого Евсевія къ А. В. Горскому).

богословіе Антонія было до самой реформы 1867 года, когда его замѣнило сокращенное догматическое богословіе Макарія<sup>1)</sup>. Имя составителя догматики, доктора богословія, архимандрита Антонія теперь гремѣло на всю Россію, и сверхъ того, какъ „Догматическое богословіе“ его переведено было на новогреческій языкъ<sup>2)</sup>, такъ и имя его, какъ ученаго архимандрита, а потомъ досточтимаго архипастыря, стало извѣстно и достохвально въ земляхъ славянскихъ (Сербіи, Болгаріи), на Аѳонѣ и въ другихъ странахъ православнаго Востока. Самъ авторъ „Догматическаго богословія“ въ слѣдующемъ же 1849 году вызванъ былъ въ Св. Синодъ на чреду служенія и проповѣди слова Божія. При этомъ, когда онъ въ Петербургѣ, представлялся между прочими оберъ-прокурору Св. Синода графу Н. А. Протасову, то послѣдній прямо сказалъ ему: „Вы оказали намъ великую услугу... Вы сняли съ насъ позоръ, что доселѣ не было въ Россіи своей системы богословской“<sup>3)</sup>. Изъ Петербурга архимандритъ Антоній выѣзжалъ, на лѣтніе мѣсяцы того же 1849 года, въ Петрозаводскъ съ особымъ порученіемъ къ тамошнему преосвященному Венедикту (Григоровичу)<sup>4)</sup>.

Въ бытность свою въ Петербургѣ архимандритъ Антоній, въ числѣ другихъ лицъ, познакомился и весьма сблизился съ извѣстнымъ и гражданскимъ и литературнымъ дѣятелемъ, глубокимъ и широкимъ знатокомъ и цѣнителемъ какъ свѣтской, такъ и духовной литературы, серіознымъ мыслителемъ и вмѣстѣ истиннымъ христіаниномъ, бывшимъ издателемъ прекратившагося къ тому времени журнала: *Маякъ*, Стефаномъ Онисимовичемъ Бурачкомъ<sup>5)</sup>. До насъ сохранилось 24 письма преосвященнаго Антонія къ С. О. Бурачку за 1849—1864

1) Булгакова, въ послѣдствіи митрополита московскаго († 1882), который былъ курсомъ моложе Антонія по Кіевской духовной академіи.

2) См. Сергія, Биогр. Антонія, I, 156 и дал.

3) См. тамъ же, стр. 133. Хотя послѣднее пужно принимать лишь съ ограниченіемъ. Кромѣ старинныхъ богословскихъ системъ (напр. Теофилакта Горскаго и Платона Левшина), не далѣе какъ въ 1838 г. явилось и въ 1844 г. вышло третьимъ изданіемъ *Догматическое богословіе* протоіерея П. М. Терновскаго, получившаго за оное также и степень доктора богословія.

4) Подробности этого щекотливаго порученія можно видѣть у того же архим. Сергія, I, 182 и дал.

5) С. О. Бурачекъ скончался 26 дек. 1876 г. въ чинѣ генераль-лейтенанта корпуса корабельныхъ инженеровъ.

годы, доселѣ не изданныхъ <sup>1)</sup>, въ коихъ преосвященный Антоній, можно сказать, изливатьъ душу свою прѣдъ нимъ и нерѣдко сообщаетъ любопытныя и весьма важныя свѣдѣнія и данныя, служащія къ разъясненію многихъ сторонъ его же собственной біографіи. Ими мы, въ числѣ другихъ источниковъ, будемъ дополнять дальнѣйшія свѣдѣнія изъ сей послѣдней.

Не будучи назначенъ на какую-либо епископскую кафедру подобно многимъ, вызываемымъ на чреду архимандритамъ <sup>2)</sup>, архимандритъ Антоній зато вскорѣ по возвращеніи изъ Петербурга, именно 10 января 1851 года, назначенъ былъ на должность ректора Кіевской духовной академіи, какъ всѣ, впрочемъ, не только въ Кіевѣ, а и внѣ Кіева, и ожидали <sup>3)</sup>. Черезъ это положеніе его еще болѣе прежняго возвысилось, а извѣстная всѣмъ близость его къ митрополиту Филарету дѣлала это положеніе нисколько не низшимъ положенія викарнаго епископа <sup>4)</sup>. Тѣмъ не менѣе, нельзя скрыть и того, что эта близость, естественно, многимъ не нравилась, и многіе, пожалуй даже не всегда безъ основанія, полагали и прямо высказывали, что архимандритъ Антоній, который обыкновенно ѣздилъ съ митрополитомъ въ одной каретѣ и былъ у него почти домашнимъ секретаремъ, часто беретъ на себя болѣе, нежели на что давало ему право дѣйствительное его положеніе <sup>5)</sup>. А природная вспыльчивость и откровенность,

<sup>1)</sup> Пишущему эти строки письма обязательно доставлены одною изъ дочерей С. О. Бурачка, Ольгою Степановною, которой и свидѣтельствуется за сіе глубочайшая благодарность отъ него (пишущаго сіи строки).

<sup>2)</sup> Вѣроятно же всего, причину этого была надобность въ немъ для старца-митрополита, дяди его, которую, конечно, и въ Синодѣ всѣ сознавали.

<sup>3)</sup> Такъ, напримѣръ, по выbytіи ректора академіи архимандрита Дмитрія (Муретова), назначеннаго на тульскую епископскую кафедру, преосвященный Елпидифоръ (Бенедиктовъ), что впоследствии архіепископъ тавричскій († 1860), отъ 9 января 1851 года писалъ ректору С.-Пб. духовной академіи архимандриту Макарію (Булгакову): „Кто будетъ ректоромъ Кіевской академіи? Полагать надобно, что на сіе послѣднее мѣсто поступитъ тамошній же докторъ“. См. *Прав. Обзорніе* 1888, I, 118.

<sup>4)</sup> Викаріемъ Кіевской митрополии съ 1845 и по 10 янв. 1858 г. былъ Аполлиарій (Вигилинскій), епископъ чигиринскій, во всемъ бывший покорнымъ слугою митрополиту Филарету и скончавшійся черезъ нѣсколько дней послѣ кончины послѣдняго.

<sup>5)</sup> Объ этомъ, вѣроятно, съ достаточными доказательствами, сообщено было и московскому митрополиту Филарету. См. *Письма митр. моск. Филарета къ высоч. особ. и другимъ лицамъ*, II, 122. Тверь 1888.

не всегда осторожная, въ самомъ преосвященномъ Антоніи, какъ, быть можетъ, въ Петербургѣ въ 1849 году произвели свое впечатлѣніе <sup>1)</sup>), такъ и въ Кіевѣ, въ связи съ вышеозначеннымъ положеніемъ его при митрополитѣ Филаретѣ, создавали неблагоприятныхъ къ нему людей, которые и за предѣлы Кіева нерѣдко пореносили свои мнѣнія и сужденія о немъ.

По крайней мѣрѣ, далеко не во всемъ благоприятно для архимандрита Антонія шли дальнѣйшія обстоятельства его. Такъ, несмотря на колоссальный успѣхъ „*Догматическаго богословія*“ начальный, несмотря на сдѣланное вскорѣ о Антонію порученіе составить также системы „*Практическаго или нравственнаго и пастырскаго богословія*“, частію даже и исполненное <sup>2)</sup>), уже въ 1852 году дальнѣйшій успѣхъ и изданіе „*Догматическаго богословія*“ въ Св. Синодѣ получили неожиданное препятствіе. Отъ 18 сентября означеннаго 1852 года архимандритъ Антоній писалъ С. О. Бурачку: „Новыхъ ученыхъ трудовъ мы пока не предприемлемъ: ибо и прежніе что-то не идутъ въ прокъ и недавно раскритикованы, несмотря на прежнія похвалы“...<sup>3)</sup> Подъ этою критикою разумѣются замѣчанія, не столь опасныя, впрочемъ, силою по существу дѣла, сколько числомъ (до 40), а главное — вліятельностію лица, ихъ сдѣлавшаго, — синодальнаго члена Григорія (Постникова), архіепископа казанскаго, впоследствии митрополита новгородскаго и с.-петербургскаго († 1860). Критикою вліятельнаго своего сочлена самъ Св. Синодъ поставленъ былъ въ большое затрудненіе относительно выпуска „*Догматическаго*

<sup>1)</sup> Такъ, напримѣръ, когда архимандритъ Антоній пріѣхалъ въ Петербургъ, и нашедши свое помѣщеніе въ Александро-Невской лаврѣ весьма неудобнымъ въ гигиеническомъ отношеніи (сырымъ, нетопленнымъ), раскритиковалъ за это на лаврскаго эконома, то пошла слухи: „Видно-де сразу, что пріѣхалъ племянникъ митрополитчій, да только забылъ онъ, что здѣсь для него не Кіево-Печерская лавра“. Архим. Сергія, Біогр. Антонія I, 168.

<sup>2)</sup> Такъ, уже отъ 5 августа 1850 г. архим. Антоній писалъ С. О. Бурачку: „Теперь требуютъ „*Практич. богословіе*“ для университета составить“. А отъ 23 декабря того же года: „Понемногу, сколько дозволяютъ развлечения по службѣ, продолжаю свои занятія учебныя. Первая часть *Практики*, нѣсколько исправленная послѣ того, какъ вы читали, уже въ Св. Синодѣ. Недавно отправлена и первая часть „*Пастырскаго богословія*“. Господь вѣдаетъ, каковъ будетъ ихъ успѣхъ. Но да будетъ воля Божія!“ Дѣло и ограничилось первыми частями. Дальнѣйшихъ авторъ и не издавалъ.

<sup>3)</sup> Изъ неизданныхъ писемъ архим. Антонія къ С. О. Бурачку.

*богословія*“ о. Антонія въ свѣтъ дальнѣйшими изданіями при огромномъ спросѣ экземпляровъ его въ семинаріи, церковно-приходскія библіотеки и т. д. И только уже, съ одной стороны, когда у самого преосвященнаго Григорія нѣсколько поостылъ жаръ полемики, а съ другой, въ отсутствіе его изъ Петербурга въ 1856 году, Св. Синодъ снова попрежнему пустилъ въ ходъ догматику о. Антонія. Но въ 1852—1856 годы очень тѣсно было дышать о. Антонію, чѣмъ ясно и живо, съ обычною откровенностію, но и глубокою преданностію въ волю Божию, выражалъ о. Антоній въ своихъ письмахъ къ С. О. Бурачку за эти годы. Такъ, на примѣръ, еще отъ 25 ноября 1852 года онъ писалъ ему: „Очень по сердцу мнѣ ваши прекрасныя мысли объ авторствѣ и скорби изъ-за него. Эта скорбь доселѣ не миновала, и догматика — страдальца моя, доселѣ не получаетъ ходу по новому изданію. Это бы ничего, если бы тутъ страдало одно мое авторство. Нѣтъ! здѣсь много страдаетъ другихъ важнѣйшихъ интересовъ. Но буди воля Господня! Я уповаю, что все устроится къ лучшему, если то нужно. Думаю, что и владыка херсонскій <sup>1)</sup> поможетъ своимъ личнымъ тамъ влияніемъ“ <sup>2)</sup>. Затѣмъ, въ 1853 году, предлагая С. О. Бурачку познакомиться съ вызваннымъ въ Св. Синодъ, на мѣсто владыки херсонскаго, архіепископомъ орловскимъ *Смарагдомъ* <sup>3)</sup>, пишетъ ему отъ 17 октября: „Нельзя ли завести съ нимъ рѣчь о моей бѣдной „Догматикѣ“, на которую, слышу, наложено амбарго<sup>4)</sup>, Богъ знаетъ — почему. Жалѣю о томъ не ради того, что она *моя*, а жаль бѣдныхъ учениковъ семинарій, которые опять должны приниматься за египетское плинеодѣланіе — переписку лекцій, вмѣсто печатной книги. Есть ли тутъ какой смыслъ — напечатать книгу на суммы казенныя въ огромномъ количествѣ и оставить безъ употребленія? Есть ли тутъ какая-либо сообразность съ чѣмъ-либо — не разрѣшать и мнѣ самому печатать ее для себя, чего я не добьюсь чѣлыхъ два года! Преосв. Иннокентій обѣщался, но кажется, ничего не сдѣлалъ въ пользу

1) Вышеупомянутый архіепископъ Иннокентій, присутствовавшій въ то время въ Св. Синодѣ.

2) Изъ тѣхъ же неизданныхъ писемъ.

3) Крыжановскимъ, послѣ архіепископомъ рязанскимъ († 1863 г. 11 ноябр.).

4) Слово испанское и значитъ запрещеніе купеческимъ кораблямъ выходить изъ гавани.



моей книги. Можетъ-быть, преосвященный Смарагдъ будетъ счастливѣе<sup>1)</sup> и т. д.

Надобно замѣтить, что и не одинъ преосвященный Григорій былъ не особенно лестнаго, хотя и не вполне справедливо не лестнаго мнѣнія о „Догматикѣ“ Антонія<sup>2)</sup>.

Помимо того, также выше приведенное мнѣніе о томъ, что архим. Антоній при Филаретѣ бралъ на себя больше, чѣмъ слѣдуетъ, по мѣрѣ ослабленія здоровья старца-митрополита, который естественно желалъ, чтобы племянникъ не только былъ его правою рукою, но и закрылъ ему глаза навѣки, архимандритъ Антоній, попрежнему горячо любившій дядю и всѣ силы свои употреблявшій на помощь его немощи, даже иногда невольно оправдывалъ на себѣ это мнѣніе. Когда же старецъ-митрополитъ умеръ и погребенъ былъ, при чемъ, за болѣзнію и вскорѣ послѣдовавшею смертію викарія Аполлинарія, главнымъ распорядителемъ былъ опять архимандритъ Антоній, то послѣдній являлся и единственнымъ правителемъ митрополіи<sup>3)</sup>; а съ 1 марта 1858, т.-е. со времени назначенія во епископа чигиринскаго, викарія Кіевской митрополіи, даже и дѣйствительно назначенъ былъ управляющимъ этою митрополіею, впрямь до прибытія въ Кіевъ назначеннаго митрополитомъ кіевскимъ экзарха Грузіи Исидора. Прибывъ въ Кіевъ довольно поздно и недолго пробывъ въ немъ, вслѣдствіе вызова въ Петербургъ для присутствованія въ Св. Синодѣ, преосвященный Исидоръ<sup>4)</sup>, частію, быть можетъ, подъ влияніемъ и нѣкоторыхъ своихъ личныхъ впечатлѣній, а болѣе всего, вѣроятно, со словъ другихъ лицъ, вынесъ и затѣмъ въ Петербургъ перенесъ не совсѣмъ благоприятное мнѣніе о

1) Изъ тѣхъ же неизданныхъ писемъ. Подобное видимъ и въ письмѣ отъ 1 апр. 1854 г.

2) См., напр., мнѣніе вышеупомянутаго архієпископа Елпидифора въ *Правосл. Обзор.* 1888, I, 127.

3) Въ Кіевѣ въ то время еще лишь пребывалъ на покой не имѣвшій вліянія на епархіальное управленіе одинъ болгарскій епископъ.

4) Никольскій, въ 1825 г., прямо по окончаніи курса въ С.-Пб. дух. академіи со степенью магистра, постриженный въ монашество, послѣ многихъ лѣтъ духовно-учебной службы, 16 окт. 1834 г. назначенъ былъ епископомъ дмитровскимъ, викаріемъ Московской епархіи; затѣмъ 5 іюня 1837 г. — епск. полоцкій, 6 апр. 1840 г. — могилевскій, 5 апр. 1841 г. — архієпископъ, 12 ноября 1844 г. — экзархъ Грузіи и членъ Св. Синода, 26 авг. 1856 г. — митрополитъ, 1 марта 1858 г. — кіевскій и 1 іюля 1860 г. — новгородско-с.-петербургскій († 1892 г. 7 сент.).

преосвященномъ Антоніи. Въ этомъ смыслѣ преосвященный Антоній, естественно оправдывая себя, отъ 27 декабря 1858 г. писалъ въ Петербургъ С. О. Бурачку: „Семь мѣсяцевъ, — съ апрѣля по ноябрь<sup>1)</sup>, были для меня истинно какъ военное время для воина. Сколько силъ моихъ было и сколько разума и ревности мнѣ Господь далъ, я предъ очами Божиими не съ возложенное на меня, новое для меня, бремя, старавшись всѣми мѣрами продолжить пасеніе паствы кievской въ духѣ почившаго въ Бозѣ незабвеннаго для ней архипастыря<sup>2)</sup>. И слава Богу за все! Я видѣлъ къ себѣ всеобщее сочувствіе, а отнюдь не былъ хотъ кому-либо въ тягость, какъ пѣщыи разсказываютъ, и — по совѣсти — не оставилъ новому архипастырю<sup>3)</sup> ничего запутаннаго и въ укоръ себѣ; напротивъ, много и очень много облегчилъ его отъ заваливавшихся дѣлъ. Это и поглощало всю мою дѣятельность и все мое время<sup>4)</sup>. Но увы! Видите, чего стоитъ нынѣ та ревность пастырская, которой вы мнѣ въ томъ письмѣ такъ желаете, и въ какой мѣрѣ она возможна! Я разумѣю ваше свиданіе съ новымъ нашимъ архипастыремъ и рѣчь съ нимъ обо мнѣ. Да воздастъ вамъ Господь за вашу апологію мнѣ! А между тѣмъ отъ души жалѣю о васъ, зная, какое непріятное чувство долженъ оставить въ душѣ вашей этотъ случай. Въ самомъ дѣлѣ, до крайности больно, что предубѣждаются такъ сильно противъ меня, не выдавъ меня въ глаза, не посмотрѣвъ дѣла вблизи, а наслушавшись одиѣхъ сплетней. Еще больнѣе, что свой же братъ — главный виновникъ этихъ сплетней, и лица, всѣмъ обязанныя почившему архипастырю. Но Богъ съ ними! Уповаю, что рано или поздно предубѣжденіе это разсѣется: ибо мудрость и

1) Т.-е. 1858 г., — время викариатства и управленія преосвященнаго Антонія Кievскаго митрополіею. Надобно замѣтить, что преосвящ. Исидоръ, бывъ назначенъ на Кievскую митрополію 1 марта 1858 г., по высочайшему повелѣнію долженъ былъ пробить въ Грузію до октября, а потомъ поѣхалъ сперва въ Петербургъ, и только уже 31 октября вступилъ на кievскую кафедру; да и послѣ того больше времени былъ въ Петербургѣ, нежели въ Кievѣ.

2) Митрополита Филарета.

3) Митрополиту Исидору.

4) Хотя преосвящ. Антоній, съ свойственною ему скромностію, сказалъ о новости для него дѣла викарія и управляющаго епархіею, но въ дѣйствительности это дѣло для него не было ново по тому, что сказано было выше о сотрудничествѣ преосвящ. Антонія дядѣ его, митрополиту Филарету.

опытность предубѣжденнаго не позволять ему долго оставаться въ заблужденіи. До сихъ поръ, впрочемъ, продолжается оно. Да будетъ во всемъ воля Божія! Боюсь не за себя, а за то, чтобы отъ такихъ неблагопріятныхъ отношеній не было значительнаго ушерба дѣлу общаго служенія нашего. Съ своей стороны мною и тѣни не подается повода къ новымъ столкновеніямъ. Между тѣмъ я сталъ почти анахронизмомъ въ Кіевѣ<sup>1)</sup>.

И дѣйствительно, при первомъ представившемся случаѣ высокопреосвященный Исидоръ постарался устроить перемѣщеніе преосвященнаго Антонія изъ Кіева на самостоятельную архіерейскую кафедру. Таковую кафедру оказалась смоленская, на которую преосвященный Антоній и назначенъ былъ 31 октября 1859 года. А между тѣмъ и послѣ того довольно долго митрополитъ Исидоръ питалъ неблагорасположеніе къ преосвященному Антонію, такъ что апологетомъ (защитникомъ) послѣдняго пришлось быть уже не С. О. Бурачку, а знаменитому святителю московскому Филарету, который отъ 10 мая 1862 года писалъ оберъ-прокурору Св. Синода, генералъ-адъютанту А. П. Ахматову: „Жаль, что владыка новгородскій расположенъ не въ пользу преосвященнаго смоленскаго. Правда, что сей въ Кіевѣ бралъ на себя нѣсколько болѣе, нежели должно; но это отъ неопытности. Онъ благонамѣренъ и, при близкомъ добромъ примѣрѣ и совѣтахъ, способенъ сдѣлаться значительно полезнымъ для Церкви“<sup>2)</sup>.

Кстати, мы скажемъ нѣсколько словъ объ отношеніяхъ Филарета, митрополита московскаго, къ преосвященному Антонію. Надобно замѣтить, что обоихъ Филаретовъ, — митрополитовъ кіевскаго и московскаго, издавна соединяла тѣсная духовная дружба, едва не нарушившаяся въ послѣдній годъ жизни кіевскаго тѣмъ, что онъ, въ прежнее время единомысленный съ московскимъ, по вопросу о переводѣ Библіи на русскій языкъ для домашняго употребленія, въ 1857 году со всею силою ревности возсталъ противъ надобности сего перевода, которую защищалъ московскій святитель и которую

1) Изъ тѣхъ же неизданныхъ писемъ преосв. Антонія къ С. О. Бурачку. Эта сторона біографіи преосв. Антонія, т.-е. отношенія къ нему митрополита Исидора совсѣмъ замалчивается у о. архим. Сергія въ его біографіи преосв. Антонія. Быть можетъ, это зависѣло отъ того, что во время изданія его труда (1885 г.) еще живъ былъ митр. Исидоръ. Выраженіе письма: „къ новымъ столкновеніямъ“ показываетъ, что столкновенія уже были.

2) См. *Письма м. Филарета Моск. къ высоч. особамъ и другимъ лицамъ*, ч. II, стр. 122. Тверь 1898:

онъ же формулировалъ отъ имени Св. Синода въ опредѣленіи послѣдняго отъ 10 сентября 1856 года <sup>1)</sup>, такъ что московскій святитель долженъ былъ заочно вступить съ нимъ въ нежеланную по душѣ, но необходимую по существу дѣла полемику. Это, естественно, нѣсколько охлаждало ихъ взаимную любовь, и такъ какъ послѣдствія полемики ко времени кончины святителя кievскаго еще не выяснились <sup>2)</sup>; то эта кончина особенно тяжело подѣйствовала на московскаго святителя, который чувствовалъ себя какъ бы не примиреннымъ внутренне съ почившимъ святителемъ кievскимъ. Вотъ почему, съ одной стороны, принесенная ему преосвященнымъ Антоніемъ вѣсть о томъ, что почившій предъ кончиной съ любовію вспомнулъ о немъ, святителѣ московскомъ, очень обрадовала послѣдняго, а съ другой — онъ, святитель московскій, дотолѣ мало знавшій преосвященнаго Антонія, со времени кончины митрополита кievскаго Филарета, какъ бы на себя привялъ попеченіе послѣдняго о племянникѣ его. И хотя, по своему обычаю и согласно слову Писанія: *егоже любитъ Господь, наказуетъ* (Притч. 3, 11; Евр. 12, 6), онъ далеко не всегда ласково, повидимому, обходился съ нимъ, его предпріятіями и трудами, однако все же застаивалъ его, когда нужно, рекомендовалъ съ хорошей стороны высшему духовному начальству и т. д. Мы не будемъ излагать подробно всѣ случаи такихъ отношеній святителя московскаго къ преосвященному Антонію, тѣмъ болѣе, что они, въ большей своей части, извѣстны въ печати: тѣмъ не менѣе не можемъ не указать, по крайней мѣрѣ, хотя кратко, на нихъ, принимая во вниманіе то, что нѣкоторыя данныя въ нихъ не имѣлись въ виду подробною біографіею преосв. Антонія.

Такъ, относительно кончины митрополита кievскаго Филарета, послѣдовавшей, какъ мы знаемъ, 21 декабря 1857 года, преосвященный Антоній въ тотъ же день телеграфировалъ митрополиту московскому Филарету извѣстительно и въ тотъ же

1) Это засѣданіе Св. Синода состоялось въ Москвѣ (послѣ коронаціи). На немъ былъ святитель московскій, но кievскій за болѣзнію не былъ.

2) Въ 1858 г. дѣло рѣшено было согласно мысли святителя московскаго, а не кievскаго (по кончинѣ послѣдняго). Подробности объ этомъ можно читать хотя бы въ нашихъ изслѣдованіяхъ о переводѣ Библии на русскій языкъ и участіи митр. моск. Филарета въ дѣлѣ этого перевода, печатанныхъ въ *Филаретовскомъ Юбилейномъ Сборникѣ*, изд. Моск. Обществомъ любителей дух. просв. въ 1883 г., т. II; въ *Правосл. Обзорникѣ* за 1885 г. и др.

день получилъ отъ него изъ Москвы отвѣтную телеграмму, уже извѣстную въ печати<sup>1)</sup>. Эта телеграмма подала преосвященному Антонію поводъ вскорѣ написать митрополиту московскому болѣе подробное письмо объ обстоятельствахъ кончины святителя кіевскаго съ указаніемъ и на отношенія любви, которую питалъ и при этомъ выразилъ святитель кіевскій<sup>2)</sup>. Письмо сіе окончательно убѣдило святителя московскаго, въ томъ, что предчувствовало и чего сильно жаждало его сердце. Въ этомъ смыслѣ отъ 29 декабря 1857 года святитель московскій рѣшилъ повѣдать духовному отцу своему, намѣстнику Сергіевой лавры архимандриту Антонію<sup>3)</sup> слѣдующее: „Владыка кіевскій отъ 26 ноября въ послѣдній разъ писалъ ко мнѣ и сказалъ моему недостойнству, что любитъ меня любовію Христовою. Утѣшительно для меня сіе благословеніе, но печально лишеніе послѣ многолѣтняго братскаго общенія. Въ трудныя для меня времена онъ не оставлялъ меня словомъ единомыслія и утѣшенія. Въ трудныхъ дѣлахъ я съ пользою обращался къ его совѣтамъ. Миръ духови его<sup>4)</sup>! И на помянутое письмо преосв. Антонія митрополитъ Филаретъ отвѣчалъ<sup>5)</sup>).

Затѣмъ, относительно рѣчи преосвященнаго Антонія по нареченіи его во епископа чигиринскаго митрополитъ Филаретъ не могъ удержаться, чтобы не пожурить новаго епископа за нѣкоторыя неосторожныя выраженія его рѣчи, хотя замѣтно колебался поначалу, писать ли ему по этому случаю. Ибо отъ 20 апрѣля 1858 года онъ писалъ намѣстнику Сергіевой лавры архим. Антонію: „Въ рѣчи преосвященнаго Антонія есть смиреніе. Какъ же оно не удержало его такъ дерзновенно прилагать къ себѣ безпримѣрно высокое и божественное? И какъ рукоположитель<sup>6)</sup>, котораго весьма одобряютъ, не далъ ему совѣта — неосторожно сказанное исправить прежде

1) См. у архим. Сергія, въ биогр. преосв. Антонія, I, 256. См. также *Собраніе мѣстныхъ и отзывовъ митр. моск. Филарета*, IV, 294, 295. Москва 1886.

2) См. Сергія, Биогр. Ант., I, 256 и дал.

3) Медвѣдеву († 1877).

4) *Письма митр. моск. Филарета къ намѣстнику лавры архим. Антонію*, IV, 70. Москва 1884.

5) См. тамъ же, стр. 72.

6) Евсеевъ (Ильинскій), епископъ подольскій, потомъ экзархъ Грузія († 1879).

распространенія печатаніемъ <sup>1)</sup>)? При многихъ нынѣ случаяхъ представляется мнѣ, что туманъ и облака сгущаются надъ нами, и надобно опасаться грома. Не написать ли мнѣ къ преосвященному Антонію нѣчто о его рѣчи, такъ какъ мнѣ нужно писать къ нему? Или это будетъ значить — учить чужихъ учениковъ и быть непосажденнымъ судьеою? <sup>2)</sup>) Однако святитель московскій рѣшилъ написать и тѣмъ самымъ показавъ, что рѣшилъ принимать, послѣ кончины Филарета кievскаго, ближайшее участіе въ судьбѣ его племянника. Дѣло въ настоящемъ случаѣ состояло въ томъ, что преосвященный Антоній отъ своего имени „дерзнулъ“, какъ самъ сказалъ, спросить Господа относительно будущаго своего служенія словами Богоматери: *како будетъ сіе?* и потомъ просить Его отвѣтити на этотъ вопросъ словами архангела: *Духъ Святый найдетъ на Тя* и проч. <sup>3)</sup>).

Подобнымъ же образомъ, т.-е. съ осторожною и заботливою критикою святитель московскій и въ дальнѣйшее время, когда преосвященный Антоній былъ смоленскимъ и казанскимъ, относился къ разнымъ его предпріятіямъ, какъ, напримѣръ, къ составленнымъ преосвященнымъ Антоніемъ службѣ и акаюсту свв. равноапостольнымъ Кириллу и Меодію, въ 1862 и 1863 годахъ <sup>4)</sup>, къ выработанному имъ проекту семинарскаго устава въ 1864 году <sup>5)</sup> и др. <sup>6)</sup>); а въ 1866 и 1867 годахъ преосвященный Антоній даже нарочито пріѣзжалъ въ Москву и Сергіеву лавру для личнаго разъясненія нѣкоторыхъ недоразумѣній между нимъ и святителемъ московскимъ, который принималъ

<sup>1)</sup> Рѣчь архим. Антонія по нареченіи его во епископа чигиринскаго тогда же напечатана была въ *Воскресномъ Читеніи* 1858—1859 г., № 4, отъ 13 апрѣля 1858 года, стр. 31 и 32.

<sup>2)</sup> *Письма митр. Филарета къ наместнику лавры архим. Антонію*, IV, 94 и 95.

<sup>3)</sup> Преосвященный Антоній, дѣянія добрыхъ отношенія къ себѣ знаменитаго московскаго архипастыря очень высоко, къ первому ему обратился съ письмомъ общенія и при этомъ представилъ ему рѣчь свою. См. подробности у Сергія, въ біогр. Антонія, I, 264 и дал.

<sup>4)</sup> См. для сего *Собраніе мнѣній и отзывовъ митр. моск. Филарета*, V, 242—248, 373—379. Москва 1887—1888. См. *Письма митрополита Филарета къ Антонію*, IV, 343 и Сергія, Біогр. Антонія, I, 249 и дал.

<sup>5)</sup> См. *Письма митроп. Филарета къ высоч. особамъ и другимъ лицамъ*, II, 221. Тверь 1888.

<sup>6)</sup> См., напр., также о замѣнѣ названій: „дьячокъ“ и „понамарь“ словомъ: „прічетникъ“ въ *Собр. мнѣній*, V, 799 и дал.

его при семъ съ особеннымъ вниманіемъ, почетомъ и отеческою любовью<sup>1)</sup>.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, напримѣръ, когда покойный митрополитъ новгородскій и с.-петербургскій Григорій (Постниковъ) поднялъ вопросъ объ учрежденіи миссіонерскаго института и когда мысль его о семъ близка была уже и къ осуществленію, то святитель московскій Филаретъ отъ 12 марта 1860 года писалъ оберъ-прокурору Св. Синода графу А. П. Толстому относительно преосвященнаго Антонія въ числѣ другихъ кандидатовъ на должность начальника означеннаго института: „Преосвященный смоленскій имѣетъ доброе расположеніе и ревность, но вы сами указываете причины, которыя вопросъ о немъ дѣлають неразрѣшимымъ“<sup>2)</sup>.

Затѣмъ отъ 14 ноября 1862 г. преемнику графа А. П. Ахматову святитель московскій писалъ: „Преосвященный смоленскій дѣйствуетъ благонамѣренно и ревностно, но съ недостаточною опытностію. Если его взять на годъ для присутствованія въ Св. Синодѣ, дать ему увидѣть опыты высшаго управленія, воспользоваться близкими совѣтами старшихъ, то было бы надежнѣе поставить его въ Казани“<sup>3)</sup>. И въ другихъ случаяхъ святитель Филаретъ съ благопопечительною любовью относился къ преосвященному Антонію<sup>4)</sup>.

Говоря объ этихъ отношеніяхъ между двумя іерархами и упоминая неоднократно о преосвященномъ Антоніи, какъ самостоятельномъ епископѣ смоленскомъ и казанскомъ, мы еще не сказали о томъ, въ чемъ выразилась самостоятельная архи-

<sup>1)</sup> См. у Сергія, въ біогр. Антонія, I, 333—336. См. *Правосл. Обзорніе* 1883, III, 568, 570 и 571.

<sup>2)</sup> *Собр. мн. и отз. митр. моск. Филарета*, т. дополн., стр. 526. С.-Пб. 1887. Причины эти, очевидно, заключаются въ томъ, что тогда живъ еще былъ самъ митрополитъ Григорій (онъ скончался въ томъ же 1860 г., 17 июня), который, какъ намъ извѣстно, въ 1852 г. воздвигъ гоненіе на *Догматическое богословіе* Антонія.

<sup>3)</sup> *Письма митр. Филарета къ высоч. особамъ и другимъ лицамъ*, II, 144. Въ Казани, гдѣ существуетъ высшее духовно-учебное заведеніе — академія.

<sup>4)</sup> См., напр., тамъ же стр. 168, 169, 277. См. также письмо митр. Филарета къ преосв. Антонію уже въ Казань о дозволеніи и способствованіи дѣйствовать въ качествѣ раскольничьяго миссіонера извѣстному Павлу Прусскому († 1895) въ Поимѣ Казан. епархіи. *Собр. мн. и отз. Филарета*, V, 966—968.

пастырская дѣятельность пресвященнаго Антонія на этихъ каедрѣхъ.

Будучи кievляниномъ съ головы до ногъ, насквозь пропитанный кievскими порядками, пресвященный Антоній, естественно, и въ Смоленскъ перенесъ свои кievскія, какъ нынѣ выражаются, симпатіи, особенно же продолжительность и тщательное совершеніе церковныхъ богослуженій, и не поступился въ этомъ ни передъ ропотомъ многихъ изъ подчиненнаго ему духовенства и паствы, ни передъ заявленіями стороннихъ лицъ о заключающейся будто бы въ этомъ крайности и несовременности и неумѣстности будто бы такого его дѣйствования<sup>1)</sup>. Но съ своей стороны и мѣстные епархіальные и общецерковныя современныя потребности вызывали его на принятіе тѣхъ или другихъ мѣръ въ его архипастырской дѣятельности. Короче сказать, и его уму и ревности представлялся широкій просторъ. Онъ зорко слѣдилъ за движеніемъ духа своей паствы и современной общецерковной мысли и, видя въ томъ и другой много неправильнаго, не соответствующаго духу и канонамъ Церкви древле-православной, дѣятельно и со всею силою ревности выступалъ противъ этихъ неправильностей и несообразностей, основавъ для сего „*Смоленскія Епархіальныя Вѣдомости*“.

Въ настоящемъ нашемъ краткомъ очеркѣ мы не имѣемъ въ виду подробно излагать всѣ мѣропріятія, проекты пресвященнаго Антонія и проч., вообще подробно описывать его архипастырскую дѣятельность, тѣмъ болѣе, что эти подробности можно находить въ подробной біографіи его<sup>2)</sup>. Мы только, преимущественно по неизданнымъ источникамъ, познакоимся бѣгло съ его архипастырскими идеалами, взглядами и хотя нѣкоторыми предположеніями (проектами) и мѣропріятіями по разнымъ предметамъ.

Въ одномъ изъ писемъ къ С. О. Бурачку, писанныхъ изъ Смоленска въ началѣ архипастырской тамъ дѣятельности, но не означенныхъ точно временемъ, пресвященный Антоній между прочимъ говоритъ: „Скорбь вашу о всеобщемъ растлѣніи, а въ томъ числѣ и семинарій и академій нашихъ я вполне раздѣляю съ вами. Въ дѣлѣ о Ѳеодорѣ я весь былъ на сторонѣ Аскоченскаго<sup>3)</sup> и представлялъ, куда слѣдуетъ, хотя

<sup>1)</sup> См. подробности объ этомъ у Сергія, въ біогр. Антонія, I, 290 и дал., 333.

<sup>2)</sup> Архим. Сергія.

<sup>3)</sup> Съ его *Домашнею Бесѣдою*.



и неофициально, свое мнѣніе. Противъ „Обозрѣнія“<sup>1)</sup> я съ первыхъ книжекъ его протестовалъ тоже куда слѣдуетъ и московскому<sup>2)</sup> рѣзко доводилъ до свѣдѣнія нѣкоторыя его<sup>3)</sup> выходки. Противъ „Трудовъ“<sup>4)</sup> послалъ въ редакцію самую энергическую ноту, сообщивъ въ то же время ее къ свѣдѣнію тамошнему владыкѣ<sup>5)</sup>. Семь лѣтъ былъ я главнымъ дѣятелемъ въ Кіевской академіи. Ей, могу сказать по совѣсти предъ судомъ Господнимъ, что лишь доброе сѣмя сѣялось тогда на селѣ ся, а откуда имать плевелы, это разрѣшаетъ самъ Господь притчею Своею. Не вините и вы во всемъ семинаріи и академіи. Онѣ сами по себѣ не такъ виноваты въ томъ, что не даютъ пастырей, а наемниковъ. Вы сами же говорите, что пастырей творить единъ самъ Господь Христосъ Духомъ Своимъ Святымъ“.

„Итакъ, каково бы онѣ ни были устроены и какъ бы тамъ ни учили, аще не Господь созидаетъ, все трудящіяся зиждущіе. А изгоняется оттуда благодать Господня, право, не личностями и не порядкомъ, въ нихъ сущимъ. Было время, когда и изъ языческихъ школъ выходили Василии, Григоріи и Златоусты. Почему бы и изъ нашихъ школъ не выходить порядочнымъ людямъ? Нѣтъ, тайна беззаконія, дѣемая искони въ мірѣ, а нынѣ уже и открываемая въ огромныхъ размѣрахъ<sup>6)</sup>, она волей и неволей проникаетъ всюду и къ намъ, все растлѣваетъ и заражаетъ вопреки всякимъ карантиннымъ мѣрамъ. Не дивитесь малому числу избранныхъ, не дивитесь ересямъ и ихъ начальникамъ, иже отъ насъ исходятъ, но не суть отъ насъ. Все это предвозвѣщено, все это повторилось съ апостольскихъ временъ доселѣ. Сказано и то, что чѣмъ дальше, тѣмъ хуже будетъ. Конечно, это не должно обезпечивать насъ и заставлятъ на все махнуть рукою, но можно и должно, хотя нѣсколько, успокоивать душу и по-

1) *Православнаго* — московскій духовный журналъ, начавшій свое изданіе съ 1860 года.

2) Митрополиту Филарету.

3) *Православнаго Обозрѣнія*.

4) *Труды Кіев. дух. академіи*, также начавшій изданіе съ 1860 года журналъ, задуманный еще Антоніемъ.

5) Конечно, уже митрополиту Арсенію († 1876).

6) Въ эпоху шестидесятыхъ годовъ, при страстномъ, безоглядномъ увлеченіи реформаціоннымъ движеніемъ, при повсюднихъ, не всегда обдуманыхъ и осмысленныхъ кликахъ о свободѣ во всемъ, и проч. Тогда жѣ, какъ извѣстно, начались и массовыя волненія учащейся молодежи.

буждать, — вмѣсто жалобъ слишкомъ плаксивыхъ и ропотовъ и браней на гребцовъ корабля Исусова, безсильныхъ и неискусныхъ утишить бурю, угрожающую ему потопленіемъ, — взывать къ Нему Самому изъ глубины души о помощи. Ибо Онъ — единый верховный Кормчій Церкви, вѣрно, и нынѣ не оставилъ ея, а сѣсть на кормѣ ея, хотя, можетъ-быть, по извѣстнымъ Ему премудрымъ цѣлямъ, пребываетъ яко спя. Въ частности и Иннокентія<sup>1)</sup> не вините много. Я все время провелъ при немъ въ академіи и былъ близокъ къ нему, какъ эминентъ<sup>2)</sup> между студентами. Увѣряю, что не помню, какой бы плевель посѣялся отъ него въ душѣ чрезъ его слово. Вообще возверземъ печаль свою на Господа, яко той несомнѣнно печется о насъ. Спокойное противодѣйствіе сильнѣе раздражительной полемики. Тише и ровнѣе дѣйствовать надежнѣе, чѣмъ порывисто черезчуръ и съ нетерпѣливостію<sup>3)</sup>.

Въ другомъ письмѣ, отъ 28 іюня 1864 года, преосвященный Антоній писалъ къ тому же С. О. Бурачку: „Мыслямъ вашимъ, Стефанъ Онисимовичъ, изложеннымъ въ письмѣ, я живо сочувствую. Но что будешь дѣлать? Съ полонизмомъ и пацствомъ едва ли не пошло у насъ опять на мировую<sup>4)</sup>! Весьма бы желалъ прочитать статью вашу, которая, какъ жалуетесь, не пропущена цензурою. Нельзя ли прислать въ рукописи?“

„Чѣмъ-то кончится вопросъ о народныхъ школахъ? Что-то сомнительно, чтобы вверху рѣшили его въ пользу духовенства. Вѣрнѣе отдадутъ ихъ въ руки министерства. Богъ знаетъ, что выйдетъ изъ сего! Въ рукахъ духовенства и самого народа школы пошли бы весьма хорошо, и нужно было только поддержать ихъ одобреніемъ и нѣкоторымъ пособіемъ. Если жъ, наперекоръ народу, школы отдадутъ министерству, духовенство, конечно, броситъ дѣло. Гдѣ жъ возьмутъ и учителей и средства для содержанія школъ? Какъ и вверху дѣлается дѣло иногда безъ ума<sup>5)</sup>! Думается, что я хлопоты объ обез-

1) Борисова, архіепископа херсонскаго, котораго считали либераломъ прогрессистомъ.

2) Выдающійся, лучшій, первый.

3) Изъ неизданныхъ писемъ преосв. Антонія къ С. О. Бурачку.

4) Вслѣдъ за польскимъ возставіемъ.

5) Вопросъ о народныхъ училищахъ, въ то время весьма живой, дѣйствительно рѣшенъ былъ не въ пользу духовенства, и только уже по кончинѣ преосв. Антонія, въ 1884 г., законъ о церковно-приходской школѣ поставилъ дѣло на правильный путь. О томъ, какъ самъ преосв. Антоній въ этомъ отношеніи дѣйствовалъ по своей епархіи, см. у Сергія, въ біографіи Антонія, I, 343 и дал.

печеніи духовенства кончатся ничѣмъ<sup>1)</sup>. Хотя бы для улучшенія училищъ нашихъ духовныхъ что-либо сдѣлали<sup>2)</sup>. Думаю, вы читали о моемъ проектѣ относительно сего предмета. Какъ вамъ кажется? Опасаюсь, что и это дѣло будетъ парализовано тою же апатією, какая у насъ на все господствуетъ. Архипастыри, кажется, не имѣютъ причинъ итти противъ моего проекта. Но свѣтскіе опекуны наши едва ли не предпочтутъ *statu quo*. Терпѣніе, терпѣніе и еще терпѣніе во всемъ и — горе погубльшимъ терпѣніе! Вотъ девизъ для всѣхъ насъ въ нынѣшнее время особенно!<sup>3)</sup>

Такъ какъ упоминаемый въ этомъ письмѣ проектъ преобразованія духовно-учебныхъ заведеній, выработанный преосвященнымъ Антоніемъ и даже введенный имъ, съ разрѣшенія Св. Синода, въ видѣ опыта, въ своей епархіи, есть главнѣйшее дѣло его архипастырской попечительности и главнѣйшая его заслуга по управленію Смоленской епархіей, то мы скажемъ о немъ хотя нѣсколько словъ, въ видахъ характеристики означенной его дѣятельности.

Въ своемъ проектѣ, задуманномъ еще въ 40-хъ годахъ, выработанномъ въ первые же годы бытности смоленскимъ епископомъ и напечатанномъ въ „*Смоленскихъ Епархіальныхъ Вѣдомостяхъ*“ за 1865—1866 годы, преосвященный Антоній твердо держится устава 1808—1814 гг. и полагаетъ въ его основу систему классическую, разумѣется примѣнительно къ духовному характеру учебныхъ заведеній, изгоняя изъ него все привзошедшее съ 40-хъ гг., какъ-то: медицину, сельское хозяйство и проч.<sup>4)</sup> Въ этомъ видѣ проектъ преосв. Антонія былъ во многомъ несогласенъ съ выработаннымъ въ 1863 году особымъ комитетомъ при Св. Синодѣ проектомъ, и можно было навѣрное думать, что, представленный въ Св. Синодъ, онъ положенъ будетъ, какъ говорится, подъ сукно и загинетъ. Но, на счастье его, въ 1865 году оберъ-прокуроромъ Св. Синода назначенъ былъ извѣстный поборникъ классицизма графъ Д. А. Толстой († 1889), который обратилъ особенное вниманіе

1) Дѣйствительно, и вопросъ объ обезпеченіи быта духовенства рѣшенъ былъ или почти безцѣльными мѣрами или такими неправильными, какъ напр. сокращеніе приходовъ и причтово.

2) Уже въ концѣ 50-хъ и началѣ 60-хъ годовъ при Св. Синодѣ образованъ былъ для сего особый комитетъ.

3) Изъ тѣхъ же неизданныхъ писемъ къ С. О. Бурачку.

4) Подробности изложенія этого проекта см. у Сергія, въ біогр. Антонія, I, 369 и дал.

на этотъ проектъ и которому проектъ сей очень понравился. Графъ поставилъ этотъ проектъ въ образецъ, и самого составителя проекта представилъ къ ордену св. Владимира 2-й ст., при чемъ и въ высочайшей грамотѣ, сопровождавшей пожалованіе преосв. Антонія этимъ орденомъ было указано на эту его заслугу<sup>1)</sup>. Затѣмъ, въ самый же (1866) годъ пожалованія этимъ орденомъ, преосвященный Антоній перемѣщенъ былъ (9 ноября) на высшую архіерейскую кафедру казанскую<sup>2)</sup> и, наконецъ, въ слѣдующемъ 1867 году (апрѣля 16), ранѣе многихъ своихъ сверстниковъ по архіерейству<sup>3)</sup>, возведенъ въ санъ архіепископа, еще при жизни святителя московскаго Филарета († 19 ноября 1867 г.).

Но не долго длилось благоволеніе къ нему власть имущихъ, и не только по многимъ другимъ вопросамъ, но и по вопросу о самой духовно-учебной реформѣ, при проведеніи подробностей чрезъ учебный комитетъ при Св. Синодѣ, состоявшій въ исключительной зависимости отъ оберъ-прокурора Св. Синода, между взглядами сего послѣдняго и преосвященнаго Антонія оказалась значительная разность, доходившая въ иныхъ случаяхъ (напр. по существенному вопросу о цѣли духовно-учебныхъ заведеній) до противоположности. А при извѣстной упругости воли графа Д. А. Толстого (бывшаго оберъ-прокуроромъ до 1880 года) на представленія преосвященнаго Антонія изъ Петербурга часто приходилъ отвѣтъ или въ формѣ отказа или въ формѣ затрудненій къ исполненію. Много было затрудненій и для заботъ преосвященнаго по миссіонерскому дѣлу. По нѣкоторымъ же пунктамъ, какъ напр. по вопросу о духовно-судебной реформѣ, строго-каноническій взглядъ преосвященнаго Антонія со взглядомъ оберъ-прокурора былъ совершенно несовмѣстимъ.

Для того, чтобы хотя отчасти ознакомить читателей съ

1) Текстъ этой грамоты см. тамъ же стр. 386.

2) Мы припомнимъ, что и святитель московскій Филаретъ еще въ 1863 г. рекомендовалъ преосв. Антонія въ Казань.

3) Даже и ранѣе преосвященнаго Антонія принявшіе архіерейское рукоположеніе, притомъ болѣе или менѣе видные архинастыри, позже его поведены въ санъ архіепископа, напр. Платонъ (Оввейскій), архіепископъ костромской, Агаангелъ (Соловьевъ), архіепископъ волынскій; а преосвященный Евгеній (Сахаровъ-Платоновъ), бывший также ректоромъ академіи (Московской), въ 1857 году хиротонисанный во епископа и пробывшій до конца 1874 г. епископомъ симбирскимъ, такъ и не былъ архіепископомъ, подобно многимъ другимъ.

мыслями и взглядами преосвященнаго Антонія на вышеуказанные и нѣкоторые другіе предметы, его желаніями, недовольствомъ тѣмъ, что творится вверху вопреки его взглядамъ и убѣжденіямъ и т. д.<sup>1)</sup>, мы приведемъ три, доселѣ не изданныхъ, письма его къ товарищу его по академіи, присному другу его, вышеупомянутому вскользь архіепископу тульскому Никандру (Покровскому), котораго онъ, какъ друга, нарочито вызывалъ въ Калугу (ближайшій городъ отъ Тулы) въ 1866 г., чтобы видѣться съ нимъ и священнодѣйствовать<sup>2)</sup>.

Всѣ три письма какъ разъ относятся къ казанскому періоду служенія преосвященнаго Антонія и именно къ тѣмъ годамъ, въ которые преосвященный Никандръ, вызванный въ Петербургъ, былъ присутствующимъ въ Св. Синодѣ.

Первое письмо отъ 24 декабря 1871 года: „Преосвященнѣйшій владыко, возлюбленный во Христѣ брате и друже! Прими отъ меня усердный привѣтъ съ предстоящимъ праздникомъ Рождества Христа Спаса нашего и приближающимся новымъ годомъ. Отъ души желаю радоваться тебѣ яко единому отъ пастырей, при мысленномъ созерцаніи воплотившагося Спаса Господа, возлежащаго въ ясляхъ виолеемскихъ, и яко единому отъ ангеловъ Церкви, не токмо воспѣвать славу въ вышнихъ Богу и на земли миръ, но и въ себѣ самомъ ощущать сіи спасительные плоды, принесенные намъ воплотившимся Господомъ и преизбыточествовать ими и въ наступающее лѣто благодати и въ дальнѣйшія многія и многія лѣта. Радуюсь, что ты поставленъ однимъ изъ ближайшихъ дѣятелей во главѣ церковнаго управленія. Да поможетъ тебѣ Господь свое участіе во всей дѣятельности направлять ко единому благу и пользѣ св. Церкви, и всегда, а нынѣ наипаче крѣпко обуреваемой и угрожаемой возстаніемъ вражнихъ козней.

„Я не радостно встрѣчаю новый годъ. Царство Христово у меня не только не распространяется, но и умалется вновь повторяющимися отпаденіями крещеныхъ, но не утвержденныхъ

<sup>1)</sup> Подробнѣе все это можно видѣть во II т. біографіи его, составленной архим. Сергіемъ.

<sup>2)</sup> Въ свою очередь преосв. Никандръ питалъ очень нѣжные, дружескія чувства къ преосвященному Антонію, котораго, вмѣстѣ съ тѣмъ, и глубоко уважалъ, какъ самъ говорилъ пишущему эти строки, и когда вышла въ свѣтъ біографія преосв. Антонія, написанная о. Сергіемъ, то первымъ дѣломъ поспѣшихъ приобрести это изданіе (черезъ того же пишущаго эти строки).

ныхъ въ вѣрѣ татаръ<sup>1)</sup>. Отъ васъ, свыше, не вижу ни на каплю ни утѣшенія, ни вразумленія, ни подкрѣпленія. А учебный комитетъ нашъ даже парализуетъ всѣ мои мѣры, какія признаю я необходимыми для успѣха миссіонерскаго дѣла. Мнѣ необходимы пастыри Церкви, знающіе и языки инородческіе и наученные хотя начаткамъ миссіонерства, а главное — проникнутые въ душѣ сознаниемъ своего призванія къ дѣлу благовѣстія евангельскаго; мнѣ этого не дозволили, и семинарія у меня не разсадникомъ пастырей для моей паствы стала, а контингентомъ для университетовъ и вообще для свѣтской службы. Учебный комитетъ такъ премудро придумалъ, а Св. Синодъ утвердилъ — допустить у меня преподаваніе миссіонерства, что и школьники легко увидѣли, что это сдѣлано насмѣхъ, и въ шутку записалось четверо охотниковъ учиться. Я вновь представилъ объ этомъ; но предвижу, что гордыня не позволитъ сознаться въ ошибкѣ, и я останусь ни при чемъ.

„Не вижу ни малѣйшей гарантіи на то, чтобы и въ другихъ отношеніяхъ, вообще въ знаніяхъ богословскихъ, питомцы выходили сколько-нибудь зрѣлые и усвоившіе въ плоть и кровь себѣ эти знанія. Ибо и „Догматика“ и „Нравственное богословіе“ и „Пастырское руководство“ — всѣ вмѣстѣ пригнаны къ послѣднему году курса, и притомъ читаются только что вышедшимъ изъ-за парты студенческой наставникомъ, а главные педагоги — и ректоръ и инспекторъ не имѣютъ въ послѣдній годъ у воспитанниковъ ни одинаго класса, чтобы являть на нихъ хотя какое-нибудь вліяніе и руководительное дѣйствованіе въ приготовленіи ихъ къ предстоящему имъ служенію. Неужели гордыня тоже долго не позволитъ сознаться въ сихъ и подобныхъ безчисленныхъ промахахъ въ новыхъ учебныхъ уставахъ<sup>2)</sup>? Вотъ и академіи<sup>3)</sup>, вмѣсто того что прежде шли туда наилучшіе и съ избыткомъ, — принуждены теперь набирать въ нормальное число лишь посредственность, прѣхавшую не болѣе какъ на тройкахъ<sup>4)</sup>, да и

1) Впрочемъ, до преосвященнаго Антонія и въ началѣ его дѣятельности въ Казани такіа отпаденія были даже массовыя; но принятыми преосв. Антоніемъ мѣрами массовыя отпаденія мало-по-малу прекратились.

2) Т.-е. въ уставахъ дух. учлищъ и семинарій 1867 г. и въ уставахъ академій 1869 г.

3) Надобно при этомъ замѣтить, что къ своей Казанской академіи преосв. Антоній относился съ истинно отеческою любовію.

4) Т.-е. съ баллами 3 въ аттестатахъ.

то ни въ Кіевѣ, ни у меня не набралось полнаго числа <sup>1)</sup>). Теперь у меня раздѣлились студенты послѣдняго года на группы для спеціальныхъ занятій и приготовленія къ извѣстнымъ каеэдрамъ. Одна группа, и именно по догматикѣ и нравственному богословію, состоитъ изъ *одного* студента. А между тѣмъ повсюду въ семинаріяхъ огромный дефицитъ въ наставникахъ. Въ Тобольскѣ другой годъ давно уже нѣтъ ректора, и осталось всего три наставника на всю семинарію.

„Впрочемъ, прости Господа ради, что я пою іереміаду въ столь свѣтлые и радостные дни. Да принесетъ намъ новый годъ что-либо новое лучшее. Особенно реформа церковнаго суда да будетъ тщательно устроена и не сдвинута съ древнихъ основъ своихъ — каноническихъ <sup>2)</sup>). О соединеніи церквей если думаютъ и дѣйствовать въ видахъ добраго успѣха, то уже, конечно, слѣдуетъ дѣйствовать не чрезъ какого-либо фрачника богослова-школьника <sup>3)</sup>, да и не чрезъ пресвитеріанство <sup>4)</sup>, а чрезъ каноническій органъ Церкви — іерархію.

„Прошу усердно молитвенной памяти твоей о мнѣ, и поручая себя братской любви твоей и благоснисхожденію къ моей худости, съ чувствомъ глубокаго почитанія, преданности и любви, яже о Христѣ Господѣ, емь и пребуду <sup>5)</sup> и проч.

Второе письмо отъ 14 апрѣля слѣдующаго 1872 года:

„Привѣтъ мой тебѣ съ свѣтлымъ праздникомъ: Христосъ воскресъ! Прими искреннѣйшее братское лобзаніе мира и любви о воскресшемъ Господѣ. Миръ и радость о Немъ да будутъ присно съ тобою и въ тебѣ!

„Вижу, что для брата и друга моего удобнѣе кажется молчаніе. Не спорю и не оскорбляюсь симъ, ибо противъ тебя у меня не можетъ быть оскорбленія <sup>6)</sup>). Но вообще не могу

<sup>1)</sup> Полное число тогда было 30 человекъ на курсъ, или 120 чел. на всѣ 4 курса.

<sup>2)</sup> Реформа церковнаго суда тогда еще только начиналась.

<sup>3)</sup> Разуѣтсея, покойный проф. И. Т. Осининъ, командированный въ 1871 г. на монашенскій конгрессъ старокатоликовъ.

<sup>4)</sup> Намекъ на І. Л. Я., назначеннаго на кѣльскій конгрессъ старокатоликовъ, состоявшійся въ 1872 г. Тотъ и другой конгрессъ занимался вопросомъ о соединеніи церквей.

<sup>5)</sup> Письма были въ распоряженіи у пишущаго эти строки съ разрѣшенія самого преосв. Никандра, и тогда же имъ сняты были съ нихъ точныя копія.

<sup>6)</sup> Здѣсь преосв. Антоній разуѣтсея, очевидно, то, что преосв. Никандръ не отвѣчалъ ему на предшествовавшее письмо. Но мы близко знали покой-

не скорбѣть о томъ, что обстоятельства поставляютъ насъ — сопастырей и сослужителей Христовой Церкви въ такое натянутое, скудное духомъ взаимнаго союза и общенія положеніе. Не вижу тутъ нормальнаго, каноническаго, древле-церковнаго порядка. Не вижу и пользы отъ сего для нашего общаго служенія, а великій ущербъ воочію всѣхъ. Враги наши не токмо въ конфиденціальномъ, но и въ открытомъ союзѣ, чрезъ печатное слово, сильно дѣйствуютъ на вредъ и погибель многихъ, а мы молчаніемъ отдѣлываемся. Не падаетъ ли на насъ укоръ пророка, что мы — пси гѣшіи, не могущіи или не хотящіи лаяти?...

„Желательно бы знать, чѣмъ это гарантированъ извѣстный честный іерей Белюстинъ<sup>1)</sup>, позволяющій себѣ печатать въ *Бесѣдѣ*<sup>2)</sup> (№ XI за прошедшій годъ и № II за нынѣшній) такія вещи, за которыя и свѣтское лицо должно бы подлежать суду. Вѣдь онъ тамъ явно колеблетъ всякій авторитетъ не только лицъ административныхъ, но и вообще законнаго порядка и возбуждаетъ отвращеніе и ненависть къ нему. А между тѣмъ журналы такіе читаются всюду и нашими школьниками, и они до костей расшатываются тѣмъ, что печатается въ нихъ. Пошла въ ходъ мысль о сліянніи академій съ университетами, и отцы-издатели „*Православнаго Обзорнія*“<sup>3)</sup> порѣшили, что это всего лучше, и притомъ съ устраненіемъ всякаго подчиненія будущихъ богословскихъ факультетовъ<sup>4)</sup> церковной власти. Ужели въ самомъ дѣлѣ это можетъ осуществиться? Надобно бы знать, чьи и къ чему направлены подобныя затѣи... Впрочемъ, не время бы и мнѣ писать и тебѣ

---

наго преосвященнаго Никандра; знали и то, какъ трудно ему было писать вообще: бывало, резолюцію въ строки двѣ-три онъ пишетъ полчаса, выводя каждый штрихъ буквы постоянно спотыкающимся перомъ. Оттого, онъ самъ признавался, предпочиталъ онъ самыя длинныя телеграммы (здѣсь онъ диктуеть) короткимъ собственноручнымъ письмамъ (къ важнымъ лицамъ). Вотъ въ чемъ причина, что и преосвящ. Антонію не отвѣчалъ онъ письмами.

1) Белюстинъ, І. Ст., священникъ Тверской епархіи († 1890), извѣстный либераль и прогрессистъ.

2) *Домашней* — Аскоченскаго.

3) Оо. издателями *Православнаго Обзорнія* въ 1872 г. были священники (послѣ протоіереи) П. А. Преображенскій († 1893) и Г. П. Смирновъ-Платоновъ († 1898).

4) Въ когорые должны были бы, по сліянніи, превратиться духовныя академіи.



читать о подобныхъ грустныхъ вещахъ — въ такіе святыя и свѣтлыя дни<sup>1)</sup>).

Третье письмо отъ 24 сентября 1873 года, — самое странное:

„Высокопреосвященнѣйшій владыко<sup>2)</sup> и возлюбленный о Господѣ брате и друже!

„Вспомнилъ я, что нынѣ день преподобнаго Никандра Псковскаго — твоего ангела въ монашествѣ<sup>3)</sup>. Захотѣлось мнѣ прервать наше давнишнее молчаніе и сказать тебѣ братское слово привѣта и дать лобзаніе о Господѣ. Не помню въ точности, сколько лѣтъ носишь ты это новое имя, замѣнившее то, какое получилъ прежде — при рожденіи, но думаю, что не менѣе меня<sup>4)</sup>. А я въ сентябрѣ началъ 34-е лѣто. Пора бы намъ уже достигнуть полной зрѣлости въ иночествѣ нашемъ. Отъ души желаю тебѣ этого, а о себѣ воздыхаю, что еще только начало благое хотя бы положить!...

„Видно, ты оставленъ на третіе лѣто пришельствовать внѣ своей паствы<sup>5)</sup>; да дастъ тебѣ Господь терпѣніе, въ паствѣ твоей отсутствіе твое, столь продолжительное, да не будетъ въ какой-либо ущербъ и нестроеніе. На соборѣ право правящихъ слово истины и держащихъ въ рукахъ своихъ кормило св. Церкви да будетъ дѣланіе твое, поистинѣ, и богоугодно и для Церкви святой благоплодно. На очереди теперь у насъ чрезвычайно важный вопросъ: о реформѣ церковнаго суда, на что составленъ проектъ. Что мы будемъ дѣлать съ этимъ проектомъ? Для того ли онъ разосланъ къ намъ съ требованіемъ мнѣній, чтобы въ самомъ дѣлѣ послушать этихъ

1) Изъ тѣхъ же неизданныхъ писемъ преосвящ. Антонія къ преосвящ. Никандру. Далѣе въ письмѣ сообщается о товарищѣ ихъ по академіи П. И. Козьминѣ и его несчастномъ семействѣ, что не относится къ задачѣ нашего очерка.

2) Преосвящ. Никандръ, бывъ хиротонисанъ во епископа въ 1860 г., возведенъ въ санъ архіепископа 8 апрѣля 1873 года.

3) Мірское имя преосв. Никандра было Николай Ивановичъ Покровскій.

4) Преосвящ. Никандръ на годъ позже преосвящ. Антонія постриженъ въ монашество, именно 26 сентября 1841 года.

5) Кромѣ вопроса о духовно-судебной реформѣ, въ то время совершалось, съ благословенія и при ближайшемъ участіи Св. Синода, изданіе русскаго перевода книгъ пророческихъ Ветхаго Завѣта (4-я, послѣдняя часть русской Библии), и потому преосвящ. Никандръ, какъ принимавшій ближайшее участіе въ пересмотрѣ и провѣркѣ этого перевода, долго задержанъ былъ въ Петербургѣ для присутствованія въ Св. Синодѣ.

миѣній, или только для виду, чтобы показать, что во мнозѣ совѣтѣ ищется спасеніе, а сдѣлать все тамъ наперекоръ всѣмъ?... Ибо я не знаю, ужели кто-либо изъ насъ, по совѣсти, по присягѣ, по чувству своего долга, предъ очами пастыреначальника Христа Господа, можетъ сказать о проектѣ иначе, какъ: *non placet in toto et in partibus!*<sup>1)</sup> Вѣдь, право, этотъ проектъ рѣшительно угрожаетъ не только нестроеніемъ, а прямо разореніемъ Церкви Божіей въ царствѣ русскомъ. Комитетъ<sup>2)</sup>, составленный изъ элементовъ Богъ знаетъ какихъ, почти что вовсе не посвященныхъ на служеніе Церкви<sup>3)</sup>, едва ли имѣлъ и право и обязанность являться законодатель-лемъ въ Церкви; онъ, кажется, учрежденъ былъ лишь для примѣненія новыхъ порядковъ судебныхъ, принятыхъ въ судахъ гражданскихъ, къ церковному суду, насколько это возможно, нужно и согласно съ духомъ православной Церкви. Но онъ присвоилъ себѣ законодательное значеніе, и притомъ работалъ вовсе не стѣсняясь ни догматами, ни канонами Церкви. Большинство членовъ, видно, состояло изъ ярыхъ прогрессистовъ, а предсѣдатель<sup>4)</sup>, кажется, самъ увлеченъ тѣмъ же духомъ, или дѣйствовалъ противъ совѣсти, якоже рабъ чловѣковъ, а не слуга Христовъ. Поверхностно знающій догматы и каноны и вообще строй православной Церкви, сложившійся вѣками и глубоко проникшій въ жизнь православнаго народа, читая проектъ, можетъ подумать, что все, повидимому, стройно; но кто хорошо знакомъ съ глубиною и тонкостями догматики, каноники и вообще церковности православной, тотъ не можетъ не поражаться въ проектѣ крайними диссонансами. Извольте видѣть, какова исходная точка, которую взялъ себѣ комитетъ: онъ принялъ Церковь въ русскомъ государствѣ за одно изъ *вѣдомствъ* онаго, параллельное вѣдомствамъ гражданскому, морскому, военному. Но развѣ это такъ? Развѣ это не противно тому основному догматическому понятію о Церкви, что она, какъ сказала Господь, не есть „царство отъ міра сего“, а есть царство чисто духовное, и по происхожденію своему, и по цѣли, и по управленію, и по устройству особое отъ мірскихъ царствъ, хотя

1) „Не нравится въ цѣломъ и частяхъ“.

2) По преобразованію церковно-судебной части.

3) Комитетъ составленъ былъ, кромѣ духовныхъ, и изъ многихъ свѣтскихъ лицъ (профессоровъ и др.).

4) Высокопреосв. Макарій, архіепископъ литовскій, вносльдствіи митрополитъ московскій.

и находящееся по частямъ въ средѣ ихъ? Если мы позволимъ такъ трактовать Церковь, считать ее частію и какъ бы одною изъ пристроекъ къ зданію государственному, къ царству мірскому, то она у насъ въ Россіи перестанетъ быть частію Церкви вселенской, перестанетъ, слѣдовательно, быть царствомъ Христовымъ; Христосъ Господь перестанетъ быть главою и кормчимъ ея. Сдѣлавшись вѣдомствомъ царства мірскаго и привязанною на буксирѣ къ государственному пароходу, она Богъ знаетъ куда потянута будетъ въ омутъ прогресса и станетъ въ рукахъ правительства гражданскаго орудіемъ политики и всяческихъ, вовсе не духовныхъ, видовъ, какъ, въ сожалѣнію, и бывало у насъ со времени реформъ Петровыхъ, хотя *de jure* не былъ еще принятъ такой антидогматическій принципъ. Взявъ фальшивую точку для исхода, комитетъ и пошелъ въ самомъ дѣлѣ работать все лишь „по государственнымъ соображеніямъ“, а не по догматамъ и канонамъ. Какъ Церковь превращена имъ въ казенное вѣдомство, такъ іерархія церковная явилась чиновничествомъ въ семь вѣдомствѣ, гдѣ епископы суть не что иное, какъ генералы въ рясахъ, протоіереи — полковники, іереи — штабъ- и оберъ-офицеры, коихъ потому и можно разсаживать какъ угодно и какъ бываетъ въ другихъ казенныхъ вѣдомствахъ, наперекоръ установленному вѣками и богоучрежденному порядку. Съ особенною тщательностію все въ проектѣ направлено къ униженію значенія епископскаго сана. Идея *единства*, повсюду живущая въ строѣ православной Церкви, какъ онъ установленъ канонами церковными, совершенно убивается. Являются два Синода: одинъ — административный, другой — судебный, другъ отъ друга независимые, каждый съ особымъ предсѣдателемъ. Значитъ, восточные патріархи будутъ имѣть у насъ ужъ не одного, а двухъ братьевъ... Являются епископы — администраторы, но не судіи въ своихъ, или уже не совсемъ въ своихъ паствахъ, въ коихъ, между тѣмъ, по слову Божію, Духъ Святыи поставилъ ихъ пастыри Церкви Господа и Бога, юже стяжа кровію Своею, и епископы-судіи, но не администраторы, уже вовсе не въ своихъ, а въ чужихъ паствахъ, своихъ же ни паствъ, ни каедръ, ни клира у нихъ не будетъ. Какое безпримѣрное чудовищное двуглавіе въ устройствѣ церквей Божіихъ! Не явно ли, что принявъ такую аномалію, мы сразу порвемъ у себя связь и съ собственнымъ нашимъ прошедшимъ, и съ исторією вселенской Церкви, и со всѣми церквами нынѣ существующими и явимся среди нихъ чистыми раскольниками? Такъ же точно являются въ проектѣ пресви-

теры — судьи безъ паствъ и безъ архипастыря во главѣ; ибо, хотя они, бывъ выбраны не имъ, утверждаются якобы имъ, въ качествѣ его уполномоченныхъ, но съ момента утверженія мнимаго — отъ него не зависятъ, а зависятъ отъ окружнаго суда<sup>1)</sup>, такъ какъ епархіальнаго суда вовсе не полагается. Въ окружномъ судѣ генераль-епископъ лишь предѣдатель среди сонма полковниковъ и штабъ-офицеровъ — пресвитеровъ, гдѣ голосъ его почти исчезаетъ. Является, наконецъ, въ духовныхъ судахъ, для *надзора* за ними, слѣдовательно — и за архіереями, для окончательнаго униженія епископскаго сана, весьма сильный свѣтскій элементъ — прокуроры, не зависящие отъ духовной власти, но плотно примыкающіе къ единой главѣ своей — оберъ-прокурору синодальному, который, такимъ образомъ, уже вопреки основному принципу самыхъ новыхъ окружныхъ судовъ<sup>2)</sup> — принципу совершеннаго отдѣленія и независимости судебной власти отъ административной, дѣлается въ Церкви одинъ главнымъ начальникомъ и по администраціи, и по учебной части, и по судебной, и — какъ это не безызвѣстно — по тайной полиціи, и устанавливается, значитъ, *de jure* и *de facto* истиннымъ патриархомъ въ мундирѣ русской Церкви! Все рассчитано, чтобы всячески *секуляризовать* Церковь и сдѣлать изъ ней не только чуждую всякой самостоятельности часть или вѣдомство царства отъ міра сего, но и часть раздѣляющуюся на ся. Ужели это согласна и съ буквою и съ духомъ догматовъ и канонівъ православныхъ, и ужели правительство Церкви русской можетъ согласиться и даже отъ собственнаго лица дать ходъ такому антидогматическому и антиканоническому проекту? Избави Богъ отъ такого крайняго соблазна! Это оттолкнетъ отъ насъ Церковь греческую, у которой, вѣроятно, не хотятъ спросить и мнѣнія по сему, хотя необходимо бы сдѣлать это по духу братской любви, смиренія и единенія св. Божіихъ церквей, съ чѣмъ мы постоянно молимся. Это оторветъ насъ отъ прочихъ православныхъ церквей, а у насъ произведетъ новые расколы, удаливъ еще далѣе отъ всякаго сближенія раскольниковъ съ такою уже рѣшительно казенною церковію. Это погаситъ симпатіи къ намъ и на Западѣ, гдѣ многіе обращаютъ на насъ взоры и думаютъ у насъ видѣть истинное древлеправославіе и (каноническое) устройство Церкви. Для епископовъ русскихъ это будетъ крайнимъ насиліемъ совѣсти:

1) Духовнаго, проектированнаго комитетомъ.

2) Свѣтскихъ.

ибо ни присяга наша епископская, ни грамота, намъ данная, тогда не будутъ имѣть почти никакого смысла. Штундизму и всякой другой неурядицѣ будетъ тогда всяческій просторъ, а намъ — стыдѣніе лица, при рѣшительномъ безсиліи бороться съ отступничествомъ. Къ добру ли это будетъ и для государства? Очевидно, что нѣтъ. Поистиннѣ<sup>1)</sup>, врата адова со всею яростію возстали на Церковь одновременно повсюду, и настало время истиннаго исповѣдничества для предстоятелей Церкви. На Западѣ, хотя и неправославномъ, они крѣпко стоятъ противъ подобныхъ покушеній, не только въ католическихъ, но даже и протестантскихъ земляхъ. И тамъ видятъ сущую гибель отъ этой секуляризаціи Церкви и превращенія ея изъ Церкви Христовой въ царство отъ міра. О Востокѣ и говорить нечего, что тамъ, несмотря на всю тѣсноту обстоятельствъ, твердо держатся на почвѣ догматовъ и канонѣ<sup>2)</sup>. Какими-то явятся предстоятели русской Церкви: слугами ли Христовыми и вѣрными стражами дому Божію, или рабами челоуѣковъ и истыми чиновниками казеннаго вѣдомства? Во время оно, при Голицынѣ<sup>3)</sup> одинъ старецъ-митрополитъ<sup>4)</sup> явился къ державному<sup>5)</sup> и положилъ къ ногамъ его бѣлый клубокъ своей<sup>6)</sup>; теперь время гораздо опаснѣе, и въ пору слѣлать то же вѣсѣмъ троемъ<sup>7)</sup>, чтобы предотвратить готовящееся радикальное потрясеніе Церкви русской и превращеніе ея изъ древле-православной въ какую-то новую, реформированную отнюдь не въ духѣ вселенской. Журналы, даже духовные, почти сплошь хвалятъ проектъ и не видятъ въ немъ ничего противнаго ни догматамъ ни канонамъ: такъ пере-

1) Съ этого выраженія начиная, очевидно, писано въ другой приемъ, другимъ перомъ и нѣсколько инымъ почеркомъ, такъ какъ письмо оказалось очень длиннымъ и въ одинъ приемъ преосвящ. Антоній не въ силахъ былъ написать его.

2) Такъ у православныхъ христіанъ, подвластныхъ туркамъ. Но не во всемъ то въ свободной Греціи, гдѣ издавна духъ времени уже успѣлъ внести разложеніе въ церковное устройство.

3) Князь Александръ Николаевичъ, до мая 1824 г. бывшемъ полномъ-властнымъ министромъ духовныхъ дѣлъ и народнаго просвѣщенія.

4) Серафимъ Глаголевскій († 1843).

5) Императору Александру I.

6) Чтобы тѣмъ заявить свое нежеланіе болѣе служить „слѣпотствующему министру“.

7) Т.-е. новгородско-с.-петербургскому, московскому и кievскому митрополитамъ.

путались и затмились у насъ понятія о нихъ! Пресвитерство, забывая, что оно, при парализаціи епископства и свѣтскомъ главенствѣ надъ нимъ, и само окончательно парализуется, какъ оторванное отъ своего животворнаго корня и центра, и — какъ соль обуявшая — втоптано будетъ вовсе въ грязь міра сего, — какъ будто частію довольно, что ему дается полная воля и широкое участіе въ судахъ. Но нѣтъ сомнѣній, что большинство весьма далеко отъ сочувствія проекту. Свѣтскіе рукоплещуть, что проектъ порываетъ всякую связь и зависимость юридическую мірянъ отъ Церкви, съ уничтоженіемъ эпитиміи и передачею брачныхъ дѣлъ свѣтскимъ судамъ, дабы такимъ образомъ, яже Богъ сочета, наперекоръ слову Господню, разлучаемо было человѣками. Но нельзя сомнѣваться, что великое множество и свѣтскихъ православныхъ чадъ Церкви глубоко не сочувствуетъ проекту и ужасается его послѣдствій. Церковь вообще, въ видѣ казеннаго вѣдомства, нигдѣ не удовлетворяетъ вѣрующаго народа, даже и въ протестантскихъ земляхъ, напр. въ Англіи. У насъ тоже несомнѣнно, что массы православнаго народа не возлюбятъ будущую чисто казенную Церковь, и это чистая ложь, выдумки лжепрогрессистовъ, — будто бы общественное мнѣніе требуетъ у насъ реформы въ подобномъ родѣ.

„О, когда бы далъ намъ всѣмъ Господь сказать свое слово по сему чрезвычайно важному и жизненному вопросу Церкви во единомъ разумѣ и единомъ духѣ, якоже Духу Святому изволится къ созиданію, а не къ разоренію святой Церкви! А для сего какъ намъ всѣмъ, сопастырямъ Христова стада, надобно быть если ужъ не въ официальномъ, то хотя конфиденціальномъ, тѣсномъ и откровенномъ и искреннемъ общеніи другъ съ другомъ! Ради сего-то я — извини Господа ради — и утомляю тебя такимъ безконечнымъ писаніемъ о семъ предметѣ, ибо — скажу словами св. Василія Великаго — „не могу самъ себя увѣрить, что безъ взаимной любви съ другими и безъ старанія, по мѣрѣ силъ моихъ, пребывать въ мирѣ и общеніи со всѣми можно мнѣ достойнымъ образомъ именоваться рабомъ Христовымъ“. Елей жизни церковной — любовь. Онъ иссякнетъ безъ взаимнаго общенія. Это и чувствуется крѣпко. Духъ угасаетъ церковный въ насъ. Что же мы будемъ безъ него? Могу ли надѣяться, что ты, хотя теперь, отказомъ въ общеніи, не убавишь во мнѣ еще и то уже оскудѣвшаго елея? Боюсь, какъ бы совсѣмъ тогда не погасла любовь и не похищено было изъ души это безцѣнное сокровище.

„Увы, какъ рабски вы<sup>1)</sup> относитесь къ приговорамъ учебнаго комитета: αὐτὸς ἔφη<sup>2)</sup> — и вы не смѣете пререкать! Отчего бы не заглянуть самимъ въ докторское сочиненіе Знаменскаго и не посмотрѣть, кого вы дѣлаете докторомъ вопреки моему заявленію<sup>3)</sup>! Сущая намъ будетъ бѣда отъ этихъ докторовъ богословія во фракахъ! Не знаю, какъ прочіе патроны академіи, а я тщательно слѣжу за своею, какъ идутъ въ ней реформы, и вижу съ глубокою горестію, что, идя такимъ путемъ, академіи скоро совершенно *секуляризуются*, т.-е. утратятъ характеръ духовно-церковныхъ институтовъ и сдѣлаются чисто свѣтскими. Въ служители Церкви питомцы уже рѣшительно не думаютъ готовиться и о воспитаніи ихъ къ сему никто не помышляетъ. Проповѣди они уже вовсе не пишутъ и не произносятъ. Магистры и священники съ академическими степенями скоро будутъ у насъ величайшею рѣдкостью.

„Прости Господа ради! Миръ душъ твоихъ, которую, быть можетъ, я смутилъ своимъ многоглаголаніемъ. Братское тебѣ цѣлованіе о Господѣ! Молитвы патрона твоего преподобнаго Никандра да освѣняютъ тебя присно! Прошу и о мнѣ братской молитвенной памяти. Отъ души преданный тебѣ А. А. К.“<sup>4)</sup>

Во всемъ вышеизложенномъ, особенно въ письмахъ своихъ, преосвященный Антоній виденъ весь, можно сказать, какъ на ладонкѣ, со всеми своими свойствами, взглядами, чаяніями, личными, общечеловѣческими, общецерковными, при его полной, задушевной откровенности. Къ нѣкоторому его утѣше-

1) Члены Св. Синода.

2) „Самъ сказалъ“ — извѣстное изреченіе пивагорейской школы объ основателѣ ея Пивагорѣ, чтобы тѣмъ засвидѣтельствовать непререкаемость того, что онъ „самъ сказалъ“

3) Докторское сочиненіе П. В. Знаменскаго: „Приходское духовенство въ Россіи со времени реформъ Петра“, одобренное совѣтомъ Казанской дух. академіи, встрѣтило протестъ со стороны преосв. Антонія, который, не имѣя ничего лично противъ докторанта и, напротивъ, признавая вполне его ученые заслуги, считалъ нецѣлесообразнымъ удостоивать его степени доктора *богословія* за сочиненіе, не имѣющее въ себѣ ничего богословскаго. Подробности см. въ біогр. Антонія, II, 277 и дал. Въ числѣ недостатковъ академическаго устава 1869 г. было дѣйствительно отсутствіе того разграниченія (докторъ богословія, церковной исторіи и церковнаго права), какое сдѣлано въ нынѣ дѣйствующемъ уставѣ 1884 года, и потому подобныя несоотвѣтствія тогда были нерѣдки.

4) Изъ неизданныхъ писемъ преосвящ. Антонія къ преосвящ. Никандру

нію, если недостаточествовавшіе уставы 1867—1869 годовъ еще не были замѣнены болѣе совершенными уставами 1884—1885 годовъ при его жизни, то проектъ судебной реформы, еще при его жизни, за протестомъ противъ него огромнаго большинства епархіальныхъ архіереевъ, остался безъ осуществленія<sup>1)</sup>.

Считал достаточно выяснившимися необходимыя біографическія подробности, мы теперь сдѣлаемъ лишь краткій обзоръ учено-литературныхъ трудовъ преосвященнаго Антонія, чтобы приступить къ заключительной его характеристикѣ.

Мы уже упоминали о *Догматическомъ богословіи* Антонія, равно какъ о *Нравственномъ* и *Пастырскомъ* богословіи его. О послѣднихъ двухъ, одномъ (*Пастырскомъ*) какъ недоконченномъ, а другомъ, какъ печатанномъ лишь въ отрывкахъ въ „*Воскресномъ Читаніи*“ мы не будемъ болѣе говорить. О *Догматическомъ богословіи* скажемъ, что оно, кромѣ величайшей точности и сжатости изложенія какъ учебникъ, прежде всего и болѣе всего глубоко проникнуто духомъ православія и святоотеческаго пониманія какъ догматовъ, такъ и приводимыхъ въ основаніе ихъ изреченій св. Писанія.

Какъ плодъ впечатлѣній Кіево-Печерской лавры съ ея богослуженіемъ, порядками и проч., является составленное преосвященнымъ Антоніемъ „*Описаніе великихъ дней богослуженія въ Кіево-Печерской лаврѣ*“. Описаніе составлено живо, съ сильнымъ религіознымъ чувствомъ.

Яснымъ свидѣтельствомъ о духовныхъ отношеніяхъ преосвященнаго Антонія къ извѣстному кіево-печерскому подвижнику о. Пареевию служить его „*Описаніе жизни кіево-печерскаго старца іеросхимонаха Пареевія*“.

Извѣстно, что „*Исторія Кіевской духовной академіи*“ вышла въ свѣтъ съ именами двухъ авторовъ: іеромонаха Макарія Булгакова и В. И. Аскоченскаго. Въ изданіи послѣдняго труда, вышедшаго въ свѣтъ гораздо позже перваго, большое участіе,

<sup>1)</sup> И среди самыхъ членовъ комитета далеко не все были согласны съ проектомъ. Къ числу противниковъ его между прочими принадлежали: профессоръ каноника въ Моск. дух. академіи А. Ф. Лавровъ-Платоновъ, что впоследствии Алексій, архіепископъ литовскій († 1890), и московскій протоіерей І. Н. Рождественскій († 1894). Первому принадлежитъ трудъ: *Предполагаемая реформа церковнаго суда*. Съ предисловіемъ издателя Н. В. Елагина. Вып. I и II. С.-Пб. 1873. Это изданіе послужило твердою опорой для многихъ архипастырей русскихъ, въ томъ числѣ и для преосв. Антонія, въ ихъ протестахъ противъ проекта.



и собираніемъ историческихъ матеріаловъ и предоставленіемъ своихъ денегъ, принявъ преосвященный Антоній въ бытность свою ректоромъ означенной академіи.

Ему же принадлежитъ отчасти и составленіе, а главное — редакція краткаго біографическаго очерка знаменитаго профессора той же академіи *Я. К. Амфитеатрова*, такъ же какъ и „*Описание послѣднихъ дней жизни митрополита кievскаго Филарета*“.

Въ бытность свою ректоромъ Кіевской семинаріи преосвященный Антоній, въ руководство питомцамъ ея, какъ будущимъ пастырямъ Церкви, издалъ „*Бесѣды сельскаго священника къ своимъ прихожанамъ*“, четвертое изданіе коихъ вышло въ Кіевѣ уже въ 1865 году. Изъ нѣкоторыхъ писемъ преосв. Антонія къ С. О. Бурачку видно, что ему же принадлежала и главная забота о выпускѣ изъ „*Воскреснаго чтенія*“, — *Сборника поученій*“ (т. I въ 1853 г. и т. II въ 1855 г.)<sup>1)</sup>. Первая мысль о немъ принадлежала еще преосвященному Иннокентію. Какъ самъ замѣчательный проповѣдникъ, преосвящ. Антоній за время своего служенія въ Кіевѣ издалъ и цѣлый томъ (въ 375 страницъ) собственныхъ своихъ проповѣдей, подъ заглавіемъ: „*Собраніе словъ, говоренныхъ въ Кіевѣ-Печерской лаврѣ ректоромъ Кіевской духовной академіи (а прежде семинаріи) докторомъ богословія архимандритомъ Антоніемъ*“. Кіевъ, 1859.

Затѣмъ собраніе проповѣдей смоленскаго періода (1859—1866 гг.) вышло въ свѣтъ въ 1870 г., въ Казани, съ при-совокупленіемъ описанія прощанія преосвященнаго съ сею паствою. А проповѣди казанскаго періода (1866—1879 гг.), собраніе которыхъ могло бы составить два тома, были по большей части печатаны въ академическомъ журналѣ „*Православный Собесѣдникъ*“. Сюда же можно было бы отнести упомянутые въ свое время службу и акавистъ св. Кириллу и Меводию, прозектъ семинарскаго устава и др.

Во всѣхъ своихъ сочиненіяхъ, такъ же какъ и въ письмахъ и въ дѣятельности преосвященный Антоній ясно даетъ видѣть свой высокій нравственный образъ.

Это человекъ души чистой, постоянно возвышенно настроенной. О строго православныхъ религіозныхъ, нравственныхъ

<sup>1)</sup> Преосв. Антоній и въ *Воскресномъ Читеніи* помѣстилъ много статей своихъ. Ему же принадлежатъ починъ въ вопросѣ объ ученоемъ изданіи при Кіев. дух. академіи, которое потомъ и стало выходить (съ 1860 г.) въ свѣтъ подъ заглавіемъ: „*Труды Кіевской духовной академіи*“.

и церковныхъ его убѣжденійхъ и настроенности, равно какъ и политическихъ, послѣ всего вышеприведеннаго, нѣтъ надобности, кажется, болѣе и говорить. Во всѣхъ этихъ отношеніяхъ преосвященный Антоній, выражаясь умѣренными словами митрополита московскаго Филарета, былъ „благонамѣренъ“ и при болѣе благопріятныхъ отношеніяхъ и условіяхъ, „способенъ“ былъ бы „сдѣлаться значительно полезнымъ для Церкви“. Къ сожалѣнію, эти отношенія и условія, особенно въ бытность его на казанской епархіи, были для него очень неблагопріятны. За его горячую ревность о славѣ Божіей, а не человѣческой, за его постоянные протесты противъ „антидогматическаго и антиканоническаго“, нарушающаго истинныя пользы Церкви въ тогдашней практикѣ духовнаго вѣдомства, за его правдивое, твердое и рѣзкое слово укора противъ сдѣланныхъ уже въ этомъ родѣ распоряженій высшаго духовнаго начальства, и под. его не любили „вверху“. И вотъ причина того, что въ теченіе тринадцатилѣтняго, попрежнему, ревностнаго служенія его на казанской епархіи (1866—1879 гг.) онъ не получалъ никакихъ наградъ, и только уже въ 1878 году получилъ орденъ св. Александра Невскаго, тогда какъ не только сверстники, но и младшіе его архіереи сравнялись съ нимъ въ наградахъ<sup>1)</sup>. Но это былъ человѣкъ, служившій Богу, Церкви, царю и государству не изъ-за награды. Между тѣмъ какъ окружавшіе его, особенно свѣтскіе люди, знавшіе его хорошо и глубоко чтившіе его, удивлялись и даже негодовали на то, что его такъ долго обходятъ наградами, онъ былъ вполне спокоенъ и неуклонно продолжалъ дѣйствовать такъ же ревностно, какъ и прежде. Ибо это былъ прежде всего и болѣе всего — рабъ Божій, а не человѣковъ.

Въ религіозномъ отношеніи это былъ неутомимый и крѣпкій молитвенникъ предъ Богомъ. Это знала и за это чтила своего владыку вся паства казанская, начиная отъ высшихъ по положенію и кончая простыми людьми, которые такъ и говорили во всеуслышаніе, — и притомъ даже съ крестнымъ знаменіемъ: „О! нашъ владыка Антоній — истинный владыка Божій, молитвенникъ, угодникъ предъ Господомъ“<sup>2)</sup>. Онъ не зналъ усталости въ совершеніи богослуженій, тайныхъ мо-

1) См. о. Сергія, Біографія Антонія, II, 413 и дал. Здѣсь же можно читать о впечатлѣніи, произведенномъ на всѣхъ и самого преосвящ. Антонія этою наградою, объ отношеніи его къ проѣзжавшему въ то время мимо Казани графу Д. А. Толстому, о патриотизмѣ его и т. д.

2) Тамъ же, стр. 412. Сн. 434.

литвѣ, которымъ научился еще въ младенствѣ отъ дяди своего — митрополита Филарета, въ подвигѣ иноческомъ. Въ исполненіи преданныхъ Церковію уставовъ былъ такъ тщательнъ, точенъ и непоступенъ, что когда, во время болѣзни, доктора предлагали ему, въ видахъ врачевныхъ, сдѣлать хотя небольшое послабленіе въ постѣ, который онъ всегда и вездѣ строго наблюдалъ, онъ съ негодованіемъ отвергъ это предложеніе, предпочитая ускореніе смерти нарушенію поста.

Съ младенчества также отъ дяди воспринявъ добродѣтель сострадательности и милосердія, преосвященный Антоній въ дальнѣйшей, самостоятельной своей дѣятельности, въ соотвѣтствіе и природѣ своей, еще болѣе развилъ и усовершенилъ эту добродѣтель, чему способствовало и строгое исполненіе имъ иноческаго обѣта нестяжательности. Въ 8-мъ пунктѣ предсмертнаго завѣщанія онъ самъ написалъ: „Денегъ у меня по смерти моей не искать, такъ какъ, по обѣту иноческой нестяжательности, я ихъ не собиралъ и не сберегалъ, а какія имѣлъ, тѣ употреблялъ на текущія нужды, на пособіе роднымъ и нищимъ и на другія дѣла благотворенія“<sup>1)</sup>. Эта нестяжательность для себя и щедродательность въ пользу другихъ, составляла, говоря словами одной изъ надгробныхъ проповѣдей въ память преосвященнаго Антонія, „одинъ изъ благоухающихъ цвѣтовъ, вплетенныхъ въ цѣлый прекрасный вѣнокъ, украшавшій истинно христіанскую душу преосвященнаго Антонія, дѣйствительно развивалась и усовершалась въ немъ въ силу его прекрасныхъ духовныхъ природныхъ качествъ“<sup>2)</sup>.

Судя по неустанной, энергической дѣятельности преосвященнаго Антонія еще на смоленской паствѣ, его многіе считали прогрессистомъ, прожектеромъ, либераломъ. Но при ближайшемъ личномъ знакомствѣ съ нимъ, съ его мнѣніями и проектами, должны были совершенно измѣнить свое такое о немъ мнѣніе<sup>3)</sup>. Онъ былъ въ полномъ и лучшемъ смыслѣ консерваторомъ. Поводомъ же къ ложному о немъ въ этомъ отношеніи мнѣнію послужила его пламенная ревность въ служеніи Церкви и обществу. Въ этомъ случаѣ его ревность

<sup>1)</sup> Тамъ же, стр. 486. Здѣсь же указаніе и на то, какъ преосв. Антоній распоряжался своимъ жалованьемъ въ Казани.

<sup>2)</sup> Тамъ же, стр. 487.

<sup>3)</sup> Таковымъ, напр., былъ между прочимъ бывшій казанскій архіепископъ Аванасій до прибытія преосв. Антонія на казанскую кафедру и по прибытіи и ознакомленіи съ нимъ. См. тамъ же, 1, 318 и примѣч. 2.

подлинно не иначе можно назвать, какъ пламенную, Илиною, и она-то, быть можетъ, была причиною преждевременной его кончины. Предшественникъ преосвященнаго Антонія по кафедрѣ казанской, архіепископъ Аванасій (Соколовъ), жившій годъ слишкомъ, по удаленіи на покой, въ Казани при своемъ преемникѣ, сблизившійся съ послѣднимъ и уважавшій его, говорилъ о немъ: „Вѣдь онъ-то что твой кипятокъ... а потому-то и докипѣлъ такъ скоро... или иначе, докипятили его до дна“<sup>1)</sup>.

Преосвященный Антоній скончался, какъ замѣчено было, шестидесяти четырехъ лѣтъ, стало-быть въ самомъ началѣ старости.

Такъ казанская паства лишилась своего доблестнаго архипастыря и горячаго молитвенника предъ Богомъ, а Церковь русская — знаменитаго во всѣхъ отношеніяхъ іерарха, твердаго борца за вѣковѣчные устои Церкви, непоколебимаго столпа православія.

Да воздвигнетъ же и воздвигаетъ Господь поболѣе такихъ святителей въ нашей Церкви!

Проф. *Ив. Курсунскій.*

---

<sup>1)</sup> Тамъ же, II, 502.

## ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЫЙ ІОАННИКІЙ, МИТРОПОЛИТЪ КІЕВСКІЙ И ГАЛИЦКІЙ.

(По поводу пятидесятилѣтія его священнослуженія. 7 ноября 1849—  
7 ноября 1899 г.)

7 ноября въ Кіевѣ, откуда возсіялъ свѣтъ православной вѣры по всѣмъ градамъ и весямъ земли русской и гдѣ положилось начало Церкви російской, происходило церковное торжество въ честь и славу первосвятителя російской Церкви, высокопреосвященнаго Іоанникія, митрополита Кіевского и Галицкаго, по поводу пятидесятилѣтія его священнослуженія. Въ чувствѣ сыновней радости предъ лицомъ маститаго іерарха съ исповѣданіями его великихъ заслугъ, съ выраженіями своихъ благодареній и молитвенными благопожеланіями предстала, можно сказать, вся православная Россія. Первое слово раздалось съ высоты царскаго престола отъ Боговѣчнаго Первенца православной русской Церкви, пожаловавшаго юбиляру алмазный крестъ св. Андрея Первозваннаго при особомъ рескриптѣ. Представителемъ Свят. Правительствующаго Синода на юбилейномъ торжествѣ его первенствующаго члена явился высокопреосвященнѣйшій Владиміръ, митрополитъ Московскій и Коломенскій — третій преемникъ его на каѳедрѣ московскихъ первосвятителей. Въ молитвенномъ сослуженіи о здравіи и долгоденствіи маститаго юбиляра участвовало до 30 епископовъ, въ большинствѣ получившихъ благодать епископства чрезъ его святительское рукоположеніе и въ своемъ служеніи продолжающихъ дѣло, начатое высокопреосвященнымъ Іоанникіемъ. Съ привѣтствіями ему явились представители самыхъ разнообразныхъ церковно-общественныхъ учрежденій, духовныхъ и свѣтскихъ, ученыхъ, учебныхъ и просвѣтительныхъ, благотворительныхъ, церковно-хозяйственныхъ и т. п.; одни изъ нихъ основаны высокопреосвященнымъ Іоанникіемъ, другія дѣйствовали или дѣйствуютъ и доселѣ подъ его непосредственнымъ начальствомъ и руководствомъ, иныя, не стоя въ непо-

средственной связи съ нимъ, въ своей духовной жизнедѣятельности являются какъ бы отраженіемъ началъ, провозглашенныхъ митр. Іоаннікіемъ. Въ каждомъ изъ этихъ многочисленныхъ привѣтствій преимущественно конечно говорилось о великихъ заслугахъ святителя въ сферѣ служенія и дѣятельности тѣхъ, отъ лица коихъ онѣ произносились. И поистинѣ трудно собрать въ одинъ вѣнецъ славы всѣ эти цвѣты хвалы и благодаренія.

Прекраснымъ въ нѣкоторомъ родѣ обоженіемъ ихъ можетъ служить привѣтственная рѣчь г. Товарища Оберъ-Прокурора Свят. Синода Вл. К. Саблера. „Васъ, первосвященника российской Церкви, привѣтствуетъ, говорилъ досточтимый Вл. К. вся православная Россія. Державный Отецъ отечества съ высоты престола царскаго прислалъ вамъ свой монаршій привѣтъ. Сонъ іерарховъ со всѣхъ концовъ русской земли собрался въ древнемъ Кіевѣ и молитвенно призвалъ на васъ благословеніе Всевышняго. Съ особымъ усердіемъ возносилось имя ваше въ епархіяхъ, въ которыхъ Господь судилъ вамъ проходить ваше святительское служеніе. И древній сіонскій соборъ и московскіе соборы, и лавра преподобнаго Сергія, и всѣ храмы и обители этихъ епархій огласились молитвами о васъ, владыка святой. Изъ ближнихъ и дальнихъ мѣстъ несутся къ вамъ молитвенныя пожеланія. Вы дороги отечественной Церкви, какъ святитель, призванный стоять у кормила церковнаго православія, какъ іерархъ, всегда, во все продолженіе своей многолѣтней жизни, неизмѣнно являвшій примѣръ самоотверженнаго служенія Господу Богу и Его святой Церкви. Отъ юныхъ лѣтъ вы отреклись отъ скоропреходящихъ благъ и непрочныхъ радостей міра сего, правду возлюбили и праведно истинѣ послужили. Сердце свое уберегли отъ языка льстива. Никогда не прилѣплялись къ суетнымъ желаніямъ. Серебра и сокровищъ не собирали, славы и почестей не искали, о себѣ не говорили и, полагая, не думали. Мысль ваша, окрыляемая молитвою и милосердіемъ, уносила васъ далеко отъ празднои суеты. Любя благолѣпіе храмовъ Божіихъ, вы и на своей родинѣ, и въ Петербургѣ, и здѣсь, и во всѣхъ мѣстахъ своего служенія воздвигали, во славу Божію, дивныя по красотѣ храмы. Зная по личному опыту скорбную долю дѣтей бѣднаго духовенства, вы, съ отеческой заботливостію, устроили общежитія при семинаріяхъ и училищахъ, открывали епархіальныя женскія училища, и нынѣ здѣсь сооружаете величественное зданіе новой семинаріи. Всюду вы старались утверждать въ воспитанникахъ духовноучебныхъ заведеній любовь

къ святой Церкви и готовность служить ей“. Если къ этимъ одушевленнымъ словамъ глубокой и мѣткой правды присоединить упоминаніе о заботахъ этого истинно-евангельски „добраго пастыря“ о заблудшихъ чадахъ Церкви — о приведеніи ихъ въ ограду церковную и объ огражденіи Церкви отъ оболъщенія сыновъ ея духами лестчими и мнѣющимся невѣгласами, и то развѣ еще, что во всемъ вышереченномъ онъ не былъ лишь продолжателемъ начатаго другими и еще мѣнѣе подражателемъ другимъ, а, дѣйствуя независимо, всегда являлся первымъ и образцомъ для подражанія, слѣдуя словамъ апостола, любилъ не словомъ или языкомъ, а дѣломъ и истинно, то дивно-величавый духовный образъ маститаго юбиляра можно будетъ назвать полнымъ.

Для того, чтобы живѣе можно было представить себѣ этотъ образъ, воспроизведемъ главнѣйшія событія жизни и важнѣйшія дѣянія высокопреосвященнѣйшаго юбиляра.

Высокопреосвященный митрополитъ Іоанникій, въ мѣрѣ Иванъ Максимовичъ Рудневъ, сынъ діакона Тульской губерніи. Свое образованіе онъ началъ въ Тульской духовной семинаріи, гдѣ, вслѣдствіе крайней бѣдности, одно время близокъ былъ къ мысли оставить духовную школу и удержался лишь благодаря своевременной оказанной ему начальствомъ матеріальной помощи. Это обстоятельство имѣетъ глубоко-знаменательное значеніе: „въ головѣ почти дѣтской въ то время въ первый разъ возникаетъ мысль о томъ, отчего бы не устроить дѣло такъ, чтобы всѣ способные и желающіе учиться могли безпрепятственно, не стѣсняемые матеріальными нуждами, получать образованіе“, — мысль, присоединимъ къ этимъ словамъ самого владыки, которая красною нитью проходитъ чрезъ его полувѣковую жизнедѣятельность, опредѣляя, освѣщая и украшая ее собою. По окончаніи семинарскаго образованія студентъ Иванъ Рудневъ поступилъ въ Кіевскую духовную академію, гдѣ блестяще окончилъ курсъ въ 1849 г. первымъ студентомъ и оставленъ былъ бакалавромъ по кафедрѣ свѣщ. Писанія. Тогда — именно 11 октября, онъ постриженъ былъ въ монашество, 6 ноября рукоположенъ въ іеродіакона, и 7-го въ іеромонаха. Черезъ пять лѣтъ, тогда уже архимандритъ (съ 1854 г.), Іоанникій назначенъ былъ инспекторомъ и экстраординарнымъ профессоромъ той же академіи; пробывъ затѣмъ одинъ (1858-й) годъ ректоромъ Кіевской духовной семинаріи, онъ въ слѣдующемъ (1859) году снова возвратился въ Кіевскую академію ректоромъ ея, а въ 1860 году перемѣщенъ былъ на такую же должность въ С -Пе-

тербургскую духовную академію, гдѣ и оставался до 1864 года, съ 12 іюня 1861 года въ санѣ епископа выборгскаго, викарія С.-Петербургской епархіи. Это первоначальное служеніе высокопреосвященнаго Іоаннікія Церкви Божіей на духовно-учебномъ поприщѣ, между прочимъ, ознаменовано было тѣмъ, что въ Кіевѣ онъ „былъ однимъ изъ главныхъ иниціаторовъ изданія и затѣмъ первымъ редакторомъ научно-богословскаго журнала: „Труды Кіевской духовной академіи“, который, поставивъ себѣ задачею содѣйствіе богословской наукѣ и духовному просвѣщенію, доселѣ остается вѣрнымъ высокому духу и серіозному направленію, вложенныхъ въ него его основателями въ 1857 г. Говоря о заслугахъ своего перваго редактора для Кіевской духовной академіи, журналъ этотъ между прочимъ говоритъ: „кратковременная, но энергичная дѣятельность редактора, архим. Іоаннікія, была направлена преимущественно къ успокоенію нѣсколько взволнованной предъ тѣмъ жизни академіи и къ усовершенствованію учебнаго и матеріальнаго быта ея“ (Труды К. Д. А. 1899, ноябрь, стр. 294). Чтобы понять это заявленіе и оцѣнить его по достоинству, нужно вспомнить, что то было время особеннаго распространія западнаго вольномыслія и отрицанія и потому-то архим. Іоаннікій, поставленный настражѣ богословскаго образованія духовнаго юношества, и считалъ своимъ первымъ долгомъ, какъ писалъ онъ самъ, противодѣйствовать потоку зла, прорывавшемуся несмотря ни на какія усилія, и въ наши школы („Бог. Вѣсти.“ 1899 іюль, стр. 641).

Съ прибытіемъ преосвященнаго Іоаннікія въ Саратовъ началась его широкая, многообразная и плодотворная дѣятельность какъ епархіальнаго епископа. Первымъ дѣломъ его здѣсь было основаніе „Братства Св. Креста“, имѣющаго своею задачею противодѣйствіе и ослабленіе раскола путемъ собесѣдованій съ старообрядцами. Братство это, разросшееся потомъ въ знаменитый свою широкою духовно-просвѣтительною дѣятельностію „Саратовскій духовно-просвѣтительный союзъ“, было первымъ у насъ учрежденіемъ подобнаго рода и только впоследствии, по образцу его, стали появляться противораскольническія общества въ другихъ епархіяхъ; въ этомъ отношеніи дѣло преосвященнаго Іоаннікія вполне справедливо признается имѣющимъ историческое значеніе. Имѣя въ виду поставить дѣло борьбы съ расколомъ прочнѣе и шире, для приготовленія будущихъ сельскихъ священниковъ къ этой борьбѣ, владыка, вслѣдъ за учрежденіемъ Братства, открылъ въ мѣстной духовной семинаріи каѳедру по исторіи и обличенію русскаго



раскола и основалъ при Братствѣ, помѣщавшемся на подворьѣ архіерейскаго дома, собраніе старопечатныхъ книгъ, важныхъ въ дѣлѣ собесѣдованій съ раскольниками. Съ какимъ истинно-отеческимъ вниманіемъ относился преосвященный Іоанникій къ дѣлу воспитанія и образованія будущихъ пастырей Церкви, можно судить по такому напр. факту. Когда однажды въ семинаріи оставалось вакантнымъ мѣсто наставника по расколу и не оказалось могущаго съ успѣхомъ занять его, владыка самъ принялъ на себя это дѣло и по семинарскому звонку являлся въ классъ и по звонку же оставилъ его. Въ видахъ религіозно-нравственнаго просвѣщенія народа въ духѣ православія заботливо относясь къ дѣлу, образованія и воспитанія будущихъ пастырей Церкви, преосвящ. Іоанникій особенно много добра сдѣлалъ для улучшенія матеріальнаго благосостоянія духовенства. Въ Саратовской епархіи имъ основано было одно изъ первыхъ училище для дѣвицъ духовнаго званія и при немъ пріютъ для бѣдныхъ дѣтей духовенства, а также и отдѣленіе для престарѣлыхъ священно- и церковно-служителей. Необходимыя средства на устройство и обезпеченіе этихъ благотворительныхъ учрежденій найдены были владыкой въ доходахъ имъ основаннаго и исключительно его стараніями и энергіей упроченнаго епархіальнаго свѣчнаго завода. Любозно привлекая къ участию въ дѣлѣ помощи этимъ учрежденіямъ само духовенство, имѣющее къ тому возможность, владыка не щадилъ и собственныхъ средствъ <sup>1)</sup>. Если мы прибавимъ ко всему этому то, что извѣстно о характерѣ административной дѣятельности преосвящ. Іоанникія въ Саратовѣ — объ его постоянныхъ объѣздахъ по епархіи, совершавшихся обыкновенно безъ всякой свиты, объ учрежденныхъ имъ благотворительныхъ совѣтахъ, имѣвшихъ своею цѣлю сократить „консисторскую переписку и т. п., то вполне понятнымъ станетъ, почему саратовская паства со слезами провожала своего архипастыря въ 1873 году къ мѣсту новаго его служенія въ Нижній Новгородъ.

Пребываніе владыки на нижегородской кафедрѣ также ознаменовано было открытіемъ цѣлага ряда просвѣтительныхъ и благотворительныхъ учрежденій, а также мудрыми административными распоряженіями. Такъ при Оранскомъ монастырѣ имъ устроено ремесленное училище для тѣхъ дѣтей духовенства,

1) Нельзя умолчать также и о томъ, что въ Саратовѣ преосвященнымъ Іоанникіемъ устроена была бесплатная столовая для бѣдныхъ, которая въ теченіе года снабжала пищею до 10.000 человекъ.

которыя оказываются неспособными къ прохожденію наукъ въ училищахъ, съ тѣмъ, чтобы и имъ дать возможность добывать впослѣдствіи кусокъ хлѣба честнымъ трудомъ. Имъ реорганизовать открытый еще до него свѣчной заводъ и операціи его расширены такъ, что на поступающій съ завода доходъ явилась возможность приступить къ осуществленію того, что составляло, по выраженію самого владыки, предметъ „юношескихъ мечтаній его“, — къ открытію общежитія для своекоштныхъ воспитанниковъ семинаріи, изъ которыхъ большинство могли пользоваться полнымъ содержаніемъ безвозмездно. Это общежитіе, какъ и Братство Св. Креста, епархіальный свѣчной заводъ въ Саратовѣ, было *первымъ* въ Россіи общежитіемъ для своекоштныхъ воспитанниковъ семинаріи и составило начало эпохи въ дѣлѣ улучшенія условій воспитанія и образованія духовнаго юношества — и въ нравственномъ и въ матеріальномъ отношеніи. Кромѣ того, для малолѣтнихъ сиротъ обоего пола преосвященный открылъ (какъ и въ Саратовѣ) при женскомъ епархіальномъ училищѣ пріютъ, обезпечивъ его особымъ капиталомъ, составившимся, между прочимъ, изъ пожертвованій самого владыки. Наконецъ, онъ и здѣсь основалъ въ миссіонерскихъ цѣляхъ Братство Св. Креста, которое обняло своею дѣятельностію всю епархію.

Такая благодѣтельная и неутомимая дѣятельность, „въ которой во всемъ блескъ проявился учредительный геній архипастыря, невольно напоминавшего собою древнихъ владыкъ-строителей св. Руси“, обратила на себя высочайшее вниманіе, и въ 1877 году владыка Іоанникій возведенъ былъ въ санъ архіепископа и потомъ назначенъ экзархомъ Грузіи.

Памятникомъ архипастырской попечительности высокопреосвященнаго Іоанникія о благѣ грузинской Церкви остались открытыя имъ публичныя собесѣдованія о предметахъ вѣры, лучшая постановка операцій свѣчного завода и, особенно, устройство женскаго епархіальнаго училища. На благоустроеніе послѣдняго онъ много положилъ не только своихъ архипастырскихъ заботъ и трудовъ, а и средствъ: онъ пожертвовалъ на нужды училища и при немъ дѣтскаго пріюта до 28 тысячъ рублей.

Въ 1882 году высокопреосвященный Іоанникій назначенъ былъ митрополитомъ московскимъ. Тѣ же нужды духовенства, съ которыми высокопреосвященный боролся въ Саратовѣ, Нижнемъ и Тифлисѣ, нашелъ онъ и здѣсь и принялся за искорененіе ихъ тѣми практическими, мудрыми средствами, какія съ такимъ успѣхомъ употреблены были имъ и раньше

Забывая о лучших условіях образованія духовнаго юношества, онъ расширилъ и ремонтировалъ зданія при Московской и Введенской семинаріяхъ и устроилъ при нихъ такія же, какъ въ Нижнемъ Новгородѣ, бесплатныя общежитія для своекоштныхъ воспитанниковъ. Послѣ семинарій митрополитъ Іоанникій расширилъ зданія Перервинскаго духовнаго училища, устроивъ при немъ сиротское общежитіе, а въ прочихъ духовныхъ училищахъ Московской епархіи основалъ стипендіи своего имени. Въ виду недостаточности для Московской епархіи одного женскаго (Филаретовскаго) училища для дѣвицъ духовнаго званія, имъ основано и устроено въ Москвѣ другое епархіальное училище, называемое Маріинскимъ-Іоанникіевскимъ. Въ обезпеченіе Филаретовскаго училища митрополитъ Іоанникій основалъ при немъ десять стипендій своего имени. Въ заботахъ о духовномъ просвѣщеніи московской паствы, имъ основано Кирилло-Меодіевское братство, заведующее церковно-приходскими школами епархіи. Необходимыя средства для своихъ широкихъ дѣйствій братство получаетъ, наравнѣ съ прочими просвѣтительными и благотворительными учрежденіями Московской епархіи, въ мѣстномъ свѣчномъ епархіальномъ заводѣ, операціи котораго получили при митрополитѣ Іоанникіи болѣе широкое развитіе. Не оставляя своей попечительностію и заблудшихъ овецъ Христова стада, митрополитъ Іоанникій открылъ при Московской семинаріи самостоятельную кафедру по расколу и устроилъ правильныя собесѣдованія съ раскольниками при семинаріи, въ одномъ частномъ купеческомъ домѣ и при Покровскомъ монастырѣ. Съ цѣлію обезпеченія больныхъ и престарѣлыхъ членовъ духовенства и вдовствующихъ и сиротствующихъ семействъ ихъ, митрополитъ Іоанникій открылъ въ Москвѣ пенсіонную кассу и своими стараніями устроилъ больницу, а въ послѣдніе годы много хлопоталъ объ устройствѣ пріюта для заштатнаго духовенства. Благословеніе Божіе видимо почивало и на этихъ *начинаніяхъ* благой дѣятельности сердобольнаго владыки, и да возрадуется духъ его при вѣсти о развитіи и упроченіи и этихъ *начинаній*! Что же касается административнаго управленія епархіей, то лучшей характеристикой его могутъ служить слова изъ адреса, поднесеннаго владыкѣ московскимъ духовенствомъ въ день 25-лѣтія его священства: „Ты твердо стоялъ на пути правды. Испытаніе челоуѣкоугодія или какой-либо несправедливости всегда отступало въ тебѣ предъ страхомъ огорчить Духа истины“. Такъ митрополитъ Іоанникій и здѣсь оставался вѣренъ себѣ и неутомимъ въ своихъ за-

ботахъ о правой вѣрѣ своей паствы и помощи нуждающимся. Но здѣсь, въ Москвѣ, которую въ Бозѣ почившій государь императоръ Александръ III такъ художественно-мѣтко называлъ храмомъ Россіи, съ особенною рельефностію выступала на видъ еще одна высокая черта духовнаго образа святителя Божія, какъ благоговѣйнаго молитвенника. „Строго-благоговѣйное и глубоко-сосредоточенное богослуженіе, совершаемое высокопреосвященнѣйшимъ Іоанніемъ, представляло собою какое-то особенное, неземное величіе и торжество. Не въ это ли именно время у многихъ изъ насъ, готовящихся къ пастырскому служенію въ Церкви Божіей, разгорался духъ пастырской ревности и силы?“ — такъ въ „Моск. Церковн. Вѣдомостяхъ“ (№ 45) говоритъ одинъ изъ московскихъ пастырей. И слово это не ложно; эта именно черта отмѣчена была, какъ отголосокъ народнаго чувства, и назадъ тому 8 лѣтъ, при прощаніи владыки съ Москвою. Нельзя никогда забыть этого прощанья, и особенно — прощальной рѣчи митрополита Іоаннія въ храмѣ Спасителя 8 декабря 1891 г. „Я думалъ, говорилъ тогда владыка, сложить кости свои среди паствы московской и уже предполагалъ сдѣлать распоряженія относительно страшнаго и никому не извѣстнаго, но для вѣхъ неизбѣжнаго, часа смертнаго, высказывая по временамъ и другимъ нѣкоторыя изъ такихъ предположеній. Господь судилъ иначе; да будетъ святая Его воля, слава Богу о всемъ и за вся“... Рыданіе народное было отвѣтомъ на эти слова незабвеннаго архипастыря.

„Осиротѣвшая съ кончиною митрополита Платона Кіевская епархія требовала всегда особеннаго попеченія. Нынѣ, съ умноженіемъ нужды юго-западнаго края, еще необходимѣе твердое и попечительное управленіе въ немъ церковными дѣлами и руководительство духовенствомъ для возбуденія онаго къ духовному учительству народа въ церкви и въ школахъ, къ поддержанію благочинія службы церковной и къ дѣятельной борьбѣ со штундой, усиливающеюся развратить отеческую вѣру въ православномъ народѣ. Озабочиваясь симъ, при избраніи преемника митрополиту Платону, я останавливаюсь мыслию на вашей многолѣтней опытности въ церковномъ управленіи“. Такъ говорилось въ Высочайшемъ рескриптѣ о перемѣщеніи митрополита Іоаннія на кіевскую кафедру въ 1891 г. Вотъ уже 8 лѣтъ маститый первосвятитель, не взирая на немощи старчества своего, неустанно трудится на предуказанномъ ему поприщѣ. Уже въ 1893 году высокопреосвященный учредилъ должности епархіальныхъ миссіонеровъ, которые помогаютъ

духовенству вести борьбу съ сектантствомъ, устраивая въ разныхъ мѣстахъ епархіи собесѣдованія съ отпавшими отъ единства православной Церкви. Съ тою же миссіонерскою дѣлюю, отчасти же для распространенія въ народѣ вообще просвѣщенія въ духѣ православія, учреждено Общество распространенія просвѣщенія въ духѣ православной вѣры. Кромѣ миссіонерскаго дѣла, имѣющаго весьма важное значеніе для православія южнаго края, высокопреосвященный Іоанникій и въ Кіевѣ много трудовъ и средствъ полагаетъ на благоустройство духовно-учебныхъ заведеній. Въ настоящее время оканчивается вчернѣ постройкой обширное зданіе духовной семинаріи, въ которомъ будетъ устроено общежитіе для всѣхъ воспитанниковъ семинаріи; разрабатывается проектъ пріюта для заштатныхъ священно-церковнослужителей, на что владыка пожертвовалъ 50 тысячъ своихъ личныхъ денегъ.

Нашъ краткій біографическій очеркъ духовнопросвѣтительной и благотворительной полувѣковой дѣятельности высокопреосвященнаго Іоанникія былъ бы не полонъ, если бы мы умолчали объ его проповѣдническихъ трудахъ. Осторожно относись къ печатному слову, владыка не всегда и не съ охотою отдавалъ въ печать свои глубокомысленныя и горячосердечныя проповѣди; но зато тѣмъ дороже то немногое, что напечатано съ его благословенія. Сюда относятся „Рѣчи къ новорукоположеннымъ епископамъ“, собранныя въ двухъ небольшихъ книжкахъ и печатавшіяся въ текущемъ году въ приложеніи къ журналу „Миссіонерское Обзорѣніе“. „Слова и поученія, говоренныя высокопреосвященнымъ Іоанникіемъ въ разныхъ епархіяхъ по разнымъ случаямъ“. Въ совѣтахъ и наставленіяхъ новорукоположеннымъ епископамъ слышится голосъ архипастыря, проникнутаго апостольскимъ ученіемъ и умудреннаго опытомъ; слова и поученія къ паствѣ — при первыхъ ли встрѣчахъ съ нею или при прощаньи, равно какъ и при другихъ случаяхъ, отличаются рѣдкой сердечностію; особенно заслуживаютъ въ этомъ отношеніи вниманія его „Пять словъ о покаяніи“.

Остается еще одна область архипастырской дѣятельности маститаго юбиляра, конечно, не менѣе очерченныхъ нами важная и существенная въ церковной жизни православной Россіи, — именно дѣятельности его, какъ члена Свят. Синода; но о ней, разумѣется, не можетъ быть рѣчи потому уже, что официально она не можетъ имѣть личнаго характера и

подлежать обзорѣнію, хотя внимательные могутъ и сами догадываться о многомъ.

Мы же, заключая свою рѣчь о высокопреосвященномъ Іоанникіи, по поводу пятидесятилѣтія его священнослуженія, не можемъ не сказать объ этомъ *благомъ* въ высшемъ смыслѣ слова дѣятелъ православной вѣры и Церкви: „*Таковъ намъ подобаше архіерей*“. Да воздастъ же ему Господь за все благое дѣланіе его на нивѣ Господней Своими богатыми и великими милостями и да продлитъ жизнь его во славу св. Церкви и благо народа на многа лѣта!

## БИБЛІОГРАФІЯ.

### Еще замѣтка о полемикѣ генерала Кирѣва съ профессоромъ Гусевымъ.

Въ журналѣ „Вѣра и Церковь“ (кн. 6, стр. 132) было уже напечатано краткое, но вѣрное замѣчаніе о статьѣ А. А. Кирѣва, помѣщенной въ іюльской книжкѣ „Христіанскаго Чтенія“ подъ заглавіемъ: „Мой послѣдній отвѣтъ профессору А. О. Гусеву“. Желаю нѣсколько дополнить это замѣчаніе.

Полемика между ген. Кирѣвымъ и проф. Гусевымъ идетъ, какъ извѣстно, по богословскимъ вопросамъ.

Старокатолическіе богословы признаютъ, что *filioque* есть поздняя и неправильная прибавка въ никео-царьградскомъ символѣ, согласны на исключеніе этой прибавки изъ символа, и однако не хотятъ принять необходимо вытекающее отсюда ученіе, что Духъ Святой исходитъ отъ одного Отца, — принять не внесеніе этого выраженія: „отъ одного Отца“ въ самый символъ (чего нельзя и требовать), а именно ученіе о томъ, что Духъ Святой исходитъ отъ одного Отца. Еще: признавая, что въ таинствѣ евхаристіи оба вида, и хлѣбъ и вино, суть истинное тѣло и истинная кровь Богочеловѣка, они также не хотятъ допустить предложенія, или пресуществленія ихъ въ тѣло и кровь Христа Спасителя, особенно не хотятъ допустить самаго термина „пресуществленіе“ (трансубстанціація, по ихъ выраженію). Въ обоихъ случаяхъ — явная непослѣдовательность, возбуждающая сомнѣніе относительно искренности сихъ богослововъ. Если въ 8-мъ членѣ символа вѣры не должно быть словъ *и отъ Сына*, если, т.-е., признается несправедливымъ говорить, что Духъ Святой исходитъ и отъ Сына, то уже этимъ самымъ утверждается, что Духъ Святой исходитъ только отъ Отца, или отъ одного Отца, какъ и въ Евангеліи сказано: *иже отъ Отца исходитъ* (Іоан. XV, 26). Равнымъ образомъ, если признается, что въ евхаристіи хлѣбъ

и вино становятся истиннымъ тѣломъ и истинною кровію Христа Спасителя, то этимъ самымъ уже допускается ихъ преложеніе, или пресуществленіе въ тѣло и кровь Христовы, какъ это ясно выражено слѣдующими литургическими словами: „и сотвори убо хлѣбъ сей честное тѣло Христа Твоего, а еже въ чаши сей честную кровь Христа Твоего, *преложивъ* Духомъ Твоимъ Святымъ“.

Непослѣдовательность и неискренность старокатолическихъ богослововъ относительно этихъ догматическихъ вопросовъ профессоръ Гусевъ основательно и обстоятельно раскрылъ въ статьѣ: „Отвѣтъ старокатолическому профессору Мишо“.

На эту статью и возражаетъ генераль Кирѣевъ.

Тонъ возраженія, надобно признаться, довольно высокомерный. „Нашъ споръ неравенъ, — говоритъ г. Кирѣевъ, — мой почтенный оппонентъ имѣетъ передо мной несомнѣнное преимущество: у него есть такое средство полемики, котораго я лишень, — это „крѣпкія слова“. Конечно, это не настоящіе аргументы, но они вполне достаточны для того, чтобы заставить замолчать *известнаго рода оппонентовъ, къ числу коихъ принадлежу и я...* Полемическіе приемы г. Гусева, конечно, соотвѣтствуютъ психическимъ условіямъ его натуры: *le style — c'est l'homme; но мнѣ, у котораго тоже есть свои привычки и приемы, никакъ нельзя стать на такую „либеральную“ точку зрѣнія*“. Еще: „Говорить я, къ счастью, могу свободно, какъ думаю и вѣрю. Я не завишу ни отъ какого вѣдомства или начальства, непосредственно заинтересованнаго въ этомъ (?) дѣлѣ; мнѣ не нужно заботиться о томъ, понравятся или не понравятся мои писанія кому бы то ни было“ и т. д. И еще: „Многіе богословскіе вопросы мнѣ мало извѣстны, но, думается мнѣ, *я знаю то*<sup>1)</sup>, о чемъ рѣшаюсь писать! Да, я не специалистъ, у меня даже и богословскаго диплома не имѣется, а если я позволяю себѣ съ нѣкоторыми богословами и полемизировать, то лишь по такимъ вопросамъ, которые мнѣ по плечу, да и богословы бывають вѣдь различны“...

Если генераль Кирѣевъ имѣлъ основаніе выразить недовольство стилемъ г. Гусева, то и его собственный тонъ, какъ можно видѣть и изъ приведенныхъ сейчасъ словъ его, не отличается особенною деликатностію.

Но не станемъ говорить о тонѣ статьи генерала Кирѣева. Гораздо хуже, что самое содержаніе его статьи изобилуетъ

1) Курсивъ самого генерала Кирѣева.



невѣрными мыслями и произвольными сужденіями по вопросамъ богословскимъ, не допускающимъ такого произвола. *Знаніе* его о томъ, о чемъ онъ рѣшается писать, къ сожалѣнію, не соотвѣтствуетъ догматической истинѣ.

Для доказательства нашихъ словъ входитъ въ подробный разборъ статьи г. Кирѣева мы не станемъ, такъ какъ это потребовало бы много времени. Ограничимся разсмотрѣніемъ одной только странички. Вотъ что пишетъ г. Кирѣевъ:

„У насъ многіе не хотятъ сознаться, что у насъ (т. е. въ нашей православной русской Церкви) многое и многое не въ порядкѣ, идетъ далеко не такъ, какъ бы слѣдовало. „Помилуйте, какъ можно говорить, что мы въ чемъ-нибудь неправы! — возражаютъ они: — у насъ все хорошо; у насъ все лучше, нежели гдѣ бы то ни было!“ Нельзя не указать этимъ слишкомъ усерднымъ апологетамъ на примѣръ автора „*Московского Сборника*“. Я далеко не во всемъ раздѣляю мнѣнія К. П. Побѣдоносцева, но не могу не отдать полной справедливости мужественной откровенности, съ которою онъ указываетъ на „кричащіе“ недочеты нашей церковной жизни... Христосъ общалъ Своимъ послѣдователямъ, что врата адовы не одолѣютъ Его церковь; что это значить? То, что никогда челоуѣчество не лишится своей путеводной звѣзды, что свѣтъ Его никогда не угаснетъ; но развѣ Онъ сказалъ, что этотъ свѣтъ будетъ непременно зажигаться (?) въ Петербургѣ на Сенатской площади или въ московскомъ Кремлѣ? Теперь онъ тамъ, а въ XX столѣтіи, можетъ-быть, будетъ въ Іеддо или Пекинѣ. Христосъ не связалъ Себя никакими условіями, ни мѣста, ни времени; объ этомъ мнѣ приходилось говорить не разъ. Какъ впала въ ересь великая римская Церковь, такъ можетъ впасть въ нее и всякая другая, напр. русская. *Да такъ, къ несчастію, и случилось.* Смущенная и обманутая своими іерархами, вся западная образованнѣйшая половина русской Церкви отпала отъ истины (*Хр. Чт.*, т. ССVIII, стр. 134).

Любопытная страничка!

Замѣтимъ, прежде всего, генералу Кирѣеву: помилуйте! кто же говорить, что „у насъ все хорошо“ и „вездѣ мы правы“? Кажется, въ отсутствіи самообличенія и даже самооплеванія насъ всего менѣе можно упрекнуть. И это во всѣхъ сферахъ нашей жизни. Такъ и въ нашей церковной жизни „кричащіе“ недочеты указаны и обличены, даже съ излишнимъ усердіемъ. Но иное дѣло недочеты въ церковной жизни, и иное дѣло недочеты, т. е. отступленія или искаженія въ уче-

ни Церкви, въ догматахъ православія. Недочеты въ церковной жизни у насъ дѣйствительно есть, они требуютъ исправленія или восполненія и могутъ быть исправлены или восполнены. Но ученіе вѣры, догматы православія, наша Церковь, по великой къ ней милости Божіей, сохранила и хранить въ неизмѣнной чистотѣ и вѣрности. Это есть великое ея достояніе, которымъ, съ благодарностію ко Владыкѣ Церкви и въ чувствѣ внутренняго удовлетворенія, можетъ непостыдно „хвалиться о Господѣ“ православный россіанинъ. Этимъ своимъ достояніемъ никогда не поступалась русская Церковь, не поступится, безъ сомнѣнія, и для старокатолическихъ богослововъ. А генераль Кирѣевъ разумѣетъ именно недочеты въ ученіи вѣры, будто бы существующіе въ нашей Церкви и только будто бы скрываемые „апологетами существующаго порядка“, и, смѣшивая два разныя дѣла, ссылается въ подтвержденіе своей неправой мысли на авторитетное свидѣтельство *Московскаго Сборника* о „кричащихъ“ недочетахъ, какъ будто здѣсь, въ этомъ *Сборникѣ*, идетъ рѣчь именно о догматическихъ недостаткахъ, о недочетахъ въ ученіи вѣры, — тогда какъ здѣсь говорится о недочетахъ въ порядкѣ и ходѣ церковной жизни.

Подъ такими мнимыми „недочетами“ въ самомъ ученіи нашей Церкви генераль Кирѣевъ, конечно, разумѣетъ прежде всего тѣ два пункта догматическаго ученія, которые съ такою твердостію защищаетъ проф. Гусевъ. а самъ онъ старается опровергнуть. Но далѣе онъ, съ удивительною рѣшительностію, говоритъ, что будто бы вообще съ русскою Церковію, къ несчастію случилось то же, что и съ римскою, т.-е. и она, какъ эта послѣдняя, „впала въ ересь.“ Это совершенная неправда! Хранимая Богомъ, такого несчастія она не испытала доселѣ. Уклоненіе въ унию съ Римомъ западной ея половины не имѣетъ здѣсь никакого значенія, и ссылка на это сдѣлана совсѣмъ напрасно. Русская Церковь и по отпаденіи отъ нея западной ея половины осталась такою же православною. такою же строгою и неизмѣнною хранительницей правыхъ догматовъ вѣры, какъ была и прежде.

Здѣсь же генераль Кирѣевъ достаточно показалъ себя и въ качествѣ толкователя священнаго Писанія, взявшись объяснить читателямъ изреченіе Спасителя: *созижду Церковь Мою, и врата адава не одолѣютъ ей*. Кажется, онъ не считаетъ обязательнымъ для себя несомнѣнно обязательное для православнаго богослова каноническое требованіе — толковать слово Божіе не по своему смышленію, а по руководству святыхъ отцовъ, — „какъ изложили свѣтила и учителя Церкви въ своихъ

писаніяхъ“ (19-е пр. 6-го вселенскаго собора). А если бы считалъ это обязательнымъ и справился, какъ толкуютъ приведенное изреченіе Христа Спасителя о неодоимости созданной Имъ Церкви святые отцы и что разумѣютъ они подъ вратами ада, если бы прочиталъ по крайней мѣрѣ хорошо извѣстное толкованіе св. Златоуста, то не написалъ бы, что изреченіе Христа Спасителя *значитъ* будто бы „то, что никогда человѣчество не лишится своей путеводной звѣзды (какая это путеводная звѣзда?), что свѣтъ Его правды никогда не угаснетъ“. И развѣ человѣчество и Церковь, Христомъ основанная, къ которой собственно и относится Его обѣтованіе, — развѣ это одно и то же? А это неприличное сопоставленіе обѣтованія Господня съ петербургской Сенатской площадью, эта фраза: „Христосъ *не связалъ себя* условіями“, — вѣдь все это граничитъ уже съ кощунствомъ...

Генералъ Кирѣвъ, торжественно провозгласившій, что „позволяетъ себѣ полемизировать только съ нѣкоторыми богословами“ и что „богословы бываютъ различны“, вообще невысокаго мнѣнія о нашихъ специалистахъ-богословахъ, особенно въ сравненіи съ богословами старокатолическими. Онъ дѣлаетъ исключеніе только для одного „русскаго богослова“, съ которымъ „въ полемику не входитъ“, — это есть именно богословъ, „помѣстившій свои Thesen über das Filioque въ № 24 *Revue Internationale de Théologie*, который считаетъ, что причиною отдѣленія Запада отъ Востока было не Filioque, а папа съ его притязаніями, и что само по себѣ оно (Filioque) не должно почитаться раздѣляющимъ препятствіемъ (*impedimentum dirimens*) для воссоединенія церквей“ (стр. 105). Понятно, что съ богословомъ, такъ разсуждающимъ о filioque, г. Кирѣвъ полемизировать не станетъ. Но кто же этотъ „русскій богословъ“? Не зная этого, не можемъ судить о его авторитетности. И вообще, для насъ, читателей, важны не богословствующій генералъ Кирѣвъ и не излюбленный имъ нѣкій „русскій богословъ“, а дѣйствительные представители нашей богословской науки, которыми служатъ, конечно, ученые нашихъ духовныхъ академій. И мы рады, что одинъ изъ нихъ, именно профессоръ Казанской духовной Академіи А. Θ. Гусевъ, сказалъ по вопросу о старокатоличествѣ вполне ясное и твердое слово. А то обстоятельство, что статья его по этому вопросу напечатана въ журналѣ „*Вѣра и Разумъ*“, состоящемъ подъ зоркимъ наблюденіемъ одного изъ просвѣщеннѣйшихъ и наиболѣе чтимыхъ архипастырей русской Церкви, даетъ его сужденіямъ еще большій авторитетъ.

Читатель.

**Книга о шибболетахъ.** Изъ сочиненій В. С. Лилли заимствоваль *К. П. Цвѣтковъ*. Москва 1898.

„Книга о шибболетахъ“ появилась въ печати еще въ прошедшемъ году, и мы очень сожалѣемъ, что доселѣ не имѣли случая познакомить съ нею читателей нашего журнала. Между тѣмъ книга эта заслуживаетъ глубокаго общественнаго вниманія по самымъ предметамъ своего содержанія.

Предметами ея служатъ: прогрессъ, свобода, народъ, общественное мнѣнiе, народное образованiе и права женщинъ. Понятiя, соединяемая съ этими словами, принадлежать къ числу тѣхъ, которыми, въ качествѣ основоположительныхъ, руководствуются въ самыхъ насущныхъ и постоянныхъ житейскихъ отношенiяхъ и которыя въ то же время въ рѣшенiи опредѣляемыхъ ими вопросовъ раздѣляютъ людей до крайнихъ противоположностей. Это происходитъ отъ того, что означенныя слова различными людьми понимаются самымъ различнымъ образомъ и нерѣдко поэтому служатъ къ оправданiю ими явно несообразныхъ ни съ разумомъ, ни съ совѣстiю рѣшенiй насущныхъ вопросовъ общественной жизни. Въ этомъ смыслѣ книга Лилли и названа „Книгою о шибболетахъ“. Еврейское слово: „шибболеть“ взято изъ книги Судей, въ XII главѣ которой разсказывается, что когда колѣно Ефремово было во враждѣ со сторонниками Иефеая, то послѣднiе перехватили переправу черезъ Иорданъ и если кто-нибудь хотѣлъ переправиться, его спрашивали: не ефремлянинъ ли онъ? Если онъ говорилъ: *нѣтъ*, ему предлагали произнести слово: *шибболеть*, котораго ефремляне, употреблявшiе въ разговорѣ всегда вмѣсто буквы *ш* букву *с*, не могли правильно выговорить. Если спрашиваемый говорилъ въ отвѣтъ: *сибболеть*, его убивали. Такимъ образомъ произношенiе этого слова точно опредѣляло собою враговъ и друзей. Подобными шибболетами, точно опредѣляющими собой людей до противоположности различныхъ направленiй, въ настоящее время стали и приведенныя выше слова: прогрессъ, свобода, народъ, общественное мнѣнiе, народное образованiе, права женщинъ и т. п. Разбору и восстановленiю истиннаго значенiя этихъ современныхъ шибболетовъ В. С. Лилли и посвящаетъ свою книгу, которую въ сокращенiи и въ свободномъ переводѣ и предлагаетъ г. Цвѣтковъ. Книга написана живымъ и литературнымъ языкомъ и съ изумительною образной ясностiю разоблачаетъ софистическую живость

мною либеральныхъ воззрѣній; „большинству, — говорится въ предисловіи, — недоступны логическія доказательства, и оно легко увлекается фразой, и этимъ съ успѣхомъ пользуются разнаго рода дѣльцы“. Понятно отсюда, какое важное значеніе должна имѣть „Книга о шибболетахъ“. Въ данномъ случаѣ для насъ важно то, что почти всѣ разбираемые Лилли шибболеты, заключаая въ себѣ тотъ или иной духовный, религиозно-нравственный смыслъ, относятся къ области вѣры и Церкви. Съ этими то послѣдними шибболетами и познакомимъ читателей по книгѣ Лилли.

Первымъ шибболетомъ въ книгѣ Лилли поставлено слово: прогрессъ. Вотъ существенное содержаніе этой главы.

Что называемъ мы прогрессомъ? Если мы употребляемъ это сознательно, то хотимъ имъ выразить „восхожденіе человѣчества слово отъ худого къ хорошему и отъ хорошаго къ лучшему, поступательное движеніе человѣческаго рода къ совершенству, постоянное повышеніе цѣнности человѣческой жизни“. Такое опредѣленіе будетъ, повидимому, наиболѣе точнымъ, но и оно не удовлетворяетъ всѣмъ требованіямъ. При такомъ пониманіи прогресса область его должно ограничить только небольшою частью человѣческаго рода, такъ какъ многіе его члены и не могутъ признавать необходимости прогресса, ставя идеаломъ своей жизни спокойствіе и лѣнь — таковы дикіе, а многіе вообще не признаютъ какой-либо положительной цѣнности жизни, считая ее зломъ, какъ напр. буддисты и браманисты. Такимъ образомъ, говоря о прогрессѣ, мы собственно разумѣемъ только развитіе европейской цивилизаціи. Дѣйствительно, какъ далеко ушелъ человѣкъ, или точнѣе — европеецъ въ дѣлѣ физическихъ знаній! „Сочетаніе фактовъ опыта согласно яснымъ и простымъ законамъ мышленія породило такіе успѣхи физическихъ наукъ, которымъ, повидимому, не можетъ быть положено границъ“.

Нечего и говорить, какъ эти успѣхи отразились на борьбѣ человѣка съ природой и его умѣнны извлекать изъ всего пользу. Мало того, эти физическія знанія проведеніемъ своего метода въ науку, — метода опыта и анализа, много способствовали развитію и такихъ наукъ, какъ исторія, филологія. Но вмѣстѣ съ тѣмъ эти успѣхи породили тотъ надменный догматизмъ, который ничего не признаетъ за предѣлами естествознанія. Естествовники считаютъ бреднями тѣ науки, которыя не кладутъ въ основаніе ихъ метода, какъ напр. метафизику, упуская изъ виду, что „самый умственный процессъ, безъ котораго они не могутъ двинуться ни на шагъ,

начинается съ прямого и интуитивнаго представленія о необходимости и всеобщности истины“. Считая естественныя науки единственнымъ объясненіемъ видимаго міра, они лишь въ лицѣ своихъ лучшихъ представителей, ищущихъ разумнаго и вѣчнаго, не успокоиваются на этомъ, масса же и толпа проникнуты представленіемъ „о вседовлѣмости физическихъ знаній и о прогрессѣ, какъ о повышеніи человѣческаго счастья“, обязанномъ единственно этимъ знаніямъ. Но даже если понимать счастье, какъ возможность получать наибольшее число „пріятныхъ ощущеній“, то и въ этомъ смыслѣ прогрессъ, это порожденіе естественныхъ наукъ, окажется не выдерживающимъ критики.

Если теперь богатство однихъ вырастаетъ до колоссальныхъ размѣровъ, то бѣдность другихъ доходитъ до ужасающей нищеты. Въ общемъ, въ настоящее время, по точнымъ статистическимъ даннымъ, положеніе самаго многочисленнаго низшаго класса всюду не только не улучшилось, а, наоборотъ, ухудшилось и ухудшилось въ значительной мѣрѣ. Такимъ образомъ физическія знанія если чему и содѣйствовали, то никакъ не улучшенію матеріальнаго положенія большинства человѣчества. Въ такомъ смыслѣ прогресса отнюдь не замѣчается, да и не въ томъ состоитъ истинный прогрессъ. Стоитъ только припомнить, какъ высоки были цивилизаціи древности — греческая, римская, и какъ несмотря на это онѣ пали и рушились, такъ какъ не были въ силахъ итти по пути развитія все впередъ и впередъ, прогрессируя безъ реакціи и паденій. Не ясно ли, что то же можетъ статься и съ нашимъ, понимаемымъ въ этомъ специфически-матеріальномъ смыслѣ, прогрессомъ, если только онъ существуетъ на дѣлѣ? А между тѣмъ мы вѣримъ, что прогрессъ это нѣчто великое, постоянное, надъ чѣмъ не суждено никогда сбыться всеобщимъ закономъ смерти. Въ чемъ же ошибка, въ чемъ дѣло? Дѣло въ томъ, что истиннымъ субъектомъ прогресса долженъ считаться самъ человѣкъ, какъ нравственное существо; ошибка въ томъ, что субъектомъ этимъ доселѣ считается человѣкъ, какъ животное, и его матеріальная жизнь.

Прогрессъ состоитъ въ постепенномъ приближеніи человека къ нравственности, въ его утвержденіи въ нравственномъ законѣ, въ его поступательномъ движеніи по пути слѣдованія нравственнымъ началамъ. И такой прогрессъ, какъ полагаютъ Лилли, несомнѣнно существуетъ, при чемъ главнымъ его орудіемъ является та священная сила, подъ влияніемъ которой европеецъ находится уже около 2000 лѣтъ, — сила,

называемая христіанствомъ. Христіанство дало намъ тѣ нравственныя устои, на которыхъ воспитывались европейскіе народы, поколѣніе за поколѣніемъ. Его начала такъ виѣдрились въ современныхъ людяхъ, что они, отнюдь не называя себя христіанами и не желая такъ называться, въ своей жизни руководятся именно этими началами. Иногда возражаютъ, что это весьма просто объясняется тѣмъ, что основныя истины ученія христіанства суть необходимыя и вѣчныя истины разума. Но къ сожалѣнію, никакое школьное преподаваніе нравственныхъ догматовъ никогда не помогало спастись отъ нравственной развращенности тѣмъ поколѣніямъ, которыхъ судьба заставила воспитываться только на нихъ, безъ всякаго благотворнаго воздѣйствія со стороны религіи, со стороны христіанства. Сила Христа это та великая сила, которая такъ много содѣйствовала истинному прогрессу человѣчества, — прогрессу въ нравственномъ смыслѣ, ярко выразившемуся въ различіи взглядовъ современнаго истинно культурнаго чело-вѣка и чело-вѣка древняго міра на жизнь и долгъ.

Другой шибболетъ, разсматриваемый Лилли, есть *свобода*.

„Европейская цивилизація, — говоритъ Лилли, — весьма многимъ обязана христіанству и между прочимъ открытіемъ и выясненіемъ идеи личности. Каждый чело-вѣкъ, какъ личность, обладаетъ особыми преимуществами, отличающими его отъ другихъ живыхъ существъ, и въ числѣ этихъ преимуществъ не на послѣднемъ мѣстѣ стоитъ свобода. Свобода, это — драгоцѣннѣйшее благо, съ которымъ никогда не согласится разстаться разумный чело-вѣкъ, притомъ — благо, неоспоримо признаваемое всѣми за таковое. Но дѣло въ томъ, что не всѣ одинаково понимаютъ это слово „свобода“, часто придавая ему смыслъ, несогласный съ истиной. Однимъ изъ наиболѣе распространенныхъ является мнѣніе, что свобода состоитъ въ правѣ и возможности дѣлать, что вздумается, что свободный чело-вѣкъ не подчиняется и не долженъ подчиняться никакому закону. Притомъ это мнѣніе для многихъ представляется истиннымъ не только въ отношеніи къ міру физическому и нравственному, а и въ государственной жизни. Но такъ ли на самомъ дѣлѣ? Въ мірѣ физическомъ — и это, — говоритъ Лилли, — одно изъ величайшихъ пріобрѣтеній науки за послѣднее время — неоспоримо всюду дѣйствуетъ законъ и необходимость. Міръ растительный, міръ астрономическій, все подчиняется своимъ законамъ. Чело-вѣкъ не свободенъ ихъ устранить; эти законы суть выраженіе Высшаго Разума — и

только изучая ихъ и сообразуясь съ ними, человѣкъ избавляется отъ гнетущаго сознанія неизбежности всего, что совершается въ мірѣ, такъ какъ natura, говоритъ Беконъ, non nisi pagendo vincitur. Точно такъ же въ мірѣ нравственномъ существенное условіе нравственной свободы есть повиновеніе нравственному закону. Такъ какъ этотъ законъ неоспоримо существуетъ — ибо чѣмъ иначе объяснить голосъ совѣсти? — то лишь человѣкъ, свободный отъ рабства своимъ страстямъ и чувствамъ, т.-е. слѣдующій этому нравственному закону, можетъ быть названъ истинно свободнымъ: *summa Deo servitus — summa libertas*. Такая именно свобода и должна быть цѣлью нашей жизни. Одинаково несправедливо и въ государственной жизни основывать свободу на отсутствіи закона. А между тѣмъ такая именно политическая свобода имѣетъ множество сторонниковъ. Уже Руссо и его яростные послѣдователи восклицали: „Всякій человѣкъ свободенъ дѣлать, что хочетъ; его свобода должна быть такъ мало, какъ возможно, стѣсняема закономъ; притомъ это не должно быть дѣйствительнымъ стѣсненіемъ, такъ какъ онъ самъ долженъ стать своимъ законодателемъ, т.-е. имѣть право вотировать по своему желанію и такимъ образомъ участвовать въ составленіи закона“.

Не говоря уже о томъ, что тутъ для гражданина устраняется нравственный законъ, — о такой свободѣ мы уже говорили — тутъ, сверхъ того, упускаются изъ виду самыя цѣли и обязанности государства. Въ самомъ дѣлѣ, въ чемъ состоятъ эти цѣли и обязанности? Государство должно, говоритъ Гринъ, поддерживать тѣ условія, безъ которыхъ невозможно свободное проявленіе человѣческихъ способностей и безъ которыхъ, прибавимъ, невозможно „усовершенствованіе индивидуальнаго характера“, отъ чего „зависитъ и самое благосостояніе общественнаго организма“. Какимъ же способомъ могутъ быть поддержаны эти условія? Не иначе, какъ ограниченіемъ свободы человѣка дѣйствовать несогласно съ законами нравственности. Такое ограниченіе закономъ отнюдь не будетъ умаленіемъ свободы каждаго отдѣльнаго человѣка, такъ какъ свобода дѣйствовать какъ и въ какой области угодно, но лишь не вопреки вѣчнымъ законамъ правды, единственно достойная имени свободы, все же останется за нимъ вполнѣ. „И политическая свобода въ дѣйствительности означаетъ жизнь подъ этимъ закономъ, потому что тогда мы не терпимъ отъ неправды“.

При этомъ совершенно безразлично, какова бы ни была



форма правленія, которая могла бы укрѣпить такую свободу, и во всякомъ случаѣ нѣтъ никакихъ поводовъ отдавать преимущество народовластію. „Народныя собранія, говоритъ Галламъ, всегда склонны къ крайностямъ, какъ вслѣдствіе взаимодействія страстей, такъ и вслѣдствіе сознанія безответственности; по этой причинѣ народовластіе, которое есть абсолютное правленіе большинства, вообще бываетъ самымъ тираническимъ изо всѣхъ“.

Изъ другихъ шибболетовъ, разсмотрѣнныхъ Лилли, оставимся на вопросахъ о „народномъ образованіи“ и „правахъ женщинъ“.

Широкое распространеніе народнаго образованія составляетъ гордость нашего вѣка. Всѣми признается оно за величайшее благо, въ которомъ можно найти спасеніе отъ всѣхъ напастей порока и разврата, но къ сожалѣнію, не всегда бываетъ это просвѣщеніе истиннымъ, могущимъ достигнуть предназначенной ему цѣли. Такого ученія, которое предлагается въ нашихъ народныхъ школахъ и даже школахъ высшаго разряда, недостаточно даже для умственнаго развитія. „Тѣмъ менѣе, стало-быть, его достаточно для образованія характера“, которое и составляетъ истинную цѣль воспитанія. „Истинный идеалъ воспитанія есть правильное развитіе всѣхъ человѣческихъ силъ и способностей, съ цѣлію, какъ говоритъ Гербертъ Спенсеръ, приготовить насъ къ полнотѣ жизни.“

Человѣкъ долженъ быть развиваемъ не только физически и умственно, а и нравственно. Его слѣдуетъ учить понимать свой долгъ, и кромѣ того, такъ какъ онъ ни вполнѣ испорченъ отъ природы, какъ учатъ кальвинисты, ни добродѣтеленъ, какъ говорилъ Руссо, то необходимо развивать и его добрую волю, которая ослаблена и испорчена грѣхомъ. „Но въ общераспространенномъ представленіи о воспитаніи, говоритъ Лилли, этой дисциплинѣ воли нѣтъ мѣста“. Въ это представленіе входитъ лишь умственное развитіе. Понятно, что отъ такого ученія нечего ожидать какихъ-либо добрыхъ послѣдствій въ сферѣ улучшенія нравственности. „Это грубый и неразумный предразсудокъ“. Знанія не могутъ вліять на характеръ и наклонности человѣка, они лишь надмеваютъ и возбуждаютъ просвѣщенный эгоизмъ. Это неоспоримо. Между тѣмъ въ этомъ отношеніи бывали вводимы въ заблужденіе самые ученые и разумные люди. Причину этого слѣдуетъ искать въ распространенности взгляда утилитарной философіи на добродѣтель только, какъ на наиболѣе ясное пониманіе своихъ выгодъ. Это

ученіе отвергаетъ такимъ образомъ и нравственность и долгъ, такъ какъ понятіе: обязанъ — никогда не значило и не значить: это для меня пріятнѣе всего“. Въ такой вѣкъ прежде всего слѣдуетъ проводить правильное пониманіе воспитанія и, понятно, выполнять его на дѣлѣ.

Эту обязанность, конечно, невозможно возлагать исключительно на родителей, хотя бы вслѣдствіе крайней бѣдности и невѣжества нѣкоторыхъ семей. Ее должно взять на себя государство. Но тутъ представляется вопросъ: какимъ образомъ государство можетъ выполнить одну изъ главнѣйшихъ задачъ воспитанія — развитіе нравственной стороны человѣка? „Кромѣ религіи для этого нѣтъ другого средства“. Религія — это единственная сила, заставляющая человѣка проникнуться сознаніемъ необходимости нравственности. При этомъ не безразлично, допускаетъ ли государство рѣшительно всѣ исповѣданія, считая это дѣломъ совѣсти каждаго человѣка, или же одобряетъ преимущественно предъ всѣми одно избранное. Какимъ образомъ государство можетъ надѣяться на помощь религіи въ дѣлѣ нравственности страны, когда само держится нейтралитета въ этой области? Въ заключеніе можно прибавить, какой совѣтъ въ этомъ отношеніи даетъ намъ исторія и опытъ: замѣна религіи во Франціи преподаваніемъ „гражданской морали“ поражающимъ образомъ отразилась на увеличеніи числа преступленій и самоубійствъ въ странѣ.

Такъ называемый „женскій вопросъ“ безспорно одинъ изъ самыхъ живыхъ вопросовъ современной жизни. Кто въ самомъ дѣлѣ не говорилъ о „правахъ женщинъ“, кто не защищалъ ихъ полной политической и всякой другой эмансипаціи? А между тѣмъ и этотъ шибболетъ „одинаково страдаетъ неясностью и неопредѣленностью. Для уясненія вопроса обратимся къ писателямъ, которыхъ защитники женскихъ правъ признаютъ въ этой области авторитетами. Это миссъ Вульстонкрафтъ, Джонъ Стюартъ Милль и Карлъ Пирсонъ. Миссъ Вульстонкрафтъ, какъ заявляетъ она сама, „свой главный аргументъ основываетъ на томъ простомъ принципѣ, что „если женщина не будетъ подготовлена воспитаніемъ къ тому, чтобы стать товарищемъ мужчины, она остановитъ прогрессъ знанія и добродѣтели“. Но кромѣ этого „главнаго“ ея аргумента, основой ея разсужденій служитъ только голословное отрицаніе справедливости мнѣнія о различіи мужского и женскаго характеровъ. По ея мнѣнію, эти несправедливости относительно женщинъ, т. - е. признаніе особенностей ея характера, могутъ быть замѣнены лишь совмѣстнымъ воспитаніемъ обоихъ

половъ и предоставленіемъ женщинамъ доступа ко всѣмъ занятіямъ мужчины. Общій тезисъ Милля тотъ, что „принципъ, регулирующій существующія отношенія между обоими полами, — законное подчиненіе одного другому — самъ по себѣ ложенъ и служитъ однимъ изъ препятствій къ человѣческому усовершенствованію“. И наконецъ, Карль Пирсонъ говоритъ, что „всѣ утвержденія оразличіи между женщиной и мужчиной, за исключеніемъ физическаго факта дѣторожденія, лишены всякаго основанія“.

Ясно, что первичный принципъ, на которомъ эти писатели основываютъ свои разсужденія о правахъ женщинъ, есть равенство женщины съ мужчиной. Но справедливъ ли этотъ принципъ? Правда ли, что всѣ члены человѣческаго рода, безо всякаго различія, равны. Да, они равны, но только въ извѣстномъ смыслѣ; они равны, какъ личности. Женщина, какъ личность, равна мужчине, но „равенство не есть тождество“. Между мужчиной и женщиной существуютъ и физическія и психическія различія. Женщина имѣетъ свои права, какъ личность, но и свои обязанности. Эти обязанности состоятъ въ томъ, чтобы „осуществлять личность“, совершенствоваться въ томъ направленіи, которое свойственно характеру, личности. Совершенство мужчины состоитъ въ мужествѣ, правдивости и честности, идеалы женщины — въ скромности, добротѣ, нѣжности, терпѣннн. Заставлять женщину итти дорогой мужчины значитъ заставлять ее забывать свои обязанности, какъ личности. „То, что стремится къ измѣненію отличительнаго характера женственности, должно считаться не дарованіемъ женщинамъ правъ, а скорѣе лишеніемъ ея таковыхъ“. Смотря съ такой точки зрѣнія, мы скоро убѣдимся, что всѣ требованія защитниковъ женскихъ правъ клонятся только ко вреду для женщинъ. Они требуютъ, чтобы женщина „стояла на одинаковой ногѣ съ мужчиной въ сферѣ публичной жизни“, напр., имѣла право быть избранной въ парламентъ. Но всѣмъ извѣстно, что такое парламентскіе дѣльцы, парламентская жизнь. Тутъ ли не будетъ вреда для сохраненія женственности въ женщинѣ? Женщина всегда можетъ вліять на политическую жизнь страны, но лишь черезъ посредство семьи: иначе это дурно отзовется и на самой женщинѣ и на дѣлѣ. Уравненіе ея личныхъ и имущественныхъ правъ съ правами мужчины — вотъ ея полная политическая эмансипація. Далѣе „защитники“ женщины требуютъ, чтобы она имѣла доступъ ко всѣмъ занятіямъ мужчины, могла быть докторомъ, юристомъ и т. д. Въ первомъ

случаѣ является вредъ ея цѣломудренности — одной изъ особенностей ея душевнаго строя, во второй — она выводится изъ той области, которая ей наиболѣе доступна по природѣ, — области сердца. Какъ то, такъ и другое ведетъ не къ осуществленію личности, но къ ея искаженію. Въ дѣлѣ брака считаютъ несправедливымъ по отношенію къ женщинѣ различный взглядъ на невѣрность супруга и супруги, добиваются для женщины свободнаго расторженія супружескихъ узъ, даже уничтоженія единобрачія и замѣны его случайнымъ сожительствомъ. Но врядь ли стоитъ говорить, что цѣломудріе есть идеалъ женщины — это со стороны душевной, а со стороны физической большая разница между нецѣломудреннымъ мужчиной и нецѣломудренной женщиной. Что касается совмѣстнаго воспитанія, то и здѣсь слишкомъ ясенъ вредъ для развитія женщины какъ личности, какъ съ духовной, такъ и съ физической стороны, такъ что объ этомъ серьезно трактовать и невозможно. „Итакъ, заключаетъ Лилли, все то, о чемъ громко кричатъ адвокаты женскихъ правъ, было бы не пріобрѣтеніемъ женщиной правъ, а лишеніемъ ихъ, было бы серьезнымъ ущербомъ въ ея отличительно женскомъ характерѣ“.

Мы крѣтко и по возможности точно изложили содержаніе нѣкоторыхъ главъ книги Лилли; такую же мѣткостью критики и трезвостію положительныхъ сужденій отличаются разсужденія автора и объ общественномъ мнѣніи и о печати.

По нашему мнѣнію, книга Лилли не только заслуживавтъ вниманія, а и настойчиво должна быть рекомендуема нашему юношеству. Переводъ книги сдѣланъ живымъ и обработаннымъ языкомъ. Съ внѣшней стороны изданіе изящное.

И. С.

*Е. Шмурло.* Очеркъ жизни и научной дѣятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина (1829—1897). Юрьевъ 1899. Стр. VII+416. Ц. 2 р.

Отрадно наблюдать, когда и въ наши дни встрѣчаются люди, которые съ высокимъ и разностороннимъ образованіемъ соединяютъ живую и непоколебимую вѣру въ Бога и сознательную и искреннюю преданность православнои Церкви. Къ числу

пламенные пророчества пророка Исаи; съ умиленіемъ внималъ онъ покаяннымъ воздыханіямъ царя Давида; очень любилъ вдохновенную рѣчь Аввакума; всею душою отзывался на любвеобильныя слова ап. Іоанна, на глубокую мудрость ап. Павла. Въ теченіе многихъ лѣтъ Бестужевъ-Рюминъ имѣлъ обыкновеніе каждый вечеръ, передъ сномъ, читать нѣсколько главъ изъ Библіи. Онъ дѣлалъ это неуклонно, какъ бы ни былъ нездоровъ. Если когда по слабости (особенно часто это бывало въ послѣднюю пору) онъ не въ силахъ былъ держать книгу въ рукахъ и сидѣть у стола, то просилъ читать кого-нибудь изъ близкихъ. Этотъ обычай строго соблюдался до самой смерти и былъ нарушенъ всего лишь за 4 дня до кончины“ (стр. 296). Конечно, можно читать Библию и стоять далеко отъ православной Церкви. Не таковъ былъ Константинъ Николаевичъ: онъ хотѣлъ жить и дѣйствительно жилъ въ Церкви, свято исполняя ея предписанія. „Этотъ человѣкъ, такой блестящій и остроумный, съ такимъ разностороннимъ умомъ, никогда не обнаруживавшій (не выставлявшій на показъ?) своего благочестія, готовился къ исповѣди и причастію съ такимъ сердечнымъ сокрушеніемъ о своихъ грѣхахъ, что невольно вызывалъ въ памяти отдаленную и забытую современнымъ нашимъ обществомъ эпоху первыхъ вѣковъ христіанства“ (стр. 293).

Таковъ былъ Константинъ Николаевичъ въ своей личной жизни и общественной дѣятельности: это не только хорошій человѣкъ, но и добрый христіанинъ, много и усердно потрудившійся въ томъ дѣлѣ, къ которому призываетъ Евангеліе, — въ дѣлѣ созиданія царства Божія.

Профессоръ Юрьевскаго университета Е. Шмурло, ученикъ покойнаго историка, воспроизводитъ его образъ на основаніи не только печатныхъ источниковъ, но и интимныхъ писемъ К—на Н—ча и своихъ личныхъ воспоминаній о немъ. Это даетъ нашему автору возможность ввести читателя въ „святое святыхъ“ внутренняго міра учителя-христіанина, и хотя лежащій предъ нами „очеркъ“ нельзя назвать полной біографіей Бестужева-Рюмина, хотя по мѣстамъ онъ представляетъ собою только сводъ матеріаловъ для его характеристики, однако онъ достаточно ярко и полно обрисовываетъ свѣтлую личность К—на Н—ча. Отъ начала до конца „очеркъ“ проникнутъ самымъ теплымъ чувствомъ признательнаго ученика къ почившему учителю.

При своей жизни К—нъ Н—чъ производилъ на окружающихъ нравственно-очищающее и ободряющее вліяніе; книга

г. Шмурло даетъ возможность лицамъ, не знавшимъ покойнаго профессора при жизни, испытать на себѣ благотворное воздѣйствіе идеальнаго общенія съ нимъ. Чѣмъ больше будетъ такихъ лицъ, тѣмъ лучше.

Говоря о Бестужевѣ-Рюминѣ, невольно вспоминаешь другого историка нашей родины — *Сергѣя Михайловича Соловьева*, со дня кончины котораго въ текущемъ году исполнилось 20 л. (4 окт. 1879 г.). Если Бестужевъ по основамъ своего міросозерцанія близко стоялъ къ славянофиламъ (онъ считалъ Хомякова „нашимъ великимъ учителемъ“, что не мѣшало, впрочемъ, ему относиться критически къ нѣкоторымъ взглядамъ послѣдняго), то Соловьевъ былъ убѣжденнымъ западникомъ. Несмотря на это, оба историка сходились въ высокой оцѣнкѣ православія, — прекрасное доказательство того, что православіе по своему существу стоитъ выше такихъ раздѣленій, какъ славянофильство и западничество, консерватизмъ и либерализмъ. Хотя православіе входило въ славянофильскую программу въ качествѣ основного элемента, однако западничество не мѣшало Соловьеву оставаться и въ жизни и въ наукѣ убѣжденнымъ сыномъ православной Церкви. Вотъ почему мы рекомендовали бы нашимъ читателямъ, на ряду съ книгой г. Шмурло о Бестужевѣ, очеркъ жизни и учено-литературной дѣятельности С. М. Соловьева, составленный П. В. Безобразовымъ, лицомъ, близко стоявшимъ къ покойному историку. Мы думаемъ, что сравнительное изученіе указанныхъ „очерковъ“, обрисовывающихъ личности выдающихся русскихъ историковъ послѣдняго времени, наведетъ читателя на любопытныя сопоставленія и доставитъ ему интересный матеріалъ для сравнительной оцѣнки славянофильства и западничества въ ихъ отношеніи къ православію.

II. К—въ.

**Св. апостоль и евангелистъ Іоаннъ Богословъ.** Его жизнь и благовѣстническіе труды. Опытъ библейско-историческаго изслѣдов. инспектора Новгородской дух. сем. (нынѣ инсп. Моск. дух. акад.) *іеромонаха* (нынѣ архимандрита) *Евдокима*. Серг. посадъ 1898. XXIII+481 стр. Цѣна 2 р.

Книга о инспектора Моск. дух. академіи архим. Евдокима является трудомъ весьма желаннымъ, такъ какъ до сихъ поръ на русскомъ языкѣ не было ни одной монографіи, посвященной

апостолу Іоанну. Помимо этого, надо отмѣтить и ту пріятную особенность настоящаго изслѣдованія, что оно, очевидно, было для автора такимъ дѣломъ, которому онъ преданъ былъ всею душой и надъ которымъ трудился съ неподдѣльной любовью. Такое отношеніе изслѣдователя къ апостолу Іоанну Богослову сквозитъ во всякой страницѣ настоящей книги. Своей непосредственной задачей авторъ поставилъ лишь „описать годъ за годомъ всю жизнь апостола съ первыхъ годовъ и до послѣдняго, воспроизвести до мельчайшихъ подробностей ту среду и обстановку, среди которой родился и воспитывался Іоаннъ“ (X стр.); поэтому, у автора могло бы вовсе не быть никакой характеристики апостола и никакихъ попытокъ къ систематизаціи его трудовъ и особенно къ раскрытію его идеологіи. Эта задача не библейско-историческаго изслѣдованія, какимъ и является трудъ арх. Евдокима, а изслѣдованія прагматически-экзегетическаго. Между тѣмъ и въ настоящемъ специально-историческомъ изслѣдованіи читатель на ряду съ массой библейско-историческаго, географическаго и иного тому подобнаго матеріала, совершенно необходимаго здѣсь по самому существу такого рода диссертаций, найдетъ не мало страницъ, посвященныхъ и возсозданію возвышенно-идеальной личности апостола, какъ особаго духовнаго типа, и указанію основныхъ мыслей его богословствованія, въ связи съ его природными наклонностями и виѣшней благовѣстнической дѣятельностію. Правда, что такихъ страницъ немного, но все же онѣ есть, и эти страницы написаны съ чувствомъ глубокой привязанности автора къ личности Богослова, изложены языкомъ простымъ, но не чуждымъ по мѣстамъ настоящаго лиризма. Впрочемъ и все вообще изслѣдованіе арх. Евдокима носитъ характеръ общедоступнаго, хотя и ученаго, простаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ серьезнаго, какъ бы лѣтописнаго повѣствованія. Несмотря на свои 480 стр., книга читается замѣчательно легко и свободно; даже обычный въ такого рода сочиненіяхъ ученый аппаратъ не подавляетъ читателя своею сухостью и обиліемъ, такъ какъ чередуется съ живымъ и легкимъ повѣствовательнымъ текстомъ. Наконецъ упомянемъ и о строго-православномъ духѣ сочиненія арх. Евдокима. Составляя свою работу, главнымъ образомъ, по изученіи иностранныхъ пособій на эту тему, о. Евдокимъ освободилъ личность Богослова и его труды отъ многихъ инославныхъ лжетолкованій и фантазій, въ то же время сохраняя мѣру надлежащаго и въ самой полемикѣ. Слово Божіе и творенія св. отцовъ были главными руководителями нашего

автора при пониманіи имъ высокой личности апостола или его богословія Онп-то именно и помогли ему вѣрно разобраться и оцѣнить по достоинству тѣ или инныя инославныя гипотезы и теории. Равнымъ образомъ, пользуясь богатой апокрифической литературой объ ап. Іоаннѣ, онъ и ее провѣрялъ тѣмъ же наивѣрнѣйшимъ критеріемъ — православнымъ вѣросознаніемъ, которое и тутъ помогло ему „отдѣлать зерно исторической правды отъ вѣковыхъ наслоеній и благочестивой фантазій составителей ихъ“ (XIV стр.).

Содержаніе книги о. Евдокима вкратцѣ таково: книга дѣлится на 8 главъ, трактующихъ о „родинѣ“ апостола Іоанна (гл. 1-я), о его жизни до апостольства (гл. 2-я), о его призваніи и апостольствѣ при жизни Спасителя (гл. 3-я); затѣмъ о служеніи его въ Палестинѣ (гл. 4-я), Малой Азіи (гл. 5-я), Патмосѣ (гл. 6-я) и о послѣднихъ дняхъ его жизни на землѣ (гл. 7-я). Послѣдняя глава посвящена „памяти объ ап. Іоаннѣ“.

А. Полозовъ.

**Постриженіе въ монашество.** Опытъ историко-литургическаго изслѣдованія обрядовъ и чинопослѣдованій постриженія въ монашество въ греческой и русской церквахъ до XVII вѣка включительно. *Архимандрита Иннокентія*, ректора Литовской духовной семинаріи. Введеніе. Часть I гл. I—V. Часть II гл. I—VII. Стр. 351. Вильна 1899 г.

**Святый Пахомій Великій и первое иноческое общеніе.** По новооткрытымъ коптскимъ документамъ. Очеркъ изъ исторіи пастырства въ монастыряхъ *Архимандрита Палладія*. Введеніе. Гл. I—VII. Стр. 201. Казань 1899 г.

Эти два изслѣдованія, касаясь двухъ совершенно различныхъ вопросовъ и даже различныхъ специальныхъ областей богословскаго вѣдѣнія, имѣютъ однакоже и нѣчто общее; именно они раскрываютъ, хотя опять же разными способами, идею монашества, представляющаго, по выраженію св. Кипріана, „цвѣтъ церковнаго отростка“ (изслѣдованіе о. Иннокентія, теперь уже епископа, стр. 5). Всякій богослужебный чинъ православной Церкви, освящающій чадъ ея въ томъ или другомъ явленіи жизни и руководствующій ихъ въ духовномъ возрастаніи, и символически и въ молитвословіяхъ выражаетъ тѣ или другія догматическія и нравственныя истины христіанской религіи.



И первая изъ упомянутыхъ нами книгъ, изслѣдуя со всею подробностью, какъ исторически зарождалось, развивалось и видоизмѣнялось богослужебное чиновное послѣдованіе постриженія въ монашество, тѣмъ самымъ довольно полно раскрываетъ принципы послѣдняго. Трудъ же о Палладіи, рисуя картину жизни киновитянъ при св. Пахоміи Великомъ, показываетъ читателю, какъ тѣ же обѣты аскетизма возможно идеально воплощались въ живой дѣйствительности.

Монашество имѣетъ свою основу въ самой сущности христіанства. „Любовь къ Богу и ближнимъ составляетъ сущность жизни и дѣятельности каждаго христіанина... Но для болѣе успѣшнаго выполненія этой заповѣди въ жизни и дѣятельности, Божественный Основатель христіанства, Господь нашъ Иисусъ Христосъ, указалъ нѣкоторыя особенныя условія, способствующія этому осуществленію. Къ такимъ условіямъ, между прочими, относятся совѣты Его о соблюденіи цѣломудрія, произвольной нищеты и послушанія, совѣты, давшіе начало тремъ извѣстнымъ обѣтамъ христіанскаго аскетизма, обосновавшіе собой какъ самое монашеское сословіе, такъ равно и обряды, вводяще въ него“ (Постриж. въ монаш. стр. 13). Такимъ образомъ, цѣломудріе, полная нестяжательность и послушаніе — вотъ принципы христіанскаго аскетизма. При этомъ „послѣдованіе волѣ и заповѣдямъ Христа или — что то же — послушаніе для всецѣлаго своего выполненія, по ученію евангельскому, требуетъ отреченія не только отъ собственной воли и желаній, но и отъ родныхъ и плотскихъ влеченій и привязанностей. *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. И иже не носитъ креста своего, и въ слѣдъ Мене грядетъ, не можетъ Мой быти ученикъ* (Лук. 14, 26—28; Мѣ. 9, 36—40; 16, 24—25; Мрк. 8 34—36). Это ученіе „о трехъ добродѣтеляхъ, необходимыхъ для лицъ, стремящихся къ высшему совершенству, какъ бы заканчивается и сводитъ воедино св. Іоаннъ Богословъ, указывая оборотную сторону ихъ, противоположные имъ пороки, словами: *все, еже въ мѣрѣ, похоть плотская, и похоть очесъ, и гордость житейская* (I посл. Іоан. 2, 16). Въ виду особенной нравственной трудности исполнить указанные евангельскіе совѣты, Спаситель предлагалъ ихъ не въ качествѣ обязательной для всѣхъ заповѣди, а только для желающихъ и „могущихъ вмѣстить“ (Мѣ. 19, 12). Въ первые вѣка христіанства находились многіе изъ вѣрующихъ, которые

осуществляли высокіе евангельскіе совѣты, и за это, въ отличіе отъ обыкновенныхъ христіанъ названныхъ „*ἐκλεκτοί*“ (избранные), именовались тогда „*ἐκλεκτότεροι*“ (болѣе избранные), „*πλουταίοι*“ (ревностные въ нравственномъ отношеніи) „*ἄσκηται*“.

Вотъ основанія, по которымъ св. Капріанъ назвалъ сословіе, исполняющее обѣты дѣвства, нестяжательности и самоотреченія, „дѣвтомъ церковнаго отростка“. И авторъ первой изъ упомянутыхъ нами книгъ говоритъ: „между таинствами и обрядами православной Церкви отведено видное мѣсто обрядамъ принятія и посвященія въ монашество. Не составляя собою, по ученію катихизиса, таинства православной Церкви и являясь лишь только обрядомъ ея, чинопослѣдованіе постриженія въ монашество тѣмъ не менѣе близко и тѣсно примыкаетъ къ кругу таинствъ Церкви, какъ бы дополняя и продолжая нѣкоторыя изъ нихъ. Такъ одни изъ св. отцовъ и учителей Церкви считаютъ данный обрядъ продолженіемъ и какъ бы видомъ таинства покаянія (Симеонъ Солупскій); другіе поставляютъ его непосредственно и вслѣдъ за таинствомъ священства, за священно-служебными чинами его вообще (авторъ сочиненія съ именемъ Діонисія Ареопагита); наконецъ, третьи называютъ его подобіемъ таинства крещенія или вторымъ крещеніемъ (бл. Иеронимъ). Это воззрѣніе св. отцовъ и учителей Церкви на обрядъ постриженія въ монашество, коимъ онъ приравняется и уподобляется указаннымъ таинствамъ, несомнѣнно, объясняется важностью и значеніемъ монашескаго сословія въ жизни православной Церкви“ (Введ., стр. 3). До IV вѣка христіанства монашескаго сословія, какъ организованнаго учрежденія, не было и не могло быть, въ силу исключительныхъ условій существованія христіанской Церкви, подвергавшейся гоненіямъ со стороны языческаго правительства. Съ IV же вѣка появляются двѣ опредѣленныхъ формы монашеской жизни: общежительная и отшельническая, сохранившія свои типическія черты и до настоящаго времени. Отцами православнаго монашества въ этомъ смыслѣ и были жившіе въ IV в. св. Пахомій, учредитель киновія или монашескаго общежитія, и св. Антоній, основоположникъ аскетическаго отшельничества.

Описавши подробно иноческую жизнь монастырей св. Пахомія, авторъ второй изъ названныхъ нами книгъ въ заключеніи ея такъ рисуетъ въ общихъ чертахъ картину этой жизни: „Какъ много здѣсь поучительнаго и привлекательнаго! Иноки проникнуты глубокою вѣрою, пламенною любовью

къ Богу, неліцемѣрнымъ благочестіемъ. Они всею душою преданы вѣрѣ православной. Они стремятся и въ дѣйствіяхъ и въ намѣреніяхъ согласовать свою волю съ волею Божіею. Ихъ радость въ прославленіи Бога. Ихъ утѣшеніе въ молитвѣ за Церковь, за весь міръ, за царей и правителей, за себя и своихъ собратій-подвижниковъ, за благочестивыхъ христіанъ и за уклоняющихся отъ благочестія. Здѣсь молитва келейная сжедносно дополнялась молитвою церковною, но и церковная молитва не лишала иноковъ времени для уединеннаго молитвеннаго подвига въ кельѣ; согрѣтый домашнею молитвою, киновитъ шелъ въ церковь, чтобы здѣсь раздѣлить свое благоговѣніе предъ Богомъ со своими собратьями и вынести отсюда бодрость и силу для келейныхъ подвиговъ. Иноки усердно читаютъ слово Божіе, часто бесѣдуютъ о прочитанномъ, бесѣдуютъ и о другихъ предметахъ для взаимнаго назиданія. Не слышно у нихъ праздныхъ пустыхъ разговоровъ. Не заражены они страстью осужденія. Да и нѣтъ здѣсь времени и мѣста для пересудовъ. Время, свободное отъ богомыслія, чтенія и молитвы, киновиты отдають труду тѣлесному. Но этотъ трудъ, хотя былъ обязательнымъ и усерднымъ, не подавлялъ вышихъ движеній духа, не отвлекалъ вниманія отъ духовныхъ упражненій, не лишала подвижниковъ времени для молитвеннаго дѣланія и назидательнаго чтенія. Этотъ трудъ былъ необходимъ для пріобрѣтенія средствъ къ существованію и былъ полезенъ для души, давая отдыхъ отъ духовнаго напряженія и не оставляя времени для праздности. Ради корысти, ради накопленія богатства тавенносіоты не трудились. У нихъ была нестяжательность не только личная — иноческа, но и общая — монастырская... Здѣсь было искреннее отреченіе отъ міра, здѣсь не жалѣли о покинутомъ мірѣ“ (стр. 193—194).

Въ послѣднее время, какъ и раньше, въ періодической печати приходится читать и еще чаще въ обществѣ слышать различныя нареканія на монашество, сдѣлавшіяся почти общими и избитыми фразами. Иногда говорятъ, что жизнь монашества часто расходится съ принципами аскетизма, и отсюда дѣлають неожиданное и совсѣмъ не логическое заключеніе, когда дискредитируютъ и самую возвышенную идею монашества. Въ оправданіе своего отрицательнаго отношенія къ принципу монашества такіе люди утверждаютъ, будто послѣднее стѣсняють свободу индивидуальнаго развитія, нивелируя личность человѣка по одному опредѣленному для всѣхъ шаблону. Но говоря такъ, эти люди забываютъ что право-

славное монашество, какъ духовно-воспитывающее учрежденіе, подавляетъ въ человѣкѣ только худшіе, нехристіанскіе на-  
выки и поддерживаетъ и развиваетъ цѣлесообразными сред-  
ствами все лучшее въ нравственномъ отношеніи. Говорятъ  
также, что монашество, какъ организованное сословіе, замкнуто  
только въ своихъ личныхъ интересахъ, чуждо христіанской  
идеѣ дѣятельнаго служенія ближнему и потому мало внесло  
въ сокровищницу общенароднаго блага. Не имѣя въ виду раз-  
бирать подобнаго рода возраженія противъ монашества, мы  
отсылаемъ смущающихся ими къ помѣщенной въ этой и пре-  
дыдущей книжкахъ журнала статьѣ Л. И.: „Соловки“, или  
напр. къ однородной съ ней статьѣ г. Левитскаго: „Идея мо-  
нашества и Валаамская монастырская община“. Мы упомянули  
объ указанныхъ возраженіяхъ главнымъ образомъ въ виду  
того, что къ нимъ чаще всего, хотя и не справедливо даже  
съ логической стороны, прибѣгаетъ отрицательное отношеніе  
къ самой идеѣ монашества, библейское и церковно-историческое  
выясненіе которой и составляетъ главную мысль отмѣчен-  
ныхъ книгъ о. о. Иннокентія и Палладія. Раскрывая эту  
идею, какъ содержащуюся въ самой сущности христіанства  
и потому имѣющую, такъ сказать, божественную санкцію,  
труды эти такимъ образомъ, даже при ихъ специальномъ  
характерѣ, заслуживаютъ полнаго вниманія читателей свѣт-  
скаго образованнаго общества.

Н. П.

**Общедоступное изъясненіе посланія святого апостола  
Павла къ Галатамъ.** Состав. *еп. Никаноръ*. Вып. IX.  
С.-Пб. 1899.

Подъ такимъ заглавіемъ только что вышла небольшая (въ  
60 страницъ, впрочемъ очень убористой, на половину петитомъ,  
печати) книжка преосвященнаго Никанора, епископа орлов-  
скаго. Поставивъ свою задачу предожить общедоступное  
толкованіе посланія ап. Павла въ Галатамъ, преосв. авторъ  
предварительно сообщаетъ необходимыя для пониманія посланія  
исагогическія свѣдѣнія о немъ, гдѣ говоритъ объ основа-  
ніи галатійской Церкви, обстоятельствахъ написанія посланія,  
опредѣляющихъ его содержаніе, и церковно-богослужебномъ  
употребленіи его; самое толкованіе ведется слѣд. способомъ:  
сверху напечатаны по-славянски и русски самый текстъ по-  
сланія, а внизу подъ чертой, въ видѣ примѣчаній къ непо-  
нятнымъ въ томъ или другомъ отношеніи словамъ и выраже-

ніямъ его, — объясненія. Собственно говоря, авторъ рѣдко объясняетъ отдѣльныя слова текста посланія, а всегда имѣетъ въ виду главнымъ образомъ мысль апостола въ данномъ мѣстѣ въ связи съ предшествующимъ и послѣдующимъ. Объясненія свои авторъ всегда основываетъ на святоотеческихъ толкованіяхъ и нерѣдко подтверждаетъ ссылками на эти толкованія: слова св. Іоанна Златоуста, блаж. Теофилакта, а также еп. Теофана встрѣчаются почти на каждой страницѣ. Вслѣдствіе этого въ истолковательныхъ примѣчаніяхъ автора нѣтъ той, встрѣчающейся иногда въ трудахъ такого рода, механической дробности, отрывочности и сухости: рѣчь автора связная и по мѣстамъ отличается живостію.

То правда, что въ нашей русской истолковательной литературѣ толкованій на посланіе ап. Павла къ Галатамъ болѣе, чѣмъ на какое-либо другое изъ посланій апостольскихъ; помимо толкованія еп. Теофана, написавшаго толкованія на всѣ посланія ап. Павла (кромѣ посланія къ Евреямъ), на посланіе къ Галатамъ еще раньше его писали толкованія преосв. Филаретъ, архіеп. черниговскій, еп. Агаѳангель и еще не такъ давно (въ 1896 г.) свящ. Галаховъ. Но все это нисколько не умаляетъ значенія труда преосв. Никанора, потому что онъ имѣетъ въ виду предложить не научное, какъ у свящ. Галахова, и не такое обширное, какъ у остальныхъ троихъ преосвященныхъ толковниковъ, а краткое и общедоступное толкованіе, какъ пособіе къ доброму и „толковому“ чтенію посланія любителями слова Божія. А это такъ важно не только въ свѣтскомъ обществѣ и въ свѣтской школѣ, а и для пастырей Церкви въ ихъ проповѣднической дѣятельности.

Въ данномъ отношеніи важно то, что настоящая книжка есть уже IX выпускъ истолковательныхъ произведеній еп. Никанора, который еще 10 лѣтъ тому назадъ началъ изданіе общедоступныхъ толкованій апостольскихъ посланій: еще будучи архимандритомъ, въ 1889 г. еп. Никаноръ издалъ 1-й выпускъ этихъ толкованій, посвященный соборному посланію ап. Іакова, затѣмъ, идя по порядку, онъ написалъ такія же толкованія и на всѣ другія соборныя посланія и на посланія ап. Павла къ Римлянамъ, къ Коринѳянамъ и вотъ теперь издалъ на посланіе къ Галатамъ. Если преосвященный, съ Божіею помощію, поспѣшитъ продолжить трудъ свой въ томъ порядкѣ, какъ онъ ведетъ его, то мы чрезъ нѣсколько лѣтъ будемъ имѣть краткое и общедоступное толкованіе всѣхъ посланій апостольскихъ, — книгу, нужда въ которой настоятъ

гораздо больше, чѣмъ во многихъ другихъ. Дѣло въ томъ, что, по уставу Церкви, посланія апостольскія читаются за богослуженіемъ почти такъ же часто, какъ и Евангеліе, руководственнымъ разъясненіемъ основъ котораго они служатъ; съ другой стороны, писанія эти особенно предъ другими нуждаются въ общедоступномъ объясненіи и потому, что предметомъ ихъ содержанія служатъ не внѣшнія историческія событія, а отвлеченныя вѣро- и нравоучительныя истины.

Всѣ выпуски истолковательныхъ трудовъ еп. Никанора по посланіямъ апостольскимъ такимъ образомъ должны будутъ составить одну книгу: „Объясненія посланій апостольскихъ“, и не особенно большую по размѣрамъ, и общедоступную по содержанію, и недорогую по цѣнѣ, чего у насъ доселѣ еще нѣтъ.

Въ виду всего этого искренно привѣтствуя появленіе новаго выпуска толкованій еп. Никанора на посланія ап. Павла, не можемъ не высказать пожеланія скорѣйшаго выхода слѣдующихъ выпусковъ, которыми должна закончиться такъ нужная всѣмъ книга.

Σ.



## НОВАЯ КНИГИ.

**Нордау, М.** *Въ поискахъ за истиной.* Парадоксы (психологическіе и социологическіе). Пер. съ нѣм.

**Маккеная, проф. Этика** (ученіе о нравственности). Пер. съ англ. Цѣна 1 р.

**Фаулдеръ, проф. Прогрессивная нравственность.** Переводъ съ англ. подъ ред. Вл. Соловьева. Изд. Павленкова. Цѣна 40 к.

**Бейръ. Характеръ и нравственность.** Пер. съ франц. подъ ред. В. Сементковскаго. Цѣна 40 к.

**Лоскутовъ. Духовный прогрессъ и счастье.** Психологическое изслѣдованіе. Цѣна 1 р.

**Битнеръ, д-ръ. Вѣрить или не вѣрить.** Экскурсія въ область таинственнаго. Цѣна 1 р. 50 к.

**Эвансъ, Э., проф. Эволюціонная этика и психологія животныхъ.** Пер. съ англ. Цѣна 75 к.

**Меншель, проф. Исторія религій.** 2 изд. Цѣна 1 р.

**Сабатье, проф. Безсмертіе съ точки зрѣнія эволюціоннаго натурализма.** Пер. съ франц. Цѣна 50 к.

**Селли. Пессимизмъ.** Популярный обзоръ пессимист. ученій. Пер. съ англ. Цѣна 1 р. 50 к.

**Бохомскій, С. В. Объясненія важнѣйшихъ мѣстъ четвероевангелія.** 2 части. 620 стр. Цѣна 2 р.

**Артобелевскій, И. Первое путешествіе святаго апостола Павла съ проповѣдью Евангелія.** (Объясненіе Дѣян. XIII—XIV гл.). Опытъ историко-эзегетическаго изслѣдованія. 1900 г. Серг. Посадъ. 343 стр. Цѣна 1 р. 50 к.

**Гассень, Ф. У. Христіанская въра и войско.** Пер. съ нѣм. М. 1900 г. Изд. книгоиздательства „Иностранная армія“.

**Ланге, Ф. А.** *Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящемъ.* Переведъ съ нѣм. подъ ред. В. Соловьева. Томъ 2-й. Исторія матеріализма со времени Конта. Изд. Иогансона. Кіевъ. Цѣна 1 р. 50 к.

**Рейссигъ, Н.** *Жизнеописаніе свв. апостоловъ и указатель къ чтенію Нового Заветъа.* Рязань.

**Вѣлявскій, Ф.** *Старая и новая вѣра.* Критическая оцѣнка религиозныхъ воззрѣній Золя въ его сочиненіяхъ: „Лурдъ“, „Римъ“ и „Парижъ“. С.-Пб. 1900 г. Цѣна 1 р., съ пер. 1 р. 20 к.

**Ульгорцъ, Г.,** докторъ богословія, аббатъ лонкумскій. *Христіанская благотворительность въ древней Церкви.* Изд. А. П. Лопухина. С.-Пб. 1900 г. Цѣна 2 р., съ пер. 2 р. 50 к.

---



## Слово на день Введенія во храмъ Пресвятыя Богородицы

*Радуйся, смотрѣнія зиждителя исполненіе.*

(Изъ тропаря Введенія во храмъ.)

Христіане православные! Празднуемъ мы нынѣ съ матеріею своею — Церковію Божіею — праздникъ Введенія во храмъ Невѣсты неискусобрачной, Приснодѣвы Маріи ради воспитанія Ея и уготовленія въ мать превѣчному, зиждительному Слову, *Имже вся быша*. Поражаетъ меня, возлюбленные братія и сестры, величіе воспоминаемаго событія: въ лицѣ вводимой торжественно во храмъ Приснодѣвы Церковь видитъ исполненіе чрезвычайнаго, чело­вѣколюбивѣйшаго смотрѣнія, или промысленія Божія о спасеніи падшаго рода чело­вѣческаго. Творецъ и Избавитель нашъ и праведный Судія готовитъ ему чудное, всерадостное возстановленіе чрезъ чуднаго Спасителя, Сына Божія, восхотѣвшаго ради нашего спасенія принять отъ Пречистой Дѣвы безсѣменно естество чело­вѣческое и сдѣлаться Человѣкомъ, не преставаая быть Богомъ всесовершеннымъ. Не вскорѣ по паденіи чело­вѣка совершенно это чудное возстановленіе, а спустя пять тысячъ лѣтъ для того, чтобы вся проказа, вся тля грѣха и всѣ послѣдствія преслушанія чело­вѣческаго обнаружились очевиднымъ образомъ предъ взоромъ всѣхъ благомыслящихъ людей, чтобы открылось все бессиліе чело­вѣчества возстать собственными силами отъ пла-

чевнаго паденія, бывшаго вольною волею человѣка, и избавиться отъ вѣчнаго мученія, уготованнаго преступникамъ вѣчною правдою Божіею. Планъ премудрый, праведный, всеблагій, ведущій прямо къ спасительной цѣли. И онъ оправдался дѣломъ. Ибо *оправдися премудрость отъ чадъ своихъ* (Мѡ. 11, 19; Лук. 7, 35). Все спасшееся и спасающееся человѣчество въ лицѣ пророковъ, апостоловъ, іерарховъ, мучениковъ, преподобныхъ, праведныхъ и всѣхъ святыхъ служить тому доказательствомъ. Оно спаслось чрезъ единственную жертву, которую принесъ за все человѣчество едиnorodный Сынъ Божій.

Итакъ, въ торжественномъ введеніи родителями Пресвятой Дѣвы въ храмъ Божій и первосвященникомъ Захаріею во святое святыхъ, соотвѣтствующее нашему св. алтарю, есть начало исполненія смотрѣнія Зиждителя Бога, возсоздавашаго и возсозидающаго родъ человѣческой послѣ того, какъ крайнее растлѣніе его обнаружилось во всемъ ужасающемъ видѣ, и гибель его въ страшныхъ пламенныхъ глубинахъ ада была неизбѣжна. Явился Спаситель, когда возчувствовалась всего болѣе нужда въ спасеніи; явился всесильный Врачъ, когда люди возжелали этого Врача: ибо безъ желанія Его Онъ и не пришелъ бы къ болящимъ, одареннымъ свободною волею и вольною волей отринувшимся отъ своего всеблагаго Создателя.

Замѣьте, что Пресвятая Дѣва для воспитанія въ Матерь Господа вводится въ храмъ Божій. Это всѣмъ намъ даетъ понять, что Церковь Божія есть лучшая и вѣрнѣйшая воспитательница человѣка-христіанина для царствія Божія; въ ней мы научаемся богоугодной святости, она правильно развиваетъ, направляетъ и укрѣпляетъ всѣ силы душевныя и тѣлесныя, воспитываетъ въ сердцѣ искреннюю любовь къ Богу и къ людямъ, возвышаетъ умъ къ Богу, укрѣпляетъ волю человѣка во всякой добродѣтели: въ вѣрѣ, въ правдѣ, въ святой простотѣ,

кротости, смиреніи, послушаніи, мужествѣ, терпѣніи, милосердіи, состраданіи къ бѣдствующимъ, во взаимномъ уваженіи, въ честности, цѣломудріи. *Дому* Господню подобаетъ *святынн*я во всю *долготу дній* (Псал. 92, 5), во все время, доколѣ міръ сей стоитъ; и пребывающіе въ дому Господнемъ также поучаются святости житія, которой отъ всѣхъ насъ требуетъ Господь Богъ нашъ: *святи будите, яко Азъ святъ есмь Господь Богъ вашъ* (1 Петр. 1, 16; Лев. 11, 44). Вотъ сколь благотворное дѣйствіе производитъ храмъ Божій или церковь Божія на входящихъ въ него и пребывающихъ въ немъ.

А потому всѣ христіане и дѣти христіанскихъ родителей должны посѣщать храмъ Божій нелѣбно и усердно, съ вѣрою, благоговѣніемъ и страхомъ Божиимъ, если хотятъ быть истинными христіанами и имѣть духъ христіанскій, и достигнуть цѣли своего званія — небеснаго, вѣчнаго царствія Божія. Замѣчено давно, что наша школа, особенно средняя, а высшая и подавно, нерѣдко отбиваютъ охоту къ хожденію въ храмъ Божій. Отчего это? Развѣ школа и школьное ученіе противны вѣрѣ и Церкви. Нѣтъ. Но дѣло въ томъ, что умы и сердца юношей и дѣвицъ бываютъ обременены множествомъ научныхъ мірскихъ, стихійныхъ знаній и словеснымъ балластомъ разныхъ языковъ, между тѣмъ какъ мѣста вѣрѣ и богопознанію дается совсѣмъ мало умамъ и сердцамъ воспитывающагося поколѣнія, и такимъ образомъ души наполняются мертвымъ, безсвязнымъ, неорганизованнымъ матеріаломъ стихійныхъ знаній, который силою тяжести своей склоняетъ дѣтскія души долу, къ землѣ и къ міру, а не къ Богу; нынѣшнее воспитаніе выжимаетъ, такъ сказать, изъ воспитывающихся всѣ соки физическіе и духовные, и многія дѣти становятся бездушными и безсердечными, безъ вѣры и теплоты въ сердцахъ, особенно высшихъ классовъ и высшихъ учебныхъ заведеній, заносчивыми, гордыми и непослушными. Замѣчено вообще, что мало вѣры, а

то и совсѣмъ нѣтъ во многихъ воспитанникахъ высшихъ учебныхъ заведеній свѣтскихъ. Вотъ плоды удаленія отъ христіанскаго воспитанія и исключительнаго занятія мірскими знаніями. По слову Господа надобно прежде воспитывающимся и всѣмъ христіанамъ искать *царствія Божія и правды Его* (Мѡ. 6, 33), обученія христіанскимъ добродѣтелямъ, а мірскія науки должны быть какъ предложеніе къ этому главному предмету знанія, къ религіозному воспитанію, и онѣ тогда были бы особенно полезны и благоплодны. Итакъ, *Божіе Богу, а кесарево кесарю* (Мѡ. 22, 21; Мрк. 12, 17; Лк. 20, 25); христіанскому знанію и добродѣтели будемъ учиться у Церкви, и не будемъ ею пренебрегать; а мірскимъ знаніямъ будемъ учить и учиться въ мірскихъ училищахъ и Церковь предпочитать школѣ. Ибо Церковь — Божіе учрежденіе, спасительное, непогрѣшительное, небесное; а школа — учрежденіе мірское и для міра, хотя полезное, но нерѣдко погрѣшительное по своему направленію, по духу, воззрѣнію и пониманію учащихъ и учащихся, по причинѣ односторонности и уклоненія отъ единого на потребу, — отъ того, что всего болѣе нужно для человѣка, какъ христіанина, какъ достоянія Божія, какъ члена царствія Божія. Аминь.

Протоіерей *Іоаннъ Сергіевъ*.

21 ноября 1899 г.

## Несостоятельность пониманія нравственнаго ученія Христа въ связи съ ученіемъ о Немъ, какъ Богочеловѣкъ и Искупителъ міра.

Рационалистическій взглядъ на Христа, какъ на идеальнаго человѣка.— Психологическое объясненіе происхожденія этого взгляда.— Изложеніе нравственнаго ученія Христа. — Основной пунктъ его, по ученію рационалистовъ; несостоятельность рационалистическаго пониманія; мнимыя противорѣчія въ проповѣди и ея мнимое безсиліе въ разрѣшеніи вопросовъ жизни. — Дѣйствительныя черты Христа, какъ Учителя жизни, встрѣчающіяся въ Евангеліи; выясненіе отсюда подлиннаго основнаго пункта Христовой нравственной проповѣди. — Взглядъ съ этого пункта на личность Христа, какъ на воплотившагося Сына Божія и Искупителя человѣчества.

Предъ личностью Христа, какъ Учителя человѣчества, преклоняются всѣ. Кто, въ самомъ дѣлѣ, можетъ читать нагорную проповѣдь и не проникаться глубокой любовью къ сказавшему ее Учителю? Предъ чьимъ духовнымъ взоромъ при первыхъ словахъ этой проповѣди не встанетъ свѣтлый образъ Христа, какъ нравственнаго Законодателя?

Но много находится лицъ и даже въ средѣ искренно мыслящихъ, которыя отвергають ученіе о Христѣ, какъ Искупителѣ человѣчества, отвергають со всѣмъ пыломъ искренняго воодушевленія, какъ тяжкую ложь, какъ страшное безуміе. Много встрѣчается лицъ, которымъ кажется, что какъ только личность Христа облекается

божественнымъ достоинствомъ, какъ жоро къ Его имени: *Сынъ человѣческій* прибавляется другое: *Сынъ Божій*, — Его образъ, какъ великаго Учителя людей, меркнетъ, и все ученіе, связанное съ Его именемъ, превращается въ тяжелый долгъ, несущій съ собой уничтоженіе человѣческой личности, а совсѣмъ не возрожденіе ея. Христосъ Евангелій, т.-е. Христосъ дѣйствительный, — утверждаютъ эти лица, — вовсе не тотъ Христосъ, вѣру въ Котораго предлагаетъ исповѣдовать Церковь.

## I.

Когда мы въ первый разъ всматриваемся въ церковное ученіе объ искупленіи человѣческаго рода воплотившимся Сыномъ Божиимъ, намъ можетъ дѣйствительно это ученіе представиться ученіемъ, безусловно отвергающимъ человѣческій разумъ и стоящимъ совершенно отдѣльно отъ ученія о Христѣ, какъ нравственномъ Законодателѣ. Въ большинствѣ случаевъ мы обращаемся къ исканію истины уже съ измученной совѣстью, начинаемъ ставить вопросы и искать отвѣтовъ на нихъ, когда уже въ достаточной степени извѣдали ложь своей и окружающей насъ жизни. Поэтому мы не слышимъ въ церковномъ ученіи голоса призывающей насъ къ Себѣ Любви Божіей; намъ слышатся лишь *угрозы и прещенія*; насъ будитъ лишь *интѣнныи голосъ*, не проникнутый дыханіемъ любви, и мы, съ безумнымъ взоромъ всматриваясь въ тотъ путь жизни, который предлагаетъ намъ Христова Церковь, съ ужасомъ видимъ въ немъ одинъ лишь тяжелый долгъ, одно лишь сплошное отрицаніе всѣхъ нашихъ чувствъ, мыслей, стремленій, желаній, — всего склада нашей человѣческой жизни. Слыша такую, видимо суровую, проповѣдь, мы невольно представляемъ себѣ съ именемъ Церкви лишь черные кресты, пріютившіеся подъ ея сѣнію. Мы пытливо всматриваемся въ нихъ, но грозно глядятъ они на насъ съ своихъ мо-

гильныхъ возвышеній, — и холодъ проникаетъ въ наше сердце. Намъ страшны они, эти могильные кресты, отмѣчающіе конецъ нашей жизни, мы боимся ихъ и бѣжимъ изъ церковной ограды. Вѣдь тамъ, за этой оградой, бьется жизнь, хотя, можетъ-быть, и несчастная, но наша человѣческая жизнь; тамъ работаетъ мысль, хотя, можетъ-быть, и недостовѣрная, но все же наша мысль; тамъ расцвѣтаетъ чувство, пожалуй, непрочное, но наше человѣческое чувство. А здѣсь... Что здѣсь, подъ сѣнію этой Церкви? — Конецъ всему человѣческому, тяжелая могильная плита, да крестъ надъ ней, — вотъ что рисуется здѣсь человѣку, и онъ съ полнымъ сознаниемъ своей правоты говорить, обращаясь къ Церкви:

Агнцы болѣ тутъ  
 Жертвой не падуть,  
 Но людскія жертвы безъ числа<sup>1</sup>).

Видя, такимъ образомъ, въ церковномъ ученіи, якобы, дѣйствительно сковывающее его мысль отвлеченное положеніе, человѣкъ обращается къ Евангелію, читаетъ нагорную проповѣдь, — и естественно, его слухъ поражается голосомъ, съ негодованіемъ отвергающимъ *праведность книжниковъ и фарисеевъ*, праведность, мѣшавшую свободному развитію нравственной человѣческой личности. Съ этой минуты его отношеніе къ Церкви опредѣляется окончательно. Теперь онъ начинаетъ опровергать церковное ученіе уже, повидимому, не во имя того, что желаетъ сохранить *языческую настроенность своей мысли*, а напротивъ, во имя того, что *желаетъ стать истиннымъ послѣдователемъ Христа*. Нравственное ученіе Христа, — утверждаетъ теперь онъ, — вполне просто и опредѣленно. Христосъ ясно говоритъ: „не противься злему, не суди, не клянись“. Это только и нужно выполнять, чтобы быть истиннымъ послѣдователемъ Христа.

1) Гете, Коринѣская невѣста. Перев. А. Толстого.

ВѢра въ Него, какъ Сына Божія — Искупителя человѣческаго рода, должна быть оставлена, такъ какъ она способна лишь затемнить вполнѣ ясный смыслъ нравственныхъ Христовыхъ заповѣдей. Христосъ Евангелій, Христосъ дѣйствительный, — вовсе не тотъ Христосъ, вѢру въ Котораго предлагаетъ исповѣдовать Церковь.

Вотъ какъ возникаетъ мнѣніе<sup>1)</sup>, что можно быть вполнѣ истиннымъ послѣдователемъ Христа и въ то же время не вѣрить въ Него, какъ Искупителя; даже болѣе, что нравственное ученіе Христа тогда только и можетъ быть нами вполнѣ правильно усвоено, когда мы оставляемъ вѢру въ Него, какъ Сына Божія — Искупителя человѣческаго рода.

Подобное мнѣніе, какъ видно изъ представленнаго психологическаго очерка возникновенія его въ человѣческой душѣ, есть просто слѣдствіе усвоенія церковнаго ученія *язычески настроенной мыслию*. Знакомясь съ нимъ въ первый разъ, притомъ знакомясь въ состояніи крайней духовной подавленности, человѣкъ въ то же время видитъ, что это ученіе глубоко расходится со всѣми его обычными взглядами и воззрѣніями. Поэтому не удивительно, что онъ, не постаравшись вдуматься въ него и не задавши себѣ труда (къ слову сказать, очень тяжелаго) усомниться въ своихъ обычныхъ взглядахъ и воззрѣніяхъ, приходитъ къ выводу, что и это ученіе, какъ и многія другія, способно лишь томить его духъ, сковать его мысль, а вовсе не дать твердаго начала, способнаго оживить его духовно-нравственную личность.

## II.

Дѣйствительно, не помрачается ли въ нашемъ сознаніи образъ Христа, какъ Учителя человѣчества, разъ мы удаляемъ изъ своей мысли ученіе о Немъ, какъ объ

<sup>1)</sup> Таковъ, напр., приблизительно, конечно, родъ разсужденія г-р. Л. Н. Толстого.



Искупителѣ? Не искажаемъ ли мы въ этомъ случаѣ подлинный смыслъ Его нравственнаго законодательства? И съ другой стороны, прислушиваясь внимательно къ нравственной проповѣди Христа, не приходимъ ли мы необходимо къ ученію о Немъ, какъ объ Искупителѣ человѣчества?

Всмотримся съ этой цѣлю прежде всего въ образъ Христа, какъ нравственнаго Законодателя, данный намъ въ Евангеліи.

Увидѣвъ народъ, — говоритъ ев. Матѳеѣй, — Онъ возшелъ на гору... и, отверзши уста Свои, училъ, говоря: блаженны нищіе духомъ, ибо ихъ есть царство небесное (Мѳ. V, 1—2). Вотъ первое слово, явившееся изъ устъ Христа; и не мрачные гранитные утесы дикой пустыни слушали это слово, не холодное эхо ихъ отразило его: этотъ голосъ слушала жизнь, цвѣтушая, улыбающаяся жизнь; ему внимало озеро (Галилейское) съ его прозрачными водами и каймой изъ цвѣтущихъ олеандровъ; онъ несся съ холма надъ зеленымъ лугомъ, несся въ сердце простого народа, который пришелъ сюда изъ Галилеи и Десятиградія, и Иерусалима, и Иудеи, и изъ-за Иордана (Мѳ. IV, 25). И что жъ? Какъ отнеслась къ нему эта истинно сіяющая жизнь, это простое сердце, искренно улыбающееся виду зеленѣющихъ пастбищъ, радостно внимающее музыкѣ чирикающихъ птицъ, журчанью ручьевъ и всплескамъ волны сребровиднаго озера? Какъ отвѣчало на этотъ голосъ оно, это простое сердце; еще не успѣвшее подъ кровлей мраморнаго зданія, среди искусственной обстановки, подъ звуки опьяняющей чувственной музыки, позабыть свои исконные запросы и превратиться въ мертвые гранитные утесы горъ? Народъ дивился ученію Его, — повѣствуетъ евангелистъ, — *ибо Онъ говорилъ, какъ власть имѣющій, а не какъ книжники и фарисеи* (Мѳ. VII, 29).

Но о чемъ говорилъ Онъ? Онъ говорилъ о царствѣ, о силѣ, о счастіи и блаженствѣ; Онъ говорилъ „о царствѣ

нищихъ духомъ, о счастьяхъ въ плачѣхъ, о крѣпости и силѣ въ кротости, о насыщеніи въ жаждѣ правды, о блаженствѣхъ въ чистотѣ сердца, служеніи ближнему и тяжкихъ трудахъ и страданіяхъ“ (Мѡ. V, 3—12). Онъ говорилъ, такимъ образомъ, повидимому, о чемъ-то совершенно невозможномъ, раскрывалъ простому народу какую-то, повидимому, нравственную утопію. „Будьте совершенны, какъ совершенъ Отецъ вашъ небесный“ (Мѡ. V, 48), — вотъ какой идеалъ нравственности долженъ, по Его ученію, руководить человѣка. Поэтому Онъ отвергалъ, какъ совершенно недостаточное, то, что считалось у іудеевъ высшимъ нравственнымъ совершенствомъ. Если ваша праведность, — говорилъ Онъ, — не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное (Мѡ. V, 20), — и училъ не гнѣваться на брата (21—26), не смотрѣть на женщину съ вожделѣніемъ (27—32), не произносить клятвы (34—37), не противиться злему, а любить враговъ своихъ (38—44). Тщетно, — какъ бы говорилъ Онъ, — воздерживаться отъ нанесенія вреда своему ближнему, если, несмотря на то, вы сохраняете въ своемъ сердцѣ желаніе нанести ему вредъ: чувство ненависти — нравственно равнозначаетъ съ убійствомъ, взглядъ на женщину съ вожделѣніемъ — прелюбодѣяніе. Даже если вы не имѣете подобныхъ безнравственныхъ побужденій, но если ваше отношеніе къ ближнему просто отрицательное, если вы не побуждаетесь горячею, восторженною любовію къ нему, вы въ нравственномъ отношеніи ни на что не годны, какъ потерявшая свою силу соль (Мѡ. V, 13). Онъ не только ставитъ такимъ образомъ предъ умственнымъ взоромъ человѣка высшій нравственный идеалъ; нѣтъ, Онъ настаиваетъ на безусловной необходимости достиженія этого идеала, — настаиваетъ болѣе рѣшительно, чѣмъ это дѣлали всѣ предшествующіе моралисты. Онъ не говоритъ: вотъ въ чемъ заключается нравственность, но такъ какъ трудно быть нрав-

ственнымъ, то Богъ проститъ ваши недостатки. Онъ говоритъ напротивъ: быть нравственнымъ въ этомъ высочайшемъ смыслѣ — это жизнь и миръ, а не быть такимъ — это смерть и вѣчное осужденіе.

Вотъ та проповѣдь, съ которой Онъ обратился къ народу, пришедшему къ Нему изъ Галилеи и Десятиградія, и Иерусалима, и Иудеи, и изъ-за Иордана, — и народъ не покиваетъ главами, а съ удивленіемъ обращается къ Нему, видитъ въ Немъ Учителя, власть имѣющаго, а не книжника и фарисея.

Что же въ этой проповѣди заставляло биться сердце народа? Что въ ней и cadaго изъ насъ утѣшаетъ и ласкаетъ, заставляя проникаться глубочайшимъ уваженіемъ къ Тому, Кто нѣкогда говорилъ вслухъ всего народа? Я повторяю: „кадаго изъ насъ“, потому что нѣтъ ни одного человѣка (разумѣется, осмысленнаго человѣка), который не жлонился бы предъ нагорной проповѣдію Христа. И вѣрующій, чтущій Христа, какъ воплотившагося Сына Божія, и не вѣрующій, видящій въ Немъ лишь сына человѣческаго, — оба преклоняются предъ Его проповѣдію, оба считаютъ Его великимъ нравственнымъ Учителемъ, Судіею человѣческой совѣсти. Такъ что же возвышаетъ эту проповѣдь? Что заставляетъ насъ постоянно съ любовью рисовать въ своемъ представленіи образъ сказавшаго ее Учителя? Удушливая атмосфера окружающаго насъ лживой жизни? Жажда бурно покончить съ ней и выйти на свободу? Насъ чаруетъ Христово обличеніе той неправды жизни, которую по временамъ и мы чувствуемъ?

Какъ часто приступаютъ къ усвоенію христіанства подъ вліяніемъ этихъ именно чувствъ, и какъ вслѣдствіе этого блѣдно вырисовываютъ для себя образъ Христа, какъ нравственнаго Законодателя! Подобнымъ лицамъ кажется, что Христосъ предписывалъ воздержаніе отъ клятвы, непротивленіе злу, неосужденіе ближняго, тайную молитву, тайный постъ, — предписывалъ

все это, какъ такія „дѣла или добродѣтели“, которыя имѣютъ значеніе для человѣческой жизни сами по себѣ, и которыя поэтому требуютъ „безусловнаго“ исполненія всегда и вездѣ. Этимъ лицамъ представляется, что Христосъ ничего другого не дѣлалъ въ области нравственнаго законодательства, какъ только расширилъ кругъ „добродѣтельныхъ дѣйствій“, что если прежняя „правда“ требовала отъ человѣка лишь любить ближняго, то Христова требуетъ еще любить и врага, что если прежняя правда требовала лишь „воздавать Господу клятвы“, то Христова требуетъ еще и полного отреченія отъ нея. Если такъ, то, понятно, Христосъ ничѣмъ не отличается отъ всѣхъ другихъ какъ религіозныхъ, такъ и философскихъ законодателей человѣчества. Если христіанство представляется намъ лишь кодексомъ нашего внѣшняго благоповеденія, если оно лишь предписываетъ намъ извѣстныя „добродѣтельныя дѣйствія“, то несомнѣнно, для нашей мысли нѣтъ никакихъ основаній считать его Основателя Сыномъ Божиимъ; въ противномъ случаѣ божественнымъ достоинствомъ мы должны были бы облечь и Будду, и Сократа, и всѣхъ вообще мыслителей человѣчества. Не будетъ ли, въ самомъ дѣлѣ, въ этомъ случаѣ принципомъ Христовой проповѣди то же простое „ограниченіе жизни“ предъ лицомъ безусловной отвлеченной правды, какое является и у другихъ законодателей? И жизнь подъ руководствомъ этой проповѣди не будетъ ли тѣмъ же механическимъ движеніемъ въ кругу извѣстныхъ внѣшнихъ предписаній, какое мы видимъ во всякомъ обществѣ, руководимомъ естественнымъ законодательствомъ? Несомнѣнно. Но въ такомъ случаѣ Христово дѣло замерло бы съ самыхъ первыхъ своихъ шаговъ. Посмотрите, дѣйствительно, на Христову проповѣдь, какъ на проповѣдь „добродѣтельныхъ дѣйствій“, — и предъ вами окажется такая масса спутанныхъ понятій и противорѣчивыхъ положеній, въ которой никогда не разберется

никакой ловкій казуистъ. Вотъ, напр., Христосъ проповѣдуетъ, чтобы мы, благотворя, не трубили предъ собой (Мѡ. VI, 2) и, молясь, не останавливались на углахъ улицъ (Мѡ. VI, 5), говоритъ намъ, чтобы наша добродѣтель не слѣпила взоры другихъ, была тайной и смиренной; и въ то же время раскрываетъ своимъ послѣдователямъ, что они должны быть солью земли, свѣтомъ міра, городомъ, стоящимъ на верху горы, свѣтильникомъ на подсвѣчникѣ, освѣщающимъ все въ домѣ (Мѡ. V, 13—15), говоритъ, что если наша добродѣтель окажется солью, потерявшей свой вкусъ, то она уже ни къ чему не годна, какъ развѣ выбросить ее вонъ на попраніе людямъ (Мѡ. V, 13). Что же это значить?

Христосъ говоритъ далѣе не противься злomu (Мѡ. V, 39) и въ этой же Своей нагорной бесѣдѣ дѣлаетъ знаменательное предостереженіе: не давайте святыни псамъ и не бросайте жемчуга вашего предъ свиньями, чтобы онѣ не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали васъ (Мѡ. VII, 6). Какъ же должно относиться къ злomu?

Продолжайте такъ смотрѣть на Христову проповѣдь, — и она предстанетъ предъ вами проповѣдью о безусловно невозможномъ. Вѣдь, она запрещаетъ намъ не только извѣстныя внѣшнія дѣйствія, но и внутреннія желанія; повелѣваетъ не только совершать извѣстные поступки, но и имѣть положительное сердечное настроеніе. Какъ же выполнить это требованіе? Разумѣется, можно совершить всякое внѣшнее дѣйствіе, можно навсегда отказаться отъ женщины, отъ произнесенія клятвы, можно всегда даже подставлять ударившему другую щеку. Но какъ избѣгнуть желаній? Я могу не оказывать внѣшняго сопротивленія злomu, но я непременно окажу ему духовное сопротивленіе: я награжу его „полнымъ своимъ презрѣніемъ“. Но, вѣдь, Христосъ повелѣваетъ любить своего врага (Мѡ. V, 44). Какъ же я могу

воспитать въ себѣ подобное чувство? Какъ я могу даже представить себѣ его? Это безусловно невозможно, если только въ моемъ представленіи образъ истиннаго христіанина (т.-е. человѣка, выполняющаго всецѣло заповѣди Христа при такомъ пониманіи ихъ) не восприметь нѣкоторой несознательности себя и своихъ отношеній къ другимъ. Но это — чисто отрицательная черта, и ставить поэтому ее принадлежностью образа истиннаго христіанина — значить, отвергать христіанство, ставить свѣтильникъ не на подсвѣчникъ, чтобы онъ освѣщаль вообще всю человѣческую жизнь, а прятать его подъ спудомъ, вѣчно опасаясь, какъ бы его не погасили бури жизни.

Но вслѣдствіе такихъ своихъ видимыхъ внутреннихъ несовершенствъ Христова проповѣдь не покорила бы человѣчества. Христосъ не разрѣшилъ бы тайны жизни, не отвѣтилъ бы на искушенія, какъ дѣйствительно *измысленный* (т.-е. Христосъ, какъ простой человѣкъ), а не евангельскій Христосъ, и не отвѣчаетъ<sup>1)</sup>). Его слово было бы безсильно привлечь къ Себѣ сердца людей, потому что оно не было бы согрѣто самоотверженной любовью къ нимъ. Его законодательство рисовало бы человѣку лишь „безусловную отвлеченную правду“, предъ которой Его жизнь была бы совершеннымъ „ничто“, явленіемъ, годнымъ только для полного уничтоженія, и вслѣдствіе этого возбудило бы необходимый протестъ со стороны естественной и также властной надъ человѣкомъ правды, — „правды жизни“, требующей безусловнаго сохраненія человѣческой жизни, разъ не изсякъ ея естественный источникъ. Получилась бы въ результатъ проблема, которую Христосъ рѣшить былъ бы не въ состояніи.

Но такъ ли это? Въ Евангеліи разсказывается одинъ

---

<sup>1)</sup> См., напр., картину Ге „Что есть истина?“ (Картина хранится въ московской галереѣ Третьяковыхъ.)

случай, изъ котораго мы видимъ, что уже въ самое время земной жизни Христа была попытка понять подобнымъ образомъ Его законодательство, и вслѣдствіе этого враги Христа представляли себѣ разъ полную возможность *самодовольно посмѣяться* надъ Его новымъ учительствомъ жизни, какъ надъ всякимъ вообще слабымъ человѣческимъ дѣломъ.

Разъ книжники и фарисеи привели ко Христу павшую женщину и, желая испытать Его, какъ Учителя жизни, сказали: „Учитель! эта женщина взята въ прелюбодѣяніи. А Моисей въ законѣ заповѣдалъ намъ побивать такихъ камнями. Ты что скажешь?“ (Іоан. VIII, 4, 5). Неразрѣшимымъ казался этотъ вопросъ лицамъ, воспитавшимся на внѣшнемъ уваженіи къ закону. Они забыли о женщинѣ; ея личность, ея нравственный характеръ нимало не трогали ихъ. Если бы ихъ спросили: какъ они думаютъ объ этой женщинѣ? — то они, вѣроятно, отвѣтили бы словами Мефистофеля: „Она не первая“. Ихъ мысль прикована была лишь къ однимъ отвлеченнымъ положеніямъ; они видѣли въ женщинѣ лишь ея преступленіе, караемое Моисеевымъ закономъ, и ея жизнь, находящуюся во власти римскаго государства. Которой же силѣ должна быть уступлена эта женщина? Христось, какъ говоритъ евангелистъ, наклонившись низко, писалъ перстомъ на землѣ, не обращая на нихъ вниманія (Іоан. VIII, 6). Но слишкомъ благопріятнымъ казался искусителямъ этотъ случай, „чтобы найти-что нибудь къ обвиненію Его“ (ст. 6), и они продолжали спрашивать Его. Тогда Онъ, восклонившись, сказалъ имъ: „Кто изъ васъ безъ грѣха, первый брось въ нее камень“ (ст. 7). Какъ молнія, разрѣзавшая затуманившійся небосклонъ, этотъ отвѣтъ Христа вдругъ освѣтилъ всю неестественность казуистическаго мышленія искусителей; вдругъ исчезли съ поля зрѣнія и римскій орелъ и Моисеево законодательство. Предъ взорами зрителей явилась *женщина*, явилась давно пренебре-

гаемая человѣческая личность, — несчастная, страдающая личность, взывающая о спасеніи; въ жестоковѣрныхъ сердцахъ проснулся голосъ совѣсти, затеплилась нѣжность ощущенія, — и вопроса не стало. Обвинители почувствовали неожиданно *новый свѣтъ*, *новое законодательство*, смѣло разрѣшающее всѣ вопросы жизни, и принуждены были преклониться предъ нимъ, потому что это былъ дѣйствительный свѣтъ, дѣйствительная правда, не отрицающая жизнь, а восстанавливающая ее.

Такимъ образомъ Христово ученіе можетъ представляться намъ отрицающимъ какое-либо установленіе человѣческой жизни въ томъ только случаѣ, если мы смотримъ на него глазами фарисея, привыкшаго видѣть предъ собой *правду*, отвлеченное положеніе, и оставившаго главное въ законѣ — *судъ, милость и вѣру* (Мѡ. XXIII, 23), оставившаго человѣческую личность, между тѣмъ какъ *взыскать* и спасти ее и приходилъ Христосъ. Намъ можетъ представляться Христово ученіе кодексомъ добродѣтельныхъ дѣйствій, имѣющихъ значеніе сами по себѣ, когда мы внимаемъ этому ученію лишь *краемъ уха*, когда наше сердце всецѣло подчинено эгоизму, мысль стремится *ко лжи человѣческой*, а не Божіему рѣшенію тайны бытія, и взоры страстно ищутъ земного рая, а не царства Божія. Между тѣмъ Христосъ отъ такого именно настроенія и предостерегалъ Своихъ слушателей, предваряя изложеніе Своего ученія словами: „Если ваша праведность не превзойдетъ праведности книжниковъ и фарисеевъ, то вы не войдете въ царство небесное“. Отвлеченная правда не восстановитъ человѣчества, практика добродѣтельныхъ дѣйствій не сдѣлаетъ человѣка дѣйствительно добродѣтельнымъ, подобно тому, какъ никакая теорія не въ состояніи превратить ученика въ истиннаго художника. „Можетъ ли кто бы то ни было сказать (говоритъ преп. Макарій Египет.): я пощусь, веду странническую жизнь,



расточаю имѣніе свое, слѣдовательно, уже святъ?... Воздержаніе отъ худого не есть еще самое совершенство... Всѣ любомудрствующіе и законъ, и апостолы, и пришествіе Христова имѣють цѣлю очищеніе. Всякій человѣкъ, и іудей и еллинъ, любитъ чистоту, но не можетъ сдѣлаться чистымъ<sup>1)</sup>. „Посему надобно доискаться, какъ и какими средствами можно достигнуть сердечной чистоты“<sup>2)</sup>.

Вотъ этой насущной потребности человѣческой личности и отвѣчалъ Христосъ Своимъ ученіемъ. Не отвлеченное законодательство раскрывалъ Онъ, а законодательство жизни; не добродѣтельныя дѣйствія предписывалъ Онъ, а будилъ въ человѣкѣ тотъ законъ его природы — законъ любви, при которомъ всѣ эти добродѣтельныя дѣйствія были бы естественнымъ обнаруженіемъ. И воздержаніе отъ клятвы, и непротивленіе злу, и неосужденіе ближняго, — все это лишь наглядные примѣры нравственнаго Христова ученія, а не содержаніе его. Если бы мы вздумали соблюсти всѣ эти заповѣди такъ же, какъ вѣрный іудей соблюдалъ отъ юности заповѣди десятословія, мы далеко не сдѣлались бы чрезъ это истинными послѣдователями Христа. „Нѣкоторые думаютъ, говорить преп. Макарій Египет., что, воздерживаясь отъ общенія съ женою и отъ всего видимаго, они уже святы. Но на дѣлѣ не такъ, потому что порокъ пребываетъ въ умѣ, живетъ и возносится въ сердцѣ. Святъ же тотъ, кто очистился и освятился по внутреннему человѣку“<sup>3)</sup>. Поэтому не къ отвлеченной правдѣ Христосъ устремлялъ Свой взоръ, а опускалъ его *долу*. Онъ видѣлъ дѣйствительность, видѣлъ человѣческую личность и къ ней обращалъ Свое слово, потому что ее, какъ твореніе небеснаго Отца, безгранично любилъ. Вся Его

1) Творенія М., стр. 202.

2) Тамъ же, стр. 202.

3) Тамъ же, стр. 200—201.

проповѣдь является проповѣдію Его любви къ намъ. Въ ней Онъ нисходитъ къ намъ и, воспринимая нашу личность, прививая ее къ Себѣ, очищаетъ и возвышаетъ до степени дѣйствительно свободной личности, живущей въ единеніи съ небеснымъ Отцомъ. „Вы слышали, — говоритъ Онъ, — что сказано: люби ближняго твоего, и ненавидь врага твоего (Лев. XIX, 17—18). А Я говорю вамъ: любите враговъ вашихъ, благословляйте проклинающихъ васъ и гонящихъ васъ, да будете сынами Отца вашего небеснаго; ибо Онъ повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми, и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“ (Мѡ. V, 43—45). Что поражаетъ насъ въ этихъ словахъ? Наше ухо воспринимаетъ здѣсь дѣйствительно *новое слово*, доселѣ невѣдомое міру; нашъ взоръ естественно обращается съ удивленіемъ къ сказавшему его Учителю, потому что это слово могло быть произнесено только дѣйствительно божественною личностью, только Учителемъ, дѣйствительно властью имѣющимъ, а не простымъ человекомъ. Въ самомъ дѣлѣ, о чемъ здѣсь говорится намъ? Намъ раскрывается здѣсь *положительная цѣнность нашей личности*; говорится, что она достойна любви, несмотря на окружающую ее нравственную тьму, что ее любить Отецъ нашъ небесный, любить саму по себѣ, ибо повелѣваетъ солнцу Своему восходить надъ злыми и добрыми и посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ.

Цѣнность человѣческой личности, какъ разумно-свободнаго созданія Божія, — вотъ, такимъ образомъ, основной пунктъ Христовой проповѣди, пунктъ, который даетъ возможность одновременно и усвоить правильно содержаніе этой проповѣди и представить въ истинномъ видѣ образъ сказавшаго ее Учителя.

Дѣйствительно, какъ скоро мы разсматриваемъ съ этой стороны Христову проповѣдь, всѣ видимыя ей противорѣчія исчезаютъ безслѣдно. Наша добродѣтель, напри-

мѣръ, дѣйствительно не должна быть *холодной, самодовольной добродѣтелью* (каковой добродѣтелью необходимо является *философская добродѣтель* — добродѣтель книжниковъ и фарисеевъ); она должна вытекать не изъ возвышенія надъ другимъ, не изъ презрѣнія къ нему, а должна быть проникнута чувствомъ любви къ другому и потому должна быть силой, естественно влекущей къ себѣ взоры другихъ. Мы не должны дѣйствительно противиться злему, если человѣческая личность, совершающая зло, не сознаетъ его, какъ зло, а думаетъ *службу приносить Богу*, думаетъ служить добру. Въ этомъ случаѣ мы должны препобѣдить и искоренить зло въ человѣкѣ своей самоотверженной любовью къ нему, должны дать человѣку возможность видѣть яснѣе, что добро и что зло. Такъ, первые христіане терпѣливо переносили всѣ мученія отъ язычниковъ, давая послѣднимъ видѣть, что благо человѣка составляетъ не одна пища и питіе, что человѣкъ не однимъ хлѣбомъ живетъ, а и всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ. Если же зло выступаетъ какъ зло, если мы видимъ, что оно посягаетъ на внутреннюю святыню нашей личности, въ такомъ случаѣ мы не должны бросать своей святыни на растерзаніе псамъ. Христіанинъ, отказавшійся противиться требованію язычниковъ — перестать распространять вѣру во Христа, понятно, не исполнилъ бы данной Христовой заповѣди.

Продолжайте смотрѣть съ этой точки зрѣнія на Христову проповѣдь, — и предъ вами исчезнетъ ея видимая неудобоисполнимость; вамъ станетъ вполнѣ мыслимымъ дѣйствительное перерожденіе человѣка. Что, въ самомъ дѣлѣ, заставляеть смыкаться наше естественное чувство любви? Что заставляеть его хорониться и, вмѣсто того чтобы быть твердымъ руководителемъ въ жизни, проявляться лишь въ качествѣ туманнаго предчувствія? Мы не встрѣчаемъ въ жизни дѣйствительной оцѣнки нашей личности, не встрѣчаемъ той самоотверженной любви, которая направлялась бы именно

на человѣческую личность, препобѣждая всю глубину ея нравственнаго обнищанія. Какъ мы можемъ любить себя и порываться къ исполненію нравственныхъ заповѣдей, когда эти заповѣди говорятъ намъ лишь о нашей нравственной немощи? Какъ мы можемъ любить другого, если этотъ другой рисуется намъ, какъ существо, глубоко падшее, исполненное грубыхъ недостатковъ и презрѣнныхъ страстей, — существо, кратковременная жизнь котораго проходитъ безвредно только въ тѣ моменты, когда она посвящена бѣдѣ или сну? Что мы можемъ полюбить въ существѣ, видимый удѣлъ котораго — могила? Вотъ тѣ вопросы, предъ которыми необходимо слабнетъ наше естественное чувство любви, такъ что отъ него остается едва мерцающее пламя, способное привести въ движеніе лишь тѣни и призраки, но не освѣтить дѣйствительности. Вотъ почему мы можемъ вдохновиться отвлеченнымъ человѣчествомъ, можемъ полюбить его туманный образъ, а не ту или иную отдѣльную личность. Напрасно поэтому утверждаютъ, что заповѣдь о любви, которую далъ Христосъ Своимъ ученикамъ и далъ, какъ *новую заповѣдь* (Іоан. XIII, 34), проповѣдывалась и въ язычествѣ, что она имѣется и въ философіи. Какъ тамъ, такъ и здѣсь было одно лишь слово „любовь“, но не было законодательства, основаннаго на дѣйствительной любви къ человѣческой личности. И въ язычествѣ и въ философіи это чувство является подавленнымъ гнетомъ преобладающихъ страстей и своекорыстія; оно не имѣетъ достаточной силы, чтобы побудить человѣка къ опредѣленному дѣйствию, потому что ни одинъ нравственный законодатель не могъ дѣйствительно видѣть и ясно засвидѣтельствовать подлинную цѣнность человѣческой личности. „Подобно Энкеладу, лежащему подъ Этной, это чувство лежало спрятымъ въ глубинѣ человѣческой природы, заставляя по временамъ трескаться лежащую на немъ массу при неловкомъ измѣненіи поло-

женія“<sup>1)</sup>. Никто не могъ вызвать его на свободу; покрывавшая его броня была слишкомъ тверда, а взрывы ея были слишкомъ ужасны, чтобы кто-нибудь могъ даже желать снизойти къ нему и освободить его. Всякій законодатель и философъ лишь сторонился отъ этого вулкана, старался лишь уберечь себя, дѣлая путемъ виѣшнихъ предписаній и отрицанія эту броню еще болѣе крѣпкой. И вотъ Христось это поработненное и поруганное чувство дѣлаеть господствующимъ; Онъ нисходитъ къ нему, освобождаетъ его отъ сковывавшихъ его цѣпей эгоизма и изъ туманнаго предчувствія, способнаго иногда къ ужаснымъ взрывамъ, возводитъ въ ясное и сильное чувство. Онъ говорить, что эта, та или иная, человѣческая личность и достойна любви, что ее именно и любить Отець небесный, посылая дождь на праведныхъ и неправедныхъ.

Вотъ *новое слово*, сказанное божественнымъ Учителемъ, — слово, привлекшее къ Нему сердца слушавшаго Его народа и доселѣ привлекающее сердце каждаго, внимательно читающаго нагорную бесѣду. Человѣкъ слышитъ здѣсь, что Богъ — Отець его, что Онъ дѣйствительно подаетъ ему Свою руку, слышитъ въ этой проповѣди о нисходящей къ нему любви Божіей, — и естественно съ удивленіемъ смотритъ на говорящаго ее Учителя. Кто же Онъ, говорящій такъ властно, а не какъ обычные учителя — книжники и фариसेи?

И чѣмъ глубже человѣкъ внимаеть этому новому слову Христа, чѣмъ сильнѣе поражается слухъ его словами: „Отець небесный посылаетъ дождь на праведныхъ и неправедныхъ“, и чѣмъ интенсивнѣе его сердце начинаетъ стремиться къ небесному Отцу и къ безкорыстному исполненію Его заповѣдей, тѣмъ тѣснѣе онъ примыкаетъ къ самой личности Христа, внимательнѣе

---

<sup>1)</sup> Ессе homo. Обзоръ жизни и дѣла Иисуса Христа, ч. II, стр. 66 (перев. Тернера).

всматривается въ Его жизнь, въ Его собственное отноше-  
ніе къ павшей человѣческой личности.

Любопытно, когда предъ нами раскрываютъ философ-  
скую нравственную проповѣдь, мы почти совершенно  
равнодушно относимся къ нравственной личности самого  
философа. Его личная жизнь и его личные отношенія  
къ окружающимъ его людямъ насъ почти нимало не  
занимаютъ. Мы видимъ лишь его „положенія“, его  
взглядъ, ученіе, и усвояемъ ихъ, не соприкасаясь съ  
его собственной нравственной личностью. Мы вовсе  
не думаемъ провѣрять цѣнность его нравственныхъ по-  
ложеній на основаніи его собственной жизни. Даже  
болѣе: когда мы проявляемъ подобную попытку, когда  
мы стремимся отвергнуть извѣстное ученіе простымъ  
указаніемъ на различные случаи изъ личной жизни  
философа-моралиста, которые говорятъ о расхожде-  
ніи у него практики съ теоретическими взглядами, мы  
чувствуемъ, что совершаемъ нѣчто нехорошее, что мы  
сами, можетъ-быть, съ грязными руками, и однако по-  
рываемся грубо проникнуть во „святая святыхъ“ чело-  
вѣческой души. Мы чувствуемъ это, потому что отъ  
нашего взгляда не ускользаетъ, что раскрываемая намъ  
проповѣдь дѣйствительно новаго слова, — такого слова,  
истинность котораго требовалось бы доказать напередъ  
положительно — осуществленіемъ въ жизни, — не гово-  
рить. Мы чувствуемъ, что философъ-моралистъ своею  
проповѣдію вовсе не возсоздаетъ нашей жизни, что  
онъ учить насъ лишь вдохновляться своей силой, по-  
вышаетъ наше самосознаніе, но совсѣмъ не разрѣшаетъ  
тайны жизни. Поэтому, когда мы обращаемся не къ уче-  
нію философа-моралиста, а къ самой личности его,  
обращаемся къ нему, какъ къ дѣйствительному учителю  
жизни, мы оказываемся на степени или наивныхъ дѣ-  
тей, или грубыхъ искусителей.

Совершенно обратное происходитъ при усвоеніи Хри-  
стова ученія. Въ Его словѣ мы слышимъ дѣйствительно

новую проповѣдь и, естественно, требуемъ, чтобы ска-  
завишій ее жизнью Своей доказалъ, что Онъ дѣйстви-  
тельно имѣетъ власть преподавать ее. Слыша Христову  
проповѣдь, мы естественно спрашиваемъ: подлинно ли  
намъ открылась жизнь во Христѣ (I Иоан. I, 2; Кол.  
III, 4), снизошла дѣйственная препобѣждающая нашъ  
грѣхъ любовь Божія? Нравственное ученіе философа  
можетъ остаться для насъ цѣннымъ, хотя бы мы досто-  
вѣрно знали, что этотъ философъ ни разу не осуще-  
ствилъ въ своей жизни ни одного положенія. Между  
тѣмъ Христово ученіе становится безусловной химерой,  
какъ только заподозрѣвается его полное осуществленіе  
въ жизни Христомъ, какъ только подвергается сомнѣнію,  
что Христосъ явилъ въ Себѣ дѣйствительно Божию лю-  
бовь къ падшему человѣчеству. Правда, пытался Ренанъ,  
совершенно игнорируя божественное достоинство Христа,  
представить Его образъ обаятельнымъ образомъ, вы-  
зывающимъ естественное благоговѣніе со стороны людей,  
но, несмотря на свой поразительный художественный  
талантъ, безусловно не успѣлъ въ этомъ. Приписывая  
Христу самое высокое сознаніе Бога (т.-е. всего выс-  
шаго и лучшаго въ людяхъ), какое когда-либо существо-  
вало въ нѣдрахъ человѣчества, онъ принужденъ былъ  
для объясненія Его сверхъестественнаго могущества при-  
знать, что Христосъ прибѣгалъ ко лжи. Правда, онъ не  
желаетъ тѣнить этимъ образъ Христа; онъ говоритъ,  
что „человѣчество и можетъ быть управляемо только  
обманомъ“, — но что это такое? Вѣрить въ Христа,  
какъ идеальнаго человѣка, затѣмъ, чтобы посмѣяться  
надъ человѣчествомъ, затѣмъ, чтобы бросить ему упрекъ  
въ низости его сердца? Поэтому, кто вѣритъ въ чело-  
вѣческую совѣсть, кто дѣйствительно любить и ува-  
жаетъ человѣчество, тотъ легко по поводу такого ученія  
повторить съ Дантомъ: „О такихъ ученіяхъ не раз-  
суждаютъ, на нихъ посмотреть и проходить мимо“. Прои-  
демъ и мы; не фикціи должны занимать нашу мысль

при усвоеніи Христова ученія, а дѣйствительные запросы нашего существа.

Итакъ, видимъ ли мы въ жизни Христа дѣйствительное откровеніе намъ любви Божіей? Самъ Христосъ отвѣчаетъ на этотъ нашъ вопросъ. Смотрите на Меня (какъ бы говорить Онъ): Я путь, и истина, и жизнь. „Пребудьте во Мнѣ, и Я въ васъ. Какъ вѣтвь не можетъ приносить плода сама собою, если не будетъ на лозѣ; такъ и вы, если не будете во Мнѣ. Я есмь лоза, а вы вѣтви; кто пребываетъ во Мнѣ, и Я въ немъ, тотъ приноситъ много плода; ибо безъ Меня не можете дѣлать ничего. Кто не пребудетъ во Мнѣ, извергнется вонъ, какъ вѣтвь, и засохнетъ“ (Іоан. XV, 4—6). Христосъ не только говоритъ, такимъ образомъ, слова любви; но, какъ и требуетъ того внутренній духъ Его нравственнаго законодательства, Онъ раскрываетъ Самого Себя людямъ, какъ дѣйствительно дѣйствующую въ мірѣ Божію любовь. Въ то время, какъ каждый законодатель и философъ стремится укрыть свою личность отъ взоровъ слушателей, обративши ихъ на отвлеченное положеніе, Христосъ выставляетъ Свою личность, какъ свѣтъ міра, путь къ безсмертію, хлѣбъ истинной жизни человѣка. „Я и Отецъ, — говоритъ Онъ, — одно“ (Іоан. X, 30), и Своими дѣлами свидѣтельствуетъ, что Онъ имѣетъ власть сказать это (Іоан. X, 25, 37—38). Открыто говоритъ Онъ ученикамъ Іоанновымъ: „Подите, скажите Іоанну, что вы видѣли и слышали: слѣпые прозрѣваютъ, хромы ходятъ, прокаженные очищаются, глухіе слышатъ, мертвые воскресаютъ, и нищіе благовѣствуютъ“ (Лук. VII, 22).

Такимъ образомъ, дѣла Христа, свидѣтельствующія, что Онъ есть истинный Сынъ Божій, гармонично дополняютъ Его нравственное законодательство. Они ясно подтверждали народу, какъ и теперь продолжаютъ подтверждать это всякому, что Онъ дѣйствительно не былъ простымъ учителемъ людей, а имѣлъ власть преподавать новую заповѣдь, имѣлъ власть засвидѣтельствовать



подлинную цѣнность человѣческой личности, какъ разумно-свободнаго творенія Божія. Христось — Учитель человѣчества и Христось — Сынъ Божій, имѣющій власть повелѣвать вѣтру, отпускать грѣхи и говорить расслабленному: „возьми одръ твой и ходи“, — единый цѣлостный образъ Христа, какъ Богочеловѣка.

Съ другой стороны, въ то время, какъ каждый законодатель и философъ, чтобы оживить свое отвлеченное положеніе, необходимо игнорируетъ человѣческую личность, Христось нисходитъ къ ней, какъ полный смиренія, провозглашая: „Придите ко Мнѣ всѣ труждающіеся и обремененные, и Я успокою васъ. Возьмите иго Мое на себя, и научитесь отъ Меня, ибо Я кротокъ и смиренъ сердцемъ“ (Мѣ. XI, 28—29). Предлагая людямъ высшій нравственный идеалъ, являясь нелицеприятнымъ судіею человѣческой совѣсти, судіей, пренебрегающимъ всѣми различіями, могущими существовать между людьми, какъ неважными въ сравненіи съ кореннымъ различіемъ между добрымъ и злымъ, Онъ однако не освящаетъ отлученія мытарей и грѣшниковъ, что дѣлали всѣ обычные учителя человѣчества, всѣ книжники и фарисеи. Напротивъ, Онъ открыто обращается въ ихъ обществѣ; Онъ принимаетъ Себѣ названіе, данное Ему недоброжелателями: „друга мытарей и грѣшниковъ“, говоря: „Я пришелъ призвать не праведниковъ, а грѣшниковъ къ покаянію; не здоровые нуждаются во врачѣ, а больные“ (Лук. V, 31—32). Такимъ образомъ, тѣ, нравственное чувство которыхъ было умѣренно строго, которые ненавидѣли пороки умѣренно, наказывали его съ крайней жестокостью, между тѣмъ какъ Тотъ, Который ненавидѣлъ пороки безгранично, въ то же самое время первый смотрѣлъ на него, какъ на немощь, смягчалъ строгость его преслѣдованія и простиралъ ему руку... Тотъ, Который наиболѣе серіозно смотрѣлъ на зло, считалъ его излѣчимымъ, между тѣмъ какъ смотрѣвшіе на него менѣе серіозно объявляли его неизлѣ-

чимымъ... Полусправедливый судья наказывалъ уличеннаго преступника, вполне справедливый Судья предлагалъ ему прощеніе“ <sup>1)</sup>. Что же это значить? Христосъ нисходилъ Своей самоотверженной любовью къ падшей личности, уничтожалъ средоствѣніе между Собою, какъ Свѣтомъ и Истиной, и ею, какъ объятой грѣхомъ, и, сострадая ей, прививалъ къ Своей личности, бралъ ее на Свой рамена и возносилъ къ Отцу небесному. Христосъ являлъ Себя въ жизни, какъ самоотверженную любовь Божію. „Я есмь пастырь добрый, — говорилъ Онъ, — пастырь добрый полагаетъ жизнь свою за овецъ... Есть у Меня и другія овцы, которыя не сего двора; и тѣхъ надлежитъ Миѣ привести: и онѣ услышатъ голосъ Мой, и будетъ одно стадо и одинъ пастырь“ (Іоан. X, 11, 16). Своею жизнію Христосъ свидѣтельствовалъ, такимъ образомъ, что Отецъ небесный дѣйствительно „такъ возлюбилъ міръ, что отдалъ Сына Своего едиnorodнаго, дабы всякій вѣрующій въ Него не погибъ, но имѣлъ жизнь вѣчную“ (Іоан. III, 16; ср. I Іоан. IV, 9—10; 2 Кор. V, 19), и тѣмъ самымъ освобождалъ человѣческую душу отъ мертвящаго ее эгоизма, пробуждая въ ней новое начало истинной жизни, — начало самоотверженной любви. „Люди видѣли, что, дѣлая имъ добро, Онъ несетъ тяжелую и трудовую жизнь, подвергая Себя крайней ненависти сильныхъ міра сего. Люди вѣрили, что въ Его власти превратить камни въ хлѣбъ, — а между тѣмъ они видѣли Его голодающимъ. Люди вѣрили, что въ одно мгновеніе Онъ могъ бы взять въ Свой руки всѣ царства міра сего и всю славу ихъ, — а между тѣмъ они видѣли, какъ попирались Его царственные права; люди вѣрили, что безъ Его согласія никакая опасность не могла бы коснуться Его..., а между тѣмъ они видѣли Его въ опасности жизни и наконецъ даже умирающимъ“ <sup>2)</sup>. Люди видѣли, словомъ, крестъ Хри-

<sup>1)</sup> Ессе homo, ч. 2, стр. 146—147.

<sup>2)</sup> Ессе homo, ч. I, стр. 107.

стовъ,— и затеплившееся въ ихъ сердцахъ при первыхъ звукахъ Его нравственной проповѣди чувство глубокаго удивленія къ Нему, какъ необыкновенному Учителю, разрослось въ восторженное чувство безкорыстной любви,— въ новое христіанское чувство любви, возрождающее міръ, не страшщееся никакихъ явленій его, какъ и говоритъ св. ап. Павелъ: „Я увѣренъ, что ни смерть, ни жизнь, ни ангелы, ни начала, ни силы, ни настоящее, ни будущее, ни высота, ни глубина, ни другая какая тварь не можетъ отлучить насъ отъ любви Божіей во Христѣ Иисусѣ, Господѣ нашемъ“ (Римл. VIII, 38—39).

Итакъ, единственно истиннымъ какъ психологически, такъ и логически образомъ Христа и является то ученіе о Немъ, которое предлагаетъ намъ Церковь, а именно — что Онъ былъ не только Учителемъ высшей нравственности, а вмѣстѣ съ тѣмъ Сыномъ Божіимъ — Искупителемъ человѣчества, давшимъ намъ дѣйствительное средство осуществить въ жизни Его законъ, стать дѣйствительно *новою тварію* (2 Кор. V, 17). „Всѣ тѣ,— справедливо замѣчаетъ авторъ Ессе homo, — которые обращаютъ свои взоры исключительно на нагорную проповѣдь, оставляя безъ вниманія жизнь, смерть и воскресеніе Христа, впадаютъ въ такую же ошибку при изученіи христіанства, въ какую впалъ бы ученикъ философіи Сократа, если бы онъ ограничился изслѣдованіемъ драматическаго происшествія его смерти“<sup>1)</sup>. Эти лица необходимо искажаютъ подлинный смыслъ нравственнаго законодательства Христа и отсюда естественно приходятъ къ выводу, что Онъ былъ простымъ человѣкомъ, а со-всѣмъ не воплотившимся Сыномъ Божіимъ. Но тѣмъ и вскрывается ясно ошибка разсужденія подобныхъ лицъ, что они при дальнѣйшемъ разсмотрѣніи евангельской исторіи необходимо должны сами осудить себя. Въ самомъ дѣлѣ, эти лица, какъ мы видѣли, начинаютъ свои раз-

<sup>1)</sup> Ч. I, стр. 160—161.

сужденія вѣрой въ человѣка, вѣрой въ его совѣсть и мысль. Вѣдь, потому только они и возражаютъ противъ ученія Церкви, что имъ кажется, что это ученіе мѣшаетъ свободному развитію человѣческой личности, сковываетъ ея мысль и затемняетъ ея естественное чувство. Между тѣмъ, выясняя чудеса Христа, они должны утверждать, что „человѣчество только и можетъ быть управляемо обманомъ“, что въ человѣческомъ сердцѣ только и могутъ жить низменныя эгоистическія страсти, что люди единственно и просятъ себѣ *животнаго хлѣба*. — Что же такимъ образомъ оказывается въ результатѣ? Оказывается, что та самая Церковь, ученіе которой обвиняется въ косности, она одна и является вѣрной хранительницей всего высшаго и лучшаго въ человѣчествѣ, она одна и проповѣдуетъ дѣйствительно, что человѣкъ живетъ не однимъ хлѣбомъ, а и всякимъ словомъ, исходящимъ изъ устъ Божіихъ, — словомъ, оказывается, что единственно Церковь и не несетъ съ собою креста, — того креста, который былъ у язычниковъ, — креста, какъ орудія уничтоженія человѣческой личности, а выставляетъ для поклоненія вѣрующимъ другой крестъ — крестъ Христовъ, средство возрожденія человѣческой личности, средство вѣчной истинной жизни человѣка въ Богѣ.

*Н. Боголюбовъ.*

Нижній Новгородъ,  
3 октября 1899 г.

## Естествознаніе и матеріализмъ.

(Вѣра, разумъ и опытъ. — Чтò такое чудеса? — Въ чемъ опасность дарвинизма, и виноватъ ли въ томъ Дарвинъ? — Даетъ ли естествознаніе матеріалъ для отрицанія безсмертія души, или наоборотъ? — Предѣлы нашихъ знаній. — Мнѣніе проф. И. П. Скворцова о борьбѣ за существованіе. — Можно ли примирить вѣру, разумъ и опытное знаніе?)

За послѣднія десятилѣтія пало весьма много нареканій на такъ-называемыя естественныя науки и на естествоиспытателей, огульно обвиняемыхъ во всѣхъ нестроеніяхъ современной жизни. Для многихъ слова: „естественникъ“, „медикъ“ и „инженеръ“ нынѣ почти равнозначащи со словами: „нигилистъ“, „матеріалистъ“ и т. д. Если вѣрить этимъ „многимъ“, то *изученіе природы* слѣдовало бы признать занятіемъ опаснымъ, конечная цѣль коего — матеріализмъ, нигилизмъ.

Выше употребленъ терминъ „такъ-называемыя естественныя науки“ по слѣдующему поводу. Естествознаніе, понимаемое въ широкомъ (единственно вѣрномъ) смыслѣ, есть не иное что, какъ философія природы. Цѣль естествоиспытателя и философа одна и та же.

Мало того, всякій разъ какъ мы встрѣчаемся съ сильнымъ философскимъ умомъ, или съ дѣйствительно ученымъ естествоиспытателемъ, весьма трудно точно опредѣлить, съ кѣмъ мы имѣемъ дѣло: съ философомъ, или съ естествоиспытателемъ. Однимъ изъ лучшихъ примѣровъ служить Аристотель. Въ трудѣ проф. Н. А. Лю-

бимова: *Исторія физики* (одно изъ лучшихъ сочиненій по этому вопросу на русскомъ языкѣ) мы находимъ подробное изложеніе работъ Декарта, Лейбница, Паскаля и т. д., хотя они формально вовсе не были физиками. И съ другой стороны, съ полнымъ правомъ можно занести въ списокъ философовъ многихъ ученыхъ, формально числящихся въ спискѣ естествовѣдцовъ. Въ духовныхъ академіяхъ многіе профессора нынѣ тщательно изучаютъ математику и естествознаніе. Въ *Моск. Вѣд.* (№№ 300, 303, и 305 за 1899 г.) проф. Московской духовной академіи Д. Голубинскій помѣстилъ, напр., интересную статью подъ заглавіемъ: „Вопросъ объ уравненіи года гражданскаго съ астрономическимъ“, гдѣ обнаруживаетъ основательное знаніе математики и астрономіи. Можно бы привести много и другихъ примѣровъ.

Это понятно, ибо и богословіе, и философія, и естествознаніе имѣютъ предметомъ науку *de rerum natura*, объединяющую, или, по крайней мѣрѣ, долженствующую объединять и примирять *теорию, разумъ и опытъ*. Только гармоническое сочетаніе этихъ трехъ методовъ познанія и можетъ дать вполне твердое міровоззрѣніе.

Естествознаніе (въ широкомъ смыслѣ) разбилось на столько специальностей, что подробно изучить всѣ ихъ одному человѣку невозможно, — жизни не хватаетъ. Но, углубясь въ изученіе специальности, ученые, иногда, что называется, „изъ-за деревьевъ не видятъ лѣса“. Этимъ и объясняется тотъ прискорбный фактъ, что „глубокіе“ специалисты весьма рѣдко бываютъ способны выйти изъ рамокъ своей узкой специальности и сдѣлать широкія обобщенія.

Громадные успѣхи естествознанія и техники вызвали, отчасти, справедливую гордость естествоиспытателей и техниковъ. Но послѣдніе забыли то, что лѣсъ только тогда является лѣсомъ, когда отойдешь отъ него на известное разстояніе, — иначе же будутъ видны только отдѣльныя деревья. Съ другой стороны, богословы и

философы часто игнорируютъ естествознаніе, относясь къ нему, какъ ко врагу, что совершенно невѣрно.

Для доказательства этого разберемъ нѣсколько самыхъ „опасныхъ“ теорій и попробуемъ доказать, что даже если онѣ справедливы, то ничего не мѣняютъ. Пусть читатели не посѣтуютъ, если нѣкоторыя мысли, на первый взглядъ, могутъ показаться афоризмами.

Естествознаніе устанавливаетъ, будто бы, такой взглядъ на „*natura rerum*“, что тутъ невозможно и говорить о какихъ-либо *чудесахъ*, — все это выдумки-де.

Формально нѣкоторые плохіе естествоиспытатели тутъ не безъ грѣха. Въ своей „знаменитой“ книгѣ: *Stoff und Kraft* Бюхнеръ, напр., писалъ, что „теперь естествовѣдѣніе не допускаетъ ни міеовъ, ни чудесъ, ни неба, ни ада“, или Молешоттъ: „мысль есть движеніе матеріи“.

Прежде всего необходимо сказать, что въ то время, какъ писалось все это, естествознаніе было еще почти что въ пеленкахъ. Громадные же успѣхи его за послѣднія десятилѣтія даютъ возможность не пугаться даже вышеприведенныхъ выводовъ.

Да, можно сказать, — Бюхнеръ *правъ*: чудесъ на свѣтѣ нѣтъ. Даже болѣе того: ихъ и быть не можетъ! Въ доказательство этого утвержденія привожу выдержки изъ моей статьи, помѣщенной въ официальномъ органѣ мв. Синода *Церковныхъ Вѣдомостяхъ* (1896 г., № 18, отъ 4 мая, стр. 674, 675, 676). Вотъ что писалъ я тамъ и что официальный органъ Св. Синода нашелъ возможнымъ помѣстить безо всякихъ оговорокъ.

„Говорятъ, что такъ-называемыя точныя науки содѣйствуютъ развитію безвѣрія и, въ частности, *отрицанію чудесъ*. Это совершенно невѣрно. Именно естествоиспытатель неизбѣжно долженъ сказать: *небеса повѣдаютъ славу Божію* и подтвердить, что въ мірѣ *все чудесно*, и что, наоборотъ, только невѣжды могутъ отрицать чудеса.

„Но въ мірѣ все чудесно лишь для насъ, и нѣтъ чудесъ для *Существа всевѣдущаго и всемогущаго*. Теле-

графъ, телефонъ, желѣзныя дороги и многое другое въ прошломъ столѣтїи было бы чудомъ. Еще очень недавно фотографированіе чрезъ непроницаемыя для свѣта вещества (послѣднее открытіе Рѣнтгена) было бы чудомъ, а теперь это стало обычнымъ дѣломъ. Все, что становится извѣстнымъ, уже перестаетъ быть чудеснымъ, — но съ оговоркой: не чудесенъ только *modus operandi*, а по существу все для насъ остается непонятнымъ, а слѣдовательно — чудеснымъ. Въ самомъ дѣлѣ, что такое эти *x-лучи* Рѣнтгена? Что такое самый эфиръ, котораго никто не видалъ, но на которомъ построены теорїи, объясняющія всѣ новѣйшія изобрѣтенія по части электричества, свѣта? Микроскопъ и телескопъ открываютъ намъ рядъ новыхъ чудесъ, ставя лицомъ къ лицу и съ безконечно-малымъ и съ безконечно-великимъ, и все это мы можемъ лишь *наблюдать*, но не *объяснить*. Именно естествоиспытателю невозможно отрицать чуда, ибо онъ ежесекундно ихъ видитъ и долженъ признать неопровержимыя доказательства бытія Существа всевѣдущаго и всемогущаго.

„Но это постоянное наблюденіе чудеснаго внушаетъ и уваженіе къ нему, ибо всюду мы видимъ гармонію, законѣрность, безконечную разумность. Самыя отступленія отъ общей законѣрности дѣлаются не безъ цѣли и не безъ причины“ (*Церк. Вѣд.* 1896 г., № 18).

Итакъ, есть ли на свѣтѣ чудеса, или нѣтъ? Конечно, нѣтъ для Бога всевѣдущаго и — что равносильно — всемогущаго. *Чудесъ нѣтъ*, — и въ тоже время *чудесно* все, что мы видимъ въ этомъ мірѣ, поскольку мы не можемъ даже объяснить это видимое.

Естествознаніе все болѣе стремится къ обобщеніямъ и для множества сродныхъ явленій прїискиваетъ общіе законы. Но что же это значитъ? Мы нашли законъ всемірнаго тяготѣнія; эфирною теорїей мы объяснили себѣ явленія свѣта, электричества, теплоты. Но что такое тяготѣніе? Что такое эфиръ? Какъ выражается проф.



Г. Тейхмюллеръ<sup>1)</sup>, все это то же, что и наши бывшіе „кикиморы“ и „домовые“. Больше ли говорить намъ слово „всемірное тяготѣніе“, чѣмъ „кикимора“? Нѣтъ! Нельзя ли счесть эфиръ за нѣчто въ родѣ домового? А почему бы и нѣтъ?

О Дарвинѣ и дарвинизмѣ теперь въ обществѣ распространены весьма невѣрные понятія.

Теоріи Дарвина, въ сущности, сводятся къ двумъ главнымъ положеніямъ: о *происхожденіи видовъ* и о *происхожденіи человека*. По первой теоріи, возможно допустить, что изъ мыши или крысы могъ образоваться слонъ или бегемотъ; по второй — что человекъ, быть можетъ, находится въ близкомъ, хотя и не особенно пріятномъ, родствѣ не только съ обезьяной, но даже хуже того — съ крысой, мышью, со всѣмъ, съ чѣмъ хотите, наконецъ, съ пресловутою *протоплазмой*.

Допустимъ, что все это такъ и есть на самомъ дѣлѣ. Мало того, докажемъ, что все это такъ и должно было, или, точнѣе, могло бы было быть.

Эволюціонная теорія предполагаетъ, прежде всего, весьма большое количество времени. Но все это противорѣчить ли Библии?

Въ первой главѣ книги Бытія о сотвореніи міра говорится: „И рече Богъ: да будетъ свѣтъ, и бысть свѣтъ. И бысть утро, и бысть вечеръ, день первый“ и т. д.

До не особенно давняго времени наши богословы понимали *дни творенія* не иначе, какъ только буквально, въ смыслъ *земныхъ* дней. Но справедливо ли *исключительно* такое пониманіе?

Библейскій рассказъ о сотвореніи земли и человекъ гласитъ слѣдующее:

„Вначалѣ (не было ни дней, ни времени, когда) Богъ

<sup>1)</sup> *Дарвинизмъ и философія*. Переводъ А. К. Николаева, подъ редакціей Е. Боброва, доцента философіи при Императорскомъ Юрьевскомъ университетѣ, при участіи проф. Я. О. Осе, проф. А. С. Царевскаго. И. А. Юрктама и К. Л. Трефнера. Печатня К. А. Германа. Юрьевъ. 1894 г.

сотворилъ небо (т.-е. невидимый міръ, а затѣмъ) и землю. Земля была *невидима* и неустроена, и (животворящій) Духъ Божій носился надъ водою (которая выше названа землей, и вливалъ въ нее живоносную силу).

„И сказалъ Богъ: „Да будетъ свѣтъ!“ И сталъ свѣтъ. Богъ отдѣлилъ свѣтъ отъ тьмы; свѣтъ назвалъ днемъ, а тьму ночью. И бысть вечеръ, и бысть утро, — день единъ.

„Во второй день Богъ сказалъ: „Да будетъ твердь посреди воды“.

„Въ третій день Богъ сказалъ: „Да соберется вода, которая подъ небомъ, въ одно мѣсто, и да явится суша“.

„Въ четвертый день Богъ сказалъ: „Да будутъ свѣтила на тверди небесной, чтобы свѣтитъ на землю“, и только въ этотъ день, по библейскому сказанію, появились „солнце, луна и звѣзды“.

Очевидно, что первые четыре дня творенія отнюдь нельзя понимать въ смыслѣ нашихъ *земныхъ* дней, ибо, при отсутствіи солнца, нельзя же было считать время солнечными днями. Поэтому, подъ днями творенія надо понимать цѣлые *периоды*, которые могли длиться хоть бы десятки и сотни милліоновъ, даже милліардовъ лѣтъ.

Существованіе *периодовъ* можно допустить еще по многимъ причинамъ:

1) Въ Библии прямо сказано: „У Господа единъ день, яко тысяща“ (Пс. 89, 5). Это значить, что для Бога между тысячею дней и однимъ днемъ нѣтъ существенной разницы.

2) Математика съ совершенною точностію доказываетъ намъ, что между ста милліонами *лѣтъ* и одной стамилліонной долей *секунды* нѣтъ никакой разницы, при сравненіи этихъ величинъ съ *вѣчностью*. Въ высшей математикѣ доказывается, что даже *параллельныя* линіи сходятся... въ *безконечности*. *Постичь* это намъ трудно, но неумолимая математическая логика побуждаетъ насъ это *допустить*. И какъ часты, какъ необходимы эти допущенія, когда мы становимся лицомъ къ лицу съ тѣми непонятными для насъ словами, каковы: *вѣчность*, без-

*конечность!* Въ этотъ безбрежный и таинственный океанъ многіе бросаются, очертя голову. И лишь изученіе того, что Гумбольдтъ назвалъ „космосомъ“, всего краснорѣчивѣе убѣждаетъ насъ, что если міръ такъ божественно прекрасенъ и въ великомъ, и въ маломъ, то не можетъ же быть, чтобъ и мы, разумныя существа, появились на землѣ случайно. Зачѣмъ же намъ быть *утопленниками* въ этомъ безбрежномъ океанѣ вѣчности?

Но вернемся къ Дарвину. Пусть наша земля и все, на ней живущее, развивались миллиарды лѣтъ. Но въ дѣлѣ мірозданія миллиардъ лѣтъ не болѣе одной миллиардной доли секунды. (Многимъ эта величина покажется невѣроятною, даже нелѣпою; однако, сочтите, сколько верстъ проходитъ въ секунду свѣтъ или электричество, и въ какую долю секунды — одну версту, или вершокъ, — и тогда вамъ станетъ понятною „одна миллиардная доля секунды.“

Если допустить существованіе Бога (а это будетъ видно изъ дальнѣйшаго), то совершенно непонятнымъ является, зачѣмъ же надо было *торопиться* Богу, Который располагаетъ цѣлою вѣчностью и предъ Которымъ одна наша земная секунда равна нашимъ же земнымъ миллиардамъ лѣтъ?

Перейдемъ къ возраженіямъ болѣе спеціальнымъ. Дарвинъ говоритъ, что одни виды, путемъ эволюціи, произошли изъ другихъ въ теченіе долгихъ лѣтъ. Допустимъ, что все это вѣрно. Но что же изъ этого слѣдуетъ и можетъ слѣдовать?

Да ровно ничего. Пусть слонъ произошелъ отъ мыши, или крысы, путемъ эволюціи, длившейся, положимъ, сто милліоновъ лѣтъ. И чтѣ мы можемъ сказать на это? Одно: и пусть себѣ слонъ происходитъ отъ мыши! Намъ-то какое до этого дѣло?

Важнѣе вопросъ о происхожденіи *человѣка*. Дарвинъ здѣсь роднитъ насъ и съ обезьянами и, если хотите, даже съ пресловутою протоплазмой.

Родня не особенно пріятная; однако, ничего страш-

наго тутъ нѣтъ. Вѣдь, все тутъ сводится лишь къ нашей матеріальной организаціи, а она — увы! — очень некажиста и мало чѣмъ отличается отъ организаціи животныхъ. „*Inter faeces et uirina nascimur*“, жаловался блаженный Августинъ. „Земля еси и въ землю отыдеши“, — вотъ послѣднее напутствіе православной Церкви умершимъ. Очевидно, что намъ нечего стыдиться родни, хотя бы даже и съ обезьяной, если только вспомнить слова Библии: „и сотворилъ Богъ человѣка *изъ земли и вдунулъ въ лице его дыханіе жизни*“.

Вотъ въ этомъ-то божественномъ „дыханіи жизни“ и состоитъ вся суть человѣческой жизни, а не въ той брэнной оболочкѣ, которая *одинакова* съ оболочкой самыхъ гнусныхъ гадовъ, но въ которой мы должны существовать и проявлять свое существованіе.

Нѣсколько лѣтъ назадъ я высказалъ эти же мысли въ богословскомъ журналѣ „*Вѣра и Разумъ*“, и теперь повторяю, что это вопросъ второстепенный, и что если Дарвинъ правъ, если мы приходимъ отъ обезьянъ и т. д., то даже и съ такимъ родствомъ помириться можно.

Въ древности изучали анатомію по трупамъ свиней, физическая организація коихъ считалась наиболѣе близкою къ человѣческой. Какъ не вѣрно понимаютъ Дарвина, видно изъ слѣдующаго примѣра. Недавно въ Петербургѣ вышло новое изданіе его сочиненія: *Измѣненіе животныхъ и растений въ домашнемъ видѣ* (перев. М. Филиппова и П. Ю. Шмидта, съ гравюрами А. Бема). Вотъ какъ самъ Дарвинъ объясняетъ здѣсь *причины* измѣненій въ организаціи животныхъ и растений: „Но если мы зададимся вопросомъ, въ чемъ причина какого-либо измѣненія, то теряемся въ догадкахъ; въ нѣкоторыхъ случаяхъ мы вынуждены признать достаточнымъ прямое дѣйствіе внѣшнихъ условій жизни, тогда какъ въ другихъ мы чувствуемъ глубокое убѣжденіе, что эти условія играли совершенно подчиненную роль, или имѣли не

большее значеніе, нежели природа *искры*, воспламеняющей массу горючаго вещества“.

Но откуда же взялись это вещество и эта *искра*? Вотъ объясненіе того, почему самъ Дарвинъ былъ религіознымъ человѣкомъ, тогда какъ его ученики провозгласили атеизмъ. Все дѣло въ томъ, что эти мнимые ученики позабыли объ этой *искрѣ*.

Нашъ извѣстный энтомологъ проф. К. Э. Линдеманъ (см. *Наука и Жизнь* 1891 г., №№ 21—26, съ 31 рис. автора, статья: *Объ основныхъ формахъ животныхъ*) различаетъ три основныя формы: 1) самая несовершенная форма — *сфероидальная* (корненожки, лучевики, инфузоріи и др. низшіе организмы); 2) *лучистая* (морскія звѣзды, ежи и лиліи, полипы, медузы и проч.); 3) *двусторонне-симметрическая* (насъкомыя, позвоночныя животныя). Свое изслѣдованіе проф. К. Э. Линдеманъ заканчиваетъ такъ: „Вышеизложенное убѣдило насъ, что *основная форма тѣла* въ животномъ царствѣ, хотя и представляется вообще чрезвычайно устойчивою и постоянною, являясь обусловленною внутреннею организаціею тѣла, тѣмъ не менѣе *подвергалась измѣненіямъ въ нѣкоторыхъ группахъ животныхъ*. Измѣняя первоначально полученную основную форму и замѣняя ее вновь вырабатываемою, такія группы животныхъ либо совершенно утратили свою древнѣйшую форму (полипы), либо она удержалась у нихъ до настоящаго времени рядомъ со вновь пріобрѣтенною ими (у морскихъ ежей). Будущее должно познакомить насъ съ причинами такихъ превращеній и раскрыть ихъ сокровенный смыслъ.“

Изъ изслѣдованія проф. Линдемана явствуетъ, что не только *виды*, но даже *основныя формы* животнаго царства, — и тѣ „подвергались измѣненіямъ“, и это надобно считать доказаннымъ. Относительно видовыхъ измѣненій, при этомъ условіи, не можетъ быть и сомнѣній.

Теорія Дарвина чисто *практическая* и условная. Развѣ не дарвинисты всѣ наши коннозаводчики, садоводы, цвѣ-

товоды, сельскіе хозяева? Чистѣйшіе дарвинисты! Они строго охраняютъ породу, выводятъ новыя разновидности плодовъ, гибридные цвѣтки и т. д. Говорятъ, что всѣ эти новыя разновидности имѣютъ наклонность возвращаться къ первоначальному типу. Но для того, чтобъ это увѣреніе считать за фактъ, мы попросили бы произвести эти опыты въ теченіе, напр., ста тысячъ или милліоновъ лѣтъ. Почему знать, быть можетъ, новыя разновидности настолько закрѣпились бы, что не стали бы возвращаться къ „типу“. Но не все ли равно, если бѣ онѣ и возвратились? Пусть медвѣдь, положимъ, происшедшій отъ собаки, снова превращается въ собаку. Какая въ томъ бѣда? Было время, когда на землѣ атмосфера была обильна углекислотой, и тогда земля была покрыта роскошною растительностью. Возвратись прежнія времена, будь прежнія *условія*, — можетъ вернуться и прежняя жизнь. Законы природы неизмѣнны, и никогда не бываетъ здѣсь ничего, что противорѣчило бы имъ, согласно даннымъ *условіямъ жизни*. Смѣшно было бы требовать, чтобъ, если бы на землѣ исчезла вода, рыбы стали пастись на лугахъ. Жизнь мѣняется соотвѣтственно измѣненію условій жизни; основные же законы остаются по-прежнему:

Das Alte stürzt, verändert sich die Zeit,  
Und neues Leben blüht auf den Ruinen <sup>1)</sup>.

Здѣсь выступаютъ на сцену совсѣмъ другіе вопросы, тѣ „проклятыя“ вопросы, которые человѣчество много тысячъ лѣтъ старается разгадать и разрѣшить, но которые и до сихъ поръ стоятъ предъ нами какъ загадочный сфинксъ.

Вопросъ о томъ, что такое наше тѣло, — это пустякъ. Происходимъ ли мы отъ обезьяны, или отъ „протоплаз-

<sup>1)</sup> Разрушается старое, но мѣняется лишь время, и на развалинахъ расцвѣтаетъ новая жизнь.

мы“, — это не важно. Для разумнаго человѣка важны другіе вопросы. Фердинандъ Брюнетьеръ <sup>1)</sup> ставитъ ихъ такъ: d'où nous venons? (откуда мы приходимъ?) и: où nous allons? (куда мы идемъ?) Въ самомъ дѣлѣ, куда?

Не въ дарвинизмъ, а вотъ въ этомъ-то именно вопросѣ и заключается суть дѣла. Если мы происходимъ отъ обезьяны, это еще не особенная бѣда. Было, да прошло! Прошлое мы уже не въ состояніи воротить, но будущее еще передъ нами. И однако, отнюдь не естествознание смущаетъ нашу будущность, а вопросы чисто философскаго свойства. И что всего хуже, именно вопросы такого свойства наиболѣе тревожны, тогда какъ именно естествознаніе, освѣщенное свѣтомъ философіи, даетъ жизнерадостное настроеніе и увѣренность, что если все въ мірѣ такъ разумно и хорошо, то можетъ ли быть, чтобы разумное существо было предназначено для жизни безъ цѣли и смысла?

Эти вопросы издавна занимали умы мыслителей. Извѣстно мнѣніе Сократа.

„Если, — говорилъ онъ, — есть жизнь и за гробомъ, то нечего бояться этого человѣку съ чистою совѣстью. Если же смерть есть вѣчный сонъ, то чего же лучше? Развѣ часы сна не лучшіе въ нашей жизни?“

Ту же мысль, но въ болѣе яркой формѣ, высказалъ Шекспиръ въ своемъ знаменитомъ монологѣ Гамлета, (to be, or not to be?), но вливъ въ этотъ монологъ полную чашу яда сомнѣній <sup>2)</sup>:

Быть, иль не быть? — вотъ въ чемъ вопросъ!

Что благороднѣе: сносить удары

Неистойвой судьбы, иль противъ моря

Невзгодъ вооружиться, въ бой вступить,

И все покончить разомъ?.. Умереть —

Уснуть — не больше — и сознать, что сномъ

<sup>1)</sup> *La Science et la Religion*, par Ferdinand Brunetière, de l'Académie Française, стр. 20—21 и слѣд.

<sup>2)</sup> Переводъ П. Гнѣдича.

Мы заглушимъ всё эти муки сердца,  
 Которыя въ наслѣдѣ бѣдной плоти  
 Достались. О, да, это столь желанный  
 Конецъ!... Да, умереть — уснуть... Уснуть?  
 Жить въ мірѣ грезь, быть можетъ? Вотъ преграда:  
 Какія грезы въ этомъ мертвомъ снѣ  
 Предъ духомъ безтѣлеснымъ рѣять будутъ?...  
 Вотъ въ чемъ препятствіе, и вотъ причина,  
 Что скорби долговѣчны на землѣ.  
 А то кому снести бы поношенье,  
 Насмѣшки ближнихъ, дерзкія обиды  
 Тирановъ, наглость пошлыхъ гордецовъ,  
 Мученія отвергнутой любви,  
 Медлительность законовъ, своеволие  
 Властей... цинки, которые даютъ  
 Страдальцамъ заслуженнымъ негодия,  
 Когда бы можно было вѣковѣчный  
 Покой и миръ найти — однимъ ударомъ  
 Простаго шила! Кто бы на землѣ  
 Несъ этотъ жизни грузъ, изнемогая  
 Подъ тяжкимъ гнетомъ, если бъ страхъ невольный  
 Чего-то послѣ смерти, та страна  
 Безвѣстная, откуда никогда  
 Никто не возвращался, не смущали  
 Рѣшенья нашего?.. О, мы скорѣе  
 Перенесемъ всё скорби тѣхъ мученій,  
 Чтò возлѣ насъ, чѣмъ, бросивъ все, на-встрѣчу  
 Пойдемъ другимъ, невѣдомымъ бѣдамъ...  
 И эта мысль насъ въ трусовъ обращаетъ...  
 Могучая рѣшимость остываетъ  
 При размысленъ, и дѣянья наши  
 Становятся ничтожествомъ...

Это — совершенно *практическая* постановка вопроса о томъ, стоить ли намъ жить, или нѣтъ. Вполнѣ ясно, что если нѣтъ загробной жизни, если со смертью мы превратимся въ ничто, то и жизнь не представляетъ рѣшительно никакого интереса. Вѣчный, безмятежный сонъ, конечно, гораздо пріятнѣе тѣхъ тревоженій, которыя намъ постоянно приходится переживать.

Отъ этого вопроса не можетъ избавить насъ вопросъ даже о бытіи Бога. Пусть Богъ существуетъ; но если



для насъ жизнь кончается безповоротно со смертью нашего тѣла, то не все ли намъ равно, есть ли Богъ, или же нѣтъ Его?

Однако, вопросъ о существованіи души человѣка и загробной жизни тѣсно связанъ и съ вопросомъ о Богѣ, котораго мы представляемъ какъ Существо всемогущее, всевѣдущее, всеправедное, вездѣсущее. Если такого Существа нѣтъ, то не можетъ быть и вопроса о существованіи человѣческой души, никогда не умирающей; изъ этого отрицанія можетъ быть сдѣланъ лишь тотъ выводъ, что все составляетъ результатъ лишь *случайнаго* сочетанія гипотетическихъ атомовъ. А въ такомъ случаѣ лучше не жить, чѣмъ жить случайно и *безцѣльно*.

Отрицаніе существованія души и Бога имѣетъ еще болѣе важное социальное значеніе. При отсутствіи Бога власть царя, какъ носителя и хранителя высшей правды, не имѣетъ смысла. Точно такъ же были бы совершенно нелѣпыми старанія сообразоваться съ „какою-то тамъ“ этикой, съ „какими-то“ требованіями нравственности. Зачѣмъ было бы все это? Почему не убить человѣка, если я увѣренъ въ томъ, что это выгодно для меня и что это все сойдетъ мнѣ съ рукъ? Да если и не сойdetъ, чего же проще заpastись нѣсколькими гранами, напр., стрихнина, чтобъ избѣжать полагающихся по закону каръ? И при всемъ этомъ *никакого* риска: если я совершу преступленіе и буду не открытъ, хорошо; если, паче чаянія, все раскроется, приму стрихнину и безо всякихъ неприятностей отправлюсь въ область „небытія“, — и удобно, и спокойно.

Гипотетическіе альтруизмъ, гуманность и т. д., при отрицаніи Бога и безсмертія души, не имѣютъ никакого смысла. Напротивъ, ставъ на эту точку зрѣнія, мы неизбѣжно должны притти къ тому же заключенію, къ какому приходилъ одинъ римскій императоръ, выразившій желаніе отрубить голову всему человѣчеству, если бы только у всего человѣчества была одна голова, а не у

каждаго человѣка отдѣльно. И это было бы *благодѣяніемъ*, лучшимъ выраженіемъ „альтруизма“, такъ какъ избавило бы человечество отъ совершенно безцѣльныхъ страданій, а равно и отъ столь же безцѣльныхъ наслажденій.

Не правда ли, было бы гораздо *разумнѣе* сколь можно скорѣе прекратить это „толченіе воды въ ступѣ“, и что величайшими благодѣтелями человечества пришлось бы признать... разбойниковъ?

Кто же дѣлаеть поправки къ этому мрачному міровоззрѣнію? Эти поправки даютъ намъ естественныя науки, изученіе коихъ ставитъ насъ лицомъ къ лицу съ очевиднымъ противорѣчіемъ.

Не отвлеченныя, фактически ни на чемъ не обоснованныя разсужденія убѣждаютъ насъ въ томъ, что все мірозданіе есть чудо изъ чудесъ, а именно *естествознаніе*. Именно здѣсь мы видимъ передъ собой весь микро-, медіо- и макрокосмосъ. Покойный проф. А. Е. Столѣтовъ, одинъ изъ знаменитѣйшихъ русскихъ ученыхъ говорилъ:

„Если вы ударите кулакомъ по столу, если вы пройдете три шага по комнатѣ, будьте увѣрены, что рано или поздно это отразится даже на Сиріусѣ и на безчисленныхъ звѣздахъ млечнаго пути.“

Но если все, рѣшительно все въ мірѣ бесконечно разумно и цѣлесообразно, то какой смыслъ былъ бы въ нашемъ существованіи, если бы не было и дальнѣйшей жизни за гробомъ? Все это было бы простымъ „толченіемъ воды въ ступѣ<sup>1)</sup>. Со стороны Бога нѣтъ смысла поддерживать это бессмысленное существованіе;

---

1) Л. Дени въ книгѣ: *Философское разрѣшеніе задачи существованія* пишетъ (стр. 10 - 11):

„Отрицаніе будущей жизни уничтожаетъ всякія нравственныя основы. Тогда несомнѣнно появится отвращеніе къ жизни и мысль о самоубійствѣ. Несчастнымъ остается только ненавидѣть счастливыхъ, и въ своей ярости противъ нихъ они раздавать, разорвать на клочки — эту грубую и матеріальную цивилизацію.“

съ нашей стороны нѣтъ также никакого смысла и никакой цѣли *жить*, да еще жить „благоправно“.

Естествознаніе, точно удостовѣряющее разумность мірозданія, также точно удостовѣряетъ и то, что наша жизнь не случайна. Мы, естествоиспытатели, во всякую секунду, при самыхъ совершенныхъ способахъ изслѣдованія, убѣждаемся лишь въ томъ, что мы по существу ничего не знаемъ, кромѣ того, что міръ устроенъ хорошо. „Scio me nihil scire“.

Отмѣтимъ также, что именно естествознаніе всего болѣе научаетъ насъ быть скромными, несмотря на всѣ успѣхи, достигнутые такъ-называемыми „точными“ науками, особенно за послѣднее столѣтіе. Прежде чѣмъ перейти къ болѣе специальнымъ вопросамъ, попытаемся сдѣлать краткій общій очеркъ тѣхъ итоговъ, коихъ мы достигли, и того направленія, которое все рѣзче проявляется.

Математика, какъ извѣстно, считается самою точною наукой, и однако, стоить только заглянуть въ высшую математику, какъ предъ нами является рядъ загадокъ. Вотъ, напримѣръ, кажется вполне ясно, что двѣ параллельныя линіи сойтись не могутъ. Однако, математики доказываютъ, что и параллельныя линіи обязательно сходятся... въ безконечности. Знакъ послѣдней *со* сильно путаетъ самые хитроумные расчеты. Если мы будемъ пользоваться *телескопомъ*, предъ нами раскрывается *макрокосмосъ* и приходится убѣдиться, что весь нашъ земной шаръ, въ сравненіи со вселенной, представляетъ собою пылинку столь ничтожную, что о ней даже и говорить почти не стоить. Въ самомъ дѣлѣ, даже какой-нибудь микробъ, видимый въ микроскопъ при увеличеніи въ 600 и болѣе разъ, *соизмѣримъ* съ земнымъ шаромъ, ибо все-таки, хотя этотъ микробъ и измѣряется микромиллиметрами, а земля милями, но каждая изъ этихъ величинъ точна, и между ними можно дѣлать сравненіе. Между тѣмъ астрономія показываетъ намъ,

что наши земныя понятія о пространствѣ *несоизмѣримы* съ міровыми, ибо предѣльное не можетъ быть соизмѣримо съ безпредѣльнымъ. Разстояніе до Сиріуса теоретически исчислено въ 58.000.000.000.000 миль. Объ этомъ разстояніи мы можемъ имѣть гораздо меньшее представленіе, чѣмъ о микромиллиметрахъ, коими измѣряются микроскопическія инфузоріи, переносящія насъ въ міръ *микрокосмоса*. Допускаемое химиками дробленіе матеріи лишь на атомы совершенно условно, ибо нашъ умъ не можетъ представить себѣ такой величины, которую нельзя было бы еще раздѣлить.

Не менѣе сложны вопросы о времени. Мало того, здѣсь путаница еще больше, ибо у насъ нѣтъ вполнѣ точнаго мѣрила времени, нѣтъ „аршина“. Есть ли разница между милліономъ лѣтъ и милліонною долей секунды? Математика точно доказываетъ, что тутъ *нѣтъ никакой разницы*, если при сравненіи ввести знакъ  $\infty$ , — знакъ безконечности.

Еще болѣе неприятностей причиняетъ недостаточность нашей организаціи, несовершенство ея и нашихъ чувствъ, а вѣдь только чувства и даюгъ намъ матеріаль для рационалистскихъ сужденій. Однако, насколько наши чувства несовершенны! Наше ухо воспринимаетъ ощущеніе звука лишь въ извѣстныхъ, весьма малыхъ, минимальныхъ и максимальныхъ предѣлахъ. Теперь физика учитъ, что теплота, свѣтъ, электричество разнятся между собою лишь количественно, но не качественно, — все дѣло въ иномъ числѣ колебаній ээира въ секунду; такимъ образомъ, мы теперь и можемъ *не слышать*, а только видѣть свѣтъ, хотя, теоретически, *можно было бы слышать и свѣтъ, и электричество*.

И вотъ получается результатъ, на первый взглядъ могущій показаться страннымъ. Одни десятки лѣтъ тратятъ на изученіе *микрокосмоса*; другіе столько же лѣтъ занимаются *медіокосмосомъ* (міръ, какъ онъ представляется намъ, сообразно нашимъ чувствамъ); третьи

исписываютъ цифрами томы и переводятъ стопы бумаги, изучая *макрокосмосъ*. А что же въ концѣ концовъ? Ровно ничего! Мы лишь узнали много новыхъ фактовъ, но не ихъ смыслъ.

Какъ и прежде, когда методы изслѣдованія были совершенно примитивны, и нынѣ много естествоиспытателей по-прежнему задаются тѣмъ же вопросомъ къ природѣ:

На проклятые вопросы дай прямыя мнѣ отвѣты!

Весьма интересно отмѣтить измѣненіе общаго настроенія естествоиспытателей (я разумю не верхоглядь, а дѣйствительно свѣдущихъ лицъ).

*Divide et impera* и *union fait la force* — вотъ два девиза, раздѣляющіе не только политическихъ, но и научныхъ дѣятелей.

Что же мы видимъ въ наукѣ?

Общее стремленіе къ *единенію*.

Теорія всемірнаго тяготѣнія объединяетъ множество явленій, до не особенно давняго времени не имѣвшихъ объясненія.

Химическія теоріи также весьма интересны, напоминая старый вопросъ о пресловутомъ „философскомъ камнѣ“. Съ одной стороны, открываются новыя „элементы“ (въ родѣ новой составной части воздуха, кромѣ кислорода и азота, — *аргона*). Съ другой стороны, все болѣе проявляется и другой взглядъ, — что матерія имѣетъ *единство*, и что число такъ-называемыхъ элементовъ все болѣе будетъ не увеличиваться, а уменьшаться. Нѣкоторые „фантазеры“ доходятъ даже до предположенія, что все, въ концѣ концовъ, сведется къ *одному* элементу, разнообразныя сочетанія и комбинаціи коего составляютъ весь видимый нами міръ. Если бы такая *первоматерія* была найдена не теоретически, а практически, то и вопросъ о философскомъ камнѣ рѣшился бы весьма просто. Интересно, что о такомъ рѣшеніи во-

проса о философскомъ камнѣ нынѣ мечтаютъ не средне-вѣковые схоластики, а патентованные ученые.

Но еще интереснѣе, что естествоиспытатели теперь и на самый смыслъ жизни стали смотрѣть иначе. Для доказательства этого я позволю себѣ привести нѣсколько выдержекъ изъ статьи одного изъ извѣстнѣйшихъ русскихъ ученыхъ, проф. Харьковскаго университета Иринарха Полихроніевича Скворцова, подъ заглавіемъ: „Борьба или миръ управляютъ жизнью и всѣмъ міромъ“, напечатанной въ журналѣ „Наука и Жизнь“ (1892 г., № 3; эта статья была прочтена на актѣ Императорскаго Харьковскаго университета).

Въ этой статьѣ, отнюдь не отрицая дарвинизма, уважаемый и извѣстный русскій ученый проводитъ мысли, которыя легко могутъ заставить читателя задать себѣ вопросъ: „да неужели это пишетъ профессоръ медицины?“ И однако, это пишетъ именно профессоръ. Позволяю себѣ сдѣлать нѣсколько выдержекъ, ибо тема очень интересна.

„Въ настоящее время, — пишетъ проф. И. П. Скворцовъ, — въ наукѣ и жизни сдѣлали изъ *борьбы за существованіе* какой-то культъ. Въ такихъ случаяхъ очень легко сами по себѣ вѣрныя мысли и возрѣнія доводятся до абсурда, до нелѣпости, въ родѣ, напримѣръ, борьбы за существованіе среди міровъ вселенной.

„Однако, чтобы не злоупотреблять словомъ, нужно точно опредѣлить связываемое съ нимъ понятіе, или представленіе. *Что такое борьба?* Борьбой мы называемъ такое дѣятельное взаимное соотношеніе двухъ (или болѣе) предметовъ, которое клонится къ вытѣсненію одного изъ нихъ другимъ, обладающимъ какими-либо преимуществами, съ болѣшимъ или меньшимъ подрывомъ, а то даже и съ полнымъ уничтоженіемъ существованія перваго.

„Что мы видимъ въ *природѣ*? Видимъ, что въ ней все создается, видоизмѣняется и поддерживается не

борьбою силъ и вещей, а ихъ взаимодействіемъ вообще, которое часто сопровождается и разрушеніемъ, но сущность дѣла не въ отрицательной, а въ положительной сторонѣ послѣдняго, т.-е. не въ разрушеніи, а въ созиданіи, не въ соперничествѣ, а въ содѣйствіи. Существованіе вселенной и весь порядокъ этого существованія въ пространствѣ и во времени обуславливаются взаимнымъ всемірнымъ тяготѣніемъ въ разнообразныхъ его проявленіяхъ, а не всемірнымъ взаимнымъ отвращеніемъ или соперничествомъ. *Физическое* тяготѣніе или физическое сродство, проявляясь въ мельчайшихъ частицахъ вещества — его атомахъ и молекулахъ, создаетъ разнообразныя, болѣе или менѣе геометрически правильныя, *кристаллическія формы*. *Химическое* тяготѣніе, или сродство, образуетъ различныя, болѣе или менѣе химически правильныя соединенія, или сложныя химическія тѣла, можно сказать, — болѣе или менѣе правильныя *химическія формы* вещества.

„Что можетъ создать физическое или химическое отталкиваніе или соперничество? Если въ извѣстныхъ смѣсяхъ кристаллизація или химизмъ принимаетъ одно опредѣленное направленіе, то это есть результатъ не борьбы, не побѣды сильнаго надъ слабымъ, умѣлаго надъ неумѣлымъ, а первоначальныхъ свойствъ вещества, связанныхъ съ самымъ его происхожденіемъ, безъ сомнѣнія, чуждымъ какой бы то ни было борьбы. Перейдемъ къ *живой природѣ*.”

„Въ жизни „душа міра“ находитъ свое наивысшее выраженіе; жизнь — послѣднее слово и дѣло мірозданія. Въ живыхъ существахъ мы видимъ высшее торжество взаимнаго тяготѣнія, или сродства извѣстныхъ химическихъ, простыхъ и сложныхъ формъ, или тѣлъ, съ одной стороны, и извѣстныхъ физическихъ, оформленныхъ тѣлъ (клетокъ, тканей, органовъ), — съ другой. Простое физическое сродство, создавая кристаллъ, образуетъ неизмѣняемую форму вещества; разъ образованный,

кристалль представляетъ вещество въ покоѣ. Одушевленное физическое, или *жизненное* сродство, создавая (по типу кристалловъ) простой или сложный организмъ, образуетъ постоянно измѣняющуюся форму вещества, — но измѣняющуюся не столько по внѣшнему виду, сколько по внутреннему своему составу и состоянію. Живой организмъ, — это вещество въ движеніи, при которомъ только своеобразное жизненное сродство и поддерживаетъ видимую цѣльность формы.

„Поддержка эта складывается изъ множества взаимныхъ частицъ и частей, составляющихъ живое тѣло, и лучше всего можетъ быть охарактеризована словомъ *симбіозъ*, или взаимнополезное сожитіе, всегда предполагающее извѣстную цѣль и извѣстное направленіе въ дѣлѣ достиженія послѣдней. Разъ жизнь возникла, обнимаемая понятіемъ симбіоза ея свойства являются основнымъ условіемъ какъ существованія, такъ и дальнѣйшаго развитія жизни на землѣ. Симбіозъ въ самыхъ разнообразныхъ видахъ, — каковы, съ одной стороны, сложные организмы (собственно жизненный или органическій симбіозъ), а съ другой стороны, — разные общества (стада, рои, орды и т. п., — бытовой симбіозъ), проникаетъ всю жизнь и всѣ ея проявленія отъ начала до конца.

„Наименѣе развитыя и сложные живыя существа состоятъ изъ такихъ отдѣльныхъ оформленныхъ частицъ (клетокъ и т. п.), которыя часто обладаютъ способностью самостоятельнаго существованія. Наболѣе развитыя и сложные живыя существа, каковъ человекъ, представляютъ высшее проявленіе органическаго симбіоза, разнообразные и разнозначные члены котораго существуютъ лишь въ условіяхъ взаимной зависимости, не обладая въ обычныхъ внѣшнихъ условіяхъ способностью самостоятельнаго существованія. Никто, конечно, не сомнѣвается, что благодаря только взаимной поддержкѣ, а не борьбѣ членовъ и органовъ нашего тѣла, мы существуемъ и дѣйствуемъ. Жизнь cadaго изъ насъ начинается



тайнственнымъ по своей сущности соединеніемъ двухъ началъ. Такое единеніе поддерживается особымъ, собственно родовымъ, чувствомъ, которое красною нитью проходитъ по всей жизни людей — личной, семейной и общественной, — тѣмъ чувствомъ, разнообразныя проявленія котораго объединяются въ понятіи о *любви*, этой основѣ высшихъ нравственныхъ ученій, видящихъ обыкновенно во всемъ человѣчествѣ одну семью, одинъ родъ. Развѣ мы не видимъ, въ самомъ дѣлѣ, что, несмотря на массу препятствій, и бытовой симбіозъ въ человѣчествѣ все тѣснѣе скрѣпляетъ взаимную зависимость отдѣльныхъ членовъ, составляющихъ народы и государства, отдѣльныхъ народовъ и государствъ, составляющихъ человѣчество? По-видимому, и бытовой симбіозъ въ человѣчествѣ стремится вылиться въ наиболѣе совершенную форму, болѣе или менѣе близкую къ формѣ симбіоза органическаго, представителемъ котораго является каждый человѣкъ.

„Какъ собственно въ нашей, человѣческой, жизни, такъ и въ жизни вообще есть много такихъ сторонъ, такихъ проявленій, смыслъ которыхъ для насъ неясенъ, не найденъ, а то и утерянъ. Въ такихъ случаяхъ человѣкъ, чтобъ удовлетворить своему искреннему стремленію — всему найти причину и назначеніе, скорѣе всего останавливается на томъ, что болѣе бросается въ глаза, поражаетъ его чувство, возбуждаетъ мысль. Быть съѣденнымъ, искалѣченнымъ, даже просто изгнаннымъ — въ высшей степени непріятная перспектива. Но мало пріятности и въ представленіи, какъ изводятся и поѣдаются другіе. На этомъ непріятномъ, темномъ фонѣ жизни естественно должно было возникнуть ученіе о борьбѣ за существованіе, какъ основномъ факторѣ развитія жизни, существеннѣйшимъ свойствомъ которой является стремленіе къ самоохраненію, въ какой бы формѣ оно ни представлялось. И вотъ, по пословицѣ, „худая слава бѣжить, а хорошая — лежитъ“.

„Не въ борьбѣ, а въ согласіи, въ содѣйствіи сила и залогъ существованія всей природы, всей жизни. Разнообразнѣйшіе виды ассоціацій — отъ солнечныхъ системъ до микробическихъ колоній и отъ этихъ послѣднихъ до совершеннѣйшихъ сложныхъ организмовъ и сложныхъ обществъ — обнимаютъ всю вселенную, весь космосъ и направляютъ всѣ виды проявленія въ ней дѣятельности.

„Сопротивленіе, препятствія, столкновенія, борьба — неизбѣжныя явленія въ мірѣ и жизни, но они *мѣшаютъ*, а не способствуютъ движенію и, спеціально, развитію жизни. Если бы только борьба имѣла значеніе въ дѣлѣ этого развитія, то оно не пошло бы дальше простѣйшихъ жизненныхъ формъ, наиболѣе обезпеченныхъ въ своемъ существованіи. Всѣ остальные виды живыхъ существъ могли произойти не вслѣдствіе борьбы за существованіе, а только *несмотря на нее*. Борьба вызываетъ и вызывала лишь то усиленіе или укрѣпленіе, то — рѣже — ослабленіе готовыхъ уже основныхъ органовъ или цѣлыхъ существъ, то образованіе несущественныхъ признаковъ, въ качествѣ орудій нападенія или защиты. Борьба можетъ вліять на общую величину тѣла, на общую его форму, или на величину и форму какого-либо отдѣльнаго органа, можетъ вліять на цвѣтъ шерсти, перьевъ, кожи, на толщину ихъ, на быстроту бѣга, скорость полета, на зоркость глазъ, чуткость слуха, тонкость обонянія или осязанія, на выборъ пищи, мѣстожительства, на образъ жизни. Но она не создастъ не только мозга, легкаго, сердца, желудка, глаза, уха, крови, но даже зуба или когтя, если уже внутреннія симбіотическія отношенія въ организмѣ не положили имъ основанія въ видѣ какихъ-либо зачатковъ. Видѣть *въ борьбѣ* направляющій факторъ жизни все равно, что считать тьму положительнымъ, а свѣтъ отрицательнымъ явленіемъ. Въ борьбѣ и побѣдитель, и побѣжденный одинаково теряютъ то, что могло бы явиться плодомъ ихъ со- вмѣстной дѣятельности.

„Борьба за существованіе есть вторичное явленіе въ области жизни. Она прежде всего зависитъ не отъ качества, а отъ количества жизни — и на томъ же количествѣ существеннымъ образомъ сказывается ея вліяніе. Борьба — явленіе внѣшнее для жизни, которое можетъ лишь подать поводъ ко внутреннимъ измѣненіямъ, само не производя ихъ и даже имѣя лишь условное вліяніе на ихъ направленіе. Но каждый шагъ собственно въ развитіи жизни, каждая новая форма проявленія послѣдней есть слѣдствіе не борьбы, а взаимнаго содѣйствія, взаимной помощи, сожитія. Само это сожитіе вызывается тѣмъ же стремленіемъ къ самосохраненію каждой живой формы, которое, по-видимому, ведетъ и къ борьбѣ за существованіе, но только первое принадлежитъ къ существенной внутренней сторонѣ жизни, а вторая — ко внѣшней. Живое существо тѣмъ и отличается отъ мертваго предмета, что оно само заботится о себѣ, что въ немъ самомъ кроется цѣль его существованія, обнаруживаемая всѣмъ ходомъ его жизни, которая, поэтому, всегда и всюду имѣетъ ясно выраженный характеръ самопомощи, или — лучше — *самополезности*. Эта самополезность, которая можетъ быть названа „біологическимъ утилитаризмомъ“, и создаетъ необходимость разныхъ видовъ органическаго и бытоваго симбіоза, а слѣдов., она же является и главною причиною развитія жизненныхъ формъ, не только опредѣляющей его, но и направляющей въ *данныхъ условіяхъ* земной жизни. Наша разумная логическая жизнь, наша толковая рѣчь, наше осмысленное чувство, наша сознательная воля, наше человѣчное поведеніе, — все это есть слѣдствіе извѣстнаго сожитія, извѣстной ассоціаціи единичныхъ актовъ той или другой стороны нашей душевной дѣятельности. Наше духовное развитіе основано не на борьбѣ впечатлѣній, представленій или понятій, стремленій или желаній, а на созидающей дѣятельности ума и сознательнаго чувства. Борьба мыслей, борьба

чувствъ, безъ сомнѣнія, много способствуютъ сравнительной оцѣнкѣ тѣхъ и другихъ и потому оказываетъ большое вліяніе на всю сознательную жизнь человѣка, но она придаетъ лишь тѣни и перспективу этой послѣдней, въ то время, какъ основное ея содержаніе дается присущей нашему уму силой согласованія и упорядочиванія отдѣльныхъ (конкретныхъ) фактовъ нашей душевной жизни. Соединеніемъ, или — лучше — сопоставленіемъ (комбинаціей) разнообразныхъ впечатлѣній (зрительныхъ, слуховыхъ и проч.) мы опредѣляемъ свойства доступныхъ нашему наблюденію предметовъ и явленій. Согласованіемъ (ассоціаціей) отдѣльныхъ представлений, понятій, мыслей умъ нашъ восходитъ до высшихъ отвлеченій (абстракцій), составляющихъ философію природы, жизни и духа.

„Борьба рождаетъ ожесточеніе, разжигаетъ страсти, которыя затемняютъ умъ и извращаютъ волю, — и тѣмъ, очевидно, не повышаетъ, а понижаетъ уровень душевной жизни. Поэтому человѣчество въ лицѣ своихъ отдѣльныхъ представителей — единичныхъ лицъ и цѣлыхъ обществъ — подвигалось впередъ дѣлами, словами, мыслями не вражды, ненависти, укоризны, а согласія, любви, прощенія.

„Все, что пріобрѣтено человѣчествомъ добраго, пріобрѣтено миромъ и любовью. Развитіе мысли мудрецами, развитіе внутренняго, духовнаго или нравственнаго чувства проповѣдниками, развитіе знаній изслѣдователями и искусствъ художниками, — все это плодъ мира, а не борьбы, любви, а не вражды. Борьба, вражда всегда только мѣшали развитію того или другаго, уродовали или останавливали его.

„Что всегда и вездѣ вызывало и вызываетъ наиболѣе споровъ, вражды, борьбы и вообще раздоровъ между людьми? Нетерпимость въ мысли и чувствѣ, поработченіе въ духѣ.

„Что подарила человѣчеству нетерпимость мысли?

Можетъ-быть, на сто заблуждений одну истину и — подавленность, отупѣніе ума.

„Что дала человѣчеству нетерпимость чувства? Ссоры и споры безъ конца, вынужденный миръ и извращеніе, иногда чуть не гибель духовнаго, нравственнаго чувства.

„Что является слѣдствіемъ *порабощенія* *человѣческаго* *духа* вообще? Тайное и явное недовольство собой и другими, — не только въ средѣ поработченныхъ, но и въ средѣ поработителей. Живя въ такомъ недовольствѣ и будучи пропитаны имъ, люди не замѣчаютъ всей великости и постоянства этого зла во всѣхъ путяхъ своей жизни. Всеобщность его въ человѣчествѣ такъ велика, что нашлись люди, которые на немъ, на этомъ злѣ, строили и строятъ не только прошедшія, но и будущія судьбы людей — и даже судьбы всей жизни, чуть не всего міра.

„Что даетъ каждому отдѣльному человѣку происходящая въ немъ борьба чувствъ, мыслей, желаній? Въ извѣстныхъ границахъ борьба приноситъ пользу, какъ упражненіе духа. Но когда она излишне продолжительна и напряжена, то слѣдствіемъ ея является неустойчивость, разочарованіе, отчаяніе, создавшія древній фатализмъ и новѣйшій пессимизмъ. Только умиротворенный внутренно человѣкъ представляетъ дѣятельную гармонію духовныхъ силъ, полную мысли и чувства. Нѣтъ въ такомъ человѣкѣ почвы ни для недовѣрія къ себѣ и другимъ, ни для безучастнаго равнодушія.

„Такія состоянія суть слѣдствія или врожденной слабости нравственнаго чувства (нравственнаго идиотизма), или истощенія въ борьбѣ. Это или умственная лѣнь, духовная слабость, или безнадежное отчаяніе.

„То же, что отдѣльные человѣкъ, представляютъ и цѣлыя общества людей, гдѣ умиротворенность выражается въ томъ, что отдѣльные его члены и группы взаимно поддерживаютъ другъ друга, сочувствуютъ, содѣйствуютъ другъ другу. Но это чуть не идеалъ, едва достижимый.

Въ мірѣ человѣческомъ и теперь постоянно стремятся къ борьбѣ во что бы то ни стало. Въ немъ чуть не каждый человѣкъ, каждое общество, государство, каждый культъ, каждое ученіе считаютъ себя лучше и выше другихъ и стремятся всѣми силами подчинить другихъ своей волѣ. Эта гордыня духа есть слѣдствіе распущенности, необузданности, духовной слѣпоты, нравственнаго идиотизма, словомъ, — это отрицаніе основнаго жизненнаго мотива, выражаемаго афоризмомъ: „въ единеніи — сила“. Въ немъ же, этомъ единеніи, и самый смыслъ жизни во всѣхъ формахъ ея проявленія, а тѣмъ болѣе въ наивысшей ея формѣ — въ человѣкѣ, этомъ образѣ и подобіи Бога, Который, по выраженію Іоанна Бого-слова, есть *Любовь*.“

Профессоръ И. П. Скворцовъ здѣсь отнюдь не отрицаетъ факта борьбы за существованіе, а о Дарвинѣ почти не упоминаетъ. И это сдѣлано хорошо. Дарвинъ, несомнѣнно, великій ученый. Его вина — невольная — лишь въ томъ, что онъ изучилъ и объяснилъ одну изъ непріятныхъ сторонъ жизни, а мало смыслящіе люди превратно истолковали его мысли и фактическія данныя, добытыя имъ.

Итакъ, мы видимъ, что взводимыя на естествознаніе обвиненія лишены основаній. Мало того, атеизмъ соданъ *отнюдь не естествоиспытателями*, что доказываетъ исторія *Всѣ* разрушительныя теоріи имѣютъ въ своей основѣ отрицаніе бытія Божія и составляютъ неизбѣжный выводъ изъ атеизма.

Но мы видимъ, что именно естествознаніе доказываетъ *необходимость* Божія бытія, а слѣдовательно, является врагомъ всѣхъ разрушительныхъ теорій. *Вѣра и Наука не враги, но подружки и союзницы въ общемъ дѣлѣ*.

Dr. М. Н. Глубоковскій.

## Открытое письмо за Атлантическій океанъ.

Г. д-ръ Бергманъ!

Пишу вамъ въ Нью-Йоркъ. Недавно я имѣлъ удовольствіе познакомиться съ вашимъ братомъ Самуиломъ, въ крещеніи — Симеономъ. Его прямота, искренность и откровенность сразу прикрѣпили къ нему мои симпатіи. И не долго пришлось мнѣ ждать, чтобы познакомиться съ его глубокой душой, столь занятой мыслью о назначеніи человѣка для вѣчности. Весьма отраднo было слушать его, когда онъ передавалъ свои трагическія думы о принятіи имъ христіанства-православія и о томъ, въ какое положеніе онъ сталъ къ своей семьѣ. Геройски побѣдивъ себя въ себѣ, т.-е. коренные предразсудки своего первоначальнаго воспитанія, онъ сталъ на пути свободной религіозной мысли и сдѣлался христіаниномъ. Подвигъ его, какъ бы вы его ни разсматривали, рѣшительно свидѣтельствуетъ о его сильной природной волѣ и чистотѣ сердца, безповоротно слѣдующаго лучшимъ своимъ влеченіямъ, иначе говоря — о строгой совѣсти его сердца. Онъ твердъ, онъ независимъ, онъ совершенно безпристрастенъ.

Но какъ я былъ удивленъ, когда отъ него же, Симео́на, узналъ, что вы, его образованный, даже ученый и крѣпко любящій его братъ, не сочувствуете его те-

перешнему наилучшему состоянію духа и высокому настроенію, хотя и въ самомъ іудействѣ отнюдь не видите залога ни временнаго благополучія, ни вѣчнаго блаженства. Не могу допустить, чтобы сужденія ваши о подвигѣ брата Самуила-Симеона были чужды пристрастія, или для васъ мало замѣтнаго, или вами тактично скрываемаго. И вотъ почему, прочитавъ ваше обширное письмо къ Самуилу изъ Нью-Йорка, отъ 10 числа февраля мѣсяца сего года, и ознакомившись съ вашимъ взглядомъ на дѣло, я рѣшилъ побесѣдовать съ вами, и какъ съ честнымъ человѣкомъ, и какъ съ ученымъ, въ надеждѣ, что если мы не согласимся одинъ съ другимъ, то, можетъ-быть, лучше поймемъ одинъ другого въ томъ, что для Самуила составляетъ существенный интересъ жизни и семейной заботы; можетъ-быть, вы постараетесь обосновать взглядъ вашъ на подвигъ брата тверже, не довольствуясь только однимъ приговоромъ о немъ. Мы въ правѣ ожидать этого отъ васъ, какъ чловѣка науки. Итакъ, во имя безпристрастной, всѣмъ дорогой науки, для которой ничьи предразсудки не обязательны, позвольте мнѣ высказать вамъ мои замѣчанія на нѣкоторыя ваши сужденія по поводу столь важнаго подвига, совершеннаго вашимъ братомъ, — въ порядкѣ вашего письма.

1. Вы называете свой взглядъ „искреннимъ“, — что же дороже этого? Вы завѣряете, что въ васъ говорить „не набожный еврей, а ученый“, — прекрасно! Слѣдовательно, вы допускаете терпимость и въ поступкахъ и въ сужденіяхъ о нихъ, допускаете безпристрастіе ко взгляду собесѣдника и, наконецъ, терпѣніе при критическомъ разборѣ вашихъ сужденій. При такихъ условіяхъ прощу вашего вниманія.

2. Въ письмѣ вы говорите, что „въ отношеніи религіи люди дѣлятся на три класса: совершенно невѣрующихъ въ Бога, признающихъ суть религіи, безъ внѣшнихъ обрядовъ, и преданныхъ внѣшности, безъ



критической провѣрки основаній своей вѣры“. Соглашень, что и такъ можно классифицировать людей; но эта классификація едва ли научна: невѣріе однихъ, вѣра другихъ, или признаніе одними, отрицаніе другими — въ чемъ бы то ни было и чего бы то ни было — должны быть обоснованы научно; но если вѣру, по вашему взгляду, обосновать строго научно, т.-е. доказать какъ  $2 \times 2 = 4$ , нельзя, то можно ли, также какъ  $2 \times 2 = 4$ , обосновать невѣріе? Если религія имѣетъ предметомъ бытіе сверхъестественное и сверхъопытное, то наука, основывающаяся только на опытѣ и наблюденіи, отнюдь не можетъ даже и касаться *сущи* религіи, слѣдовательно, не имѣетъ даже права отрицать религію, стоя *внѣ* ея области.

3. Вы говорите: „Люди высоко образованные основательно и сознательно изслѣдовали законы природы, хорошо изучили современную науку и пришли къ заключенію, что совершенно нѣтъ Бога“. Скажите же, г. Бергманъ, во имя науки, да развѣ бытіе Божіе было, можетъ быть и должно быть предметомъ науки только *современной*? да развѣ современная наука такъ совершенна, что разъ и навсегда можетъ отвѣтить на этотъ вѣчный вопросъ? развѣ изученіе природы и ея законовъ то же дѣло, что рѣшеніе вопроса о Творцѣ міра и его Законодателѣ? развѣ изученіе силъ и законовъ природы, признаніе ихъ, во всей ихъ глубинѣ, полнотѣ и системѣ, можетъ быть основаніемъ къ отрицанію бытія Того, Кто даровалъ и силы и законы дѣятельности этихъ силъ? Здравая логика такова: есть законы природы, слѣдовательно, есть и Законодатель. Если въ устройствѣ глаза мы видимъ законы оптики, то, какъ говорилъ Исаакъ Ньютонъ, есть и Тотъ, Кто зналъ и далъ ему эти законы. И кто же именно изъ современныхъ ученыхъ изучилъ *всю* науку и доказалъ *всѣмъ* ученымъ, что разумные законы природы есть, а Верховнаго Разума — источника всей системы этихъ законовъ,

нѣтъ? Усердно прошу васъ, назовите мнѣ такого ученаго. Нѣтъ, вѣдь всѣ современные ученые — спеціалисты; а спеціальность, какъ бы она глубока и сильна ни была, конечно, не можетъ быть компетентна въ рѣшеніи всѣхъ вопросовъ, особенно тѣхъ, въ которыхъ сходятся всѣ пути мышленія, всѣ нити знанія, какъ въ сужденіяхъ о Богѣ, о безсмертіи души, о вѣчномъ назначеніи человека. Скажите, развѣ въ такихъ вопросахъ компетентны физика, химія, астрономія? Увы! настоящая наука положительно не тверда въ сужденіяхъ и о такихъ предметахъ, какъ составъ воздуха, различіе органическаго отъ неорганическаго, судьба нашей планеты и пр. Какъ же она будетъ въ правѣ рѣшительно заключать объ основѣ и цѣли міробытія? Если же ученый спеціалистъ рѣшается говорить и объ этомъ, то онъ уже выходитъ изъ области точной науки и дѣлается философомъ. А философія, по самой природѣ своей, непостоянна и никогда не даетъ *послѣдняго* заключенія.

4. Говорите, что „религія ученыхъ, это — наука, справедливость, братство“... Но вѣдь наука должна дать *основаніе* для такой религіи и прежде всего для справедливости; а во имя чего можно требовать справедливости, если ни передъ кѣмъ и ни передъ чѣмъ нѣтъ отвѣтственности, если нѣтъ высшей воли, если нѣтъ высшаго законодателя, если нѣтъ высшей власти? При этомъ отсутствіи отвѣтственности нуждающійся, страждущій, огорченный всегда могутъ нарушить право другого и воспользоваться долей его состоянія ради своего благополучія. Гдѣ же и въ чемъ ограниченіе эгоизма? А вѣдь въ людяхъ возможна не только ненависть къ другимъ, но и ненависть къ себѣ! Вотъ почему Эммануилъ Кантъ, не признавая возможнымъ теоретически обосновать вѣру въ сверхъестественное, призналъ необходимымъ нравственное практическое требованіе высшей воли (= постулатъ практическаго разума).

5. Говорите, что принципъ справедливости — „люби

ближняго какъ самого себя“, впервые высказаль рабби Гиллель (разумѣете, конечно, Pirke Aboth). Нѣтъ, это изрекъ еще Моисей (кн. Левитъ, гл. 19, ст. 18). А рабби Гиллель только по-своему выразиль этотъ принципъ или сдѣлаль свое приложеніе. Онъ говорилъ между прочимъ: „Будь послѣдователемъ Аарона, любящаго миръ, стремящагося къ миру, дружащагося съ людьми“ (Pirke Aboth I, 12), или: „Если я (только) для себя, то что я такое?“ (I, 14). Подобнымъ образомъ выражались и другіе. Рабби Юсей говорилъ: „Дорожи собственностію ближняго, какъ своею“ (II, 17). Вотъ и только. Но ни Гиллель, ни Юсей не разъяснили этого принципа въ его надлежащей полнотѣ и идеальномъ совершенствѣ, они не уяснили главнаго и самаго важнаго понятія — *кто* нашъ ближній. И Моисей, въ своемъ законѣ о любви къ ближнему, разумѣеть только „дѣтей народа своего“ (Лев. 19, ст. 18). А Христось учить, что и „самарянинъ“, т.-е. человѣкъ не только иной съ нами вѣры и иного національнаго происхожденія, но и злѣйшій врагъ нашъ, не желающій имѣть никакого общенія съ нами, даже при несчастіи нашемъ, и тотъ нашъ ближній. И Христось не только училь такъ, но и умеръ на крестѣ съ молитвой за такихъ враговъ Своихъ. Вотъ почему ученикъ Гиллела, чрезъ Гамалиила, Савль не только не призналъ въ Евангеліи ученія Гиллела, но и прямо противосталь ему съ фанатической яростію. Только благодать Божія открыла очи и разумъ Савла, и онъ явился апостоломъ Павломъ, провозвѣстникомъ вѣчнаго принципа любви, идеально совершенной, что и признаеть за нимъ не только христіанское богословіе, но и естественная философія (Генри Друммондъ). Даже и такой человѣкъ, какъ Эрнестъ Ренанъ, коего отнюдь нельзя заподозрѣть въ пристрастіи къ христіанству, и тотъ рѣшительно отрицаеть связь ученія Христа съ Гиллеломъ: On a quelquefois comparé Hillel à Jésus. Tous deux paraissent avoir eu en commun un sentiment de

douceur et d'amour du peuple. Mais l'Évangile *ne pouvait sortir de la halacka*, говорить Ренанъ <sup>1)</sup>).

6. Если же обратимъ вниманіе не на ученыхъ только, какъ узкихъ специалистовъ, а на людей дѣйствительно „высоко образованныхъ“, съ цѣльнымъ міровоззрѣніемъ, то встрѣтимъ примѣры прямо противные тому, будто бы „современные ученые не религіозны“, какъ вы говорите. Кто не знаетъ, кто не уважаетъ всему міру извѣстнаго, недавно почившаго, перваго министра Англіи и въ послѣднее время едва ли не перваго по широтѣ образованія не только въ Англіи, а и во всемъ европейскомъ мірѣ, Вильяма Гладстона? А онъ былъ и образованнѣйшій, и вмѣстѣ религіознѣйшій человѣкъ; и это — въ странѣ полной свободы научныхъ мнѣній, религіозныхъ исповѣданій и соціальныхъ ученій! А еще теперь здравствующій знаменитый проф. Рудольфъ Вирховъ (авторитетъ для людей медицинской науки и, конечно, для васъ, какъ медика), также извѣстный всему ученому міру, — развѣ онъ не соединяетъ съ громадною эрудиціей цѣльнаго религіозно-нравственнаго міровоззрѣнія? Могутъ ли вы увѣрить, какъ свидѣтель-очевидецъ, съ какимъ высокимъ благоговѣніемъ проф. Вирховъ осматривалъ святыни соборныхъ храмовъ и наблюдалъ крестный ходъ въ московскомъ кремлѣ (когда былъ тамъ, въ августѣ 1892 года, на международномъ конгрессѣ по антропологии и первобытной археологии); намъ не часто приходится видѣть въ такомъ настроеніи даже и православныхъ. А вы говорите, что современные образованные люди, оставляя религію, будто бы замѣняютъ ее наукой. Нѣтъ, какъ хотите, истинное и обширное образованіе не даетъ права быть атеистомъ и не представляетъ примѣра атеистовъ, Помните, что говаривалъ еще рабби Элеазаръ бенъ Азарія: „Безъ религіи нѣтъ нравственности, безъ богобоязни нѣтъ мудрости!“ (Pirke Aboth, III, 21).

<sup>1)</sup> *Ern. Renan, Histoire du peuple d'Israël. Paris 1894. T. V, p. 320—321.*

Теперь, если вашъ братъ Самуиль-Симеонъ принялъ религію, имѣющую и такихъ послѣдователей, которые стояли и стоятъ на высотѣ научнаго образованія, даже первые вожди въ научныхъ изслѣдованіяхъ, лучшіе и мощные зодчіи современной культуры; если онъ усвоилъ всей душой заповѣдь о любви всеобъемлющей, о которой, какъ такой, нѣтъ слова ни въ какой религіи и философіи, кромѣ религіи Христа: то, во имя науки, будьте къ нему снисходительны, не смущайте его призракомъ науки, какъ бы враждебной его убѣжденіямъ; признайте, что онъ человѣкъ высшаго идеала, обладающій тѣмъ, что ничѣмъ не замѣнимо въ жизни, и что, посему, онъ уже не можетъ оставить, чтобы, ради рутины, опять поработить себя старому, умершему для прогресса, іудейству, которому, безъ сомнѣнія, чужды и вы, какъ честный человѣкъ и ученый.

На этомъ, до времени, оканчиваю свое первое письмо. Надѣюсь, что если вы и не согласитесь со мной, то и не обидитесь на меня, и кратко отвѣтите чрезъ вашего же брата. А я продолжу свою рѣчь о другихъ сужденіяхъ вашихъ по тому же весьма серіозному обстоятельству въ слѣдующихъ письмахъ къ вамъ.

Искренно благожелающій вамъ

*Н. Троицкій.*

## ОТДѢЛЪ II.

### ВОПРОСЪ О БРАКѢ ВЪ СВѢТСКОЙ ПЕЧАТИ.

Вопросъ о бракѣ не принадлежитъ къ числу вопросовъ, обстоятельно разработанныхъ въ богословской наукѣ. Такъ твердо, какъ догматъ, установлено, что бракъ, какъ таинство, есть образъ единенія Христа съ Церковью; но какая именно сторона брака является отображеніемъ этого союза и какъ примирить освященіе въ бракѣ и плотскаго союза съ принятыми самою же Церковью очистительными молитвами надъ родильницей въ 8-й и 40-й дни — это съ несомнѣнною ясностью и подробностью богословской наукой не раскрыто. Возникають существенныя недоумѣнія и по отношенію къ бракоразводному процессу, стоящему также въ непосредственной связи съ принципиальными вопросами о бракѣ. А между тѣмъ, изъ всѣхъ 7 таинствъ нѣтъ никакого другого столь близко соприкасающагося съ жизнью, какъ таинство брака. Понятно, что имъ особенно интересуются и лица, не имѣющія непосредственнаго отношенія къ богословской наукѣ и желающія по мѣрѣ своихъ силъ и разумѣнія помочь разъясненію возникающихъ недоумѣній по брачному вопросу, и потому нѣтъ ничего удивительнаго, если вопросъ о бракѣ въ послѣдніе два года сдѣлался предметомъ самыхъ разнообразныхъ и весьма оживленныхъ толковъ даже и въ свѣтской печати.

По вопросу о бракѣ писали: г. Меньшиковъ въ „Недѣлкѣ“ (1898 г. 1-я кн.), Вл. Соловьевъ въ томъ же журналѣ (2-я кн. 1898 г.) и въ изданной имъ книгѣ „Оправданіе добра“, г. В. Розановъ въ различныхъ изданіяхъ, а больше всего въ „Русскомъ Трудѣ“; въ этомъ послѣднемъ (за 1898 и 1899 гг.) вопросъ о бракѣ и нашелъ себѣ цѣлую группу лицъ, его обсуждавшихъ; здѣсь писали, кромѣ г. Розанова, с—скій соборный протоіерей Александръ Успенскій, г. Мірянинъ, Рцы, Н. Аксаковъ и г. Шараровъ. Не всѣ, конечно, поименован-

ные нами лица заслуживаютъ одинаковаго вниманія, но нѣкоторые изъ нихъ высказались довольно опредѣленно и довольно характерно, а потому мы и считаемъ небезынтереснымъ отмѣтить въ „Вѣрѣ и Церкви“ эти свѣтскія сужденія о бракѣ, сдѣлавъ къ нимъ и свои посильныя замѣчанія, но отнюдь не претендуя на роль какого-то непогрѣшимаго судьи и рѣшителя.

Одни изъ перечисленныхъ нами лицъ (г. Розановъ, прот. А. Успенскій и г. Рцы) смотрятъ на бракъ съ столь возвышенной точки зрѣнія, что безъ брака не видятъ смысла и въ самомъ христіанствѣ, они создали какъ бы особую религію брака; другіе, какъ извѣстный философъ-публицистъ Вл. Соловьевъ и г. Меньшиковъ, никакъ не могутъ помириться съ идеей брака, какъ таинства, и желали бы, такъ сказать, одухотворить его, реформировать, вовсе изгнавъ изъ него всякія чувственныя отношенія. Середину между этими крайними группами занимаютъ г. Шараровъ, Н. Аксаковъ и г. Мірянинъ. Они не отрицаютъ вовсе чувственную сторону въ бракѣ, но тоже нѣсколько конфузятся ея и считаютъ дѣвство идеаломъ христіанина и состояніемъ, безмѣрно высшимъ состоянія брачнаго.

Взгляды сторонниковъ „религіи брака“ особенно убѣжденно развиваетъ г. Розановъ, писатель, вообще говоря, серьезный, глубокомысленный и разносторонній, но по нѣкоторымъ вопросамъ впадающій въ крайности, пишущій не всегда вразумительно и притомъ слогомъ очень тяжелымъ. Дѣло осложняется еще тѣмъ, что теорія г. Розанова о бракѣ изложена имъ внѣ связи съ его общимъ мировоззрѣніемъ, по крайней мѣрѣ читателю статей г. Розанова о бракѣ неясны тѣ коренные устои, на коихъ основывается и изъ которыхъ вытекаетъ его данная теорія о бракѣ; наконецъ, можно пожалѣть и о томъ, что авторъ по одному вопросу писалъ едва ли не въ 4 изданіяхъ. Поэтому излагая взгляды сторонниковъ „религіи брака“, мы не станемъ вдаваться во всѣ детали этой теоріи и ограничимся лишь самымъ главнымъ и существеннымъ.

Моя тенденція, говоритъ г. Розановъ, — не раздѣлять бракъ и христіанство, а соединять ихъ; уже и такъ 1800 лѣтъ, благодаря нѣсколько одностороннему, и именно монашескому направленію христіанства, семья почти умираетъ въ христіанствѣ и несомнѣнно умретъ, если это направленіе продлится; а со смертью семьи умретъ и христіанство, ибо семья-то и есть единственное воплощеніе идеала христіанской жизни, обуславливающее существованіе самого христіанства.

До сихъ поръ на бракъ у насъ смотрѣли лишь какъ на нѣчто несовершенное, но необходимое, какъ на необходимое и меньшее, чѣмъ прямой развратъ, но все-таки зло. Это надо считать отдаленнымъ и отжившимъ отголоскомъ манихейскихъ и гностическихъ бредней, принесшимъ уже достаточно зло-вредныя послѣдствія. Такой взглядъ пора похоронить, замѣнивъ его „новой концепціей христіанства“ — семейной. Довольно поклонялись Богу въ темныхъ ризахъ аскетическаго отъединенія, пора начать поклоненіе Ему въ свѣтлыхъ ризахъ кровнаго соединенія. Хотя у евангелистовъ вовсе нѣтъ достаточныхъ цитатъ для твердаго рѣшенія вопроса о бракѣ въ сторону „да“, но я вѣрую, что Господь и Спасъ мой не хотѣлъ человѣку погибели, и что въ нашихъ обстоятельствахъ, при зрѣлищѣ нашей жизни, Онъ сказалъ бы: „*всѣ* женитесь, *непремѣнно* всѣ женитесь“. Понятіе кровнаго соединенія, т.-е. брака, рожденія, чрева, зачатія — суть понятія вовсе не грязныя и грѣховныя, а трансцендентальныя, мистически-религіозныя и святыя. Самъ Спасъ нашъ изволилъ родиться: Се Дѣва во чревѣ зачнетъ и родитъ Сына. Это — суть христіанства, т.-е. оно все — въ Богорожденіи и Боговоплощеніи. И мы знаемъ, что Христосъ вездѣ бралъ людей въ ихъ кровномъ соединеніи и нигдѣ ни разу не разорвалъ кровей ихъ: Лазарь, братъ твой, бракъ въ Канѣ, дѣвца — дочь Іаира, пятимужная самарянка, прощеніе блудницы — развѣ все это не достаточно убѣдительно? Не говоритъ ли всѣмъ этимъ Христосъ какъ бы такъ: будьте всегда вмѣстѣ, близьтесь другъ къ другу, не бойтесь иного грѣха, чѣмъ грѣхъ отъединенія, гордыни, мнимой чистоты. Такимъ образомъ, начало собственно плотскаго человѣка къ человѣку „прилѣпленія“ не только не враждебно Христу, но можно сказать, что въ эту слѣпленность людскую Христосъ и вошелъ, какъ въ сѣнь свою. Противъ этого общаго колорита Евангелій и лика Христова совершенно безсильны бѣгучія и можетъ-быть апокрифическія привѣски, въ родѣ „лучше не жениться“, „вдавай дѣву въ бракъ — хорошо творить, а не вдавай лучше“, гдѣ такъ явно человѣческое колебаніе или человѣческая ограниченность. Только взглядъ, вводящій семью ко Христу, и спасаетъ само христіанство отъ гибели; только та концепція христіанства становится правдоподобной, которая принимаетъ въ нѣдра свои кровную и слезную человѣческую правду. Въ бракѣ мы видимъ такія глубины самоотреченія, такую Голгоеву порою несетъ здѣсь на себѣ человѣкъ, что предъ ними всѣ аскетическіе подвиги въ ядѣняхъ, питіяхъ



и глаголаніяхъ представляются своего рода духовнымъ жонглерствомъ. Вѣдь бракъ есть чадовоспитаніе, чадоношеніе, чадорожденіе, чадозачатіе. Высоты и святости воспитанія никто не отрицаетъ. Но какая-то божественная тайна лежитъ и въ чадовынашиваніи и чадорожденіи. Человѣкъ — здѣсь сосудъ тайны, хотя еще не тайнотворецъ. Чадозачатіе есть главный трансцендентно-мистическій актъ, гдѣ человѣкъ актомъ участія своего сводитъ душу съ домірныхъ высотъ и завиваетъ ее въ стихіи. Нельзя не видѣть въ этомъ актѣ продолжающагося міротворенія. Здѣсь, въ слиянности на секунду, въ отождествленіи, въ счлененіи даже до одного неразрываемаго существа съ стихіями пятого и четвертаго творческихъ дней, и нигдѣ еще, ни въ чемъ еще человѣкъ не можетъ проявить такого могущества, здѣсь онъ какъ бы порывается къ выходу изъ себя, переступанію черезъ себя. Въ этомъ состоитъ суть брака; онъ, очевидно, вполне антиаскетиченъ, но въ то же время святъ, и его святость возвышеннѣе аскетизма. Аскетизмъ есть родъ плотскаго молчанія съ цѣлью углубиться во внутреннюю жизнь. Бракъ же это и есть сама эта возвышеннѣйшая внутренняя жизнь. Аскетъ никогда не сможетъ проникнуть въ святое существо брака, онъ скользнетъ по немъ фикціей, назоветъ святымъ одно вѣнчанье, а потомъ отвѣтитъ незнаніемъ и въ глубь „обрѣзанія и секундъ брака“ откажется спуститься. А не „ощутивъ“ святого въ бракѣ, нельзя и постигнуть его святости. Знаменательно, что Церковь, возведя бракъ въ религиозное таинство, въ которомъ къ тому же человѣкъ въ особенности активенъ, чѣмъ въ другомъ какомъ-либо таинствѣ, не сдѣлала того же относительно монашескаго пострига; этимъ сама Церковь признала предпочтительную богоугодность „парнаго служенія Богу“. Но затѣмъ начинаются колебанія, эклектизмъ. Церковь бросаетъ вонъ изъ брака, всюду выдвигая какъ высшій образъ христіанской жизни „черное отреченіе“ отъ брака и семьи. Церковь „правительствующая“, „передающая дары священства“ и даже „канонизованносвятая“ (см. перечень угодниковъ въ святцахъ: почти всѣ они монахи) есть церковь, „отрицающая“ міръ и „отрекшаяся“ отъ міра. Этотъ эклектизмъ есть въ сущности точка колебанія. Источникъ его — въ непросвѣщенности относительно сущности брака, вовсе непостигнутой и совсѣмъ пренебреженной чернецами-„свѣтильниками“. Еще не научились угождать Богу парно; а въ этомъ все и дѣло; пока мы признаемъ бракъ и его зерно лишь позволительнымъ, мы еще не получаемъ брака, какъ таинства. Мы стоимъ еще

на точкѣ безразличія и даже лишь „допущеннаго разврата“. Если бракъ дѣйствительно религиозно-спасителенъ, духовно-очищающъ и мистически-звждителенъ, тогда онъ обязателенъ для всѣхъ и во всѣ дни жизни, какъ обязательны для всякаго христіанина рѣшительно каждое изъ остальныхъ таинствъ, крещеніе, причащеніе и пр.<sup>1)</sup> Только такая точка зрѣнія на бракъ правильна, цѣльна и послѣдовательна.

Вотъ сущность возрѣній г. Розанова на бракъ, изложенная нами въ большинствѣ мыслей выраженіями самого автора. Эти возрѣнія нашли себѣ поддержку и у нѣкоторыхъ другихъ лицъ, изъ которыхъ с-скій соборный протоіерей Александръ Успенскій заявилъ себя на страницахъ того же „Русскаго Труда“ особенно ревностнымъ ихъ поклонникомъ и защитникомъ. Въ цѣломъ рядѣ поклоненія г. Розанову исполненныхъ писемъ, прот. Успенскій развиваетъ и отъ себя собственно тѣ же самыя мысли, но по мѣстамъ аргументируетъ ихъ новыми доводами то отъ своего разума, то отъ св. Писанія. Мы выберемъ изъ этихъ писемъ прот. Успенскаго лишь то, что можетъ дополнить или уяснить вышеизложенную теорію брака г. Розанова.

Вопросъ о бракѣ, какъ впрочемъ и вся наша догматика, говоритъ о. Успенскій, доселѣ изучался одними лишь монахами, истинными или фальсифицированными дѣвственниками. Онъ еще ждетъ себѣ такихъ работниковъ, которые бы были и людьми женатыми и глубоко-религиозными. Доселѣ такихъ лицъ было лишь двое: В. А. Жуковскій и А. М. Бухаревъ (архим. Феодоръ). Но они дали лишь ничтожное зерно. „Вы, обращается онъ къ г. Розанову, ударяете въ самый центръ, въ самую суть дѣла. Ваши фельетоны (о смыслѣ аскетизма и др.) безсмертны и неумирающи. Лишь въ вопросахъ Кирика и отвѣтахъ Нифонта (ок. XII в.) слышался такой же голосъ древне-христіанскаго русскаго сознанія, не затемненнаго разными византійскими измышленіями. Пастыри душъ человѣческихъ превратились нынѣ въ пастырей однихъ только

<sup>1)</sup> Пусть каждый мужъ ощущаетъ въ женѣ своей начало чего-то религиознаго, какъ и жена въ мужѣ; пусть эта самая брачная связь ихъ будетъ прототипомъ религіи, которая, будучи занесена въ таинственный завитокъ бытія, брызнула бы религиознымъ свѣтомъ и на дѣтей и на родителей. А для этого въ Спасителѣ нужно поклониться не чертамъ Голгофы, не печали гроба, не чертамъ Виелеема. Всякій домъ да будетъ храмомъ, одни столбы цивилизаціи пусть замѣняются другими. Въ монастырь, не мѣняя его молитвъ, подъ ихъ покровъ — пусть вводится семья, а въ семью — строгій монастырскій ритуаль.

кармановъ человѣческихъ; а для управленія душами Господь Богъ опять сталъ воздвигать особыхъ пророковъ (К. П. Побѣдоносцева, Т. И. Филиппова, Тернера, В. Соловьева, г. Розанова). Мы, русскіе, приняли христіанство изъ Византіи и вмѣстѣ съ ними заимствовали оттуда всѣ достоинства и всѣ недостатки греческаго религіознаго сознанія. А сознаніе грека всего болѣе въ области христіанства поражено было идеей безсѣмннаго зачатія и безмужнаго рожденія Сына Божія. Святыня дѣвственности была его кумиромъ. Она же перешла по традиціи и въ русскую Церковь. Но это заблужденіе. Пора оставить этотъ кумиръ и обратить вниманіе на другую святыню — святыню забытую, святыню супружества. Эта святыня до сихъ поръ не получила никакого разъясненія съ точки зрѣнія спасенія. На нее и міряне-то смотрѣли и смотрять монашескими глазами. Весь нашъ церковный типиконъ написанъ монахами и для монаховъ. Для мірянъ нѣтъ ихъ собственнаго типикона. Оттого и супружескія отношенія доселѣ оставались подъ режимомъ оскорбительнаго для семьянина монашескаго гнета, какъ и вообще міряне плыли по житейскому морю на монашескомъ буксирѣ. Пора оставить это греческое пониманіе христіанства, сложившееся подъ вліяніемъ личной природы, личнаго характера и личнаго пониманія ап. Павла. Надо понимать, что ни Ветхій, ни Новый Заветы, вообще взятыя, вовсе не даютъ ни малѣйшаго повода къ мысли о превосходствѣ дѣвства предъ супружествомъ. Они предоставляютъ вѣрующимъ равное право избирать для себя *любое спасительное* состояніе жизни, дѣвство или супружество, ничуть не третируя послѣдняго и нисколько не возвышая перваго. Бракъ есть святыня вполне и до дна, безъ всякаго остатка и безъ всякаго исключенія, такъ что въ бракѣ уже нѣтъ мѣста ни для какой мерзости и ни для какой скверны. Его суть несомнѣнно чувствена: гдѣ нѣтъ половъ, тамъ нѣтъ и брака; сама Церковь расторгаетъ физически неосуществленные браки; но это чувственность религіозная; здѣсь она сливается съ отношеніемъ къ Богу и принимаетъ характеръ непорочности. Если дѣвство есть подвигъ, то и супружество есть бремя жизни; они оба свободны въ смыслѣ объективномъ, и необходимы со стороны субъективной, т.-е. со стороны ихъ внутренней одинаково неодолимой потребности для могущаго вмѣстять то или другое изъ этихъ состояній. Если хорошъ одиночный свѣтъ, монашескій, то не хуже его долженъ быть и парный свѣтъ, супружескій, какъ парный электрическій свѣтъ

не хуже, а еще лучше, свѣта одиночнаго, ламповаго. Вѣдь бракъ есть божественное установленіе; „Твоя воля ость законное супружество и еже изъ него чадотвореніе“ — читаемъ мы въ требникѣ. Слѣдовательно, нравственный идеаль стоитъ *внѣ* вопроса о бракъ или дѣвствѣ. Бракъ такъ же спасителенъ и чистъ, какъ и дѣвство. Если ап. Павелъ, Іоаннъ Креститель, пр. Ілія были дѣвственниками, то среди людей брачныхъ мы видимъ Моисея, Давида, Іова и Еноха“.

Эта теорія ревностныхъ защитниковъ брака и противниковъ монашества нашла себѣ отпоръ въ лицѣ гг. Мірянина, Н. Аксакова и Шарапова (всѣ писали въ „Русскомъ Трудѣ“). Никто изъ нихъ не отвергаетъ брака, какъ таинства, но всѣ они, во-1-хъ, не ставятъ его на ряду съ дѣвствомъ, почитая послѣднее безмѣрно выше супружества, а во-2-хъ, склонны въ большей или меньшей степени къ стремленію ограничить собственно половыя отношенія супруговъ, смотря на нихъ исключительно какъ на неизбѣжное и единственное средство къ чадородію и въ этой только мѣрѣ разрѣшая ихъ. Нравственное чувство, пишетъ напр. г. Мірянинъ, никакъ не можетъ помириться съ мыслью, что есть какое-то мистически-трансцендентальное и даже религиозное содержаніе въ самомъ актѣ физическаго общенія половъ. Кому не извѣстно, пишетъ онъ, что супруги обыкновенно стыдятся этого акта, стыдятся въ немъ униженія собственно духовной личности, какъ бы тамъ ни толковалъ г. Розановъ о „таинственности“, о „сведеніи души съ домірныхъ высотъ“ и „завиваніи въ стихіи“.

Физиологическая потребность всегда встрѣчаетъ протестъ внутренняго существа человѣка и осуществляется только благодаря временному подавленію этого протеста. Гдѣ же тутъ религиозный элементъ? Вѣдь этотъ актъ, если бы онъ былъ религиознымъ, вызывалъ бы и совершенно иныя душевныя состоянія, чѣмъ дѣйствительно имъ вызываемыя. Новозавѣтное откровеніе лишь позволяетъ, но не повелѣваетъ брачаться, и видитъ нравственный элементъ лишь въ воспитаніи дѣтей; собственно же физическая сторона, взятая сама по себѣ, только терпится и снисходится, а отнюдь не одобряется. Да и въ самомъ существѣ брака, какъ нравственнаго союза, есть моментъ эгоистическаго отграниченія (*моя жена и дѣти, а то — чужіе*), а потому вѣрнѣе будетъ сказать, что не семья спасаетъ христіанство отъ гибели, а христіанство возвышаетъ семью. Если же порою и семейный человекъ несетъ на себѣ „Голгофу“, то вѣдь это дѣлаетъ онъ

ради своего собственнаго благополучія. Монахъ же прежде всего долженъ забыть о себѣ, взять крестъ свой и итти на борьбу за ученіе Христово. Жизнь его всегда есть подвигъ высокій и трудный, подвигъ сораспятія Христу и „Голгоѳа“ въ большей степени, чѣмъ для христіанина семейнаго.

Н. Аксаковъ, исходя изъ той мысли, что на бракъ и дѣвство надо смотрѣть съ точки зрѣнія ихъ высшей нравственной пользы для человѣка и для пріобрѣтенія имъ большихъ духовныхъ даровъ, находить несомнѣннымъ, что съ этой точки зрѣнія дѣвство безусловно выше брака, и именно въ виду того, что вытекающія изъ послѣдняго чисто нравственныя обязанности и заботы необходимо стѣсняють сторону служенія Церкви, тогда какъ строй нравственныхъ обязанностей дѣвственника, наоборотъ, располагаетъ человѣка къ этому служенію. Только съ этой стороны, по Аксакову, и слѣдуетъ цѣнить бракъ и дѣвство. Дѣвство не само по себѣ выше брака, а по своей цѣлесообразности для высшаго назначенія. Поэтому не всякій холостякъ, хотя бы и побѣдоносно побѣждающій всѣ соблазны, имѣетъ преимущества надъ жена-тымъ, а лишь тотъ, который всецѣло посвятилъ себя Церкви и ради этого отказался отъ брака. Что касается собственно физической стороны брака, то эта сторона, по мнѣнію г. Аксакова, является нечистою только внѣ брака, въ бракѣ же, и съ точки зрѣнія брака, она является безусловно чистою, оправдываемою и имѣющею свою религіозно-нравственную задачу — дѣторожденіе. Поэтому Церковь не только никогда не осуждала этой стороны брака, а наоборотъ осудила тѣ еретическія мнѣнія, которыя считали ее за нѣчто само по себѣ нечистое и грѣховное. Совершенно излишня поэтому, вся аргументація Розанова и о. Успенскаго въ пользу того, чего Церковь никогда не отрицала.

Такъ же обстоятельныя критическія замѣчанія противъ защитниковъ „религіи брака“ и г. Шарапова; интересно и предложенное имъ положительное рѣшеніе вопроса о бракѣ и дѣвствѣ.

Христіанство, говоритъ Шараповъ, есть религія высочайшей свободы, т.-е. свободы человѣка отъ страстей. Исходя изъ этого положенія, мы и должны сознаться, что половое стремленіе не только не является чѣмъ-то безусловно необходимымъ для торжества этой свободы въ человѣкѣ, а скорѣе создаетъ надъ личностію человѣка почти непреоборимую власть начала стихійнаго, которое къ тому же соединено еще съ однимъ изъ величайшихъ для человѣка наслажденій.

Дѣвственникъ же именно и является добровольнымъ освободителемъ себя отъ этой стихіи и отъ этого сильнѣйшаго наслажденія. Поэтому не можетъ быть и спора, что съ христіанской точки зрѣнія дѣвство несомнѣнно первенствуетъ надъ брачною жизнью. Да и бракъ-то является таинствомъ лишь по столько, по сколько онъ освобождаетъ человѣка отъ рабства у его полового инстинкта, дѣлаетъ его хозяиномъ плоти и учитъ воздержанію отъ плотскихъ сношеній, въ которомъ и заключается ключъ къ идеѣ таинства. Вы, какъ бы такъ говорить Церковь брачующимся, не въ силахъ побѣдить плотскій инстинктъ вполне, какъ побѣждаютъ его дѣвственники, побѣдите же его хотя въ соблазнѣ грѣшнаго наслажденія и пользуйтесь этимъ инстинктомъ въ цѣляхъ и въ мѣру только дѣторожденія. Хотя половой инстинктъ и въ этомъ самомъ высокомъ и чистомъ его проявленіи остается все-таки актомъ несвободы, и потому тоже грѣховнымъ, но Церковь, дѣлая только уступку природѣ, не вмѣняетъ его человѣку въ грѣхъ и прощаетъ ему плотское сожитіе. Отсюда — разныя очистительныя молитвы надъ родильницей и весь вообще ритуаль браку. Совершенно очевидно, что съ этой точки зрѣнія теорія Розанова и о. Успенскаго будетъ совершенно несостоятельна, ибо она считаетъ за нѣчто святое *само по себѣ* то самое плотское начало, которое по мысли Шарапова остается наоборотъ *всегда* грѣхомъ, даже и въ бракѣ. Ясно, что эти взгляды совершенно непримиримы. Развивая свою теорію далѣе, г. Шараповъ дѣйствительно и проводитъ принципъ воздержанія въ бракѣ вполне послѣдовательно. Если бракъ долженъ служить отнюдь не наслажденію человѣка, а только началу родосохраненія, то допустимъ, извинителенъ и благословенъ Церковью только тотъ актъ супружескихъ отношеній, результатомъ коего будетъ зачатіе. Всякое безрезультатное наслажденіе, а тѣмъ болѣе сознательное избѣганіе зачатія недопустимо, грѣшно, кощунственно и мерзко. Затѣмъ, когда женщина забеременѣла, ни медицина, ни тѣмъ болѣе мораль и религія не позволяютъ мужу прикасаться къ женѣ; беременная женщина должна быть недосягаемой для мужа, если онъ не хочетъ вреда и ей и своему будущему ребенку: кликушество, истерія, порча нервовъ и множество специфическихъ дѣтскихъ болѣзней — вотъ послѣдствія невоздержности въ бракѣ. Недосягаема жена и въ долгій періодъ материнства, т.-е. кормленія ребенка самою матерью, такъ какъ и въ это время всѣ жизненные соки женщины идутъ на кормленіе. Лишь въ весьма непродолжительные

свободные отъ беременности и кормленія промежутки ваша жена дѣйствительно можетъ быть вашей женой; <sup>19</sup>/<sub>20</sub> всей вашей жизни между вами и вашей женой невольно должны установиться чисто братскія отношенія, и въ это время вы должны быть такимъ же полнымъ дѣвственникомъ, какъ и монахи. А если принять во вниманіе, что и до брака вы должны были быть столь же чистыми, какъ и ваша жена, то ясно, что и семейный человѣкъ, если онъ не хочетъ быть животнымъ и циникомъ, говоря вообще — отнюдь не долженъ давать разыгрываться своему половому „аппетиту“; лишь въ рѣдкіе моменты высокаго и почти безсознательнаго экстаза, когда сознаніе супруговъ будетъ исчезать и растворяться въ морѣ любви, они будутъ покоряться велѣнію рода и падать, оставаясь благородными и болѣе или менѣе духовными и въ самомъ этомъ паденіи. Такова возвышенная и дѣйствительно интересная теорія г. Шарاپова, доказывающая тонкость его нравственнаго чувства и глубокую вдумчивость въ самое существо вопроса, хотя, какъ увидимъ ниже, не чуждая и нѣкоторыхъ существенныхъ недостатковъ.

Гораздо дальше г. Шарاپова въ стремленіи ограничить физическую сторону брака пошли гг. Меньшиковъ и извѣстный нашъ философъ и публицистъ В. Соловьевъ. Меньшиковъ критически относится къ нынѣшнему браку, называя его „грустной вещью“ и мечтаетъ объ истинномъ бракѣ, идеальномъ, основанномъ на религіозномъ пониманіи человѣческихъ отношеній. Истинной основой брака должно быть взаимное сотрудничество въ жизни. А такъ какъ супружество плотское для существъ, вся жизнь которыхъ въ разумѣ, невозможно, и такъ какъ, съ другой стороны, безусловное цѣломудріе или безбрачіе есть требованіе универсальное, а не аскетическій только идеаль, то даже при отсутствіи половой связи, по мнѣнію г. Меньшикова, и то возможно супружество, ибо идеаломъ отношеній мужчины и женщины является братская любовь. „Пусть, говоритъ онъ, будутъ супруги, но пусть они стремятся быть братомъ и сестрой, и это стремленіе вдвоемъ — одно изъ самыхъ прекрасныхъ усилій въ нравственномъ подвигѣ жизни“ (Кн. Недѣли 1898 г., янв., стр. 175). Если бракъ долженъ быть органическимъ сотрудничествомъ двухъ существъ, то истинный бракъ долженъ быть и навѣки нерасторжимымъ. А поэтому браки должны заключаться чрезвычайно осмотрительно: не изъ-за денегъ, и не по страсти, и не по чувству такъ называемой святой любви, а по твердой и испытанной пригодности другъ для друга въ практиче-

ской жизни и нравственномъ подвигѣ. Еще рѣшительнѣе выражается о физической сторонѣ брака г. В. Соловьевъ (Кн. Недѣли 1898 г., февраль, статья Соловьева „Единство нравственныхъ основъ“). Основой всѣхъ нравственныхъ силъ человѣка, не исключая его жалости и любви къ другимъ людямъ, этотъ авторъ считаетъ чувство стыда или стыдливости, тождественной по автору, съ совѣстью. Все то, чего человѣкъ стыдится, и есть само по себѣ постыдно, дурно, т.-е. неправедно. По чувству стыда особенно „реальнѣйшимъ образомъ связано съ фактами половой сферы... Во всѣхъ языкахъ слова, означающія „стыдъ“ неизмѣнно отличаются двумя особенностями: 1) связью съ предметами половой сферы (*αἰδώς*—*aidōa*, pudor — pudenda, honte — parties hontenses, Scham — Scamtheile) и 2) примѣненіемъ этихъ словъ ко всѣмъ случаямъ неодобряемаго нарушенія нравственныхъ требованій вообще“ (7 стр.). Но что же постыднаго въ плотскихъ отношеніяхъ между полами? Предметъ полового стыда есть не внѣшній фактъ животнаго соединенія двухъ человѣческихъ особей, а глубокой и универсальный смыслъ этого факта. Смыслъ этотъ прежде всего выражается, но далеко не исчерпывается тѣмъ, что при такомъ соединеніи человѣкъ подчиняется слѣдующему влеченію стихійной силы. Если бы тотъ путь, на который она его увлекаетъ, былъ самъ по себѣ хорошъ, то слѣдовало бы примириться съ темнымъ характеромъ этого влеченія. Но настоящая сила полового стыда въ томъ, что мы стыдимся здѣсь не вообще только своего подчиненія природѣ, а своего подчиненія ей *въ дурномъ дѣлѣ*, дурномъ *топикъ*... ибо тотъ путь въ концѣ оказывается и безжалостнымъ и нечестивымъ. Половое же воздержаніе, наоборотъ, есть не только аскетическое, но вмѣстѣ съ тѣмъ и альтруистическое и религіозное требованіе (11 стр.). Съ альтруистической стороны плотскія отношенія нежелательны потому, что законъ животнаго размноженія въ сущности есть законъ прямо противный принципу всечеловѣческой солидарности. Обращая силу своей жизни на произведеніе дѣтей, мы отвращаемся отъ отцовъ, которымъ остается только умереть. Мы не можемъ ничего создавать изъ себя самихъ; то, что мы даемъ будущему, мы отнимаемъ у прошедшаго; наши потомки будутъ жить смертью нашихъ же предковъ. Таковъ безжалостный законъ природы. Половой стыдъ и есть живой свидѣтель и показатель нашего добровольнаго участія въ этомъ равнодушномъ законѣ природы (11—12 стр.). Итакъ, плотскимъ актомъ мы утверждаемъ темный путь природы, *постыднѣй*



для насъ своею слѣпотою, *безжалостный къ отходящему* поколѣнію и *нечестивый* потому, что это поколѣніе — наши отцы (12 стр.). Антирелигіозность полового акта кромѣ того проявляется еще и въ естественномъ, такъ сказать практическомъ, атеизмѣ человѣка посягающаго. Въ половомъ актѣ проявляется „гордое стремленіе отрѣшиться отъ абсолютнаго совершенства, поставить себя какъ безусловно независимое начало своей жизни“ (18 стр.). „Здѣсь происходитъ отдѣленіе отъ абсолютнаго центра вселенной“, которое и „вызываетъ могущественное противодѣйствіе нашей сокровенной цѣлости, выражающейся въ религіозномъ чувствѣ благочестія... Тутъ уже говорится не „стыдно“ и не „совѣстно“, а „страшно“ (ibid.) Затѣмъ, даже лучшія стремленія и мечты, связываемыя съ бракомъ, обыкновенно не находятъ въ немъ осуществленія, такъ какъ они „разрушаются тѣмъ актомъ минутнаго, вишняго и призрачнаго соединенія, которымъ природа, заглушая стыдъ, подмѣниваетъ желанную цѣлость. вмѣсто духовно-тѣлеснаго взаимнопроникновенія и общенія двухъ человѣческихъ существъ, является здѣсь лишь соприкосновеніе органическихъ оболочекъ и смѣшеніе органическихъ секретовъ (выдѣленій), и это поверхностное соединеніе въ сущности еще болѣе раздѣляетъ людей, потому что дробить человечество на рядъ другъ друга вытѣсняющихъ поколѣній; это „эгоизмъ каждаго и антогонизмъ всѣхъ“ (17), это „путь раздробленія, *разсыпанія* жизненной силы“ (21). Идеальной же цѣлью каждаго отдѣльнаго человѣка должна быть „*пребывающая цѣлость его существа*“, проявляющаяся для каждаго человѣка прежде всего въ личномъ цѣломудріи, и осуществляемая въ жизни какъ нравственное дѣланіе. А для общества, какъ цѣлага ряда людей, „единой достойной и дорогой цѣлью является — *возстановленіе безсмертной и нетлѣнной жизни для всѣхъ*“ (22). Такова сущность теоріи В. Соловьева о бракѣ.

Мы изложили всѣ три разныхъ взгляда свѣтскихъ писателей на бракъ. Теорія гг. Соловьева и Меньшикова очевидно есть самая крайняя и самая пессимистическая; она во многомъ напоминаетъ собою взгляды Шопенгауэра и Гартмана на тотъ же предметъ и, навѣрно, создалась не безъ вліянія этихъ мыслителей-пессимистовъ. Противоположный полюсъ представляетъ изъ себя теорія г. Розанова; эта теорія, наоборотъ, отличается крайне оптимистическимъ направленіемъ и считаетъ мистически-религіозными и святыми тѣ самыя фізіологическія отношенія супруговъ, которыя по взгляду

В. Соловьева носятъ несомнѣнно низменный и антирелигіозный характеръ. Середину между этими крайностями занимаетъ взглядъ гг. Шарарова и Аксакова. Этотъ взглядъ, какъ увидимъ, ближе всѣхъ къ догматическому вѣроопредѣленію православной Церкви о бракѣ, хотя и нуждается въ нѣкоторыхъ исправленіяхъ и добавленіяхъ<sup>1)</sup>. Общій недостатокъ всѣхъ трехъ изложенныхъ нами теорій заключается въ болѣе или менѣе высокомѣрномъ отношеніи къ положительному вѣроученію Церкви Христовой о бракѣ и въ стремленіи рѣшить всѣ недоумѣнія, дѣйствительно возникающія здѣсь, по соображенію съ одними, лично каждымъ писателемъ раздѣляемыми, обще-философскими воззрѣніями, иногда ничего общаго съ истинно-христіанскимъ міропониманіемъ не имѣющими. Понятно, что отъ этого и должна получиться крайне разнообразная пестрота въ рѣшеніяхъ брачныхъ недоумѣній, ничуть ихъ на самомъ дѣлѣ не уясняющая. То правда, что вопросъ о бракѣ не до конца разработанъ въ православной догматикѣ и правоученіи, но совсѣмъ невѣрно, будто здѣсь уже вовсе нѣтъ ничего твердо установленнаго, а если что и есть, то это случайно, сбивчиво и есть продуктъ не общаго церковнаго вѣросознанія, а лишь плодъ личнаго міросозерцанія того или иного апостола (ап. Павла напр.), или односторонняго и именно монашескаго въ ней (т.-е. Церкви) направленія. До какихъ крайностей можно договориться при такомъ скептицизмѣ къ православному вѣроученію, это видно на примѣрѣ г. Розанова, который во что бы то ни стало хочетъ навязать евангеліямъ „общій колоритъ“ какого-то „кровнаго соединенія“ и „прилѣпленія“, а противорѣчащія этому колориту извѣстныя выраженія ап. Павла, что „вдавай дѣву добръ творить, а не вдавай — лучше творить“, безо всякихъ основаній объявляетъ „совершенно безсильными, бѣгучими и (даже!) можетъ-быть апокрифическими привѣсками“. Поэтому, прежде чѣмъ начать свои критическія замѣчанія на эти сужденія о бракѣ свѣтскихъ писателей, мы вкратцѣ укажемъ сущность церковнаго вѣроученія по этому предмету<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Последнее замѣчаніе относится собственно къ взглядамъ г. Шарарова. Мнѣнія же г. Аксакова представляются намъ совершенно справедливыми.

<sup>2)</sup> Кромѣ собственно „догматическихъ богословія“, мы имѣемъ здѣсь въ виду „опытъ“ „о таинствахъ единой святой соборной и апостольской Церкви“ Игнатія, архіепа. Воронежскаго (С.-Пб., 1863 г.), нѣкоторыя творенія св. отцовъ, а также изслѣдованіе г. Страхова „Бракъ, разма-

Сущность брака опредѣляется Церковью какъ освященіе союза всѣхъ тѣлесно-духовныхъ силъ и способностей двухъ индивидуумовъ для служенія Богу взаимнымъ вспоможеніемъ и рожденіемъ, а также воспитаніемъ дѣтей. Этотъ союзъ обнимаетъ собою всего человѣка, а не одну лишь какую-нибудь сторону его существа; бракъ наступаетъ лишь тогда, когда всѣ элементы мужской и женской индивидуальности взаимно и всесторонне, такъ сказать органически, восполняя другъ друга и сливаясь воедино, образуютъ изъ себя самый тѣсный гармоническій союзъ, такъ что образуется какъ бы одно цѣлое существо, единое тѣло и единая душа. Въ составъ брака несомнѣнно и неперемѣнно долженъ, такимъ образомъ, входить и элементъ тѣлесно-физической, т.-е., съ одной стороны, взаимная привязанность супруговъ другъ къ другу по свободному влеченію и выбору каждаго изъ нихъ, а съ другой, какъ выраженіе этой органической половой потребности, половая любовь ихъ другъ къ другу. Въ природѣ человѣка лежитъ какое-то бессознательное и чрезвычайно сильное влеченіе одного пола къ другому. Человѣкъ иногда и самъ не отдаетъ себѣ отчета, что именно ему нравится въ любимомъ существѣ, онъ лишь чувствуетъ, что это существо для него лучше всѣхъ другихъ и что оно можетъ дополнить его во всѣхъ отношеніяхъ. И конечно природа не ошибалась, создавая именно два пола, почти количественно равные, а качественно взаимно другъ друга восполняющіе и интимно другъ къ другу тяготящіе. Но, кромѣ тѣлеснаго элемента, въ понятіи брака заключается и элементъ духовно-нравственный. Бракъ есть еще и союзъ душъ человѣческихъ, самый живой, полный, тѣсный и наиболѣе продолжительный. Сила этого союза зависитъ главнымъ образомъ отъ идеальнаго представленія каждыя супругомъ его другой любимой половины, со всѣми ея индивидуальными свойствами и взаимопонименіемъ. Если у мужчины преобладаетъ разсудокъ и воля, глубокомысліе и серіозность, то у женщины на первомъ планѣ сердце и чувство, мягкость и нѣжность, однимъ словомъ все то, что составляетъ такъ называемую женственность, надъ которой часто подшучиваютъ, но которую главнымъ же образомъ всѣ и дѣлятъ и которая руководитъ мужественностью сильнаго пола. Итакъ, бракъ есть полный, тѣлесно-духовный союзъ мужчины и женщины, а не одинъ лишь какой-нибудь

---

триваемый въ своей природѣ и со стороны формы его заключенія“ (Харьковъ 1893 г.).

изъ нихъ, тѣлесный или духовный, въ отдѣльности. Этотъ-то полный союзъ Церковь и признаетъ таинствомъ, его-то именно она благословляетъ, содержитъ и предлагаетъ могущимъ и желающимъ вмѣстить его. Церковь всегда признавала бракъ таинствомъ: о немъ, какъ о таинствѣ, говорятъ: Климентъ Александрійскій, Тертуліанъ, Амвросій Медиоланскій, Златоустъ, блаж. Августинъ и др. отцы Церкви. Силу брачнаго союза св. Златоустъ изображаетъ слѣдующими словами: „Велика единая сила! Премудрость Божія единого раздѣлила на двухъ въ началѣ и дабы показать, что и по раздѣленіи пребываетъ единъ, не предоставила единому быть достаточну къ рожденію. Итакъ, не единъ, кто еще не соединенъ, но полъединого. И извѣстно, что не дѣтворитъ онъ, какъ и прежде. Видишь ли существо тайны? Богъ сотворилъ единого изъ единого, и опять двухъ такихъ сотворивъ единымъ, творитъ единого, такъ что и нынѣ отъ единого чело-вѣкъ рождается. Ибо жена и мужъ не два чело-вѣка, но единъ“ (XII бесѣда на 4-ю гл. къ Колос.). Что касается цѣли этого таинства, то она несомнѣнно носитъ вполнѣ нравствен-ный характеръ: по отношенію къ тѣлу бракъ стремится къ упорядоченію полового инстинкта или его нормировкѣ, для души супруговъ онъ указываетъ принципъ взаимной любви, по образу высочайшей любви Христа къ Церкви, а для семьи вообще — служеніе Богу духомъ и истиной и воспи-таніе всѣхъ членовъ по духу Христову. Иными словами, цѣль брака — взаимное усовершенствованіе всѣхъ членовъ семьи, по образу усовершенствованія въ другой большой семьѣ — Церкви, ибо семья есть своего рода церковь, только малая. Принимая все это во вниманіе, Церковь и признала бракъ таинствомъ, помня, что установленіе его послѣдовало еще въ ветхомъ заветѣ, вскорѣ по сотвореніи чело-вѣка Богомъ, когда, благословивъ первозданную чету, Богъ сказалъ имъ: „раститесь и множитесь и наполните землю“ (Быт. I, 28. 9, 1, 7). Такова сущность церковнаго вѣрученія и православно-хри-стіанскаго пониманія брака. Очевидно, что бракъ ставится Церковью чрезвычайно высоко, какъ союзъ съ такими нрав-ственными идеалами, которые составляютъ сущность и самаго христіанства. Вотъ почему Церковь соборомъ осудила гну-шеніе бракомъ, какъ какой-то скверной, и всегда поставляла бракъ на ряду съ другими таинствами. Вѣдь именно путемъ брака благословилъ Господь быть размноженію людей, давъ эту нравственную заповѣдь и первозданной четѣ (Быт. I, 28) и потомъ дважды повторивъ ее послѣ потопа Ною (9, 1, 7 ст.).

Нравственный элементъ этой заповѣди состоитъ собственно въ томъ, что здѣсь путемъ чисто плотскаго союза Богу угодно творить новыя души людей, какъ новыхъ членовъ Церкви Христовой, для чего на супруговъ и изливается особая благодать Божія, какъ въ таинствѣ священства пастырямъ дается благодать чадотворенія иного рода, а именно духовнаго, отечески-пастырскаго. Союзъ мужа и жены въ бракѣ, физиологически совершенно тождественный съ плотскимъ актомъ вѣнчающаго сожитія, потому и не имѣетъ элемента духовности, что поимому чисто нравственныхъ цѣлей брачнаго союза самый плотскій союзъ здѣсь является не наслажденіемъ какъ самоцѣлью, а естественнымъ, законнымъ, здоровымъ и сознательно къ высшей цѣли направляемымъ средствомъ къ дѣторожденію, къ умноженію сыновъ царства Божія и къ воспитанію ихъ въ духѣ нравственнаго и устойчиваго правопорядка. Это законъ природы, дарованный большинству людей и привороженный къ достиженію той самой конечной нравственной цѣли, которая достигается меньшинствомъ путемъ дарованнаго этому меньшинству другого закона — закона, ихъ природѣ соответствующаго, — закона дѣвства. Бракъ и дѣвство важны не сами по себѣ, а по ихъ соответствію индивидуальнымъ особенностямъ cadaго отдѣльнаго христіанина въ единственно важномъ для этого послѣдняго дѣлѣ, дѣлѣ постепеннаго нравственнаго усовершенствованія при руководствѣ высшимъ идеаломъ — совершенствомъ Христовымъ, или богоподобіемъ. Ни дѣвство не есть повелѣніе Господне, ни бракъ не есть обязательное требованіе. То и другое суть свободно, и самимъ человѣкомъ избираемая нравственныя состоянія или, лучше, подвиги, одинаково душеспасительныя, хотя и неравноцѣбныя. „Каждый имѣетъ свое дарованіе отъ Бога, одинъ такъ, другой иначе“ (1 Кор. 7, 7 стр.). То и другое суть позволенія, а не повелѣнія. „Возвышено дѣвство, но честенъ бракъ, и ложе нескверно“, вотъ дѣйствительно истинное исповѣданіе Церкви. Поэтому, „ведущій дѣвственную жизнь, не возгордись предъ тѣми, кои вступили въ бракъ. Ибо честна женитьба, и ложе нескверно (Евр. 13. 4), какъ говоритъ апостоль. И ты, сохраняющій невинность, не отъ брачныхъ ли рожденъ? Не презирай серебра потому, что имѣешь золото. Да пребудутъ въ благой надеждѣ и брачныя, кои живутъ какъ должно въ бракѣ, кои вступаютъ въ бракъ по закону, а не по любострастію, слѣдуя необузданной волѣ; кои знаютъ время для воздержанія, дабы свободно заняться молитвой; кои въ церковныхъ собраніяхъ съ чистыми одеждами имѣютъ

и чистыя тѣла; кои вступили въ бракъ для дѣторожденія, а не по любострастію<sup>41)</sup>. Такъ ясно и прекрасно говорить о бракѣ и дѣвствѣ святой дѣвственникъ. Такъ же говорили объ этомъ и другіе отцы Церкви. Никто изъ нихъ не отрицалъ брака какъ таинства, хотя всѣ они и ставили его ниже дѣвства, какъ серебро ниже золота. Имѣя въ виду такой взглядъ Церкви на бракъ и дѣвство, мы и остановимся теперь на разборѣ вышеизложенныхъ теорій о бракѣ свѣтскихъ писателей. Всѣхъ дальше отъ истины теорія г. В. Соловьева, и причина этого въ томъ, что ученіе Церкви больше всего пренебрежено именно этимъ писателемъ. Всѣ разсужденія г. Соловьева дѣлятся собственно на два ряда: одни изъ нихъ направлены противъ брачныхъ отношеній мужчины и женщины, другія разъясняютъ цѣль жизни человѣка, рисуютъ нормальный образъ его дѣятельности, указываютъ нравственный идеалъ людей, съ которымъ будто бы брачныя отношенія стоятъ въ явномъ антагонизмѣ. Ничего не имѣя противъ предлагаемаго имъ идеала для нравственно-общественной дѣятельности людей вообще и каждаго изъ насъ въ частности, если только нѣсколько туманныя выраженія автора всегда проясняютъ православно-христіанскимъ пониманіемъ того же идеала, мы должны рѣшительно высказаться противъ утвержденія автора, будто съ этимъ идеаломъ вовсе не мирится брачная жизнь людей. Прежде всего, этимологическая связь понятій стыда съ понятіями половой сферы отнюдь не даетъ намъ права считать эту послѣднюю вслѣдствіе этого постыдной. Этимологическая связь понятій вовсе не есть вмѣстѣ съ тѣмъ и обязательная связь ихъ по коренному своему содержанію. Сфера религиозныхъ отношеній человѣка къ Богу, напримѣръ, по этимологической терминологіи ни съ чѣмъ такъ близко не связана, какъ съ понятіемъ страха. Выраженіе „страхъ Божій“ одинъ изъ самыхъ общепринятыхъ терминовъ, однако по толкованію самого же г. Соловьева „имѣть страхъ Божій или быть богобоязненнымъ не значить, конечно, пугаться Божества, а значить бояться своего противорѣчія Божеству или недолжнаго отношенія къ Нему“ (18 стр.). То же самое слѣдуетъ сказать и о связи понятій стыда съ предметами половой сферы. Мы стыдимся здѣсь не самыхъ половыхъ актовъ, какъ постыдныхъ самихъ по себѣ, а стыдимся своихъ отношеній къ нимъ, какъ неадекватныхъ той чистой идеѣ брака, которая должна бы лежать въ основѣ ихъ. Впрочемъ и самъ авторъ не особенно

<sup>41)</sup> Кирилла Іерусалимскаго „Огласит. поученія“. Москва 1824 г. 74—75 стр.

настаиваетъ на этой, такъ сказать, филологической сторонѣ своей аргументаціи. Половые сношенія, говоритъ онъ, постыдны главнымъ образомъ потому, что они обнаруживаютъ въ человѣкѣ слѣдное слѣдованіе природному животному инстинкту во-первыхъ, и во-вторыхъ потому, что это подчиненіе дурно, какъ безжалостное и нечестивое. Противъ перваго аргумента мы должны замѣтить то, что характеръ инстинктивности какого-либо отправления не всегда является показателемъ и постыдности этого отправления. Не указывая на иныя чисто физиологическія отправления, инстинктивныя по самому своему существу и однако вовсе не постыдныя, возьмемъ хотя бы такія чисто духовныя отправления, какъ отправления религіозно-нравственныя; вѣдь всѣ мы если и не слѣпо-инстинктивно, то разумно-инстинктивно слѣдуемъ своей высшей природѣ, когда слѣдуемъ, напр., голосу совѣсти или религіозному чувству и по простой непосредственности выходимъ изъ какихъ-нибудь запутанныхъ обстоятельствъ побѣдителями начала злого, хотя бы нерѣдко имѣющаго на своей сторонѣ всѣ доводы разума и житейской расчетливости. Однако никому и въ голову не приходитъ считать эти высшія органически-инстинктивныя отправления постыдными за такой ихъ природный характеръ.

Нельзя, во-2-хъ, считать брачныя отношенія дурными и потому, что они будто бы безжалостны къ людямъ и нечестивы къ абсолютному существу. Характеръ „безжалостности“ по отношенію только въ томъ случаѣ можно бы было придать половой жизни людей, если бы вымѣщеніе или вытѣсненіе нашихъ предковъ нами рожденными потомками отличалось всѣми признаками сознательной борьбы за существованіе между ними, при явно-активномъ сочувствіи насъ самихъ юной половиной борющихся. Но такихъ признаковъ борьбы поколѣній на самомъ дѣлѣ никогда не существуетъ; если даже у дикарей и наблюдаются случаи умерщвленія хилыхъ стариковъ, то на ряду съ этими фактами существуютъ и случаи „вымѣщенія“ дѣтей по причинѣ ихъ слабости или жертвоприношенія, а затѣмъ это во всякомъ случаѣ факты исключительныя, принципу всечеловѣческой солидарности вовсе не противорѣчащія. Истинный же характеръ отношеній стараго и новаго поколѣній въ родѣ человѣческомъ, при несомнѣнной наличности нѣкотораго вполне естественнаго антагонизма между ними въ области болѣе убѣжденій чѣмъ жизни, вполне говоритъ именно за существованіе между различными поколѣніями принципа солидарности и взаимнаго благорасположенія. Да это и понятно. Дѣла на землѣ слишкомъ много, и дѣло это слишкомъ разно-

образно, чтобы было мѣсто для споровъ и антогонизма, а не для чувства взаимной дружбы для друга необходимости и взаимнаго восполненія. Человѣкъ сохраняетъ нѣжныя чувства не къ однимъ только собственнымъ дѣтямъ, но и къ отцамъ, и къ послѣднимъ ничуть не меньшія, чѣмъ къ первымъ. Отцы, дѣды и внуки — это три одинаково цѣнныхъ устоя нашей общественной жизни; они не суть даже три разныхъ, самостоятельныя и самоотстойчивыя единицы, но лишь три части одной цѣлой единицы общества. Отношенія между ними полны взаимнаго обмѣна услугъ и обязанностей: давая своимъ дѣтямъ, мы пожалуй кое-что беремъ у своихъ предковъ, но надо помнить, что эти предки ранѣе сами были потомками, а нынѣшніе потомки съ теченіемъ времени сдѣлаются предками и тоже кое-что уплатятъ своимъ будущимъ потомкамъ. Эта естественная смѣна поколѣній, непрерывный своего рода учетъ платежей въ сферѣ предустановленныхъ нравственно-правовыхъ сдѣлокъ или, лучше, отношеній. Ничего „безжалостнаго“ къ кому бы то ни было тутъ нѣтъ. Никто не живетъ здѣсь смертью другого, но никто и самъ не застрахованъ отъ нея. Это именно свышеустановленный нравственный міропорядокъ, въ которомъ значеніе каждаго отдѣльнаго человѣка опредѣляется вѣрнымъ сознаніемъ своей скромной роли въ общеміровой жизни и своихъ обязанностей къ другимъ членамъ-братьямъ великой человѣческой семьи. Не посягать, далѣе, брачныя отношенія и характера атеистичности или нечестія по отношенію къ Богу. Почему г. Соловьеву хочется видѣть въ человѣкѣ посягающемъ гордое стремленіе поставить себя выше абсолютнаго центра вселенной, Бога, это остается совершенно непонятнымъ. По христіанскому пониманію, бракъ, напротивъ, не только не есть институтъ, нечестивой гордостью самого человѣка придуманный и притомъ противъ Бога направленный, а, какъ разъ наоборотъ, есть таинство, самимъ Богомъ учрежденное съ цѣлю наилучшаго соединенія человѣка съ Богомъ и съ цѣлю благодатнаго рожденія и воспитанія новыхъ членовъ царства Божія. Не менѣе страннымъ представляется и мнимое несоотвѣтствіе брака въ дѣлѣ достиженія людьми высшей, безсмертной и нетлѣнной жизни. Почему путь брачной жизни есть путь „раздробленія и разсѣянія жизненной силы“? (21 стр.). Если подъ этимъ, черезчуръ неопредѣленнымъ выраженіемъ понимать естественное размноженіе человѣка, то подобное, такъ сказать, физическое разсѣяніе не только не препятствуетъ развитію и учрежденію въ семейныхъ людяхъ нравственной



самособранности, а даже напротивъ, именно требуетъ ея какъ основы для дѣйствительнаго воспитанія дѣтой, ибо извѣстно что только самъ сильный духомъ способенъ и вокругъ себя разливать духовный свѣтъ. Особенность духовной жизни въ томъ и состоитъ, что человѣкъ духовно-богатый невольно горитъ желаніемъ къ подѣльчивости и взаимному нравственному общенію съ другими людьми, при чемъ эта подѣльчивость не только не истощаетъ, а еще болѣе обогащаетъ человѣка, и его духовно-нравственный міръ разгорается еще сильнѣе, подобно тому какъ и горящій уголь тѣмъ болѣе свѣтитъ, чѣмъ быстрее будетъ вращаемъ въ воздухѣ. Духовныя силы человѣка разсѣваются не отъ нравственнаго взаимообщенія, а отъ внутренней пустоты празднаго человѣка, отъ отсутствія въ немъ такого центрального пункта, къ которому бы сходились всѣ его периферіи и какимъ для семьянина является его собственное семейство, а это чаще всего бываетъ именно у одинокихъ, несемейныхъ людей. Истинное цѣломудріе опять-таки чаще всего наблюдается именно у семейныхъ людей, а не у холостыхъ, которые, какъ говорится, больше другихъ „прожигаютъ“ свою жизнь и рѣже другихъ ставятъ ей цѣлью нравственное дѣланіе. Вотъ это-то „прожиганіе“ и есть истинное „разсѣяніе“ жизненной силы и единственное препятствіе для будущей нетлѣнной жизни. Семейная же жизнь всецѣло совпадаетъ по своимъ задачамъ съ этой послѣднею. Въ ней всѣ и все нравственно, начиная отъ рожденія человѣка, продолжая отношеніемъ мужа къ женѣ, жены къ мужу и ихъ обоихъ къ дѣтямъ, а дѣтей къ родителямъ, и кончая существомъ брака — воспитаніемъ дѣтей. Въдъ семья это, такъ сказать, ячейка государства, своего рода небольшое государство, члены котораго очень рано начинаютъ понимать близость и непосредственный переходъ семейной жизни въ жизнь государственную. А поэтому и возвышенная цѣль міровой жизни — улодобленіе Абсолютному или всеобщее нетлѣніе и безсмертіе въ Богѣ — находятъ въ хорошихъ членахъ семьи своихъ наиболѣ ревностныхъ защитниковъ и поборниковъ. Надо лишь стараться не о томъ, чтобы разрушать семью или выдвигать ея возможные недостатки, а о томъ, чтобы укрѣплять ея лучшіе идеалы и помогать ей наилучшимъ образомъ достигать ея завѣтныхъ цѣлей, совпадающихъ съ цѣлями всемірнаго бытія.

Если теорія г. Соловьева грѣшитъ явнымъ жетолкованіемъ существенныхъ элементовъ брака и лишь предположительно заставляетъ считать аскетическій принципъ воздержанія какъ

принципъ единственно нравственный, то взгляды г. Меньшикова уже прямо и рѣшительно выдвигаетъ этотъ аскетизмъ на степень общеобязательнаго даже въ самомъ бракѣ практическаго принципа.

Считать идеаломъ отношеній мужчины и женщины вообще лишь любовь братскую и тѣмъ болѣе находить возможнымъ супружество и при отсутствіи половой связи — это несправедливо и нежелательно. Безбрачіе есть именно аскетическій идеалъ, удѣлъ немногихъ, могущихъ вмѣстить его, а не универсальное требованіе, какъ думаетъ авторъ. А съ другой стороны и супружескія отношенія не суть что-то постыдное, безконечно низшее, чѣмъ дѣвственность. „Бракъ честенъ, и ложе нескверно“ (Евр. XIII, 4) — эти слова апостола совсѣмъ забыты авторомъ. И онъ, повидимому, помнитъ лишь другое изреченіе апостола, что „вдавая браку свою дѣву добръ творить, а не вдавая — лучше творить“ (I Кор. VII, 38). Истинный взглядъ на дѣло таковъ, что хотя безбрачіе и выше супружества, какъ золото выше серебра, но и супружество есть Богомъ благословенный союзъ и освященное таинство; это не простое послабленіе низшей сторонѣ чело-вѣка — тѣлу, а союзъ любви двухъ существъ, союзъ, какъ было сказано выше, полный и всесторонній, не только духовный, но и тѣлесный. Поэтому смотрѣть на плотскій союзъ какъ на что-то нечистое — совсѣмъ несправедливо, а желать братскихъ отношеній между супругами не только нежелательно, въ виду возможности отъ этого скорѣе вреда, чѣмъ пользы, но и не слѣдуетъ по самой идеѣ брака. Тотъ же ап. Павелъ прямо говоритъ, что „жена не властна надъ своимъ тѣломъ, но мужъ, равно и мужъ не властенъ надъ своимъ тѣломъ, но жена“ (I Кор. VII, 4), и не совѣтуетъ супругамъ уклоняться другъ отъ друга, развѣ по согласію, на время, для упражненія въ постѣ и молитвѣ и именно для того, „чтобъ не искушалъ васъ сатана невоздержаніемъ вашимъ“ (V ст.). Въдѣ бракъ для того и заключается, чтобы не дать плотской страсти чело-вѣка господства надъ его духомъ, и чтобы, напротивъ, ввести его въ законныя предѣлы и нормы. Бракъ необязателенъ для дѣвственниковъ, поэтому и обязывать, по крайней мѣрѣ принципиально, брачующихся дѣвственностью — несогласно съ сущностью дѣла. Правда, въ житіяхъ святыхъ есть нѣсколько примѣровъ, когда даже очень юные супруги добровольно лишали себя совмѣстной брачной жизни, полагая цѣлью брака лишь взаимное соревнованіе въ чистотѣ, постѣ и подвигахъ. Но то были святые

люди и они, соглашаясь такъ проводить свою жизнь, налагали на себя высокій и тяжелый подвигъ, который нельзя вмѣнять въ обязательство другимъ лицамъ. Въ общемъ, взгляды г. Меншикова и В. Соловьева положительно ни на чемъ твердомъ не обоснованы, совершенно произвольны, прямо противны ученію Церкви и напоминаютъ уже неоднократно осужденные Церковью манихейскія и гностическія отношенія къ браку. Но было бы другою крайностью излишне преувеличивать брачныя отношенія надъ дѣвственностью, считать послѣднюю, пользуясь крайнимъ выраженіемъ г. Розанова, какимъ-то духовнымъ жонглерствомъ и почти весь смыслъ религіознаго таинства полагать въ физиологической сторонѣ брака, а этотъ послѣдній возводить до сущности религіи и объявлять общеобязательнымъ рѣшительно для всѣхъ. Это, повторяемъ, другая крайность, тоже не имѣющая себѣ оправданія въ церковно-христіанскомъ вѣроученіи, а между тѣмъ г. Розановъ и даже прот. Успенскій стоятъ именно на этой крайней точкѣ зрѣнія. Они даже судьбу всего христіанства ставятъ въ зависимость отъ судьбы брачнаго института, въ немъ одномъ видятъ все спасеніе христіанской религіи, ея сущность и будущее значеніе. Доселѣ, по ихъ взгляду, христіанство находилось подъ одностороннимъ византійско-монашескимъ направленіемъ, мѣшавшимъ созданію единственной — истинной христіанской концепціи — „парнаго служенія Богу“. Рѣшительными сторонниками брачной жизни передъ дѣвственностью они себя и заявляютъ.

Въ этой теоріи много вѣрнаго и сильнаго по аргументаціи противъ гнушающихся бракомъ. Въ этомъ ея несомнѣнное достоинство. Вѣдь съ точки зрѣнія христіанской, дѣвство выше брака не само по себѣ, не потому, что дѣвственникъ цѣль, а брачныя посягнули, а какъ состояніе болѣе свободное для нравственнаго усовершенствованія, и потому что дѣвственникъ полиѣе и всестороннѣе посвящаетъ себя ему, тѣмъ недѣвственникъ, человѣкъ мірской, особенно многосемейный. А между тѣмъ въ нашемъ русскомъ сознаніи всегда цѣнилось, да даже часто и нынѣ все еще цѣнится дѣвство, само по себѣ взятое, независимо отъ его цѣлей, совершенно одинаковыхъ съ цѣлями и брачнаго состоянія. Для доказательства этой мысли припомнимъ хотя бы обычай древне-русскихъ людей передъ самой смертію принимать иноческое постриженіе, „ангельскій чинъ“, которому, очевидно, придавали особенное значеніе самому по себѣ, ибо иначе его не зачѣмъ было бы и принимать въ подобныхъ случаяхъ. Затѣмъ, если

бракъ есть таинство и если брачное ложе нескверно, то дѣйствительно нѣсколько, какъ будто странно смотрѣть на женщину родильницу какъ на не совѣмъ чистое существо, надъ которымъ въ извѣстное время надо прочесть особыя очистительныя молитвы. Нѣкоторые объясняютъ это тѣмъ, что и въ брачныхъ половыхъ отношеніяхъ предполагаютъ возможными такія свойства, которыя принадлежатъ половому акту въ небрачномъ, блудоудѣномъ, исключительно похотливости ради предпринимаемомъ состояніи; но это не такъ; въ данномъ случаѣ имѣется въ виду первородный грѣхъ, о которомъ говорится въ пс. 50, 7. Конечно, можно быть похотникомъ и въ бракѣ, подобно тому, какъ справедливо почитаютъ, напр., объяденіемъ или пьянствомъ всякій лишній кусокъ сверхъ утоленія голода и лишній глотокъ сверхъ утоленія жажды, и подобно тому, какъ можно быть прелюбодѣлемъ въ душѣ, оставаясь по имени дѣвственникомъ, но имѣя въ виду надлежащее христіанское пониманіе своихъ состояній у того, другого и третьяго — мы не должны считать брачныхъ половыхъ отношеній чѣмъ-то низкимъ и грязнымъ самихъ по себѣ, какъ не считаемъ объяденіемъ простое утоленіе голода и жажды, или блудомъ — произвольныя грѣховныя искушенія дѣвственниковъ. Все дѣло, еще разъ повторяемъ, въ желаніи все творить во славу Божию, въ умнѣнѣ соблюсти во всемъ мѣру, чистоту помысла, въ стремленіи достигъ высшаго званія. Какъ это сдѣлать въ бракѣ — это конечно никакими уставами и параграфами внѣшнихъ законовъ установить невозможно, это дѣло живого и сильнаго христіанскаго чувства супруговъ, ихъ обоюднаго соглашенія, основаннаго на христіанскомъ началѣ — остаться нравственно-чистыми душою и тамъ, гдѣ можно склониться въ сторону плотской страсти и похоти; это-то чувство и подскажетъ супругамъ, когда надо уклониться на молитву и воздержаться отъ хотя бы законнаго, но несвоевременнаго выраженія любви, и когда благовременно это послѣднее и полезно для предотвращенія грѣшнаго разжизанія. Все это дѣйствительно какъ-то опускается изъ виду при обсужденіи сравнительнаго достоинства брачнаго и дѣвственнаго состояній. Розановъ и прот. Успенскій были несомнѣнно правы, когда выступили на защиту несправедливо унижаемаго брачнаго состоянія. Ихъ неправость начинается тамъ, гдѣ они покидаютъ точку зрѣнія Церкви и начинаютъ толковать вещи не по ея указанію, а по своему произволію. Таково, напр., желаніе г. Розанова придать браку характеръ безусловно для всѣхъ необходимаго и притомъ единственно спасительнаго

состоянія. Это ужъ дѣйствительно крайность и совершенная натяжка. Христосъ не только никого не обязывалъ къ браку, но и не могъ налагать такого обязательства по самой идеѣ своей миссиі — не внѣшнее вязать, а внутреннее пересоздать. Для Христа важна внутренняя настроенность человѣка, а не то, кто онъ по своему внѣшнему званію и состоянію. Это конечно аксіома, и она-то опущена изъ виду этими лицами. Тщетно селятся отнять они тотъ прямой смыслъ у словъ Спасителя — не вси вмѣщаютъ слово сіе, по которому предпочтеніе оказывается отданнымъ Спасителемъ именно дѣвству, а не браку. Смыслъ этихъ словъ совершенно ясенъ и вѣренъ по существу дѣла: бываетъ конечно Голгоа и для семьянина, крестъ его тоже тяжелъ и обременителенъ, но это тяжесть земная, матеріальная, подвигъ иноческій все-таки еще тяжелѣе и еще обременительнѣе, и притомъ тяжелѣе и обременительнѣе не съ внѣшней стороны, а со стороны внутреннего непрерывнаго колебанія и прелещенія соблазномъ и грѣхомъ, такъ какъ суть иночества въ томъ и состоитъ, чтобы одолѣвать свои помыслы и бороться со всѣми соблазнами міра, отъ котораго инокъ добровольно отрекся, но который невольно его искушаетъ. Затѣмъ, дѣвство предпочтительно предъ бракомъ и по сравнительной пригодности его для нравственнаго усовершенствованія, каковая мысль вполне убѣдительно и неопровержимо разъяснена апостоломъ Павломъ въ извѣстныхъ стихахъ VII гл. 1 посл. къ Коринѣ. Г. Розановъ ничего, конечно, не могъ сказать противъ этой тирады и лишь рѣшительно безъ всякихъ основаній обозвалъ ее „апокрифической привѣской“. Итакъ, внѣ всякаго сомнѣнія, что хотя и брачное состояніе душеспасительно, однако истинный дѣвственникъ ставитъ себя въ болѣе пригодное, хотя и болѣе тяжелое, состояніе съ точки зрѣнія постепеннаго нравственнаго усовершенствованія. У него не должно быть внѣшней обузы и никакой земной заботы, какихъ у семьянина очень и очень не мало. Въ то время какъ семейный человѣкъ въ самыхъ заботахъ своихъ о семьѣ въ нихъ же находитъ себѣ и отрадное сознаніе, что эти труды его доставятъ пріятность самымъ любимымъ существамъ его, у человѣка-дѣвственника никогда не бываетъ этихъ минутъ отрады и счастья; онъ вѣчно одинъ, и только сознаніе исполненія высшаго нравственнаго идеала, въ его индивидуальности сказавшагося въ видѣ сильнаго чувства долга или обязанности быть таковымъ, только одно это сознаніе и увѣренность въ Высшемъ одобреніи его и укрѣпляютъ

одинокaго аскета-подвижника. Явнымъ непониманіемъ если не сознательнымъ искаженіемъ основы монашества является, поэтому, представленіе г. Розанова, что теорія дѣвства и теорія грѣхности, будто бы содержащейся въ плотскомъ союзѣ, является *гордымъ беззаконіемъ* и *духовнымъ жонглёрствомъ*, гдѣ есть побѣда аскетическаго „я“ надъ нашимъ смиренномудріемъ, но нѣтъ торжества добра и благодати („Гражданинъ“ 1899 г., № 83 и „Русскій Тр.“ 1898 г., № 50—51). Совѣзмъ не по гордости и не по кичливости надъ смиренномудріемъ замыкается въ себѣ самомъ или „отъединяется“, какъ пишетъ г. Розановъ, человекъ-дѣвственникъ отъ семьи, брака и міра; напротивъ, истинный дѣвственникъ ни надъ чѣмъ не кичится, ничего не презираетъ и тѣмъ болѣе ничѣмъ въ себѣ самомъ не гордится, онъ напротивъ полонъ сознанія, что грѣшнѣе его нѣтъ никого на свѣтѣ, а если что-нибудь онъ и дѣлаетъ хорошаго, то это дѣлается по милости Божіей и при помощи Его. Церковь — это живой организмъ, члены котораго разнятся по талантамъ, способностямъ и дарованіямъ, но въ которыхъ дѣйствуетъ одинъ и тотъ же Духъ и изъ которыхъ никто не можетъ сказать другому: ты мнѣ не надобенъ. Цѣль этого дѣленія дарованій — какъ разъ наоборотъ — есть возбужденіе въ людяхъ сознанія взаимонужды ихъ другъ въ другѣ и чувства самой полной христіанской любви ихъ другъ къ другу. Здѣсь нѣтъ и не должно быть мѣста какому-то гордому отъединенію, отъединенію конечно не тѣлесному, а духовно-нравственному, а есть лишь мѣсто служенію всѣхъ въ разныхъ общественныхъ и личныхъ состояніяхъ одному высочайшему идеалу — побѣдѣ добра на землѣ надъ силой и грѣхомъ, утвержденію на ней царства Божія, Христа надъ веліаромъ. Не дѣло человека задаваться сравнительной оцѣнкой духовно-нравственнаго преимущества его ли самого надъ другимъ, или другаго надъ нимъ, это дѣло суда Божія; долгъ всякаго христіанина, кто бы онъ ни былъ, аскетъ или многосемейный, царь или слуга, простецъ или ученый, только служить торжеству добра надъ зломъ въ томъ большемъ или маломъ кругѣ его трудовъ и обязанностей, который выпалъ на долю каждаго по опредѣленію свыше. Съ этой точки зрѣнія одинаково ошибочно считать чѣмъ-то самимъ по себѣ спасительнымъ и хорошимъ, или нечестнымъ и беззаконнымъ такое или иное общественное и личное состояніе. Можно лишь говорить о сравнительныхъ преимуществахъ и недостаткахъ каждаго изъ этихъ состояній для цѣлей христіанской жизни и объ ихъ относи-

тельныхъ трудностяхъ. А съ этой точки зрѣнія, безпристрастіе требуетъ отдать полное преимущество безбрачію надъ бракомъ уже и потому, что монахъ, какъ совершенно справедливо замѣтилъ г. Шараровъ, помимо всего прочаго добровольно лишаетъ себя одного изъ самыхъ сильныхъ съ человѣческой точки зрѣнія наслажденій, и этого нельзя не поставить ему въ особую заслугу.

Взгляды на бракъ г. Шарарова и его единомышленниковъ, чуждые обѣихъ указанныхъ нами крайностей теории Соловьева и Меньшикова, съ одной стороны, и теоріи Розанова и Успенскаго — съ другой, наиболѣе приближаются къ истинѣ и удовлетворяютъ требованіямъ безпристрастнаго рѣшенія даннаго вопроса. Это особенно нужно замѣтить о разсужденіяхъ по вопросу о дѣвствѣ и бракѣ г. Н. Аксакова, хотя и взгляды самого Шарарова, какъ мы видѣли, отличаются глубоко-интереснымъ рѣшеніемъ вопроса; они были бы и совсѣмъ безупречны, если бы не нѣкоторая брезгливость автора къ плотскимъ отношеніямъ супруговъ и не нѣсколько излишне-пуристическая тенденція его ограничить эти отношенія до *minimum*'а даже и въ бракѣ. Церковь, по мнѣнію Шарарова, только попускаетъ людямъ плотскія отношенія, но не объясляетъ ихъ безгрѣшными; нѣтъ, эти отношенія суть зло всегда, и только терпятся въ Церкви какъ зло совершенно необходимое (для дѣторожденія) и неизбѣжное. Человѣкъ самъ уже долженъ ограничить себя въ половомъ отношеніи съ женою до того, чтобы половой актъ совершался исключительно съ цѣлью зарожденія ребенка и прекращался немедленно послѣ этого вплоть до новаго періода чадозарожденія. Со всѣмъ этимъ трудно согласиться, хотя и эти взгляды полны идеальности и возвышенности. Дѣло въ томъ, что брачныя половыя отношенія нельзя ставить на одну степень высоты съ половыми отношеніями вообще. Если бы они были грѣховными по существу, то Богъ никогда бы не избралъ ихъ средствомъ для дѣторожденія, какъ не избрано Имъ ни одного вообще грѣховнаго средства для достиженія какой-либо нравственной цѣли въ мірѣ человѣческихъ взаимоотношеній; а разъ это именно средство Имъ избрано и даже заповѣдано, тутъ нѣтъ мѣста грѣху и чему-либо постыдному самому по себѣ. Грѣхъ можетъ быть привнесенъ и сюда, какъ онъ привносится человѣкомъ повсюду, но это уже общій удѣлъ всѣхъ Божественныхъ предначертаній, попадающихъ для осуществленія въ грѣшныя человѣческія руки. Сами же по себѣ плотскія отношенія въ бракѣ совершенно безгрѣшны, и у супруговъ,

пережившихъ періодъ страстности и погони за наслажденіемъ, принимаютъ нормальный характеръ естественныхъ физическихъ функцій, нормирующихъ эту сильную органическую потребность и вводящихъ ее въ законные предѣлы моногаміи.

Тенденція г. Шарапова до послѣдней степени ограничить эти отношенія не советѣмъ удобоприложима. Какой регламентъ можно дать напр. супругамъ бездѣтнымъ или переставшимъ быть чадородными? Не будетъ ли, далѣе, повода опасаться принести скорѣе вредъ, нежели пользу излишнимъ ограничительнымъ направленіемъ супружескихъ отношеній въ бракѣ и супругамъ чадороднымъ? Не поведетъ ли это къ возможности развитія того грѣховнаго состоянія и настроенія „разжиззанія“, въ предотвращеніе коего по слову ап. Павла и не слѣдуетъ супругамъ уклоняться другъ отъ друга? Конечно, бывають моменты такого религіозно-нравственнаго напряженія супруговъ и періоды такого болѣзненнаго или недостаточно сильнаго состоянія половой сферы одного изъ нихъ (матери), когда супружескія отношенія и сами собою не приходятъ имъ въ голову; на это естественно-регулирующее половую жизнь чувство челоуѣчности супруговъ намъ и слѣдуетъ положиться, трактуя объ этой интимной сторонѣ супружеской жизни. Регламенты, параграфы, правила, и правила на правила, тутъ немного, тамъ немного, — по выраженію пророка, — здѣсь не помогутъ, и всеу ихъ устанавливать. Надо помнить главное, а все остальное разрѣшится само собою. Главное же, какъ мы сказали, заключается въ томъ, чтобы во всякомъ состояніи и званіи явиться пламеннымъ сторонникомъ и проводникомъ жизненнаго начала любви ко всѣмъ, любви къ истинѣ, къ добру, и любви къ своему собрату передъ Богомъ. Творя это, мы только и оправдываемъ свое званіе чадъ Божіихъ, а каково наше званіе въ міру — это и для Бога совершенно безразлично, и для насъ болѣе или менѣе не особенно важно<sup>1)</sup>.

*А. Полозовъ.*

---

<sup>1)</sup> Въ послѣднее время г. Розановъ въ статьяхъ въ *Новомъ Времени* по вопросу о необходимости облегчить разводы, довелъ свое воззрѣніе на бракъ до крайности, договорившись до такихъ разсужденій, что „въ основѣ брака лежать страсть“ и что „длительность его, какъ таинства, зависитъ отъ сознательнаго грѣхопаденія самаго челоуѣка“ и т. п. Полная несостоятельность этихъ мыслей прекрасно выяснено г. Сильченковымъ — въ 22 кн. ж. *Вѣра и Разумъ*; намъ остается отмѣтить лишь и ясное несогласіе ихъ съ тѣмъ, что писалъ г. Розановъ въ *Р. Трудѣ*, еще разъ обличающее его неуровомысліе.



## ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ И НАЦИОНАЛЬНОЕ ОБОСОБЛЕНИЕ НАРОДОВ<sup>1)</sup>.

Человѣчество дѣлится на различныя націи, или народы; церковь же христіанская, по завѣту своего божественнаго Основателя (Іоан. XVII, 21 ср. X, 16), должна стремиться къ всеобщему высшему единенію людей подъ главенствомъ Христа. Не противорѣчитъ ли такой задачѣ ея національное раздѣленіе или обособленіе народовъ?

Чтобы правильно отвѣтить на этотъ вопросъ, нужно прежде всего точно опредѣлить понятіе „обособленія“. Можно подъ „обособленіемъ“ понимать, во-первыхъ, полную замкнутость, отчужденность народа отъ всѣхъ другихъ народовъ. Въ такомъ случаѣ оно, конечно, явно противорѣчитъ христіанскому ученію. Но можно еще подъ обособленіемъ разумѣть — и мы будемъ именно разумѣть подъ нимъ — просто огражденіе народомъ своей политической самостоятельности и *самоутвержденіе его въ своихъ національныхъ началахъ*, т.-е. развитіе этихъ началъ въ общеніи съ другими народами, но съ нѣкоторымъ *ограниченіемъ* вліянія послѣднихъ. Въ этомъ смыслѣ обособленіе народовъ съ задачею Церкви вести людей къ единству въ противорѣчій не стоитъ и можетъ быть согласимо съ христіанскимъ ученіемъ. Чтобы доказать это, мы объяснимъ, какъ нужно смотрѣть на народъ въ его отношеніи къ цѣлому человѣчеству.

Извѣстно, что всякій народъ, какъ и отдѣльная личность, отличается отъ другихъ народовъ нѣкоторыми умственными и нравственными особенностями. Американцы, напримѣръ, несомнѣнно суть практики до мозга костей; англичане — купцы, ученые, отличающіеся въ положительныхъ наукахъ;

---

<sup>1)</sup> По поводу статьи кн. Ухтомскаго: „Национальное обособленіе народовъ и историческая задача Церкви“ („Богослов. Вѣстникъ“ 1899 г., іюнь).

нѣмцы — народъ мыслителей; итальянцы — художники по преимуществу, и такъ далѣе. Всѣ эти особенности въ складѣ ума, въ направленіи жизни и дѣятельности народовъ показываютъ намъ, что у каждаго народа, какъ и у всякаго человѣка, есть свой особенный, индивидуальный характеръ. Характеръ этотъ въ членахъ одного народа составляетъ нѣчто общее, связующее ихъ въ единый организмъ; но въ то же время онъ есть, очевидно, нѣчто частное, индивидуальное, что отличаетъ народъ отъ другихъ народовъ. Отсюда и слѣдуетъ, что *народъ подобенъ индивидуальной личности*, и его можно разсматривать какъ *коллективную личность*.

Такъ смотрѣть на народъ даетъ намъ право и свящ. Писаніе. Иисусъ Христосъ, напр., повелѣвая Своимъ ученикамъ проповѣдывать евангеліе всему человѣчеству, употребляетъ такое выраженіе: „идите, научите всѣ народы“ (Мѡ. 28, 19). Это выраженіе „народы“ вмѣсто „людей“ показываетъ, что въ человѣчествѣ Онъ видѣлъ не однихъ только индивидуумовъ, а напротивъ, цѣлыя народности, какъ отдѣльныя личности. Апостолъ Павелъ также смотритъ на свой народъ, какъ на органическое цѣлое, связанное и сплоченное единствомъ крови и историческимъ назначеніемъ, отличающимъ его отъ другихъ народовъ. „Желалъ бы, — говоритъ онъ, — самъ я отлученнымъ быть отъ Христа за братьевъ моихъ, сродниковъ моихъ по плоти, т.-е. израильтянъ, ихъ же усыновленіе, и слава, и завѣты, и законоположеніе, и богослуженіе, и обѣтованія, ихъ же отцы, и изъ нихъ же Христосъ по плоти... Желаніе сердца моего и молитва къ Богу за *Израиля* во спасеніе“ (Римл. 9, 1—5; 10, 1). „*Израиль*“ вмѣсто „израильтяне“ — какое характерное обозначеніе послѣднихъ, какъ единого организма, единой личности!

Итакъ, и съ богословской, какъ и съ естественной точки зрѣнія, народъ есть несомнѣнно коллективная личность. Если же такъ, то вопросъ объ обособленіи народовъ можетъ быть отождествленъ съ проблемою обособленія отдѣльныхъ личностей.

Возьмемъ сначала одну часть понятія „обособленіе“ — „особность“ народа въ его національномъ развитіи и каждаго человѣка въ индивидуальныхъ его свойствахъ. Соглашаясь, что въ понятіе „высшаго единенія“, къ которому призываетъ людей Церковь Христова, входитъ, конечно, хотя и какъ второстепенный, признакъ доброжелательной взаимопомощи людей, ихъ внѣшняго сближенія и единенія, мы спросимъ теперь: противорѣчитъ ли эта „особность“, эта индивидуальность народа и человѣка такому единенію?

Опытъ показываётъ, что индивидуальность сама по себѣ не только не противорѣчитъ, но напротивъ, еще служить основою этого единенія. Дѣло въ томъ, что все индивидуальное въ отдѣльномъ человѣкѣ есть наиболѣе полезное для другихъ. Философъ, напр., полезенъ для насъ именно своимъ философскимъ складомъ ума, потому что, благодаря этому свойству, онъ можетъ объяснить намъ смыслъ многихъ явленій. Практикъ необходимъ для насъ именно въ своей практической дѣятельности. Личность любвеобильная съ отзывчивымъ сердцемъ, съ даромъ утѣшать въ горѣ своихъ ближнихъ, дорога и нужна намъ этими своими свойствами. Выходитъ такимъ образомъ, что каждый человѣкъ нуженъ и полезенъ для другихъ людей тѣми именно свойствами, которыя составляютъ его индивидуальность. Поэтому, чтобы было единеніе между нимъ и другими людьми, для этого нужно, чтобы онъ сохранялъ свою индивидуальность, свою самобытность. На это намекаетъ ап. Павелъ, когда говоритъ, что „каждый имѣетъ свое дарованіе отъ Бога, одинъ такъ, другой иначе“ (1 Кор. 7, 7), а потому и „служите другъ другу каждый тѣмъ даромъ, какой получилъ“ (1 Петр. 4, 10). Для того, чтобы выполнить это повелѣніе апостольское, каждому нужно тщательно развить свой особенный даръ. Это требуетъ извѣстнаго обособленія человѣка отъ другихъ людей въ образѣ его жизни, занятій и проч. Ап. Павелъ вполне дозволяетъ такое обособленіе, когда заповѣдуетъ, чтобы всѣ христіане жили и дѣйствовали сообразно своимъ дарованіямъ, даннымъ отъ Бога <sup>1)</sup>. По его мнѣнію, это обособленіе, эта индивидуальная особенность людей столь же согласна съ тѣснымъ единеніемъ ихъ, какъ членовъ Церкви Христовой, сколько согласна съ единствомъ тѣла особенность въ строеніи различныхъ его органовъ. „Какъ особенность — такова мысль апостола — въ строеніи, или функции извѣстнаго органа, напр. глаза, отличающая его отъ другихъ органовъ, не отдѣляетъ его, однако, отъ нихъ и отъ всего тѣла, а напротивъ, составляетъ основаніе его положительнаго участія въ жизни всего тѣла и его незамѣнимаго значенія для всѣхъ другихъ органовъ и для цѣлаго организма, — такъ и въ Тѣлѣ Христовѣ индивидуальныя особенности не отдѣляютъ cadaго отъ всѣхъ, а соединяютъ

---

<sup>1)</sup> „И какъ, по данной намъ благодати, имѣемъ различныя дарованія, то имѣешь ли пророчество, пророчествуй по мѣрѣ вѣры; имѣешь ли служеніе, пребывай въ служеніи; учитель ли — въ ученіи“ и т. д. Римл. XII, 6—7 и д.

со всѣми, будучи основаніемъ его особаго значенія для всѣхъ и положительнаго взаимодѣйствія со всѣми“ (Римл. 12, 4 и слѣд.; 1 Кор. 12, 12—21) <sup>1</sup>).

Это сужденіе апостола намъ остается только приложить къ народамъ. Народъ, какъ показали мы выше, есть коллективная личность, и его особенныя національныя свойства то же, что индивидуальныя свойства личности. Слѣдовательно, если, по мнѣнію апостола, сохраненіе индивидуальности, индивидуальныхъ особенностей отдѣльной личности служить не къ раздѣленію, а къ соединенію людей, то къ такому же соединенію должно, очевидно, вести и сохраненіе національныхъ особенностей народовъ.

Исторія свидѣтельствуетъ, что такъ дѣйствительно и бываетъ въ жизни. Національныя особенности именно и дѣлаютъ народъ полезнымъ для другихъ народовъ въ области, напр., человѣческой культуры. Кушцы, напр., и мореплаватели по призванію — англичане снабжаютъ весь міръ различными заморскими произведеніями, открываютъ полярныя страны, дѣлаютъ многочисленныя научныя открытія. Народъ мыслителей — нѣмцы дороги всему человѣчеству своими глубоко-мысленными философскими твореніями. Художественный гений итальянцевъ доселѣ служитъ связующимъ звеномъ всѣхъ европейскихъ народовъ, ибо художники и любители искусства изъ всѣхъ странъ съѣзжаются въ Италію ради своего художественнаго развитія. Предположите теперь, что всѣ эти народы отказались отъ своихъ національныхъ особенностей: англичане, напримѣръ, оставили свою коммерческую дѣятельность и занялись преимущественно философскими науками, а итальянцы покинули художественное творчество и занялись исключительно дѣятельностію практическою. Что вышло бы при такомъ отреченіи народовъ отъ своихъ самобытныхъ, національныхъ началъ? То, что каждый народъ сталъ бы бесполезенъ для другихъ, ни одинъ не принесъ бы другимъ народамъ достаточной пользы. Народы стали бы менѣе нуждаться другъ въ другѣ и культурный союзъ ихъ естественно распался бы.

Это соображеніе показываетъ, что союзъ, культурное единеніе народовъ не нарушается, а напротивъ, обуславливается ихъ національными различіями. Различія эти ведутъ не къ раздѣленію, а скорѣе къ соединенію народовъ и въ церковномъ отношеніи. Въ доказательство приведемъ классическій примѣръ.

<sup>1</sup>) „Оправданіе добра“ Вл. Соловьева, стр. 371.

Извѣстно, что до отдѣленія западной Церкви отъ восточной, и восточная и западная церкви отличались другъ отъ друга значительными особенностями. Вслѣдствіе различія въ характерахъ народовъ восточныхъ и западныхъ, западная Церковь обращала свое вниманіе преимущественно на практическую сторону христіанства, Церковь же восточная преимущественно на сторону умозрительную, или догматическую. На Востокѣ допускали участіе разума въ дѣлѣ уясненія христіанской религіи; на Западѣ же это участіе его отрицали или сильно ограничивали. Отъ этого на Востокѣ занимались преимущественно уясненіемъ догматовъ и опроверженіемъ возникавшихъ при этомъ различныхъ ересей; на Западѣ же догматикой не занимались, а вырабатывали преимущественно церковную практику, уясняли, напр., отношеніе Церкви къ государству и т. п. Всѣ эти рѣзкія различія въ направленіи жизни и дѣятельности церковей всецѣло вытекали изъ особеннаго характера латинскихъ—западныхъ—и восточныхъ народовъ, потому что восточные народы по природѣ отличались склонностью къ умозрѣнію (греческая и восточная философіи), а народы латинскіе, напротивъ, — склонностью къ практической дѣятельности. Между тѣмъ, къ чему же приводили эти особенности церковей? Нарушали ли онѣ единство Церкви? Отнюдь нѣтъ. Напротивъ, онѣ содѣйствовали этому единству, ибо очевидно, восточныя и западныя церкви разрабатывали только двѣ стороны одного общаго дѣла и этимъ, очевидно, восполняли другъ друга. Было между ними полное единство, выражавшееся въ обмѣнѣ догматическихъ трактатовъ съ одной стороны и точныхъ церковныхъ порядковъ съ другой. Если разсмотрѣть особенности въ просвѣщеніи христіанскихъ народовъ, то мы увидимъ то же самое. Были въ Церкви христіанской различныя богословскія школы, соотвѣтственныя національнымъ особенностямъ народовъ. Была, напр., школа александрійская, отличавшаяся аллегоризмомъ въ толкованіи Писанія; была противоположная ей школа антioxійская, отыскивавшая въ Писаніи буквальный его смыслъ. Можно замѣтить различіе въ твореніяхъ сирекскихъ писателей, обращавшихъ, кажется, преимущественное вниманіе на внутреннюю, созерцательную жизнь челоуѣка, и въ писаніяхъ богослововъ византійскихъ, имѣвшихъ въ виду отношеніе христіанства къ частнымъ, враждовавшимъ съ нимъ тогдашнимъ наукамъ. Всѣ эти особенности, дошедшія до противоположности, очевидно, нимало не нарушали единенія христіанскаго. Напротивъ, онѣ восполняли другъ друга, служили къ уясненію одной и той же истины съ раз-

ныхъ сторонъ. А между тѣмъ эти особенности опять происходили не отъ чего иного, какъ отъ особенностей въ *характерахъ* христіанскихъ *народовъ*.

Итакъ, особенности національнаго характера народовъ и въ Церкви Христовой, какъ и въ жизни мірской, служатъ не къ раздѣленію, а къ всеобщему единенію. Единеніе это имѣетъ своимъ отличительнымъ признакомъ сохраненіе разнообразія въ направленіи умственной жизни народовъ. Такое разнообразіе вполне согласно съ идеаломъ того высшаго единенія, къ которому должна призывать челоувѣчество Церковь Христова.

Въ св. Писаніи это высшее единеніе изображается кратко въ слѣдующихъ чертахъ. Ап. Павелъ опредѣляетъ его точно, повелѣвая намъ хранить „единство духа въ союзъ мира“ (Ефес. 4, 3). Опредѣленіе это показываетъ, что высшее единеніе людей есть единеніе внутреннее, духовное. Оно есть не что иное, какъ духовное родство. Выражается оно, по опредѣленію того же апостола, въ единомысліи или единомысліи<sup>1)</sup>. Это единомысліе есть просто одинаковое стремленіе всѣхъ къ общему спасенію. Всѣ одинаково должны стремиться къ одной и той же общей цѣли — спасенію своему и своихъ ближнихъ. Одинаковы или едино между собою должны быть всѣ и въ томъ, чѣмъ обуславливается это спасеніе, именно — въ вѣрѣ во Христа и въ любви къ Нему. Только во Христѣ обрѣтается высшее единеніе людей, — то единеніе, когда члены Церкви, съ единою у всѣхъ вѣрою во Христа пріобщаясь Его тѣла, становятся сами единымъ Его тѣломъ. Поэтому апостоль и выставляетъ единеніе людей по вѣрѣ, какъ высшее единеніе, къ которому должна стремиться Церковь Христова. „Доколѣ не прійдемъ, — такъ опредѣляетъ онъ ея отдаленную цѣль, — „въ единство вѣры и познанія Сына Божія“ (Ефес. 4, 13).

Всѣ эти опредѣленія высшаго единенія людей показываютъ, что единеніе это относится къ области совсѣмъ отличной отъ области мірской. А отсюда слѣдуетъ, что оно можетъ существовать и при сохраненіи разнообразія или особенности народовъ въ культурномъ отношеніи. Разнообразіе это даже, можно сказать, требуется высшимъ единеніемъ. Дѣло въ томъ, что единеніе, котораго желаетъ апостоль, не есть безусловное, абсолютное тожество. Даже въ религіозномъ отношеніи „един-

<sup>1)</sup> „Будьте единомысленны“, говоритъ апостоль (Римл. XII, 16), „имѣйте однѣ мысли, имѣйте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны“ (Филип. II, 2).

ство вѣры“ не означаетъ, по крайней мѣрѣ, въ настоящее время, безусловнаго тождества. Пока истина религіозная только еще уясняется, она допускаетъ разность мнѣній, т.-е. дозволяетъ уясненіе ея въ разнообразныхъ направленіяхъ или съ разныхъ сторонъ. Отъ этого получается въ религіозномъ отношеніи особый видъ единства — единство въ разнообразіи. Такое единство и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ есть несомнѣнно нѣчто лучшее, нѣчто болѣе совершенное, чѣмъ полное тождество. Совершенство міра, напр., заключается именно въ разнообразіи (а не въ полномъ тождествѣ) явленій и вещей, въ которомъ скрывается однакоже единство силъ и законовъ. Такъ и совершенство человѣческаго рода должно заключаться, очевидно, въ разнообразіи народныхъ типовъ, національныхъ культуръ, просвѣщенія и проч. Какъ стройную гармонию звуки инструмента представляютъ не тогда, когда они повторяютъ одинъ и тотъ же тонъ, но когда каждый звукъ, или струна сохраняютъ *свойственный* имъ тонъ и въ то же время находятся въ зависимости или согласіи со всѣми другими звуками, или струнами: такъ точно и высшее единство человѣческаго рода получится не въ томъ случаѣ, если всѣ народы, отрехшись отъ своихъ самобытныхъ началъ, сдѣлаются тождественными между собою въ направленіи своей жизни, просвѣщенія и проч., а напротивъ, въ томъ, если каждый народъ, стремясь со всѣми другими народами къ одному и тому же общему благу, будетъ однакоже ради самаго этого блага сохранять свои самобытныя начала, будетъ „особиться“ отъ другихъ народовъ въ развитіи своей собственной самобытной культуры и будетъ такимъ образомъ вносить *свое слово*, свой, такъ сказать, оригинальный тонъ въ согласный концертъ общечеловѣческой жизни. Такой взглядъ на высшее единеніе человѣческаго рода прямо раскрываетъ ап. Павелъ. Разсматривая Церковь какъ тѣло Христово, онъ говоритъ, что тѣло есть не что иное, какъ собраніе органовъ, отличающихся другъ отъ друга различными особенностями. Особенности эти не только не уничтожаютъ одинаго тѣла, но напротивъ, онѣ-то и обуславливаютъ его существованіе, какъ одинаго организма. „Ибо, — говоритъ онъ, — если бы всѣ (члены или органы) были одинъ членъ, то гдѣ было бы тѣло“ (1 Кор. XII, 19), т.-е. если бы всѣ члены Церкви Христовой были тождественны между собою по образу жизни, дѣятельности и проч., то гдѣ было бы то высшее единеніе духовнаго организма Церкви, которое выражается въ томъ, что каждый членъ служитъ Церкви своимъ особымъ дарованіемъ, ведетъ особую, но зато и наиболѣе

полезную для другихъ жизнь? Выходить такимъ образомъ, что ап. Павелъ настаиваетъ на сохраненіи каждымъ членомъ Церкви Христовой своей самобытности или индивидуальной особенности, какъ на условіи высшаго единенія. Если мы припомнимъ приведенное выше доказательство, что народы суть коллективныя личности и, слѣдовательно, *члены* Церкви Христовой, то для насъ станетъ яснымъ, что для высшаго единенія, понимаемаго самимъ апостоломъ лишь, какъ единство въ разнообразіи, народы не только не должны отказываться отъ своихъ національныхъ особенностей, но, напротивъ, должны всячески ихъ беречь и развивать. Каждый народъ, выполняя именно задачу Церкви—стремиться къ всеобщему высшему единенію, долженъ хранить свой національный типъ, долженъ развивать свою самобытную культуру съ тѣмъ, чтобы принести наибольшую пользу всему человѣчеству. Это естественно требуетъ „обособленія“ народа въ его національномъ развитіи, ограниченія, напр., иноземныхъ вліяній, и такое обособленіе, коль скоро оно необходимо для того, чтобы народъ развилъ *нужныя для всѣхъ* національныя свойства, очевидно, не противорѣчитъ, а напротивъ, требуется „вышимъ единеніемъ“.

Итакъ, обособленіе народовъ въ культурномъ отношеніи не противорѣчитъ нисколько задачѣ Церкви Христовой призывать людей къ высшему единенію. Но обособленіе культурное предполагаетъ съ другой стороны и обособленіе политическое. Тогда только народъ вполне можетъ развить свои самобытныя начала, когда онъ самостоятеленъ и независимъ въ своей жизни<sup>1)</sup>. Слѣдовательно, эта самостоятельность сама собою должна быть предполагаема въ высшемъ единеніи. Чтобы выяснитъ это нѣсколько подробнѣе, представимъ слѣдующія соображенія.

Высшее единеніе, къ которому призываетъ насъ христіанская Церковь, есть единеніе подъ главенствомъ Христа. Христомъ есть Глава, „отъ которой все тѣло (Церкви), составами и связями будучи *соединяемо* и скрѣпляемо, растетъ возрастомъ Божиимъ“ (Колос. II, 19). Это изреченіе показываетъ, что истинный источникъ высшаго единенія людей есть Глава Церкви

1) Доказательство этому представляютъ балканскія народности, которые за время своего порабоженія турецкому владычеству были всѣ нулями въ дѣлѣ цивилизаціи, теперъ же по освобожденіи создаютъ свою самобытную литературу (сербская, болгарская), которая, Богъ дастъ, разрастется и внесетъ свое слово въ литературу общечеловѣческую.



Иисусъ Христосъ. Выраженіе апостола: „одинъ хлѣбъ, и мы многіе — одно тѣло, ибо всѣ причащаемся одного и того же тѣла“ (1 Кор. 10, 16—17), свидѣтельствуемъ намъ, что члены Церкви Христовой находятся въ единеніи между собою потому главнымъ образомъ, что находятся въ единеніи и общеніи со Христомъ. Эта мысль поможетъ намъ разбить одно возраженіе противъ политическаго обособленія народовъ, которое дѣлается противниками націонализма.

Говорятъ: политическое обособленіе ведетъ къ ограниченію внѣшнихъ сношеній, противорѣчить тѣсному взаимному общенію народовъ, которое предполагается общечеловѣческимъ единствомъ. Мы скажемъ на это, что высшее единеніе людей, требуемое Церковію, есть просто, какъ замѣчено выше, духовное родство. Родство же это упрочивается болѣе всего приобщеніемъ тѣла и крови Христовой, а никакъ не тѣсными мірскими сношеніями. Послѣднія, какъ показываютъ факты, вовсе не необходимы для духовно-нравственнаго единенія людей. Пустынникъ, напр., аскетъ, давно уже удалившійся отъ міра, при рѣдкихъ своихъ свиданіяхъ съ другими людьми производитъ на нихъ глубокое впечатлѣніе удивительной духовно-нравственной близости, братскаго участія къ нимъ и любви. Люди разныхъ націй, различнаго общественнаго положенія и развитія, никогда во всю жизнь не сообщавшіеся между собою, поражаютъ нерѣдко своею одинаковою духовною настроенностію. Одинъ классъ общества — образованный, напримѣръ, во всѣхъ странахъ представляетъ нѣчто общее въ своемъ отличіи отъ класса необразованнаго. Все это показываетъ, что для высшаго духовнаго единенія людей не нужны слишкомъ тѣсныя внѣшнія сношенія и что, слѣдовательно, въ этомъ отношеніи духовное единеніе не нарушается политическимъ обособленіемъ народовъ.

Но обособленіе это, говорятъ, все-таки ведетъ къ нѣкоторому нехристіанскому раздѣленію людей. Стремленіе каждаго народа оградить свою политическую самостоятельность сопровождается отчужденіемъ его отъ другихъ народовъ, нерѣдко раздоромъ, войною и проч. Не есть ли оно, поэтому, стремленіе нехристіанское, не есть ли оно возвратъ къ тому исключительному націонализму, которымъ отличались языческіе народы?

Мы отвѣтимъ на это, что принципъ націонализма, требующій обособленія *каждаго* народа, а слѣдовательно, и уваженія правъ *всякой* народности, вовсе не есть принципъ языческій. Языческіе народы лишены были понятія о такомъ уваженіи

къ самостоятельности и особенности каждой націи. Каждый народъ стремился поработить другіе народы, чтобы образовать всемірную монархію. Отъ этого происходили раздоры и войны; отъ этого отчасти они происходят и теперь. Такимъ образомъ нарушеніе единенія народовъ бываетъ вслѣдствіе языческаго посягновенія одного народа на законное право другого народа быть самостоятельною коллективною личностію. Что это право есть законное, что оно освящается христіанствомъ, это, кажется, не требуетъ обширныхъ доказательствъ. Христіанство есть религія свободы; ему глубоко противно всякое насиліе личности или народа надъ другими народами. Общій принципъ отношеній между людьми и народами по христіанскому ученію выраженъ въ словахъ ап. Павла, что въ Церкви Христовой нѣтъ ни еллина, ни іудея, ни обрѣзаннаго, ни необрѣзаннаго, ни варвара, ни скива и т. п. (Колос. III, 11). Слова эти, вопреки толкованію космополитовъ, видящихъ въ нихъ осужденіе націонализма, обозначаютъ лишь то, что въ Церкви Христовой никто не долженъ возноситься надъ другими, что въ Церкви нѣтъ преимуществъ по національностямъ, но что каждый народъ долженъ уважать національныя различія, права и самостоятельность всѣхъ другихъ народовъ.

Этимъ разрушается послѣднее возраженіе противъ политическаго обособленія народовъ, которое говоритъ, что такое обособленіе противорѣчитъ вообще христіанской любви. Любовь-то и требуетъ, чтобы каждый народъ уважалъ права другого народа, и если бы она царствовала между народами, то и національнаго вопроса тогда не существовало бы: всѣ народы жили бы, какъ самостоятельныя коллективныя личности, какъ живутъ самостоятельно въ гражданскомъ отношеніи отдѣльные индивидуумы<sup>1)</sup>. Если скажутъ на это, что любовь призываетъ народы къ отреченію даже отъ законныхъ

1) Указаніе на гражданскую самостоятельность людей можетъ вызвать возраженіе, что граждане одного государства всѣ подчинены одному начальнику и что потому и народы должны подчиняться одному всемірному правительству. Но попытка утвердить такое подчиненіе и устроить *внѣшнее единеніе* людей была сдѣлана, по мнѣнію толкователей, еще вскорѣ послѣ потопа, когда племя Хамово затѣяло построить башню или городъ въ предупрежденіе разсѣянія и раздѣленія людей. Господь однакоже разрушилъ эту попытку и этимъ показалъ, что Ему нужно не *внѣшнее*, а *внутреннее*, духовное единеніе. Быт. XI, 1—8. Митроп. *Филаретъ*, Записки на книгу Бытія, стр. 60.

правъ, то мы отвѣтимъ, что подобное отреченіе одобрительно только тогда, когда оно ведетъ къ пользѣ для другихъ. Если же оно сопровождается только тѣмъ, что народъ не исполнитъ своего назначенія, не разовѣетъ, какъ слѣдуетъ, національныхъ своихъ свойствъ, не внесетъ своего вклада въ общечеловѣческую культуру, словомъ — не принесетъ должной пользы другимъ народамъ, то отреченіе это и съ христіанской точки зрѣнія едва ли можно считать заслуживающимъ похвалы. Можно во всякомъ случаѣ утверждать, что если народъ старается оградить свою самостоятельность съ тѣмъ, чтобы свободнѣе развить свои особенныя духовныя дарованія и тѣмъ принести наибольшую пользу другимъ народамъ; то въ такомъ случаѣ онъ обособляется отъ другихъ народовъ изъ чувства любви къ нимъ, и слѣдовательно, такое обособленіе само по себѣ не нарушаетъ, а только *особеннымъ* лишь образомъ выражаетъ союзъ или единеніе христіанской любви <sup>1)</sup>.

1) Если эта мысль покажется недовѣрчивому читателю парадоксомъ, то мы напомнимъ ему примѣръ подвижниковъ, которые обособлялись и даже совсѣмъ отдѣлялись отъ другихъ людей, противясь даже иногда власти родителей, и все изъ-за того, чтобы лучше спасти душу свою, чтобы стать наиболѣе чистыми нравственно и *черезъ это наиболѣе полезными для другихъ* въ чистыхъ своихъ молитвахъ, въ духовно-нравственныхъ наставленіяхъ, твореніяхъ и проч.

Замѣтимъ еще, что вопросъ, который мы рѣшаемъ, состоитъ не въ томъ собственно, противорѣчатъ ли обособленіе народовъ высшему единенію, а нѣсколько въ иномъ, именно — противорѣчатъ ли оно *задачѣ* Церкви призывать людей къ этому единенію. Тутъ есть, по нашему мнѣнію, значительная разница. Идеалъ высшаго единенія требуетъ, чтобы и вопроса-то о самостоятельности и личности каждаго народа не существовало у людей, чтобы всѣ народы жили между собою какъ любящіе братья, вполнѣ признавая права и самостоятельность каждаго изъ нихъ. Но реальное положеніе дѣлъ говоритъ, что, по недостатку такой любви, этотъ вопросъ существуетъ и что Церкви предстоить одно изъ двухъ: или предписать каждай народности подчиненіе какой-либо другой, или же позволить ей оградить свою самостоятельность. Если бы Церковь заявила первое требованіе, если бы она уполномочила какую-либо народность подчинить себѣ другія, то этимъ она достигла бы только внѣшняго единенія, а вмѣсто внутренняго единенія она получила бы тайное раздраженіе въ каждой народности, ибо попорано законное право народа. Вмѣсто этого тайнаго, внутренняго раздраженія и разъединенія народовъ, она предпочитаетъ разъединеніе внѣшнее, правильно признавая, что послѣднее не устраняетъ для нея возможности вселять постепенно во всѣ народы духъ мира и любви,

Мы представили достаточное количество теоретическихъ основаній въ пользу совмѣщенія обособленія народовъ съ ихъ христіанскимъ единеніемъ. Теперь мы приведемъ фактическія данныя, свидѣтельствующія о томъ, какъ Церковь Христова всегда позволяла это обособленіе народовъ, вовсе не видя въ этомъ противорѣчія своей задачѣ призывать людей къ высшему единенію.

Главною причиною обособленія народовъ служить, какъ извѣстно, различіе ихъ языковъ. Языкъ составляетъ главное выраженіе народнаго характера, такъ какъ съ одной стороны онъ есть созданіе этого характера, а съ другой стороны — факторъ, вліяющій на складъ и образованіе его. Какъ же, относилась Церковь Христова къ этому хранителю національныхъ особенностей и къ этой главной причинѣ обособленія народовъ? Извѣстный фактъ, что въ день Пятидесятницы апостолы получили даръ говорить на разныхъ языкахъ, показываетъ намъ, что божественная благодать какъ бы освятила это обособленіе народовъ по различію ихъ языковъ. А послѣдующая исторія Церкви неопровержимо свидѣлствуетъ, что вселенская Церковь хорошо запомнила это дѣйствіе благодати Божіей и никогда не уничтожала подобнаго обособленія. Проповѣдники евангелія во всё время изучали языки тѣхъ народовъ, къ которымъ они шли проповѣдывать, и затѣмъ переводили св. Писаніе и богослужебныя книги на эти языки. За исключеніемъ нѣкоторыхъ печальныхъ злоупотребленій со стороны частныхъ, помѣстныхъ церквей, вселенская Церковь позволяла богослуженіе на всѣхъ языкахъ. Покровительствуя этому церковному обособленію народовъ по ихъ языку, она утверждала, далѣе, это обособленіе и нѣкоторыми другими средствами. Прежде всего, самое раздѣленіе ея на мѣстныя церкви въ первыя времена соответствовало дѣленію на націи или народы. Такъ, по крайней мѣрѣ, приходится думать на основаніи 34-го правила апостольскаго: „епископамъ всякаго народа (*ἔθνος*) подобаетъ знати перваго въ нихъ“<sup>1)</sup>. Далѣе, въ этихъ „народныхъ“, національныхъ церквахъ она всячески хранила исторически сложившіяся мѣстныя особенности. Когда нѣкоторые вопросы изъ

---

который постепенно и приведетъ ихъ къ внутреннему мирному объединенію безъ всякаго пособія объединенія государственнаго.

1) Въ первые вѣка и на Западѣ, уничтожившемъ теперь національность церквей, несомнѣнно были эти національныя церкви. Таковы: итальянская, африканская, галльская, испанская, британская и германская.

церковной практики рѣшались различно, то вселенская Церковь рекомендовала частнымъ помѣстнымъ церквамъ держаться того именно обычая, который исторически установился у нихъ. Она опредѣляла въ этихъ и подобныхъ случаяхъ такъ: „да хранятся древніе обычаи“ (1-го всел. соб. пр. 1); „подобаетъ (въ недоумѣнныхъ вопросахъ) послѣдовати обычаю каждая страны“ (Вас. В. пр. I). Подобныя опредѣленія ея показываютъ, что она питала глубокое уваженіе къ законному праву cadaго народа любить и хранить свои національныя особенности. Но они показываютъ также и ея уваженіе къ *свободѣ и самостоятельности* каждой частной церкви. Это уваженіе выразилось, между прочимъ, въ многочисленныхъ правилахъ, запрещающихъ епископу производить насиліе, посягать на права и самостоятельность въ управленіи другого епископа<sup>1)</sup>. Усвоившіе эти правила, лучшіе епископы говорили поэтому: „Мы никого не принуждаемъ, никому не даемъ закона, потому что каждый предстоитель свободенъ управлять своею церковью по своей волѣ“<sup>2)</sup>. А 3-й вселенскій соборъ выразилъ и основаніе такихъ постановленій, указавъ на свободу, которую даровалъ христіанамъ Иисусъ Христосъ. „Да не вкрадывается, — опредѣлить онъ въ восьмомъ своемъ правилѣ, — подъ видомъ священнодѣйствія надменность власти мірскаго: и да не утратимъ мало-по-малу непримѣтно *той свободы*, которую даровалъ намъ кровію Своею Господь нашъ Иисусъ Христосъ, освободитель всѣхъ человѣковъ“.

Итакъ, вселенская Церковь Христова всегда охраняла свободу и самостоятельность національныхъ церквей, всегда допускала обособленіе ихъ, а слѣдовательно, и народовъ по ихъ управленію, богослужебному языку, обычаямъ мѣстнымъ и т. под. Такъ поступала она въ томъ убѣжденіи, что подобное обособленіе можетъ прекрасно совмѣщаться съ тѣмъ единомысліемъ, или съ тѣмъ единствомъ вѣры и любви, въ которомъ состоитъ высшее единеніе. Заблуждалась ли она въ этомъ своемъ убѣжденіи, что такое обособленіе не могло бы нарушить ея высшаго единства? Вопросъ нелѣпный, но мы задаемъ его лишь, чтобы дать рѣшительный отвѣтъ: *фактъ namco — она была едина.*

И. Б.

<sup>1)</sup> „...Дабы никто изъ боголюбивѣйшихъ епископовъ не простиралъ власти на иную епархію“, — говорить, напр., 8-е правило III всел. собора. Срав. подобное Антиох. 9, Карфагенскаго 67.

<sup>2)</sup> Слова Кипріана Карфагенскаго. *Н. А. Заозерскій*, Историческое обозрѣніе источниковъ церковнаго права, стр. 121.

## ПРОФЕССОРЪ ДИМИТРІЙ ВАСИЛЬЕВИЧЪ ПОСПѢХОВЪ.

(Страничка изъ внутренней жизни Кіевской духовной академіи за минувшее полугодіе.)

Въ ночь съ 20 на 21 іюня скончался старѣйшій преподаватель философіи въ Россіи, заслуженный ординарный профессоръ Кіевской духовной академіи *Димитрій Васильевичъ Поспѣховъ*. Своею свыше пятидесятилѣтнею преподавательскою дѣятельностью въ родной академіи онъ неразрывно связалъ свое имя съ ея судьбами. Предоставляя будущему историку Кіевской академіи обстоятельное изслѣдованіе научно-педагогической дѣятельности Д. В. Поспѣхова, позволяемъ себѣ поѣлиться съ читателями „Вѣры и Церкви“ краткими свѣдѣніями о личности и дѣятельности своего почившаго учителя, основанными не столько на изученіи этой дѣятельности (это — дѣло будущаго), сколько на собственныхъ разсказахъ старца-профессора и на своихъ личныхъ воспоминаніяхъ о немъ. Думаемъ, что свѣдѣнія эти не лишены своего значенія въ исторіи духовнаго просвѣщенія въ Россіи за минувшее полугодіе. Димитрій Васильевичъ былъ дѣйствительно благимъ дѣятелемъ Вѣры и Церкви.

Димитрій Васильевичъ — уроженецъ Владимирской губерніи: онъ родился 22 октября 1821 года въ семьѣ священника с. Шокшова Суздальскаго уѣзда, первоначальное образованіе получилъ въ Суздальскомъ духовномъ училищѣ и Владимирской духовной семинаріи. Еще въ семинаріи Д. В. обратилъ на себя вниманіе преподавателей своею даровитостью: среди владимирскихъ семинаристовъ долго хранилось вполне достоверное преданіе о томъ, что преподаватель богословія о. Евѣимій (впослѣдствіи архіепископъ саратовскій) пользовался, по его собственнымъ словамъ, при изложеніи на своихъ урокахъ догматическаго ученія о двухъ естествахъ въ лицѣ Господа Іисуса Христа сочиненіемъ ученика Поспѣхова, писаннымъ на эту тему.

Въ 1841 году Д. В. поступилъ для продолженія образованія въ Кіевскую духовную академію. Здѣсь во всей силѣ обнаружилась та *широта умственныхъ интересовъ*, какая отличала покойнаго во всю его жизнь. Продолжая интересоваться богословскими вопросами, молодой студентъ вмѣстѣ съ тѣмъ съ увлеченіемъ занимается изученіемъ философіи и литературы; чтенію книгъ отдается значительная доля времени; книга навсегда становится неизмѣннымъ другомъ Д. В.—ча. Какъ питомецъ старой школы, хорошо знакомый съ классическими языками, особенно латинскимъ, Д. В. принимается за чтеніе древнихъ авторовъ языческихъ и христіанскихъ; но онъ не отдается исключительно древности: съ самымъ живымъ интересомъ слѣдитъ онъ за статьями Герцена, печатавшимися въ „Отеч. Запискахъ“ сороковыхъ годовъ. Особенно сильное впечатлѣніе произвели на Димитрія Васильевича „Письма объ изученіи природы“, начавшія печататься въ названномъ журналѣ въ годъ окончанія Д. В.—чемъ академическаго курса: молодого студента привлекали ясность и живость изложенія, съ такимъ блескомъ выразившіяся въ статьяхъ Герцена. Понятна сила впечатлѣнія, произведеннаго ими на молодого студента богословія, читавшаго дотошъ научныя сочиненія главнымъ образомъ на мертвомъ латинскомъ языкѣ. Съ еще болѣшимъ увлеченіемъ встрѣтилъ онъ, вмѣстѣ съ своими товарищами появленіе „Мертвыхъ душъ“ Гоголя (въ 1842 г.). Книга скоро попала въ руки студентовъ Кіевской академіи и произвела среди нихъ положительный фуроръ: они читали ее и поодионокѣ и въ товарищескихъ кружкахъ; среди нихъ появились Маниловы и Собакевичи, Ноздревы и Чичиковы, оставшіеся съ этими фамиліями чуть не на всю жизнь въ воспоминаніяхъ своихъ однокашниковъ. Много лѣтъ спустя по окончаніи курса, — рассказывалъ Д. В., — пришлось ему случайно встрѣтиться съ однимъ изъ своихъ академическихъ товарищей; годы сдѣлали свое дѣло: Д. В. сначала не узналъ своего возмужавшаго товарища, но когда тотъ назвалъ себя „Собакевичемъ“, Д. В. живо вспомнилъ неповоротливаго коллегу и заключилъ его въ свои объятія.

Учился Д. В. прекрасно. Въ низшемъ отдѣленіи (тогда въ академіяхъ было не 4 курса, какъ теперь, а два отдѣленія: высшее и низшее) Д. В. особенные успѣхи оказалъ по философіи и словесности. Въ списокѣ профессоровъ философіи (а ихъ было трое: протоіерей Иванъ Михайловичъ *Скворцовъ*, архимандритъ Теофанъ *Авсенева* и бакалавръ Сильвестръ Сильвестровичъ *Гогоцкій*) студентъ Поспѣховъ занималъ пер-

вое мѣсто. Скворцовъ, Авсенева и Гогоцкій — это лица, памятные въ исторіи не только Кіевской академіи, но и въ исторіи философскаго образованія въ Россіи: они внимательно слѣдили за развитіемъ философской мысли на Западѣ и, не отступая отъ основныхъ началъ исторически сложившагося православно-русскаго міросозерпанія, вводили въ кругъ своихъ научныхъ интересовъ результаты западно-европейской философіи. На долю Ивана Михайловича выпала сколько почтенная, столько же и трудная задача — создать философскую кафедру въ преобразованной (въ 1819 г.) Кіевской академіи. Онъ выполнилъ эту задачу съ блестящимъ успѣхомъ. Воспитанный на принципахъ лейбнице-вольфіанской философіи, онъ сначала читалъ свои лекціи въ духѣ этой же философіи, но знакомство съ критическими сочиненіями *Канта*, тогда почти неизвѣстными въ Россіи, побудило Ивана Михайловича, обладавшаго трезвымъ критическимъ умомъ, построить свою философскую систему на новыхъ началахъ, отведши въ ней мѣсто критической оцѣнкѣ значенія Канта въ развитіи философской мысли<sup>1)</sup>. Скворцову принадлежитъ одно изъ первыхъ въ Россіи сочиненій, посвященное критическому изученію фи-

1) Вотъ сужденіе проф. И. М. Скворцова о философіи Канта, высказанное въ монографіи: „Критич. обзорніе Кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума“: „Три важныя истины открылъ Кантъ въ философіи: 1) что разумъ нашъ въ познаніи вещей сверхчувственныхъ самъ по себѣ недостаточенъ (въ „Критикѣ чистаго разума“); 2) что всѣ начала нравственности, основанныя на понятіяхъ удовольствія и счастья, не нравственны и не имѣютъ достоинства закона (въ „Критикѣ практич. разума“), и 3) что человѣкъ по природѣ поврежденъ, или развращенъ (въ трактатѣ: „Религія въ предѣлахъ одного разума“). Истины сіи, столь извѣстныя изъ Откровенія, доказаны философомъ изъ одного разума, и потому христіанскій богословъ и философъ въ ученіи о религіи противъ невѣрующихъ нашихъ временъ съ такимъ же правомъ можетъ свидѣтельствоваться Кантомъ, какъ свидѣтельствовались нѣкогда отцы Церкви древнимъ Платономъ. По услуга, которую Кантъ оказалъ религіи, кажется, не простирается дагѣе сего. Доказавъ въ своей философіи слабость человеческого разума, онъ самую философію свою показалъ, что одинъ разумъ не открываетъ истинной религіи. Ибо сей философъ, въ созерцательной философіи оставшись при одномъ критицизмѣ, въ нравственной — при стоицизмѣ, въ религіи остался натуралистомъ. Впрочемъ, сей натуралистъ не былъ злонамѣреннымъ противникомъ христіанства“. Въ его философіи истина смѣшана съ заблужденіемъ; отсюда — необходимость ея *критическаго* изученія.



лософіи Канта („Критическое обозрѣніе Кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума“ — въ Журн. Мин. Нар. Пр. за 1838 г., а также и отдѣльными оттисками). Мистически настроенный, искренно религіозный, молодой профессоръ о. *Θεοφάνης* (въ свѣтскомъ званіи Петръ) *Авсенева* читалъ лекціи по психологіи, но, увлеченный мистико-философскими построеніями шеллингианца *Шуберта*, развитыми послѣднимъ въ замѣчательномъ сочиненіи: „Исторія души“ (*Geschichte der Seele*, Tübingen 1830), о. *Θεοφάνης* вводилъ въ кругъ своихъ чтеній по психологіи разсмотрѣніе всѣхъ областей мірового бытія, повсюду отыскивая обнаруженія духа. Его увлекательныя лекціи производили въ свое время большое впечатлѣніе на студентовъ и надолго хранились въ ихъ воспоминаніи. Объ этомъ можно судить хотя бы по недавно изданнымъ письмамъ покойнаго *Θεοφана Затворника*, бывшаго епископа владимирскаго, который въ письмѣ къ одному ученому химику излагаетъ свои натурфилософскія воззрѣнія, сложившіяся, по его собственнымъ словамъ, подъ влияніемъ лекцій о. *Θεοφана Авсенева*. Младшій изъ своихъ товарищей — профессоръ философіи, *С. С. Гогоцкій*, впоследствии (1851—1881 гг.) профессоръ философіи въ университетѣ св. Владимира и авторъ извѣстнаго „Философскаго лексикона“, находился подъ влияніемъ *гегелевской философіи*, которое затѣмъ и сказалось въ его многочисленныхъ литературныхъ трудахъ.

Такимъ образомъ Димитрій Васильевичъ могъ познакомиться на лекціяхъ талантливыхъ преподавателей философіи съ главнѣйшими представителями нѣмецкаго идеализма. Какъ видно, молодой студентъ внимательно относился къ изученію философіи: уже было упомянуто о томъ, что въ спискѣ профессоръ философіи онъ занималъ первое мѣсто между своими товарищами; обо всѣхъ трехъ наставникахъ въ области любимой науки до конца жизни хранилъ онъ признательныя воспоминанія; cadaго изъ нихъ помянулъ добрымъ словомъ и въ своихъ печатныхъ статьяхъ (см. предисловіе Д. В. Поспѣхова къ изданному имъ предсмертному труду И. М. Скворцова въ „Трудахъ Кіевск. дух. ак.“ за 1863 г., статью его же по поводу пятидесятилѣтія ученой дѣятельности С. С. Гогоцкаго въ „Трудахъ“ за 1887 годъ и обработанный имъ отрывокъ изъ чтеній *Авсенева* по нравственной философіи въ „Трудахъ“ же за 1891 г.). Какъ ни цѣнили Д. В. философскія лекціи своихъ наставниковъ, однако онъ не подпалъ безусловному влиянію ни одного изъ нихъ: его свѣтлый умъ

не удовлетворялся идеалистическими, порой туманными построениями нѣмецкихъ философовъ первой половины нашего вѣка, и онъ — кажется, еще на школьной скамьѣ — обратился къ изученію французской философіи, которое доставило ему не мало высокаго наслажденія. Мень-де-Биранъ и Кузенъ, отчасти Кабанисъ останавливаютъ на себѣ вниманіе Д. В.—ча; онъ съ наслажденіемъ читаетъ изящный, хотя и далекий отъ подлинника, Кузеновскій переводъ твореній Платона. Впослѣдствіи Д. В. высоко ставилъ философскій и литературный талантъ своего сверстника (род. 1823 г.), почтеннаго ветерана французской философіи, главнаго представителя спиритуалистической школы, Поля Жанэ. Его сочиненіе: „О конечныхъ причинахъ“ переведено на русскій языкъ подъ редакціей Димитрія Васильевича и издано въ 1878 году. Симпатіи русскаго ученаго къ представителямъ французской науки стоятъ въ связи съ тѣми качествами его ума, которыя помогли ему впослѣдствіи создать новый для своего времени курсъ опытной психологіи: это — ясность, прозрачность мысли, стремленіе избѣгать всего туманнаго. Припомнимъ, что и основатель новой французской философіи (Декартъ) ясность и раздѣльность мысли считалъ надежнымъ критеріемъ достовѣрности.

Несмотря на то, что Д. В. много занимался изученіемъ французской философіи, онъ не подпалъ подъ ея безусловное вліяніе: отъ этого удерживала его широта кругозора, охватывавшаго болѣе широкое поле человѣческой мысли. Д. В. не принадлежалъ къ числу тѣхъ прямолинейныхъ мыслителей, которые, сосредоточиваясь на какомъ-либо одномъ положеніи, доводятъ его въ послѣдовательномъ примѣненіи до крайнихъ выводовъ. Вотъ почему лекціи Д. В.—ча были полны интереса, но не поражали слушателей оригинальностью проводимыхъ въ нихъ взглядовъ. Да Д. В. и не стремился къ оригинальности.

Въ іюль 1845 г. Димитрій Васильевичъ блестяще окончилъ академическій курсъ, а съ 24 сентября того же года началась его научная и преподавательская дѣятельность въ родной академіи, непрерывно продолжавшаяся въ теченіе 53 лѣтъ до самой кончины, — безпримѣрный въ лѣтописяхъ нашихъ духовныхъ академій случай столь продолжительнаго профессорскаго служенія въ одной и той же академіи, служенія неизмѣннаго и безраздѣльнаго: въ теченіе 53 лѣтъ своей общественной дѣятельности Д. В. не зналъ и не искалъ никакой другой службы, кромѣ академической. А въ приглашеніяхъ недостатка не было. Это былъ профессоръ и — только

профессоръ. Въ длинный періодъ своей профессорской дѣятельности Д. В. воспиталъ цѣлый рядъ преподавателей философіи не на академическихъ только, но и на университетскихъ кафедрахъ: покойные профессора Московскаго университета *П. Д. Юркевичъ* († 1874 г.) и *М. М. Троицкій* († 1899 г.), здравствующій профессоръ Нѣжинскаго историко-филологическаго института *Т. В. Малеванскій* — ученики Поспѣхова по Кіевской академіи.

Въ научно-академической дѣятельности Д. В.—ча можно различать три періода: первый — съ 1845 года до преобразованія академіи въ 1869 г., второй — съ 1869 г. до выхода въ отставку въ 1895 г., третій — съ 1895 г. до кончины.

Въ періодъ времени съ 1845 до 1869 года Д. В. преподавалъ разныя философскія науки (философію отповъ Церкви, исторію философіи, метафизику, психологію). Конечно, академическое преподаваніе такого широкаго круга наукъ требовало отъ молодого профессора громаднаго напряженія силъ. Прибавьте къ этому, что при дѣйствіи стараго академическаго устава (до 1869 г.) академическимъ преподавателямъ приходилось затрачивать много труда и времени на чтеніе и *исправление* курсовыхъ сочиненій тѣхъ студентовъ, которые предназначались къ степеніи магистра богословія. Эти сочиненія отсылались академическимъ начальствомъ въ Св. Синодъ на разсмотрѣніе и утвержденіе; но предварительно прочитывались и исправлялись профессорами, предложившими извѣстную тему. Такъ какъ въ отзывахъ синодальныхъ членовъ (особенно Филарета, митрополита московскаго) нерѣдко оцѣнивались не только умственная зрѣлость студента, но и научная и педагогическая компетентность профессора, то профессоръ, по словамъ покойнаго Д. В.—ча, много работали надъ исправленіемъ магистерскихъ диссертаций. Иногда приходилось профессору — исправлять, студенту — переписывать свое сочиненіе не одинъ разъ, прежде чѣмъ оно признавалось годнымъ для отсылки въ Св. Синодъ. И по своей срочности и по своему характеру эта работа требовала отъ профессоровъ старой академіи большого напряженія силъ и доставляла имъ не мало душевныхъ волненій, оставаясь въ значительной мѣрѣ неблагоприятной, потому что магистерскія диссертациі рѣдко появлялись на свѣтъ Божій, по большей части оканчивая свое существованіе въ академическихъ архивахъ. Вотъ почему Д. В. въ разговорѣ съ своими младшими сослуживцами-учениками не разъ выражалъ сожалѣніе о времени и силахъ, затраченныхъ имъ въ молодые годы на исправленіе магистер-

скихъ диссертацій. Напряженный трудъ такъ подѣйствовалъ на здоровье Д. В., что онъ вынужденъ былъ одно время искать продолжительнаго отдыха на своей родинѣ, въ деревнѣ, и только точный и строгій режимъ, котораго неизмѣнно держался покойный въ теченіе всей своей жизни, помочь ему сохранить бодрость духовныхъ и тѣлесныхъ силъ до старости маститой.

Въ общемъ 1845—1869 годы — *наибольше блестящій періодъ въ профессорской дѣятельности Д. В.—ча*, когда молодой профессоръ положительно увлекалъ слушателей своими содержательными, до прозрачности ясными и живыми лекціями-бесѣдами. Но предоставляю слово тогдашнимъ слушателямъ покойнаго профессора. „Въ то давнее время, — вспоминалъ незабвенный Иванъ Ивановичъ Малышевскій во время юбилейнаго чествованія своего учителя и сослуживца Д. В. Поспѣхова, — въ то давнее время, о которомъ говорю, во внѣшней обстановкѣ академическаго преподаванія было нѣчто отличное отъ позднѣйшаго и настоящаго времени. Кафедры для профессорскихъ чтеній въ аудиторіяхъ не было. Стоялъ столикъ, а передъ нимъ кресло для преподавателя. Вдоль аудиторіи, у двухъ противоположныхъ стѣнъ ея, стояли назначенныя для студентовъ ряды партъ, довольно уже давнихъ и — помнится — окрашенныхъ въ зеленый цвѣтъ. Вообще обстановка была простая. Нѣкоторая особенная простота сказывалась и въ приѣмахъ преподаванія. Наши профессора — не всѣ, конечно, но въ большей части — не имѣли обычая усаживаться въ кресло передъ столикомъ и читать лекціи по писанному. Преподаваніе велось, такъ сказать, въ образѣ преподаванія перипатетиковъ. Они преподавали на ходу вдоль аудиторіи, въ тонѣ живой бесѣды, въ которой чувствовалась, конечно, и систематическая обдуманность, но также и отраженіе творческой работы мысли въ моментъ самой бесѣды. Какъ теперь, помню я первыя философскія бесѣды нашего дорогаго Д. В.—ча въ сентябрѣ 1849 года. Философствовалъ онъ съ нами именно не изъ-за столика и не чтеніемъ, а живой бесѣдой на ходу. Помню, какъ, бывало, ходитъ онъ своей тихой и мѣрной походкой впередъ и обратно вдоль аудиторіи между сторонами сидящихъ на партяхъ студентовъ, на ходу держится бодро и прямо, минутами приостанавливается, отъ времени до времени обращается лицомъ то къ той, то къ другой сторонѣ студентовъ, сопровождаетъ рѣчь дѣйствіями въ видѣ интонаціи голоса, движенія рукой, говоря глазами и лицомъ. Все это сильно оживляло наше вниманіе,

помогало намъ чувствовать себя въ живомъ общеніи съ душой и мыслію преподавателя. Понятно, какъ вмѣстѣ съ тѣмъ оживлялись и усиливались въ насъ впечатлѣнія философскихъ ученій и сужденій наставника, въ которыхъ притомъ съ необыкновенною ясностію и убѣдительностію логическою соединялось ощущеніе истины, осязаемой въ глубинѣ души („Пятидесят. юбилей Д. В. Поспѣхова“ — въ „Тр. Кіевск. дух. ак.“ за 1895 г., XII, стр. 525—526). Таковы были внѣшніе приемы преподаванія Дмитрія Васильевича. Что касается до внутреннихъ качествъ этого преподаванія, то и они были достаточно ярко обрисованы въ юбилейныхъ привѣтствіяхъ Д. В.—чу со стороны его учениковъ. По словамъ одного изъ его первыхъ учениковъ, высокопреосвященнѣйшаго Іоаннікія, митрополита кіевскаго (магистръ 1849 года), Д. В., щедро надѣленный отъ Бога богатыми талантами, уже въ самое первое время своего учительства въ академіи производилъ своими лекціями глубокое и благотворное впечатлѣніе на студентовъ; лекціи его были проникнуты *глубиною мысли и силою вѣры* (ibid. стр. 481); а минскіе ученики почившаго профессора такъ характеризовали его преподаваніе въ своемъ адресѣ юбиляру: „Проникая въ сокровенные тайники човѣческой души, вы выносили оттуда и показывали слушателямъ сокровенные перлы ея неисчерпаемаго сокровища. Съ *неотразимой ясностію* и непосредственною очевидностію вы раскрывали передъ ними свойство човѣческаго духа и законы его жизни. *Гармонически объединяя въ своей личности теплоту сердца и глубину отвлеченныхъ познаній*, вы старались объединить ихъ и въ слушателяхъ. Въ вашихъ чтеніяхъ одушѣ, исполненныхъ духа жизни и глубокаго убѣжденія, увлекательныхъ по живости изложенія, осязаемой простоты, основательности и ясности выводовъ, дышала ваша собственная мягкая и участливая душа. Видя въ своей аудитории живыхъ слушателей и собесѣдниковъ, вы говорили не только языкомъ строгаго логическаго разсудка, но и языкомъ живого, чувствующаго сердца. Постигая тайну обаянія научной рѣчи, владыа даромъ говоритъ просто и доступно о мудреныхъ вещахъ, вы преподавали своимъ слушателямъ уроки того, какъ можетъ и долженъ представитель науки говорить живымъ словомъ живой душѣ“ (ibid. стр. 502). Не дальше, какъ вчера, мнѣ пришлось говорить о Д. В.—чѣ съ однимъ изъ его давнихъ учениковъ, магистромъ 1863 г. А. Я. Павловичемъ, который отличительными особенностями Поспѣховскихъ лекцій считалъ также замѣчательную логическую строй-

ность и послѣдовательность, ясность, простоту и живость изложенія. Выходи изъ аудиторіи послѣ лекціи Поспѣхова, студентъ какъ на ладони видѣлъ все ея содержаніе и легко воспроизводилъ ее въ своей памяти.

Думаемъ, что приведенныхъ свидѣтельствъ вполне достаточно для характеристики преподаванія Д. В.—ча въ указанный періодъ его дѣятельности, но для правильной оцѣнки ея научнаго значенія слѣдуетъ еще прибавить, что въ это именно время Д. В.—чу пришлось взять на себя исполненіе трудной задачи — выработать систему *опытной* психологіи, въ то время науки у насъ новой. Припомнимъ, что предшественникъ Д. В.—ча по кафедрѣ психологіи, даровитый о. Теофанъ Авсенева, читалъ не столько опытную, сколько умозрительную психологію, значительно расширяя предѣлы этой науки введеніемъ въ ея составъ натурфилософскихъ элементовъ. Можно поэтому сказать, что *Поспѣховъ создалъ кафедру опытной психологіи въ Кіевской академіи*, и въ этомъ заключается его историческая заслуга въ научно-философскомъ просвѣщеніи въ Россіи.

Научно-педагогическая дѣятельность Д. В.—ча за разсматриваемый періодъ встрѣчала высокую оцѣнку не только среди слушателей, но и у высшаго начальства. Достаточно упомянуть о томъ, что 28 сентября 1853 года Д. В., по опредѣленію Св. Синода, былъ возведенъ въ званіе ординарнаго профессора „за восьмилѣтнюю усердную службу и полезные труды его по преподаванію философіи“. Но была въ педагогической дѣятельности Д. В.—ча еще одна сторона, которая нерѣдко ускользаетъ отъ вниманія высшаго начальства, но которая тѣмъ не менѣе нашла свое отраженіе въ благословеніи Св. Синода, преподанномъ проф. Поспѣхову 9 октября 1862 г. „за особенную заботливость о воспитаніи студентовъ и за удержаніе послѣднихъ своимъ нравственнымъ вліяніемъ, послѣ бывшихъ въ 1858/9 г. случаевъ безпорядочности, въ границахъ должнаго повиненія, несмотря на всеобщее броженіе умовъ, бывшее въ Кіевѣ“. Здѣсь отмѣчается *нравственно-воспитательное вліяніе Д. В.—ча на студентовъ*. Официальное свидѣтельство въ полной мѣрѣ подтверждается воспоминаніями многочисленныхъ учениковъ почившаго профессора — и старыхъ и молодыхъ: нравственно-воспитательное вліяніе Д. В.—ча на студентовъ было велико. Это и понятно. Д. В.—чъ представлялъ собою необыкновенно цѣльную личность, чуждую какого бы то ни было раздвоенія: умъ и сердце, знаніе и вѣра, слово и дѣло гармонически объединялись въ этой замѣчательно привлекательной личности, и

это, — спѣшу прибавить, — не некрологическая фраза, а результатъ того впечатлѣнія, какое производилъ Д. В. на окружающихъ, въ томъ числѣ — и на пишущаго эти строки. Его обаятельно-чистая душа была раскрыта предъ всѣми. Искренно-религіозный, безъ малѣйшей тѣни ханжества, отзывчивый и снисходительный, терпимый къ чужимъ мнѣніямъ, открытый и честный, органически неспособный къ лукавству или лицемерію даже въ малѣйшихъ дозахъ, — Д. В. не могъ не производить на окружающихъ возвышающаго и очищающаго вліянія. Позволю себѣ привести еще одну выдержку изъ воспоминаній о Д. В.—чѣ другого искренно-религіознаго и добраго чловѣка, уже упомянутаго Ивана Игнатьевича Малышевскаго. Вотъ что вспоминаетъ онъ объ „одномъ изъ пріемовъ философствованія“ своего учителя. „Ведя философскія бесѣды съ нами въ строго научной послѣдовательности, вы (т.-е. Д. В.—чѣ) временами дѣлали какъ бы перерывы для бесѣды иного содержанія. Обыкновенно это бывало послѣ нѣкоторыхъ нарочитыхъ моментовъ въ обыденной студенческой жизни нашей. Такъ напр., на лекціи въ понедѣльникъ второй недѣли Великаго поста вы вели рѣчь о томъ настроеніи, какое должно ощущаться нами послѣ совершившагося въ концѣ прошлой недѣли принятія св. таинъ. Въ отвѣтъ такому настроенію вы заняли насъ размышленіями на нѣкоторые тексты св. Писанія, а въ другой разъ болѣе продолжительными объясненіями о книгѣ Премудрости Соломона, какъ не только учительной, но вмѣстѣ и философской. На первой недѣлѣ послѣ Пасхи вы цѣлыхъ двѣ лекціи посвятили бесѣдамъ о явленіяхъ Господа Спасителя по воскресеніи. Живо помню — помнятъ, надѣюсь, и мои товарищи — эти, такъ сказать, вдохновенныя бесѣды ваши. Особенно памятны мнѣ ваши объясненія на троекратное вопрошаніе Спасителя ап. Петру: *Симоне Ионинъ, любиши ли Мя паче сихъ?* — и отвѣтъ апостола. Эти воспоминанія, — заключаетъ Ив. Игнатьевичъ, — располагаютъ меня видѣть загадку духовной, жизненной силы въ васъ, именно — въ *цѣльности духовной природы вашей, въ полной гармоніи духовныхъ силъ, возвышенно настроенныхъ*“ (ibid. стр. 526—527). Въ этой же цѣльности духовной природы Д. В.—ча слѣдуетъ искать разгадки и его нравственно-воспитательнаго вліянія на окружающихъ лицъ.

Будучи глубоко религіознымъ чловѣкомъ, Д. В. былъ вмѣстѣ съ тѣмъ горячимъ *патріотомъ* въ высокомъ смыслѣ этого слова. Не даромъ на эту черту сочли нужнымъ указать сослуживцы покойнаго въ юбилейномъ адресѣ. „Какъ

много, — читаемъ въ адресѣ, — говорило намъ ваше русское сердце, всегда близко и глубоко принимающее и радости и скорби нашего отечества и съ патриотическимъ одушевленіемъ изливающееся въ сочувственныхъ бесѣдахъ о всемъ, что такъ дорого и мило преданному сыну Россіи: Своимъ примѣромъ, своими дружескими, христіанско-патриотическими бесѣдами вы дѣйствовали на окружающихъ васъ не менѣе благотворно, чѣмъ своими умными уроками“ (ibid.) Да, Д. В—чъ былъ горячимъ патриотомъ, но это — не тотъ патриотизмъ, который только свое считаетъ хорошимъ, а чужое — дурнымъ, который и свое-то считаетъ хорошимъ только потому, что оно — свое; нѣтъ, это былъ тотъ патриотизмъ, который служитъ опорой національнаго самосознанія, радуется культурнымъ успѣхамъ своего народа и скорбитъ о его недостаткахъ, подкрѣпляетъ духъ человѣка въ его общественной дѣятельности. Много волненій пришлось испытать русскому сердцу Д. В—ча въ разсматриваемый періодъ его дѣятельности: на это именно время падаютъ знаменательные въ исторіи Россіи 1854—1856 года. Не могло не биться чуткое сердце Д. В—ча, когда на его глазахъ,

Покинувъ и домъ, и семью,  
Шелъ въ дружину помѣщикъ богатый,  
И мужикъ, обнимая бабенку свою,  
Выходилъ ополченцемъ изъ хаты.

Не могло оно не биться, когда въ Кіевъ приходили извѣстія о томъ,

Какъ подъ грохотъ гранатъ, какъ сквозь пламя и дымъ,  
Подъ немолчяныя, тяжкіе стоны  
Выходили редуты одинъ за другимъ,  
Грозной тѣнью росли бастионы.  
И одиннадцать мѣсяцевъ длилась рѣзня,  
И одиннадцать мѣсяцевъ цѣлыхъ  
Чудотворная крѣпость, Россію храпя,  
Хоронила сыновъ ея смѣлыхъ.

И билось сердце Д. В—ча то радостью, а то — и это чаще — скорбью. Сужу объ этомъ потому, что уже въ послѣдній годъ своей жизни, спустя сорокъ лѣтъ послѣ Севастопольской обороны, покойный любилъ возвращаться къ воспоминаніямъ о той многострадальной эпохѣ и въ этихъ воспоминаніяхъ обнаруживалъ самое близкое и участливое знакомство съ событіями и лицами того времени: Корниловъ,



Нахимовъ, Хрулевъ были близкими, дорогими ему лицами. Съ какою скорбію вспоминалъ онъ, бывало, о неумѣлыхъ дѣйствіяхъ нашихъ военачальниковъ! Какъ скорбѣлъ о преждевременной смерти Корнилова и Нахимова, — о томъ, что про Хрулева забыли по окончаніи войны! 1854—1856 годы представлялись Димитрію Васильевичу годами испытанія для нашего отечества, со всею очевидностью обнаружившими недостатки ея внутренней жизни.

Разсказывая объ отношеніи Д. В. къ крымской кампаніи, не могу не вспомнить и о другомъ своемъ учителѣ, покинувшемъ этотъ міръ вслѣдъ за Димитріемъ В—чемъ: разумѣю профессора Кіевской академіи Петра Александровича Лашкарева, скончавшагося 28 августа текущаго года. Какъ сейчасъ помню то недавнее время, когда они вдвоемъ вспоминали про событія Крымской войны. Петръ Александровичъ былъ въ пятидесятыхъ годахъ еще юношей (онъ родился въ 1833 г.), но впечатлѣнія той эпохи остались въ его памяти на всю жизнь. Онъ прекрасно изучилъ событія войны по картамъ, а какъ только получилъ возможность, лично отправился въ Крымъ и тамъ основательно познакомился съ памятниками знаменитой обороны и съ мѣстами, освященными русскою кровью. Хорошо помню, какъ онъ иллюстрировалъ разсказы Д. В. о битвѣ около Черной рѣчки рисунками, основанными на личномъ изученіи мѣстности. Это было въ 1898 году.

Я потому съ нѣкоторою подробностью остановился на первомъ періодѣ научно-педагогической дѣятельности Д. В—ча, что это было время полного расцвѣта и блестящаго обнаруженія его богатыхъ духовныхъ силъ, неизгладимыми чертами запечатлѣвшееся въ памяти его слушателей. Академическая реформа застала Д. В—ча, когда ему было подъ пятьдесятъ лѣтъ. Дальнѣйшее обзорѣніе покажетъ, что у профессора, пропустившаго чрезъ свою аудиторію двѣнадцать курсовъ (припомнимъ, что до 1869 года выпускіи студентовъ дѣлались въ академіи не чрезъ одинъ годъ, какъ теперь, а черезъ два года), сохранилось еще много силъ для дальнѣйшей научно-преподавательской дѣятельности. Силы эти нужны были Д. В—чу. Новый академическій уставъ требовалъ отъ ординарныхъ профессоровъ академіи ученой степени доктора богословія, и вотъ Д. В. принимается за приготовленіе докторской диссертации. Предметомъ ученаго изслѣдованія онъ избираетъ библейскую книгу, уже и раньше, какъ мы видѣли, останавливавшую на себѣ его вниманіе. Лучшаго выбора трудно желать: книга Премудрости Соломона имѣетъ

не богословское только, но и философское значеніе, и это дѣлаетъ ее особенно интересной для профессора философіи въ высшей богословской школѣ. Въ 1873 году вышло въ свѣтъ обширное (502 стр.) изслѣдованіе Д. В. Поспѣхова: *Книга Премудрости Соломона, ея происхожденіе и отношеніе къ іудео-александрійской философіи*. Сочиненіе состоитъ изъ шести главъ: 1) книга Пр. С., какъ памятникъ библейской неканонической письменности; 2) мѣсто книги Пр. въ ряду библейскихъ книгъ, общій характеръ, предметъ и содержаніе; 3) краткій очеркъ исторіи вопроса о происхожденіи кн. Пр.; 4) единство или одновременность происхожденія кн. Пр.; 5) книга Прем., какъ произведеніе іудейской письменности греко-македонскаго періода; 6) кн. Пр., какъ произведеніе іудейско-александрійской письменности, и отношеніе ея къ іудейско-александрійской философіи. Послѣдняя глава составляетъ больше половины всей книги. Здѣсь авторъ указываетъ характеристическія черты духовнаго образованія іудеевъ-эллинистовъ и подробно разсматриваетъ вопросъ объ отношеніи кн. Пр. къ іудео-александрійской философіи, въ частности — къ философіи Филона; попутно дается очеркъ этой послѣдней. Въ самой книгѣ Премудрости тщательно отмѣчаются слѣды вліянія платонической и стоической философіи. Отсюда понятно то значеніе, какое изслѣдованіе Д. В.—ча имѣетъ не только для богослова, но и для историка философіи: послѣ дѣльнаго очерка М. И. Каринскаго о египетскихъ іудеяхъ, напечатаннаго въ „Христ. Чт.“ за 1870 годъ, въ которомъ книгѣ Премудрости посвящено лишь 4 страницы, докторская диссертациа Поспѣхова впервые разсматриваетъ вопросъ объ отношеніи кн. Пр. къ іудео-александрійской философіи, — разсматриваетъ настолько подробно и обстоятельно, что и доселѣ остается руководящимъ сочиненіемъ по этому вопросу въ русской литературѣ. Впослѣдствіи онъ лишь попутно разсматривался въ сочиненіяхъ проф. М. Д. Муретова и кн. С. Н. Трубецкаго о Филонѣ. Изслѣдованіе Д. В.—ча о книгѣ Премудрости доставило ему ученую степень доктора богословія.

Кромѣ докторской диссертациа, въ періодъ времени съ 1869 по 1895 г. Д. В. напечаталъ слѣд. труды, оригинальные и переводные: 1) *Конечныя причины*. Соч. Поля Жанэ, перев. подъ ред. Д. В. Поспѣхова (К. 1878); 2) *Несторій и Евтихій, ересіархи V вѣка*. Соч. Амедея Тьерри, перев. подъ его же редакціей отзывъ проф. А. П. Лебедева объ этомъ переводѣ въ „Прибавл. къ Твореніямъ св. отцовъ“ за 1881 г.; ученый рецензентъ дѣлаетъ въ своей статьѣ такое общее заклю-

ченіе о книгѣ Поспѣхова: „Это — лучший переводъ изъ числа другихъ переводовъ по церковной исторіи, намъ извѣстныхъ“); 3) *Пятидесятилѣтіе ученой дѣятельности С. С. Голоцкаго*; 4) *Нравственное назначеніе человека*. Передѣлано изъ лекцій архим. Теофана Авсенева („Тр. К. дух. академіи“ 1891 г.). До 1869 года Д. В.—чемъ были напечатаны слѣд. труды: 1) *Два слова по поводу послѣдняго сочиненія протоіеря Г. М. Скворцова* („Труды“ 1863 г.) и 2) *Размышленія о христіанской религіи Гизо* Перев. съ предисл. Д. В.—ча (*ibid.* 1864).

Изъ представленнаго перечня видно, что печатные труды Д. В.—ча были немногочисленны. Научная производительность даровитаго профессора выражалась главнымъ образомъ въ составленіи академическихъ лекцій по своей специальности, которыя черезъ слушателей Д. В.—ча становились извѣстными въ своихъ основныхъ чертахъ широкому кругу учащейся молодежи. По образному выраженію бывшаго ректора Тульской дух. семинаріи, высокоуважаемаго протоіеря А. И. Романова, „сѣмена философскихъ наукъ, сѣянные Д. В.—чемъ въ теченіе полувѣка въ академіи, переносились его достойными учениками въ семинаріи и приносили здѣсь свои добрые плоды“ („Тр. К. дух. ак.“ 1895, XI, 505).

Пишущему эти строки пришлось выслушать у Д. В. Поспѣхова курсъ психологіи въ 1888/9 академическомъ году. Профессору было уже подъ семьдесятъ лѣтъ, но онъ сохранялъ и ясность мысли и живость изложенія. Насколько можно было судить по его чтеніямъ, онъ продолжалъ знакомиться съ новѣйшими трудами по психологіи, но уже не вводилъ въ свою систему никакихъ существенныхъ измѣненій; онъ не знакомилъ насъ съ новѣйшими работами по психологіи (напр. психологовъ — представителей экспериментальнаго направленія въ психологіи), но хорошо подготовлялъ къ этому знакомству. Свою систему Д. В. дѣлилъ на двѣ части: первая представляла собою *изслѣдованіе общихъ и основныхъ свойствъ, условій и законовъ жизни души человѣческой во взаимодѣйствіи ея съ тѣлеснымъ организмомъ*. Здѣсь Д. В. изслѣдовалъ природу сознанія, какъ общей и основной формы психическихъ фактовъ. Изъ этого изслѣдованія вытекала мысль о невозможности безсознательныхъ душевныхъ состояній. Д. В. подробно останавливался на разъясненіи этой мысли, опровергая при этомъ возможныя возраженія противъ своей мысли и настойчиво различая непосредственное сознаніе отъ сознанія рефлексивнаго (такъ наз. безсознательныя душевныя

состоянія Д. В. сводилъ частію къ актамъ „непосредственнаго сознанія“, частію — къ физиологическимъ процессамъ). Уяснивъ вопросъ о природѣ сознанія, Д. В. переходилъ къ анализу основныхъ фактовъ или элементовъ, входящихъ въ составъ и составляющихъ содержаніе самосознанія. *Первый* основной фактъ самосознанія — *сознаніе своего „я“*, какъ субъекта сознающаго; онъ служилъ основаніемъ для вывода понятія о душѣ, какъ „существѣ, въ себѣ существующемъ“. *Второй* основной фактъ самосознанія — *сознаніе многообразныхъ и измѣняющихся состояній нашего „я“*; разсматривая этотъ фактъ въ связи съ первымъ, Д. В. приходилъ къ различію въ душѣ двухъ сторонъ или точекъ зрѣнія — существа и дѣятельности, сущности и явленій; уясненіе вопроса объ отношеніи сущности души къ ея явленіямъ служило основаніемъ для вывода общихъ и основныхъ понятій о жизни душевной, ея существенномъ содержаніи, формѣ и условіяхъ. *Третій* основной фактъ самосознанія — сознаніе бытія и жизни нашего „я“ въ тѣлѣ и мірѣ тѣлесномъ. Анализъ этого факта приводилъ къ вопросу объ отношеніи между душою и тѣломъ, разсмотрѣнію котораго Д. В. посвящаль болѣе двадцати лекцій. Въ общемъ вопросѣ *объ отношеніи души къ тѣлу* онъ различалъ два частныхъ вопроса: 1) какъ возможна связь души съ тѣломъ? и 2) въ какихъ формахъ выражается эта связь? Первый вопросъ относится не столько къ области психологіи, сколько — метафизики; второй вопросъ — вопросъ опыта, рѣшаемый посредствомъ наблюденія надъ фактами. Далѣе слѣдовало историко-критическое обозрѣніе главнѣйшихъ теорій по первому вопросу, каковы: 1) *теорія физическаго вліянія*, разсматривавшая душу въ качествѣ силы, дѣйствующей въ тѣлѣ; раскрытая въ древности Аристотелемъ, эта теорія держалась вплоть до XVII вѣка, когда подверглась критикѣ со стороны картезіанцевъ и должна была уступить свое мѣсто 2) *теоріи случайныхъ причинъ* (окказіоналистической), основы которой заложены въ философіи Декарта; 3) *теорія предустановленной гармоніи* (Лейбница), „не лишняя нѣкотораго рода глубины и даже величія“, представляетъ попытку устранить недостатки окказіоналистической теоріи, приведшую однако къ новаго рода недостаткамъ [а) устраненіе взаимодѣйствія между душою и тѣломъ и б) введеніе въ психическій міръ такой же строгой законосообразности, какая существуетъ во внѣшнемъ мірѣ и при какой трудно мыслить свободу чело-вѣческой воли]. Дальше слѣдовало разсмотрѣніе 4) *монистическихъ теорій*: а) *матеріалистической*, б) *идеалистической*

ской (Беркли, Кантъ, Фихте) и в) *примирительной*, по которой душа и тѣло — проявленія одной и той же невѣдомой намъ сущности. Отмѣчая новѣйшихъ представителей этой теоріи — Льюиса, Бэна и Спенсера, Тэна и Рибо, Д. В. начало ея возводилъ къ Спинозѣ. Съ нѣмецкими представителями такъ наз. параллелистической теоріи по вопросу объ отношеніи души къ тѣлу Д. В., насколько помню, насъ не знакомилъ. Это и понятно: эта теорія получила особенное распространеніе и наиболѣе отчетливую формулировку уже въ девяностыхъ годахъ въ сочиненіяхъ *Вундта* (особенно въ статьѣ „О психической причинности и принципѣ психофизическаго параллелизма“ — въ „Philosoph. Studien“, В. X, Н. I) и *Паульсена* („Введеніе въ философію“, 1-е изданіе появилось въ 1892 г.). Тѣмъ не менѣе мѣсто этой теоріи ясно въ классификаціи Поспѣхова: ее слѣдуетъ отнести, по его терминологіи, къ примирительнымъ теоріямъ, идущимъ отъ Спинозы. Замѣтимъ, что во „Введеніи въ философію“ Паульсенъ самъ ставитъ свою теорію въ связь съ ученіемъ Спинозы. Психо-физическія изслѣдованія Фехнера Д. В. разсматривалъ въ главѣ „О чувственно-воззрительномъ познаніи“. Критическое обозрѣніе различныхъ теорій объ отношеніи души къ тѣлу приводило Д. В.—ча къ слѣдующимъ выводамъ: 1) Человѣческое существо, по свидѣтельству опыта, обладаетъ двоякаго рода явленіями, которыя различаются между собою не только гносеологически, но и онтологически; какъ такія, они должны быть изъясняемы изъ двухъ различныхъ началъ; слѣд., человѣкъ состоитъ изъ двухъ различныхъ началъ. 2) Какъ ни различны духовныя и тѣлесныя явленія человѣческаго существа, однако они не разобщены другъ съ другомъ, но находятся въ постоянной и необходимой связи; это значитъ, что духовное и тѣлесное начала дѣйствительно соединены въ человѣческомъ существѣ, такъ что переменны въ одномъ началѣ сопровождаются переменными въ другомъ; соединены они не какими-либо посредствами, а непосредственно, самою жизнію и дѣятельностію, взаимнымъ обмѣномъ впечатлѣній, силою взаимодействія, какъ и вообще въ мірѣ установлено взаимодействіе между различными предметами. Значитъ, взаимодействіе между душою и тѣломъ есть одна изъ формъ взаимодействія, наблюдаемаго во всемъ мірѣ; разница лишь въ томъ, что душа и тѣло находятся въ *постоянномъ и необходимомъ* взаимодействіи, тогда какъ взаимодействіе между другими предметами можетъ быть случайнымъ и временнымъ. 3) Духовныя и тѣлесныя явленія, хотя и на-

ходятся въ необходимомъ и постоянномъ взаимодействіи, однако никогда не переходятъ другъ въ друга: какъ духовное явленіе не можетъ перейти въ тѣлесное, такъ и тѣлесное не можетъ перейти въ духовное. Всякія перемѣны въ тѣлѣ производятся его собственными силами и должны быть изъясняемы изъ начала тѣлеснаго; всякія перемѣны въ духѣ также производятся его собственными силами и должны быть изъясняемы изъ начала духовнаго. Если же мы замѣчаемъ, что тѣлесныя движенія сопровождаются состояніями сознанія, это не то значитъ, чтобы движеніе переходило въ сознаніе; нѣтъ, тѣлесное движеніе только *возбуждаетъ* дѣятельность духа. Равнымъ образомъ, когда, по нашимъ наблюденіямъ, вслѣдъ за желаніемъ слѣдуетъ движеніе, это не то значитъ, чтобы желаніе переходило въ движеніе; нѣтъ, душевнымъ состояніемъ только *возбуждается* тѣлесное движеніе, которое должно быть изъясняемо изъ условій тѣлесной жизни; въ данномъ случаѣ отношеніе души къ тѣлу можно сравнить съ отношеніемъ музыканта къ музыкальному инструменту.

Итакъ, *человѣческое существо состоитъ изъ двухъ различныхъ природъ, но эти двѣ природы находятся въ постоянномъ и необходимомъ взаимодействіи.* Однако изложенный взглядъ встрѣчается съ другимъ взглядомъ, по которому душа есть начало не только душевныхъ, но и тѣлесныхъ состояній, не только живущее въ тѣлѣ, но и организующее его <sup>1)</sup>. Несомнѣнно, — разсуждаетъ проф. Поспѣховъ, — душа имѣетъ вліяніе на ходъ жизненныхъ отправленій тѣла, но нельзя считать ее силой, образующей тѣло, и вотъ почему: во-первыхъ, нельзя сказать, что душа развиваетъ тѣло изъ своего собственнаго существа; значитъ, если и можно признать, что душа принимаетъ участіе въ образованіи тѣла, то съ тѣмъ необходимымъ ограниченіемъ, что не она одна является организующимъ началомъ по отношенію къ тѣлу. Душа — одна изъ образующихъ тѣло „энтелехій“, если хотите, — „первая энтелехія“ (Аристотель), но не единственная. Во-вторыхъ, формы тѣла окончательно слагаются въ такую

<sup>1)</sup> Одновременно съ слушаніемъ лекцій проф. Поспѣхова мы познакомились съ талантливымъ изложеніемъ намѣченнаго въ текстѣ взгляда на душу, какъ на начало, образующее тѣло, въ статьяхъ проф. М. А. Остроумова: „О физиологическомъ методѣ въ психологіи“ („Вѣра и Разумъ“ за 1888. Есть и отдѣльные оттиски — Харьковъ 1888). Проф. Остроумовъ раскрываетъ свой взглядъ, опираясь на выводы Бони, Геринга, Вундта и др. ученыхъ.

пору, когда душевныя силы еще не начинали развиваться; слѣдовательно, то, чѣмъ душа могла бы содѣйствовать образованію тѣла, — мысль, воля, — все это тогда еще не дѣйствовало. Значить, если душа и принимаетъ какое-либо участіе въ первоначальномъ образованіи тѣла, то не какъ духъ, а какъ жизненная сила. Не даромъ и въ Писаніи сказано, что *Богъ даетъ* всякой душѣ свое тѣло. Тѣмъ не менѣе вліяніе души на образованіе тѣла не маловажно. Мы знаемъ, что и теперь возбужденія воли сопровождаются движеніями мускуловъ; тѣмъ болѣе внутреннія движенія души могли оказывать вліяніе на образованіе тѣла въ то время, когда оно не было еще сложившимся организмомъ. Но если и допустить вліяніе души на образованіе тѣла, то границы опыта не представляютъ данныхъ для точнаго опредѣленія степени этого вліянія; можно только предполагать, что душа вліяетъ непосредственно не на структуру, а на отправленія тѣла, и лишь посредственно можетъ она вліять и на его структуру.

Понятіе о взаимодѣйствіи души, начала непротяженного, съ тѣломъ, началомъ протяженнымъ, выдвигаетъ старый вопросъ о *мѣстопребываніи души въ тѣлѣ*. Разсмотрѣніе этого вопроса въ связи съ критическимъ обзоромъ его различныхъ рѣшеній, чему Д. В. посвящалъ до двухъ лекцій, приводило къ тому заключенію, что непосредственнымъ органамъ души служитъ нервная система; тогда выдвигались новые вопросы: 1) о составѣ, строеніи и отправленіяхъ нервной системы, условіяхъ и законахъ ея дѣятельности, и 2) о такъ наз. локализациі душевныхъ состояній въ мозгу. Довольно подробному разсмотрѣнію этихъ вопросовъ Д. В. посвящалъ 7—8 лекцій. Долженъ сознаться, что усвоеніе этого отдѣла — при незнакомствѣ слушателей Д. В. — ча съ основными элементами физиологіи — давалось имъ не легко, тѣмъ болѣе, что Д. В., къ сожалѣнію, не сопровождалъ своихъ чтеній демонстраціями чертежей и рисунковъ.

Если припомнить читатель, Д. В. въ общемъ вопросѣ объ отношеніи души къ тѣлу различалъ два частныхъ вопроса: о *возможности* такого отношенія и о *формахъ*, въ какихъ оно обнаруживается. Послѣ того, какъ были разсмотрѣны различныя теоріи по первому вопросу, уяснено, насколько это возможно, понятіе взаимодѣйствія между душой и тѣломъ, изслѣдованъ непосредственный органъ душевной дѣятельности — нервная система, Д. В. переходилъ къ подробному изложенію своего ученія о *формахъ взаимодѣйствія между душою и тѣломъ*. Кажется, этотъ отдѣлъ былъ обработанъ

въ его системѣ съ особенною тщательностью и полнотою. Въ раскрытіи *частныхъ* мыслей этого отдѣла, въ общемъ обработаннаго самостоятельно, замѣтно нѣкоторое вліяніе *Лотце* (ср. соответствующій отдѣлъ въ „Микрокосмѣ“, кн. III, гл. 3), на авторитетъ котораго Д. В. охотно ссылался, хотя порою и полемизировалъ съ нимъ. Первою формой взаимодѣйствія между душой и тѣломъ является *взаимное соотвѣтствіе*: душа и тѣло взаимно отражаютъ и воспроизводятъ другъ друга, какъ бы удвояя чрезъ это свою жизнь. Внутреннія состоянія сознания, помимо нашей воли, находятъ выраженіе въ движеніяхъ нашего тѣла, которыя, повторяясь часто, превращаются въ постоянныя черты тѣлесной организаціи; въ свою очередь и душа не остается безучастной къ движеніямъ или перемѣнамъ, происходящимъ въ тѣлѣ: идетъ ли ходъ тѣлесной жизни правильно или неправильно, — все это отражается въ настроеніи души; даже общій строй тѣлесной организаціи до нѣкоторой степени отражается въ душѣ. Какое же значеніе имѣетъ эта форма взаимодѣйствія между душою и тѣломъ? Она ведетъ прежде всего къ усиленію энергіи душевной дѣятельности. Такъ напр., если бы не было соотвѣтствія между душою и тѣломъ, наши чувствованія не имѣли бы той силы, живости, теплоты, какія они получаютъ теперь, находя свое соотвѣтствіе въ тѣлесныхъ движеніяхъ, потому что тѣлесныя движенія, обратно дѣйствуя на душу, вызываютъ новыя чувствованія и такимъ путемъ осложняютъ процессъ нашихъ чувствованій. Отсюда — стремленіе души къ вѣшнему выраженію своихъ внутреннихъ состояній (культъ и пр.). Можно, кажется, допустить, что и тѣлесная жизнь не мало выигрываетъ оттого, что душевныя состоянія находятъ себѣ соотвѣтствія въ движеніяхъ тѣла: тѣлесная жизнь становится чрезъ это энергичнѣе, живѣе, даже самый видъ тѣла до нѣкоторой степени видоизмѣняется. Но этимъ не ограничивается значеніе разсматриваемой формы взаимодѣйствія души съ тѣломъ: на ней основаны первоначальныя формы человѣческаго общенія, первоначальный языкъ, взаимное сочувствіе между людьми, подражаніе и пр. Какъ далеко простирается соотвѣтствіе между душой и тѣломъ? Есть взглядъ, по которому между душою и тѣломъ существуетъ полное и всестороннее соотвѣтствіе: каждое душевное состояніе сопровождается тѣлеснымъ и, наоборотъ, каждое тѣлесное — душевнымъ. Не соглашаясь съ этимъ взглядомъ, проф. Поспѣховъ полагаетъ, что въ основѣ тѣлеснаго организма не только могутъ, но и должны быть



функціи чисто физическаго характера, какъ и въ глубинѣ души могутъ быть формы дѣятельности, не имѣющія себѣ соотвѣтствія въ тѣлѣ (невольнo вспоминаются при этомъ — добавлю отъ себя — декартовскіе „акты чистаго разумѣнія“). Да и въ тѣхъ формахъ душевной жизни, которыя находятъ отраженіе въ тѣлѣ, нѣтъ полнаго соотвѣтствія съ тѣлесными состояніями: объ этомъ свидѣтельствуетъ опытъ каждаго. Впрочемъ, если опытъ и показываетъ, что нѣтъ полнаго согласія между душою и тѣломъ, то такое положеніе дѣла слѣдуетъ считать ненормальнымъ: придетъ время, когда въ отношеніяхъ души къ тѣлу будетъ полная гармонія; но, — заключалъ Д. В., — „до времени ничтоже судите“ (ап. Павелъ).

Второю формою взаимодѣйствія между душою и тѣломъ, очевидно для всякаго, Д. В. считалъ *взаимное содѣйствіе* ихъ другъ другу. Содѣйствіе душѣ со стороны тѣла выражается а) въ „принятіи внѣшнихъ впечатлѣній и приближеніи ихъ къ кругу душевной дѣятельности“, б) во вліяніи на воспроизведеніе представленій и на дѣятельность репродуктивнаго воображенія. Далѣе этого содѣйствіе душѣ со стороны тѣла въ области познанія не идетъ: тѣло участвуетъ лишь въ доставленіи матеріала для нашей познавательной дѣятельности; что же касается разработки этого матеріала, то она производится душою безъ содѣйствія тѣла; простѣйшій актъ судящей дѣятельности нашего ума — сравненіе ощущеній — есть актъ чисто духовный. Но, можетъ-быть, душа нуждается въ содѣйствіи тѣла для пространственнаго упорядоченія ощущеній? Въ самомъ дѣлѣ, какъ безъ содѣйствія тѣла душа можетъ узнать мѣсто впечатлѣнія, произведшаго извѣстное ощущеніе? Для этого, говорятъ, необходима извѣстная организація въ мозгу, какъ бы „топографическая карта“, на которой душа и размѣщаетъ ощущенія. Но если бы и была въ мозгу такая карта, разсуждаетъ проф. Поспѣховъ, душа не могла бы имѣть о ней непосредственнаго знанія; слѣдовательно, она оставалась бы бесполезной для души. Въ области сердца содѣйствіе душѣ со стороны тѣла выражается въ томъ, что тѣло вліяетъ на образованіе чувствованій: тѣ или иные ощущенія являются для насъ пріятными или непріятными въ зависимости отъ состояній тѣла. Впрочемъ, замѣчаетъ проф. Поспѣховъ, какъ въ умѣ есть представленія, въ образованіи которыхъ тѣло не можетъ оказать никакой услуги, такъ и въ сердцѣ есть чувствованія, независимыя отъ тѣла (эстетическія, нравственныя, религіозныя). Наконецъ, какъ орудіе движенія, тѣло содѣйствуетъ душѣ

въ практической жизни (постепенное образованіе механизма движеній). Итакъ, безъ содѣйствія тѣла душа не могла бы ни получать познанія о внѣшнемъ мірѣ, ни воздѣйствовать на него съ своей стороны. Содѣйствіе тѣлу со стороны души состоитъ въ томъ, что душа, такъ сказать, питаетъ, грѣетъ, охраняетъ свое тѣло.

Третьей формой взаимодѣйствія между душой и тѣломъ нужно считать ихъ *взаимное ограниченіе*. Въ составъ этого отдѣла входили слѣдующіе пункты: 1) ограниченіе души тѣломъ, обнаруживающееся а) въ естественныхъ опредѣленіяхъ души, зависящихъ отъ дѣйствій внѣшней природы на тѣло, и б) въ психическихъ разностяхъ темпераментовъ, половъ, племенъ и народовъ, природныхъ дарованійхъ и бездарностейхъ, природныхъ предрасположенійхъ и влеченійхъ; 2) ограниченіе тѣла душою: естественная власть души надъ тѣломъ, управление и регулированіе его функций; борьба духа съ тѣломъ.

Вторая часть психологіи имѣетъ свою задачу „*ислѣдованіе различныхъ видовъ душевной жизни въ частности*“ — представленій, чувствованій, стремленій. Нашему курсу Д. В. успѣлъ прочесть только первые два отдѣла; третій — о стремленіяхъ — остался непрочитаннымъ за недостаткомъ времени. Впрочемъ, и прочитанныхъ отдѣловъ довольно было для того, чтобы опредѣлить основную точку профессора на взаимоотношеніе основныхъ элементовъ душевной жизни: это — точка зрѣнія *интеллектуалистическая*.

Не буду излагать дальше выслушаннаго мною курса психологіи: достаточно, думаю, и сказаннаго, чтобы читатель могъ себѣ составить представленіе объ отличительныхъ особенностяхъ этого курса. Читатель, безъ сомнѣнія, замѣтилъ, что курсъ психологіи, читаемый проф. Поспѣховымъ въ 1888/9 г., въ нѣкоторыхъ пунктахъ отступаетъ отъ современной постановки этой науки: Д. В. вводитъ въ свой курсъ такіе вопросы, которые имѣютъ, по его же собственнымъ словамъ, не столько психологическое, сколько метафизическое значеніе, мало удѣляетъ мѣста вопросу о методахъ психологическаго исслѣдованія, недовѣрчиво относится къ приложенію эксперимента въ области психологіи, по временамъ мало считается съ новѣйшими взглядами въ области психологіи (такъ напр., онъ удѣляетъ слишкомъ мало мѣста изложенію и критикѣ параллелистической теоріи по вопросу объ отношеніи души къ тѣлу). Но при обсужденіи системы Поспѣхова нужно имѣть въ виду, что она не есть произведеніе восьмидесятихъ

годовъ, когда ея создатель доживалъ уже седьмой десятокъ лѣтъ: въ *существенныхъ* чертахъ она сложилась гораздо раньше. Несомнѣнно, Д. В. и послѣ слѣдилъ за научными движеніями въ области психологіи (такъ, онъ разсматривалъ на своихъ лекціяхъ взгляды Бэна, Рибо и др. новыхъ психологовъ), но чѣмъ дальше, тѣмъ труднѣе поддавался новымъ вѣяніямъ, и это, безъ сомнѣнія, имѣло свою хорошую сторону, поскольку въ каждомъ новомъ взглядѣ есть элементы увлеченій и преувеличеній. Зато многие взгляды, раскрывавшіяся Д. В.—чемъ, находятъ себѣ талантливыхъ выразителей въ современной наукѣ; таково, напр., его ученіе о невозможности абсолютно-безсознательныхъ состояній, изъясненіе съ точки зрѣнія этого ученія явленій памяти, ученіе о темпераментахъ и др. Въ современныхъ ученіяхъ объ отношеніи между душевными и тѣлесными состояніями можно находить такія воззрѣнія, которыя могли бы служить подтвержденіемъ нѣкоторыхъ взглядовъ Д. В.—ча; таковы, напр., воззрѣнія современныхъ противниковъ психофизическаго параллелизма (см. о нихъ въ интересной статьѣ Г. И. Челпанова: „Обзоръ новѣйшей литературы по психологіи (ученіе о душѣ)“ — въ „Кіевск. Универс. Извѣстіяхъ“ за 1899 г., № 8). Однако было бы ошибкой думать, что достоинство извѣстной научной системы опредѣляется *исключительно* новизною приводимыхъ въ ней взглядовъ: „Микрокосмъ“ Лотце, появившійся въ пятидесятихъ годахъ нашего вѣка, и доселѣ не утратилъ (да и долго, думаемъ, не утратитъ) своего научнаго значенія. Такъ и достоинствъ психологической системы Поспѣхова нужно искать прежде всего не въ соотвѣтствіи ея современному состоянію психологіи (можно ли предъявлять это требованіе къ системѣ профессора, начавшаго свою дѣятельность въ 1845 году?), а въ правильности основныхъ взглядовъ, въ выдержанности самой системы, въ ясности и отчетливости изложенія, въ богатствѣ и мѣткости наблюденій, подтверждающихъ общія положенія и т. п. Если бы система Поспѣхова появилась въ печати нѣсколько лѣтъ тому назадъ, она, безъ сомнѣнія, заняла бы одно изъ самыхъ видныхъ мѣстъ въ области психологической литературы; но и теперь она могла бы научить многому. Впрочемъ, окончательное сужденіе о системѣ Д. В.—ча возможно составить только тогда, когда его лекціи будутъ напечатаны. Намъ, слушателей Поспѣхова, его чтенія, повторяю, не вводили въ самый круговоротъ современныхъ психологическихъ ученій, но хорошо готовили къ тому, чтобы разобратъся въ этомъ круговоротѣ, и за это —

спасибо почившему наставнику! Хорошо помню, съ какимъ интересомъ работали мы надъ сочиненіемъ на тему, предложенную Поспѣховымъ: „Можетъ ли психологія быть наукой экспериментальной?“ Профессоръ предоставилъ намъ полную свободу въ рѣшеніи даннаго вопроса. Рѣшеніе оказалось, можетъ-быть, и неглубокимъ (насколько помню, большинство склонялось къ отрицательному рѣшенію вопроса); заинтересованнымъ лицамъ пришлось въ послѣдствіи его пересматривать и передѣлывать; но важно то, что своею темой Д. В. возбудилъ интересъ къ серіозному методологическому вопросу.

24 сентября 1895 года исполнилось пятидесятилѣтіе профессорской службы Д. В. — ча. Свѣтло и радостно отпраздновалъ онъ этотъ день въ кругу своихъ учениковъ и сослуживцевъ; праздникъ отозвался въ различныхъ концахъ Россіи, откуда летѣли въ Кіевъ адреса, письма, телеграммы; были и депутаціи. Неизмѣнно скромный и строгій къ себѣ юбиляръ отвѣчалъ привѣтствовавшимъ его ученикамъ-сослуживцамъ: „Въ свѣсти своей я не нахожу полного оправданія всего того, что вами, подъ вліяніемъ добрыхъ чувствъ, высказано въ адресѣ. Когда я обращаюсь воспоминаніемъ назадъ, то вижу, что многого мною не сдѣлано, а многое слѣдовало бы передѣлать. Но нѣтъ силъ“. Наступилъ для старца-профессора тихій, ясный вечеръ его жизни. Вскорѣ послѣ юбилея онъ вышелъ въ отставку, но оставилъ за собою право читать студентамъ 1-го курса по одной лекціи въ недѣлю. Обыкновенно онъ прочитывалъ имъ какой-либо отдѣлъ изъ первой части системы. Лекціи его читались по понедѣльникамъ, но онъ приходилъ въ академію каждый день, если только позволяло ему здоровье: по праздникамъ — въ церковь, по буднямъ — въ сборную профессорскую комнату, гдѣ около него всегда собирался кружокъ собесѣдниковъ — и молодыхъ и старыхъ. Димитрій Васильевичъ, маленькій, живой старичокъ, съ подвижными, замѣчательно выразительнымъ лицомъ, съ умными, пронизательными глазами, былъ душою этого кружка. Разговоръ былъ самый непринужденный; но Д. В. замѣчательно умѣлъ держать его на должной высотѣ: главнымъ образомъ обсуждались научные и педагогическіе вопросы (толковали о Платонѣ и Аристотелѣ, Кузенѣ, Дарвинѣ, о Львѣ Толстомъ и Влад. Соловьевѣ, за статьями котораго Д. В. слѣдилъ съ большимъ интересомъ, — о посланіи къ Евреямъ, о воплощеніи Сына Божія, какъ актѣ Его добровольнаго самоуничженія и т. п.); вопросы церковно-общественной жизни также привлекали къ себѣ вниманіе собесѣдниковъ; не мало отводилось мѣста

воспоминаніямъ о прошлыхъ судьбахъ родной академіи и т. п. Тонкій, наблюдательный умъ такъ и искрился въ бесѣдахъ Д. В.—ча; невольно бросались въ глаза и широта его умственныхъ интересовъ, и живость такъ много поработавшей мысли, и замѣчательно деликатное, бережное отношеніе къ чужимъ взглядамъ. Для меня несомнѣнно воспитательное значеніе этихъ бесѣдъ. Въ Великую субботу 1899 года Д. В. былъ въ церкви, но чувствовалъ себя слабымъ. „Должно-быть, пришелъ я къ вамъ въ послѣдній разъ“, сказалъ онъ окружающимъ его. На этотъ разъ печальное предсказаніе сбылось: правда, онъ пришелъ еще разъ въ братскую церковь, но уже не живымъ и подвижнымъ, а мертвымъ и бездыханнымъ. Это было 22 іюня 1899 года. Занятія въ академіи къ этому времени прекратились, вслѣдствіе чего большинство профессоровъ и студентовъ выѣхали изъ Кіева, но оставшіеся ученики старца-профессора тѣмъ тѣснѣе сомкнулись у его гроба, раздѣляя свою скорбь съ семьею почившаго. Они проводили его въ далекій невозвратный путь усердною молитвою и теплыми воспоминаніями. Однимъ изъ отголосковъ этихъ воспоминаній является и настоящая статья, предлагаемая вниманію благосклонныхъ читателей. Позволю ее заключить тѣми словами, которыя были сказаны пишущимъ эти строки у гроба патріарха-профессора; они послужатъ отчасти дополненіемъ, отчасти обобщеніемъ сказаннаго выше. Вотъ эти слова:

„Съ чувствомъ глубокой грусти окружаемъ мы гробъ отошедшаго отъ насъ въ иной міръ труженника-христіанина, мужа глубокой вѣры и обширнаго знанія, старца-профессора Димитрія Васильевича Поспѣхова.

„Больше полувѣка тому назадъ призванъ былъ почившій къ самостоятельной и отвѣтственной дѣятельности на нивѣ Божіей: въ 1845 году, сразу по окончаніи академическаго курса, онъ занялъ философскую кафедру въ родной ему академіи и не покидалъ ее до конца своей многолѣтней жизни. Пятьдесятъ три года непрерывной профессорскою дѣятельности! Предъ лицомъ почившаго профессора происходили слѣдовавшія другъ за другомъ поколѣнія, не разъ смѣнялись научныя направленія и общественныя вѣянія, а онъ все стоялъ на своемъ посту, вѣрный той любви, которой еще смолоду отдалъ свои силы, — любви къ истинной мудрости, высшимъ носителемъ которой почившій во всѣ дни своей жизни неизмѣнно считалъ Бога Слово, Единороднаго Сына Божія. Не даромъ предметомъ для своего большого научнаго изслѣдованія онъ избралъ книгу древняго библейскаго мудреца

„Премудрость Соломона“, пытавшася постигнуть природу Божественнаго Логоса... Да раскроетъ же Господь предъ пытливымъ духомъ Своего вѣрнаго и непостыднаго исповѣдника „бевѣстная и тайная“ Своей неизреченной премудрости, которую ревностно изучалъ и предъ которой въ глубокомъ смиреніи преклонялся почившій во время своей земной жизни!

„Покойный профессоръ занялъ философскую кафедру съ твердымъ убѣжденіемъ, что между вѣрой и знаніемъ, религіей и философіей нѣтъ непримиримаго противорѣчія, хотя и могутъ быть временныя недоразумѣнія, имѣющія свой корень въ ограниченности человѣческой природы. Это убѣжденіе проникало собою научную и преподавательскую дѣятельность почившаго. Профессоръ занимавшійся изученіемъ іудео-александрійской философіи, былъ въ своей ученой дѣятельности живымъ выразителемъ началъ, вдохновлявшихъ знаменитыхъ александрійскихъ богослововъ III вѣка. Вѣрный этимъ началамъ, онъ потрудился надъ переводомъ прекраснаго сочиненія современнаго французскаго мыслителя (Поля Жанэ), въ которомъ представлено научное обоснованіе телеологическаго міросозерцанія. Вѣрный тѣмъ же началамъ, съ живымъ интересомъ слѣдилъ почившій за научными изысканіями въ области философіи и психологіи и съ искреннимъ сочувствіемъ встрѣчалъ каждое сообщеніе объ успѣхахъ въ области своей любимой науки: онъ вѣрилъ въ силу человѣческаго ума. Это не мѣшало ему, конечно, относиться критически къ результатамъ новѣйшей науки и не колебало его основнаго убѣжденія, что духъ представляетъ собою самобытное начало, существенно отличное отъ тѣла, хотя и связанное съ нимъ... Предъ нами гробъ учителя, непоколебимо вѣровавшаго и убѣжденно проповѣдывавшаго безсмертіе человѣческаго духа. Любилъ онъ проникать своею пытливою мыслию въ тайну заробнаго существованія, и вотъ настала часъ, когда онъ лицомъ къ лицу созерцаетъ то, во что пытался проникнуть, созерцаетъ и — вѣримъ — радуется. Да будетъ же радость его исполнена!...

„Почившій учитель нашъ обладалъ даромъ живого и яснаго изложенія: отвлеченное содержаніе онъ умѣлъ облекать въ доступную, наглядную и — вмѣстѣ съ тѣмъ — изящную форму; художественные образы, примѣры, сравненія не только украшали его рѣчь, но и помогали легкому и отчетливому усвоенію его мыслей. Онъ былъ, можно сказать, художникомъ слова. Не даромъ онъ любилъ діалоги Платона, особенно тѣ изъ нихъ, которые отличаются художественностью построенія

и изложенія. Чтеніе подобныхъ произведеній доставляло почившему высокое художественное наслажденіе. Да подастъ же Господь почившему мыслителю-художнику лицезрѣніе неизреченной божественной красоты! Къ ней онъ неужержимо стремился во всю свою жизнь; ея отоброженіе усматривалъ и во внѣшнемъ мірѣ, и въ природѣ человѣческаго духа...

„Отходящій отъ насъ наставникъ нашъ былъ не только патріархомъ академической семьи, но и старѣйшимъ профессоромъ философіи въ Россіи. Въ теченіе своей свяще пятидесятилѣтней профессорской дѣятельности онъ воспиталъ цѣлый рядъ работниковъ въ области философскаго знанія, трудившихся не на академическихъ только, но и на университетскихъ кафедрахъ. Съ живымъ вниманіемъ слѣдилъ старый профессоръ за дѣятельностью своихъ учениковъ, работавшихъ въ разныхъ концахъ нашего отечества и даже за его предѣлами; а къ своей родной академіи онъ такъ привязался, что не покинулъ ея и тогда, когда минуло 50 лѣтъ его непрерывной службы при академіи: попрежнему онъ приходилъ молиться въ нашъ Братскій храмъ, попрежнему присутствовалъ на академическихъ торжествахъ; мало того: до конца дней своихъ онъ продолжалъ читать студентамъ лекціи по своей любимой наукѣ. Онъ не могъ и представить себѣ жизни безъ академіи и внѣ академіи: связь съ нею стала основнымъ жизненнымъ нервомъ его существованія. Такъ крѣпко любилъ почившій воспитавшую его академію! Однако онъ не замыкался въ этой привязанности; нѣтъ, онъ видѣлъ доброе и святое вездѣ, гдѣ бы оно ни появлялось, и сочувственно встрѣчалъ благія начинанія, откуда бы они ни истекали. Такова была широта и отзывчивость его натуры. Предъ его умственнымъ взоромъ разстилалось необъятное поле человѣческой дѣятельности, направленной къ созиданію царства Божія, и каждая новая борозда на этомъ полѣ наполняла радостью его отзывчивое сердце...

„Вступивъ въ стѣны нашей академіи въ 1841 году и съ того времени не разлучаясь съ нею, почившій профессоръ сдѣлался живымъ органомъ академическихъ преданій, живою исторіей академической жизни. Съ любовью вспоминалъ онъ старыхъ академическихъ дѣятелей и высоко цѣнилъ святыя завѣты, оставленные ими своимъ потомкамъ; но и тутъ сказывалась широта умственнаго кругозора нашего наставника: онъ вовсе не желалъ повернуть академическую жизнь назадъ, чтобы такимъ путемъ воскресить прошлыя времена. Онъ прекрасно сознавалъ, что каждое время предъявляетъ къ высшей

богословской школѣ свои запросы, и отъ души желалъ, чтобы родная ему академія, вѣрная *духу* своихъ предковъ, шла впередъ и впередъ въ разработкѣ научныхъ вопросовъ, подлежащихъ ея вѣдѣнію. Отдавая дань высокаго уваженія старымъ академическимъ дѣятелямъ, уже сошедшимъ съ исторической сцены, онъ умѣлъ понимать и цѣнить интересы молодого поколѣнія, вѣрилъ въ его творческія силы и бодро смотрѣлъ въ будущее. Онъ умѣлъ гармонически объединять свое и чужое, старое и новое. Когда, бывало, Димитрій Васильевичъ придетъ въ академію (а онъ приходилъ каждый день, если не мѣшали ему старческія немощи), — около него непременно соберется тѣсный кружокъ его академическихъ учениковъ, крѣди которыхъ, на ряду съ почетными профессорами, украшенными сѣдиной, можно было видѣть только еще начинающихъ дѣятелей. Всѣмъ было тепло и уютно около Димитрія Васильевича; всѣхъ онъ умѣлъ объединять вокругъ своей необыкновенно привлекательной личности... Охотно вступая въ бесѣду съ начинающими преподавателями, онъ рѣшительно не давалъ чувствовать своего превосходства надъ молодымъ собесѣдникомъ: разговоръ неизмѣнно носилъ характеръ товарищеской бесѣды, хотя бы не одинъ десятокъ лѣтъ раздѣлялъ собесѣдниковъ по возрасту. Замѣчательна эта предупредительная деликатность, свидѣтельствующая о высококомъ благородствѣ души нашего наставника!... Да позволено же будетъ мнѣ, недавнему ученику почившаго профессора, сказать ему сердечное спасибо за его добрыя и участливыя отношенія къ молодому поколѣнію, за всегдашнюю готовность прійти на помощь начинающему наставнику, за ту нравственную поддержку, которой и я лично имѣлъ счастье пользоваться со стороны своего старца-профессора... Вѣчная ему память!...

II. Кудрявцевъ.



## ПАМЯТИ ОРДИНАРНАГО ПРОФЕССОРА МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ ИВАНА НИКОЛАЕВИЧА КОРСУНСКАГО.

(† 10 декабря 1899.)

Очень можетъ быть, что не всѣ еще читатели „*Вѣры и Церкви*“ успѣли прочесть въ послѣдней книжкѣ журнала статью ординарнаго профессора Московской духовной академіи Ивана Николаевича Корсунскаго о высокопреосвященномъ Антоніи, архіепископѣ казанскомъ, этомъ благомъ дѣятелѣмъ вѣры и Церкви послѣдняго времени, какъ приходится говорить надгробное слово о самомъ бытописателѣ. 10 декабря въ 2 ч. утра незабвенный Иванъ Николаевичъ тихо скончался.

Да помянетъ его Господь Богъ во царствіи Своемъ!

Настоящая книжка журнала почти уже закончена печатаніемъ; поэтому нѣтъ уже ни времени, ни мѣста для помѣщенія въ ней болѣе или менѣе подробнаго сказанія о новопреставленномъ благомъ дѣятелѣ; но мы не можемъ не сказать хоть что-либо объ немъ теперь же.

Покойный былъ сынъ бѣднаго сельскаго псаломщика Тульской епархіи. По окончаніи курса въ Московской духовной академіи въ 1874 г., онъ почти пять лѣтъ служилъ въ Тулѣ сначала въ должности преподавателя греческаго языка въ духовной семинаріи, потомъ въ званіи смотрителя духовнаго училища. Съ 1879 года начинается его служба при академіи, сначала въ должности бібліотекаря. Здѣсь онъ началъ издавать *Систематическій каталогъ книгъ бібліотеки Московской духовной академіи*, надъ составленіемъ котораго трудился 10 лѣтъ и которымъ оказалъ громадную услугу академіи. Черезъ годъ онъ приглашенъ былъ на кафедру греческаго языка и его словесности, на которой состоялъ почти до послѣднихъ дней своей жизни, съ 1891 г. въ званіи экстраординарнаго, а съ 1898 г. въ званіи ординарнаго профессора.

Кромѣ того, покойный состоялъ съ 1884 г. дѣйствительнымъ членомъ Общества любителей духовнаго просвѣщенія, въ учено-литературномъ журналѣ котораго (Чтенія въ О. Л. Д. Пр.) онъ много работалъ до самаго закрытія журнала<sup>1)</sup>, съ 1891 г. — членомъ-корреспондентомъ Московскаго библиографическаго кружка и съ 1892 г. — членомъ-корреспондентомъ Императорскаго Московскаго Археологическаго общества.

Какъ ученый и богословъ, покойный былъ прежде всего знатокомъ греческаго языка, какъ классическаго, такъ и библейско-церковнаго, новогреческаго; свои богатые филологическія познанія онъ принесть въ даръ богословской наукѣ, давъ цѣлый рядъ капитальныхъ ученыхъ трудовъ по исторіи естественнаго богопознанія и библейскаго текста. Главнѣйшими изъ нихъ были: 1) *Судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи* (рядъ статей, въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ печатавшихся въ журналѣ „Вѣра и Разумъ“); 2) *Иудейское толкованіе Ветхаго Завета* (магистерская диссертация); 3) *Новозавѣтное толкованіе Ветхаго Завета* (изслѣдованіе, печатавшееся первоначально въ „Чтеніяхъ въ О. Л. Д. Пр.“); 4) *Труды Московской духовной академіи по переводу священнаго Писанія и твореній св. отцовъ на русскій языкъ за 75 лѣтъ* и 5) самый капитальный трудъ, доставившій автору ученую степень доктора богословія: *Переводъ LXX. Его значеніе въ исторіи греческаго языка и его словесности*. Этотъ громадный (644+LII стр.) томъ, посвященный обстоятельному обслѣдованію языка перевода LXX (предмета доселѣ еще не только въ отечественной, а и въ иностранной литературѣ съ точностію и строго не изслѣдованнаго), по заявленію автора, „составляетъ только часть“ его пятнадцатилѣтнихъ изысканій въ этой области; необходимыми дополненіемъ къ нему долженъ быть словарь языка перевода LXX съ церковно-славянскими и русскими значеніями словъ и съ подраздѣленіемъ его на отдѣлы по употребленію сихъ словъ въ другихъ памятникахъ греческой письменности, языческой и церковной. „Матеріалъ и для этого словаря, — писалъ покойный въ предисловіи къ своему труду въ 1897 году — почти уже подготовленъ къ изданію, и если Богъ поможетъ, онъ также не замедлитъ своимъ выходомъ въ свѣтъ“. Но Богъ судилъ иначе: приготовленный къ изданію трудъ Ивана Николаевича, такъ существенно важный въ дѣлѣ толкованія

1) Въ послѣдней книгѣ журнала (въ 1894 г.), помѣщена была написанная Ив. Н.—чемъ біографія преосв. Феофана (Затворника).

слова Божія, можетъ теперь явиться уже въ посмертномъ изданіи, и долгъ ревнителей духовной науки позаботиться объ этомъ изданіи<sup>1)</sup>.

Неутомимый труженикъ въ области отвлеченной богословской мысли, Иванъ Николаевичъ не былъ замкнутымъ въ себѣ ученымъ и всегда былъ полонъ самаго живого интереса къ современной жизни и любви къ окружающимъ людямъ.

„Есть два рода людей, — говоритъ составитель некролога почившаго въ „Моск. Вѣдомостяхъ“ (№ 341), — одни склонны подмѣчать въ жизни болѣе мрачныя стороны, печальные факты, различные недостатки въ людяхъ и учрежденіяхъ и потому — бранить и изобличать; другіе, напротивъ, — ихъ меньше — расположены устремлять свой взоръ на все свѣтлое, отрадное, доброе и потому — хвалить, радоваться и ставить въ примѣръ. Иванъ Николаевичъ принадлежалъ къ этимъ всегда добрымъ, великодушнымъ и смиреннымъ людямъ. Его вѣра въ людей насъ всегда глубоко удивляла. Ничто такъ не было трудно, какъ разочаровать его въ лицахъ и вещахъ, убѣдить въ наличности дурныхъ мотивовъ и пр. Естественно поэтому, что мысль его рвалась къ такимъ лицамъ и событіямъ, на которыхъ съ отрадой могъ останавливаться его взоръ, въ которыхъ можно было найти подкрѣпленіе для вѣры въ людей и въ жизнь. Отсюда его благоговѣніе къ памяти митрополита Филарета; все, что касается этого знаменитаго іерарха, онъ зналъ съ изумительною подробностію и точностію, и никто, можно сказать, больше Ивана Николаевича не написалъ о митр. Филаретѣ<sup>2)</sup>. Отсюда же громадное количество написан-

<sup>1)</sup> Въ послѣдній годъ жизни покойный предпринялъ переводъ съ греческаго богослужебныхъ пѣсней, но успѣлъ перевести лишь кондакъ и 10 икосовъ св. Пантелеймона и толкованіе канона на Воздвиженіе Николая Святогорца.

<sup>2)</sup> Кромѣ двухъ солидныхъ трудовъ: *О подвигахъ митрополита Филарета въ дѣль перевода Библии на русскій языкъ* (въ 1883 г. премированъ отъ Императорской Академіи Наукъ Уваровскою преміей въ 500 руб.) и *Святитель Филаретъ, митрополитъ Московскій. Его жизнь и дѣятельность на Московской каведрѣ по его проповѣдямъ, въ связи съ событіями и обстоятельствами того времени* (премированъ Макарьевскою преміей отъ совѣта Московской духовной академіи), И. Н. Корсунскій напечаталъ въ разныхъ духовныхъ и свѣтскихъ журналахъ, между прочимъ, слѣдующія статьи: 1) *Судьбы катехизисовъ Филарета, митр. Московскаго*; 2) *Одно изъ сочиненій богословскихъ митр. Филарета по суду иностранной критики*; 3) *Лица Филарета, митр. Московскаго*; 4) *Дѣятельность*

ныхъ имъ біографій, некрологовъ и воспоминаній о лучшихъ дѣятеляхъ вѣры и науки<sup>1)</sup> и разнаго рода очерковъ церковно-

*Филарета, митр. Московскаго, въ холеру 1830—1831 годовъ; 5) Освященіе Исаакіевскаго собора и святитель Филаретъ; 6) Отношеніе Филарета, митр. Московскаго, къ учрежденію и открытію Моск.-Яросл. жел. дороги; 7) Возсоединеніе уніатовъ и Филаретъ, митр. Московскій; 8) Цѣль и задача Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, намѣченныя основателемъ его, митр. Московскимъ Филаретомъ, и ихъ осуществленіе въ 25-лѣтней дѣятельности Общества; 9) Митрополитъ Филаретъ и табакокуреніе; 10) Гармоническое развитіе и проявленіе силъ и способностей души въ святитель Филаретъ, митр. Моск.; 11) Филаретъ, митр. Московскій, въ русской и иностранной литературѣ; 12) Митр. Филаретъ и Ѳ. П. Гаазъ; 13) Предки Филарета, митр. Московскаго; 14) опредѣленіе понятія о Церкви въ сочиненіяхъ Филарета, митрополита Московскаго.*

<sup>1)</sup> Біографіи: 1) В. Д. Кудрявцева, 2) архим. Леонида, 3) преосв. Теофана, 4) высокопр. Саввы, 5) Иннокентія, митр. Московскаго и Коломенскаго, 6) высокопр. Сергія, митр. Московскаго, 7) преосв. Виссаріона, 8) высокопр. Амвросія. Ему же принадлежать краткія біографіи, помѣщенные въ издаваемомъ Императорскимъ Русскимъ Историческимъ Обществомъ „Біографическомъ словарѣ русскихъ историческихъ дѣятелей“, именно: Филарета, митр. Кіевскаго, Филарета, архіеп. Черниговскаго, Филарета, митр. Московскаго, Филооел, митр. Кіевскаго, Филарета, еписк. Рижскаго, архим. Фотія, прот. Ѳ. В. Флоринскаго, прот. Іоанна Халколивана, А. Н. Херкозерскаго, проф. В. В. Херсонскаго, М. С. Холмогорова, еп. Хрисанеа и мн. др. Изъ некрологовъ, написанныхъ И. Н. Корсунскимъ, слѣдуетъ упомянуть слѣдующіе: некрологъ Евгенія, епископа Симбирскаго, прот. С. К. Смирнова, проф. Ал. П. Смирнова, В. Н. Потапова, Алексія, архіеп. Литовскаго, Никанора Херсонскаго, Платона, митр. Кіевскаго, Іосифа, архіеп. Воронежскаго, іеросх. Амвросія, высокопр. Леонтія, митр. Московскаго, Никандра, архіеп. Тульскаго, Исидора, митр. Петербургскаго, арх. Григорія Борисоглѣбскаго, протоіерея А. М. Иванцова-Платонова, прот. І. Н. Рождественскаго, графа М. В. Толстого, проф. А. П. Смирнова, прот. А. А. Лебедева, Михаила, митроп. Сербскаго, В. Ѳ. Кипарисова. Послѣднимъ трудомъ его въ этой области, можно сказать — лебединой пѣснью Ивана Николаевича былъ упомянутый выше біографическій очеркъ жизни высокопреосвященнаго Антонія, архіеп. Казанскаго. Живой и интересный, полный доселѣ еще не бывшихъ въ печати документальныхъ свѣдѣній о приснопамятномъ владыкѣ, очеркъ этотъ имѣеть глубокой современный общественный интересъ по такимъ, напр., насущнымъ церковнымъ вопросамъ, какъ вопросы о характерѣ и направленіи нашихъ духовно-учебныхъ заведеній, о народномъ образованіи и т. п.

исторического характера<sup>1)</sup>. Онъ по справедливости можетъ считаться лучшимъ биографомъ своего времени по количеству и точности сообщаемыхъ имъ свѣдѣній“. По выбору же лицъ, изображаемыхъ Иваномъ Николаевичемъ въ своихъ трудахъ, и по самому характеру этихъ изображеній онъ былъ *ближимъ* бытописателемъ *благихъ дѣателей*, въ лучшемъ смыслѣ этихъ словъ, потому что и самъ онъ былъ именно такимъ *благимъ дѣателемъ* не словомъ только *благимъ*, а и дѣломъ *добрымъ*.

„Да, это былъ поистинѣ *добрый* человекъ. Доброта его сказывалась въ его сложной благотворительной дѣятельности. „Онъ, — такъ читаемъ мы далѣе въ указанномъ выше некрологѣ его, — одновременно состоялъ казначеемъ академическаго Братства Сергiя преподобнаго, членомъ совѣта Александро-Маринскаго дома призрѣнія, председателемъ Благотворительнаго общества Сергiя и Никона, секретаремъ Общества Краснаго Креста, казначеемъ благотворительнаго Елисаветинскаго общества. Во всѣхъ этихъ обществахъ онъ былъ чрезвычайно дѣятельнымъ членомъ: лично велъ всю отчетность, составлялъ отчеты, наводилъ нужныя справки, вездѣ и всегда являясь лично и не переставая занимаясь дѣлами, лежа на смертномъ одрѣ. Его энергiя изумляла его сотрудниковъ, а аккуратность его вошла у сослуживцевъ покойнаго почти въ пословицу. Не мало труда понесъ онъ и по сбору пожертвованiй на построенiе часовни-церкви при „убѣжищѣ“ Общества Сергiя и Никона. Какъ казначей и председатель благотворительныхъ обществъ, покойный профессоръ имѣлъ дѣло не съ книгами лишь и деньгами, но и съ живыми людьми. Онъ былъ неизмѣннымъ посредникомъ между перечисленными благотворительными учрежденiями и обывателями посада. Постоянно въ домѣ его и на улицахъ около него можно было видѣть больныхъ, калѣкъ, нищихъ и оборванцевъ, обращавшихся къ нему, какъ къ председателю Общества Сергiя и Никона и — едва ли не чаще — какъ къ добрѣйшему человекъу. Недостатокъ благотворительныхъ средствъ онъ постоянно пополнялъ своими собственными. Изъ своего немалого литературнаго заработка многое — если только не все — онъ

1) Таковы: 1) *Историческая записка о существованiи и дѣятельности Братства Сергiя преподобнаго за истекшiя 10 лѣтъ*; 2) *Троице-Одигитрiевскiй женскiй монастырь*, 3) *Зосимова пустынь Алексинскаго уѣзда*, 4) *Раненбургская Петропавловская пустынь*, 5) *Саввинъ Сторожевскiй Звенигородскiй монастырь* и множество другихъ очерковъ изъ новѣйшей исторiи русской Церкви.

употреблялъ на бѣдныхъ и родственниковъ. Не удивительно поэтому, что его смерть вызвала въ посадѣ всеобщее сожалѣніе. Многіе, очень многіе изъ посадскихъ обывателей потеряли въ лицѣ его „благодѣтеля“. Для студентовъ Академіи онъ былъ профессоромъ — другомъ.

„По богатству энергіи и по степени напряженія умственныхъ и нравственныхъ силъ это былъ необыкновенный человѣкъ. Вставая обыкновенно въ 4, а иногда въ 3 часа утра, онъ цѣлый день былъ занятъ какимъ-либо дѣломъ. Видѣть его ничего не дѣлающимъ, хотя бы въ вагонѣ, было невозможно. Работалъ онъ всегда съ большимъ напряженіемъ. Онъ постоянно куда-то торопился, спѣшилъ, боялся потерять буквально каждую минуту. Чрезмѣрное умственное и нервное напряженіе было причиной полного изнуренія организма, отъ котораго и воспослѣдовала преждевременная смерть на 51 году жизни“.

Отпѣваніе почившаго происходило 12 декабря въ домовой церкви Московской духовной академіи и совершено было съ большою торжественностію... Небывалое явленіе: надъ гробомъ почившаго произнесено было 18 рѣчей. Тѣло И. Ник. погребено на Вознесенскомъ кладбищѣ Сергіева посада.

С. С.

## ЦАРСТВЕННЫЙ ИДЕАЛЬ РУССКАГО ЮНОШИ<sup>1)</sup>.

Дѣло образованія не внѣшнее только, а и внутреннее, духовное; конечною цѣлю своею оно имѣетъ стройное и гармоническое развитіе всѣхъ силъ человѣка. Цѣнно, конечно, и тѣлесное здоровье человѣка, но лишь постольку, по скольку оно способствуетъ и соотвѣтствуетъ его духовной „цѣлости“; въ противномъ случаѣ человѣкъ представляетъ собою грустную аномалію. Не менѣе жалкимъ и несчастнымъ представляется человѣкъ съ сердцемъ развитымъ въ стремленіи къ добру, но мало развитый умственно и лишенный всякаго знанія. Еще печальнѣе и ужаснѣе видѣть человѣка съ умомъ развитымъ и обогащеннымъ разными знаніями, и съ сердцемъ гордымъ, самодовольно любующимся лишь собою и глухимъ, закрытымъ для любви къ ближнему; отталкивающее впечатлѣніе производитъ такое уродливое явленіе. Истинно образованнымъ, то-есть благой образъ имѣющимъ, благообразнымъ справедливо поэтому называютъ того, у кого въ здоровомъ тѣлѣ здоровый духъ и у кого вмѣстѣ съ развитымъ умомъ и сердцемъ, открытое для любви. Вотъ почему дѣло образованія, трудиться надъ которымъ всѣ мы собрались, не можетъ быть опредѣляемо одними отвлеченными программами и регулируемо одними внѣшне-дисциплинарными правилами; какъ живое личное дѣло, оно нуждается въ живомъ образцѣ, въ личномъ идеалѣ.

Счастлива наша школа именно тѣмъ, что она носитъ на себѣ славное имя Цесаревича Николая. Оно — это имя — для насъ не титулъ лишь, которымъ можно величаться; оно даровано намъ, какъ знамя, какъ идеаль, къ которому всѣ мы должны

---

1) Изъ рѣчи, произнесенной 1 сентября, предъ началомъ ученія въ Императорскомъ Лицѣѣ Цесаревича Николая, законоучителемъ Лицея, священникомъ І. И. Соловьевымъ.

стремиться въ своемъ дѣлѣ. „Покойному Цесаревичу,“—говорить въ одномъ мѣстѣ своихъ безсмертныхъ твореній почившій создатель нашей школы, М. Н. Катковъ, — „не суждено было совершить на землѣ подвигъ своего призванія по рожденію — другой былъ предызбранъ къ тому, — но ему предназначено было остаться навсегда въ народномъ созерцаніи вѣчно юнымъ и ничѣмъ не омраченнымъ идеаломъ... На царственной высотѣ, возносящейся надъ народокъ, Онъ является прекраснымъ человѣческимъ идеаломъ, какъ бы олицетвореніемъ обновляемой Россіи, символомъ всего юнаго, стремящагося къ свѣту, всего духовно-расцвѣтающаго зрѣющаго. Лучшаго идеала для юныхъ поколѣній не могло бы создать и созерцаніе поэта. Его прекрасная память, какъ бы, предназначена Богомъ осѣнять собою въ нашемъ отечествѣ святое дѣло науки и воспитанія“...

Грустно, что идеаль этотъ такъ мало вѣдомъ нашему юношеству; поэтому въ настоящій день учебнаго новолѣтія, можетъ-быть, болѣе чѣмъ когда-либо, благовременно воскресить этотъ царственный идеаль русскаго юноши въ сознаніи учащейся молодежи. Будемъ говорить словами лица, лично и близко знавшаго почившаго Цесаревича, какъ они воспроизведены были М. Н. Катковымъ въ одной изъ его руководящихъ передовыхъ статей *Московскихъ Вѣдомостей* за 1868 годъ.

„Умъ Великаго Князя былъ пронидателенъ, любознательнъ и воспримчивъ; въ то же время Онъ былъ весьма взыскателенъ, требуя всегда самаго полнаго и всесторонняго разъясненія предмета, съ которымъ онъ знакомился. Эти свойства ума Его видѣлись въ Его прекрасныхъ глазахъ, съ ихъ живымъ, слегка задумчивымъ, глубоко-пронидательнымъ и нѣжно-вопрошающимъ взоромъ“.

Это относительно умственной жизнедѣятельности почившаго Цесаревича; а вотъ черты Его образа, касающіяся Его нравственнаго характера: „Онъ — Цесаревичъ, постоянно обдумывалъ себя; Онъ хотѣлъ познать себя. Это обдумываніе себя, не посягавшее на всѣ прелести молодой души, въ Немъ происходило всегда въ живой и тѣсной связи съ обдумываніемъ своего положенія и своихъ обязанностей къ людямъ, Его окружавшимъ“. Въ этомъ отношеніи замѣчательна записанная въ Его дневникѣ, когда Ему было еще 14 лѣтъ, программа своего поведенія, озаглавленная: *Самоисправленіе...*

Въ Его отношеніяхъ къ другимъ на первомъ мѣстѣ всегда была дѣятельная любовь къ ближнимъ. „Грѣшно намъ, говорилъ юный Цесаревичъ, не давать много и съ любовью,



когда намъ столько дано“. Но, прежде чѣмъ дать, Онъ любилъ обстоятельно узнать, кому Онъ даетъ и для чего нужна Его помощь, и затѣмъ, когда послѣ внимательнаго изслѣдованія, Онъ удостовѣрялся въ дѣйствительности нужды, для Него было наслажденіемъ давать вдвое и втрое болѣе просимаго. Щедрый для другихъ, Цесаревичъ скупъ былъ для себя и ставилъ себѣ долгомъ отказываться отъ многихъ дорогихъ прихотей... Крайне осторожный въ выборѣ людей довѣренныхъ и друзей, Онъ еще менѣе любилъ довѣрять дурнымъ и недоброжелательнымъ толкамъ о людяхъ. „Зачѣмъ тратить время на разыскиваніе дурнаго, говорилъ Онъ въ такихъ случаяхъ, когда доброе такъ легко найти въ человѣкѣ?“

Вотъ еще превосходная черта, которая обрисовываетъ благородный характеръ Цесаревича и даетъ мѣру Его нравственной высоты. „Ни къ чему такъ не было сильно отвращеніе въ Немъ, какъ къ лести. Въ какой бы формѣ она ни проявлялась, — тонкій умъ Его и чуткая душа Его разгадывала ее тотчасъ, и достаточно было иногда одной попытки Ему польстить, чтобы внушить Ему недовѣріе. Напротивъ, ничто такъ не внушало молодому Цесаревичу довѣріе, какъ правда, какъ бы непріятна она ни была; душа Его какъ будто жаждала ея всегда и вездѣ. „Правда, искренность и польза — вотъ мой девизъ“, — писалъ онъ одному изъ своихъ близкихъ въ отвѣтъ на услугу правдой“...

Довольно.

Соберите эти черты духовнаго облика нашей славы — Цесаревича, руководитесь ими, какъ идеаломъ, въ предстоящей вамъ трудовой жизни, и благоуспѣшность ея въ высшемъ смыслѣ этого слова для васъ будетъ обезпечена вполнѣ. Для васъ настанетъ лѣто Господне пріятное.

С. С.

## БИБЛІОГРАФІЯ.

---

**Ученіе христіанской православной Церкви о нравственности, или нравственное богословіе.** Изложилъ *Сергій Никитскій*. Выпускъ первый. Главные элементы и проявленія нравственности. Москва 1899 г. 1—139 стр. Цѣна 50 коп.

Подъ такимъ заглавіемъ не такъ давно вышла изъ печати книга, составленная примѣнительно къ семинарской программѣ по нравственному богословію и, очевидно, предназначенная быть учебнымъ руководствомъ по этому предмету. Уже сама по себѣ книга г. Никитскаго по самому предмету своему заслуживаетъ быть отмѣченною въ ряду другихъ новыхъ духовныхъ книгъ богословскаго содержания; но мы считаемъ особенно благовременнымъ познакомить съ ней читателей „Вѣры и Церкви“ въ виду ея отношенія къ „православно-христіанскому ученію о нравственности“ о. протопресвитера І. Л. Янышева, пятидесятилѣтіе славнаго служенія котораго имѣетъ скоро совершиться. Книга г. Никитскаго служить нагляднымъ и такъ сказать фактическимъ доказательствомъ высокої и научной авторитетности о. Янышева и его широкой вліятельности; ибо она стоитъ въ большой и прямой зависимости отъ вышеозначенной книги послѣдняго.

О зависимости книги г. Никитскаго отъ системы о. Янышева съ несомнѣвностію можно заключить при одномъ лишь внѣшнемъ сличеніи этихъ книгъ. Филологическій анализъ терминовъ, означающихъ понятіе нравственности, опредѣленіе ея (4—6 стр.); разсужденія о нравственномъ законѣ, нравственномъ чувствѣ, способѣ его обнаруженія, о чувствѣ долга, о совѣсти — всѣ эти трактаты изложены въ духѣ системы

о. Янышева и даже иногда ея буквальными выраженіями. Все это мы говоримъ отнюдь не въ укоръ составителю новаго учебника, а именно въ доказательство силы и значенія системы о. Янышева. С. П. Никитскій и самъ не выдаетъ своей книжки за вполне самостоятельную: онъ выражается о себѣ: „изложилъ Сергѣй Никитскій“ (т.-е., разумѣется, по другимъ системамъ, руководствамъ и по символическимъ книгамъ); да для его цѣлей это, дѣйствительно, вполне правильный методъ: учебникъ долженъ быть кратокъ, точенъ и определенъ; а лучше системы Янышева въ этихъ отношеніяхъ дѣйствительно нѣтъ, слѣд. всякій составитель учебника по нравственному богословію и долженъ былъ пользоваться Янышевымъ. Здѣсь нужно было лишь соблюсти мѣру надлежащаго и не вовсе подчиниться какой-либо одной системѣ; что у о. Янышева было необходимо въ смыслъ единства его системы и требованій строго логической послѣдовательности въ ней, то въ семинарскомъ учебникѣ можетъ быть видоизмѣняемо согласно требованіямъ, специально относящимся до принциповъ преподаванія въ семинаріяхъ науки нравственнаго богословія. Въ дѣйствительности такъ оно и есть. Кроме системы Янышева на учебникѣ г. Никитскаго замѣтны слѣды вліянія и другихъ руководствъ по нравственному богословію (напр. Солярскаго, Мартенсена и епископа Теофана).

Въ особую и весьма большую заслугу надо поставить составителю настоящаго учебника широкое и умѣлое привлеченіе имъ въ сферу нравственнаго богословія символическихъ книгъ православной Церкви Христовой. С. П. Никитскій хорошо и давно знакомъ съ этими книгами; еще въ 1888 г. имъ была издана „Вѣра православной... Церкви по ея символическимъ книгамъ. Тетрадь 1 — Вѣроученіе“ (Москва. 93 стр.), а въ 1890 той же книги „Тетрадь 2 — Ученіе о нравственности“ (Москва. 229 стр.). Въ своемъ предисловіи къ первому выпуску этого изданія (т.-е. вѣроученія) онъ между прочимъ говорилъ, что „религіозная истина есть достояніе всей Церкви Христовой“, что „отдѣльный человекъ не можетъ быть свободнымъ отъ возможности заблужденія; поэтому истинно вѣрующій христіанинъ долженъ обращаться за познаніемъ христіанской истины къ вселенской Церкви и всецѣло принимать ея ученіе по тѣмъ предметамъ, по которымъ она дала точное словесное опредѣленіе. Таковы опредѣленія соборовъ вселенскихъ и помѣстныхъ, правила св. апостоловъ и отцовъ, посланія патриарховъ о православной вѣрѣ, православное исповѣданіе

Церкви восточной и Катихизисъ митр. Филарета<sup>4</sup>. Цѣлью изданія этихъ своихъ сборниковъ г. Никитскій ставилъ именно дать преподавателямъ и воспитанникамъ духовныхъ семинарій пособіе при изученіи догматическаго, нравственнаго и обличительнаго богословія. Безъ знакомства съ символическими книгами знаніе этихъ наукъ дѣйствительно будетъ не достаточно полно, и главное, — документально точно. Теперь, издавая свой учебникъ по нравственному богословію, г. Никитскій повяно въ должной мѣрѣ старался воспользоваться и ранѣе собраннымъ и имъ же самимъ изданнымъ матеріаломъ по этому предмету изъ символическихъ книгъ. Цитаты изъ нихъ дѣйствительно постоянно встрѣчаются въ новомъ учебникѣ и дѣйствительно сообщаютъ ему надлежащую полноту и несомнѣнное согласіе учебнаго матеріала съ вѣро-и право-ученіемъ православной Церкви.

Поэтому, принимая во вниманіе и это существенное обстоятельство, а также и то, что руководство г. Никитскаго составлено и по другимъ лучшимъ русскимъ системамъ нравственнаго богословія, что оно, наконецъ, примѣнено къ семинарской программѣ этой науки, принимая все это во вниманіе, можно признать учебникъ г. Никитскаго наиболѣе удовлетворительнымъ изъ всѣхъ доннынъ существующихъ руководствъ этого рода. Надо желать, чтобы автору его удалось въ томъ же духѣ продолжить и довести свой учебникъ до конца.

Съ сожалѣніемъ приходится отмѣтить въ такой нужной и прекрасной по содержанію книгѣ нѣкоторую неаккуратность въ типографскомъ отношеніи. Книга очень обильна всякаго рода опечатками; особенно это нужно сказать о послѣднихъ главахъ книги (см. напр. 128). Нѣкоторыя опечатки прямо таки искажаютъ смыслъ содержанія; такъ напр. на стр. 133 не вѣрно приведены даже два текста: Матѣ. 5, 22 и 1 Тим. 5, 22.; на 129 (строка 1 сверху) пропущено слово „быть“ и пр.

*А. Полозовъ.*

*Викторъ Шарбонель. Жандя жизни.* Философско-нравственное разсужденіе. Перев. съ фр. Ф. Комарскаго. С.-Пб. 1898 г.

Названная книга не заслуживала бы спеціального разбора, хотя бы и бѣглаго, на страницахъ нашего журнала, если бы она не служила характернымъ образчикомъ появляющихся у

насть въ изобиліи переводныхъ опытовъ моральной философіи sui generis. Общій интересъ и всегдашняя чуткость русскаго общества къ моральнымъ вопросамъ, особенно замѣтная въ послѣднее десятилѣтіе, представляютъ благоприятную почву для наводненія русскаго книжнаго рынка переводными сочиненіями, среди которыхъ на ряду съ несомнѣнно солидными книгами попадаются разсужденія въ родѣ того, заглавіе котораго мы выписали.

Разсматриваемое разсужденіе стоитъ въ генетической и существенной связи съ тою моралью, которая возникла собственно въ художественной литературѣ и ознаменовала собою цѣлое литературное направленіе декадентства. Оно резюмируетъ моральныя идеи Метерлинка, главы этого направленія, и другихъ писателей этого рода, комментируя ихъ и добавляя ихъ сентенціи созерцаніями и сентенціями средне-вѣковой мистической литературы, въ результатѣ чего получается странная смѣсь мечтательныхъ созерцаній и таинственныхъ картинъ, выраженная столь же темно возвышеннымъ языкомъ. Въ этомъ quasi-философскомъ разсужденіи мы не находимъ ничего философскаго: ибо здѣсь совершенно отсутствуютъ серіознѣйшія проблемы этики, которыя лежатъ, такъ сказать, на порогѣ всякаго солиднаго разсужденія, какъ-то: о происхожденіи нравственной идеи, о логическомъ опредѣленіи нравственнаго закона въ его существѣ и т. д.; вмѣсто спокойнаго, объективнаго констатированія основныхъ фактовъ нравственнаго сознанія книга наполнена лишь отрывочными ощущеніями и образами, записанными „въ меланхолическаго вечера языкомъ души при поцѣлующихъ молчаніи“<sup>1)</sup>.

Разсужденіе открывается главою: „Надо жить внутреннимъ міромъ“, въ которой варьируется безконечное сожалѣніе о томъ, что „наша сокровенная жизнь стала большой дорогой, по которой проходятъ незнакомыя лица. Внѣшнія вліянія завладѣваютъ священнымъ убѣжищемъ нашей души, оскверняя ее“. Но человѣкъ живетъ въ обществѣ, государствѣ и Церкви, и во всѣхъ этихъ формахъ коллективной жизни онъ связанъ съ человѣчествомъ прочными узами матеріальнаго сожителства и нравственнаго общенія, является членомъ одного общаго цѣлага. Эта-то необходимая связь и служитъ для нашего философазломъ, ибо общественное начало жизни всегда суживается, ограничиваетъ сферу индивидуальной жизни. „Отголоски общихъ сентенцій, фарисейскихъ наставленій, провозглашен-

1) Слова въ кавычкахъ — образцы языка автора книги.

ныхъ извѣстнымъ разрядомъ людей, домашнее воспитаніе, заученные примѣры великихъ людей — все это заполняетъ и порабощаетъ духъ индивидуума; условная мораль дѣлается его моралью, остатки религіозныхъ традицій и лицемѣрія являются его религіей. Это рабство духа индивидуума общественному міросозерцанію и жизни есть подлинное и коренное зло“. Антитеза зла, добро состоитъ единственно въ томъ, чтобы „въ жизни развивать свою энергію души, черпать оплодотворяющую воду изъ единственнаго чистаго источника нашей жизни“. Быть самимъ собою и управляться своею собственною мыслью — вотъ моральный идеалъ автора во всей его логической полнотѣ“. Хорошо все, что развиваетъ индивидуальную силу, худо — что тормозитъ, парализуетъ ее“. Въ этихъ сентенціяхъ несомнѣнно слышится отголосокъ идей, которыя въ болѣе рѣзкой, опредѣленной и философской формѣ изложены Ницше. По ученію этого философа, моральное добро также отождествляется съ формальною этикой, чистою отъ всякихъ подавляющихъ внѣшнихъ, объективныхъ началъ субъективизма. „Что хорошо? — спрашиваетъ Ницше въ одномъ изъ своихъ произведеній. — Все, что возвышаетъ въ людяхъ чувство силы, стремленіе къ силѣ, самую силу. Что дурно? Все, что вытекаетъ изъ слабости. А Зоратура говоритъ: „Что служить для того, чтобы господствовать, побѣждать и блистать своему сосѣду на страхъ и на зависть, то считается высокимъ, первымъ, мѣриломъ, смысломъ всѣхъ вещей“. Это мораль сильной души, освобожденной отъ всѣхъ видимыхъ вліяній и находящей въ самой себѣ, въ непосредственности своей жизни, добро, а зло — во всякой связи ея съ пѣлымъ челоуѣчествомъ.

Если нравственный идеалъ въ томъ, чтобы быть всегда самимъ собою и чуждымъ всякимъ вліяніямъ, то спрашивается: какія же могутъ быть указаны условія этой внутренней, въ себѣ сосредоточенной жизни? Первое условіе для этого — внутреннее самонаблюденіе души, самой въ себѣ. „Въ душѣ нашей является звѣздное небо, озаренное полнымъ великолѣпіемъ нравственныхъ законовъ“. Авторъ совѣтуетъ „обращать наши глаза къ этому небу, къ свѣту, горящему внутри насъ“, и во всемъ поведеніи довѣрять только нашему личному сужденію.

Но жизнь, замкнутая въ тѣсномъ объемѣ одинокой души, рискуетъ быть черезъ то суженной, а практически и невозможною, такъ какъ и по признанію даже нашего философа, какъ бы мы самостоятельности ни добивались, какой бы сво-

бодной волей ни хотѣли мы располагать, намъ все же приходится подчиняться общей жизни съ другими людьми. Гдѣ же выходы изъ этой дилеммы? Одинокая изолированная жизнь ограничиваетъ и нашу психику, дѣлаетъ ее бѣдною и скудною, а расширяющая ее связь съ общественнымъ началомъ дѣлаетъ ее поработанною, несамостоятельною и, слѣдовательно, злою. Ницше избѣгъ этой дилеммы прямолинейнымъ развитіемъ морали сильныхъ людей, способствующей полному расцвѣту личной силы, но нашъ философъ выбираетъ диаметрально противоположный путь. Подобно Ницше, онъ видитъ въ богатствѣ жизни принципъ и источникъ жизни, но, совершенно не подобно послѣднему, онъ признаетъ, что симпатическія чувства образуютъ главное содержаніе морали, такъ какъ они даютъ возможность выйти, такъ сказать, изъ своихъ матеріальныхъ предѣловъ и жить жизнью общею съ человѣчествомъ. Но здѣсь, въ признаніи необходимости общей жизни для отдѣльнаго человѣка, скрыто для автора затрудненіе особаго рода, а именно: „человѣческое стадо пошло и низменно; жить съ нимъ одною жизнью значитъ заразиться общимъ порокомъ“. Что же остается дѣлать? „Нужно искать среди испорченнаго міра десять праведниковъ, среди той идеальной религіи, въ которой встрѣчаются всѣ молитвы, всѣ поклоненія, всѣ порывы вѣры, — и съ ними жить въ атмосферѣ дружбы, въ идеальномъ мірѣ таинственныхъ симпатій, гдѣ душа обнимаютъ другъ друга“.

Но общественное начало дружбы не столько занимаетъ автора, сколько внутренняя, въ себѣ самой сосредоточенная жизнь души, которая и составляетъ принципъ его морали. Разсужденіе объ условіяхъ такой жизни составляютъ господствующій предметъ всей книги. А такихъ условій два: молчаніе и созерцаніе. „Въ молчаніи наша душа является сама себѣ безъ волненій и отклоненій. Она какъ бы видитъ себя, когда все молчитъ въ ней, вокругъ нея, и когда золотыя врата ея внутренняго міра крѣпко заперты передъ внѣшними“.

И дальше авторъ даетъ людямъ нѣсколько практическихъ совѣтовъ о томъ, какъ имъ держать себя въ обществѣ. Мысли о молчаніи и созерцаніи авторъ обильно поясняетъ сентенціями изъ Метерлинка, Эмерсона, Өомы Кемпійскаго, Боссюэта и пр. Кстати замѣтимъ, что въ выборѣ авторитетовъ авторъ не разборчивъ: св. апостолы, даже самъ І. Христосъ у него стоятъ рядомъ съ Ницше, Л. Толстымъ и т. п.

Такова главная схема всего разсужденія. Далѣе слѣдуетъ нѣсколько главъ вводныхъ, эпизодическихъ, или прикладныхъ.

Изъ нихъ двѣ главы посвящены мысли о томъ, что характеръ человѣка создается самимъ человѣкомъ, и отсюда дѣлается выводъ, что „слѣдуетъ увеличивать и укрѣплять все лучшее въ нашей душѣ, чтобы сдѣлаться дѣйствительными руководителями души людей и особенно близкихъ намъ по отношеніямъ, или по привязанности, въ ограниченномъ кругу ежедневныхъ встрѣчъ. Что случилось бы съ человѣчествомъ безъ добрыхъ, хорошихъ людей, безъ личностей съ сильнымъ характеромъ, безъ героевъ? Человѣческое стадо всегда управляется избранными. Намъ слѣдуетъ занять мѣсто между ними“.

Слѣдующая глава говоритъ о страданіяхъ. Вопросъ о страданіяхъ возникаетъ для автора очень естественно. „Жить, жить въ себѣ жизнью глубокой — это сама красота, это спасеніе. Удалиться отъ свѣта и погрузиться въ молчаніе, въ самозерцаніе и тамъ проникнуться нравственными истинами, которыми образуется энергія. Какое благородное побужденіе! Но чтобы этого достигнуть, надо обладать полнымъ спокойствіемъ. Приходитъ страданіе. Оно волнуетъ, омрачаетъ сознаніе и волю: *внутренняя жизнь исчезаетъ*. Зачѣмъ же страданіе?“

Страданіе убиваетъ жизнь; оно извлекаетъ душу изъ ея внутренняго и спокойнаго молчанія, парализуетъ волю и, слѣдовательно, дѣятельность. Но если идетъ рѣчь о физическомъ страданіи, то оно, по мнѣнію автора, ничто.

Гораздо важнѣе для принципа внутренней жизни души страданіе нравственнаго. Человѣкъ въ глубинѣ своего существа дѣлится между добромъ и зломъ; онъ всегда испытываетъ въ себѣ мученіе грѣха, зла и страстей, и въ этомъ его истинное страданіе. Естественно возникаетъ вопросъ: „какъ же жить въ самомъ себѣ, найти въ своемъ сознаніи источникъ и силу, чтобы жить, когда въ нашей душѣ лежитъ зло, мелочность, глупая скупость, посредственность, подлость и слабость?“ — вопросъ очень серьезный для всѣхъ предыдущихъ разсужденій автора о внутренней жизни. Если внутренняя область души есть неустойчивая смѣсь добра и зла, то какъ же возможно возводить эту жизнь въ абсолютный принципъ нравственной жизни. Представимъ, что изъ психической области даннаго человѣка исчезла цѣлая гамма добрыхъ чувствъ и представленій и остались лишь злыя; неужели же и послѣ этого внутренній міръ такого человѣка можетъ быть „самимъ собою“, самодовлѣющимъ принципомъ своей дѣятельности? Ясно, что при такомъ предположеніи принципъ изолированной внутрен-



ней жизни приходитъ къ логическому самоотрицанію, котораго не устраняетъ авторъ, старающійся разрѣшить это противорѣчіе шумными изреченіями о прогрессѣ жизни отъ зла къ добру.

Въ этомъ движеніи, безпокойномъ исканіи добра — состоитъ религія настоящаго человѣка. Это не религія Церкви, а религія вѣчно движущагося нравственнаго идеала. „Религія вовсе не неподвижное состояніе вѣры и поклоненія. Она не состоитъ въ слѣпомъ и лѣнивомъ подчиненіи символу вѣры и церковнымъ формамъ; истинное благочестіе въ этомъ случаѣ погибаетъ въ лѣнивомъ и грубомъ матеріализмѣ, или въ святотатственной лжи“. Настоящая религія, по мнѣнію автора, заключена въ одномъ только чувствѣ нравственнаго идеала; это есть религія идеала, имѣющая свое благочестіе и молитву въ родѣ слѣдующей: „О Боже мой! О Боже невѣдомый, Котораго я обрѣлъ наконецъ въ тишинѣ моей души! Долго я Тебя искалъ взоромъ смутнымъ и далекимъ. А Ты, Господи, здѣсь, такъ близокъ моей совѣсти! Я чувствую душою Твое присутствіе. Я слышу Твой голосъ. О сила вдохновляющая, о слово любви и жизни, говорящее мнѣ внутри меня! Ты наполняешь тайну моего существованія“.

Этимъ мы и закончимъ нашу замѣтку, при чемъ должны прибавить, что наше сжатое изложеніе ни въ какомъ случаѣ не даетъ полнаго представленія о содержаніи книги; написанная темнымъ языкомъ отдѣльныхъ туманныхъ изреченій, мечтательныхъ картинъ и видѣній, книга способна утомить читателя, не давая въ то же время ни серіозныхъ мыслей, ни широкихъ воззрѣній, ни даже логически опредѣленныхъ основныхъ понятій. Въ интересахъ читателей мы изложили кратко все то, что можно было переложить въ ясныя и раздѣльныя понятія, оставляя въ сторонѣ всю мечтательность и мистическую созерцательность книги, а сдѣланныхъ попутно замѣчаній мы признаемъ достаточнымъ для установленія правильнаго критическаго отношенія къ изложенному.

Можно спросить: зачѣмъ понадобилось переводить книгу, сплошь наполненную сантиментальной, шумной и пустой риторикой? Читатель, взявши ее въ руки, будетъ считать напрасно потеряннымъ временемъ: она даже не способна такъ или иначе возбудить его мысль, — иногда и въ этомъ можно полагать достоинство книги. Между тѣмъ въ нѣкоторыхъ свѣтскихъ журналахъ она даже рекомендуется для юношества... Въ отвѣтъ на это нелишне привести изъ самой книги и заглавіе одной главы, характерное, какъ намъ кажется, и для нея самой, а именно: „Погрузи сосудъ твой въ глубину воды“...

**Церковно-историческія повѣствованія общедоступнаго содержанія и изложенія** (изъ давнихъ временъ христіанской Церкви). *А. П. Лебедева*, проф. Моск. универс. М. 1900 г. 340 стр. Цѣна 2 р., перес. 30 к.

Задуманное проф. А. П. Лебедевымъ собраніе своихъ церковно-историческихъ сочиненій быстро осуществляется, къ искреннему удовольствію не однихъ только людей науки, но и обыкновенныхъ читателей духовной литературы. Всѣ сочиненія проф. А. П. Лебедева, во-первыхъ, глубоко интересны и, во-вторыхъ, какъ труды извѣстнаго ученаго и многолѣтняго труженика въ области церковной исторіи, идейны, много-содержательны и потому поучительны. Всякая книга проф. Лебедева сообщаетъ русскому читателю и массу совершенно новаго церковно-историческаго матеріала и самостоятельное освѣщеніе этого матеріала. Достаточно припомнить „Вселенскіе соборы“ или „Эпоху гоненій на христіанъ“, чтобы утвердить за проф. Лебедевымъ его полную научную самостоятельность; а его же „Церковная исторіографія“ и труды по исторіи византійско-восточной Церкви являются образцами изслѣдованій съ массой совершенно новаго матеріала. Наконецъ, всякая же книга проф. Лебедева, при полной научности своего содержанія, отличается простотой языка и дѣйствительной общедоступностью изложенія.

Все сейчасъ сказанное нами о характерѣ сочиненій проф. Лебедева вообще приложимо и къ „Церковно-историческимъ повѣствованіямъ общедоступнаго содержанія и изложенія“ въ частности. Языкъ этой книги простъ и легкокъ до послѣдней степени; свѣдѣнія, предлагаемыя читателю о такихъ, повидимому, общеизвѣстныхъ предметахъ, какъ „домашняя и семейная жизнь древнихъ христіанъ“, „Церковь и благотворительность“, „паломничество во св. землю“, „христіанскій аскетизмъ“, „публичныя зрѣлища и голосъ Церкви по поводу нихъ“ или „борьба христіанской Церкви противъ увлеченія азартными играми“, — свѣдѣнія по этимъ вопросамъ интересны по своей новизнѣ для всякаго читателя; каждая изъ перечисленныхъ нами главъ, какъ и всѣ остальные (соборъ при дубѣ, обращеніе Константина Великаго въ христіанство и проч.), даетъ много такого, что является для неспеціалистовъ совершенно новымъ. Но главная цѣнность настоящей книги заключается въ ея глубоко-христіанской назидательности.

Нужно, впрочемъ, замѣтить, что проф. Лебедевъ не пишетъ никакихъ поученій; но въ каждой главѣ его книги неволью почувствуется ея глубоко поучительная основная мысль, которая сама собою, такъ сказать, дается историческимъ содержаніемъ книги. Просто, безъ всякихъ намѣренныхъ подчеркиваній, изображаемая цѣлостность и послѣдовательность христіанскаго міропониманія древнихъ христіанъ живо и увлекательно воздѣйствуютъ на душу читателя. Книга г. Лебедева — это нравственно-историческая апологія христіанства.

Все для Христа и все сообразно со Христомъ — вотъ руководящій принципъ жизни древняго христіанина. „Я твердо вѣрую, говорилъ напр. императоръ Константинъ Великій, что всю свою душу, все, чѣмъ дышу, все, что только обращается въ глубинѣ моего ума, мы обязаны приносить въ жертву великому Богу“ (стр. 52). Такъ дѣйствительно и было въ жизни первыхъ христіанъ. Убѣжденные въ правотѣ ученія Христова, они поражали язычниковъ чистотой своей жизни, твердостью характера и согласіемъ слова съ дѣломъ. Поэтому лучшіе изъ язычниковъ скоро убѣждались, что христіанство — это великая сила, что это сама истина и что христіане побѣдятъ міръ не силой оружія, а силой этой самой истины. Таково, напр., было и обращеніе въ христіанство самого Константина (28—49). Достаточно было небольшого, но непосредственнаго знакомства его съ христіанами (при дворѣ Діоклитіана), чтобы душа будущаго императора сознала свое сродство съ христіанствомъ и крѣпко привязалась къ нему. А помощь Христова въ тяжкихъ для Константина политическихъ обстоятельствахъ уже рѣшительно склонила его къ христіанству, и онъ измѣнилъ грозную политику прежнихъ царей въ отношеніи къ христіанамъ на политику мира и равноправности. Ставъ христіаниномъ еще до трона, Константинъ остался имъ и на тронѣ (50—82). Онъ именно можетъ служить типомъ убѣжденнаго древняго христіанина. Постоянное молитвенное настроеніе, чтеніе св. Писанія, посты, благочестивость — таковы личные подвиги этого великаго царя-христіанина. Онъ любилъ общеніе съ епископами и много переписывался съ ними. Въ его царскомъ жилищѣ все носило печать христіанства: его домъ былъ церковью Божіею, гдѣ на молитву собирался весь его дворъ; тонъ всей придворной жизни давали священники; окружающими царя были преимущественно христіане. Царь построилъ много церквей по всей имперіи и украсилъ ихъ. Онъ даже не отказывался отъ прямого наученія людей христіанскому боговѣднію. Зная клас-

сическую литературу, онъ предпочиталъ ей свящ. Писаніе и христіанскую литературу. Владыка всемірной имперіи — онъ не стѣснялся выступать въ коронѣ и порфирѣ простымъ проповѣдникомъ слова Божія, его превосходства надъ язычествомъ, его ученія о домостроительствѣ нашего спасенія и т. п. Императоръ былъ настоящимъ епископомъ. Явленіе знаменательное и единственное! Дѣти Константина воспитаны были по-христіански. Какъ истинный христіанинъ, Константинъ былъ незлобивъ, скромнъ, правдивъ и кротокъ. Онъ былъ необыкновенно трудолюбивъ и воздержнъ. Благотворительность его была разнообразна и богата. Самыя развлеченія царя отличались благоразуміемъ и полезностью (гимнастика, прогулка). Крестился Константинъ незадолго передъ смертью.

Много въ высшей степени поучительнаго и нравственно-апологетическаго можно находить и въ „домашней и семейной жизни“ и простыхъ древнихъ христіанъ (1—27 стр.). Ничѣмъ внѣшнимъ не отличаясь отъ язычниковъ, христіане глубоко отличались отъ нихъ внутренней духовной чистотой, естественно выражавшейся въ соотвѣтствующемъ образѣ ихъ жизни. Вся жизнь ихъ была прежде всего какъ бы непрестанной молитвой. На обычное по этому поводу недоумѣніе: развѣ можно каждую минуту молиться? — можно, для правильнаго пониманія этой черты древнихъ христіанъ, помнить указанное еще блаж. Августиномъ средство непрестанно хвалить Бога, а именно: „что бы ты ни дѣлалъ, дѣлай справедливо, и ты уже хвалишь Бога“. Древние христіане особенно и отличались этой, такъ сказать, дѣятельной религиозно-молитвенной настроенностью. Но они старались и въ буквальномъ смыслѣ болѣе или менѣе непрестанно молиться Богу, опытно зная, какъ благотворно отражается это на жизни. Утро и вечеръ, день и ночь — ничто не обходилось у нихъ безъ молитвы. Любимой книгой ихъ была Псалтирь, но она не исключала и собственнаго творчества древнихъ христіанъ. Воздѣяніе рукъ, колѣнопреклоненіе и осѣненіе себя крестнымъ знаменіемъ — таковы были внѣшнія проявленія молитвенной настроенности христіанъ. „Крестъ вы, христіане, не оставляйте ни въ какое время“, говорилъ, напр., Ефремъ Сиринъ. „Постоянно украшайте всѣ ваши члены живоноснымъ крестомъ“. Понятно, что высотѣ религиозной настроенности у христіанъ должна была соотвѣтствовать и надлежащая степень ихъ нравственной чистоты. Это мы дѣйствительно и наблюдаемъ у нихъ. Въ пищѣ они умѣренны и воздержны, ибо пища для христіанина должна быть не

сластолюбіємъ, а средствомъ для поддержанія жизни по Богѣ. Вино позволялось какъ лѣчебное средство. Шумная музыка и танцы считались неблагопристойными. Хорошо лишь восхваленіе Бога на музыкальныхъ инструментахъ. Пиршества воспрещались, такъ какъ у язычниковъ они носили соблазнительный характеръ, а для христіанъ они безцѣльны. Особенно высоко цѣнили древніе христіане дѣвство. И среди нихъ дѣйствительно было немало истинныхъ дѣвственниковъ, т.-е. такихъ лицъ, которыя при тѣлесной непорочности отличались и внутреннимъ цѣломудріемъ. Дѣвство же изъ-за гордости или изъ-за презрѣнія къ браку — всѣми осуждалось; а ради сохраненія истиннаго дѣвства древніе христіане готовы были потерпѣть и самую смерть, если приходилось выбирать между ней и потерей дѣвства, и это случалось очень нерѣдко. Бывали даже случаи самоубійства ради сохраненія дѣвственности. Но цѣня дѣвственность, древніе христіане не умаляли и брака. Учитель Церкви Климентъ даже предпочиталъ бракъ безбрачію, какъ и нѣкоторые другіе. Всѣ же вообще смотрѣли на бракъ какъ на высокое состояніе жизни о Господѣ и заботились о христіанскомъ пониманіи его. Цѣль брака — дѣторожденіе и воспитаніе сыновъ Церкви, а не сластолюбіе. Супруги должны соблюдать взаимную скромность, украшаться простотой и цѣломудріемъ, одѣваться въ шелкъ справедливости и исполняться мудростью. Съ порочнымъ супругомъ можно было прекращать супружескія отношенія: это показывало, что для самихъ супруговъ бракъ былъ средствомъ къ добродѣтельной жизни. Воспитать дѣтей своихъ съ раннихъ лѣтъ по-христіански — считалось дѣломъ обязательнымъ для древнихъ христіанъ. Для матери-христіанки не было выше радости, какъ слышать изъ устъ своего едва лепечущаго ребенка имя Христова, или напѣвъ священнои пѣсни. А такія матери, какъ Нонна, мать Григорія Богослова, или Макрина, бабка Василія Великаго, а также мать блаж. Θεодорита, мать Златоуста (Анеуса) и Августина (Моника), воспитавшія столь знаменитыхъ отцовъ Церкви, лучше всего говорятъ о томъ, чѣмъ были древне-христіанскія жены и матери въ своей семейной жизни.

Оттого и дѣти древнихъ христіанъ, съ молокомъ матери выпитывавшіе и горячую привязанность ко Христу и глубокую убѣжденность въ правотѣ ученія Христова, не были младенцами въ вѣрѣ, а твердыми ревнителями в борцами ея, умѣвшими самое языческое образованіе, обычно развращавшее ихъ товарищей-язычниковъ, обращать на пользу себѣ и вѣрѣ

Христовой (83—132). Странный на первый взгляд фактъ, что одна и та же языческая школа развращала языческихъ дѣтей, но воспитывала христіанскихъ, станеть понятнымъ, если мы будемъ имѣть въ виду эту глубокую разницу въ дошкольномъ, семейномъ воспитаніи тѣхъ и другихъ. Язычникъ шелъ въ школу за внѣшнимъ лоскомъ, за правилами житейской мудрости, за изученіемъ науки жизни, но жизни веселой, богатой и довольной. А христіанинъ искалъ въ школьныхъ наукахъ высшей мудрости, нравственнаго обученія, упражненія въ добродѣтели, умѣнья сдѣлать жизнь свою богоугодной и святой. Оттого, что для язычниковъ было душевреднымъ по заразительности и легко усвояемому по непосредственной привлекательности для грѣховныхъ очей, то для христіанъ оказывалось душеполезнымъ по несоответствію всего этого ихъ внутреннимъ идеаламъ и неудобопріемлемымъ для ихъ развитаго духовнаго взора. Тѣ, какъ неразборчивыя мухи, набрасывались на всѣ лакомыя блюда и утопали въ нихъ, а эти, какъ умныя пчелы, ко всему прикасались, но брали лишь пригодное себѣ, а прочее оставляли нетронутымъ и улетали. Языческая миеологія, напр., только соблазняла языческихъ юношей, ничего не давая имъ положительнаго. Та же миеологія лишь укрѣпляла христіански-чистыя понятія о Богѣ у воспитанниковъ изъ христіанъ и отвращала ихъ отъ боговъ языческихъ. Языческое краснорѣчіе учило лишь фразерству и софистикѣ; но христіане, не подражая языческимъ ораторамъ въ искусствѣ лгать и называя ихъ краснорѣчіемъ „собачьимъ велерѣчіемъ“ и „побѣдоносной болтливостью“, научались пользоваться имъ для защиты своей истины. То же выносили они и изъ языческой философіи. Чѣмъ болѣе хаосъ и разногласіе языческихъ философовъ спутывали языческихъ воспитанниковъ, тѣмъ болѣе они утверждали христіанскихъ въ правотѣ философіи христіанской, раскрывавшей „истины сущаго“. И всѣ другія науки (медицина, естественныя науки, исторія) были для нихъ лишь путемъ къ боговѣдѣнію. Отсутствіе въ школахъ дисциплины, крайняя распущенность ихъ, общій грубый тонъ школьной жизни не могли вліять на дѣтей языческихъ иначе, какъ развращающимъ образомъ. Они были лѣнивы, грубы, развратны, испорчены съ дѣтства. Въ 16 лѣтъ у нихъ лицо изсыхало, и юноша былъ мерзкимъ на видъ. Христіане же и здѣсь выигрывали предъ язычниками, такъ какъ являлись въ школу уже дисциплинированными. Они отличались серіозностью, зрѣлостью въ понятіяхъ, привлежаніемъ, скромностью, цѣломудріемъ. Въ результатѣ

получалось, что языческія дѣти, выйдя изъ школы съ умомъ незрѣлымъ, тотчасъ же бросались въ жизнь, какъ бы спѣша прожить остатки силъ и здоровья; христіане же вступали въ жизнь физически здоровыми, умственно богатыми и нравственно цѣльными и крѣпкими. Понятно отсюда, почему они тысячами шли на смерть за свои убѣжденія, къ величайшему удивленію ихъ товарищей-язычниковъ. Понятно, что и самая жизнь ихъ была совершенно иною, чѣмъ языческая. Составляя изъ себя тѣсно сплоченное общество, они жили, какъ одна родная семья. Эта семья не имѣла пока никакихъ иныхъ интересовъ кромѣ церковныхъ; глазами Церкви смотрѣла она и на всѣ общественные вопросы, такъ какъ Церковь пока еще замѣняла для нихъ и государство: лишь со временемъ начался дѣлежъ между сферой собственно церковной и свѣтской.

Рѣзче всего высокій христіанскій духъ древне-церковнаго общества сказался во взглядѣ на благотворительность (133—151). Древняя Церковь располагала крупнымъ имуществомъ, слагавшимся изъ добровольныхъ въ ея пользу пожертвованій (десятины, начатковъ, или сборовъ натурой и воскреснаго сбора) и изъ принадлежавшихъ ей недвижимыхъ имуществъ. Жертвы древнихъ христіанъ были обильны, такъ какъ цѣлью ихъ было вспомоствованіе неимущимъ. Хозяиномъ и распорядителемъ имущества обыкновенно былъ епископъ. Основнымъ принципомъ древне-церковной благотворительности была ея цѣлесообразно поставленная разумность. Сборы какъ принимались только отъ людей, искренно сочувствовавшихъ Церкви (отъ еретиковъ, блудниковъ, плутовъ и т. п. лицъ подаванія не принимались), такъ равно и раздавались только истинно нуждающимся и истинно достойнымъ. Пещись о сиротахъ, взрослыхъ сочетать бракомъ, рабочимъ дать работу, больному уврачевать, пострадаваго за вѣру пріютить и вновь устроить — вотъ что значило для Церкви благотворить. Поэтому организація древне-церковной благотворительности можетъ служить лучшимъ образцомъ и для современныхъ благотворительныхъ учрежденій. Прежде чѣмъ благотворить, епископъ посылалъ діаконовъ разузнать положеніе просящаго: дѣйствительно ли онъ не можетъ работать, давно ли онъ обѣднѣлъ, отчего, какого возраста, семейный ли или одинокій и пр.? вспомоствуемый не долженъ былъ уже нищенствовать. Ему внушались чувство благодарности къ благодѣтелямъ и обязанность молитвы за нихъ, которая обыкновенно и совершалась. Всецѣло на счетъ Церкви содержался также клиръ

и удовлетворялись всѣ нужды самой Церкви (постройки, украшенія храмовъ и пр.).

Такъ же съ чисто духовной точки зрѣнія смотрѣли древнѣе христіане на лишенія въ пищѣ и одеждѣ (223—251), на театрѣ и др. зрѣлища (252—298) и на азартныя игры (299—324). Заботясь главнѣе всего о чистотѣ души, Церковь однимъ изъ лучшихъ средствъ для этого считала посты. Древнѣе христіане строго хранили всѣ посты, а нужно замѣтить, что они составляли  $\frac{2}{3}$  года. Посты были и врачевствомъ для грѣшниковъ (напр. убійцъ) и нормой для лицъ благочестивыхъ, а особенно монаховъ. До чего доходила ревность древнихъ подвижниковъ въ постничествѣ, можно судить по слѣдующимъ примѣрамъ: св. Павелъ Фивейскій питался одними плодами пальмоваго дерева, Елпидій въ теченіе 25 лѣтъ вкушалъ пищу только по субботамъ и воскресеньямъ, Марія Египетская сорокъ лѣтъ питалась только злаками и водой. То же было и съ западными подвижниками, которые скоро усвоили уставы и практику Востока. Такъ же строги были древнѣе христіане и въ отношеніи къ одеждѣ. Всѣ они вообще были скромны въ этомъ отношеніи до послѣдней степени, но многіе шли еще далѣе: то ограничивались простой власницей и сандалями, а то обходились вовсе безъ одежды и обуви (напр. скитскіе отшельники). Ночной отдыхъ подвижниковъ былъ также всячески ограниченъ: многіе спали прямо на землѣ и весьма недолго (2—3 часа), или предавались какъ бы нѣкоторому забвенію въ сидячемъ положеніи. Архиппъ Терапольскій спалъ на мѣшкѣ съ камнями, Люпиціній—въ душлѣ. Сбереженное ото сна время посвящалось, конечно, молитвѣ къ Богу и др. соотвѣтствующимъ занятіямъ (напр. ученымъ, какъ дѣлалъ Оригенъ). Были подвижники и другою рода: одни приучали себя къ холоду (какъ столпники), другіе носили вериги и т. п. Подобнаго рода аскетическія лишенія, составлявшія въ первые три вѣка принадлежность отдѣльныхъ ревнителей Церкви Христовой, затѣмъ стали отличительною особенностью монашества, возникшаго собственно въ IV вѣкѣ (325—340). Смыслъ христіанскаго аскетизма или монашества, въ отличіе отъ сходныхъ съ нимъ явленій въ мірѣ языческомъ, заключается въ нравственномъ принципѣ — борьбы духа съ плотью въ видахъ самоусовершенствованія, а не съ цѣлью убить плоть, какъ начало злое само по себѣ, подобно аскетизму языческому. До IV вѣка всѣ христіане были гонимы и преслѣдуемы, и потому какъ бы всѣ они были пустынножителями и аскетами. Но въ IV в. гоненія прекратились;



христіане могли безбоязненно вести обычный всѣмъ образъ жизни; теперъ даже многіе дѣлались христіанами ради угожденія властямъ; все это казалось ревнителямъ вѣры упадкомъ благочестія, и вотъ ради поддержанія этого послѣдняго во всей его силѣ явились аскеты, какъ особый классъ людей, явился институтъ монашескій, гдѣ мученичество было замѣнено самомученичествомъ и самолишеніями. Колыбелью монашества была Египеть, по силѣ вѣры, по самой нѣскольکو меланхолической природѣ и по уже имѣвшимся тамъ готовымъ формамъ аскетизма (Филонъ, Оригенъ, еерапевты) наиболѣе подходившій для этого вида христіанской жизни. Но и оставшіеся жить въ міру не считали для себя возможнымъ плыть по теченію языческихъ элементовъ въ христіанствѣ. Они не забывали единаго на потребу и потому крѣпко стояли противъ разныхъ языческихъ наклонностей.

Характернымъ образчикомъ этого рода духовной борьбы можетъ служить борьба древней Церкви съ зрѣлищами и играми (252—298; 299—324). И гладіаторскія игры, и всѣ театральныя представленія, и конскія ристалища, словомъ — всѣ три вида зрѣлищъ были языческаго происхожденія и вполнѣ языческаго характера: первая (гладіаторскія игры) состояли изъ грубѣйшаго кровопролитія; вторыя — изъ соблазнительныхъ и безнравственныхъ сценъ и пантомимъ; третьи — изъ пустого времяпровожденія и страстнаго отношенія къ чистѣйшимъ пустякамъ. Тѣмъ не менѣе всѣ эти три вида зрѣлищъ сильно увлекали нѣкоторыхъ христіанъ и даже находили себѣ изъ среды ихъ горячихъ защитниковъ-софистовъ. Зрѣлища, говорили эти люди, нигдѣ въ Писаніи не воспрещены; все создано Богомъ, слѣдовательно, всѣмъ можно наслаждаться; не противно религіи пріятное для глазъ. Отцы Церкви горячо возставали противъ этой софистики. Нельзя, говорили они, служить двумъ господамъ: Богу и маммонѣ. Что можетъ быть общаго у христіанина, обязаннаго чтить Господа со всякимъ смиренномудріемъ, кротостью и долготерпѣніемъ и блюсти единеніе духа въ союзѣ мира, съ зрѣлищами, возмущающими духъ и воспламеняющими страсти? Гладіаторскія игры волнуютъ, одурачаютъ, ожесточаютъ, озвѣряютъ. Глядящіе на убійство съ удовольствіемъ какъ бы и сами принимаютъ въ немъ участіе (Лактанцій). Сужденія отцовъ Церкви о театрѣ въ собственномъ смыслѣ слова такъ глубоки и основательны, что могутъ быть (по крайней мѣрѣ отчасти) повторены и въ отношеніи къ современнымъ театрамъ. Кромѣ пустоты и суетности, въ театрѣ въ сущности ничего нельзя и встрѣтить,

такое основное святоотеческое сужденіе о нихъ. Идутъ въ театрѣ въ блестящихъ украшеніяхъ, чтобы людей посмотрѣть и себя показать, да получить сильное удовольствіе. Такимъ настроеніемъ зрителей и пользуются актеры. Они только веселятъ зрителей и съ этой цѣлью даютъ или прямо игривыя представленія, или же смѣшиваютъ ядъ съ сладкими и какъ бы невинными приправами. Въ первомъ случаѣ публика открыто научается умѣнно тайно грѣшить; во второмъ — тонкій театръ развратъ неизбежно доведетъ до грубаго дѣйствительнаго распутства. Зритель, особливо молодой, видя мнимыя блудодѣянія, научается дѣйствительнымъ. Въ обоихъ случаяхъ все возвращается изъ театра еще болѣе развратными, чѣмъ какими пошли туда. Поэтому театръ есть „училище распутства“ (Вас. Вел.), а не училище добродѣтели. — Пустота скачекъ, или ристалищъ очевидна безъ особыхъ разъясненій. Св. Кипріанъ удивительно мѣтко выразился по поводу любителей этого рода зрѣлищъ, что они могутъ безошибочно перечислить вамъ все поколѣніе лошадиной породы и ничего не сказать о предкахъ Христовыхъ; ибо знаніе послѣднихъ является для такихъ людей бременемъ совершенно непосильнымъ. Чистое наслажденіе зрѣлищемъ природы — вотъ истинный театръ настоящаго христіанина (св. Кипріанъ). Солнце, кругъ луны, сонмы звѣздъ, текуція рѣки, повсюду распростертый воздухъ — какой театръ, построенный руками человѣческими, можетъ сравниться съ этимъ твореніемъ Божиимъ?

Не удивительно поэтому, если со временемъ Церковь воспретила прямыми каноническими постановленіями (соб. Ельвирскій, Карфагенскій, 6-й всел.) всякаго рода театральныя зрѣлища, а гражданская власть и съ своей стороны поддержала это церковное опредѣленіе (Θеодосій Великій, Юстиніанъ и др.). Увлеченіе разными азартными играми (костями, шахматами и т. п.) по тѣмъ же самымъ основаніямъ, какъ и увлеченіе зрѣлищами, также всегда порицалось въ древней Церкви. Со II по V вѣкъ увлеченіе играми встрѣчалось среди христіанъ еще не часто, но въ VI и VII вв. оно усилилось и даже приняло болѣзненный характеръ. Противъ увлеченія играми боролись Аполлоній (II в.) и Климентъ Александрійскій; но категорическое запрещеніе ихъ послѣдовало лишь на Трулльскомъ всел. соборѣ (VII в.), 50-е правило котораго ставитъ увлеченіе играми на одну доску съ увлеченіемъ зрѣлищами. Правило это мірянамъ грозило отлученіемъ, а клирикамъ — изверженіемъ изъ сана. На Западѣ противъ игръ боролись Тертуллианъ и Амвросій Медиоланскій. Послѣдній

сравниваетъ игорный прибытокъ съ воровствомъ, игроковъ — съ дикими звѣрями, доходящими до остервененія и азарта. Западу же принадлежитъ и древнѣйшее, специально борьбѣ съ играми посвященное, сочиненіе „Объ игрокахъ“ (можетъ-быть II вѣка). Здѣсь игра ставится на ряду съ идолопоклонствомъ, прелюбодѣянїемъ, грабежомъ и т. п. пороками. Игроки приравниваются къ язычникамъ, рабамъ діавола. Сердце истиннаго христїанина не можетъ и не должно лежать къ такимъ страстнымъ и чисто мірскимъ занятїямъ. Оно всегда должно быть наполнено чистыми помыслами.

Кромѣ постояннаго молитвеннаго настроенія и попечительности о неимущихъ, древніе христїане выражали свою любовь ко Христу въ паломничествѣ во св. землю, освященную Его стопами и кровїю (183—222). Въ первые три вѣка мы знаемъ очень немного такого рода паломниковъ, но съ IV вѣка они быстро увеличиваются. Главнымъ побужденїемъ къ паломничеству было у древнихъ христїанъ желаніе воскресить въ душѣ своей во всей силѣ великія событія святой земли и изучить эту чудную землю для пользы богословской науки. Св. отцы древней Церкви только съ этой религіозной точки зрѣнія и поощряли паломничество. Зная слабость челоувѣческую за мелочами забывать основаніе всего, они неустанно твердили, что вельзя преувеличивать значеніе паломничествъ, что истинное служеніе Богу — въ духѣ (Іеронимъ), что поклоненіе св. землѣ только тогда имѣетъ значеніе, если видѣвшіе мѣста смерти и воскресенія Христова и сами умрутъ для грѣха и воскреснутъ для добродѣтели. Нужно, впрочемъ, замѣтить, что древніе христїане-паломники и сами не забывали этихъ, безспорно, справедливыхъ положеній. Они шли въ Палестину для молитвы и назиданія; дорожное время проводили въ постѣ и молитвословіяхъ, самое пребываніе тамъ ознаменовывали благоворенїями и добрыми дѣлами. Такъ, св. Константинъ и Елена устроили въ св. землѣ не мало церквей, блаж. Іеронимъ — страннопримлицу, его благочестивая спутница Павла — нѣсколько монастырей, гостиницъ и келлій. Кромѣ того, Іеронимъ, какъ ранѣе его и Оригенъ, не мало потрудились и надъ научнымъ изученіемъ памятниковъ св. земли. Въ VII вѣкѣ Палестина была завоевана сарацинами. Путешествія въ св. землю стали теперь опаснѣе и потому рѣже. Видоизмѣнилось и ихъ значеніе: теперь стали смотрѣть на паломничество, какъ на средство искупить великіе грѣхи (убійство и пр.). Позднѣе (въ X, XI вв.) начинаютъ путешествовать въ св. землю короли и вельможи, но

уже съ роскошью и богатствомъ, а нѣкоторые и со странностями (въ особомъ платьѣ, босоногими, съ бичомъ въ рукахъ и т. п.). Но и истинный смыслъ путешествія въ св. землю не утрачивался окончательно никогда. Этого не могло допустить чуткое сознание глубоко вѣрущихъ сердецъ древнихъ христіанъ.

Съ особенной ясностью сказывалась высота духа на истинно-добродѣтельныхъ мужахъ древней Церкви. Св. Іоаннъ Златоустъ по всей справедливости можетъ быть причисленъ къ числу таковыхъ, а соборъ „при дубѣ“ послужилъ хорошимъ поводомъ къ проявленію этого духа въ святителѣ и въ стоявшемъ за него народѣ. Извѣстно, что Златоустъ обличалъ пороки не одного простого народа, но и высшихъ классовъ общества до императорскаго трона включительно. Этимъ онъ нажилъ себѣ массу враговъ среди общества и, между прочимъ, вооружилъ противъ себя и императрицу Евдоксію. Самолюбивый архіепископъ александрійскій Теофилъ воспользовался такими отношеніями между Златоустомъ и высшими лицами, чтобы повредить Златоусту. Недоразумѣнія изъ-за „долгихъ братьевъ“ и другихъ нитрійскихъ пустынниковъ, которыхъ Теофилъ разогналъ изъ монастырей, а Златоустъ пріютилъ у себя, послужили поводомъ къ собору для выясненія этого дѣла. Теофилъ и сумѣлъ сдѣлать изъ этого собора судъ надъ Златоустомъ. Оклеветанный въ разныхъ невозможныхъ для святителя поступкахъ (блудъ, неумѣренности въ пищѣ и т. п.), въ снисходительности къ язычникамъ, во вмѣшательствѣ въ дѣла другихъ епископовъ, въ оскорбленіи ихъ, а также и клира константинопольской Церкви и даже въ возбужденіи бунтовъ, св. Златоустъ былъ отставленъ отъ должности и приговоренъ къ изгнанію. Святитель тайно отъ народа и добровольно отдалъ себя въ распоряженіе полиціи. Но народныя волненія и случившееся землетрясеніе, принятое за наказаніе судьямъ, заставили самихъ обвинителей умолять Златоуста вернуться на кафедру, что и было исполнено Златоустомъ къ всеобщему народному восторгу.

Мы изложили все, относящееся до нашей задачи, содержаніе книги проф. А. П. Лебедева. Думаемъ, что читатели вполне согласятся съ приведенной выше общей характеристикой трудовъ проф. Лебедева и на основаніи нашего изложенія. Строгая научность въ пользованіи матеріаломъ пріятно сочеталась здѣсь у автора съ чисто христіанскими концепціями его, которыя для насъ тѣмъ дороже, что онѣ принадлежатъ лучшему въ Россіи профессору по церковной исторіи

и, несомнѣнно, болѣе всѣхъ другихъ поработавшему для нея въ теченіе болѣе чѣмъ четверти вѣка. Устами такого профессора-труженика, надо думать, говоритъ одна лишь чистая наука.

А. Полозовъ.

### Письмо къ редактору.

Въ интересной статьѣ И. Н. Корсунскаго о высокопреосвященномъ Антоніи, архіепископѣ Казанскомъ, напечатанной въ 9-й книгѣ вашего журнала, любопытной особенно по приведеннымъ въ ней письмамъ архіепископа Антонія къ Бурачку и къ тульскому архіепископу Никандру, нашелъ я невѣрность, которую необходимо исправить. На стр. 607 (въ примѣчаніи) есть ссылка на „письмо митрополита Филарета (Московскаго) къ преосв. Антонію въ Казань о дозволеніи и способствованіи дѣйствовать въ качествѣ раскольникьяго (напротивъ, — противораскольниковскаго) миссіонера извѣстному Павлу Прусскому въ Поимѣ, Казанской епархіи“. Это невѣрно. Большое село Поимъ не Казанской, а Пензенской епархіи, и митрополитъ Филаретъ писалъ письмо объ отцѣ Павлѣ не къ Антонію казанскому, а къ Антонію (Смолину) пензенскому. Надо было замѣтить, что ошибка эта первоначально сдѣлана при напечатаніи самого письма митр. Филарета въ V томѣ *Собранія его мнѣній и отзывовъ* (стр. 966), на который именно ссылается И. Н. Корсунскій, и ошибку эту я уже имѣлъ случай указать въ *Братскомъ Словѣ*. Но вотъ что значитъ однажды допущенная ошибка, особенно въ такомъ важномъ изданіи, какъ *Собраніе мнѣній и отзывовъ*! Даже столь опытный и аккуратный въ біографическихъ, бібліографическихъ и иныхъ указаніяхъ писатель, каковъ уважаемый И. Н. Корсунскій, повторяетъ ее безъ дальнѣйшихъ справокъ, и въ увѣренности, что письмо писано къ Антонію казанскому, даже самое село Поимъ называетъ принадлежащимъ къ Казанской епархіи.

Н. Субботинъ.



## НОВЫЯ КНИГИ.

---

**Сергіевъ І. И., прот. *Правда о Богѣ, о Церкви, о мірѣ и о душѣ человѣческой.*** Изъ новаго дневника. 1—95. Цѣна 50 к. М. 1900 г.

— ***Энциклопедія семейнаго воспитанія и обученія.*** Изд. родительскаго кружка при педагогическомъ музеѣ военно-учебныхъ заведеній въ С.-Пб. Цѣна за все изданіе по подпискѣ 12 р.

**Темномѣровъ А., свящ. *Ученіе священнаго Писанія о смерти, загробной жизни и воскресеніи изъ мертвыхъ.*** Догматико-экзегетическое изслѣдованіе. 338 стр. С.-Пб. 1899 г.

**Виталий, епископъ (въ мірѣ прот. В. В. Гречулевичъ). *Нагорная проповѣдь Спасителя.*** (Сущность христіанскаго ученія). Изложена по Евангелію, съ объясненіями св. отцовъ Церкви. 1899 г. Цѣна 25 к.

**Буно Фишеръ. *О свободѣ человѣка.*** Съ приложеніями: 1) трактата Лейбница „О свободѣ“, 2) письма его же къ Косту: „О необходимости и случайности“. Пер. со 2 нѣм. изданія С. Грузенберга, подъ ред. проф. М. В. Свѣшникова. С.-Пб. 1899 г. Цѣна 30 к.

**Пономаревъ П. *Догматическія основы христіанскаго аскетизма по твореніямъ восточныхъ писателей-аскетовъ IV вѣка.*** Казань 1899 г. Стр. 1—211. Цѣна 1 р. 25 к.

**Архангеловъ С. Л. *Наши заграничныя миссіи.*** Очеркъ о русскихъ духовныхъ миссіяхъ. С.-Пб. 1899 г.

**(Грибановскій) Михайлъ Архим. *Лекціи по введенію въ кругъ богословскихъ наукъ.*** Казань 1899 г. Цѣна 1 р. 25 к.

**Оригена, учителя Александрійскаго, творенія. Вып. I. *О началахъ.*** Съ введеніемъ и примѣчаніями. Казань 1899 года. I—XLVIII + I—386—I—LXII. Цѣна 3 р.

**Ивановскій В. А., преподав. Тобольск. дух. сем. *Краткія свѣдѣнія по исторіи и обличенію старообрядческаго раскола,*** изложенныя по вопросамъ и отвѣтамъ. Тобольскъ 1899 г. Цѣна 45 к. съ пересылкою.

**Ивановъ В. А.** *Правила святыхъ вселенскихъ соборовъ 5-го, 6-го и 7-го съ толкованіями.* Изд. О. Л. Д. Пр. Цѣна 2 р. 25 к., съ пер. 2 р. 50 к.

**Люменъ.** *Разговоры о безсмертіи души.* Соч. Кам. Фламариона. Цѣна 50 к., съ пер. 70 к.

**Гетчинсонъ Г. Н.** *Очерки первобытнаго міра.* Пер. съ англ. Цѣна 1 р. 50 к.

**Александровъ Г.** *Правда ли?* Дефекты новаго романа гр. Толстого „Воскресеніе“. М. 1899 г. 35 стр. 50 к.

**Барышевъ И. А.** *Основы истинной науки.* Книга 1-я. Богъ неопровержимъ наукой. Изд. 2-е. С.-Пб. 246 стр. Цѣна 1 р. 50 к.

**Сахаровъ В. П.** *О запрещеніи браковъ въ родствѣ.* Опытъ изслѣдованія изъ области брачнаго права православной церкви. Вып. I. О родствѣ и его видахъ. Екатеринбургъ 1899 г. Цѣна 80 к.

**Петрово-Соловово М. П.,** *Краткій очеркъ исторіи отношеній между Ассиро-Вавилоніей и евреями.*

**Михайлъ еписк.** *Библейская наука.* Книга третья. Историческія книги Ветхаго Завета. Изданіе подъ редакціей Н. И. Троицкаго. Тула. 1899 г.

**Денисовъ Леонидъ.** *Серафимъ.* Изъ монастырскихъ впечатлѣній. Повѣсть. М. 1899 г. Цѣна 30 к.

## Оглавленіе II тома.

### Отдѣль I.

<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
VI. Призваніе къ единенію во Христѣ Духомъ Святымъ. <i>Прот. Г. И. Сергіева . . . . .</i>	5— 10
VI. Апологеты древне-христіанской Церкви. <i>Прот. Н. В. Благоразумова.</i> (Продолженіе) . . . . .	11— 35
VII. То же. (Окончаніе) . . . . .	152—183
VI. Неправильныя мнѣнія (еретиковъ, языческихъ мыслителей и др.) относительно міротворенія, приводимыя и опровергаемыя св. Василиемъ Великимъ въ его бесѣдахъ на шестодневъ. <i>М. Колокольникова . . . . .</i>	36— 53
VI. Должно ли и можно ли оправдывать дуэль. <i>Д. И. Веденскаго . . . . .</i>	54— 68
VI. Мелкія статьи, замѣтки и извѣстія: Нѣчто о графѣ Л. Н. Толстомъ. <i>А. Высотскаго.</i> — Отзывъ иностранца о гр. Толстомъ. — Новая исповѣдь графа Л. Н. Толстого. — Къ вопросу о дуэли . . . . .	69— 80
VII. Преславное успеніе Пресвятыя Богородицы образъ представленія души христіанской. <i>Прот. Г. И. Сергіева . . . . .</i>	149—151
VII. Ученіе св. ап. Павла о возрожденіи. <i>И. Четверикова . . . . .</i>	185—227
VII. Животворящая сила св. Евангелія. <i>Свящ. С. В. Страхова . . . . .</i>	228—236
VIII. Рѣчь высокопреосвященнѣйшаго Владимира, митрополита Московскаго и Коломенскаго, при открытіи Александро-Маріинскаго кавалерственной дамы Чертовой института . . . . .	329—328
VIII. Спасеніе христіанина въ настоящей — земной жизни и значеніе для этого спасенія св. таинствъ покаянія и причащенія. <i>С. В. Страхова . . . . .</i>	325—362
VIII. Сущность законодательства св. пророка Моисея (историко-догматическій очеркъ). <i>И. И. Случевскаго . . . . .</i>	363—400
IX. То же. (Окончаніе) . . . . .	512—534
VIII. Слово о высокомъ значеніи и благодатной силѣ священства. <i>Прот. Г. И. Сергіева . . . . .</i>	401—405
IX. Слово на день рожденія вдовствующей благочестивѣйшей Государыни Императрицы Маріи Θεодоровны. <i>Его же . . . . .</i>	509—511



<i>Кн.</i>	<i>Стран.</i>
IX. Новый взгляд на происхождение символа константинопольского, или, что то же, нашей православной Церкви. <i>Проф. А. П. Лебедева</i> . . . . .	535—564
IX. Библейская манна, какъ чудо (къ вопросу о происхождении и составѣ ея). <i>Д. И. Введенскаго</i> . . . . .	565—576
X. Слово на день Введенія Пресвятыя Богородицы во храмъ. <i>Прот. Г. И. Сергіева</i> . . . . .	685—688
X. Несостоятельность пониманія нравственнаго ученія Христа внѣ связи съ ученіемъ о Немъ, какъ Богочеловѣкъ и Испытатель міра. <i>Н. М. Боголюбова</i> . . . . .	689—712
X. Естествознаніе и матеріализмъ. <i>Д-ра М. Н. Глубоковскаго</i> . . . . .	713—738
X. Открытое письмо за Атлантическій океанъ. <i>Н. И. Троицкаго</i> . . . . .	739—745

### Отдѣлъ II.

VI. О религіозно-нравственномъ обученіи и воспитаніи въ средней школѣ. <i>Свящ. Г. И. Соловьева</i> . . . . .	81—97
VI. П. А. Муханова (по воспоминаніямъ приходскаго священника). <i>Свящ. Н. М. Миловскаго</i> . . . . .	98—113
VII. Вѣковье устои земли русской. <i>Е. Поселянина</i> . . . . .	236—246
VII. Соловки (страничка изъ дневника паломника). <i>Л. И.</i> . . . . .	247—283
VIII. То же. (Окончаніе) . . . . .	406—440
VII. Памяти Н. П. Гилярова-Платонова. <i>Свящ. Д. И. Ромашкова</i> . . . . .	284—290
VIII. Вопросы жизни при свѣтѣ православно-богословской мысли. (По сочиненіямъ прот. П. А. Смирнова). <i>А. С. Рождествина</i> . . . . .	441—462
VIII. Изъ церковной лѣтописи: Миссіонерскіе успѣхи православной Церкви. <i>А. П. Русская Церковь за океаномъ</i> . . . . .	463—479
IX. Эстетическое начало въ религіозно-церковной жизни. <i>В. В. Щукина</i> . . . . .	577—583
IX. Изъ итоговъ Общества распространенія свѣд. Писанія . . . . .	585—589
IX. Высокопреосвященный Антоній, архіепископъ Казанскій. <i>Проф. И. Н. Корсунскаго</i> . . . . .	590—628
IX. Высокопреосвященный Іоанникій, митрополитъ Кіевскій и Галицкій . . . . .	629—638
X. Вопросъ о бракѣ въ свѣтской печати. <i>А. А. Полозова</i> . . . . .	746—772
X. Вселенская Церковь и національное обособленіе народовъ. <i>И. Б.</i> . . . . .	773—785
X. Профессоръ Д. В. Поспѣховъ (страничка изъ внутренней жизни Кіевской духовной академіи за послѣднее полу столѣтіе). <i>П. П. Кудрявцева</i> . . . . .	786—812
<i>Втра и Церковь. Кн. X.</i>	55

Кн.

Стран.

- X. Памяти ординарнаго профессора Моск. дух. академіи  
И. Н. Корсунскаго. *С.* . . . . . 813—818
- X. Царственный идеалъ русскаго юноши . . . . . 819—821

## БИБЛІОГРАФІЯ.

- VI. Апологетическіе труды проф. А. Θ. Гусева. *Z. Z.* . . . . . 114—132
- VI. Христіанскій взглядъ на жизнь. *Σ.* . . . . . 132—139
- VI. О паству́ствѣ Христа Спасителя. II. Струженцова . . . . . 140—146
- VI. Новыя книги . . . . . 147
- VII. То же . . . . . 323
- VIII. То же . . . . . 503—504
- IX. То же . . . . . 665—666
- X. То же . . . . . 842—843
- VII. Блезъ Паскаль. Мысли о религіи (съ предисловіемъ Прево-  
Парадоля). *Свящ. Н. Г. Побѣдинскаго* . . . . . 291—303
- VII. Злые духи и ихъ вліяніе на людей. Игум. Марка. *Σ.* . . . . . 303—311
- VII. Библейская наука. Книга вторая . . . . . 312—315
- VII. Нѣсколько изслѣдованій историческихъ и разсужденій о  
вопросахъ современныхъ. Проф. Барсова. *А. П.* . . . . . 315—319
- VII. Что такое философія? Навиля . . . . . 320—322
- VIII. Достоверность нашихъ евангелій. Апологетическій опытъ  
Г. Бѣзе. *Σ* . . . . . 480—491
- VIII. Хоръ. Восемнадцатъ вѣковъ православной Церкви. *Н. Г.* 492—495
- VIII. Три мѣсяца въ центрѣ старокатолицизма. Керенскаго. *С.* 495—501
- IX. Еще замѣтка о полемикѣ генерала Кирѣва съ профес-  
соромъ Гусевымъ. *Читателя* . . . . . 639—643
- IX. Книга о шибболетахъ. Лилли. *И. С.* . . . . . 644—652
- IX. Очеркъ жизни К. Н. Бестужева-Рюмина. Шмурло. *П. К.* 652—656
- IX. Св. ап. и евангелистъ Іоаннъ Богословъ. Арх. Евдокима.  
*А. П.* . . . . . 656—658
- IX. Постриженіе въ монашество. Арх. Иннокентія. — Св. Па-  
хомій Великій и первое иноческое общежитіе. Арх.  
Палладія. *Н. П.* . . . . . 658—662
- IX. Общедоступное изъясненіе посланія св. ап. Павла къ га-  
латамъ. Еп. Никанора. *С.* . . . . . 662—664
- X. Ученіе христіанской Церкви о нравственности или нрав-  
ственное богословіе. С. Никитскаго. *А. П.* . . . . . 822—824
- X. В. Шарбонель. Жажда жизни . . . . . 824—829
- X. Церковно-историческія повѣствованія общедоступнаго  
содержанія и изложенія. Проф. А. Лебедева. *А. Поло-  
зова* . . . . . 830—841
- X. Письмо къ редактору. *Н. И. Субботина* . . . . . 841
- VI—X. Объявленія . . . . . 148—872